

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XLI



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO  
2006

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo séptimo (I)*.. 185
- I. JERICÓ BERMEJO, *Sobre la certidumbre absoluta de poder creer desde la fe infusa. La enseñanza de Fray Luis de León (1568)*..... 233
- A. NATAL ÁLVAREZ- D. NATAL ÁLVAREZ, *El Quijote, guardián del secreto español en Ortega* ..... 273

### TEXTOS Y GLOSAS

- F. REY MARTÍNEZ, *España, ¿estado laico o laicista?* ..... 323
- LIBROS ..... 339
- 
-

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XLI



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO  
2006

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo séptimo (I)*.. 185
- I. JERICÓ BERMEJO, *Sobre la certidumbre absoluta de poder creer desde la fe infusa. La enseñanza de Fray Luis de León (1568)*..... 233
- A. NATAL ÁLVAREZ- D. NATAL ÁLVAREZ, *El Quijote, guardián del secreto español en Ortega* ..... 273

### TEXTOS Y GLOSAS

- F. REY MARTÍNEZ, *España, ¿estado laico o laicista?* ..... 323
- LIBROS ..... 339

**Corrección:**

En el artículo P. PANDIMAKIL, *Caught in-Between. Re-visiting religious syncretism (Estudio Agustiniano 41 [2006] 45-101)*, el texto de las líneas 24-25 de la página 95 ha de modificarse de la siguiente manera:

By fusing the royal and medical functions together *kindoki* would correspond to the mighty knowledge of evil, beyond the access of the normal people. Utilizing the Chistian dualism between God and Satan, ...

DIRECTOR: **Pío de Luis Vizcaíno**  
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Alfonso Garrido Sanz**  
ADMINISTRADOR: **José M<sup>a</sup> Balmori Ruiz**  
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Constantino Mielgo Fernández**  
**José Vidal González Olea**  
**Jesús Álvarez Fernández**

ADMINISTRACIÓN:  
Editorial Estudio Agustiniano  
Paseo de Filipinos, 7  
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900  
Fax (34) 983 397 896  
e-mail: edestagus@adenet.es  
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2006  
España: 35,00 Euros  
Otros países: 57,00 Euros  
IVA no incluido

**La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores**

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07  
49080 Zamora, 2006

# Comentario a la Regla de San Agustín

## CAPITULO SÉPTIMO

### PRIMERA PARTE

#### 0. Texto del capítulo

*1. Obedeced al prepósito como al padre, respetando su dignidad, para no ofender a Dios en él; obedeced aún más al presbítero, a cuyo cuidado estáis confiados.*

*2. Así, pues, que se cumplan todas estas cosas y, si alguna no lo fuera, no se pase por alto por negligencia, sino que se procure enmendar y corregir, será incumbencia sobre todo (pero no sólo) del prepósito; por lo tanto, remita al presbítero, que tiene entre vosotros categoría superior, lo que sobrepasa su oficio o capacidad.*

*3. Por su parte, el que os preside no ponga su felicidad en dominar desde el poder, sino en servir desde la caridad. En cuanto a vosotros, que os preceda por honor; a los ojos de Dios, esté postrado a vuestros pies por temor. Muéstrese a todos como ejemplo de buenas obras: corrija a los indisciplinados, aliente a los abatidos, sostenga a los débiles, sea paciente con todos. Lleve con agrado mantener la disciplina, infunda temor. No obstante, aunque una y otra cosa sean necesarias, prefiera que le améis a que le temáis, pensando siempre que ha de dar cuenta a Dios de vosotros.*

*4. Por lo cual, al obedecerle mejor, os compadecéis no sólo de vosotros mismos, sino también de él; (algo justo,) porque, entre vosotros, cuanto más elevado es el lugar que uno ocupa, tanto mayor es el peligro en que se halla.*

## 1. Plan<sup>1</sup>

La metodología seguida en el comentario a los anteriores capítulos de la Regla nos guiará también en el comentario al séptimo. Trataremos, pues, de establecer su peculiaridad, su argumento específico, su ubicación en el conjunto de la Regla, su estructura, los pormenores que aporta para la historia del monacato y, por último, su interpretación ascético-espiritual. Son temas que constituirán otros tantos apartados del estudio. En cada uno de ellos comenzaremos haciéndonos eco de la interpretación ofrecida por otros comentaristas y, tras valorarla, ofreceremos nuestro propio punto de vista. Respecto de la interpretación ascético-espiritual, nos limitaremos a presentar y valorar lo expuesto por otros autores, dejando nuestra propuesta para la segunda parte del artículo.

## 2. Peculiaridades

El contenido de este capítulo hace que su presencia en la Regla no sorprenda a nadie. Por estar dirigida a monjes que llevan una vida cenobítica, se considera obvio que el legislador regule las relaciones entre superiores y súbditos, dando por hecho que, para la buena marcha de la comunidad, tiene que haber personas a las que se les confía el gobierno de la misma.

Si el hecho no llama la atención de los comentaristas del documento monástico, sí su contenido. En el capítulo descubren rasgos peculiares del obispo de Hipona. Según un autor, en este capítulo brilla con más fuerza que en cualquier otro la personalidad del santo, al juzgar como puro reflejo de sí mismo la imagen del superior monástico que dibuja el legislador<sup>2</sup>. Según otro autor, este revela mejor que los restantes capítulos la profunda revolución que el obispo de Hipona introdujo en la vida monástica. Funda su juicio en el hecho de que, sin dejar de lado la obediencia, se ocupa principalmente del ejercicio

---

1. Como los distintos comentarios a la Regla serán copiosamente citados, utilizaremos estas siglas: CILLERUELO: *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947; CILLERUELO, *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994; SAGE: *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972; ZUMKELLER: *The Rule of Saint Augustin with a Commentary*, Wisconsin 1961; MANRIQUE - SALAS: *Evangelio y Comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978; TRAPÈ: *Sant'Agostino: La Regola*, Roma 1986; VAN BAVEL: *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*, Iquitos [Perú] 1986; BOFF: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991; AGATHA MARY: *The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992; MARIE-ANCILLA: *La Règle de saint Augustin*, OP, Paris 1996; DE VOGÜÉ: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I-V, Paris, 1991-1998.

de la autoridad, bebiendo en sus intuiciones de fino psicólogo y, sobre todo, en su experiencia como superior<sup>3</sup>. Otros lo consideran uno de los capítulos más característicos de la Regla, en razón de la visión que ofrece de la autoridad y la obediencia, reflejo de su espiritualidad<sup>4</sup>.

### 3. El argumento

Los autores no se plantean formalmente la cuestión sobre el argumento específico del capítulo. Como les parece obvio, se limitan a presentarlo. Aunque desde diferentes matices, todos se mueven en torno a la misma realidad: las relaciones entre quienes gobiernan y quienes son gobernados. Basta fijarse en los epígrafes que presiden los comentarios: La autoridad<sup>5</sup>, La obediencia monástica y el servicio prestado por los superiores<sup>6</sup>, La observancia de la Regla<sup>7</sup>; Autoridad y obediencia<sup>8</sup>, La obediencia bajo el amor<sup>9</sup>, Amor en autoridad y obediencia<sup>10</sup>, La obediencia<sup>11</sup>. «Autoridad» y obediencia, juntos o por separado, aderezados en algunos casos con la salsa del amor, son las viandas que, según los títulos de sus comentaristas, sirve este capítulo de la Regla.

Se aparta de esa línea, aunque sólo en la expresión y no en el fondo, M. Neusch que elige como epígrafe «El hermano prior»<sup>12</sup>. Lo mismo ha de decirse de L. Verheijen quien, en forma descriptiva, afirma que la Regla trata de la actitud que la «autoridad» en el monasterio debe tomar frente a los «hermanos» e, inversamente, de la actitud que los «hermanos» han de tomar frente a la «autoridad»<sup>13</sup>.

---

2. ZUMKELLER, 113.

3. TRAPÉ, 116.

4. VAN BAVEL, 83; MORIONES, 266.269.

5. CILLERUELO, 425; CILLERUELO, *Comentario*, 443.

6. ZUMKELLER, 113.

7. SAGE, 261-262; el epígrafe se refiere a los cap. séptimo y octavo juntos. El capítulo séptimo lo comenta en dos apartados que subtitula: «Obediencia de los monjes» (par.1) y «Vigilancia de los superiores (par. 2-4).

8. TRAPÉ, 166; BOFF, 171; MARIE-ANCILLA, 119, que añade: «al servicio de la unidad».

9. MANRIQUE-SALAS, 221. También en *La vida monástica de san Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla*. El Escorial-Salamanca 1959, p. 468.

10. VAN BAVEL, 83. Da la primacía al amor porque en él recae el énfasis principal, tanto en el ejercicio de la autoridad como en la práctica de la obediencia.

11. AGATHA MARY, 287; G. LAWLESS, *The Rule of saint Augustine as a Mirror of Perfection*, en *Angelicum* 58 (1981) 460-474:468.

12. M. NEUSCH, *La structure de la Règle*, en *Itinéraires augustiniens* 4 (1990) 12-19:14-15.

13. L. VERHEIJEN, *Les sermons de saint Augustin pour la carême (205-211) et sa motivation de la vie «ascétique»*, en *Augustiniana* 21 (1971) 358-404: 393 NA 1,153-200: 189. Sin

Sin duda, el capítulo trata del ejercicio de la «autoridad», de la práctica de la obediencia y de las relaciones recíprocas entre el prepósito y los demás miembros de la comunidad. El hecho es indiscutible como dato material. Pero la pregunta que cabe formular ahora, es si ese dato material oculta un aspecto formal a cuyo servicio está. Dicho diversamente, si el legislador introduce ese dato material por sí mismo o le sirve a otro objetivo.

En nuestro comentario a los capítulos precedentes de la Regla hemos tratado de mostrar que, en cada uno de ellos, el legislador pretende cerrar el paso a un mal, a un vicio, y expulsarlo, si hubiese conseguido colarse. Si ello es verdad en los anteriores, por lógica hay que admitirlo también para el presente.

No resulta difícil individuar el vicio al que el legislador presenta batalla en este capítulo: el orgullo que se manifiesta en el rechazo del dominio absoluto y exclusivo de Dios. En efecto, el santo repite a menudo que el único que es propiamente Señor y, por tanto, el único que tiene dominio sobre los demás hombres es Dios<sup>14</sup>, dominio que el hombre puede querer rehusar o suplantar. El primer caso se manifiesta en la desobediencia a lo que Dios ordena directamente o por medio de otras personas; el segundo, en la voluntad de un hombre de dominar sobre otro hombre. Una y otra actitud puedan darse también en el monasterio.

El peligro de rehusar el dominio de Dios aparece implícito tanto en el párrafo primero, como en el cuarto en que el legislador prescribe la obediencia al prepósito. Efectivamente, en el eventual rechazo de la obediencia a quien Dios ha puesto al frente de la comunidad aflora una forma de orgullo que, en la práctica, implica la negación del dominio de Dios<sup>15</sup>.

A su vez, el peligro de suplantar ese mismo dominio de Dios aparece expresamente mencionado en el párrafo tercero en que el legislador aconseja al prepósito, al inicio del mismo, que no se sienta feliz por «dominar desde el poder»<sup>16</sup>. Obviamente, se refiere a un dominio sobre personas, los demás

---

variación sustancial, he aquí como se expresa en otros escritos: «les relations réciproques entre le *praepositus* du monastère et les autres 'frères'» («*Vers la beauté spirituelle*» [*Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*], en *Augustiniana* 22 (1972) 469-470 : 469; NA I, 201-202 : 201). *L'Enarratio in psalmum 132 de saint Augustin et sa conception du monachisme*, en *Forma Futuri*, Torino 1975, pp. 806-817: 806 NA I,45-56:45; «les relations entre le 'frère-prieur et les autres 'frères'» (*Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 [1982] 88-136: 92 NA II,117-165: 121).

14. Cf. *Conf.* 10,36,59; *Io. eu. tr.* 8,14.

15. De momento baste este apunte; al presentar nuestra propia interpretación del capítulo, lo desarrollaremos más ampliamente.

16. «Ipse uero qui uobis praecet non se existimet potestate dominantem... felicem» (*praec.* 7,2, l. 225-226).

siervos de Dios. La continuación del párrafo contiene una serie de reflexiones orientadas a impedir que el vicio se haga presente. Pero tampoco los dos párrafos primeros resultan ajenos al tema, pues iluminan sobre las condiciones que hacen posible el surgir de ese peligro en el prepósito: el hecho de desempeñar un puesto de honor (par. 1), y la tarea confiada de hacer cumplir todo lo mandado en la Regla (par. 2). El párrafo cuarto, por último, menciona de nuevo el peligro, relacionado con la posición más elevada en que se encuentra el prepósito.

La conclusión de este apartado puede ser la siguiente: si el legislador introduce el tema de la obediencia y de la «autoridad», lo hace con el objetivo de eliminar el mal del orgullo que lleva al hombre a no reconocer el único señorío de Dios o a pretender suplantarlo.

#### 4. Ubicación del tema del capítulo en el conjunto de la Regla

A más de un comentarista de la Regla le llama la atención que el legislador se haya ocupado del tema de la autoridad y la obediencia ya al final de la Regla, en su penúltimo capítulo. De este hecho, que no se juzga fortuito, sino intencionado, varios autores se apresuran a sacar conclusiones sobre la espiritualidad monástica del santo. Hay quien ve en ello un relativizar la importancia de la obediencia en la jerarquía de los preceptos de san Agustín<sup>17</sup>; quien, considerando el hecho de gran interés, advierte en el santo la intención de eclesializar la conversión, tratando siempre de hacer de cada uno de los monasterios una Iglesia en pequeño<sup>18</sup>; por último, quien juzga que la obediencia considerada aquí parece formar ya, como la desapropiación y la castidad, la tríada que se hará clásica en la teoría del estado religioso<sup>19</sup>.

A parte de esa constatación, los autores no suelen hacerse la pregunta o, en todo caso, no se detienen en la cuestión incluida en el epígrafe anterior. No obstante, no faltan datos que podemos aprovechar en esa dirección.

A. Trapè, por ejemplo, dedica al tema de la autoridad y la obediencia el capítulo octavo de su estudio sobre la Regla, precedido del dedicado a la cas-

---

17. G. LAWLESS, *The Rule*, 468; DE VOGÜÉ 2,123-124: «À tous égards, l'obéissance aux supérieurs est donc, chez Augustin, moins en valeur que l'union de cœurs et la communauté des biens, devenues le véritable pacte fondamental de la société». Aunque argumenta desde *mor* 1,31,67, hace referencia también a *praec.* 6,3 [*regendi auctoritas*] y 7,2 [*maior auctoritas*].

18. J. GARCÍA ÁLVAREZ, *Obediencia y Comunidad según san Agustín*, en *Burgense* 38 (1997) 97-119: 111.

19. DE VOGÜÉ, 3,193.

tividad (cap. sexto) y del dedicado a la pobreza (cap. séptimo). Este particular significa que –en línea con el Vaticano II–, juzga la obediencia como el tercero de los votos monásticos y que, junto con la castidad y la pobreza, considera el ejercicio de la autoridad y de la obediencia como un presupuesto que allana el camino de la caridad, seguido de la oración, la mortificación, el estudio y el trabajo que los juzga como su alimento<sup>20</sup>. Pero este planteamiento no responde a la estructura literaria del texto, sino a criterios personales del autor.

Marie-Ancilla, por su parte, entiende que, en la Regla de san Agustín, la autoridad y la obediencia están al servicio de la unidad e integra su análisis en el capítulo tercero de su estudio que intitula «La unidad, fundamento de un modo de vida», junto con el tema de «La regla de oro de la unidad de almas y corazones» (cap. 5, 2-4) y el de «la unidad herida y la concordia reencontrada» (cap. 6)<sup>21</sup>. De este planteamiento ha de decirse lo mismo que del anterior: responde únicamente a los criterios personales de la monja dominica, no al texto agustiniano.

Más respetuosa con el texto se manifiesta Agatha Mary. Según esta religiosa, en un plano general, san Agustín comienza sus preceptos hablando del esfuerzo que requiere a los monjes el superar sus diferencias sociales<sup>22</sup>, continúa hasta obligar a sus lectores a enfrentarse con el hecho de la tentación y del pecado en medio de ellos<sup>23</sup> y, por último, en el capítulo séptimo, pone sobre el prepósito la carga de mantener la comunidad, consciente de los preceptos que le ha dado<sup>24</sup>. La misma autora ofrece todavía otra perspectiva: mientras, hasta el capítulo sexto inclusive, san Agustín ha dicho casi todo lo importante que tenía que decir al conjunto de los siervos de Dios, en el séptimo centra su atención en el que ejerce de prepósito<sup>25</sup>. El primer planteamiento nos parece una presentación demasiado pobre y poco armónica de los capítulos anteriores de la Regla; en cuanto al segundo, podría aceptarse si en el capítulo séptimo el legislador se dirigiese sólo al prepósito, algo que no responde a la realidad. Además, ¿por qué deja para el final lo referente al prepósito y no lo pone al comienzo, como hacen otras Reglas? La autora se ha limitado a constatar un hecho, sin dar explicación del mismo.

En un plano ya más reducido, la misma autora establece una vinculación estrecha entre el capítulo sexto y el séptimo de la Regla sobre la base del ca-

---

20. TRAPÉ, 95-96.

21. MARIE-ANCILLA, 101-156.

22. Cf. cap. primero, tercero, quinto.

23. Cf. cap. cuarto y sexto.

24. AGATHA MARY, 296.

25. AGATHA MARY, 287.

pítulo octavo de la Carta a los romanos. Primero entiende la recomendación final del capítulo sexto («El amor entre vosotros no lo ha de inspirar la «carne», sino el Espíritu) como síntesis de Rom 8,1-13, que continúa con la proclamación de la filiación divina de quienes son movidos por el Espíritu de Dios en Rom 8,14. Luego advierte en la Regla una similar secuencia exterior que va de la recomendación del amor espiritual al deber de obedecer al prior como a un padre, dándose en cada elemento la misma secuencia interior: una inadecuación de los modelos mundanos, junto al poder vivificador y enriquecedor del Espíritu y la experiencia de formar parte de una familia<sup>26</sup>. Pero no conseguimos ver cómo el capítulo octavo de la carta a los Romanos sirva de puente entre ambos capítulos. De una parte, el séptimo no menciona para nada al Espíritu; de otra, la filiación sobreentendida en el capítulo, tal como la entiende la autora, no es la misma mencionada en Rom 8,14.

Sin entrar en mayores detalles, L. Verheijen considera que el capítulo sexto es un caso más de aplicación del principio general formulado en el capítulo primero a los distintos aspectos de la vida común: tras haberlo aplicado a la oración (cap. II), a la mesa común (cap. III), a las salidas y la salvaguarda mutua del celibato (cap. IV), a los servicios comunitarios y al servicio fraterno (cap. V), y a los eventuales conflictos (cap. VI), lo aplica ahora a las relaciones entre el «hermano prior» y los otros «hermanos»<sup>27</sup>. De nuevo, tenemos la constatación de un hecho, sin la explicación de ese orden concreto.

A. de Vogüé señala, de una parte, el aire de conclusión que respira el párrafo, manifiesto en la exhortación hecha al prepósito de que se encargue de hacer cumplir todo lo preceptuado; de otra, cómo el capítulo séptimo se armoniza con el sexto, cuyo párrafo tercero es quizá una anticipación velada del directorio trazado para el prepósito, y con el octavo en que pide que se observe la Regla, algo confiado ya antes al prepósito mismo como hemos indicado<sup>28</sup>. También constata datos de los que no da razón.

Aunque los autores no hayan mostrado especial interés por la cuestión, pensamos que es útil darle respuesta porque servirá a una más profunda comprensión del capítulo y de la Regla agustiniana. Nuestra respuesta, ya apuntada en los comentarios a los capítulos anteriores, sobre todo al quinto y al sexto, la derivamos de la estructura misma de la Regla. El capítulo forma

26. AGATHA MARY, 287.

27. Cf. antes, nota 13.

28. DE VOGÜÉ, 3,201. El autor señala también el tratamiento invertido presente en la *en. ps.* 99,11. Mientras la Regla comienza con el ideal de vida común a ejemplo de la Iglesia de Jerusalén y acaba con el retrato del superior, en ese texto de predicación comienza evocando al superior, caracterizándolo a la vez por la autoridad y el servicio, y acaba con el exordio de la Regla (DE VOGÜÉ, 5,268).

parte de lo que, en nuestra terminología, denominamos sección B. En el trasfondo de esta sección se halla la situación del hombre subsiguiente a la caída de Adán. Propio de su estado es el sometimiento a un triple vicio, a saber, el deseo de placer, la curiosidad y el afán de descollar sobre los demás o, con terminología bíblica, según la lectura habitual de san Agustín, la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la ambición mundana (1 Jn 2,16). A su vez, el capítulo séptimo constituye, junto con el quinto y el sexto, la tercera unidad de la sección B, en cuyo trasfondo está, específicamente, el tercero de los vicios que acabamos de señalar. Ahora bien, este vicio raíz tiene tres manifestaciones principales: el afán de poseer, que está en el trasfondo del capítulo quinto; el afán de celebridad, que se halla en el trasfondo del capítulo sexto, y, para concluir, el afán de dominio que, según hemos visto, constituye el argumento del presente capítulo. Después de haber dado en los capítulos quinto y sexto la receta para combatir sus dos primeras manifestaciones, en el séptimo hace lo propio respecto de la tercera. En síntesis, este capítulo se integra armónicamente en la estructura de la Regla al ocuparse de la tercera manifestación de la ambición mundana, la tercera de las apetencias o concupiscencias que subyacen en la sección B.

Ahora es el momento de volver sobre una cuestión que apareció ya con ocasión del comentario al capítulo quinto. Dando por hecho que los capítulos quinto, sexto y séptimo forman una «unidad» y que los tres contemplan, de una parte, la dimensión social del siervo de Dios y, de otra, la tercera apetencia o concupiscencia –el afán de descollar sobre los demás o la ambición mundana–, cabe preguntar a qué criterio obedece el orden en el interior de la «unidad» misma: afán de poseer en el capítulo quinto, afán de celebridad en el sexto y afán de dominio en el séptimo. Aunque no tenemos respuesta segura, aventuramos una: el legislador sigue un criterio ascendente en cuanto a la gravedad o maldad del vicio. En el primero –afán de poseer– el hombre se sirve de las cosas para afianzarse ante los demás; en el segundo y tercero –afanes de celebridad y de dominio– se sirve de las personas mismas. Pero en este último caso se puede advertir todavía una gradación: el afán de celebridad ve a las personas como medio a su servicio; el afán de dominio ve a las personas como el objeto mismo del dominio, que es sin duda más grave. Allí la persona puede ser utilizada, pero sin perder del todo su categoría de persona libre; aquí la persona pierde su condición de tal al perder su libertad y convertirse en esclava. Toda pretensión de dominar sobre los demás implica la voluntad de convertirlos en esclavos de uno mismo, violación profunda de su dignidad. Para san Agustín el deseo de dominar, como vicio, es el más degradante, el peor de todos los males presentes en la vida humana, porque expresa mejor que ninguno otro la perversión del buen orden establecido por Dios. Si le

fuera posible, sometería bajo su dominio a todos los hombres para que todo y todos estuvieran al servicio de uno sólo... Detesta que bajo su dominio se establezca una igualdad común y, en cambio, trata de imponer su propia dominación a sus iguales en el puesto de Dios<sup>29</sup>.

## 5. Estructura del capítulo

Ningún autor presenta la estructura literaria del conjunto del capítulo, pero todos dividen su temática en apartados. Por ello, aun sin plantear la cuestión propiamente, todos asignan al capítulo una estructura, elemental ciertamente, reflejada en la división de su comentario. A. Zumkeller, A. Sage y A. Trapè establecen dos partes. Según A. Zumkeller, la primera está dedicada al oficio y función de los superiores monásticos y la segunda al papel de los súbditos en el monasterio<sup>30</sup>. Según A. Sage, la primera versa sobre la obediencia de los monjes (par. 1), y la segunda sobre la vigilancia de los superiores (par. 2-4)<sup>31</sup>. A. Trapè, desde esquemas propios, dedica una primera parte a la autoridad y una segunda a la obediencia<sup>32</sup>. Está claro que división tan simple no responde a la estructura del texto, que habla de la obediencia en los párrafos primero y cuarto.

Otros autores proponen tres partes. Así A. Manrique-A. Salas contemplan una primera parte que versa sobre la obediencia en la vida común; una segunda que trata de la autoridad y responsabilidad de quien preside, y una tercera que considera la obediencia de los súbditos<sup>33</sup>. Una división triple presenta también C. Boff, según el cual, la primera se ocupa de la responsabilidad del prior, la segunda del servicio como espíritu de la autoridad, y la tercera de la obediencia en caridad<sup>34</sup>. Tanto este autor como los dos anteriores anteponen otro apartado, de carácter general y desvinculado del texto del capítulo, sobre el precepto de la obediencia o sobre el sentido de la obediencia religiosa, respectivamente. T. van Bavel, a su vez, contempla estas tres: a) Obedece a tu superior; b) Tarea del superior (servir en el amor, dar dirección, ser

---

29. *Ciu.* 19,12,2. El santo valora como orgullo absolutamente intolerable, que el hombre juzgue un gran triunfo si logra dominar a sus congéneres, esto es, a otros hombres (cf. *doct. chr.* 1,23,23).

30. ZUMKELLER, 114.117.

31. SAGE, 261.262.

32. TRAPÈ, 166.173.

33. MANRIQUE-SALAS, 222.224.227.131. En su comentario, estos tres apartados van precedidos de otro de carácter general y desvinculado del texto de la Regla, dedicado al precepto de la obediencia.

34. BOFF, 171-181.

ejemplo); c) Obediencia como acto de amor compasivo<sup>35</sup>. A. Mary distingue entre la naturaleza de la obediencia (par. 1), tarea de quienes han de ser obedecidos (par. 2-3), y la obediencia que estos deben esperar recibir<sup>36</sup>. Siendo la misma en todos la división material (la primera parte se corresponde con el párrafo primero; la segunda con el segundo y el tercero, y la tercera con el cuarto), la diferencia entre unos y otros está en el aspecto formal que cada uno destaca.

L. Cilleruelo, por el contrario, establece cuatro apartados, a saber: a) La función de la autoridad. b) Siervo de los siervos de Dios. c) Compadeced al superior (pero incluye todo 3b-4). d) Amad al superior<sup>37</sup>.

Por último, traemos aquí a A. de Vogüé, cuyo planteamiento reclama un poco más de atención. Este sabio benedictino describe el contenido de los cuatro párrafos en estos términos: a) Deberes de los hermanos respecto del superior (par. 1); b) Deberes del superior respecto de los hermanos (par. 2); Relaciones del superior con los hermanos (par. 3); Llamada a la obediencia de los hermanos (par. 4). Él habla de una estructura centrada: «Dos llamadas a la obediencia (par. primero y cuarto) encuadran el retrato del superior (par. tercero)». Esta estructura –añade– encierra, sin embargo, una frase que funciona como una excrecencia: aquella en que Agustín define «los deberes del *praepositus* en relación a la Regla que le guía y al sacerdote que le supervisa (par. segundo)»<sup>38</sup>. Luego analiza la estructura del párrafo tercero, que considera «un pequeño directorio del superior»<sup>39</sup>. A su parecer, sigue la misma estructura centrada del capítulo, es decir, está «formado por pares de antítesis que desarrollan simétricamente un núcleo escriturístico»<sup>40</sup>. Presentado en esquema, sería el siguiente:

1ª antítesis (a): «non se existiment potestate dominantem, sed caritate servientem».

2ª antítesis (b): «honore... timore coram Deo pedibus uestris».

35. VAN BAVEL, 83.

36. AGATHA MARY, 293.

37. CILLERUELO, *Comentario* 443-456.

38. DE VOGÜÉ, 3,201. Las indicaciones entre paréntesis son nuestras.

39. DE VOGÜÉ, 3,201. «Cette structure centrée renferme pourtant une phrase qui fait figure d'excroissance, celle où Augustin définit les devoirs du *praepositus* par rapport à la règle, qui le guide, et au prêtre, qui le supervise» (*ib.*).

40. DE VOGÜÉ, 3,200: «Ces cinq conseils empruntés à Paul sont harmonieusement précédés et suivis de deux couples d'antithèses frappées par Augustin lui-même et typiques de son propre style. Cet encadrement n'est pas seulement de forme symétrique. Son contenu lui donne une profonde homogénéité. De part et d'autre des citations pauliniennes, qui évoquent l'activité pastorale du supérieur, Augustin a rangé des suggestions plus intimes, concernant ses propres sentiments et ses rapports de personne à personnes avec les frères».

Núcleo: «circa se ipsum... ad omnes».

3ª antítesis (b'): «disciplinam... metum imponat».

4ª antítesis (a'): «amari... timeri».

En el esquema se puede ver cómo la primera y la cuarta antítesis se corresponden: a la caridad del superior-servidor por sus hermanos (a), responde la de estos por su jefe (a'). A su vez, dentro de este círculo de amor, las antítesis intermedias evocan dos actitudes de temor: la del superior ante Dios (b), y la de la comunidad ante el superior y la Regla (b'). La primera de ellas (la del temor del superior ante Dios), reaparece en la última frase, que prepara la conclusión del párrafo. En efecto, el pensamiento continuo de la cuenta que tendrá que dar ante Dios (par. 3), tiene algo de temible, que inspira una suerte de piedad (par. 4)<sup>41</sup>.

Por lo que se refiere a la estructura general del capítulo, cabe decir que el tener que presentar el párrafo segundo como una excrescencia para encontrar una estructura armónica hace sospechar que la propuesta no es acertada. Además, no cabe asociar los párrafos cuarto y primero. Por lo que se refiere más en concreto al párrafo tercero, tampoco nos parece acertada la estructura propuesta también por falta de armonía<sup>42</sup>. Es preciso, pues, buscar otra.

Como hemos visto, algunos autores organizan el capítulo desde el doble tema de la autoridad y de la obediencia, otros desde el de la autoridad<sup>43</sup>. Este último punto de vista nos parece más justificado que el otro. En primer lugar, la autoridad está presente en los cuatro párrafos<sup>44</sup>. No responde, pues, a la realidad del texto, afirmar que los párrafos primero y cuarto tratan de la obediencia y el segundo y tercero de la «autoridad». En segundo lugar, en el cuarto párrafo la obediencia no es tema primario, puesto que está puesta al servicio de la compasión. Lo que propiamente prescribe es esa compasión; el legislador menciona la obediencia en función de ésta.

A nuestro parecer el texto admite una mejor organización desde la «autoridad», esto es, desde la persona del preposito. Conforme a ello, el contenido del capítulo se puede presentar en estos términos:

41. Ib. p. 200-201.

42. No integra todos los elementos. De la primera antítesis (a), sólo retoma el amor que sirve, no el poder que domina; de la segunda (b), sólo el temor ante Dios, no el honor recibido de los demás; de la tercera (b'), sólo el *metum imponat*, no el *libens habeat disciplinam*; de la cuarta (a'), sólo el amor y no el temor.

43. En el significado ordinario del término de persona que detenta el poder, distinto del que le asigna san Agustín.

44. «Praeposito» (par. 1), «ad praepositum» (par. 2), «qui uobis praecet» (par. 3), «ip-sius... in loco superiore» (p. 4).

Condición del prepósito (par. 1°).

Cometido del prepósito (par. 2°).

Actitud del prepósito (par. 3°).

Peligro del prepósito (par. 4°).

Expresado en otros términos, el primer párrafo revela quién es o, más exactamente, a quién representa el prepósito; el segundo, qué debe hacer; el tercero, cómo lo debe hacer; el cuarto, el peligro que corre. Por supuesto, tanto su categoría como el peligro mayor que corre reclaman una actitud de obediencia de aquellos en razón de los cuales está puesto como prepósito. Además, al hablar de la categoría y cometido del prepósito, el legislador no olvida que, junto a él, tiene también su función específica el presbítero.

El párrafo tercero, de notable extensión si se lo compara con los demás, tiene una estructura bastante elaborada. Contiene una recomendación fundamental, una explicitación y una motivación.

Al prepósito le recomienda que no ponga su felicidad en dominar desde el «poder», sino en servir desde la caridad. La posterior explicitación toma como criterio los dos conceptos fundamentales: el «poder» y la caridad. Primero señala la actitud concreta, luego un principio general y, después, el reflejo que su actitud ha de tener en los hermanos. Por último, la motivación que es de naturaleza escatológica.

El siguiente esquema recoge cuanto acabamos de decir.

#### I. Condición del prepósito.

1. Exigencias: Obedecerle y reconocerle su honor.
2. Motivación: para no ofender a Dios en su persona.
3. Complemento:
  - A. Exigencia: obedecer también al presbítero.
  - B. Motivación: tiene el cuidado (pastoral).

#### II. Cometido del prepósito.

1. Promover el cumplimiento de lo preceptuado en la Regla.
2. Intervenir cuando se den trasgresiones de la misma.
3. Delegar en el presbítero: cuándo y por qué.

#### III. Actitud del prepósito.

1. Recomendación: no se considere feliz por dominar desde el «poder», sino por servir desde la caridad.
2. Explicitación:
  - A. Primer nivel de exigencia:

- a) Desde el «poder»: reciba el honor debido de los hermanos, pero esté postrado a sus pies.
  - b) Desde la caridad: sirva a los demás, dándoles ejemplo...
- B. Segundo nivel de exigencia:
- a) Desde la caridad: Lleve con agrado la disciplina...
  - b) Desde el «poder»: ... infunda temor.
- C. Tercer nivel de exigencia:
- a) Desde la caridad: busque ante todo que le amen.
  - b) Desde el «poder»: busque también que le teman.
3. Motivación: pensamiento de que ha de dar cuenta a Dios de los demás.
- IV. Peligro de la función de prepósito.
1. Constatación: la obediencia es compasión
    - A) Para con uno mismo.
    - B) Para con el prepósito.
  2. Justificación de la compasión para con el prepósito: el mayor peligro<sup>45</sup>.

## 6. Datos desde y para la historia

Tampoco el presente capítulo es particularmente rico de información para la historia del monacato. Nos referimos, obviamente, a la historia externa, institucional diríamos, no a la historia de la espiritualidad. Algo, sin embargo, sí aporta: lo relativo a la dirección del monasterio.

El tipo de dirección no se puede separar de la clase de personas sobre las que se ejerce. Al respecto, se señala que los hermanos eran laicos<sup>46</sup> o, con formulación más matizada, un grupo de cristianos no necesariamente sacerdotes<sup>47</sup>.

El lector de la Regla encontró en los párrafos noveno y undécimo del capítulo cuarto unidos en función directiva a dos personas, el *praepositus*

45. Al fijar la estructura, hemos tenido muy en cuenta las conexiones literarias entre los párrafos, íntima y lógicamente unidos entre sí por las partículas *ergo*, *vero*, *unde*.

46. MORIONES 270; AGATHA MARY, 35; DE VOGÜÉ, 3,198.

47. BOFF, 173. AGATHA MARY, citando a H. von Campenhausen, pone de relieve cómo los monjes antiguos no vieron con buenos ojos el sacerdocio y juzgaron que no necesitaban de él, por lo que su rol era insignificante en el monasterio. Otra razón de que su papel fuese insignificante la ve en la excepcionalidad de la situación de los sacerdotes: mientras todas las demás personas debían dejar sus profesiones para entrar, los clérigos no, y se les obligaba a actuar como tales en la comunidad (AGATHA MARY, 300).

(preósito) y el *presbyter* (presbítero). Entonces nos limitamos a dar unas breves indicaciones y remitimos al comentario de este capítulo séptimo. En efecto, en este capítulo vuelven a aparecer tanto el preósito cómo el presbítero. Ambos, cada cual desde su tarea específica, gobiernan el monasterio y a ambos deben obediencia los siervos de Dios que moran en él. En el monasterio del huerto de Hipona, destinatario probable de la Regla, san Agustín había ejercido personalmente la doble función de preósito y de presbítero. Sin embargo, y sin que sepamos las causas, no creyó bueno reproducir el modelo en su sucesor<sup>48</sup>. El texto del capítulo añade que el presbítero tiene el cuidado (*cura*) de los siervos de Dios que viven en el monasterio y que tiene mayor *auctoritas* que el preósito. Previamente, en el capítulo cuarto, el legislador ha hecho saber que los siervos de Dios estaban confiados a la responsabilidad (*dispensatio*) de un presbítero<sup>49</sup>. Este rasgo particular, apunta un autor, subraya el carácter urbano de la comunidad de la Regla y su dependencia del clero de la ciudad y le otorga una fisionomía espiritual que, en adelante, ya no presentarán las comunidades monásticas, al menos las masculinas<sup>50</sup>.

Estos datos arrojan sin duda luz sobre la vida del monasterio destinatario de la Regla, pero no la iluminan del todo. Son varios los rincones que quedan, al menos, en la penumbra. Quisiéramos saber más en concreto cuál era la función propia de uno y otro. ¿Acaso el preósito no cuidaba de los miembros de la comunidad? Entonces, ¿en qué consistía el cuidado específico del presbítero? ¿Vivían los dos dentro del monasterio? ¿Quién los nombraba? ¿Qué hay de original? ¿Significa algún grado de evolución?

¿Qué funciones correspondían al preósito y cuáles al presbítero? El legislador asigna al preósito la tarea de procurar que se observen todas las preceptos contenidos en la Regla e intervenir debidamente cuando se produzcan infracciones. Esa tarea le compete a él principalmente, pero no sólo a él. Al presbítero, a su vez, corresponde suplir al preósito allí donde a éste le falten competencia o capacidad.

Con ser mucho lo que dice el texto, no resulta suficiente para quien ansía un conocimiento más amplio de cómo funcionaba aquel monasterio, sea por puro afán cognoscitivo, sea por intereses de imitación. De ahí el empeño de

---

48. DE VOGÜÉ, 3,198. A continuación anota que un poco antes en Milán (*mor.* 1,33,70), entonces en Capraria (*ep.* 48,1), poco después en Lerin (HILARIO DE ARLÉS, *Vita Honorati* 16,2), en Occidente, como tantos otros monasterios orientales, tienen un superior sacerdote.

49. «... secundum praepositi, uel etiam presbyteri, ad cuius dispensationem pertinent, arbitrium» (*praec.* 4,9, l. 125-126).

50. DE VOGÜÉ, 3,198.

los comentaristas de la Regla por explicitar esos datos lo máximo posible. Y, como es habitual en estos casos, no todos ven las cosas de la misma manera.

Una primera divergencia entre los comentaristas surge respecto a quién compartía con el prepósito la responsabilidad del cumplimiento de los preceptos contenidos en la Regla, pues hay quien juzga que el legislador pensaba en el presbítero, mencionado explícitamente<sup>51</sup>, y quien opina que tenía en mente a los demás siervos de Dios<sup>52</sup>. La delimitación de las competencias del prepósito y del presbítero da origen a otras divergencias. A modo de ejemplo, para un autor no consta con claridad las competencias de cada uno de ellos y le parece que el prepósito tenía a su cargo sólo el régimen diario de la comunidad<sup>53</sup>, mientras que a otro le resulta evidente que, aunque hubiera un sacerdote laico en la comunidad, la dirección del grupo competía al responsable laico, al prepósito<sup>54</sup>. No falta quien distingue entre el capítulo séptimo de la Regla y los precedentes. Mientras en estos se asigna al prepósito un rol ejecutivo, en aquel se le introduce en otra esfera de deber de naturaleza social, además de cristiana: la de ser cabeza de una familia<sup>55</sup>. Al prepósito se le ve como quien tiene autoridad en las cosas de cada día y como el que ayuda a los demás siervos de Dios en su vida de servicio<sup>56</sup>, es decir, como quien lleva la administración ordinaria<sup>57</sup>. Sin aducir prueba alguna, otro autor juzga posible que el prepósito desempeñara también el cargo de procurador o tesorero, además del de «superior» de la comunidad<sup>58</sup>.

También se pone de relieve cómo las tareas específicas del prepósito están formuladas con textos del Nuevo Testamento, y cómo de ninguno de esos servicios de autoridad está encargado exclusivamente él. De hecho, de la Regla se deduce que todos son responsables de todos, pero que él tiene un

51. L. VERHEIJEN, «Le rôle du prêtre dans le monastère de frères-laïques» (*Praepositus ad presbyterum referat quod modum uel uires eius excedit*), en *Augustiniana* 27 (1977) 12-19:12 NA 1,394-401: 394: «Pourquoi ce praecipue... ? Il faut savoir qu'il y a dans ce monastère un autre autorité, le prêtre. Le rôle de ce presbyter est plus effacé que celui du praepositus, tout en étant plus important en même temps».

52. VAN BAVEL, 85; AGATHA MARY, 296.

53. MORIONES 270.

54. VAN BAVEL, 88.

55. AGATHA MARY, 288. Continúa: «The prior is the head of a social entity, but that entity is a household, not a workshop or a civil service unit or any Duch group. The prior is the father of that family». La autora dedica todo un apartado para hablar sobre el padre en la sociedad romana.

56. AGATHA MARY, 301.

57. L. VERHEIJEN, «Le rôle du prêtre», 13 NA 1,395. Esa realidad explicaría el hecho de que en el párrafo noveno del capítulo cuarto se mencione antes al prepósito que al presbítero (*ib.*). Sólo en *praec.* 4,11 cita al presbítero antes que al prepósito, aunque los manuscritos dudan en el orden.

58. LAWLESS, G., *The Rule*, 469.

papel importante en la reprensión y curación de las heridas internas de la comunidad, aunque sólo se le asigne en exclusividad al final de ciertos procesos para castigar infracciones<sup>59</sup>. Aquí se entiende por qué san Agustín, insiste en las funciones del prepósito en la Regla<sup>60</sup>.

Respecto al rol del presbítero, se constata que el legislador no describe sus funciones, pues cuanto dice son generalidades, siendo para él innecesario especificar más porque sus primeros lectores sabían bien a qué se refería<sup>61</sup>, o que su rol se considera más bien marginal<sup>62</sup>. Es obvio que en una comunidad no puede haber dos personas con idénticas funciones directivas porque podían entrar en conflicto. Por otra parte, el legislador ordena al prepósito que traspase al presbítero lo que supera su *modum* y *uires*. ¿A qué se refiere el santo? Como es lógico, los autores piensan en el ministerio sacerdotal y lo expresan de diferentes modos: que tenía asignados deberes de orden espiritual<sup>63</sup>; que era quien garantizaba el servicio religioso de los hermanos (una especie de director o asistente espiritual)<sup>64</sup>; que detentaba en la comunidad la mayor autoridad en lo que concierne a la Iglesia como un todo (fe y moral); y que estaba puesto para ayudar a los demás miembros de la comunidad en la búsqueda continua de Dios, base de su vida<sup>65</sup>. Algún autor señala que, además del ejercicio del ministerio sacerdotal, era también competencia suya actuar en casos de faltas particularmente graves que requerían corrección<sup>66</sup>, como si esto no entrase dentro del ministerio. Alguno lo considera un delegado del obispo<sup>67</sup>.

---

59. VAN BAVEL, 85.

60. CILLERUELO, L., *Los destinatarios de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustini* 54 (1960) 87-114. Tras citar *op. Mon.* 16,19, continúa así: «La influencia excesiva de los seculares, la nobleza de algunos religiosos, la organización del trabajo manual, el reparto de vestidos, medicinas, libros, reglamentación del horario, las protestas y disensiones, la rebeldía de algunos jóvenes inexpertos, exigen que el Preposito sea considerado como pieza esencial del régimen agustiniano (puesto que la función del Superior es formativa, doctrinal y ejemplar), y que se insista en la obligación estricta de obedecer al Preposito como al padre y no sólo al presbítero que se encarga de todos. El prepósito se encarga tan sólo de su decena o de alguna función concreta; ropería, despensa, biblioteca, etc. Precisamente la referencia a los Hechos de los Apóstoles no hace sino poner en evidencia eso mismo. Porque en el lugar citado hallamos que los apóstoles habían nombrado diáconos que se encargaban de la administración de las mesas, mientras ellos se dedicaban a la oración y a predicar la palabra. En otro caso, la cita sería incongruente, si Agustín fue quien suprimió los prepósitos» (*ib.* p. 111).

61. AGATHA MARY, 300.

62. MARIE-ANCILLA, 120.

63. LAWLESS, G., *The Rule*, 469.

64. BOFF, 173.

65. AGATHA MARY, 301.

66. MORIONES 270-271, que remite a A. MANRIQUE, *La vida monástica*, p. 455.

67. SAGE, 262.

El único autor que ha estudiado expresamente el tema ha sido L. Verheijen. Según este erudito agustino, argumentando desde textos de la obra *El trabajo de los monjes*, lo que excede el *modum* o las *vires* del prepósito, que éste ha de delegar en el presbítero, son las trasgresiones especialmente graves y, también y sobre todo, el ministerio doctrinal, esto es, la explicación de la Sagrada Escritura. En ese aspecto es clara la *maior auctoritas* del presbítero<sup>68</sup>.

Que el prepósito residía dentro del monasterio es un dato del que no cabe dudar. Pero ¿qué decir del presbítero? También aquí las opiniones se muestran divididas. Según unos, también él reside en el monasterio<sup>69</sup>; según otros, supervisa desde fuera el gobierno del prepósito<sup>70</sup>.

Los comentaristas establecen la comparación con otros monasterios de la antigüedad y destacan que a quien tiene la función de gobierno de la comunidad no se le designe abad, sino «preposito». En línea con ello, se llama asimismo la atención sobre el hecho de que ni en la Regla ni en otros escritos del santo aparece quien gobierna la comunidad en función de director espiritual, como acontecía en los monasterios orientales<sup>71</sup>, de los que se aleja en cuanto a la división de responsabilidades en el monasterio<sup>72</sup>.

Lo dicho permite a algunos autores sostener la originalidad de la concepción agustiniana: el santo –se afirma– ha seguido un camino propio y ha impreso un sello personal en la estructura de sus comunidades, que dejan de estar centralizadas en torno a un abad que lleva la dirección de los monjes. Se trata de una constitución más democrática de la comunidad agustiniana que

68. L. VERHEIJEN, «*Le rôle du prêtre*, 14 NA 1,396: «Il semble qu'il s'agit aussi, et peut-être même avant tout, du ministère doctrinal du prêtre qui consiste essentiellement à expliquer l'Écriture sainte. Normalement c'est le prêtre qui a la plus grande autorité quand il s'agit de commenter les *divinae lectiones*... Mais normalement l'exégète était clerc». A. A. de VOGÜÉ la *maior auctoritas* le lleva a pensar en expresiones análogas de san Agustín, sobre todo a la «gran autoridad de mando» que atribuía a los superiores de las comunidades monásticas orientales, evocadas por él en *mor.* 1,31,67 (DE VOGÜÉ, 3,199).

69. MORIONES 270; VAN BAVEL, 88; AGATHA MARY, *Looking at the Rule of saint Augustine*, en *Augustinian Heritage* 38 (1992) 23-36: 35.

70. DE VOGÜÉ, 5,92. El autor compara la Regla agustiniana con la «Regla de los cuatro Padres» en que la presidencia concedida al clérigo es puramente honorífica.

71. VAN BAVEL, 84-85; MARIE-ANCILLA, 120. En cambio, L. Cilleruelo escribe que la visita de diversos monasterios dio al santo la idea de que el superior era sobre todo un padre; su función específica era recibir y formar candidatos como director espiritual (CILLERUELO, *Comentario*, 444).

72. AGATHA MARY, 301. En cada una de sus referencias al sacerdote, san Agustín deja ver que el bienestar espiritual de los monjes cae bajo la responsabilidad del sacerdote, mientras que san Basilio y Casiano muestran que en el este, los monjes se dirigían a los ancianos y más experimentados, laicos como ellos, buscando guía espiritual. Lo que san Agustín ordena es un estadio en la evolución que acabó en la edad media. Prior y sacerdote tienen en común que ejercen su actividad en la comunidad (*ib.*).

se juzga sorprendente a la luz de las relaciones sociales de entonces. Incluso se percibe en ella una especie de protesta contra la sociedad romana con su carácter fuertemente jurídico y su claro desmarcarse de las estructuras de poder, prueba de que san Agustín no ha aceptado el orden establecido ni las ideas en curso entonces. El monasterio se ve como una nueva forma de convivencia humana en la que desaparecen los límites entre los que proceden de la clase servil y los poderosos terratenientes<sup>73</sup>. Tal perspectiva se explica por el origen de la comunidad a partir de un grupo de amigos<sup>74</sup>. Sólo que, al modificarse esta circunstancia, se produjo, como era natural, un cambio<sup>75</sup>.

Por último, la propuesta agustiniana sobre la dirección del monasterio se ve como anuncio de futuro: como el diseño del doble poder que regirá los monasterios de occidente en los siglos siguientes. Al vincular al prepósito a la Regla como criterio normativo, san Agustín se convierte en precursor del Maestro y de san Benito, que, uno y otro, abrirán su texto legal colocando a los cenobitas bajo una Regla y un abad<sup>76</sup>.

Hasta aquí hemos procurado sintetizar lo que afirman otros autores sobre el gobierno del monasterio. ¿Qué podemos decir? Es indiscutible, porque así lo afirma explícitamente la Regla, que la dirección del monasterio era competencia del prepósito y del presbítero. Pero sí nos parece discutible que en el monasterio destinatario de la Regla hubiese, junto a los siervos de Dios laicos, otros que fuesen presbíteros. A lo más, habría uno. Así lo deja entender el tenor literal del texto. De una parte, la Regla habla en singular; de otra, en caso de haber habido más, cabría esperar que el legislador delimitase funciones.

No nos parece probable que ese presbítero residiese dentro del monasterio. Más bien creemos que el presbítero a que se refiere el texto era un miembro del presbiterio local, al que el obispo Agustín habría confiado el cuidado pastoral del monasterio. Si hubiese sido un miembro de la comunidad, lo lógico sería que el legislador –el obispo de la diócesis– hubiese fijado también para él un código de conducta, como lo fija para el prepósito. Este particular no ha pasado desapercibido a Agatha Mary. Para la autora se explica por el hecho de que la condición de un clérigo, en cuanto clérigo, no variaba por el hecho de entrar en el monasterio y, por tanto, el legislador no necesitaba recibir nuevas instrucciones<sup>77</sup>. Pero, aunque su función seguía siendo obje-

---

73. VAN BAVEL, 86.

74. VAN BAVEL, 84.

75. VAN BAVEL, 84; MORIONES 270; CILLERUELO, *Comentario*, 443; A. MANRIQUE, *Concepto monástico de obediencia en San Agustín*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 2 (1961) 18-40: 27.

76. DE VOGÜÉ, 3 199; ZUMKELLER, 115.

77. AGATHA MARY, 300.

tivamente la misma, las nuevas condiciones del ejercicio del ministerio justificaría el que el legislador dictase normas concretas para su ejercicio en el ministerio. Además, teniendo él mayor *auctoritas*, ¿hubiera dejado san Agustín la función de «presidir» al prepósito en vez de a él?<sup>78</sup>.

Respecto al presbítero, el capítulo establece la relación que han de mantener con él los siervos de Dios y específicamente el prepósito. Los siervos de Dios han de obedecerle, incluso con mayor disponibilidad que al prepósito: la razón es que él tiene el cuidado de ellos. El prepósito ha de pasarle a él determinados asuntos: la justificación es que tiene una competencia y valor de que él puede carecer. Pero no se olvide que esa norma se refiere exclusivamente a casos de corrección de trasgresiones de la Regla.

Estos datos se comprenden fácilmente desde el capítulo cuarto de la Regla misma. En él, el legislador contempla el caso de un siervo de Dios que ha cometido una falta, suficientemente comprobada mediante el testimonio de dos o tres testigos. En esa circunstancia debe someterse al correctivo que le impongan el prepósito o incluso el presbítero. Del presbítero afirma que tiene la responsabilidad (*dispensationem*) sobre los siervos de Dios. En el capítulo séptimo el movimiento de ideas es análogo: el siervo de Dios ha de obedecer «al prepósito y mucho más al presbítero». Del presbítero afirma que tiene el cuidado de los siervos de Dios. Como en el capítulo cuarto, también en el séptimo la obediencia exigida aparece relacionada con la corrección de las trasgresiones de la Regla, pues de ella trata el párrafo segundo. La diferencia entre el capítulo cuarto y el séptimo está en que en aquel se trata de un caso concreto, de una persona con nombre y apellidos que ha cometido una falta determinada, mientras que en este el legislador contempla a todos los siervos de Dios y todas las posibles trasgresiones de lo preceptuado en la Regla. Nos parece, pues, que el capítulo séptimo no hace sino traducir a principio general lo que en el cuarto presentó como praxis referida a un caso concreto.

Podemos ir incluso más lejos. Los dos primeros párrafos del capítulo séptimo, formulación general de una praxis de corrección establecida previamente, se limitan a regular sólo un aspecto de la función del presbítero. El legislador –decíamos– justifica la obediencia de los siervos de Dios al presbítero por el hecho de que carga con la responsabilidad sobre ellos o el cuidado de ellos. Para indicar esa responsabilidad, en el capítulo cuarto se sirve de la palabra latina *dispensatio*. San Agustín lo toma de 1 Cor 9,16-17. En este texto

---

78. Cabe otra explicación: interpretar el proceder del legislador como resultado de la estructura interior, espiritual, orientadora de todo el documento monástico. De ello hablaremos más adelante.

el Apóstol habla del deber que le incumbe de predicar el evangelio. Si lo hiciera –dice– por propia iniciativa, tendría ciertamente derecho a una recompensa, más, si lo hace forzado, es que se trata de una responsabilidad que se le ha confiado<sup>79</sup>. El santo se sirve del término para expresar genéricamente el ministerio pastoral<sup>80</sup>, incluyendo tanto el de la predicación como el sacramental<sup>81</sup>. En el capítulo séptimo se sirve de *cura*. Los dos términos se refieren a la misma realidad; pero mientras *dispensatio* tiene un significado más objetivo, el de una tarea que ha sido confiada a una persona, *cura* tiene un valor más subjetivo: la solicitud con que se ejecuta la tarea recibida. Por eso el santo los utiliza juntos en alguna ocasión<sup>82</sup>.

Ahora cabe preguntarse en qué consistía en concreto el ejercicio del ministerio pastoral del presbítero dentro del monasterio. No hay que excluir el ministerio de la palabra, como ha propuesto L. Verheijen<sup>83</sup>. Pero sería oportuno precisar en qué condiciones. En la medida en que la exposición de la Escritura estaba vinculada a la predicación dentro de la liturgia, los siervos de Dios la recibían directamente del obispo o del presbítero que, en su ausencia, le sustituyese. Hay que pensar, pues, que el horario del monasterio disponía de un tiempo para el estudio de la Escritura. De una parte, parece lógico; de otra, en los monasterios había gente preparada<sup>84</sup> y difícilmente cabe pensar que todos fueran autodidactas; por último, no es de excluir que, aún con la ausencia de su fundador, en el monasterio de Hipona se mantuviesen los «encuentros de formación» que dieron origen a la obra *Ochenta y dos diversas cuestiones*.

Por lo que se refiere al ministerio sacramental sólo cabe pensar en el sacramento de la Eucaristía o de la penitencia. Pero, respecto del primero, sabemos que el monasterio no tenía necesidad de los servicios del presbítero, una vez admitido que los siervos de Dios asistían al culto junto con los demás fieles en la iglesia<sup>85</sup>, y que el oratorio del monasterio estaba pensado en fun-

79. «Si autem invitus, dispensatio mihi credita est» (v. 17) (cf. *op. mon.* 10,11).

80. *S.* 46,1,2: «Nos autem, excepto quod christiani sumus, unde rationem reddemus Deo de vita nostra, sumus etiam praepositi, unde rationem reddemus de dispensatione nostra».

81. *C. litt. Pet.* 3,28,33: «Hoc est quod in nos inanium calumniarum et acerrimorum maledictorum crebrescit ímpetus, ut quasi everso homine nulla spes remaneat eorum, *quibus verbum dei et sacramentum pro dispensatione nobis credita ministramus*».

82. *C. litt. Pet.* init.: «Dilectissimis fratribus *ad nostrae dispensationis curam* pertinentibus Agustinus in Domino salutem».

83. L. VERHEIJEN, «*Le rôle du prêtre*», 14 NA 1,396.

84. Cf. *c. Faust.* 22,56-58 y los textos de *op. mon.* citados por L. Verheijen, en el artículo citado en nota precedente.

85. Cf. *praec.* 4,6 (y comentario).

ción de la oración privada<sup>86</sup>. Sólo cabe pensar en el segundo sacramento antes mencionado, pero desechando la idea del «confesor» de las épocas posteriores. Al respecto, su tarea podría consistir en decidir si determinada falta implicaba la ex-comunión de quien la había cometido y debía ser sometida a la penitencia pública o no. Eso era competencia del presbítero, no del prepósito y a ello se debe referir el legislador cuando habla de casos en que el prepósito carece de competencia. Por otra parte, entre *modum* y *vires* puede establecerse quizá la misma relación que entre *dispensatio* y *cura*. El *modum* puede referirse al hecho objetivo de la competencia sacramental, y *vires* al aspecto subjetivo de atreverse a hacer algo o a imponer determinada pena. A veces desde dentro resulta difícil hacer algo que parece conveniente, y se facilita recurriendo a una persona del exterior que no tiene que convivir con la persona que ha de recibir la sanción.

Si el presbítero reside fuera de la comunidad<sup>87</sup>, es obvio que al prepósito le compete exclusivamente el gobierno ordinario de la misma. A partir de aquí, habría que rebajar bastante las afirmaciones de que el monasterio agustiniano está gobernado por una doble «autoridad». En realidad existe una sola autoridad monástica, la del prepósito. El presbítero no tiene autoridad monástica alguna, pero puede intervenir en el monasterio por su condición de ministro de la Iglesia en los asuntos que le competen en cuanto tal ministro. Un poco como, en las Congregaciones no exentas, la comunidad religiosa lleva su vida normalmente, sin interferencias de la jerarquía eclesiástica local, que sin embargo, actuará de propia autoridad cuando se produzca alguna situación conflictiva en relación con la fe y las costumbres. Así resulta de la terminología utilizada por el legislador. Él asigna una *auctoritas* tanto al prepósito como al presbítero, siendo mayor la de éste; en cambio, sólo al prepósito asigna *potestas*, es decir, un poder legal. Los comentaristas no suelen prestar atención a este detalle terminológico<sup>88</sup>. Como consecuencia, quizá haya que rebajar también un poco la diferencia que los autores suelen señalar al respecto entre el monacato agustiniano y los otros que él conoció. Esa diferencia estaría precisamente en que el santo menciona explícitamente la necesi-

---

86. Cf. *praec.* 2,2 (y comentario)

87. El encarecimiento explícito de la obediencia al presbítero puede entenderse mejor si el presbítero no residía en el monasterio.

88. Una excepción es AGATHA MARY: «In point of fact, although at various places in the *Rule* it has been stated that the prior should be responsible for, the word authority (*auctoritas*) is never applied to him» (AGATHA MARY, 303). Pero como en *praec.* 6,3 se aplica a todos los monjes con alguna responsabilidad, también a él; igualmente, en 7,2 al indicar que el presbítero tiene una mayor autoridad, afirma implícitamente que también la tiene el prepósito (*ib.* 303-304).

dad de que los siervos de Dios obedezcan al presbítero. El hecho se puede explicar desde la condición jerárquica de san Agustín mismo o desde algún caso conflictivo concreto.

Los autores ponen de relieve que el prepósito carece de la función de dirección espiritual que en otros monasterios se asigna al abad. ¿Pero es verdad? ¿No se tratará sólo de una cuestión terminológica? Si dirigir es ayudar a discernir la voluntad de Dios sobre uno, ¿no está indicado en la misma función del prepósito?<sup>89</sup> Por otra parte, los preceptos de 1 Ts 5,14, que el prepósito debe cumplir, ¿no se enmarcan en un contexto de dirección y acompañamiento espiritual también? El mismo concepto de disciplina, ¿no tiene también una dimensión de aprendizaje?<sup>90</sup> ¿La función de corrección «más secreta»<sup>91</sup> no es también una función de dirección espiritual, sobre todo en el contexto de privacidad en que debe desarrollarse? De momento sólo planteamos preguntas. Más adelante trataremos de darles respuesta.

## 7. Interpretación ascético-espiritual

Antes de entrar en el comentario detallado de cuanto prescribe el texto, los comentaristas suelen anteponer unas reflexiones de carácter general sobre las características de la práctica de la obediencia y del ejercicio de la autoridad según san Agustín. Prevalecen con mucho las consideraciones sobre la obediencia, pero no escasean las referentes a la autoridad. Ello es debido a que el legislador ordena la obediencia ya en el primer párrafo, y a que los autores se acercan al texto teniendo en mente la categoría de los tres votos que configuran actualmente la vida religiosa, uno de los cuales es el de obediencia. En la siguiente síntesis procederemos de modo similar. Antes de entrar en el detalle, presentamos los aspectos generales.

### 7.1. Obediencia y autoridad según san Agustín

#### 7.1.1. Obediencia

Los distintos comentaristas constatan varios datos. Uno, que, en el conjunto de sus obras, san Agustín dedica menos espacio a la obediencia que a la

---

89. El prepósito es quien ha sido puesto por el amo (*dominus*) y tiene el encargo de hacer llegar a los demás la voluntad de este. Sobre ello volveremos.

90. Cf. *mor.* 1,28,56: «Haec tamen disciplina de qua nunc agimus, quae animi medicina est, quantum scripturis ipsis divinis colligi licet, in duo distribuitur: coercionem et instructionem». Es fácil ver en el párrafo tercero del capítulo séptimo ecos de estas ideas.

91. Cf. *praec.* 4,8.

castidad y a la pobreza; aunque se añade que esa menor cantidad queda compensada por la exquisita calidad de cuanto dice<sup>92</sup>. Otro, que, en la Regla, el santo se centra menos en la obediencia que en la autoridad; aunque se añade asimismo que la doctrina sobre la autoridad ilumina indirectamente el deber y naturaleza de la obediencia<sup>93</sup>. Un tercero, que no consta que san Agustín considerara la obediencia como un voto formal<sup>94</sup>, pues ni encontró ni podía encontrar en la Escritura el consejo de la obediencia; aunque –se añade– que sí habla de monjes obedientes y desobedientes<sup>95</sup>. Un cuarto dato, que el santo aborda el tema del responsable de la comunidad y de la obediencia al final de la Regla de donde se concluye, tras hacer la comparación con el monacato paconiano y benedictino, que el punto de vista agustiniano es totalmente diferente, al poner en primer plano una comunidad de hermanos cuyo fin es la unidad de almas y corazones<sup>96</sup>. Por último, se constata la dificultad que sienten algunos al situarse ante san Agustín, maestro de interioridad, como «maestro de la exterioridad»<sup>97</sup>.

Los autores no suelen detenerse en aspectos teóricos sobre la obediencia en general. Sólo una autora examina el significado etimológico (significa tanto escucha [*obaudio*] como conformidad, pero el primer significado se perdió pronto) y la naturaleza de la virtud: más que cumplir un mandamiento, acomodarse a otra persona<sup>98</sup>. Más frecuente es verlos poner la obediencia monástica en relación con la obediencia que todo hombre debe a Dios por derecho de creación, en contexto de pecado original y en línea con la obediencia de Cristo. Desde esta perspectiva, valoran la obediencia como la principal cualidad del monje, la fuente de toda justicia y perfección, la raíz y como la madre que engendra, guarda y autentifica todas las virtudes, y lo más ventajoso, igual que nada hay tan dañino como la desobediencia<sup>99</sup>. La derivan de la

92. SAGE, 261: «mais la vigueur des exhortations en compense la rareté»; TRAPÈ, 173; MORIONES 266.

93. TRAPÈ, 174 («A questo proposito la regola e brevissima, ma molto efficace»); VERHEIJEN, NA 1,286 («Saint Augustin parle relativement peu de l'obéissance que les hommes doivent à d'autres hommes, mais il parle d'une façon bien nette»); MARIE-ANCILLA, 119 («Mais les quelques lignes sur l'obéissance n'en ont pas moins de poids»).

94. MORIONES 269.

95. MANRIQUE-SALAS, 221, citando *b. coniug.* 23,30; *en. Ps.* 99,13; *op. mon.* 16,19; 17,20; 31,39.

96. MARIE-ANCILLA, 120; R. LAZCANO, *Notas sobre la obediencia en S. Agustín*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 25 (1985) 219-236: 235.

97. CILLERUELO, *Comentario*, 442: «Algunos autores tienen dificultad en aceptar a san Agustín, doctor de la interioridad, como doctor de la exterioridad, de la jerarquía y de las estructuras sociales. Olvidan la fórmula elemental que une lo interior con lo exterior: el hombre es cuerpo y alma, la Iglesia es espíritu y jerarquía, Cristo es Dios y hombre».

98. AGATHA MARY, 288.

99. SAGE, 261; MANRIQUE-SALAS, 222.223; MORIONES 267-268; TRAPÈ, 175. Las citas habituales en este contexto son *Gn. litt.* 8,14,31; *en. Ps.* 70,2,1; 71,6; *ciu.* 13,20; 14,12, etc.

posición ontológica, de total dependencia, en que el hombre se encuentra respecto de Dios, en razón de la cual la obediencia y la humildad son una misma virtud en dos momentos diversos<sup>100</sup>. Asimismo hacen uso de las reflexiones del santo en *La ciudad de Dios* sobre la importancia de la obediencia en los distintos ámbitos de las relaciones sociales<sup>101</sup>. En relación con la obediencia específicamente monástica, se afirma que el santo no le otorga una especial importancia ascética, consecuencia lógica de no poner la base de la vida monástica en la obediencia sino en el amor<sup>102</sup>.

A la obediencia monástica agustiniana se le asignan fundamentos distintos de los que se consideran tradicionales. Se hace notar que, para justificarla o potenciarla, el santo no echa mano de la necesidad de negarse a uno mismo (cf. Mt 16,24) o de los efectos negativos de la obstinación humana –así acontecía en el monacato oriental y en san Basilio respectivamente–, o de la necesidad de conseguir la humildad, virtud que san Agustín tanto valora; es decir, que no tiene un sentido estrictamente ascético o de anonadamiento de la propia voluntad para conformarse con la voluntad de Dios<sup>103</sup>. Positivamente, el deber de la obediencia monástica se considera consecuencia del compromiso de los siervos de Dios de vivir en comunidad<sup>104</sup>; se la juzga como una exigencia de la auténtica vida común, como una obligación que radica en el compromiso religioso de la comunidad<sup>105</sup>, como condición absolutamente necesaria para realizar el *cor unum*, ideal de la comunidad agustiniana<sup>106</sup>, pues no es posible que muchos convivan sin una autoridad en que estén recogidos y representados todos los miembros y el propio ser de la corporación<sup>107</sup>. En efecto, no es posible conseguir la armonía de la comunidad si no se cimienta

---

100. A. MANRIQUE, *Concepto monástico*, 21.

101. ZUMKELLER, 113; L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, un moine devenu prêtre et évêque*, en *Estudio Agustiniano* 12 (1977) 281-334; NA 1,285-286; MORIONES 268; TRAPÈ, 174: El texto citado es siempre *ciu.* 19,13; M. SCHRAMA, *Praeposito tamquam patri oboediatur. Augustinus über Frieden und Gehorsam*, en *Augustiniana* 41 (1991) 847-878: 877; A. MANRIQUE, *Concepto monástico*, 18-40.

102. ZUMKELLER, 113.

103. ZUMKELLER, 113; J. GARCÍA ALVAREZ, *Obediencia y Comunidad*, 107.

104. ZUMKELLER, 114.

105. MANRIQUE-SALAS, 221.222 («La obediencia como la concibe el santo viene a ser como la proyección vertical de la caridad»); LAWLESS, G., *The Rule*, 468 («es el fruto de una vida compartida en mutuo amor y servicio a otros»); MORIONES 269; J. GARCÍA ALVAREZ, *Obediencia y Comunidad*, p. 107; DE VOGÜÉ, 3,393 («Chez saint Augustin... l'obéissance au supérieur... apparaît... dans le *praeceptum*, comme une exigence de la société à la fois familiale et ecclésiale qu'est le monastère: le respect dû au père et la soumission due aux dirigeants de l'Église se conjuguent dans l'attitude prescrite aux frères, en vertu du Nouveau Testament comme de l'Ancien»).

106. J. GARCÍA ALVAREZ, *Obediencia y Comunidad*, 107.

107. CILLERUELO, *Comentario*, 442.

en la justa subordinación de los súbditos<sup>108</sup>. En este contexto, se pone de relieve que, en la Regla de san Agustín, la obediencia aparece inculcada en términos que se inspiran en el *corpus* paulino (Hb 13,17)<sup>109</sup>.

Como consecuencia de estas últimas afirmaciones, resulta una constante vincular estrechamente la obediencia monástica con el amor<sup>110</sup>. Y, al respecto, se muestra el contraste con el concepto de obediencia que se presume común en la época: la humilde sumisión y la deferencia, sin amor. Por ello, se resalta como una de las grandes contribuciones de san Agustín al desarrollo del monacato el poner la obediencia, juzgada esencial a la vida monástica, en un trasfondo diferente: el de la primacía del amor. Con la consecuencia –se afirma– de que, cuando el camino es el amor y el objetivo la unidad de corazones centrada en Dios, la obediencia se sustancia ante todo en las relaciones personales<sup>111</sup>. Es más, aquí se advierte un cambio de acento que consiste en que, sin separación radical, el foco pasa de la fe al amor. El santo —se repite— considera actos de amor, tanto el dirigir como el obedecer<sup>112</sup>. Según otro autor, en la Regla la obediencia al prepósito emerge de un contexto de amor y gracia, de corrección fraterna y de libertad<sup>113</sup>. Y no sólo nace del amor, sino que también lo potencia junto a las otras virtudes teologales, mediante las cuales el siervo de Dios busca a Dios<sup>114</sup>.

De lo dicho se extraen algunas consecuencias. Aunque se considere la vida monástica como un servicio militar cristiano (*militia Christi*) y, en consecuencia, a los siervos de Dios como soldados de Cristo, la obediencia del siervo de Dios debe distinguirse de la rígida sumisión de los soldados<sup>115</sup>. Y por-

---

108. MANRIQUE-SALAS, 231.

109. DE VOGÜÉ, 5,71.

110. MANRIQUE-SALAS, 224.226: «La obediencia en la comunidad agustiniana es una relación de equilibrio de amor entre súbditos y superiores... Lograda la meta de este servicio mutuo, la obediencia será un ejercicio de amor fraterno»; A. MANRIQUE, *Concepto monástico*, 18-40: 29. R. LAZCANO, *Notas sobre la obediencia*, 236: «San Agustín disocia la relación entre autoridad y obediencia de la esfera del poder, condicionándola a la esfera de la caridad y servicio recíproco». MANRIQUE-SALAS, 231: «Asociado a la humildad o temor ante el Señor, el amor es considerado como una característica de la obediencia monástica».

111. AGATHA MARY, 289-290.

112. VAN BAVEL, 86-87 («El hecho de que Agustín no insista en que los religiosos escuchan en una persona humana la voz de Dios –aunque esta idea aparezca en otros escritos–... es algo insólito para nosotros, ya que hay detrás una tradición de siglos que interpreta la obediencia principalmente como un acto de fe»); cf. también ID., *La espiritualidad de la Regla de San Agustín*, en *Augustinus* 12 (1967) 433-448: 446; R. LAZCANO, *Notas sobre la obediencia*, 236: «La obediencia no es un acto de fe, sino un acto de amor».

113. LAWLESS, G., *The Rule*, 468.

114. SAGE, 262.

115. ZUMKELLER, 113.

que nace del amor, ha de traducirse en servicio desprendido a la Iglesia, a la comunidad y a los hermanos en nombre de Cristo<sup>116</sup>.

### 7.1.2. La autoridad

En conjunto, los comentaristas son más parcos hablando de la autoridad que hablando de la obediencia. Pero no faltan autores que advierten que san Agustín se mueve en coordenadas distintas a las habituales en cuanto que se centra más en la autoridad que en la obediencia<sup>117</sup>. Al sentir tal proceder como extraño, necesitan dar una posible explicación: siendo obispo y sufriendo el peso de su responsabilidad, creía más oportuno y pastoral recordarse a sí mismo los propios deberes frente a los demás<sup>118</sup>.

En la manera de concebir la figura del superior –se escribe–, san Agustín rompe los moldes de la concepción corriente de la época<sup>119</sup>. A nivel general y en línea con lo dicho a propósito de la obediencia, se insiste en que también la autoridad es para el santo básicamente amor y servicio o, si se quiere, servicio de amor<sup>120</sup>. Pero hay otro aspecto que obtiene pareja consideración: en contraste con las ideas de su época, él no considera la autoridad como una realidad que se encuentra por encima de la comunidad intentado gobernarla y dirigirla desde fuera, sino que se sitúa en su mismo interior, formando parte integrante de ella, y se define por los servicios que ha de prestarle<sup>121</sup>. San Agustín habla del prepósito en el contexto del único cuerpo de Cristo (Col

116. ZUMKELLER, 119; MANRIQUE-SALAS, 231, citando a Ef 5,21.

117. VERHEIJEN, 1,282; MARIE-ANCILLA, que le cita; TRAPÈ, 166.

118. TRAPÈ, 174. L. VERHEIJEN, *Saint Augustin. Un moine*, NA 1,251-299: 185.

119. MANRIQUE-SALAS, 225; TRAPÈ, VAN BAVEL, *La espiritualidad*, 445: «Si es verdad que las concepciones sociales de una época se reflejan necesariamente (no siempre en sentido desfavorable) en el interior de un claustro a través de la relación de autoridad..., no podemos menos de quedar maravillados ante el lenguaje revolucionario de Agustín, que no obstante vivía todavía en la época del Gran Imperio Romano con su sólida conciencia de poder y sus masas de esclavos... No hace falta decir que estas aserciones rompieron los moldes de la concepción corriente. Es la base de una institución profundamente democrática, cosa que no puede ser de otra manera cuando se pone como ideal la amistad. Que esto no eran para Agustín palabras huecas, se desprende de su personal actitud como pastor de almas. Cuando describe la función del obispo, es siempre en los mismos términos, y él mismo obraba en este sentido».

120. LAWLESS, G., *The Rule*, 469; VAN BAVEL, 85.

121. J. GARCÍA ALVAREZ, *Obediencia y Comunidad*, 112. Estos servicios por otra parte no son unidireccionales, sino recíprocos: «Para Agustín la autoridad consiste más bien en un total de servicios que se prestan unos a otros, aunque naturalmente tenga también, según la Regla, tareas y mandatos propios, distintos de los de los demás» (VAN BAVEL, 85); MARIE-ANCILLA, 120-121. La cita de *ep. Io. tr.* 8,8 no responde a lo que pretende la autora.

3,12-15) y, por lo mismo, en el interior de la comunidad, y con la única y exclusiva finalidad de edificarla<sup>122</sup>.

Todavía se pone de relieve un nuevo aspecto: ninguno de los servicios de autoridad son encargados exclusivamente al responsable, pues para san Agustín la responsabilidad no está concentrada en una persona, sino que se extiende por todo el grupo en el marco de la perspectiva más democrática de sus comunidades<sup>123</sup>.

### 7.2. *Parágrafo primero*

En este primer parágrafo del capítulo séptimo los comentaristas encuentran diseñados diversos aspectos de la comunidad monástica, de la función del prepósito y de la obediencia.

Para comenzar, anotemos dos constataciones. Una, que por primera y única vez aparece el término «padre» en la Regla y que, al usarlo, Agustín está pensando en un *paterfamilias* con las responsabilidades que ello implica<sup>124</sup>; otra, que san Agustín no es el primero en hablar del «padre» en contexto monástico, y que él mismo sabía que era de uso entre los monjes orientales<sup>125</sup>. Pero se añade que con la Regla agustiniana cambia el ideal, puesto que la obediencia pasa a ser una respuesta al paternalismo. Con su precepto el santo rompe actitudes exclusivas y particulares respecto a la vida en el monasterio, para ofrecer un modelo análogo, mucho más cercano a la vida ordinaria<sup>126</sup>.

El parágrafo da pie a los autores para asociar comunidad monástica y familia, aunque con distintos matices. En este contexto hay quien afirma categóricamente que la comunidad *es* una familia en la que un miembro tiene la tarea y el oficio del padre, y en la que todos deben ser, sentirse y obrar como hijos<sup>127</sup>; hay quien matiza más e indica que *aparece como* una familia<sup>128</sup>, o que los monasterios son familias espirituales según el modelo de la familia natural<sup>129</sup>; hay quien advierte que la comunidad no es un hogar, aunque éste sirva

---

122. J. GARCÍA ALVAREZ, *Obediencia y Comunidad*, 111.

123. VAN BAVEL, 85.

124. AGATHA MARY, 288.291.

125. AGATHA MARY, 290; M. SCHRAMA, *Praeposito*, 268.

126. AGATHA MARY, 290. «The importance of his precept far outweighs the attention that its author actually gives to it in the *Rule*, for it places the life of a monastery on a quite different footing from any of its predecessors while at the same time in incorporates all that is best in the tradition» (*ib.*).

127. TRAPÈ, 174.

128. BOFF, 171.

129. MORIONES 269.

de comparación<sup>130</sup>; por último, hay quien señala que el santo concibe la comunidad monástica según el doble modelo de la familia y el de la Iglesia<sup>131</sup>. San Agustín –se sostiene– trasplanta a su monasterio el concepto cabal de familia monástica, que él, a diferencia de san Jerónimo, había advertido en el cenobitismo romano<sup>132</sup>. En línea con ello, se defiende que, al usar la analogía de la paternidad y de vida en familia, el santo refuerza la relación mutua entre la cabeza del monasterio y aquellos a los que sirve<sup>133</sup>.

Vengamos ahora al prepósito. Se hace notar precisamente el empleo de este término y no otros para designar a la persona que gobierna la comunidad<sup>134</sup>. A un autor le sorprende que la Regla no llame «padre» al que está puesto para gobernar la comunidad<sup>135</sup>. En el término prepósito se advierte una referencia a Hb 13,17<sup>136</sup>. Del término mismo se deriva que, aunque es el primero, se le considera uno más entre otros; que forma parte del grupo, pero no está por encima de él, pues no es un miembro esencialmente diferente de los demás. Su papel se considera relativamente modesto, dado que el acento principal recae sobre el grupo como grupo<sup>137</sup>. La visión agustiniana se percibe como diferente de la de Casiano, inspirada en el monacato egipcio, que deja la impresión de impersonalidad y de poca interacción entre los sujetos en los asuntos prácticos de la comunidad<sup>138</sup>.

La figura del prepósito –escribe un comentarista– se encuentra bien caracterizada en la Regla: no es un mero administrador, ni un «padre espiritual» como lo era el abad, sino el animador de una comunidad específicamente religiosa; su función práctica es servir a la buena marcha evangélica de la fra-

---

130. VAN BAVEL, 87; lo contrario afirma AGATHA MARY: «For him, a monastery is home» (AGATHA MARY, 290).

131. DE VOGÜÉ, 5,71: «Selon l'Ordo monasterii et le Praeceptum d'Augustin, la relation des moines à leur supérieur reproduit celle des enfants aux parents et des fidèles à leur pasteurs. C'était concevoir la communauté monastique sur le double modèle de la famille et de l'Église». Se funda en que san Agustín tiene en mente Hb 13,17.

132. A. MANRIQUE, *Concepto monástico*, 27.

133. AGATHA MARY, 290.

134. MARIE-ANCILLA, 121-122, quien anota que san Agustín usa el término en contexto eclesial y monástico. J. GARCÍA ÁLVAREZ, *Obediencia y Comunidad*, 115: «Y al responsable del monasterio no lo llama tampoco “superior”, “padre” o “maestro” sino sencillamente *praepositus*».

135. M. SCHRAMA, *Praeposito*, 870.

136. MANRIQUE-SALAS, 224; VAN BAVEL, 87; MARIE-ANCILLA, 121; J. GARCÍA ÁLVAREZ, *Obediencia y Comunidad*, 115; DE VOGÜÉ 3,197. La prueba de que este texto está en la mente de san Agustín es la frase *redditurum esse rationem* citada luego (*praec.* 7,3). M. Schrama lo juzga sólo posible (*Praeposito*, 868).

137. VAN BAVEL, 84-85. Repite lo mismo MORIONES, 271.

138. AGATHA MARY, 289.

ternidad<sup>139</sup>. Pero, aunque no se le vea como un padre espiritual, la referencia a la paternidad es constante en los autores, de nuevo desde distintas perspectivas. Si un autor advierte la fusión de dos imágenes: siervo-Padre y esclavo-hijo<sup>140</sup>, otro anota que el santo compara el ministerio del superior con el del obispo y el padre dentro de la familia<sup>141</sup>. Los más, sin embargo, trabajan sólo con la imagen familiar. Al prepósito se le asigna el oficio de padre de familia en la comunidad, o se le considera padre de la comunidad por razón del oficio que se le ha conferido<sup>142</sup>, o simplemente se le compara a un padre, no porque desempeñe –se dice– frente a los hermanos un rol de padre, sino porque cumple un rol comparable al del padre en una familia<sup>143</sup>. Pero no falta quien rechace que el prepósito pueda equipararse a un padre<sup>144</sup>. Este autor sostiene que la comunidad agustiniana no tiene como padre a un hombre, sino a Dios, siendo este quizá el principal motivo por el que san Agustín no llama al superior «padre» de la comunidad, limitándose a pedir que se le obedezca «como a un padre»<sup>145</sup>. Al explícito *tanquam* le asigna un significado restrictivo<sup>146</sup>. Aunque se ha de obedecer al prepósito como a un padre en atención a su oficio, no existe –sostiene– en el interior del modelo monástico de san Agustín, ni una sola razón para extender esta relación de obediencia a otras relaciones que puede haber entre padre e hijo.

139. BOFF, 171; AGATHA MARY, 290: «(His) duties are also those of a father of a family, and they are different from the responsibilities of a spiritual father, responsibilities which Augustine assigns to the community's priest».

140. DE VOGÜÉ, 2,124.

141. J. GARCÍA ÁLVAREZ, *Obediencia y Comunidad*, 115: «Él llama siempre a sus religiosos “hermanos”, “hermanas”. Excluye expresamente las palabras “hijos”, “hijas”. Y al responsable del monasterio no lo llama tampoco “superior”, “padre” o “maestro” sino sencillamente *praepositus*».

142. MANRIQUE-SALAS, 225.226. Su figura la ve delineada en *mor.* 1,31,67; MORIONES, 269.

143. MARIE-ANCILLA, 121-122. Remite a *ciu.* 19,14.

144. M. SCHRAMA, *Praeposito*, 868. «Die Parallelen zwischen Regel und Friedenstafel könnten uns dazu verlocken, den Oberen ohne weiteres mit den Hausvater, wie ihm Augustinus in *ciu.* beschreibt, gleichzusetzen. Es hat nicht an Regelkommentaren gefehlt, in denen der Obere für den Vater der religiösen Gemeinschaft wurde... Geht es Augustinus nun wirklich um einem Oberen, der in jeder Hinsicht wie ein Hausvater in seinem Familie auftritt? Zwischen der Aufgabe eines Oberen und der eines Hausvaters gibt es zwar einige Übereinstimmung, aber diese braucht keineswegs notwendig auf einsamen Prinzip zurückgeführt zu werden. Der Ausdruck *tanquam* soll uns einer solchen Interpretation bewahren».

145. M. SCHRAMA, *Paeposito*, 871. Y continúa: «Dass der hl. Geist –so Augustinus– in jedem Mitbruder wie in einem Tempel lebt, und dass die Mitbrüder geistige Schönheit lieben, wodurch sie den süßen Duft von Christi Leib verbreiten, zeigt, dass die Regel eine trinitarische und ekklesiale Spannung in sich birg (R 1,8; 8,1)».

146. M. SCHRAMA, *Praeposito*, 868-870. El autor argumenta desde *ciu.* 19,16 y se pregunta por qué en la Regla el legislador no usa el verbo *imperare*, de tan frecuente uso en el texto de *ciu.*

Al mismo tiempo, se pone de relieve su condición de servidor de la comunidad: el prepósito ha de presidirla, considerándose siervo de ella, en cuanto siervo de los siervos de Dios<sup>147</sup>. Él no está por encima de los demás siervos de Dios, sino sólo delante de ellos como primero entre iguales, por lo que debe excluirse cualquier relación asimétrica, incluso la paternalista<sup>148</sup>. Su autoridad deriva de la autoridad que procede del Señor al que todo miembro de la comunidad busca y sirve<sup>149</sup>. Su función no consiste en resolver conflictos ni problemas, sino en ejercer la justicia y la caridad con los súbditos y mantener la unidad<sup>150</sup>. De lo dicho resulta obvio que debe ejercer su autoridad de modo paternal<sup>151</sup>, aunque en sí misma la persona del *praepositus* despierte a la vez el doble sentimiento de temor al amo y de amor al padre<sup>152</sup>. Además de ser padre, se le señalan como cualidades propias el ser siervo de la comunidad de que es responsable ante Dios y modelo para ella<sup>153</sup>. Por otra parte, se recuerda que también los prepósitos han de obedecer a la voluntad de Dios; igual que los demás<sup>154</sup>.

Con afán de actualización, se afirma que hoy no hay modelos de paternidad que sirvan al siervo de Dios en el monasterio<sup>155</sup>.

El párrafo contiene el primer uso importante del verbo «obedecer»<sup>156</sup>. En cuanto a la obediencia, se descubre en el párrafo lo que un autor considera, tal vez, como la clave de la concepción agustiniana de la obediencia, distinta y más avanzada que la de otros cenobitas. Aunque llamasen a quien les gobernaba padre (o madre), seguían pensando en categorías de amo-siervo, como aparece claro en san Basilio<sup>157</sup>. San Agustín sustituye el rígido modelo de obediencia-mandato por una relación superior-súbdito más humana y personal, basada en la confianza mutua y el amor cristiano y en un marco de li-

147. MANRIQUE-SALAS, 225, VERHEIJEN, NA 1,286.

148. BOFF, 172.

149. AGATHA MARY, 304.

150. MANRIQUE-SALAS, 225. El ideal del prepósito lo ve reflejado en *op. mon.* 18,21 y en la *optima y cauta gubernatio de en. Ps.* 99,10; MARIE-ANCILLA, 122.

151. MANRIQUE-SALAS, 225; SAGE, 262.

152. DE VOGÜÉ, 5,208, donde asocia *praec.* 7,3 y *regula Benedicti* 64,15, junto con JER., *ep.* 52,7 a Nepociano invitado a amar como a un padre y a temer como a un amo a su “pontífice”, el obispo Heliodoro.

153. TRAPÈ, 166. Obviamente la afirmación supera el contenido del párrafo primero.

154. ZUMKELLER, 115.

155. AGATHA MARY, 292.

156. AGATHA MARY, 288; cf. también *praec.* 5,5.

157. Es cierto que, desde un principio, se dio el nombre del padre al superior, pero hasta obedecerle «como a un padre» quedaba todavía un largo camino que recorrer y ese fue el que recorrió san Agustín (A. ZUMKELLER, *Der klösterliche Gehorsam beim heiligen Augustinus*, en *Augustinus Magister*, I, Paris 1954, 265-276: 268).

bertad, evitando así que la obediencia se convirtiese en un yugo pesado<sup>158</sup>. Al considerar a la comunidad como una familia –señala un autor–, introduce en la obediencia un elemento interior de orden afectivo<sup>159</sup>. Con sus palabras el legislador quiere destacar el ambiente confidencial y familiar en que debe desarrollarse la relación entre los prepósitos y demás siervos de la comunidad<sup>160</sup>. De esa manera coloca la obediencia en el marco de una familia espiritual en que la relación padre-hijo juega un papel fundamental. El monje debe considerar al superior como a un padre y la obediencia exige en el súbdito una disposición filial<sup>161</sup>; los monjes han de obedecer al prepósito como, en un hogar, se debe obedecer al padre de familia<sup>162</sup>, con amor, alegría y espontaneidad<sup>163</sup>. También se advierte que el ambiente confidencial sólo no basta, si no va acompañado del respeto debido al prepósito para no ofender a Dios en su persona<sup>164</sup>. La relación de los monjes con el superior no reproduce sólo la de los niños con sus padres, sino también la de los fieles con sus pastores, en línea con el doble modelo reflejado en la comunidad monástica<sup>165</sup>. Según la Regla, desobedecer al prepósito no equivale a desobedecer a Dios<sup>166</sup>. Por último, no faltan consideraciones sobre la desobediencia. No la justifica el que el prepósito sea personalmente malo; en ese caso hay que considerar si es bueno lo que ordena, como uvas entre zarzas<sup>167</sup>; sólo está justificada cuando se manda algo contra la ley de Dios<sup>168</sup>.

El párrafo motiva el respeto debido al prepósito: para no ofender a Dios en él. Dejando de lado la constatación de que el legislador inserta la relación con el prepósito en una relación con Dios<sup>169</sup>, las reflexiones de los

---

158. ZUMKELLER, 114; AGATHA MARY, *Looking at the Rule*, 35; A. MANRIQUE, *Concepto monástico*, 29.

159. BOFF, 171.

160. VAN BAVEL, 87; TRAP.

161. MANRIQUE-SALAS, 224.125. La idea está inspirada en el pensamiento paulino. MORIONES 269; BOFF, 171. «En este mandato (obedecer al prepósito como a un padre)... está contenida toda la legislación agustiniana acerca de las relaciones entre los súbditos y los superiores» (A. TURRADO, *El ideal monástico agustiniano en santo Tomás de Villanueva*, en *Revista Agustiniana de la Espiritualidad* 1 (1960) 107-146: 143.

162. VERHEIJEN, NA 1,286.

163. TRAPÈ, 174.

164. VAN BAVEL, 87.

165. DE VOGÜE, 5,71.

166. BOFF, 172: «Pero Agustín no llega hasta el punto de identificar la autoridad con Dios, como si desobedecer al prior significara propiamente desobedecer a Dios. Obediencia al prior no es obediencia a Dios, sino “respeto”».

167. SAGE, 264, que remite a s. 46,22 y a la s. 351,11.

168. ZUMKELLER, 115, que remite a *en. Ps.* 70,1,2.

169. DE VOGÜE, 3,197. Lo mismo en el *Ordo monasterii* donde se dan los mismos fundamentos bíblicos: a la obediencia a los padres, prescrita por el Antiguo y el Nuevo Testamento (Ex 20,12; Ef 6,1-2), se añade la obediencia a los prepósitos (Hb 13,17).

comentaristas siguen dos caminos. Unos se preguntan cuál es el fundamento de la afirmación y otros sacan conclusiones respecto a la autoridad del prepósito. Sobre el fundamento hay discrepancia entre los autores. Para uno, el honor que san Agustín recomienda tributar al prepósito ha de tener la motivación teológica señalada en el texto y no brotar de la ideología pagana que vincula el *honor* al *onus* (carga). Por ser portador de Dios (Regla 1,8), todo siervo suyo ha de ser objeto de honra, pero sobre todo el prepósito en cuanto sujeto de una presencia particular de Él, dado que es un discernidor privilegiado, no único, de la voluntad divina<sup>170</sup>. Apoyándose también en el mismo párrafo del capítulo primero, otro autor concluye diversamente y rechaza cualquier presencia cualificada de Dios en el prepósito en razón de su condición de prepósito. El pensamiento de san Agustín es, según él, éste: como se debe respeto a toda persona humana porque en ella está presente Dios, por esa misma razón se debe también al superior<sup>171</sup>. La misma idea aparece distintamente formulada en otro comentario: hay que obedecer al prepósito porque Dios está en él, pero no por ser prior, sino por ser cristiano (cf. Mt 25,40)<sup>172</sup>. El texto da pie para afirmar que el prepósito hace las veces de Dios, apropiándose la idea evangélica, o que tiene tras de sí la autoridad de Dios, que es la imagen visible del Padre, lo que le comporta gran honor, pero también gran responsabilidad<sup>173</sup>; que es el intérprete de la voluntad de Dios, o su representante que la da a conocer<sup>174</sup>.

Los comentaristas prestan menor atención a la obediencia debida al presbítero, pero no la silencian del todo. El que el legislador reclame una mayor obediencia a él lo atribuyen a que la función que desempeña, el cuida-

---

170. BOFF, 172.

171. VAN BAVEL, 87-88; M. SCHRAMA, *Praeposito*, 870: «Die Ehre, die dem Oberen als Oberen zusteht, ergibt sich sodann nicht aus seiner Person oder einer natürlichen Gebundenheit, sondern aus dem funktionellen Verhältnis seines Amtes wegen. Diese Ehre ist von den Ehre abgeleitet, die Mitbrüder einander erweisen sollen, weil jeder von ihnen Tempel Gottes geworden ist. Erstens ehrt man Gott im Oberen, weil dieser Mitbruder ist, zweitens gehorcht man ihm wie einem Vater, damit nicht Gott in ihm beleidigt wird. Den der Obere ist Zeichen für die göttliche Ordnung von Befehl und Gehorsam. Nur in diesem Kontext kann man in Oberen Gott verletzen. Die Ehre des Oberen wird so nicht positiv, sondern negativ umschreiben; «damit nicht Gott in ihm beleidigt wird»».

172. AGATHA MARY, 292-293, añadiendo que el tema de la inhabitación divina atraviesa toda la Regla, siendo uno de los factores que hace posible la unidad de almas y corazones. Remite a *praec.* 4,3; 4,6; 5,2. En consecuencia, si un siervo de Dios rechaza las órdenes de su prepósito está rechazando de hecho al Espíritu de Dios, dando a *offendere* el significado de rechazar u oponerse.

173. SAGE, 262.

174. MANRIQUE-SALAS, 230. 226; MARIE-ANCILLA, 121; TRAPÈ, 175; ZUMKELLER, 115. Este último autor añade, al respecto, que también a través de los superiores malos se oye la voz de Dios, porque «la luz no se mancha al pasar por lo que está sucio» (*Io. eu. tr.* 5,15).

do espiritual y sacramental de los siervos de Dios, es de un orden superior<sup>175</sup>. No falta quien ve en el precepto una evocación de la tradición del guía espiritual y constata que ahonda sus raíces en la consideración del lugar y función del sacerdocio en la Iglesia y que sólo enfatiza el hecho de su autoridad y la obligación de los monjes de aceptarla. En el «mucho más» advierte un reconocimiento de que la cualidad y extensión de la obediencia varía de hecho, de que ha de tener un grado de elasticidad que le permita acomodarse a las personas y a las circunstancias y, por último, de que ha de estar unida a la libertad, algo sólo posible si la motiva el amor y el respeto<sup>176</sup>.

### 7.3. *Parágrafo segundo*

En el párrafo se ven detallados los deberes del prepósito, semejantes a los de los obispos y los de cualquier otra persona que esté al frente de una comunidad<sup>177</sup>. Su primera tarea y el primer bien que puede hacer a su comunidad es observar y hacer respetar la Regla<sup>178</sup>, lograr que se cumplan los preceptos de los que él es intérprete, siendo capaz de ajustar adecuadamente persona y tarea<sup>179</sup>. La afirmación de que ha de hacer observar todo cuanto el código monástico prescribe, se interpreta como algo más que un precepto concreto, pues determina el marco y la base de su autoridad, que no es absoluta ni arbitraria, sino la propia Regla<sup>180</sup>.

Son varios los autores que destacan que la obligación de velar por el cumplimiento de los preceptos de la Regla no es tarea exclusiva del prepósito<sup>181</sup>. Pero, como ya indicamos, divergen a la hora de identificar a los que comparten esa responsabilidad<sup>182</sup>.

---

175. BOFF, 173. El autor aprovecha la ocasión para indicar que la comunidad monástica se halla insertada en una iglesia local más amplia, en cuya vida religiosa y pastoral debe participar, superando comportamientos del pasado y sin caer en el extremo opuesto de negar dentro de la comunidad un ritmo propio de oración y sacramentos.

176. AGATHA MARY, 294.

177. MARIE-ANCILLA, 121.

178. SAGE, 262, que remite a 2 Tim 4,2 y a s. 163 BOFF, 4; ZUMKELLER, 116; MARIE-ANCILLA, 121.

179. AGATHA MARY, 296.

180. BOFF, 174.

181. L. VERHEIJEN, «*Le rôle du prêtre*», 12 NA 1,394-401: 394; VAN BAVEL 85; AGATHA MARY 296; MARIE-ANCILLA 122, que remite a *ord.* 2,8,25 (citando a L. VERHEIJEN, *Vers le beauté spirituelle*, 474 NA 1,207) y a *corr. et gr.* 3,5; VAN BAVEL 173-174: «La comunidad religiosa, para Agustín, no es una *pirámide*, según el modelo jerarquizado de la sociedad romana de su tiempo. Ella es más bien *circular*, de acuerdo con el paradigma de los Hechos».

182. Cf. antes, notas (49-50).

Al contenido del párrafo se da importancia porque evita que cada cual haga justicia por sí mismo y porque, al proteger el grupo y asegurar el justo equilibrio entre los miembros, procura el bienestar de la comunidad<sup>183</sup>. Se señala que malinterpretaría a san Agustín quien atribuyera a negligencia toda falta de intervención del prepósito ante una infracción, dado que estaría en contraste con la sensibilidad del resto de la Regla. El santo ha sido perspicaz al introducir el inciso «por negligencia», que cuestiona los motivos<sup>184</sup>.

La segunda obligación que el legislador impone al prepósito es la de enmendar y corregir las trasgresiones. Se juzga sabia medida la norma de corregirlas «de inmediato», pues las infracciones no corregidas cristalizan en hábitos, llevando a las comunidades a la decadencia y ruina<sup>185</sup>. Los comentaristas defienden la norma, indicando que el prepósito ha de ser fuerte para ser eficaz y que tiene que hacerse temer, si quiere imponer la observancia de la ley y corregir las infracciones<sup>186</sup>; que debe ser vigilante para reprender y corregir en su momento<sup>187</sup>; que no debe desvirtuar la disciplina, pues si opta por el silencio se convierte en un mercenario<sup>188</sup>.

En perspectiva de futuro, se sostiene que la comunidad está llamada a expresar una nueva forma de poder: poder-servicio y poder-participación, y que la vida religiosa podría ser semilla, escuela y muestra de un nuevo poder, manifestando en una micro-comunidad lo que puede darse en una macro-comunidad<sup>189</sup>.

La recomendación hecha al prepósito de remitir al presbítero lo que personalmente le supere, se considera una norma general cuya aplicación ya fue recomendada en los párrafos noveno y undécimo del capítulo cuarto, referida, como siempre, a casos que implican cuestiones de fe y sacramentos, y por tanto, al ministerio del presbítero. La «autoridad mayor» se relaciona con el respeto debido al orden superior de la fe y los sacramentos y no con la dinámica interna y general de la comunidad<sup>190</sup>.

183. AGATHA MARY, 298. Indica además cómo algunas responsabilidades se pueden delegar, pero otras no.

184. AGATHA MARY, 297. La autora continúa examinando las causas posibles de esa negligencia: miedo, cobardía, pereza, desprecio, oportunismo.

185. BOFF, 174. Sólo que el texto de la Regla no indica aquí que la corrección deba hacerse *de inmediato*.

186. TRAPÈ, 167; referencia a *praec.* 6,3.

187. MARIE-ANCILLA, 122.

188. SAGE, 262, remite a *en. Ps.* 102,14 y Pr 3,12.

189. BOFF, 174.

190. BOFF, 175.

#### 7.4. *Parágrafo tercero*

Este parágrafo es considerado un pequeño directorio del prepósito<sup>191</sup>, en el que el legislador se dirige a él en un nivel más profundo, recapitulando otros temas de la Regla<sup>192</sup>. En él se encuentra enunciado el programa del evangelio; una doctrina que, para san Agustín, está en el centro de la espiritualidad del sacerdote y de todos cuantos en la Iglesia tienen un cargo de dirección<sup>193</sup>.

El parágrafo presenta al prepósito como «el que preside» la comunidad –quizá la más clara definición del prior<sup>194</sup>– y como el que sirve a los siervos de Dios en el monasterio<sup>195</sup>. El legislador le prescribe que «no se sienta feliz por dominar desde el poder, sino por servir desde la caridad». El prohibir la actitud de dominio y ordenar la actitud de servicio<sup>196</sup>, es calificado como «norma incomparable»<sup>197</sup> y de gran hondura psicológica pues advierte del peligro de poner el gozo en el cargo o de confundir los intereses de Cristo con los propios<sup>198</sup>.

A nivel filológico, se señala que el legislador ha utilizado el verbo servir sólo una vez con anterioridad<sup>199</sup>. En cuanto al contenido, sorprende la poca atención que los autores prestan a la felicidad que el legislador presupone en quien preside. Ni siquiera son los sustantivos «poder» (*potestas*) y «caridad» los que centran su interés, sino los infinitivos de que dependen: «dominar» (*dominari*) y «servir» (*servire*)<sup>200</sup>. Se omite toda explicación sobre el concepto de *potestas*, no así sobre el *dominari*. La *dominatio* de que habla el legislador –se sostiene– es aquella, de gran fuerza psicológica<sup>201</sup>, que busca sus intereses sirviéndose de la condición de prepósito, contrapuesta a la *sancta dominatio* que busca los intereses de Dios y se consagra al servicio de los demás<sup>202</sup>.

---

191. DE VOGÜÉ, 3,200; el autor ve ya aquí el anuncio de cómo debe ser el abad de la Regla del Maestro y de la de san Benito. Que san Benito se inspiró de este parágrafo de la Regla lo señala también ZUMKELLER, 115-116.

192. AGATHA MARY, 302.

193. TRAPÈ, 170; VAN BAVEL, 88; por su carácter evangélico no extraña que la autoridad en la Regla coincida literalmente con lo que dice el obispo. Cita s. 146,11; *en. Ps.* 66,10; s. 232,8,8.

194. BOFF, 175.

195. MANRIQUE-SALAS, 227, que cita *en. Ps.* 99,11.

196. ZUMKELLER, 115.

197. MANRIQUE-SALAS, 228.

198. MARIE-ANCILLA, 124, que remite a s. 340 A,4; TRAPÈ, 170-171; MANRIQUE-SALAS, 228.

199. *praec.* 5,9

200. En latín son participios: *dominantem* y *servientem*.

201. CILLERUELO, *Comentario*, 448.

202. MANRIQUE-SALAS, 228, que cita *ciu.* 14,28, con referencia a la *libido dominandi* y *gloriandi*; MORIONES 269.

El texto brinda la oportunidad de distinguir la «autoridad-dominación» de la «autoridad-servicio»<sup>203</sup>, que el santo explicita a menudo mediante el juego de palabras *praeesse-prodesse* (presidir-ser útil)<sup>204</sup>. A propósito del *potestate dominantem*, se habla del peligro de poner la felicidad en esa situación de privilegio<sup>205</sup> y de la tentación real de querer solucionar los problemas dominando a las personas que los causan y vencer a los hermanos, lo que sería un abuso de autoridad, destructor de la unidad de almas y corazones<sup>206</sup>. Por ello, se anota que el prepósito ha de ser paternal sin debilidad, aplicando no la *potestas dominans* sino la *caritas serviens* en el monasterio<sup>207</sup>.

«Servir desde la caridad» se considera la gran novedad aportada por Jesús respecto al ejercicio del poder; su presencia en la Regla se ve como prueba de su raíz evangélica<sup>208</sup>. En relación con el precepto, se indica que el verdadero privilegio del prepósito –contrapuesto al gran peligro asociado al «dominar desde el poder»–, consiste en tener oportunidades sin límite para servir<sup>209</sup>. Pero mientras algún comentarista da un alcance general al principio: todo oficio en la Iglesia o en el monasterio es una forma de servicio y como tal se debe ejercer, pues no es cristiana la búsqueda de poder<sup>210</sup>, en otro aparece un espíritu más provinciano al limitar el principio de que ejercer la autoridad es servir –lo contrario de dominar a los demás– al ámbito de la comunidad agustiniana<sup>211</sup>. Este servicio a los hermanos se entiende como un servicio a Cristo, quien, al darle la libertad, hace del cristiano un servidor como él<sup>212</sup>. La referencia a Jesús servidor, así como a la actitud personal y la

---

203. BOFF, 175, que remite a Mc 10,41-46. Esa visión del poder, añade, se contraponen de modo absoluto al «poder sin vergüenza de dictadores y caciques de hoy». Anota también el tono de alegría con que se ha de servir («se juzgue feliz») (*ib.* 176).

204. MARIE-ANCILLA, 123 que remite a s. 134,2; s. 340 A (Guelf 32),1; c. *Faust.* 20,56.

205. AGATHA MARY, 302.

206. AGATHA MARY, 303.

207. A. MANRIQUE, *Concepto monástico*, p. 27.

208. MARIE-ANCILLA, 123, que remite a Mt 20,25-28; *ib.* 125 donde señala, citando a VAN BAVEL, (*Libres bajo la gracia*, p. 479), la novedad que podía significar semejante opción en una época en que el poder de algunos dominaba una masa de esclavos; tanto más original cuanto que otras Reglas insistían en la relación amo-esclavo.

209. AGATHA MARY, 303: «This, of course, is what is required of every monk in his own sphere, but the sphere of the prior is as large as the community itself».

210. ZUMKELLER, 115-116 que cita Mt 23,11; SAGE, 263.

211. MANRIQUE-SALAS, 227 que cita *ciu.* 19,14 y Mt 20,25-28 como prueba de la inspiración evangélica. «La idea cristiana de autoridad, fundada en el Nuevo Testamento, es, por ello, esencial y estructuralmente de servicio, tanto en la teoría como en la práctica (*ep.* 134,1). En consecuencia, el prepósito es constituido superior para el servicio de los demás» (*ib.* 228); VAN BAVEL, 88, que remite a Lc 22,25-26; Mc 10, 43-45 y Gal 5,13; MORIONES 272.

212. MARIE-ANCILLA, 124, que remite a *en. Ps.* 103,3,9; 99,11 y a *ciu.* 19,14; A. MANRIQUE, *Concepto monástico*, 27.29, que remite a *Io. eu. tr.* 41,8.

doctrina del santo, que se gloriaba de ser siervo de los siervos de Dios y nunca consideró el ministerio como un honor, sino como una carga (*sarcina*), es idea que domina en los comentarios<sup>213</sup>. También se trae a colación el aserto agustiniano de que se puede tener el nombre de prepósito sin serlo<sup>214</sup>.

El texto reclama para el prepósito que preceda a los demás en honor y del prepósito que, puesto en la presencia de Dios, se postre a los pies de ellos. Entre los autores hay quien se limita a constatar la inspiración paulina<sup>215</sup>; quien juzga que el honor tributado al prepósito se juzga como un aspecto del que se debe tributar a todos los hermanos, y un signo de estima y un bien necesario para la comunidad<sup>216</sup>; quien advierte aquí un relativizar el honor debido al prepósito (cf. par. primero) en la medida en que le contraponen el temor que él debe a Dios<sup>217</sup>; quien considera lo bien formulada que está la «dialéctica del poder», articulando los contrarios (honra/ante vosotros/lugar elevado, de una parte, y, de otra, temor/ante Dios/ a vuestros pies) que reflejan la dialéctica de Jesús: cuanto más alto, más humilde<sup>218</sup>; quien deduce que el prepósito no está tanto en la cúspide de la comunidad, cuanto en la base, idea expresada mediante el contraste *coram uobis/coram Deo*<sup>219</sup>; quien distingue la estructura social, en que el prepósito está por encima del grupo, del ámbito moral, en que estará a los pies de los demás, siendo la razón el saberse pecador y ser consciente de su indignidad<sup>220</sup>; quien entra por el camino de la subjetividad al indicar que la obediencia y honor debidos al prepósito deben ser para él un motivo más para humillarse, pero añadiendo que esta actitud humilde por su parte no dispensa a los demás de cumplir su deber<sup>221</sup>;

213. SAGE, 263 que cita Lc 22,25-26, ep. 217 y s. 340 A (Guelf. 32),3 (*prosit qui praeest*); TRAPÈ, 170; VAN BAVEL, 89; MORIONES 272; CILLERUELO, *Comentario*, 449; MARIE-ANCI-LLA, 123.

214. SAGE, 263, que remite a s. 340 A (Guelf. 32),4.

215. MANRIQUE-SALAS, 230, que remite a Hb 13,17 y Ef 6,9.

216. TRAPÈ, 175-176. No tributárselo no daña al prepósito sino a quien no lo tributa y, por tanto, de la comunidad, añade remitiendo a s. 91,5,5.

217. M. SCHRAMA, *Praeposito*, 870. Añade que la precedencia no la tiene el honor, sino el amor, con que los hermanos corresponden al prepósito.

218. BOFF, 176, que remite a Jn 13,14; Fil 2,6-7; Sir 3,20. «Así quedan excluidos los dos extremos antidialécticos: que el prior domine a la comunidad (cuando a él le falta el respeto a Dios), o que la comunidad humille al prior (cuando a ella le falta el respeto a la auto-ridad)» (*ib.*).

219. VAN BAVEL, 89.

220. AGATHA MARY, 304. La autora entra en consideraciones filológicas: del hecho de que el legislador emplea el subjuntivo (*sit*) concluye que el prepósito no debe estar a los pies de los demás como pisado; para expresar esa indeseable situación –dice– hubiese empleado el presente (*est*) (*ib.* 305). Pero en dirección opuesta va S. 359 B [=Dolbeau 2],12.

221. En la humildad del prepósito y en el honor que le tributan los demás siervos de Dios tiene lugar la composición de los contrarios, que constituyen la maravillosa armonía de la vida común (TRAPÈ, 175).

quien, por último, proclama que sólo por el bien de la comunidad puede el prepósito aceptar o querer tal honor, nunca amarlo<sup>222</sup>.

En esta misma línea se colocan las reflexiones de otro autor: cuando el hombre hace a otro hombre su superior, Dios hace a éste el menor de todos. Si es el menor por su responsabilidad ante Dios, es que su responsabilidad ante Dios es mayor, responsabilidad expresada a través del temor. Decir «el menor» lo considera equivalente a «el más servicial». Se advierte sobre la necesidad de interpretar bien el «estar postrado a los pies», expresión bíblica llena de simbolismo<sup>223</sup>. El mismo autor analiza la relación entre poder jurídico y autoridad moral, y advierte cómo la Regla relaciona el ser-prepósito con el respeto que otros le tienen, correlación que no siempre se advierte<sup>224</sup>.

Al honor que los demás deben tributar al prepósito se asocia la actitud de servicio, a imitación de Jesús que supo ponerse a los pies de sus discípulos (Jn 13,14-15), y el ejemplo del mismo san Agustín<sup>225</sup>. La mención del temor lleva a clarificar que no se trata del temor servil sino del temor suscitado por el amor, esto es, por la preocupación de no ser enteramente fiel al deber que se le ha confiado<sup>226</sup>.

A continuación el legislador da una serie de normas concretas respecto al modo como debe actuar el prepósito en relación con los demás siervos de Dios. Al hablar de la estructura indicamos que un autor habla de un núcleo escriturístico en torno al cual el legislador dispone pares de antítesis personales sobre el poder y el servicio, el honor humano y el temor de Dios, la buena voluntad y el apremio, el amor y el temor. Su contenido, que mira a formar el alma del prepósito en el interior, lo resume en estos términos: dar ejemplo y diversificar el trato<sup>227</sup>. Se constatan como referencias bíblicas 1 Tm

222. TRAPÈ, 176.

223. VAN BAVEL, 90. El autor señala también cómo, para Agustín que vivía en la época del Imperio Romano con su sólida conciencia de poder y sus masas de esclavos, lo afirmado «era algo más que una frase cuyos fundamentos estuvieran zapados cuando escribía: El superior por temor de Dios debe postrarse a los pies de sus súbditos» (T. VAN BAVEL, *La espiritualidad*, 445).

224. VAN BAVEL, 89: «Nadie puede ser superior si otros no lo estiman y aprecian como tal. Puede ser que uno haya sido nombrado jurídicamente responsable o líder de un grupo, pero en la vida ordinaria esto no resulta en nada, si no hay personas que acepten efectivamente su dirección. Un llamamiento sólo surte efecto si es respondido. En este sentido nuestro respeto hace de otra persona un superior. En sentido contrario significa esto también, que los miembros de un grupo pueden vaciar o hacer imposible una función directa».

225. MARIE-ANCILLA, 125-126, que remite a *en. Ps.* 66,10; ZUMKELLER, 117: la recomendación surge de la experiencia de san Agustín del peso que conlleva ser obispo y superior de una comunidad.

226. MARIE-ANCILLA, 126.

227. DE VOGÜÉ, 5,4; para la diversificación del trato, cf. también: SAGE, 264; BOFF, 177: «Se refiere a la autoridad "que ve las diferencias". Es, como dice Agustín, siempre tan res-

2,7 y 1 Ts 5,14, junto con la alusión a 1 Pe 5,3<sup>228</sup>. Por ello, ese elenco de obligaciones se contempla como la aplicación del cuadro apostólico al prepósito del monasterio, puesto que para san Agustín el monasterio es un órgano y una función eclesiástica<sup>229</sup> o como obras propias de todo superior, todas fruto de la raíz del amor, que, aunque es único, cambia según la persona a la que se dirige<sup>230</sup>.

La obligación que el legislador impone al prepósito de ser ejemplo de buenas obras es objeto de especial atención. Se indican varias referencias bíblicas<sup>231</sup>. El dar ejemplo se considera una función suya, distinta de la asignada antes al presbítero<sup>232</sup>. El precepto se justifica afirmando que al principio de admiración sigue el principio de imitación, pues, si la palabra mueve, el ejemplo arrastra<sup>233</sup>, o que sería vergonzoso que el prepósito reclamase obediencia y él no obedeciese<sup>234</sup>. El ejemplo es ponderado como elemento que da credibilidad a la autoridad, evitando el fariseísmo, y que suscita el respeto y crea consenso<sup>235</sup>. Se añade que el prepósito mismo ha de seguir el ejemplo de Cristo<sup>236</sup>.

Las demás obligaciones del prepósito señaladas por el legislador se entienden como complemento, en términos de ministerio de servicio, a la función docente a través del ejemplo<sup>237</sup>. Es decir, al buen ejemplo el prepósito

---

petuoso de la diversidad: “A todos la caridad, pero no a todos el mismo remedio” (*cat. Rud.* 15,23); CILLERUELO, *Comentario*, 456: «... implica atender al carácter de cada súbdito y a las condiciones y circunstancias de la comunidad... Corregir siempre sería tan equivocado como disculpar siempre. No sólo cada persona, sino también cada caso y cada circunstancia piden su propia norma»; MARIE-ANCILLA, 128, que remite a *c. litt. Pet.* 17,34).

228. ZUMKELLER, 116; TRAPÈ, 171; SAGE, 264; CILLERUELO, *Comentario*, 456; BOFF, 177; MARIE-ANCILLA, 127; A. DE VOGÜÉ señala cómo Tt 2,7 y 1 Ts 5,14 son citados también por Horsiesio (DE VOGÜÉ, 5,774, notas 81 y 82).

229. CILLERUELO, *Comentario*, 456.

230. TRAPÈ, 172-173, que remite al aforismo «Ama y haz lo que quieras» (*ep. Io. tr.* 7,8), pronunciado justo a propósito de la corrección, y a *cat. rud.* 15,23.

231. CILLERUELO, *Comentario*, 456 (1 Pe 5,3); SAGE, 264 (1 Pe 5,3); MARIE-ANCILLA, 126 (Tt 2,7, 1 Pe 5,3, 1 Tim 4,12).

232. AGATHA MARY, 305, y remite a Tt 2,7 indicando que, en vez de *in omnibus* (en todas las cosas) escribe *circa omnes* (para todas las personas). Al mismo tiempo señala que, mientras el escrito paulino mira tanto al sujeto como a sus obras, el énfasis de san Agustín se centra sobre todo en el acercamiento del prepósito a las personas. (o mejor, más en general, señalando algunas diferencias entre Tt y el *praeceptum*).

233. CILLERUELO, *Comentario*, 456.455; SAGE, 264 que remite a *en. Ps.* 119,5.

234. MANRIQUE-SALAS, 229, que remite a *op. mon.* 31,39; ZUMKELLER, 116.

235. BOFF, 177, que remite a Tt 2,7; Hb 13,17; 1 Pe 3,5; 1 Ts 1,6; 2 Tes 3,7-9; 1 Cor 11,1; Gal 4,12; Fil 3,17; 4,9 y Mt 23,3-4.

236. MARIE-ANCILLA, 127, que remite a *en. Ps.* 127.

237. AGATHA MARY, 305. Más adelante, la autora se detendrá en describir quiénes son en concreto los receptores de esos servicios (*ib.* 308).

añadirá las iniciativas de una caridad preventiva, fiel a Ez 34,15-16<sup>238</sup>. Sólo en un comentario encontramos descritos los receptores de esa caridad, así como los verbos que la expresan<sup>239</sup>. Especial énfasis ponen algunos autores en la corrección, tarea tan difícil como necesaria, con los matices oportunos<sup>240</sup>, pero sin olvidar la obligación de aportar también solaz y ayuda<sup>241</sup>. La invitación a la paciencia se justifica por el peligro de no respetar los ritmos de crecimiento de cada persona<sup>242</sup>.

El legislador recomienda al prepósito mantener la disciplina (*disciplina*) con agrado e infundir miedo (*metum*), en traducción literal. La atención de los comentaristas se concentra en los términos *disciplina* y *metum*.

No faltan quienes se esfuerzan por determinar a qué se refiere el término *disciplina*. Hablar de disciplina –sostiene una autora–, significa pulsar una cuerda que armoniza un cuerpo de doctrina, una voluntad de aprender, un estilo de vida y una aceptación de la disciplina en sentido moderno, todo ello referido a los preceptos de la Regla<sup>243</sup>. Otro autor amplía ese significado al referirlo a la forma de vida que se ha de seguir expresado en la Regla y, además, en otras normas de la casa<sup>244</sup>. Otros comentaristas se limitan a considerar el modo de imponerla. El prepósito sólo podrá hacerlo si va él delante dando ejemplo, pues la Regla obliga a todos, incluidos los responsables<sup>245</sup>; si tiene la convicción de que cuanto ordena es el mejor camino para llegar a la unidad de almas y corazones y para vivir lo mejor posible en la caridad<sup>246</sup>. El adjetivo «con agrado» (*libens*) apenas sugiere nada a los comentaristas, si excep-

---

238. SAGE, 264.

239. Es decir, los *inquieti*, los *pusillianimes*, los *infirmi*, *corripere*, *consolari*, *suscipere* (cf. AGATHA MARY, 308-310). Dedicar también amplio espacio a la paciencia que reclama del prepósito (*ib.* 311-312).

240. ZUMKELLER, 116-117, que remite a *ench.* 19,72 y s. 46,7,14; MARIE-ANCILLA, 128.

241. ZUMKELLER, 117.

242. MARIE-ANCILLA, 128.

243. AGATHA MARY, 312. Añade: «One or more of these terms can readily be applied to each aspect of the Rule» (*ib.*).

244. BOFF, 178; según él se debe traducir: «Siga de buen corazón la marcha normal de la casa, es decir, el horario de la comunidad».

245. MANRIQUE-SALAS, 229; BOFF, 178, quien excluye las excepciones y privilegios, signos de una autoridad deteriorada.

246. MARIE-ANCILLA, 129.

247. Se trata de AGATHA MARY, que escribe: «A traveller on a journey, or a member of an orchestra rehearsing a symphony, will gladly follow the directions of his map or his score in order to achieve his end. This is the meaning of Augustine use of *libens* (gladly) in the present passage. The prior will have such a deep respect for the traditions of the community that he will love them» (AGATHA MARY, 313-314).

tuamos a una autora<sup>247</sup>. Esta misma autora es la única en aludir al problema crítico asociado a la frase<sup>248</sup>. La forma de entender ese *metum* está condicionada por el momento histórico en que fue escrito cada comentario. Los autores más antiguos no tienen reparo en hablar del miedo o temor que el preposito debe infundir. No debe imponer la disciplina –escribe uno– *metuens* (temiendo él), pero sí debe hacerse temer (*metuendus*), aunque –matiza– sólo si es necesario. Y aduce la razón: cuando desfallece el amor es el temor el que ha de asegurar la disciplina<sup>249</sup>. Los autores más recientes desconfían ya de la pedagogía del miedo y orientan su comentario en un sentido diverso. Como resultado, la traducción es ya claramente una interpretación. El *metum imponere* lo vierten por «hacer respetar»<sup>250</sup>, «imponer el respeto»<sup>251</sup> o «dar el peso debido», entendido como reconocimiento de un valor implícito y disponibilidad para explicitar sus exigencias<sup>252</sup>. «Hacer respetar», «imponer el respeto» o «dar el peso debido» ¿a qué? A la disciplina<sup>253</sup> o, más en concreto, a la Regla<sup>254</sup>.

El legislador recomienda al preposito que busque más ser amado que temido. El principio es altamente valorado, pero no falta quien advierta una conexión poco clara con lo que le precede. Es la opinión de una autora quien, a primera vista, percibe un «extraño salto mental», aunque luego encuentre la conexión necesaria a través de matices semánticos del término *metum*<sup>255</sup>. Se le ubica en la línea de la reflexión clásica sobre la autoridad, como el reverso

---

248. AGATHA MARY, 313: «The Latin of the final of the phrase of this sentences is so compressed that it has been open to a number of amendements which have themselves been interpretations», y remite a L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite; II. Recherches historiques*, Paris, 1967, p. 436.

249. SAGE, 262; MANRIQUE-SALAS, 229. *Metuens* porque así era el texto de que disponía.

250. BOFF, 178.

251. MARIE-ANCILLA, 129.

252. AGATHA MARY, 313. La autora reconoce que *metum* puede significar temor religioso, algo que ha tendido a caracterizar las actitudes frente a las grandes Reglas monásticas a lo largo de los siglos, con el peligro que encierra y aludido en 2 Cor 3,6: «la letra mata».

253. Así AGATHA MARY, 313 y BOFF, 178: «A qué se refiere? Naturalmente a la disciplina religiosa. Pero no falta traductor que haya traducido: “¡Hágase respetar!”. Pero el sentido más correcto es: “hágala respetar”, según la lógica de todo el pasaje: ¡Tú mismo de buena gana respeta la disciplina; entonces tendrás autoridad para hacerla respetar por los demás hermanos».

254. MARIE-ANCILLA, 129: «Il doit aussi imposer le respect de la Règle, car elle est l'expression pour tous de l'autorité de Dieu» (*Ib.*).

255. AGATHA MARY, 314: «The link is provided by the nuances of language in the word *metum* which to his hearers would carry overtones of awe and fear as well as great reverence».

del principio de toda tiranía formulado por Calígula: «Que me odien con tal que me teman»<sup>256</sup>. Tampoco falta la referencia a la experiencia personal de san Agustín para quien querer ser temido y amado por los hombres y deleitarse en sus alabanzas eran tentaciones cotidianas<sup>257</sup>.

Ser amado y ser temido: este doble aspecto lo pone una autora en relación, primero, con el rol del prepósito y, luego, con su posición como maestro y guía y, además –como toda la Regla– con el desarrollo de las relaciones dentro del proyecto común que mantiene a los miembros unidos<sup>258</sup>. Para justificar el recurso al temor, precisando que siempre ha de ser el menos posible, recurre a la obra *Las costumbres de la Iglesia católica* 1,28,56<sup>259</sup>. La misma autora dedica amplio espacio a hablar del amor y de la amistad y a la terminología empleada por el santo. Según ella, el hecho de emplear el verbo *amare* y no *diligere* para designar el amor que debe existir entre el prepósito y los demás siervos de Dios se debe a que *amor* es el término con que más a menudo se expresa el amor tal como existiría en una familia con un buen *paterfamilias*<sup>260</sup>. Un autor señala que el precepto del legislador manifiesta dos cualidades inseparables que el prepósito debe unir en sí: la bondad que se hace amar y la severidad que se hace temer; otro defiende como necesaria la recomendación de hacerse temer<sup>261</sup> y, sobre todo, pondera la de preferir ser amado, «principio espléndido y luminoso que lleva la impronta del genio y del ánimo de Agustín, puesto que la observancia de la ley se obtiene mejor con el amor que con el temor. De hecho, el temor entra para preparar el camino al amor»<sup>262</sup>.

---

256. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin et l'éthique classique* (Le *praeceptum* et l'éthique classique), en *Augustiniana* 24 (1974) 5-9: 6-7 NA I, 244-245; MARIE-ANCILLA, 129. El planteamiento también en Cíc. *De off.* 2,7,23 y SEN., *ep.* 47,17-18.

257. DE VOGÜÉ, 3,211, remitiendo a *conf.* 10,59-60 y *ep.* 22,2,7-8.

258. AGATHA MARY, 314.

259. AGATHA MARY, 314-316, que da una referencia equivocada (28,35). «The element of fear of repercussions as a deterrent for transgression is part of the human scene and it is used by all who are concerned for the good of the others... And fear of the treat leads to fear of the threatener –even though, as Augustine implies, this is the very last thing that the threatener desires» (*ib.* 315).

260. AGATHA MARY, 317, que añade: «By using the most homely word for love, Augustine stresses an aspect of community life which has had a fluctuating history down the centuries. His model of family affection counterbalances the importance that he placed on friendship at the beginning of his life as a monk». Remite a *ep.* 10, 1, Pos., *Vita Augustini* 3.

261. TRAPÈ, 168: «Farsi temere è indispensabile: sarebbe un grave errore non crederlo. È indispensabile per due ragioni, che la Regola esplicitamente menziona: impone l'osservanza della legge e corregge le infrazioni» (*ib.* 167).

262. TRAPÈ, 167-169; MANRIQUE-SALAS, 229: «La autoridad tiene su origen y nace de la caridad... Para que un superior tenga verdadera autoridad, esta ha de estar apoyada mucho más por el amor que por la severidad... Cuando más padre se muestre el superior,

Un tercer autor constata que la contraposición «ser amado» - «ser temido» es frecuente en las obras del santo, pero se siente incómodo con el concepto de «temor». Por ello busca modos de atenuar el impacto negativo. La semántica le ofrece dos: el primero consiste en indicar que en el texto «temor» significa más «respeto» que «miedo», puesto que los hombres no deberían tenerse miedo porque todos son limitados y mortales<sup>263</sup>; el segundo, en recordar que, cuando san Agustín habla de temor, puede entenderse tanto el temor servil como el temor casto, igual que, cuando habla de esclavitud, puede entenderse tanto la que tiene su origen en el temor como la que lo tiene en la amistad. En estos dos casos, el objeto del temor es una persona, el prepósito. Un nuevo modo de atenuar la impresión negativa que suscita el recurso al temor consiste en cambiar el objeto del temor. En este sentido, el autor contempla la posibilidad de que el texto se refiera también al temor a las faltas relacionadas con el ideal que se busca realizar, o de que, más que a la persona del prepósito, lo que el siervo de Dios ha de temer sea la palabra de Dios que él comunica, porque de la palabra de Dios toma su autoridad el superior y todos deben respetar esa palabra<sup>264</sup>.

Otro comentarista presta tanta atención al «hacerse amar» como al «hacerse temer». El «hacerse amar» lo interpreta al servicio de la autoridad, cuya base más profunda se halla en el corazón de quienes obedecen, esto es, en la aceptación interna y amor sincero de los hermanos; el «hacerse temer» lo justifica, no como puerta al amor, sino por la existencia de personas que no comprenden el lenguaje del amor y de la responsabilidad y sienten la tentación de abusar; en todo caso, juzga que el principio debe ser: máximo de amor y mínimo de temor<sup>265</sup>.

Un último autor opta por defender la recomendación de preferir ser amado a ser temido. Aduce como razón que la severidad es un mal sistema de gobierno, una máscara de autoridad. Y aunque cabe distinguir entre temor servil y temor amoroso, la severidad suele comportar sólo un temor servil y entonces el cumplimiento de la ley se convierte en mero expediente que oculta una mala voluntad. Por eso la llave es la del amor<sup>266</sup>.

---

más facilitará la obediencia filial». CILLERUELO, *Comentario*, 462: «Esa autoridad no está en los galones y en los nombramientos externos, sino en el valor que los súbditos dan a la autoridad, pues buscan y desean la autoridad, pero una autoridad auténtica e interna»; ZUMKELLER, 116, quien a continuación presenta el ejemplo personal del santo.

263. Este «temor-respeto» es entendido al servicio del amor: «No hay un amor sin un “respeto” fundamental por el otro» (VAN BAVEL, 91).

264. VAN BAVEL, 89-91. Referencia a *conf.* 10,36,59.

265. BOFF, 178-179.

266. CILLERUELO, *Comentario*, 462: «Este puede hacerse temer, pero ¿logrará hacerse amar? Quizá el superior duerme tranquilo en su presunción, mientras los corazones de

El legislador concluye el párrafo invitando al prepósito a pensar continuamente que tiene que dar cuenta a Dios de todos los miembros de la comunidad. Como en tantos otros casos los autores señalan las referencias neotestamentarias implícitas<sup>267</sup>. Esta disposición suscita en ellos diversas reflexiones. Algunos ponen de relieve la mayor responsabilidad del prepósito, recordando la idea, tan frecuentemente repetida por el santo, de que, en su caminar hacia Dios, el prepósito lleva una carga mayor porque une a la suya la de toda la comunidad, sin que por ello cada uno se vea privado de su propia responsabilidad individual, añadiendo que esto le reportará mayor felicidad, si culmina el camino con éxito, o mayor castigo, si no lo culmina debidamente<sup>268</sup>. Otros prefieren hacer hincapié en que el prepósito no tiene autoridad o poder sobre los demás siervos de Dios y no puede colocarse en su lugar; más aún, que debe dar cuenta a Dios de su actitud ante ellos<sup>269</sup>; o presentar la recomendación como recordatorio para el prepósito de que no es su propio amo, ni puede ser ley para sí mismo en el modo de regir la comunidad, pues él, como los demás, está bajo Dios y ha de dar cuenta a su propio prepósito, Dios<sup>270</sup>. Otros todavía, a la vez que señalan que la autoridad del prepósito no es irresponsable, conforme a Lc 12,41-48, perciben en el texto el denso significado teológico de la autoridad: representa a toda la comunidad ante Dios y está ligada a la decisión escatológica del Señor<sup>271</sup>. Por último, algunos comentaristas se plantean la cuestión de si el prepósito debe rendir cuentas sólo ante Dios o también ante la comunidad, conforme a la sensibilidad democrática moderna. Uno responde que el santo no lo contempla aunque tampoco lo excluye<sup>272</sup>; otra, responde afirmativamente, considerando al prior responsable ante el grupo de lo que hace y de la comunidad durante su gobierno<sup>273</sup>.

---

los religiosos andan alborotados... El padre se ha convertido en un guardia y el monasterio en un cuartel... El superior severo ya no mira al bien de los súbditos, sino (en el mejor de los casos, que es el de la ignorancia) a tranquilizar la propia conciencia o a aumentar sus méritos a expensas de los rebeldes». El autor sigue mostrando diversos modos como se manifiesta la severidad.

267. Mt 24,45-51; 25,14-30; Lc 16,1-8; 12,42-48; 19,11-26; 1 Cor 4,1-2; 1 Pe 4,10; 3,5.

268. SAGE, 263; MANRIQUE-SALAS, 230; MARIE-ANCILLA, 129-130. Todos remiten a s. 46,2; Marie-Ancilla, añade s. 339,1; s. 82,12,15.

269. VAN BAVEL, 92.

270. AGATHA MARY, 320.321.

271. BOFF, 179.

272. BOFF, 179.

273. AGATHA MARY, 320.

### 7.5. *Parágrafo cuarto*

En líneas generales, el comentario de este parágrafo está centrado en la virtud de la obediencia de la que habla, según un autor, breve y enérgicamente<sup>274</sup>. Como la obediencia ya apareció recomendada en el primer parágrafo, algún comentarista siente la necesidad de justificar esta nueva comparecencia. Por eso, tras indicar la mayor insistencia en la misma virtud, invita a prestar atención a la perspectiva en que aparece: como colaboración con la autoridad en orden al bien común, lo que conlleva la concepción, muy original sin duda, de la obediencia como acto de misericordia<sup>275</sup>. Objetivo específico de esta obediencia se considera el que los prepositos puedan llevar su carga con alegría y no con gemidos (Hb 13,17), escribe un autor<sup>276</sup>; obedeciendo se le hará más fácil la tarea, se le ayuda a llevarlo con mérito y a evitar los peligros, comenta otro<sup>277</sup>. La idea básica es la de la colaboración de los siervos de Dios con el preposito: desde la humildad y el amor propios de la obediencia, el preposito no sólo podrá contar con su colaboración, sino también con sus oraciones<sup>278</sup>.

Aunque no todos, los autores no pasan por alto el tema, chocante y retador<sup>279</sup>, de la compasión de que habla el legislador. Constatando que el concepto ya apareció en los párrafos octavo y noveno del capítulo cuarto de la Regla, una comentarista señala qué hay de nuevo: el que aquí aparezca como motivo para la obediencia, y qué ya conocido: la idea subyacente de que, si la compasión no hace acto de presencia, la situación se hará incontrolable<sup>280</sup>. La misma autora ve lógica la aparición de este sentimiento, dado que el legislador no ha presentado un prior ideal, sino el modo de vida que contempla para quien lleva la responsabilidad de la dirección del monasterio<sup>281</sup>. Otro autor la justifica diversamente: una vez que el santo ha debilitado considerablemente el oficio del preposito (en comparación con el trato que habitualmente se

---

274. VAN BAVEL, 91.

275. BOFF, 180.

276. SAGE, 263, quien remite a s. 82,12,15.

277. TRAPÈ, 176-177; ZUMKELLER, 118; VAN BAVEL, 93-94: «Así, obedecer va a tener el significado de aligerar la carga pesada del otro. Juntos estamos agobiados por la carga de la persona que lleva la responsabilidad, juntos la llevamos y ponemos el hombro para sobrellevarla».

278. MANRIQUE-SALAS, 231. El texto de la Regla no habla de las oraciones y sí de la compasión que el autor no toma en consideración.

279. AGATHA MARY, 231.

280. AGATHA MARY, 321.

281. AGATHA MARY, 324: «If we were to try to make a complete drawing from the lines and curves and shading that Augustine has set down we would not produce a tower of strength but a person whose very vulnerability and dependence enable him to give strength

otorga a las autoridades), los demás siervos de Dios, sus hermanos, solamente le respetan en la medida en que sienten compasión por él<sup>282</sup>.

Este recomendar la compasión al prepósito es altamente ponderado. Se valora como un particular interesante que basta por sí sólo para calificar una espiritualidad; como un precepto que conmueve por su profunda humanidad y por la genuinidad evangélica que encierra<sup>283</sup>. Como fundamento de la compasión hacia el superior que san Agustín ordena, se aduce el hecho de que el santo no consideraba el ministerio de prepósito como un honor o una dignidad, sino como una carga<sup>284</sup>. La compasión se suma a la obediencia y respeto a su cargo como sentimiento que el siervo de Dios ha de tener hacia el prepósito<sup>285</sup>. No falta quien advierte sobre la oportunidad para hoy de la recomendación agustiniana de sentir piedad de quienes ejercen la autoridad<sup>286</sup>.

En fidelidad al texto de la Regla, la compasión hacia el prepósito se pone en relación con la obediencia con diferentes matices. Para un autor la compasión es la razón de la obediencia<sup>287</sup>; para otro es su manifestación<sup>288</sup>; otro la distingue del servilismo y explica por qué san Agustín une compasión y obediencia: porque se puede ser consciente de las necesidades del otro sin sentir compasión hacia él y hasta hacerlo con arrogancia y desprecio, que es lo que sucede cuando no hay amor<sup>289</sup>.

El texto de la Regla señala dos objetos de la compasión que impulsa a la obediencia: uno mismo y el prepósito. No todos los comentaristas han tomado nota de este dato y han considerado únicamente la compasión hacia el prepósito, pero otros sí. Los que lo han hecho han encontrado la posible raíz bíblica de esa compasión hacia uno mismo en Sir 30,24<sup>290</sup>. La explicación de esta disposición del legislador la encuentra un autor en el parágrafo primero

---

to the others: he is a source of strength, or a channel through which strength can pass –but this channel is made of fine bone china and not of reinforced concrete. The prior is as vulnerable as every other member of the group, but it is only those who have recognized their own weakness who will be able to accept with compassion the stresses and strains that beset their leader».

282. M. SCHRAMA, *Praeposito*, 871: «...können die Mitbrüder den Oberen nur in Ehre halten, indem sie ihn bemitleiden».

283. TRAPÈ, 176.

284. VAN BAVEL, 93.

285. TRAPÈ, 176; La compasión y el honor se ven como las características de la obediencia para san Agustín J. GARCÍA ALVAREZ, *Obediencia y Comunidad*, 116.

286. LAWLESS, G., *The Rule*, 469; CILLERUELO, *Comentario*, 455.

287. AGATHA MARY, 321.

288. ZUMKELLER, 118.

289. AGATHA MARY, 321; BOFF, 181, que recuerda que tanto la desobediencia abierta como la obediencia aduladora corrompen la autoridad y favorecen el autoritarismo.

290. L. VERHEIJEN, *Les sermons*, 395 NA I,191. El mismo pensamiento en s. 211,2,2.

del capítulo: los siervos de Dios han de obedecer ante todo «por compasión» hacia ellos mismos porque la desobediencia constituye una «ofensa a Dios». A la relación de amor que el legislador acaba de establecer entre los siervos de Dios y el prepósito, se añade ahora el deseo de su propia salvación<sup>291</sup>. Un autor quiere dejar claro de qué compasión se trata: la que consiste, más que una simple emoción sentimental, en un acto de misericordia o piedad, esto es, compadecerse de uno mismo como pobre que es delante de Dios<sup>292</sup>.

El parágrafo concluye con la mención del peligro mayor en que se halla el prepósito, oportunidad que aprovechan varios autores para indicar que el «peligro del dignatario, responsable ante el Señor, fue sentido de forma personal por Agustín»<sup>293</sup>. Al mismo tiempo identifican el peligro: el de convertirse en una pantalla entre Dios y su pueblo, en vez de ser simples servidores, efecto producido por la vanidad, pero sobre todo por el orgullo de creer que uno es amo (*dominus*), título que sólo compete a Cristo<sup>294</sup>; la tentación que conlleva todo ministerio o cargo de convertirse en ámbito de poder y de dominio<sup>295</sup>. La Regla entera –comenta un autor–, está atravesada por el convencimiento del santo de que todo poder, incluso el religioso, es peligroso, pues tiende a convertirse en acto de dominio, siendo esa la razón por la que la comunidad debe tener más misericordia del prepósito cuando más lo ve expuesto a la tentación del poder<sup>296</sup>.

### 7. 6. Conclusión valorativa

No resulta fácil hacer una valoración global, dado que los comentarios son numerosos y los datos ofrecidos abundantes. Emitir un juicio concreto

---

291. DE VOGÜÉ, 3,201, que añade: «La charité a la dernier mot». A nivel literario señala una inclusión.

292. VAN BAVEL, 91-92, quien remite a Sir 30,23, en la versión usada por el santo, como fuente de inspiración de la compasión hacia uno mismo. Para el llevar la carga juntos, remite a *op. mon.* 33,41. Las mismas ideas las recoge L. Cilleruelo. BOFF, remitiendo para la compasión hacia uno mismo a Si 30,24 y a Tb 12,10 y para la compasión hacia el prepósito a s. 232,8 y a *en. Ps.* 36,3,20. Si ya consideraba muy original el concebir la obediencia como un acto de misericordia, considera más original todavía que se trata de misericordia hacia el prepósito (BOFF, 180).

293. DE VOGÜÉ, 3,302 que remite a *en. Ps.* 126,3 y señala cómo, una vez más, es patente la asimilación del prepósito al obispo. AGATHA MARY, 323-324, que remite a *ep.* 21; *ep.* 22,2,7-8; 48,3; s. 355,2 y s. 46,1,2.20; TRAPÈ, 177 que cita s. 340,2 y s. 232,8.

294. MARIE-ANCILLA, 130, citando a L. VERHEIJEN, *Saint Augustin. Un moine devenu prêtre et évêque*, NA 1,283.

295. VAN BAVEL, 94, remitiendo a *en. Ps.* 106,7.

296. BOFF, 181.

sobre los diversos puntos concretos, además de aumentar aún más el número de páginas, lo consideramos innecesario. Ese juicio, explícito o sólo implícito, aparecerá al ofrecer nuestra interpretación del capítulo en la segunda parte de este artículo. Por ello, haremos sólo apreciaciones de carácter general que puede que no afecten a todos los comentarios. Nos limitamos a tres constataciones. La primera, que, a nuestro parecer, el capítulo no aparece suficientemente integrado en el conjunto doctrinal específico de la Regla. Al tratar de la obediencia y la autoridad en un contexto de vida monástica se da por hecho que el legislador tenía que hablar de la una y de la otra y, por ello, no se siente mayor necesidad de justificar el capítulo. La segunda, que no se ha captado suficientemente la unidad orgánica del capítulo comentado. La tercera, al hablar de la obediencia y del ejercicio de la autoridad, en no pocos momentos del comentario pesan más las concepciones del momento histórico del comentarista que las del autor del texto.

PIO DE LUIS  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
Valladolid

## **Sobre la certidumbre absoluta de poder creer desde la fe infusa. La enseñanza de fray Luis de León (1568)**

Afirmación básica de los luteranos en el siglo XVI es que la justificación, el paso de pecador a justo, se realiza sola, exclusiva y totalmente desde la fe. Por supuesto, la fe del luterano no es la humana o adquirida, ya que ésta no alcanza a sus ojos la categoría de fe. Es sólo una opinión y la misma es obra sólo del hombre. Por la fe entienden los seguidores de Lutero, la fe que justifica y salva. Además, no hay duda que ella es la fe sobrenatural e infusa; es decir, la que regala Dios gratuitamente al hombre. Es más, los luteranos se apartan de los católicos al establecer que la fe infusa sin la caridad o informe no es digna del nombre de fe, ya que no salva. Por cierto, no toman estos cristianos que se apartaron de Roma en el siglo XVI, la fe como idéntica a la caridad; pero es verdad también que donde está la verdadera fe ha de estar también la caridad. Asimismo, únicamente merece el nombre de verdadera fe la formada. Por supuesto, entre los luteranos se prestó desde el principio gran atención a la experiencia de la fe. Es verdad que lo hicieron como algo lógico después de afirmar que no eran las obras las que llevaban a la salvación sino la propia fe. En el fondo, al preguntarse éstos si podía uno estar cierto de tener fe infusa, no hacían más que querer responder a la pregunta más amplia y concreta de si se tiene ya en la tierra la certidumbre de que uno ha quedado de veras justificado por Dios, y de si conseguirá con toda la seguridad la vida eterna.

A los católicos de todos los tiempos les ha preocupado siempre el problema de la consecución de la salvación; pero han mantenido siempre que nadie, a menos que Dios se lo revelara particularmente, puede estar cierto mientras vive en esta vida de la certidumbre de su salvación. Es verdad que, al igual que los luteranos, saben los católicos que nadie entra en el cielo si no posee la fe juntamente con la caridad. Pero es que éstos mantienen un con-

cepto mucho más matizado de la fe. Por una parte, no tienen dificultad alguna en hablar de la fe humana o adquirida. Es la misma resultado de las fuerzas solas del hombre. Por supuesto, quien tenga esa sola fe al encontrarse con Dios tras la muerte, no conseguirá la vida eterna. A su vez, admiten los cristianos la fe infusa y distinguen en ella dos escalones. El más bajo lo ocupa la fe infusa cuando está a solas, sin la caridad. Es por cierto don gratuito de Dios. Es la primera de las virtudes, si bien ha de desaparecer en la gloria siendo reemplazada por la visión. Sin esa fe no se dan el resto de las virtudes sobrenaturales. Es por eso la primera. Asimismo, pueden perderse las demás y permanecer a solas la fe. Verdad es que, si la fe infusa está sola, no podrá conseguir uno sin más la salvación. Para entrar en el cielo, es necesaria la fe infusa unida a la caridad.

Vistas así las cosas, el defender que uno tiene y cree de veras con la fe infusa, no quiere decir en modo alguno que él mismo se vaya a salvar. Al tal le falta la caridad. Además, tanto la caridad como la fe pueden perderse. En concreto, se pierde esta última por el pecado de herejía. Ahora bien, cuando se pregunta en la teología sobre si uno puede estar cierto de creer de hecho con fe divina y, por tanto, de tener la fe divina, nunca puede deducir de esta afirmación que, por ello, está en gracia; es decir, en posesión de la caridad, y mucho menos, que él mismo se vaya a salvar sin duda alguna. En una palabra, no se quiere exponer ni probar lo posible que es que uno en la tierra pueda ser considerado con total certidumbre como justo ni como santo. Es cierto que hay justos y santos en la tierra; pero cada uno de los bautizados se debe contentar en confiar de buena fe en que él mismo se halla en gracia de Dios y en que conseguirá la salvación.

Antes del siglo XVI gustaba a los teólogos plantear en concreto la pregunta de si el fiel podía estar seguro de poseer la vida eterna. Por supuesto, nadie puede responder de la fe de los demás. El interior no lo conoce más que el propio interesado, así como lo conoce también Dios. La herejía se realiza en la interioridad. Puede uno ser un hereje y no dejar traslucir en nada su herejía al exterior, a los demás. Por eso, nadie puede asegurar con certidumbre que un cristiano concreto distinto de él tiene de veras la fe infusa. Así son las cosas, a pesar de la muchas profesiones y confesiones exteriores de fe que el mismo haga. La cuestión es de todas formas aquí, si uno mismo puede saber que cree de veras desde la fe infusa; es decir, desde la que es don de Dios. Por cierto, recibe el cristiano la fe en el bautismo y se mantiene en el mismo esta fe mientras no peca directamente contra la fe y cae en la herejía. Verdad es que hasta después de Santo Tomás no se ponía en duda este convencimiento de que el propio creyente era capaz de saber absolutamente que creía con la fe infusa. Será con la llegada de los teólogos modernos o nominalistas del

siglo, en los siglos XIV y XV, cuando se ponga en entredicho esta afirmación. Se empezará a decir entonces que no es absolutamente cierto que un creyente sea capaz de saber con certidumbre que cree desde la fe infusa ya que puede hacerlo sólo con la fe adquirida. Y no hay duda de que razones para sostener esto existen. Otro problema es que las mismas convenzan de verdad y eliminen de raíz ésa de que es posible saber eso con certidumbre.

El saber si se cree con fe infusa es algo de veras muy digno de tenerse en cuenta en unos tiempos, como los del siglo XVI. Sabido era por todos, que los luteranos deseaban de continuo poder experimentar en ellos la justificación; es decir, que habían sido agraciados por la fe (y la caridad), y que tenían la certidumbre absoluta de salvarse. En estas circunstancias a nadie se le escapa lo conveniente y oportuno que habría sido marcar netamente las distancias entre las tesis luteranas y las católicas. Y no hay duda que lo más drástico habría sido negar lo que los luteranos anhelaban como posible. Pero no se puede actuar así si lo que sostenían los modernos o nominalistas era una sola opinión y cuanto decían los católicos que se oponían a ellos, gozaba no sólo de mucha mayor verosimilitud y consistencia, incluso era algo que se podía demostrar con ayuda de la razón; es decir, que el creyente puede estar absolutamente cierto de que cree con la fe infusa y que no lo hace en modo alguno en algún caso concreto desde la adquirida. Había que reconocer la verdad. Así las cosas, se indica que este estudio se hará sobre uno de los grandes talentos del siglo XVI; fray Luis de León. Fue profesor en la renombrada y acreditada Universidad de Salamanca. Los textos que aquí se reproducen los expuso a sus alumnos en 1568 mientras explicaba teología desde la cátedra salmantina de nominales, llamada por todos como la de Durando.

Nació Fray Luis de León<sup>1</sup> en Belmonte (Cuenca). Había empezado los estudios de la carrera de Derecho en Salamanca; pero los interrumpió en 1544 para ingresar en el convento de San Agustín. En éste estudió Artes o Filoso-

---

<sup>1</sup> Biografía, cf. F. EHRLE (J.M. MARCH), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Bâñez*: Estudios Eclesiásticos 9 (1930) 169-173; P. MIGUÉLEZ, *León (Luis de)*: Dictionnaire de Théologie Catholique 9/1 (París 1926) 359-365; D. GUTIÉRREZ, *León, Luis de*: Enciclopedia Cattolica 7 (Florenca 1951) 1113-1114; W. KELLERMANN, *León, Luis de*: Lexikon für Theologie und Kirche 6 (Freiburg im Breisgau 1961) 963-964; E. DOMÍNGUEZ CARRETERO, *León, Luis de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 2 (Madrid 1972) 1286-1288; J. TALÉNS, *Luis de León, Fray*: Gran Enciclopedia Rialp 14 (Madrid 1981) 599-600; A. GUY, *Fray Luis de León, 1528-1591*, París 1989; R. LAZCANO, *Fray Luis de León, un hombre singular*, Madrid 1991; IDEM, *Fray Luis de León. Bibliografía*, Madrid 1994; J. BARRIENTOS GARCÍA, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*. Madrid 1996; I. JERICÓ BERMEJO, *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo de fe (1968)*. (Madrid 1997) 43-52; J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 802-805.

fía (1544-546). La Teología la cursó en la Universidad de Salamanca (1546-1550). Entre 1550 y 1560 se prepara para poder convertirse un día en profesor; es decir, cuando sus superiores lo demandaran. Durante tres semestres fue alumno de exégesis bíblica en la Universidad de Alcalá. En Salamanca obtuvo los títulos de Licenciado y Doctor en Sagrada Teología (1560). En 1578, consiguió el título de Doctor en Artes por el estudio de los Benedictinos de Sahagún (León), y lo incorporó casi de inmediato a la Universidad de Salamanca el 25 de octubre de 1578. Accedió fray Luis a la cátedra menor de Santo Tomás de la Universidad de Salamanca. Pasó en 1565 a la de Durando. Ésta daba derecho al sustituir al catedrático de Prima. El 25 de marzo de 1572 fue encerrado en la cárcel por una denuncia en la que se le reprochaba principalmente lo explicado acerca de la Vulgata de San Jerónimo, con motivo de la exposición de 1568 desde la cátedra de Durando sobre la virtud de la fe. Quedó al fin fray Luis absuelto de todos los cargos años el 7 de diciembre de 1576. No volvió ya a la cátedra de Durando. La Universidad le ofreció un cargo mejor: regentar un partido de Teología, y el agustino lo aceptó. Dejó el partido en 1578 y pasó a regentar la cátedra de Filosofía Moral. A la muerte del titular: Gregorio Gallo, opositó fray Luis a la cátedra de Biblia. La obtuvo. Era el año 1579. El mucho trabajo y las ocupaciones constantes hicieron que el profesor de Biblia se ausentara frecuentemente del aula. Solicitó entonces con apoyo real una excedencia de dos años (1589). La muerte le sobrevino en Madrigal de las Altas Torres (Ávila). Era el 23 de agosto de 1591.

### **I. La certidumbre de evidencia**

Evidencia quiere decir claridad. Aquí se habla de evidencia cierta para señalar que es una seguridad que viene de la propia naturaleza de las cosas. Por supuesto, en nada entra aquí las verdades reveladas; pero es verdad que, si se contemplan las verdades reveladas serenamente, se extrae la conclusión cierta evidentemente desde la propia naturaleza de las cosas, que le es posible a un bautizado que no es hereje saber con certidumbre que cree con la fe infusa, la que es don gratuito de Dios.

### 1. El texto

[p.73] [...] Quinto dubitatur: quantam certitudinem potest quis habere de sua fide; Nam Durandus ad primum videtur dicere, quod, quando habet fidem, est ita certus se habere fidem, sicut de quocumque alio; et isto modo interpretatur Divus Augustinum, libro III, *De Trinitate*, capite I, dicentem, quod suam fidem unusquisque videt in se, et eam tenet firmissima scientia; et Divus Bonaventura, d. XIV, exponens eadem verba Divi Augustini, idem dicit, quod Durandus.

Caeterum idem Durandus, in primum, dist. XVII, q. IV, in L lectione, ad II, dicit quod nemo potest certitudine naturali scire se habere fidem infusam; ergo.

Ad intelligentiam ejus, quod quaeritur in quaestione, explicandum est, de qua fide, et de qua certitudine loquamur, quum fides potest sumi multipliciter: uno modo pro habitu fidei: secundo modo pro actu fidei supernaturali et divino: tertio modo potest sumi absolute pro actu fidei quantum ad illius substantiam, abstractando a supernaturali et naturali. Et sic quaestio proposita potest tripliciter intelligi, primo modo; utrum quis possit esse certus se habere habitum fidei infusae; secundo modo, utrum quis [p. 74] possit scire se habere actum fidei divinae et superna-

Se duda en quinto lugar sobre qué certidumbre puede tener uno de su fe. Es que parece decir Durando respecto al primer argumento que, cuando uno tiene fe está de tal manera cierto de que tiene fe como lo está de cualquier otra cosa. Y se interpreta de esta manera a San Agustín en el libro tercero, *Sobre la Trinidad*, en el capítulo primero, al decir que cualquiera ve la fe en sí. Ve también que la tiene con ciencia muy firme. También dice lo mismo que Durando San Buenaventura en la distinción veinticuatro al exponer la mismas palabras de San Agustín.

De todas formas, el mismo Durando dice sobre el primero [de las Sententias], distinción diecisiete, cuestión cuarta, sobre la lección cincuenta, en contestación al segundo, que nadie puede saber con certidumbre natural que tiene fe infusa. Por tanto.

Para la inteligencia de aquello de lo que se pregunta en la cuestión se ha de explicar de qué fe y de qué certidumbre hablamos al poder tomarse la fe de múltiples maneras. De un modo, por el hábito de la fe. De un segundo modo, por el acto sobrenatural de la fe que es sobrenatural y divino. De la tercera manera, puede tomarse absolutamente por el acto de la fe en cuanto a su sustancia, haciendo abstracción de lo sobrenatural y de lo natural.

Y puede así ser entendida la cuestión de tres maneras. De la primera manera, sobre si uno puede

turalis: et tertio modo, utrum quis possit scire absolute se credere, sive illa fides sit divina, sive humana. Item praeterea: certitudo est triplex: una quae appellatur moralis, altera quae est certitudo fidei, tertia quae dicitur certitudo evidentiae; et de singulis certitudinibus singulae quaestiones possunt intelligi.

Ex his aliqua sunt certa, aliqua vero dubia, de quibus possumus dubitare; nam primo, certum est, quod possumus habere certitudinem aliquam moralem, tam de actu quam de habitu fidei, et hoc nullus doctorum dubitavit. Secundo, certum est, quod loquendo de fide absolute, quantum ad substantiam actus, omnes, qui credunt, videntur se credere: de hac fide intelligendus est Divus Augustinus, in testimonio supra citato, et de eadem loquuntur Durandus, et Divus Bonaventura; et praeterea certum est, quod nemo credit, nisi illi fuerit revelatum, habere certitudinem evidentiae, quod habet actum vel habitum fidei infusae supernaturalis. Et quantum ad habitum Scotus videtur tenere partem affirmativam; nam dicit, quod sicut credo Deum esse trinum et unum, sic credo me habere fidem infusam inclinantem in illud verum; et per fidem infusam intelligit Scotus

estar cierto de que él tiene el hábito de la fe infusa. De la segunda manera, sobre si uno puede saber que él tiene el acto de la fe divina y sobrenatural. Y de la tercera manera, sobre si uno puede saber absolutamente que él cree, independientemente de que aquella fe sea divina o sea humana. Asimismo, es además la certidumbre triple. La primera, la que se llama moral. La segunda, la que es certidumbre de fe. La tercera, la que se dice certidumbre de evidencia. Y puede entenderse cada una de las cuestiones de cada una de las certidumbres.

De estas cosas hay algunas ciertas. Son algunas en cambio dudosas. De éstas podemos dudar. Es que, en primer lugar es cierto que podemos tener alguna certidumbre moral, tanto del acto como del hábito de la fe. Y esto no lo puso en duda doctor alguno. En segundo lugar, es cierto que, hablando sobre la fe absolutamente respecto a la sustancia del acto, todos los que creen parece que creen. De esta fe ha de entenderse a San Agustín en el testimonio arriba citado. Y hablan de ésta Durando y San Buenaventura. Y además, es cierto también que nadie cree a menos que le hubiera sido revelado que tiene certidumbre de evidencia de que tiene el acto o el hábito de la fe infusa sobrenatural. Y parece tener esto afirmativamente Escoto respecto al hábito. Es que dice que, como creo yo que Dios es trino y uno, creo así que tengo la fe infusa que inclina

habitu fidei, ut constat ex iis, vel quae necessario sequuntur ex revelatis; sed, quod ego credo per fidem divinam et supernaturalem, non est revelatum a Deo, nec sequitur evidentem ex revelatis; ergo non possum assentiri huic rei certitudine fidei.

Secunda sententia est Cajetani, 1a. 2ae., q. CXII, art. V, ubi inquit, quod ex actibus fidei homo credit absque formidine alterius partis se habere fidem, quae est donum Dei; ergo credit alia credibilia, sicut Incarnationem. Quam eandem sententiam videtur mihi habere Scotum, in III, ubi supra, et sine dubio hanc tenet Soto, in *Apologia Contra Catharinum*, capite I; nam dicit: Deum esse trinum et unum, video evidenter me credere, non tamen credo, per quam [p. 75] fidem illud credam; sed fide teneo quod per fidem infusam credo, hoc est, per divinum motum; id et Vega, loco citato, si recte ejus verba considerentur; quae sententia vera est meo iudicio.

Unde ad ejus explicationem, est notandum; quod ut supra diximus contra Pelagium, certissima fide tenendum est, quod nemo potest assentiri certo, et sine formidine, toti doctrinae christianae sub eadem ratione,

a aquello que es verdadero. Y Escoto entiende por la fe infusa el hábito de la fe. Así consta desde aquellas cosas ciertamente que se siguen, necesariamente desde las cosas reveladas. Ahora bien, aquello que yo creo por esta fe divina y sobrenatural, no es revelado por Dios. Tampoco se sigue que es evidente desde las cosas reveladas. Por consiguiente, no puedo yo asentir a esta cosa con certidumbre de fe.

La segunda sententia es la de Cayetano en el artículo quinto, cuestión ciento doce de la *Prima Secundae*. Allí dice que, desde los actos de la fe, cree el hombre sin temor de lo contrario que tiene fe, ésa que es don de Dios. Por consiguiente, cree otras cosas que han de creerse, como la encarnación. A mí me parece que esta sententia la tiene Escoto sobre el tercero [de las Sentencias] allí arriba. Y la tiene sin duda Soto en la *Apologia contra Catarino*, capítulo primero. Es que dice: Veo con mucha claridad que creo que Dios es trino y uno; pero no creo por qué fe lo creo, sino que tengo como de fe lo que creo por la fe infusa; eso es, por una moción divina. A mi juicio es esta sententia verdadera. Lo mismo también Vega, en el lugar citado, si se consideran rectamente sus palabras.

Por esto, se ha de señalar para su explicación que, como dijimos arriba en contra de Pelagio, ha de tenerse con fe muy cierta que nadie puede asentir con certidumbre y sin temor a la doctrina toda de la Iglesia

videlicet, quia proponitur ab Ecclesia, tamquam a Deo revelata, nisi speciali auxilio adjuvetur. Itaque, quamvis posset assentiri nonnullis articulis ex propria electione, ut faciunt haeretici; tamen assentiri omnibus certo et sine formidine, quia revelantur a Deo, quia ut tales proponuntur ab Ecclesia, nemo potest facere sine speciali auxilio.

Secundo loco advertendum est, ut postea dicturi sumus; quod ultima resolutio certitudinis et infallibilitatis, quae est in assensu fidei, debet fieri in lumen interius, et in motionem Spiritus Sancti, quam diximus esse necessario credendam; nam sicuti assensus scientificus, quia causatur ex praemissis, omnis illius certitudinis manat ex praemissis, et in illas resolvitur; sic ad eundem modum, quando assensus fidei sit causatus ex testimonio, et illud testimonium est ipsum lumen fidei, quo interius illustramur, et movemur ad credendum, juxta illud: “qui credit habet testimonium Dei in se”, idcirco tota certitudo et infallibilitas assensus, sicut manat ab isto testimonio, ita resolvitur in illud. Immo, si quaerat aliquis, cur fideles credant certo et firmiter Deum esse trinum et unum, tamquam revelatum a Deo, cum qui illis proponunt sint homines, et possint decipi; huic interroganti nullam aliam causam possumus reddere nostrae firmitatis in credendo, nisi lumen fidei, quo intus illustramur et movemur ad indubie

bajo esta razón; es decir, por ser propuesta por la Iglesia como revelada por Dios, a menos que sea ayudado con un auxilio especial. Y así, aunque pudiera asentir a algunos artículos por elección propia, como lo hacen los herejes, no puede asentir con todo a todos con certidumbre y sin temor, por ser revelados por Dios dado que son propuestos como tales por la Iglesia. Nadie lo puede hacer sin un auxilio especial.

Se ha de advertir en segundo lugar, como lo hemos de decir después, que la última resolución de la certidumbre y de la infalibilidad existente con el asentimiento de fe debe hacerse en una luz interior y con una moción del Espíritu Santo, la cual dijimos que ha de ser creída necesariamente. Es que, como al ser causado el asentimiento científico de toda aquella certidumbre desde las premisas mana desde las premisas y se resuelve en ellas, y es aquel testimonio la misma luz de la fe por la que quedamos ilustrados interiormente y somos movidos a creer en conformidad con aquello: “*El que cree tiene el testimonio de Dios en sí*” (1 Jn 5,10), se resuelve por eso así en él toda certidumbre e infalibilidad del asentimiento en cuanto mana de aquel testimonio. Es más, si pregunta alguno por qué creen los fieles con certidumbre y firmeza que Dios es trino y uno como revelado por Dios al ser hombres los que lo proponen a ellos y pueden ser engañados, no podemos poner a este interrogante otra causa

credendum, et quod ille articulus sit a Deo revelatus, et quod homines. [p. 76] sive Ecclesia, quae illum articulum proponit ut a Deo revelatum, non potest decipi.

Ultimo notandum, quod assensus hujus articuli, et objectum illius ita se habet, quod nemo potest dubitare de veritate, vel de evidētia, vel de certitudine assensus, quando ex consequenti non dubitat de ipsius objecti veritate, certitudine, evidētia; et e contra, e converso, quale iudicium quis habet de objecto sui assensus, tale iudicium de ipsius assensu, et habeat necesse est, v. gr., ego assentio huic demonstrationi: triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis; si dubito utrum iste assensus sit verus ex consequenti dubito utrum ipsa propositio sit vera, et ratio est, quia ista sunt mutuo et necessario conexas, assensus verus et objectum verum, et e contra est; et sic, qui de uno dubitat, de utroque dubitare debet. Item, si dubito, utrum iste meus assensus sit evidens, et e contra; et sic pro certo statuo quod illa propositio est evidens necessario; item sum certus, quod meus assensus in illa, quae praecesserunt, eadem quaestione, certus est.

Hoc non obstante, sit 1<sup>a</sup> propositio: *Certo et indubitanter tenendum est, quod nemo potest habere certitudinem fidei, se habere habitum infusum.*

de nuestra firmeza al creer, más que la luz de la fe por la que quedamos ilustrados interiormente y quedamos movidos a creer sin duda, y el que aquel artículo fue revelado por Dios, y el que los hombres o la Iglesia que propone aquel artículo como revelado por Dios, no puede ser engañada.

Por último, se ha de señalar que el asentimiento de este artículo, y su objeto, se comporta de tal manera que nadie puede dudar de la verdad, de la evidēcia o de la certidumbre del asentimiento. Y por el contrario y a la inversa, es una necesidad que el juicio que uno tiene del objeto de su asentimiento, tenga así el juicio del mismo asentimiento. Por ejemplo, yo asiento a esta demostración de que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Si dudo de si este asentimiento es verdadero, dudo en consecuencia de si la misma proposición es verdadera. Y la razón es por estar mutua y necesariamente unidas estas cosas: el asentimiento verdadero y el objeto verdadero. Y es también al revés. Y así, quien duda de una cosa debe dudar de la otra. Asimismo, establezco como cierto que aquella proposición es evidente por necesidad. Asimismo, estoy cierto de que mi asentimiento es cierto por la misma cuestión sobre aquellas cosas que precedieron.

A pesar de esto, que sea la primera proposición: *Con certidumbre y sin duda alguna se ha de tener que*

*nadie puede tener certidumbre de fe de que tiene él el hábito infuso.*

Ita tenet Cajetanus in 2a. 2ae., q. VI, art. 1, et Durandus III, d. XVII, ubi supra, et Vega libro IX, de Concilio Tridentino, capite XXXVII Et probatur aperte; quia, ut diximus, non est certum de fide quod sunt in nobis habitus infusi; ergo nemo potest habere certitudinem, quod habet habitum infusum. Item secundo quod in nobis sint aliqui habitus non potest nobis constare, nisi ex actibus, quos in nobis esse videmus; sed omnes actus credendi in nobis possunt esse [p. 77] ex solo auxilio speciali, et consursu nostri intellectus; ergo nemo habet certitudinem fidei se habere illum habitum.

Así lo tiene Cayetano en la *Secunda Secundae*, cuestión sexta, artículo primero, y Durando sobre el tercero, distinción diecisiete, allí arriba, y Vega en el libro noveno sobre el concilio de Trento, capítulo treinta y siete. Y se prueba claramente porque, como dijimos, no es cierto de fe que haya en nosotros hábitos infusos. Por consiguiente, nadie puede tener certidumbre de que tiene el hábito infuso. Asimismo y en segundo lugar, el que haya en nosotros algunos hábitos no nos puede constar más que desde los actos que vemos que hay en nosotros. Ahora bien, todos los actos de creer pueden estar en nosotros desde un solo acto especial y con la concurrencia de nuestro entendimiento. Por consiguiente, nadie puede tener certidumbre de fe de que él tiene aquel hábito.

## **2. Comentario**

Cuando se habla sobre la fe, hay que tener siempre muy presente que se designa con este nombre tanto ésa que es resultado de las fuerzas humanas, como la que las supera. Es la primera simplemente una opinión o persuasión meramente humana. Equivale a pensar o creer, con todo riesgo de equivocación por supuesto, que lo que uno sostiene en su interior se ajusta de veras a la realidad. Ciertamente, la fe humana o adquirida, llamada así al ser adquisición del esfuerzo del hombre por una sucesiva repetición de actos, es sentimiento o experimentación. Con todo derecho puede y debe decirse entonces que uno cree; pero es verdad que, en esta clase de fe, no se puede sostener que

tal asentimiento de fe sentida y experimentada sea absolutamente firme y que quien la tiene esté del todo seguro de quedar al abrigo de cualquier equivocación o decepción.

La certidumbre es esa seguridad; es decir, quedar al abrigo de un posible error o equivocación. Hablar de seguridad en la fe es firmeza de que lo contrario no es ni puede ser. De todas formas, hay clases diversas de certidumbre. A un lado está la certidumbre de fe. Es aquélla que acompaña a las verdades de fe reveladas. Se funda tal seguridad o certidumbre en Dios que lo dice. También hay que contar con la certidumbre de evidencia o claridad. Se da ésta cuando uno queda al abrigo de equivocación alguna por decirlo la razón. Existe finalmente la certeza moral. La misma se opone a la matemática o rigurosa; es decir, a la que es absolutamente segura por todos los costados. Por supuesto, se le llama moral por versar sobre los comportamientos o costumbres de los hombres. Lo cierto es que, prescindiendo de más o menos seguridad, se pueden decir que determinados juicios morales son exactos o ciertos, por supuesto con una certidumbre no matemática sino moral.

Fray Luis se pregunta no sólo si la fe por la que se cree efectivamente lo sobrenatural: los artículos de la fe, los cuales son esas realidades de fe que son todavía más difíciles de alcanzar especialmente, por la fe infusa y, sobre todo, si está uno verdaderamente cierto de que está creyendo con la fe infusa. Por supuesto, existe la fe sobrenatural, divina e infusa. Es don gratuito de Dios, una gracia que Dios otorga libre y generosamente a los hombres para que lleguen más allá de lo que podrían alcanzar con las solas fuerzas de la naturaleza. Suele decirse con toda razón y acierto, que el objeto propio de esta fe se presenta como oscuro por superar las fuerzas del entendimiento humano. Por supuesto, se añade de inmediato a este respecto que la voluntad ha de empujar al entendimiento a aceptar lo que éste no alcanza. Por cierto, la razón no se deja llevar sin más ni más por la fuerza de la voluntad a creer. Se resiste a ser manipulada. Se precisa entonces además de la voluntad una ayuda o moción exterior que mueva a la voluntad de modo que se imponga razonablemente ante el entendimiento y éste se decida libremente a creer; pero no es sólo la voluntad la que es robustecida. A su vez, es al mismo tiempo el entendimiento iluminado desde el exterior con una luz sobrenatural que lo llena y le hace superarse a sí mismo, hasta el punto de ser capaz de acoger razonable y libremente aquello que él no comprende. Ciertamente, esta moción especial y sobrenatural para la voluntad y el entendimiento lo entrega gratuitamente Dios.

Verdad es que las cosas que han de creer los cristianos para agradar a Dios y entrar en el cielo: “*Sin fe es imposible agradarle*” (Heb 11,6). Y esta fe requerida es de condición sobrenatural. La misma es oscura siempre para el

entendimiento. A solas no puede éste aceptarla. La oposición del entendimiento a ellas no está en que son contrarias a la razón, sino en que se hallan situadas más allá del ámbito de la razón y, por ello, se le hacen oscuras. Ciertamente, estas verdades reveladas, y los artículos de la fe en especial, sólo podrán ser aceptados por el que se halla inundado por esa fuerza y esa luz que le llega al hombre sobrenaturalmente; es decir, la fe sobrenatural e infusa. Si un bautizado cree entonces un artículo de fe, verdad por definición especialmente difícil de aceptar por el entendimiento, ¿se ha de decir de inmediato también que puede asegurarse con certidumbre que ese creyente está asintiendo de veras a la fe divina con la fe sobrenatural e infusa? Por supuesto, el razonamiento es muy claro. Por una parte, se acepta que puede estar en el bautizado tanto la fe adquirida fruto exclusivo de sus fuerzas naturales y la fe sobrenatural, la cual es gracia de Dios. Por supuesto, al poder creer uno por la una o por la otra, surge la pregunta de si se puede saber por cuál de ellas cree uno en realidad. Y la solución sería que, si uno cree de veras un artículo de fe, ha de hacerlo por la fe infusa al ser posible únicamente el creer los artículos desde la fe sobrenatural, al superar estos la fuerza de la naturaleza sola.

Todo se complica de una forma especial porque resulta que saben la fe tanto los creyentes como los herejes. Y se arranca del supuesto de que los herejes han perdido la fe sobrenatural e infusa. Habrá que concluir entonces que un artículo en particular puede ser creído por el que carece de fe infusa y tiene sólo fe adquirida o natural. Efectivamente, el hereje dice que es consciente de que él cree de veras que Dios es trino y uno, así como que no se equivoca sobre ella. En apariencia hay que reconocer que cree con la misma fuerza que el bautizado que no es hereje. Incluso cabe decir en general que no hay duda de que el uno: el hereje, y el otro: el no hereje, derramarían su sangre por defender esa verdad que creen en su interior y confiesan en su exterior. Tampoco hay duda de que el hereje vive convencido de creer de verdad y de no experimentar la menor duda de que su acto es verdaderamente como tiene que ser; es decir, igual que el que tiene de hecho el bautizado que no ha incurrido en la herejía. Ante esto, parece que se debería admitir que el hereje cree lo verdadero, que lo cree igual que el no hereje, y que está también firmemente persuadido de que la que tiene es de veras la fe sobrenatural e infusa.

Conviene recordar aquí lo que expuesto por Santo Tomás en la *Secunda Secundae* (q. 5, a. 3) al decir que la diferencia entre la fe del no hereje y la del hereje se halla en que éste ha perdido por desgracia la fe y que, aunque dice creer, no es la suya más que fe humana o simple opinión. Verdad es que Durando de San Porciano no llegaría a compartir esta sentencia de Santo Tomás, y propondría que el hereje sigue teniendo fe sobrenatural e infusa por más que esa fe suya no fuera completa; es decir, que el hereje seguiría creyendo

sobrenaturalmente a pesar de dejar de creer un concreto artículo de fe. Durando acepta que se mantiene la fe sobrenatural e infusa del resto de los artículos no negados por el hereje, creyéndolos sin más de la misma manera que los creía antes de dejar de creer ese artículo concreto que niega. Por supuesto, será Durando el único en sostener esto. Todos los demás doctores admiten unánimemente que quien deja de creer un artículo de fe, cree los demás artículos sólo desde la fe adquirida o humana. Verdad que esta problemática se acerca al problema que se trata aquí; pero no hace directamente al caso. Así las cosas, es oportuno si es posible saber que uno tiene o no tiene de veras la fe infusa al creer.

Sabido es que Durando fue uno de los doctores que se esforzó por igualar de alguna manera la fe infusa y la fe adquirida, la sobrenatural y la natural, dando amplia acogida a la experiencia como criterio seguro para saber lo que existe y lo que no existe. Luchó sobre todo por igualar a todos los efectos la fuerza de la fe sobrenatural y de la natural. Y será precisamente a partir de esta supuesta igualdad de fuerzas desde donde queda planteada la cuestión de si le es posible al que cree tener evidencia o claridad de estar creyendo de veras un artículo con fe sobrenatural e infusa. Por cierto, dirá fray Luis en sus comentarios ante sus alumnos, que el de San Porciano dice unas veces una cosa y dice otras veces otra cosa; a saber, es posible por una parte saber que uno cree de veras con la fe infusa, ni más ni menos que como se cree cualquier otra cosa, y que eso mismo es por otra parte toda una imposibilidad por no poder distinguir el hombre con nitidez si asiente de veras con la fe sobrenatural y con la fe puramente natural. Podría darse el caso incluso de pensar y quedar convencido de que está el mismo creyendo sobrenaturalmente y ser la suya es sólo una mera opinión. Tal es por supuesto el argumento de Durando que le inclina a pensar que nadie puede saber, y no se habla aquí de la recepción de una revelación particular de parte de Dios, que está creyendo efectivamente con la fe sobrenatural e infusa.

El cristiano queda obligado a creer con fe expresa; es decir, a saber lo que cree y, una vez sabido, a asentir a ello con firmeza y sin duda alguna absolutamente. Por supuesto, no tiene el cristiano obligación de creer así todo lo revelado; pero es cierto que ha de comportarse así por ordenarlo la predicación e imposición de la Iglesia. Y lo que ésta propone para ser acogido por todos de esta manera son los artículos de la fe. Hay que tener en cuenta aquí que todos los bautizados llegados a la edad de la discreción: catorce años, están obligados a creer todo lo revelado por Dios a todos; pero no quedan obligado a saberlo todo expresamente; es decir, sabiendo realmente lo que creen. Los cristianos creen de veras todas las verdades reveladas sabiendo y creyendo algunas de ellas: las más difíciles y las más importantes; es decir, los

artículos de la fe. Y son esos artículos los que encierran en sí todas las demás verdades reveladas. Quien acepta expresamente los artículos todos, acepta implícitamente la revelación toda.

Al hablar de la fe se ha de distinguir. Está obligado el bautizado a creer, como lo está asimismo todo hombre existente en la tierra, en orden a agradar a Dios. No hay duda de que la fe que agrada de veras a Dios y, por la cual, concede la gloria del cielo es la sobrenatural e infusa. No se quiere decir con esto que uno que tiene fe sobrenatural efectivamente y muere con ella, se salva con toda seguridad. Además, esta fe ha de ser formada si quiere ser de veras salvadora; es decir, que debe estar acompañada de la caridad. Así las cosas, se comprende que el bautizado haya querido saber siempre si ese su creer concreto, era de condición sobrenatural o era sólo de condición natural. Por supuesto, el movimiento se desvela andando. Asimismo, la existencia de la fe se detecta desde determinados actos concretos. Los mismos están al alcance de los sentidos del que los causa y los puede experimentar. Nada hay de extraño por eso si alguien pregunta si esos actos que uno realiza son de fe sobrenatural e infusa o son únicamente de la fe natural. Conviene advertir aquí que, cuando se habla de sensibilidad y de experiencia posible de la fe, se está haciendo referencia a la persona particular que cree. Sólo él, y Dios por supuesto, sabe si su fe es auténtica; es decir, si cree de verdad.

Suele admitirse comúnmente que los actos provienen de los hábitos, y que hay hábitos naturales para los actos naturales. ¿Ocurre lo mismo en los actos sobrenaturales? Si hay actos de fe sobrenatural e infusa, lo cual nadie niega, ¿se ha de deducir correcta y absolutamente que, detrás de esos actos de fe sobrenatural hay un hábito, donado gratuitamente por Dios? Si fuera esto así, la pregunta de si uno puede experimentar absolutamente con seguridad y certidumbre que cree sobrenaturalmente no quedaría traducida sólo en que realiza actos de fe sobrenatural, sino que tiene además el hábito de la fe sobrenatural. Aquí hay que decir lo verosímil que es que lo haya. De todas formas, hay que contar con que Dios es capaz de sostener los actos de la fe infusa en su realidad, sin precisar que los mismos cuenten con la presencia real de un hábito sobrenatural; es decir, el de la fe. Podría Dios por supuesto con su omnipotencia sostener sin hábito alguno los actos sobrenaturales de fe. Es sentencia prácticamente común entre los teólogos que, tras el acto, hay en efecto siempre un hábito sobrenatural; pero no hay que llevar las cosas aquí hasta el punto de sostener que queda realmente probada la existencia del hábito.

Se habla comúnmente del hábito de la fe infusa; pero hay que tomar este modo de hablar como algo que es muy razonable; pero que no es en modo alguno que todos admitan sin discusión. Es más oportuno decir que esos actos

son sostenidos por Dios, sea por un hábito o sea por una gracia actual. De todas formas, lo que interesa resaltar aquí es que, si se diera el caso de que el hábito de la fe no existiera en realidad, carecería de sentido decir que uno experimenta efectivamente al creer que posee el hábito de la fe infusa. Pero se ha de recordar que, del hecho de que los teólogos no defienden que hay completa seguridad de la existencia de tal hábito, es como se entiende que todos nieguen de plano que sea posible saber con total seguridad que se pueda experimentar el hábito de la fe; pero se ha de decir de inmediato que es algo que se establece así por existir dudas sobre la necesidad de tal hábito, y no constar con rotundidad absoluta que existe de hecho el hábito de la fe.

De las tres certidumbres señaladas anteriormente: moral, de fe y de evidencia. ¿Cuál de ellas le corresponde al que cree de veras con fe sobrenatural e infusa? Poco es, por supuesto, decir que le corresponde una certidumbre moral. Pero no hay duda de que pertenece una seguridad o certidumbre mayor; es de decir de evidencia. Desde esta perspectiva se puede y debe decir que no es una verdad revelada ésa de que uno pueda saber con certidumbre que posee de veras la fe sobrenatural e infusa. Tampoco es la misma propuesta a todos por la Iglesia. De todas formas, se ha de decir que, por ser una certidumbre evidente es la misma rotunda y absoluta. Lo es a todos los efectos desde la sola razón natural. Es ciertamente el resultado de una deducción; pero el hecho de creer uno realmente lo sobrenatural, lleva a la deducción lógica y consecuente de que él mismo está verdaderamente persuadido de que cree desde la fe infusa.

Se ha dicho antes que el hereje no tiene fe sobrenatural y que la perdió al dejar de creer un solo artículo de fe. Si las cosas son así, ¿cómo es posible tener certidumbre de evidencia de que un bautizado no hereje cree el artículo con la fe infusa absolutamente y no lo cree cómo el hereje; es decir, desde la sola fe adquirida o humana? No han de verse las cosas aquí respecto a un solo artículo de fe, sino respecto a todos ellos. Tal es la diferencia que media entre el bautizado hereje y el bautizado que no lo es. El primero cree algunos artículos y cree el segundo todos. ¿Cuál es la razón por la que uno los cree todos y el otro cree solamente algunos? Sencilla y llanamente porque el creyente los acepta por decirlos la Iglesia. El hereje los cree desde su propia sola razón y elección. Cree los que él quiere y deja de creer los que él quiere. La razón por la que se creen sobrenaturalmente es por decirlo así Dios. Ahora bien, ¿cómo se sabe lo que dice Dios a todos? Por decirlo la Iglesia. No se cree entonces artículo alguno sobrenaturalmente más que si se cree por decir la Iglesia que es artículo. ¿Cómo se sabe que uno tiene de hecho fe infusa? Aceptando todos y cada uno de los artículos de la Iglesia. Es posible, así las

cosas, decir que uno puede experimentar realmente si cree de veras por la fe infusa.

Hay que tener en cuenta un hecho esclarecedor. Los artículos se pueden creer uno a uno desde la sola fe adquirida o humana; es decir, ésa que se halla al alcance de las fuerzas naturales del hombre; pero le es imposible a las fuerzas naturales del hombre aceptar todos sin rechazar ninguno. Aceptar los artículos todos es algo sobrenatural. Sólo puede conseguirse desde la gracia sobrenatural y divina; es decir, desde la ayuda o gracia sobrenatural de Dios. Decían los herejes pelagianos que el hombre era capaz de salvarse de suyo con sus propias fuerzas sin contar con ayuda alguna especial divina. Venían a decir por pura consecuencia, que el hombre podía creer con sus propias fuerzas los artículos todos de fe; es decir, esa fe que agrada a Dios, y alcanzar por ello tanto la justificación como la salvación. Cuando se afirma aquí que la fe que salva es la sobrenatural, se realiza esta afirmación por la simple razón de que la fe es la que salva y es la misma la sobrenatural e infusa. Por supuesto, nadie obtiene la salvación si no cree ayudado por la moción sobrenatural divina.

Fray Luis lo da por supuesto. En el acto concreto de creer sobrenaturalmente no entra para nada la autoridad de la Iglesia. Es verdad, el acto de creer es un asunto a solas entre Dios y el creyente. Todo lo que el creyente ha recibido con anterioridad y lo ha llevado hasta Dios carece de peso a la hora concreta de creer. La fe sobrenatural e infusa es creer la revelación divina apoyado única y exclusivamente en Dios que hace la revelación. Es precisamente, cuando uno cree de esta manera, cuando cree de veras sobrenaturalmente y su fe agrada a Dios. ¿No se cree también por decirlo la Iglesia? El papel de la Iglesia no es el mismo que el de Dios. De todas formas, es imposible por haberlo decidido así Dios, que nadie llegue a él si no lo hace por la Iglesia. La fe sobrenatural nace de una audición exterior (cf. Rom 10,17). Dios no habla directamente a los hombres. Dejó en manos de la Iglesia su revelación y ésta la conservará íntegra hasta el fin del mundo. Recibió la Iglesia el encargo de anunciar la fe que salva al mundo entero y a toda criatura en orden a que creyendo quienes la escuchaban, creyeran (cf. Mt 28,19-20; Mc 16,15-16). La Iglesia es la que entrega a los hombres las verdades que han de creer y, cumplido este encargo, deja al hombre a solas ante Dios en orden a que crea, por decirlo sola y exclusivamente Dios. La Iglesia tiene la promesa de que no se equivocará al proponer lo que ha de creer todo hombre en orden a obtener por su fe la salvación. Así lo dispuso Dios. Quien niega la autoridad de la Iglesia nunca llegará a creer todos los artículos de la fe y ofrecerá a Dios esa fe que le agrada.

## II. La certidumbre de fe divina

Fe divina se opone a fe humana. En ella se incluye, entonces es fe que fue infundida por Dios. Aquí se va a considerar esta fe independientemente de que sea informe o formada; es decir, de que esté separada o unida a la caridad. Cuanto se afirma, se desprende de la revelación. Ya no se está como en el apartado anterior a expensas de lo que dice y acepta la razón como absolutamente evidente. Se da un paso adelante y se dice que también puede ser eso que acepta la razón, como tal puede ser sabido con certidumbre de fe divina.

### 1. El texto

[p. 77] [...] Caeterum de actu fidei divinae; utrum simus certi certitudine fidei, quod in nobis sit talis actus, in eo dubio duae sunt sententiae contrariae. Prima est Durandi in prima parte, d. XVII, loco supra allegato, ubi tenet partem negativam; nam licet proprie loquatur de habitu, tamen ratio, qua probat, concludit idipsum sentire de actu; nam inquit, immo non sumus certi nos habere habitum fidei, quia quidquid credimus possumus credere sine habitu; sed quemadmodum Durandus docet in secunda, d. XXVIII, q. 1, quia quidquid credimus possumus credere ex nostris viribus sine habitu et sine auxilio speciali; ergo, secundum sententiam Durandi nemo potest esse certus se habere actum fidei Christi auxilio speciali; et potest probari sententia ista his argumentis.

Por lo demás, sobre el acto de la fe divina: de si estamos ciertos con la certidumbre de la fe de que se da en nosotros tal acto. En esa duda hay dos sentencias opuestas. La primera es la de Durando en la primera parte, distinción diecisiete, en el lugar aducido arriba. Allí mantiene que no. Es que, aunque hable propiamente del hábito, concluye con todo la razón por la que realiza la prueba que eso mismo siente del acto. Efectivamente, dice: Es más, nosotros no tenemos certidumbre de tener el hábito por poder creer cuanto creemos sin el hábito y sin un auxilio especial, dado que todo lo que creemos lo podemos creer sin el hábito. Ahora bien, lo enseña Durando en la segunda, distinción veintiocho, cuestión primera. Por el poder creer nosotros desde nuestras fuerzas sin hábito y sin auxilio especial, hay que deducir por la sentencia de Durando que nadie puede quedar cierto de tener el acto de la fe de Cristo por un auxilio es-

Primo, si possumus habere de nostra fide supernaturali hanc certitudinem fidei, potissimum esset propter istam consequentiam, scilicet: de fide est quod non possumus assentiri doctrinae christianae sine auxilio speciali, et experimur nos assentiri assentiri tali doctrinae christianae; ergo habemus certitudinem, quod credimus ex auxilio Dei speciali, et ex consequenti quod habemus fidem divinam et supernaturalem. Sed haec ratio nihil valet; nam, ut superius diximus, doctrina fidei non potest credi sine auxilio speciali assensu certo atque firmo speciali; sed nobis non est, nec potest esse manifestum, utrum credamus ea firmitate, et ea certitudine, quae est fidei catholicae et infusae; [p. 78] ergo non possumus esse certi quod habemus esse certi quod habeamus fidem divinam et supernaturalem.

Item secundo, si illa ratio valeat, sequeretur non solum quod possumus habere certitudinem de nostra fide, sed etiam quod unusquisque tenemur credere se habere fidem divinam et supernaturalem. Sic autem tenetur alios articulos credere fidei. Consequens probatur; quia, ut supra diximus, conclusio, quae infertur ex una evidenti et ex altera de fide, tenenda est de fide, sed nos habere fidem supernaturalem concluditur ex una evidenti et ex altera de fide; ergo

pecial. Y puede probarse esa sentencia con estos argumentos.

En primer lugar. Si pudiéramos tener esta certidumbre de nuestra fe sobrenatural, sería debido principalísimamente a esa consecuencia; a saber, por ser de fe que no podemos asentir a la doctrina cristiana sin un auxilio especial; y experimentamos que nosotros podemos asentir a tal doctrina cristiana sin un auxilio especial. Y poseemos desde esto que sigue que tenemos la fe divina y sobrenatural. Ahora bien, nada vale esta razón. Es que, como dijimos más arriba, no puede ser creída la doctrina de la fe sin un asentimiento cierto y firme especial un auxilio especial. Ahora bien, no está esto en nosotros. Tampoco puede ser claro si creemos con aquella firmeza y con aquella certidumbre que es de fe católica e infusa. Por tanto, no podemos estar ciertos de que tenemos el estar ciertos del hecho de tener la fe divina y sobrenatural.

Asimismo, en segundo lugar. Si valiera aquella razón, se seguiría no sólo que podemos tener certidumbre de nuestra fe, sino también de que cada uno de nosotros quedamos obligados a creer que tiene él fe divina y sobrenatural. Ahora bien, queda obligado a creer así los demás artículos de fe. Lo consecuente se prueba. Porque, como dijimos arriba, ha de ser tenida de fe la conclusión que se infiere de una evidente y de otra de fe. Ahora bien, se concluye que nosotros

tenemur credere de fide sicut alios articulos. Sed hoc est falsum; ergo. Nam alioquin, qui non crederet, esset haereticus.

Tertio, etsi nobis esset evidens, quod credimus certissime et firmissime, tamen ex eo non possumus evidenter colligere, quod credimus per fidem perfectam ex auxilio. Patet, quia haeretici item credunt ex auxilio speciali, nec habent fidem supernaturalem.

Quarto, fides catholica et infusa semper versatur circa ea, quae sunt revelata a Deo ad communem hominum utilitatem; sed, quod ego habeam fidem supernaturalem, est quid particulare, nullo modo pertinens ad communem salutem; ergo fides infusa non inclinatur ad confirmandum huiusmodi assensum, et ex consequenti sequitur conclusio. Et confirmatur. Fides non se extendit nisi ad ea, quae Ecclesia proponit utquam a Deo revelata.

Et evidens et verum est, et non possumus iudicare, quod illa propositio est evidens, nisi assentiendo illi evidenter. Item si dubito utrum iste meus assensus sit certus, an potius sit admixtus dubitatione, ex consequenti dubito utrum ipsa res sit certa; nam non possum certo iudicare quod pro-

tenemos fe sobrenatural desde una evidente y desde otra de fe. Por consiguiente, quedamos obligados a creer de fe lo mismo que tenemos que creer los demás artículos. Ahora bien, esto es una falsedad por tanto. Es que, en otro caso, sería hereje quien no creyera.

En tercer lugar, aunque fuera algo evidente que creemos muy cierta y muy firmemente, no podemos con todo deducir con evidencia de ello que creemos por la fe perfecta gracias a un auxilio. Queda patente porque los herejes creen asimismo desde un auxilio especial y no tienen la fe sobrenatural.

En cuarto lugar. La fe católica e infusa gira siempre alrededor de aquellas cosas que fueron reveladas por Dios para la utilidad común de los hombres. Ahora bien, es algo particular el que yo tenga fe sobrenatural. En modo alguno es algo perteneciente a la salvación común. Por consiguiente, no inclina la fe infusa a la confirmación de ese asentimiento. Y se sigue en consecuencia la conclusión. Y se confirma. La fe no se extiende más que a aquellas cosas que propone la Iglesia como reveladas por Dios.

Y [con todo] es claro y verdadero que no puedo juzgar también yo que aquella proposición es algo evidente más que asintiendo a ella con evidencia. Asimismo, si dudo de si ese mi asentimiento es cierto o está más bien mezclado con la duda, dudo en consecuencia de si la misma es cierta:

positio ipsa est certa, nisi assentiendo illi, certo et sine dubitatione iudico, quod meus assensus de illa aequo certus et indubius; nam rem aliquam mihi videri certam nihil aliud est, quam me illi certo assentiri.

[p. 79] Ex quibus omnibus sequitur quod omnes assensus intellectus, quatenus certos nos reddunt de sui obiecti veritate et evidentia, tam certos nos reddunt de sua veritate, ipsorum certitudine, et evidentia.

His presuppositis sit: 1<sup>a</sup>. propositio: *Aliquis fidelis homo et christianus potest habere certitudinem fidei, quod habet fidem divinam et supernaturalem.*

Quae propositio non solum ponitur a doctoribus supra citatis, sed est etiam Divi Thomae, 2<sup>a</sup>. 2ae., q. CXII, articulo V, ubi docet, in solutione ad secundum, quod, qui habet fidem, est certus se illam habere, et in prima parte, q. VII, art. IV dicit, quod habens fidem, scit se habere illam, et prima parte, q. LXXXVII, art. II, ad 1, inquit, quod fides percipitur ab eo, in quo est per interiorem actum cordis, et expressissime id videtur dicere super Epistolam II *Ad Corinthios*, capite III, lectione II, ubi docet, quod Christus habitat in nobis dupliciter, et quoad intellectum, et quoad affectum. Quoad intellectum habitat in nobis per fidem informem, et hoc modo nihil prohibet nos habere certitudinem, quod Christus habitet in

Es que no puedo juzgar con certidumbre de que la proposición misma es cierta y sin duda más que si, al asentir a ella, juzgo con certidumbre que el asentimiento sobre ella es igualmente cierto e indudable. Efectivamente, el que una me parezca cierta no es otra cosa que el asentir con certidumbre yo a ella.

De todas estas cosas se sigue que todos los asentimientos del entendimiento en cuanto nos hacen ciertos de la verdad y evidencia de su objeto nos hacen tan ciertos de su verdad como de la certidumbre y evidencia de los mismos.

Con estos presupuestos, que sea la primera proposición: *Un hombre fiel y cristiano puede tener la certidumbre de fe de poseer la fe divina y sobrenatural.*

No es puesta solamente esta proposición por los doctores arriba citados, sino que lo es lo que dice Santo Tomás en el artículo quinto, cuestión ciento doce de la *Secunda Secundae*. Enseña allí, en la solución al segundo, que queda cierto de tenerla el que tiene la fe. Y dice en la *Primera Parte*, cuestión séptima, artículo cuarto, que la fe es percibida por aquél en el que está interiormente por un acto interior del corazón. Y parece decir eso muy expresamente sobre el capítulo segundo de la carta segunda a los Corintios, lección segunda. Allí enseña que habita Cristo en nosotros de dos maneras, tanto respecto al entendimiento como respecto al afecto. En cuanto al entendi-

nobis, videlicet, cum scimus nos tenere fidem, quod Ecclesia catholica ita tenet et docet.

Sed probatur nostra propositio: primo sic argumentor. Ista consequentia est bona: Nemo potest assentiri certo et sine formidine, sine speciali motione Spiritus Sancti; sed ego assentior certe et sine formidine omnibus hujusmodi; ergo habeo fidem perfectam ex Spiritu Sancto. Major est de fide, minor est evidens cuicumque fidelium; ergo et conclusio est de fide, et ex consequenti unusquisque fidelium, qui ratiocinatus fuerit, potest esse certus se habere fidem supernaturalem. Sed oportet ut probemus omnes partes hujus syllogismi: et quod illa consequentia est bona, et [p. 80] evidens, et concessa ab omnibus. Quod autem maior sit de fide constat ex primo fundamento, et licet nunnulli, rem non bene considerantes, putarent illam non esse de fide, tamen nemo est, qui dubitet de hac re. Quod autem minor sit evidens unicuique fidei (ego credo universis), hoc mihi probandum est.

miento habita en nosotros por la fe informe y, de esta manera, nada prohíbe el tener nosotros certidumbre de que Cristo habite en nosotros; es decir, de saber que nosotros tenemos la fe que la Iglesia católica tiene y enseña así.

Se prueba pese a todo nuestra conclusión. Argumento en primer lugar de esta forma. Esa consecuencia es buena. Nadie puede asentir con certidumbre y sin miedo sin una moción especial del Espíritu Santo. Ahora bien, yo asiento ciertamente y sin miedo a todas estas cosas. Por consiguiente, tengo la fe perfecta desde el Espíritu Santo. La mayor es de fe. La menor es evidente para cualquiera de los fieles. Por consiguiente, es también la conclusión de fe y, por consiguiente, puede quedar cierto cualquiera que hubiera razonado así por tener él la fe sobrenatural. Ahora bien, es preciso que probemos que todas las partes de este silogismo, tanto el que aquella consecuencia es buena, como que es evidente y concedida por todos. Por supuesto, que la mayor sea de fe consta desde el primer fundamento y, aunque al no considerarla bien hubieran pensado algunos que no es de fe, ninguno hay con todo que dude de este asunto. Ahora bien, el que sea evidente la menor para cualquier fiel (yo creo que lo es para todos), esto se me ha de probar.

Pro cuius explicatione notandum, quod in illa minori tria affirmantur, primum, quod credo universa, quae Ecclesia credit, et hoc, ut diximus in principio hujus quaestionis, unicuique fidelium est evidentissimum; et hoc omnes doctores concedunt. Secundum, quod affirmatur, est, quod credo omnia illa propterea quod proponantur ab Ecclesia, tamquam a Deo revelata, et hoc etiam est evidens unicuique fidelium; nam videt hac re potissima ratione duci ad credendum, quia Ecclesia dicit illa a Deo revelata esse, et credi debere, atque de hoc nemo dubitat. Tertium, quod in illa propositione minori affirmatur, est, quod credo omnia illa assensu certo et sine formidine; quod autem haec certitudo sui assensus sit certissima et evidens unicuique fidelium credendi, id maxime probare debemus; quoniam auctores contrariae opinionis hac sola ratione suam sententiam tuentur, et quia, quamvis fidei sit exploratum atque comperitum, quod credit omnia, quae Ecclesia proponit, tamen quod sine dubio illa credat, dicunt, quod non potest ulli fidelium esse certum.

Sed ego id manifeste probo: si fidelis non est certus, sed dubitat, utrum certo et sine formidine assentiat rebus fidei; ergo dubitat utrum

Para explicar esto se ha de señalar que se afirman en aquella menor tres cosas. La primera, que creo todas las cosas que cree la Iglesia. Y esto, como lo dijimos en el principio de esta cuestión, queda muy claro para cualquiera de los fieles. Y lo conceden todos los fieles. La segunda, lo que se afirma es que creo todas aquellas cosas por ser propuestas por la Iglesia como reveladas por Dios. Y esto es también evidente para cualquiera de los fieles. Es que, por esta principalísima razón, es uno conducido a creer, por decir la Iglesia que aquellas cosas fueron reveladas por Dios y tener que creerlas. Y tampoco duda nadie de esto. La tercera. Lo afirmado en aquella proposición menor, es que creo todas aquellas cosas con un asentimiento cierto y sin miedo. Ahora bien, que sea esta certidumbre de su asentimiento muy cierta y evidente de creer para cualquiera de los fieles, es eso lo que especialmente debemos probar. Es que los autores de la opinión contraria mantienen su sentencia por esta sola razón y porque, aunque sea algo claro y descubierto para el fiel que cree todas las cosas porque las propone la Iglesia, dicen con todo que no puede ser cierto a cualquiera de los fieles el creer aquellas cosas sin mediar la duda.

Ahora pruebo yo esto con claridad. Si el fiel no está cierto, sino que duda de si asiente a las cosas de fe con certidumbre y sin miedo, duda

ipsae res sint certae, et ex consequenti non est fidelis; quod patet<sup>1</sup> ex illis, quae vera esse diximus in tertio fundamento. Secundo, probatur hoc idem, quia, dato opposito, si fidelis non dubitat quatenus res fidei sint certissimae; ergo iudicat sine formidine esse certissimas: [p. 81] sic iudicat est habere certum, et verum assensum de rebus fidei; ergo. Et confirmatur, sive explicatur. Omnis fidelis iudicat res fidei esse certas et infallibiles, et de illis nullo modo esse dubitandum, et evidentissime cognoscit hoc iudicium; ergo et se habere assensum certum evidentissime cognoscit. Patet consequentia, quia sic iudicare de articulis est illis assentiri certo et indubitanter. Et ex opposito probatur. Qui dubitat, utrum articuli certi sint, non assentitur illis absque formidine, ergo qui non dubitat de illorum veritate et certitudine proculdubio illis assentitur sine dubio et formidine; et quando certus est se non dubitare de articulis, tunc certus est quod illis assentitur sine formidine. Et denique facio istam consequentiam: per assensum fidei iudicat fidelis articulos esse certos et indubios; ergo ipse assensus est certus et indubitatus. Consequentia videtur evidens, et patet ex iis, quae superius diximus, et antecedens est evidens fidelibus; ergo et consequens. Habet ergo fidelis de ista propositione minori certam evidentiam.

---

<sup>1</sup> Patet. Falta en el muscito. Así se avida en la edición de 1893.

por consiguiente de si son las cosas mismas ciertas y, por tanto, no es fiel. Esto queda patente desde aquellas cosas que dijimos en el tercer fundamento. Se prueba en segundo lugar esto mismo porque, dado lo opuesto, si no duda el fiel de qué cosas de fe son muy ciertas, juzga por tanto sin miedo así de que él tiene un asentimiento cierto y verdadero sobre las cosas de la fe. Por consiguiente. Y se confirma o se explica. Todo fiel juzga que las cosas de la fe son ciertas e infalibles y que, en modo alguno, hay que dudar de ellas. También conoce con mucha evidencia este juicio. Por consiguiente, también conoce que él tiene clarísimamente un asentimiento cierto. Queda patente la consecuencia, porque juzgar así de los artículos es asentir a ellos con certidumbre y sin duda alguna. Y se prueba desde lo opuesto. Quien duda de si son ciertos los artículos de la fe, no asiente a ellos sin miedo. Por tanto, el que no duda de la verdad de ellos y de la certidumbre, asiente sin duda alguna a ellos sin duda y miedo. Y durante el tiempo en el que está cierto de que él no duda sobre los artículos de fe, durante el mismo tiempo está cierto de que asiente a ellos sin temor. Y pongo finalmente esta consecuencia. Por el asentimiento de la fe juzga el fiel que los artículos son ciertos e indudables. Por consiguiente, es el mismo asentimiento cierto e indudable. Parece la consecuencia evidente. Y queda patente desde aquellas cosas que dijimos más arri-

Secundo sic argumentor. Nemo fidelium dubitat se esse fidelem; ergo non dubitat, vel certo non potest dubitare se habere fidem divinam. Patet consequentia, nam, qui credit solum fide acquisita et humana, non est fidelis.

Tertio sic argumentor. Fides ista, de qua loquimur, est lumen quoddam divinum et speciale; sed lumen non solum manifestat alia, sed se ipsum manifestum reddit; ergo divina fides non solum reddit nos certos de articulis fidei, sed etiam de se. Et confirmatur hoc: Scientia non solum facit evidentiam de objecto, sed etiam de se ipsa; nam qui habet actum scientiae, non solum evidenter cognoscit objectum, sed etiam evidenter cognoscit se habere scientiam illius; ergo similiter fides de utroque facit certitudinem, scilicet, de objecto et de ipsa re.

Quarto sic argumentor. Ultima resoluto nostrae certitudinis, et infallibilitatis in credendo fit in interiorum motionem Spiritus Sancto, ut in

ba. Y es lo que antecede evidente para los fieles. Por tanto, también es lo que sigue. Por consiguiente, tiene evidencia cierta el fiel de esa proposición menor.

Argumento en segundo lugar yo así. Ninguno de los fieles duda de que él es fiel. Por consiguiente, no duda, o no puede dudar ciertamente, de que él tiene la fe divina. Queda patente la consecuencia. Es que no es fiel el que cree solamente con la fe adquirida y humana.

Argumento yo así en tercer lugar. Es esa fe de la que hablamos cierta, luz divina y especial. Ahora bien, la luz no sólo manifiesta otras cosas sino que se vuelve [también] ella clara. Por consiguiente, no sólo nos vuelve la fe divina ciertos sobre los artículos de la fe, sino que también nos vuelve de suyo. Y esto se confirma. No coloca la ciencia solamente la evidencia del objeto, sino también la de sí misma. Es que no conoce sólo evidentemente el objeto quien tiene el acto de la ciencia, sino que también conoce evidentemente que él tiene ciencia de ella. Por consiguiente, causa de manera semejante la fe sobre ambas cosas certidumbre; a saber, sobre el objeto y sobre la cosa misma.

Argumento así en cuarto lugar. La última resolución de nuestra certidumbre e infalibilidad al creer, se realiza en una moción interior del

secundo fundamento diximus; [p. 82] ergo qui dubitat, utrum moveatur a Deo ad credendum, non potest reddere aliquam sufficientem causam suae fidei et iudicii, quo iudicat ea, quae credit, esse certa et infallibilia. Et confirmat hoc. Causa summa et praecipua, per quam assensus fidei est infallibilis, est quia procedit a Deo concurrente auxilio speciali; qui dubitat, utrum assensus suus sit ex Deo, non habet cur iudicet se in illo assensu non posse decipi; sed fideles eadem certitudine, qua credunt articulos, credunt se in illo assensu non posse decipi; ergo eadem certitudine possunt iudicare suum assensum procedere ex Deo, et ex consequenti esse divinum, et supernaturalem.

Quinto sic argumentor. Qui est dubius de testimonio, non potest per fidem credere esse certa, quae testificata sunt; quoniam fides est assensus profectus ex testimonio; sed testimonium Dei, ex quo nascitur assensus nostrae fidei, post tempora apostolorum et prophetarum nullum aliud est quam ipsius motio, et illius ratio intellectus, sive interior; ergo qui dubitat utrum haeat in se illud testimonium, sive utrum moveatur interius, articulis<sup>2</sup>.

Espíritu Santo. Así lo dijimos en el segundo fundamento. Por consiguiente, quien duda de si es movido por Dios para creer, no puede dar una causa suficiente de su fe y de su juicio por el que juzga que son ciertas e infalibles esas cosas que cree. Y esto se confirma. La causa la más grande y principal por la que es infalible el asentimiento de la fe, es porque procede de Dios que concurre con un auxilio especial. El que duda de si su asentimiento es desde Dios, no tiene por qué juzgar que él no puede quedar engañado en aquel asentimiento. Ahora bien, creen los fieles con esa misma certidumbre con la que creen los artículos que no pueden ser engañados en aquel asentimiento. Por consiguiente, pueden juzgar con la misma certidumbre que su asentimiento viene de Dios y, por consiguiente, que es divino y sobrenatural.

Así argumento en quinto lugar. El que tiene dudas sobre el testimonio, no puede creer que son ciertas por la fe las cosas que fueron testificadas debido a que es la fe un asentimiento que viene desde el testimonio. Ahora bien, no es otro el testimonio de Dios de donde nace el asentimiento de nuestra fe tras los tiempos de los Apóstoles y de los profetas, que la moción del mismo y la razón ciertamente interior del entendimiento de aquél. Por consi-

<sup>2</sup> Al llegar aquí dice el texto de la edición de 1893: Desunt absque dubio nonnulla verba; es decir, faltan sin duda alguna, algunas palabras.

Ad primum argumentum respondeo; quod illa consequentia, eo modo posita est a nobis, optima est et necessaria, et necessario concludens.

Et ad objectionem respondeo, verum esse, quod sine auxilio speciali possumus assentiri rebus fidei qualicumque assensu, sed argumentum non loquitur nisi de assensu certo et indubio; et cum objicitur, quod non potest nobis evidenter constare, quod assensus noster habeat certitudinem fidei, respondeo; quod, quemadmodum diximus, posse esse evidens, quod noster assensus habet certitudinem sine formidine. Quod autem illa certitudo sit certitudo fidei divinae nemini est evidens; sed est certum esse de fide, idque convincitur illa argumentatione, et illo syllogismo, scilicet, [p. 83] quod cui est evidens se credere sine ulla formidine omnia quae ponit Ecclesia tamquam revelata, debet esse certus per fidem, quod illa certitudo sui assensus est divina et supernaturale; quoniam illo modo credere nemo potest, sine speciali auxilio.

Ad secundum respondeo, negando consequentiam; quia versatur in opinione, utrum fidelis possit se habere certitudinem, quod habeat fidem divinam; et rationes, quae probant oppositum, seu illud esse possi-

guiente, quien duda de si tiene en sí aquel testimonio o si se mueve interiormente, a los artículos [etc.].

Al argumento primero respondo que, puesta de ese modo aquella consecuencia, es óptima y necesaria, además de concluyente por necesidad.

Y respondo a la objeción que es algo verdadero que, sin un auxilio especial, podemos asentir a las cosas de la fe con cualquier asentimiento. Ahora bien, el argumento no habla más que de un asentimiento cierto e indudable. Y cuando se objeta que no puede constarnos evidentemente que nuestro asentimiento tenga certidumbre de fe, respondo que, como dijimos, puede ser evidente que tiene nuestro asentimiento certidumbre sin miedo. Ahora bien, a nadie le es evidente que aquella certidumbre sea de fe divina. De todas formas, aquel silogismo; a saber, es cierto que es de fe. Y aquello queda derrotado con aquella argumentación y que debe estar cierto por la fe aquél, al que le es evidente que cree sin miedo alguno todas las cosas que pone la Iglesia como reveladas, de que aquella certidumbre de su asentimiento es divina y sobrenatural por no poder nadie creer de aquella manera sin un auxilio especial.

Al segundo [argumento] respondo negando la consecuencia, por girar en la opinión de si puede tener el fiel certidumbre de poseer la fe divina. Y las razones que prueban lo

bile, adeo sunt difficiles ad intelligendum, ut non solum vulgares homines, sed etiam veri sapientes atque docti non satis intelligant illarum rationem et efficaciam.

Ad tertium respondeo, quod nos non inferimus, neque colligimus nos habere fidem divinam dumtaxat ex eo, quia videmus nos certo assentiri rebus fidei, quod haeretici possunt videre; sed colligimus hoc ex eo, quod videmus, et quia certo videmus, et certo assentimur omnibus positis ab Ecclesia, tanquam revelatis a Deo, quod non faciunt haeretici.

Ad quartum argumentum respondeo, quod non est idem, ut postea dicemus, assensus catholicus, et assensus fidei infusae, nam assensus catholicus et fides catholica solum versantur circa ea, quae proponuntur in communi, et quae proponuntur in communi, et quae proponuntur omnibus credenda, idque significat nomen catholicum, seu universale; at vero assensus fidei infusus versatur circa omnia, quae sunt revelata a Deo, et quae necessario sequuntur ex revelatis, etsi non omnibus in communi credenda proponantur. Et ad confirmationem negatur minor; nam hoc, quod est me habere fidem divinam, si sum fidelis et catholicus, sequitur necessario ex revelatis, ut supra diximus.

opuesto o que ello es probable son tan difíciles de entender, que no sólo no entienden los hombres suficientemente la razón y eficacia de ellas, sino que tampoco las entienden los verdaderos sabios incluso.

Al tercero respondo que nosotros no inferimos ni deducimos que nosotros tenemos la fe divina, solamente de ver que asentimos con certidumbre las cosas de la fe. Esto lo pueden ver los herejes. Ahora bien, deducimos esto desde eso que vemos. Y por ver nosotros ciertamente y asentir con certidumbre a todas las cosas puestas por la Iglesia como reveladas por Dios. Esto no lo hacen los herejes.

Respondo al cuarto argumento que, como diremos después, no es lo mismo el asentimiento católico y el asentimiento de la fe infusa. Es que el asentimiento católico y la fe católica giran sólo alrededor de aquellas cosas que se proponen en común, tanto las que se proponen en común como las que se proponen para que todos lo crean. Y eso significa el nombre católico o universal. Ahora bien, el asentimiento infuso de la fe gira alrededor de todas las cosas que son reveladas por Dios y que se siguen necesariamente de las cosas reveladas, aunque no sean propuestas a todos para que las crean. Y respecto a la confirmación se niega la menor. Es que, como dijimos arriba, se sigue necesariamente desde las cosas reve-

Sed propter ista argumenta est aliud argumentum: tali fideli, atque credenti non potest esse evidens, quod credat articulis fidei hac ratione, scilicet, quia sunt a Deo revelati; ergo fideli non potest esse certum, quod credat ex motione Dei. Consequentia patet; quia motio Dei atque divinum [p. 84] auxilium non est necessarium ad credendum, nisi quando credimus sub ista ratione, scilicet, quia est revelatum a Deo. Sed probo antecedens; nam, si fideli esset evidens, quod credit sub ista ratione, scilicet, quia sunt revelata, si ex fideli fieret haereticus, sequeretur, quod videret se credere non propter istam rationem, sed propter aliam; sed hoc non vident haeretici, sed potius certissime existimant, quod credunt, ea quae credunt, quia sunt a Deo revelata.

Antequam respondeamus huic argumento est praemittendum: tam fidelis, quam haereticus, ea parte, qua convenit cum fidelibus, assentitur revelatis a Deo, et uterque assentitur sub eadem ratione, scilicet, quia revelata sunt a Deo. Et id potest esse evidens utriusque, sed est discrimen in hoc, quod haeretici credunt ex eo, quod credunt illas res esse revelatas sequentes sui animi conceptionem et conjecturas; et sic ex rebus fidei quasdam eligunt, quasdam vero rejiciunt pro judicio atque electione; at vero fideles credunt articulos fidei esse revelatos, quia Ecclesia proponit illos

ladas, si soy fiel y católico, esto es el que yo tenga la fe divina.

Ahora bien, por estos argumentos sale otro argumento. No le puede ser evidente a tal fiel y creyente el creer a los artículos de la fe por esta razón; a saber, porque fueron revelados por Dios. Por consiguiente, no puede serle cierto al fiel el creer desde la moción de Dios. Lo que sigue queda patente porque la moción de Dios y el auxilio divino no es necesario para creer más que cuando creemos bajo esta razón; a saber, por ser revelado por Dios. Ahora bien, pruebo lo que antecede. Es que, si fuera evidente para el fiel que cree bajo esta razón; a saber, porque fueron cosas reveladas por Dios y se hiciera de fiel un hereje, se seguiría que vería que él cree no por esa razón sino por otra. Ahora bien, no ven esto los herejes, sino que consideran más bien muy ciertamente que creen esas cosas que creen por haber sido reveladas por Dios.

Antes de responder nosotros a este argumento se ha de anunciar de antemano que asiente el fiel como el hereje a las cosas reveladas por Dios, en cuanto a esa parte por la que coincide con los herejes y ambos asienten bajo la misma razón; a saber, por ser cosas reveladas por Dios. Y eso les puede ser evidente a ambos. De todas formas, hay diferencia en que los herejes creen por creer que esas cosas fueron reveladas siguiendo la concepción y conjeturas del ánimo suyo. Y así, de las cosas de la fe eligen

ut tales, et sic omnes articulos complectuntur. Ex quo sequitur, quod ratio integra et totalis, sub qua fides christiana et divina creditur, non est praecisse revelatio, sed praecipua revelationis nota, vel ex propositione Ecclesiae, sicuti nobis nota est, vel ex ipsius evidentia, quemadmodum nota fuit apostolis et prophetis, cum Deus manifeste revelatur. Et sic ad argumentum respondeo, quod fideli est evidens quod credit articulos, quia Ecclesia proponit illos, ut revelatos a Deo, et si postea fidelis fiat haereticus, evidenter videt se non propter istam causam credere, cum aperte deficiat a consensu Ecclesiae, et antepone suum iudicium iudicio multorum, et totius Ecclesiae.

algunas, rechazando en cambio otras según el juicio y la elección. Ahora bien, creen los fieles que los artículos de la fe fueron revelados porque la Iglesia los propone como tales, abrazando así todos los artículos. De esto se sigue que la razón íntegra y total bajo la cual se cree la fe cristiana y divina, no es precisamente la revelación, sino la señal propia de la revelación, tanto desde la proposición de la Iglesia, y así la conocemos nosotros, como desde la evidencia de la misma, que es como fue conocida por los Apóstoles y los profetas cuando se reveló Dios con claridad. Y respondo así al argumento que, para el fiel, es evidente que cree los artículos porque la Iglesia los propone como revelados por Dios. Y si el fiel se hace después hereje, ve con evidencia que cree no por esa causa al separarse claramente del consentimiento de la Iglesia y anteponer su juicio al juicio de muchos y de la Iglesia toda.

## 2. Comentario

Por supuesto, es cierto y con evidencia simplemente natural, que quien cree los artículos todos de la fe, los cree por decirlos la Iglesia y, en consecuencia, tiene uno entonces certidumbre de evidencia de creer de veras sobrenaturalmente. Se podría dar un paso más adelante en este contexto y señalar de inmediato que puede y debe reconocerse que uno asiente entonces incluso desde la fe divina; es decir, que lo hace porque se desprende de lo revelado por Dios esa verdad. Es verdad, no se está diciendo que esa verdad sea, por ser creída con fe divina una verdad revelada directa o indirectamente por Dios. Se ha decir así de salida que esa verdad asentida con fe divina no es un artículo de fe. Tampoco pertenece a la fe directamente revelada; es decir, que no forma parte de aquellas verdades reveladas inmediatamente por Dios y puestas como principales a los cristianos todos, infalible y obligatoria-

mente en cuanto a ser creídas expresamente; es decir, a que hayan de ser sabidas previamente a ser creídas. Asimismo, tampoco es una verdad indirecta o implícitamente revelada por Dios. Hay sin duda alguna, verdades reveladas que se creen solamente de modo implícito al hallarse incluidas dentro de los artículos de la fe. Por supuesto, estas verdades indirectas no es preciso que todos las sepan o que las conozcan explícitamente.

La argumentación de fray Luis va dirigida, en el apartado que aquí se considera directamente en contra de la exposición de aquél sobre el que debía comentar: Durando de San Porciano. Por cierto, el Legionense trata de encarar la verdad. Es cierto que la cuestión que se propone afrontar no se considera de doctrina común; pero puede decirse que él la contempla como un asunto de verdad. Y no tiene inconveniente alguno en oponerse al de San Porciano y ceñirse a lo que es lógico y coherente con la razón; es decir, que es posible asentir con certidumbre de fe divina a la proposición de que uno sabe que está creyendo de hecho, desde la fe infusa y no sólo desde la fe adquirida. Ciertamente, no se está ante un asunto obligatorio y definido ya de fe. De todas formas, no da esa circunstancia motivo al teólogo para decir lo que quiera. Debe este quedar abierto a la verdad y a lo que se desprende del uso correcto y equilibrado de la inteligencia. Es esto ciertamente lo que lleva a fray Luis a no conceder la razón a Durando y otorgársela a todos los que siguen la línea marcada por Santo Tomás.

¿Cuáles son los argumentos que conducen a la conclusión de lo posible que es asentir con fe divina a la verdad, de que quien cree todos los artículos de la fe, está creyendo con fe sobrenatural e infusa? Los argumentos los expone certeramente fray Luis y pueden verse en el texto que ya ha sido transcrito y traducido. Ante todo es de interés aquí llamar la atención de cómo, mucho de lo que expuso Durando al respecto tiene entera validez. Si esa exposición suya conduce a una conclusión equivocada, es por no lograr el de San Porciano armonizar las dificultades por él expuestas y darse cuenta de que las mismas no se oponen a que sea posible creer con fe divina. Al contrario, que se integran en lo que defiende fray Luis en armonía con la exposición de Santo Tomás.

Verdad es que tanto el fiel bautizado como el fiel hereje conocen y creen artículos de fe. A esto se puede añadir incluso con toda la razón que tanto el uno: el creyente, como el otro: el hereje, lo hacen con firmeza. Tampoco hay duda de que la firmeza se halla muy cercana a la certidumbre, por más que no sea lo mismo. Indudable es admitir asimismo que, si se compara la fe de un hereje sobre el artículo que no niega y la fe de ese mismo artículo tenida por un bautizado no hereje, no se aprecia diferencia alguna a simple vista, pudiendo formularse con todo derecho la pregunta concreta, de si el creyente

cree lo que cree con la fe natural sólo, o la cree de veras también con la fe sobrenatural e infusa. Hasta aquí es por supuesto correcta la exposición de Durando. De todas formas, no es aceptable deducir por eso, que constituye toda una imposibilidad el que se pueda tener certidumbre de creer que se cree de hecho desde la fe infusa.

Ya se ha expuesto con anterioridad que la diferencia entre el bautizado hereje y el bautizado creyente no reside en lo que creen ambos sino en lo que el hereje deja de creer; es decir, en el hecho de no creer los artículos todos, que los cree por supuesto el bautizado que no es hereje. La certidumbre del asentimiento a un determinado artículo no está sólo en la firmeza. Podrá ser ciertamente la misma inmensa y consistente; pero tal firmeza se verdaderamente sólo humana. La misma no se fundamenta en esa roca compacta y firme que es la palabra misma de Dios; es decir, por decirlo Dios. Aquí se ha de mostrar que la consistencia de la certidumbre se halla en la verdad, y que ésta consiste en aceptar lo que viene desde fuera como dicho por Dios; es decir, en acoger obedientemente lo que Dios entregó a la Iglesia para que, desde su predicación e imposición, llegaran los hombres todos libremente a creer, entregándose confiados a Dios al aceptar su palabra revelada. Por supuesto, no es uno un creyente si no cree de esta forma. Y se señala que entiende aquí por tal, aquél cree con la fe sobrenatural e infusa. Por supuesto, es uno un verdadero creyente si cree artículos de la fe; es decir, todos. A este respecto no está de más recordar otra vez que, en el fondo, no acoge el hereje el artículo por decirlo la Iglesia, por decirlo Dios. Lo acose solamente por guiarse por su propio ánimo y permitirse la elección.

Las verdades reveladas por Dios a los Apóstoles y a los profetas, se entregaron a la Iglesia en su integridad. En ésta permanecen íntegras y, en ella, permanecerán así hasta el fin de los tiempos. Suele decirse con toda razón que las verdades que se creen desde la fe son oscuras. De todas formas, no se ha de entender esta afirmación en el sentido de que lo sean en sí. No hay que imaginarse que la fe que se cree por haber sido revelada; es un conjunto de verdades inalcanzables todas para las fuerzas de la razón o de la inteligencia. Por ejemplo, que Dios existe es una verdad de razón y la pueden alcanzar todos con facilidad. Se trata de una verdad muy clara y si clara quiere decir ampliamente evidente, no hay duda de que es una verdad de la cual los hombres tienen conocimiento claro o evidencia de que Dios existe. Pese a esto, se le puede llamar a esa verdad oscura; es decir, hay motivo para decir que la misma es oscura para la fe. Y es que las verdades de la fe se aceptan desde la oscuridad, sola y exclusivamente por haber sido enseñadas por Dios y predicarlo así la Iglesia. Creer sobrenaturalmente es dejarse totalmente en oscuridad ante la palabra de Dios. Es entonces cuando uno acepta de veras algo

desde la fe infusa. No cree por ver sino por no ver, y empujado totalmente por la moción de Dios.

Aquí ya se ha dicho antes que goza de una certeza de evidencia el creyente, cuando constata que cree todos los artículos de la fe. Es algo que puede probarlo y puede asentir a ello desde la sola razón. Ahora se dice que eso mismo puede creerlo además desde la fe divina, y no hay duda que la claridad o evidencia de lo primero en nada dificulta la aceptación de lo segundo. Puede darse lo primero y puede darse lo segundo. Podría de todas formas aparecer una objeción. Es que la existencia de Dios a la que llega la razón sola es una verdad revelada además por Dios y presente en la Sagrada Escritura, mientras la verdad de que un creyente de todos los artículos de la fe esté seguro de que cree también con seguridad o certidumbre con la fe divina, es algo que no se encuentra ni se conoce como directa o indirectamente revelado. Así las cosas, no es un desatino preguntar con total ingenuidad si hay derecho a demandar lo que parece ser toda una imposibilidad; es decir, que se crea desde la fe infusa algo que no ha sido revelado. Y hay que reconocer que esta dificultad es de altura. Nunca hay que olvidar esta pregunta.

En la forma ya expuesta se comprende que se afirme que las verdades de la fe son oscuras. Hay que añadir que, de ellas, hay algunas que se pueden calificar con todo rigor de verdaderamente oscuras, o de más oscuras todavía. Presentan especial dificultad a la hora de ser creídas al serle al entendimiento humano difícil de veras el aceptarlas. Tales son los artículos de la fe que son el resultado de la expresión perfecta, plena y definitiva ocurrida en los tiempos de Cristo. A los mismo se les llama correctamente artículos sin más, mientras hay otros artículos que se les llama con el adjetivo de nuevos; es decir, aquéllos que, después de muertos los Apóstoles, redacta la Iglesia e impone la Iglesia a todos infalible y obligatoriamente en cuanto al saber, para oponerse a las herejías que nacen y que amenazan con pervertir la fe de los cristianos. Ejemplo clásico de artículo nuevo es la consubstancialidad del Hijo con el Padre, que fue establecida en el concilio de Nicea (325). Esos artículos sin más son los que se hallan expresados en el conocido como el Símbolo Apostólico. Ciertamente, son éstos los que, si no hubieran sido revelados por Dios, el hombre no los hubiera conocido al estar situados más allá de lo que el hombre puede alcanzar con sus solas fuerzas humanas.

Ciertamente, creer es aceptar algo en la oscuridad; es decir, por no verlo o alcanzarlo en sí mismo las fuerzas naturales del entendimiento. Así las cosas, hay que admitir sin duda alguna que nadie puede saber y creer un solo artículo de la fe en sentido estricto, si no es el mismo ayudado en su acto por la moción especial y sobrenatural de Dios. Por supuesto, si creen los herejes artículos de fe, se ha de concluir de inmediato que los mismos cuentan de algu-

na manera con el auxilio divino. A pesar de esto, no puede establecerse por solo este hecho que, si cree el hereje de veras algunas de esas verdades que superan la capacidad de alcance de la razón humana, ha de tener el mismo por ello con toda certidumbre la fe sobrenatural e infusa. El auxilio divino es por cierto decisivo para creer artículos de fe; pero, además de este auxilio, necesita uno para creer con la fe infusa, el aceptar obedientemente los artículos todos por ser revelados por Dios y enseñados por la Iglesia. Esto es lo que no hace de veras el hereje. Creería éste con fe infusa ciertamente si creyera todos los artículos; pero, entonces, ya no sería el mismo un hereje.

Pero la fe es amplia de verdad. En ella cabe todo lo que Dios ha revelado. Lo revelado puede dividirse en verdades reveladas directamente por Dios, y en verdades reveladas indirectamente. Hay realidades que Dios quiere comunicar de hecho a los hombres en sí. Tales son las verdades directamente reveladas. Pero Dios revela de pasada otras verdades que no quiere revelar de suyo a los hombres; pero que las mismas terminan siendo descubiertas por Dios a los hombres. Es un beneficio auxiliar y complementario para éstos. Les queda más claro lo que podrían conocer sólo por la luz natural. Verdad es que lo decisivo viene a ser el que haya sido una verdad concreta revelada por Dios. La distinción ulterior entre revelación directa e indirecta tiene de todas formas su importancia. Los artículos de la fe son siempre verdades directamente reveladas. Y todas ellas reciben el nombre de fe católica; es decir, esas verdades que todos los bautizados han de acoger con la fe expresa, por ser revelación divina y por ser además propuestas como principales por la Iglesia. Las que no son verdades católicas no es necesario que un verdadero creyente las conozca en concreto o que las sepa. Le basta con acogerlas implícitamente al acoger expresamente los artículos de la fe.

Asimismo, es verdad que lo revelado por Dios, sea directa o indirectamente, es profundo de verdad. Hay cosas que se derivan y se deducen claramente desde lo revelado directa e indirectamente. Y de esto resulta que no se puede sólo asentir con fe divina a lo revelado de hecho: directa o indirectamente, sino también a lo que se deduce con evidencia desde la revelación. Y tal es el caso de esa verdad de que uno que cree todos los artículos de fe, no sólo los cree con la fe infusa, sino que, además, cree una verdad distinta al creerlos; es decir, que tiene certidumbre de fe infusa de que los cree sobrenaturalmente. Es en este sentido cuando se puede asentir desde la fe a algo que, en sí no ha sido revelado por Dios; pero que se desprende legítima y correctamente de lo revelado. Tal es el caso de que si uno cree todos los artículos de la fe, lo hace desde la fe infusa. Ahora bien, esta afirmación es doble. Significa por una parte que el objeto creído es acogido desde la fe sobrenatural. Ahora bien, no sólo se acoge con fe sobrenatural las verdades creídas. Tam-

bién se acoge desde la fe infusa una verdad que no ha sido de suyo directa ni directamente revelada; es decir, que quien cree los artículos todos de la fe cree de veras con la fe infusa. Y este resultado hay derecho a considerarlo como una certidumbre, no sólo desde la evidencia de la corrección de la argumentación, sino también como algo que se corresponde con lo revelado sin ser en sí revelado y que produce por ello una certidumbre de fe infusa. Puede uno decir así con toda corrección que cree con fe infusa, que cree que él está creyendo con la fe sobrenatural e infusa.

Por cierto, la verdad aquí expuesta de estar seguro uno de creer desde la fe infusa, no fue revelada por Dios directa ni indirectamente. No impone la Iglesia el que la misma sea creída por todos bajo las notas de infalibilidad o de obligatoriedad universal. Pese a todo hay que reconocer que se trata de una verdad a la que se puede asentir con la fe infusa; es decir, por producir la certidumbre que uno cree por decirlo Dios. Hay que sostener entonces que la fe infusa va más allá de lo que queda contenido en la fe católica. Se le da el nombre de divina a la verdad revelada por Dios. ¿De qué verdad se está hablando? Ni más ni menos, de que todos tienen obligación de creer. En todos los tiempos es preciso creer que Dios existe y que es remunerador de los que le buscan (Heb 11,6). Aquí no se entra en la discusión de si, tras la venida de Cristo, les es preciso a todos, no sólo a los católicos, saber más explicada o expresa esa fe. Lo que sí es cierto es que el bautizado queda obligado a aceptar toda la fe revelada por Dios. Ahora bien, esa fe divina revelada recibe el nombre de católica cuando se limita a las verdades principales; es decir, a los artículos de la fe. Sin duda alguna todos los cristianos llegados a la edad de la discreción: catorce años, han de saber los artículos de la fe y, en esa fe expresa de los artículos, creen los mismos implícitamente la revelación divina toda.

Ahora bien, cuando se dice que un bautizado tiene sólo obligación de saber las verdades principales; es decir, la fe católica, se está diciendo una verdad innegable. También se dice una verdad innegable cuando se dice que todos tienen obligación de creer la revelación entera; es decir, implícitamente, sea en cuanto se halla la misma contenida en esas dos verdades básicas de la existencia y remuneración divinas, sea en cuanto contenida en los artículos de la fe que enseña la Iglesia. Y es verdad que todo esto que se ha mencionado aquí hay que creerlo con la fe divina; es decir, por decirlo Dios. Y hay cosas que dijo Dios ciertamente; pero Dios dio también a entender de alguna manera mucho más que lo que efectivamente dijo al desprenderse con evidencia de lo que dejó a los hombres todos. Por supuesto, esto que no es revelado directa o indirectamente por Dios no puede convertirse en revelación. Y se puede asentir a ello desde la fe sobrenatural e infusa, como absolutamente cierto al estar de veras unido y entrelazado con las verdades divinas. Tal es el

caso concreto de que quien cree los artículos todos de la fe posee de veras la fe infusa y sobrenatural. No es entonces disparate alguno señalar que la fe sobrenatural e infusa se extiende a más cosas que las que, de hecho, fueron reveladas directa e indirectamente como de fe. Con esto queda respondida la pregunta a la que se aludió antes, de si era posible creer con la fe divina lo que, de suyo, no ha sido revelado por Dios directa o indirectamente.

Se llega de esta forma a decir que no ha de confundirse e identificarse el asentimiento católico con el asentimiento de fe infusa. Por supuesto, cae dentro de la fe infusa todo lo revelado por Dios y lo que se sigue de ello. En el asentimiento católico queda incluido únicamente lo que se propone en común a todos; es decir, los artículos y todo lo revelado. Al fin y al cabo es lo que significa el término católico o universal. ¿Qué es lo que se sigue en este caso desde lo revelado, y hay motivo para darle asentimiento de fe infusa y no sólo un asentimiento de razón evidente? Sencilla y llanamente que quien ha creído todos los artículos de la fe los ha creído por haberlos revelado de hecho Dios, por enseñarlos en concreto la Iglesia. Es esto lo que le asegura a tal creyente que tiene ciertamente fe infusa. Y aquí hay por lo demás algo que diferencia la fe del católico y la del hereje. Ni más ni menos, que el reconocimiento de que sólo el primero es un católico y que lo es el segundo. Ser católico es escuchar y acoger en obediencia la predicación de la Iglesia.

Por supuesto, asiente el fiel como el hereje a las cosas reveladas por Dios cuando uno y el otro no discrepan de lo que dice la Iglesia. Ambos asienten entonces bajo la misma razón; a saber, por ser lo creído cosas reveladas por Dios. No hay duda además de que esto les puede ser evidente a los unos y a los otros. De todas formas, hay que anotar también una importante y decisiva diferencia entre ellos. Aunque los herejes creen que esas cosas que creen fueron de hecho reveladas, extraen tal convencimiento desde su propia concepción y desde conjeturas del ánimo suyo. A esto se debe que, de entre las cosas de la fe, eligen preferentemente algunas y rechazan en cambio otras. Su proceder se atiene a su juicio y a su elección. Creen los fieles asimismo que los artículos de la fe fueron de hecho revelados por Dios. Y lo creen así. Y aquí está diferencia, por creerlos porque la Iglesia los propone como tales. Por ello, abrazan todos los artículos. Resulta entonces que la razón íntegra y total bajo la cual se cree la fe cristiana y divina, no es precisamente la revelación sola, sino aquello que señala propiamente la revelación. Lo es sólo la revelación desde la proposición de la Iglesia. Y así es como la conocemos nosotros; pero lo es también desde la evidencia de la misma, que es como fue conocida la misma por los Apóstoles y los profetas cuando se reveló Dios con claridad.

Hay que creer ciertamente la revelación divina por ser revelación divina; es decir, por decirlo Dios exclusivamente; pero como se ha venido dicen-

do repetidamente aquí, a nadie le habla Dios directamente ya pasado el caso concreto de los Apóstoles y de los profetas. Ahora habla Dios a los hombre mediante la voz de la Iglesia. Ésta queda asociada a Dios por haberlo querido así el mismo Dios. No hay acceso al mismo más que a través de la Iglesia. Y de esta forma se sale al paso de una objeción. La misma se podría haber formulado en estos términos. Si se dice que no puede ser evidente a un fiel y creyente concreto creer a los artículos de la fe por haber sido revelados los mismos por Dios, tampoco podrá serle cierto en consecuencia al mismo, el creer efectivamente desde la moción de Dios. Es que la moción de Dios y el auxilio divino no es una necesidad para creer más que en el caso de que se crea bajo esta razón; a saber, por haber sido revelado por Dios.

Así las cosas nace una objeción. Es que, si fuera evidente para el fiel que cree él de hecho por esta razón; a saber, porque fueron tales cosas reveladas por Dios, y pasara de ser fiel a ser un hereje, habría que recocer que seguiría viendo él que no cree ya por esa razón sino cree ahora por otra. Por desgracia, no ven esto los herejes. Al contrario, consideran más bien con una gran certidumbre que lo que creen lo creen, por haber sido lo que ellos creen revelado por Dios. A esto dirá fray Luis lo evidente que es para el fiel el creer de hecho los artículos, porque la Iglesia los propone como revelados por Dios. Ahora bien, si el fiel se hiciera después un hereje, resultaría que vería entonces con evidencia que su creer ya no es por esa causa. Y no lo es por haberse separado claramente del consentimiento de la Iglesia y anteponer su juicio al de muchos y de la Iglesia toda.

### III. Conclusión

Hereje es aquel bautizado que ha perdido la fe por un pecado contra la fe. Esta convicción es casi del unánime en el siglo XVI entre los teólogos católicos. De todas formas, no es unánime que el hereje; es decir, el que deja de creer un artículo, pierda la fe infusa. Esto lo sostuvo Durando de San Porciano al defender abiertamente que el rechazo de un artículo de fe no conlleva necesariamente a la pérdida total de la fe. Se deja entonces la fe en ese artículo concreto; pero el bautizado que lo hace seguiría creyendo desde la misma fe infusa. Y esto se quiere demostrar por constatar que quien deja de creer un artículo, sigue creyendo los demás artículos con la misma fuerza que lo hacía antes. Lo mostraría la experiencia. Al realizar esta exposición se opone el de San Porciano a lo que dice Santo Tomás en la *Suma Teológica*; en este caso concreto, a lo establecido en la *Secunda Secundae*, cuestión quinta, artículo tres. El Doctor Angélico expuso que todos los artículos se creen por

la misma y única razón; es decir, por ser revelados por Dios. Entonces, si uno no acepta un artículo, es por no aceptar lo que Dios dice y, en consecuencia, debe negarse el mismo a aceptar también los otros trece artículos restantes. Lo cierto es que la lógica está bien en los papeles; pero falla en ocasiones en la vida. Los hombres se conducen faltos de lógica. Y se debe a esta falta de lógica el que los herejes digan seguir creyendo todavía los otros artículos, igual que antes de oponerse a uno. Aquí se ha de reconocer que los mismos los siguen creyendo; pero no lo hacen por las mismas razones que antes. Lo hacen por otras razones; es decir, creen ahora sólo desde la fe adquirida. Y la razón de ello no es otra que el que niega un solo artículo los niega todos. Pierde por ello la fe infusa. Se convierte sin más en un hereje.

En los siglos XIV y XV gusta a los teólogos modernos, –y no se puede olvidar que Durando es conocido por todos con todo derecho como el Doctor Moderno–, hacer teología dando abundante espacio, así como fuerza e importancia decisiva a lo que dice la experiencia; es decir, a lo que se desprende de los casos concretos. A la exposición de Santo Tomás se le recrimina desde esta atención a la experiencia, su forma de proceder. No da el crédito debido el Aquinate a los hechos que muestra la vida y que se experimentan a diario. Todo lo planteó en el terreno de lo abstracto. Se olvida en consecuencia de lo concreto. Además, los teólogos modernos tienen la tendencia a decir que tanta fuerza tienen los hechos o la experiencia, como la tienen los conceptos y los razonamientos. Así las cosas, no habría por qué concluir absolutamente que quien deja de creer un solo artículo de la fe se vea privado de la fe infusa. ¿Por qué no se ha de creer que el mismo es un hereje; pero sigue creyendo todavía con la fe infusa? A la herejía llevaría entonces el dejar de creer un solo artículo; pero, ¿no quedaría privado el hereje de la fe sobrenatural e infusa? Llegados a este punto, importa no perder de vista que Durando de San Porciano logró con su salida sembrar la confusión. En la persona concreta del hereje no se sabe ya con seguridad si el mismo cree en definitiva sólo desde la fe humana o, si no ha perdido la fe divina, es capaz de creer también desde la fe sobrenatural e infusa. Desde su visión, ya no se podrá decir tan sencillamente que un hereje es el que sólo puede creer con la fe adquirida, mientras es un creyente aquel que, además de creer con la fe adquirida, puede hacerlo con la fe infusa también. Salta por los aires lo recibido por admitirse que pueda creer quien deja un solo artículo todavía con la fe infusa.

Ahora bien, la cuestión de este trabajo no mira a averiguar si es posible saber, o no lo es, quién ha quedado privado de la fe infusa, sino que, suponiendo en un primer momento quien la tiene de veras, se quiere averiguar si puede poseer él certidumbre absoluta de que cree de hecho desde la fe infu-

sa y que no lo hace desde la adquirida. Y Durando es quien defiende nítidamente que no es posible creer con certidumbre de fe, que uno crea efectivamente con la fe divina. Y dado el planteamiento de Durando, cabe aplicar al caso al llamado hereje, del cual admite Durando que conserva la fe y cree de veras algunos artículos, como a quien no ha incurrido en forma alguna en la herejía y acepta todos los artículos de la fe. Su aseveración es sencilla de verdad y se desprende de que la aceptación sobrenatural de la fe no destruye lo que se tiene por la naturaleza. El bautizado ha recibido efectivamente el don gratuito de la fe y, gracias al mismo, puede creer por cierto con la fe divina o sobrenatural e infusa. Y, como la gracia no destruye la naturaleza, el resultado que se obtiene es que puede un bautizado no hereje seguir creyendo también con sola la fe humana; es decir, desde las solas fuerzas naturales. Y se ha de reconocer que se puede creer las mismas verdades todas que son artículos, tanto con la fe humana como desde la fe divina. ¿Es entonces lo mismo una y otra fe, la natural y la infusa? No lo son; pero se ha de reconocer que lo sobrenatural llega a los hombres de forma natural. El mensaje de la fe puede ser aceptado simplemente humana desde la fe humana. Lo puede entender y creer uno desde su propio juicio, aceptándolo como verdad. Y nada se opone a esto el que las verdades entendidas desde la fe tengan de suyo un mayor contenido, sustancial incluso, que el tenido por la sola fe natural. Las verdades de que Dios existe y es remunerador de los que le buscan (Heb 11,6), pueden ser aceptados por el que tiene sólo fe natural; pero, en este caso, no contienen todas ellas los artículos de la fe en sentido estricto; es decir, esas verdades donde se halla expresa la fe perfecta, plena y definitivamente.

Es dar todavía aquí un paso más adelante. Que se suponga entonces que, como dicen los que se oponen a Durando, no posee el hereje en forma alguna la fe sobrenatural y los artículos que cree el mismo los cree sólo desde la fe adquirida al haber perdido la infusa. Ciertamente, cree el bautizado que no ha caído en herejía los mismos artículos restantes que el hereje. ¿Cómo los cree? Puede hacerlo el católico desde la sola fe adquirida. Y esto es así porque lo sobrenatural no destruye lo natural. También puede hacerlo desde la fe infusa gracias a la conservación del don gratuito de Dios. ¿Qué ocurre con todo si se compara la fe de un creyente y la fe de un hereje cuando ambos creen por ejemplo la misma verdad de que Dios es uno y trino? ¿Acaso hay algo en la fe del creyente que le distinga de la del hereje, siendo eso ya una garantía absolutamente cierta de que el mismo está de veras creyendo desde la fe infusa, lo cual no puede por cierto hacerlo el hereje? Aquí hay que concluir seriamente que la misma firmeza es la que tiene a simple vista o desde la experiencia la fe del hereje que la fe del creyente. Además, si se identifica firmeza y certidumbre, hay que concluir de inmediato que es todo una impo-

sibilidad distinguir la fe del creyente de la del hereje. Es que no hay nada que pueda establecerlo desde la experiencia. No se puede saber con absoluta certidumbre que el creyente está de veras creyendo desde la fe infusa. Es más, todo indica que cree el mismo igual que el hereje; es decir, que no se muestra su fe diferente de aquella que tiene el hereje. De todas formas, se ha de reconocer que existe una diferencia entre el hereje y el que no lo es. El hereje rechaza un artículo concreto, el cual lo cree el creyente. Es cierto sin embargo que se ha de reconocer que, por el hecho sin más de que lo rechace el hereje, no se deduce absolutamente que quien lo cree: el creyente, lo cree ciertamente desde la fe infusa. Es que podría creerlo también en este caso sólo desde la fe natural.

Hay que reconocer que toda la exposición de Durando lleva en este punto a un callejón sin salida. No hay de veras salida para ella. Ya no se puede entonces avanzar más. Pero, ¿hay que admitir que es un imposible seguir más adelante? Sabe cualquiera que, cuando uno se encuentra en un callejón sin salida, puede el mismo avanzar si se da marcha atrás y toma otro camino. Es una posibilidad. La exposición de Durando es aparentemente aceptable y correcta; pero hay que reconocer que se bloquea. No hay por qué admitir entonces que las cosas sean así. Ciertamente, la certidumbre no es cuestión de firmeza al ser cuestión de verdad. El hereje se equivoca y el católico no se equivoca. Esto es un hecho contundente. Y es precisamente esto lo que hace ver razonablemente que el asentimiento del creyente es más certero que el del hereje. Así es, por más que parezca a simple vista ser igualmente de consistente. Ahora bien, ¿dónde está la verdad de que lo creído por el creyente; es decir, que su asentimiento es de fe infusa, y dónde está que no lo es sólo de fe adquirida? Asimismo, ¿dónde se sabe con certidumbre absoluta que el asentimiento del hereje es sólo de fe adquirida y no lo es de infusa? Todo esto se halla sencillamente en que el creyente acepta los artículos de la fe no por verlos él o juzgar él que los tales son los artículos sino por creer que los mismos son los que ha revelado el mismo Dios. Es cierto que esto lo sabe por habérselo dicho la Iglesia; pero es verdad también que la Iglesia es la que recibió de Cristo la promesa de estar a su lado hasta el fin del mundo y de enviarle el Espíritu de la verdad para que no se equivocara al conducir a los hombres con su doctrina a la salvación. Acoge el creyente los catorce artículos por obedecer a Dios, y obedece a Dios al acoger lo que éste le dice de parte de la Iglesia. Aquí hay ciertamente algo que se puede experimentar ciertamente que falta en el hereje y que tiene el creyente: la sumisión a la Iglesia. Y hay que reconocer asimismo que no hay razón humana que haga creíble por sí sola un artículo de fe en sentido estricto si no se cree el mismo desde la ayuda de

Dios. Al fin y al cabo, son todas verdades especialmente difíciles; es decir, verdades que no pueden ser aceptadas por la sola razón humana.

Por supuesto, acepta el hereje algunos artículos de fe. De todas formas, hay que decir de inmediato aquí que no los acepta todos. ¿Qué ocurriría si uno los aceptara todos? Salta a la vista. Ya no sería un hereje. De todas formas, cabe preguntar aquí, si podría alguien asentir a todos los artículos de la fe con solo la fe humana o adquirida. Hay que decir que es una imposibilidad. Con la fe humana sola se puede dar el asentimiento a muchos artículos y nunca a todos. A la salvación se entra desde la gracia, no desde la naturaleza. Es verdad que se entra desde la fe infusa. Si alguien creyera con su fe humana todos los artículos no necesitaría de la gracia de Dios, la cual empieza por la fe. Afirmar que es posible creer los artículos todos desde la sola fe humana no es sólo un disparate, es la misma herejía pelagiana. Y así las cosas, es fácil explicar por qué puede el creyente saber con certidumbre de fe que cree con la fe infusa y que no cree sólo con la adquirida. Ello se debe a que cree todos los artículos y esto sólo es posible hacerlo desde la fe infusa. Así de sencillo, ciertamente, y así de claro. Quien cree todos los artículos cree efectivamente a Dios que revela y a la Iglesia que los propone, y ese creer sólo puede tener lugar desde la fe infusa. Ya se ha dicho repetidamente. Por supuesto, uno no puede tener certidumbre de fe infusa de que otro cree así; pero es claro e indudable que puede creer esto correctamente de sí mismo.

Ignacio JERICÓ BERMEJO

# El Quijote, guardián del secreto español en Ortega

(“Don Quijote (...) es como un guardián del secreto español”).

## 1. LAS MEDITACIONES DEL QUIJOTE DE ORTEGA

### Introducción

Según el crítico literario José-Carlos Mainer, el Quijote sería: “*un emblema del desasosiego nacional*”<sup>1</sup>. Para este autor, fue José Cadalso, en sus *Cartas Marruecas*, el primero que indicó que en ese libro, que parece de burlas, con una serie de “extravagancias de un loco” y “algunas sentencias en boca de un necio” y mucha crítica de la vida, “lo que hay debajo de esa apariencia, en mi concepto, es un conjunto de materias profundas e importantes” (Carta LXI). Tan importantes que Mainer se pregunta: “*Al hablar del ‘Quijote’, ¿de qué hablamos? ¿De una obra que dictó espontáneamente el espíritu de España o de un escritor que lo imaginó?*”: M1.

Azorín en *La ruta de don Quijote* y Unamuno en *La vida de don Quijote* y *Sancho*, desarrollan ese tema como ha escrito sabiamente, para Unamuno, F. de Ayala en su invención del Quijote<sup>2</sup>. También M<sup>a</sup>. Bengoa, abunda en esta dirección: Unamuno enlaza su comprensión del Quijote con “su visión particular del problema de España”. Esa misma preocupación “por el destino de España, de todo un pueblo”, en la lectura de Unamuno, la recuerda J. M. Blecua Perdices.

---

<sup>1</sup> J.C. MAINER, *En la literatura del siglo XX. Un lugar en la memoria. De Azorín a Luis Mateo Díez. El Norte de Castilla* 24.12.2004, 1. Remarcado nuestro. En adelante M.

<sup>2</sup> Cf. D. NATAL, *El Quijote o la Filosofía española según Unamuno*, *Religión y Cultura*, 52(2006) 3.

Estando así las cosas, J. C. Mainer sentencia: “En 1914, Ortega publicó sus *Meditaciones del Quijote* que son, amén de otras cosas *imprescindibles para la historia intelectual de España*, una reivindicación del Quijote como obra de arte y, por ende, de Cervantes como autor del milagro”: M3. Para Mainer, sin la obra de Ortega, no se entendería el gran ensayo de A. Castro, ‘El pensamiento de Cervantes’ (1925), sobre la configuración espiritual del autor del Quijote.

Pero, además de la crítica literaria, continúa Mainer, está la emulación del Quijote como acontece en *Juegos de la edad tardía* de Luis Landero o en algunas novelas de Luis Mateo Díez. Y termina nuestro autor: “Por ahí seguramente no acabaríamos nunca... Y ojalá no acabemos”. Por su parte Luis Martín Santos, en su famosa novela *Tiempo de Silencio*, ya se había preguntado si podía haber existido, realmente, en el viejo lugarón de Madrid, un hombre como Cervantes “que tuviera esa visión de lo humano, esa creencia en la libertad, esa melancolía desengañada tan lejana de todo heroísmo como de toda exageración, de todo fanatismo como de toda certeza”: M1. El erudito español, Mayans y Siscar, que con su *Vida de Miguel de Cervantes* inició el cervantismo, aseguraba: “Don Quijote es hombre de todos los tiempos y verdadera idea de todos los que ha habido, hay y habrá, y así se acomoda bien a todos los tiempos y lugares”<sup>3</sup>.

Para M. Vargas Llosa, “el *Quijote* es un canto a la libertad”<sup>4</sup>, se trata de una novela para hombres libres que presenta la vida humana en su “infinita sutileza y diversidad” con una visión “libérrima de la justicia”. Según Elena Santiago: “Habita don Quijote páginas que son aliento de necesidad de libertad, amor y justicia. Así, no habrá aventura noble sin ejercer los derechos humanos. Sus días y delirios son páginas de profunda enseñanza, regalo de una gran verdad”.

Finalmente, para Francisco Rico, la concepción romántica del Quijote lo idealiza, atenúa el “carácter cómico de la novela, para entenderla como un símbolo de las relaciones entre el individuo y la realidad, o de España y los españoles, amoldándola a las ideologías de la Edad Contemporánea”<sup>5</sup>. Para F. Rico el verdadero Quijote es la síntesis de todas sus interpretaciones.

<sup>3</sup> A. MESTRE, *Mayans y la España de la Ilustración*. Madrid 1990, 73.

<sup>4</sup> M. VARGAS LLOSA, *Una novela para el siglo XXI*, en M. de CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*. Ed. IV Centenario, Madrid 2004, XVIII.

<sup>5</sup> F. RICO, *Tantos ‘quijotes’*, Babelia, *El País* (15.10.2005)10. Comentario a A. J. CLOSE, *La concepción romántica del ‘Quijote’*. Barcelona 2005.

## 1. 0. Ortega ante el Quijote y el problema de España

Todos los ensayos de Ortega “acaban por referirse a las circunstancias españolas”<sup>6</sup>. Aquí, se trata de “unos ensayos de amor intelectual”, en términos que usó Spinoza, y podemos llamarlos “salvaciones” porque tratan de llevar las cosas o acontecimientos analizados “a la plenitud de su significado”. Pues cada cosa o persona guarda en su interior “una posible plenitud” que es como un hada madrina, y el alma noble abierta trata de auxiliarla para que llegue a lograrla. “Y esto es amor –el amor a la perfección del amado”. Rembrandt es un ejemplo permanente de todo esto. Sus cuadros envuelven, en una atmósfera radiante, las cosas más ordinarias. Así parece decirnos: “¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas”: Q47. Envuelto en esta atmósfera, el misterio de las cosas queda “transfigurado, transubstanciado, salvado”.

Por eso, en estos ensayos de Ortega hay siempre “una doctrina de amor”. Y quiere hacerlo así porque Ortega sospecha que la morada de los españoles ha sido conquistada, hace tiempo, “por el odio” que permanece allí enquistado, aniquila todo valor, y produce una realidad agria, sórdida y desierta como narra Mateo Alemán en su alegoría del Descontento. Por el contrario, el amor nos liga y une a las cosas, nos las hace imprescindibles. Ese ligamen y penetración nos lleva a internarnos profundamente en la realidad amada, para que podamos verla entera y, así, “se nos revela en todo su valor”. El amor, ligando todo, es, como dijo Platón, un gran arquitecto que bajó al mundo para que “todo en el universo viva en conexión”. Al contrario, el odio aísla, atomiza y destruye toda relación amorosa.

Ahora bien, según Ortega: “Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente. Hay en derredor nuestro, desde hace siglos, un incesante y progresivo derrumbamiento de los valores”: Q49. El rencor destruye todo. De ahí que Ortega pide a las generaciones jóvenes que expulsen el odio de sus vidas y aspiren a que el amor vuelva a regir el mundo. Para ello, él, intentará contagiar, el alma española, con una clave amorosa: “el afán de comprensión” que es una “locura de amor” al servicio de la vida. Por el contrario, el rencor, como ya había visto Nietzsche, nos impide ver la realidad, simplifica la vida aniquilando “porciones inmensas del orbe”, incluidos los humanos que no son como nosotros. Comprender al enemigo, he ahí la verdadera tolerancia. Pero esta virtud es poco frecuente en los pueblos pobres y sin energía: “Es decir, en los pueblos débiles”.

---

<sup>6</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Cátedra, Madrid 2001, 5ª, 44. En adelante Q.

Ortega describe con más detalle, en un escrito sobre Zuloaga, este carácter español, áspero, bárbaro e inculto. Dice Ortega que Zuloaga pinta la fuerza viva de la cosas poseídas por el Espíritu. Así, el arte es “sensibilidad para lo necesario”. Como diría Valle-Inclán: “El arte es el arte de lo eterno, de lo que no tiene edad”<sup>7</sup>. Así, en el cuadro de Gregorio el Botero, Zuloaga pinta el mito español que, en su fórmula extrema, dice: España se ha negado a aceptar los cambios sociales, morales e intelectuales propios de la Edad Moderna. La historia moderna de España sería “la historia de su resistencia a la cultura moderna”, y así sería: “la única raza europea que ha resistido a Europa”:B543. Este es, realmente, independientemente del juicio que nos merezca, un tema trágico, “eterno y necesario”.

Zuloaga es un gran artista que ha sido muy capaz de “sensibilizar el trágico tema español”. Por sus cuadros corre un aire “irresistible, aterrador y bárbaro” que parece llegar de “inhóspitos desiertos”, otras, es un viento “frígido” venido de los más fieros “ventisqueros”. Así, en el cuadro del enano G. el Botero, nos muestra esa sensibilidad brutal, captada en un solo hombre, en el que se integran personajes de tierras muy diferentes pero que tienen un destino común: “morir sobre la tierra por aspirar a conservarse idénticos”:B544. Estamos ante una “vitalidad belicosa” que se niega a progresar, a actualizarse, cultivarse y afinarse. Es el reino del capricho, de lo castizo frente a la racionalidad. G. el Botero es de una “simplicidad bestial”, una condición casi animal que se atrinchera en “la voluntad de incultura”:B544. Es un “hombre capriforme” con una “energía elemental”, un “ímpetu precivilizado” que pregona este “sátiro español”.

Ahora bien, si ser hombre consiste en “un perenne superarse a sí mismo”, nuestro personaje hinc sus pies en al tierra y se niega todo cambio, decide quedar inculto bajo “el cielo duro, bruñido, reverberante”, sometido al yugo de la fatalidad vacuna, que “pone los odios crespos y consume los naciientes pensamientos”: B544. Ortega le recomienda al fatal personaje que cumpla su trágica misión, en su patria desolada, “áspera y cruda”, armado con sus “pellejos berrendos”, pero que tenga cuidado no sea que “revienten tus odres y las rúas se encharquen con sangre de España”: B545. Esta última frase, fue una profecía de Ortega, pues lo ocurrido años más tarde es bien conocido.

Por lo demás, no es, en absoluto, ético disfrazar el desamor, y su moral utilitaria, con falsa capa de la rigidez moral que es el traje más tradicional de la hipocresía: “Es falso, es inhumano, es inmoral, filiar en la rigidez los rasgos

---

<sup>7</sup> ID., *La estética de “El enano Gregorio el Botero”*: O. C. I., Madrid 1983, 542. En adelante B.

fisiognómicos de la bondad”: Q54. De ahí que la moral egoísta y cantonalista no pueda ser, en modo alguno, moral. Con razón escribía Flaubert: “El ideal solo es fecundo –entiéndase moralmente fecundo–, cuando se hace entrar todo en él. Es un trabajo de amor y no de exclusión”: Q55. La moral integral, auténtica y verdadera extiende “indefinidamente nuestro radio de cordialidad”, y, nuestra posibilidad “de ser justos”. Ese afán de comprender es una “actitud religiosa”, un imperativo moral, y es lo menos que podemos hacer, como seres humanos, para entendernos y aceptarnos todos.

Continúa Ortega: “En este sentido considero que *es la filosofía la ciencia general del amor*”: Q55 (Remarcado nuestro). Estamos aquí ante un “ímpetu hacia una omnimoda conexión”, mientras el mero saber que es pura y simple erudición da cuenta de hechos aislados, sin saber su relación, por eso decimos que es un “cajón de sastre”. Pero la filosofía aspira a conseguir una síntesis integradora de las cosas para formar un universo, donde cada uno mira a los otros con respeto y aprecio mutuo. Así la filosofía es el placer de la comprensión.

Estas *Meditaciones* de Ortega no son propiamente filosofía, que es una ciencia, sino simplemente un ensayo que es “la ciencia, menos la prueba explícita”. Y, aunque el autor tenga esa prueba y esté convencido de ella, Ortega no quiere presentar sus propuestas como una verdad apodíctica, sino que sólo ofrece *modi res considerandi*, una nueva manera de ver las cosas. Se trata de despertar en “almas hermanas otros pensamientos hermanos”, aunque fuesen “hermanos enemigos”. Hay aquí un claro llamamiento a una amplia colaboración nacional.

En estos ensayos, se meditan los grandes temas de España, pero también las cosas mínimas, los pequeños detalles en los que “se revela la intimidad de una raza”. Pues el hombre rinde al máximo cuando adquiere plena conciencia de sus *circunstancias*, ya que por ellas se une a todo el universo. Las circunstancias son las cosas mudas junto a nosotros, a nuestro alrededor, en una cercanía humilde y generosa que espera nuestra aceptación de su amor entregado. De no hacerlo así, el héroe acabará siendo un ser inhumano que pisotea lo humilde y aniquila a sus próximos.

Según Ortega, es necesario cambiar esa sensibilidad: “Que impelía los ánimos a desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida”. Todo lo hemos dedicado a la política, a la lucha social, a la administración, al Estado, porque nos habría parecido frívolo dedicar parte de nuestras mejores energías al cultivo de la amistad, “a construir un amor perfecto”, a gozar sabiamente de la vida. Con frecuencia, hemos privado a estas experiencias, tan profundamente humanas, de carta de ciudadanía y de valor cultural, pero, hoy, necesitamos “un Newton del placer y un Kant de las ambiciones”: Q68. Es cierto,

que, en otros tiempos, todo lo individual parecía carente de importancia y significación, no habíamos extraído su verdadero sentido y con frecuencia pasaba por ser puro capricho, mera casualidad o pura ocurrencia.

De hecho, todo lo que ahora consideramos importante ha pasado antes por “el corazón del hombre”, donde ha recibido su sentido y humanidad. Así, lo inmediato no se queda ensimismado, ni en la materia ni en el espíritu, sino que se orienta en una perspectiva divina que desvela su misterio. Entonces, lo sublime fecunda lo inmediato y el amor a lo menudo e insignificante da eficacia a lo sublime. Por eso, se ha dicho muy bien: “Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande”.

Por tanto, no podemos permanecer hieráticos y absortos ante los grandes valores, sino que debemos integrarlos en nuestra vida diaria para dar sentido a lo que nos rodea. Pues “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”. Y, esa circunstancia es “la otra mitad de mi persona”, y sólo a través de ella puedo “ser plenamente yo mismo”. Por eso sentencia Ortega: “*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salva a ella no me salvo yo*”: Q77 (Subrayado nuestro). No hay cosa en el mundo por la que no pase “algún nervio divino”. Ya lo decía Heráclito: “¡Entrad, entrad! También aquí hay dioses”. Y, Goethe escribe a Jacobi, que sube y baja los cerros “buscando lo divino *in herbis et lapidibus*”: Q78-9. Para el héroe, como Moisés, toda roca es hontanar, manantial de lo divino. Por eso decía G. Bruno: *est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus*.

Azorín vio muy bien esto. La sociedad actual sólo ve las grandes cosas y parece dejar lo íntimo, incluida la inquietud sexual, para el bajo consumo ordinario. Pero eso es un grave error. De hecho cuando nos sentimos arrojados a los barrios bajos del pesimismo volvemos los ojos “hacia las menudas cosas del vivir cotidiano”: el recuerdo de un amigo, el calor del hogar en el invierno, la grata sensación de una copa en compañía... Pues no son sólo las grandes cosas ni los placeres más fuertes los que nos sostienen sobre la faz de la tierra.

Respecto al pasado, otro de los “terribles morbos nacionales”, tocado por Azorín, hace recordar que España es, según Kant, la “tierra de los antepasados”, donde “los muertos matan a los vivos” (*Las Coéforas*), y los siguen gobernando: Q81. No en vano, nuestros antepasados celtíberos adoraban a la muerte. Es una cuestión muy delicada que encierra la “mecánica psicológica del reaccionarismo español”, su incapacidad para buscar una tradición viva y un pasado fecundo para nuestra actualidad. Pues, como las aves mueren por los miasmas de las marismas, “cae muerto el pasado dentro de nuestras memorias”.

Con Baroja hemos de meditar sobre política, arte y un poco de todo. Porque este hombre, más que un hombre, es una encrucijada. Por lo demás, en estas críticas, Ortega, prefiere ser más amante que juez. La crítica ha de ser un esfuerzo pavoroso por potenciar la obra elegida, para completarla y proporcionarle “la atmósfera más favorable” a fin de saborearla y actualizarla.

Por lo demás, Ortega, en sus *Meditaciones*, va a estudiar el Quijotismo, no el del personaje sino “el quijotismo del libro”. El Quijote es la “miseria ideal” del pasado, la sordidez del presente y la acre hostilidad del porvenir español en toda su crudeza. Es como la parodia triste de un Cristo divino y sereno pero dolorido que quiere dar nueva vida a los suyos. Así, don Quijote, descende sobre los suyos, como Jesús, y al “calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como en un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico”: Q86.

Así es como Cervantes nos aleja tanto de quijotismo contorsionado, lleno de falsos espasmos, como de la dimisión del quijotismo. Pues Cervantes es el verdadero quijotismo, el verdadero azor del alma española. Pero no la ataca como a una presa, como no lo hará Ortega, sino que utilizará el método Jericó, dando vueltas en grandes círculos, que traza el pensamiento. “Fatalmente atraído por la obra inmortal”, se acerca al alma del Quijote aunque renuncia a invadir sus “secretos últimos”.

Por lo demás, esta obra de Ortega es un acto patriótico, porque “la negación de la España caduca” le obliga a buscar una nueva o por lo menos a intentarlo: “Así, nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España”: Q89.

### **1. 1. El Quijote y el enigma de España**

El gran maestro neokantiano de Ortega, H. Cohen, se había preguntado, también, en su *Ética de la voluntad pura*: “¿Es, por ventura, el don Quijote sólo una bufonada?”: Q93. Y con ese lema, por bandera, entra Ortega en su meditación del bosque donde establece un profundo diálogo entre lo visible y lo invisible, entre lo real y lo irreal, lo posible y lo imposible. El bosque, en el que ahora estoy, dice Ortega, alude siempre al bosque que no veo, con su halo de misterio succiona la mirada, pues el bosque huye de nosotros, como el ciervo herido, y “está siempre un poco más allá de donde nosotros esta-

mos”. Ese halo crepuscular de invisibilidad nos conduce al misterio de las cosas, a su interioridad y profundidad. Pues cada cosa tiene su misterio (Salinas, Lorca) y el pensamiento conduce al misterio de las cosas. Por eso es *alétheia* o “*apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar el velo o cubridor”: Q110.

Así se sorprende Ortega ante el misterio del bosque del Escorial, y ante el enigma de un libro que lleva en la mano: “*Don Quijote*, una selva ideal”. “He aquí otro caso de profundidad: la de un libro, la de este libro máximo. *Don Quijote* es el libro escorzo por excelencia”. Y, nos asegura Ortega: “Ha habido una época de la vida española en que no se quería reconocer la profundidad del *Quijote*”: Q119. Esta época fue la Restauración, en ella “el corazón de España” apenas podía latir. F. Silvela diría que no le encontraba el pulso. Es decir: “la vida española se repliega sobre sí misma, se hace hueco de sí misma. Este vivir el hueco de la propia vida fue la Restauración”: Q120. Pues, nuestra nación ha vivido más del esfuerzo que de la inteligencia, y cuando decae ese dinamismo voluntarista entra en un profundo letargo y no le queda más “función vital que la de soñar que vive”.

Entonces parece que tenemos de todo: pensadores, artistas, políticos, militares, pero todo es como un sueño. Estamos ante unos partidos fantasmas, que sostienen unos gobiernos fantasmas, que creen dirigir el fantasma de la vida nacional. Una vida que sólo tiene de real “el acto que la imagina”. “La Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría”: Q121. Se perdió la sensibilidad por todo “lo verdaderamente fuerte, excelso, plenario y profundo”. Se aplaude la mediocridad, se olvidan los valores, se ciega “el fondo insobornable” de nuestra vida humana, y la España oficial se impone a la España vital.

“En estas circunstancias, ¿cómo esperar que se pusiera a Cervantes en su lugar? (...) Sin duda, la profundidad del *Quijote*, como toda profundidad, dista mucho de ser palmaria. Del mismo modo que hay un ver que es mirar, hay un leer que es un *intelligere* o leer lo de dentro, un leer pensativo. Sólo ante este se presenta el sentido profundo del *Quijote*”: Q124. Pero los hombres de la Restauración se creían que pensar era “buscarle tres pies al gato”.

Ahora bien, por el contrario, la meditación mantiene al hombre en su propio esfuerzo tenso, y, así, casi lo lleva en volandas. Incluso, al bogar en el mar de las ideas, podemos padecer un mareo intelectual. Parece que M. Pelayo quiso limitar el problema al Norte de Europa, y por eso habló de las ‘nieblas germánicas’ frente a la ‘claridad latina’. Pero esto, para Ortega, es un error interesado, pues la cultura mediterránea es confusa, con un realismo que es puro impresionismo.

El hombre mediterráneo, según Ortega, no piensa claro, pues prefiere “la sensación viva de la cosas” a las cosas mismas en su esencia, pero sí ve muy claro y describe con exactitud lo que ve inmediatamente. “En Cervantes esta potencia de visualidad es literalmente incomparable (...) Con razón exclamaba Flaubert aludiendo al *Quijote*: ‘Comme on voit ces routes d’Espagne qui ne sont nulle part décrites’”: Q137. Así, somos realistas, y preferimos las cosas que caen sobre nosotros como panteras, sin trabajo alguno nuestro, y desalojan nuestra intimidad, a vivir de experiencias pensadas, civilizadas, que nos exigen esfuerzo, y sólo de este modo entran a construir “el edificio de nuestra personalidad”.

De ahí que haya hombres más meditadores y otros más bien sensuales. Para éstos, todo es superficie mientras aquellos viven en la gran “profundidad”. Los sentidos son el órgano principal del hombre sensual mientras el concepto es el medio propio del profundo, lo mismo que las impresiones son lo propio del mundo patente y las estructuras lo típico del latente.

### **1. 2. La vida como trama vital amorosa y el concierto nacional**

Cada cosa en su aislamiento es siempre una realidad pobre pero cuando se une a otras adquiere su plenitud, “se liberta y expansiona”. Así, la realidad es la trama de las cosas, que se fecundan mutuamente y forman una estructura, desde el respeto, para darles consistencia y unión, formar los organismos y crear el mundo unido. Y, así, la Naturaleza, que es la máxima estructura, “es obra de amor”: Q143. Entonces, la vida humana es una experiencia de amor, una trama amorosa, en la que cada cosa es el “centro del universo”. Sólo, entonces, todas las cosas se respetan y avaloran, en la tranquilidad del orden, y se unen mutuamente, “sin invadirse unas a otras”, con un “misterioso abrazo”. El pensamiento es una obra de amor que da a cada uno lo suyo, aproxima los seres para que convivan y los distancia no sea que se confundan y aniquilen.

De ahí que todo el que ame honradamente, “profundamente la futura España”, debe considerar el tema del pensamiento como “un menester nacional”. Pues, aunque “la razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir a la vida” (Q149), ayuda mucho, para organizarla, pensarla con claridad. Un pensamiento adecuado nos proporciona el hueco más apropiado para cada cosa en la vida, lo que es una gran ventaja, pues sólo lo que ha sido bien pensado cae bajo “nuestro poder” para darle el máximo de libertad y expansión. De ahí que, como aconseja Ortega: “al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar”: Q153.

Pero, entre nosotros, ha sido muy corriente una cultura de adanes. Vivir de simples impresiones, de lo primero que llega o se le ocurre a uno. A veces, eso proviene del carácter bronco y áspero de nuestros artistas y hombres de acción. Es una sicología de adanes. Así es Goya un Adán, un primer hombre sin edad, sin cultura, sin progresión, ente el clasicismo y el majismo, en perpetua lucha y en la frontera, siempre inseguro y vacilante, dinámico y caprichoso. “¿No es esta la historia de la cultura española? Todo genio español ha vuelto a partir del caos, como si nada hubiera sido antes”: Q155. Pero toda cultura humana es seguridad, firmeza y claridad, lo fijo frente a lo volátil, lo claro frente a lo oscuro, “la luz como imperativo”.

Además, el pensamiento “tiende a recoger en una fuerte integración de toda la herencia familiar”: Q158. Necesitamos vivir de la primera impresión pero también de la meditación sosegada, de lo instintivo y lo profundo. No podemos ser puros españoles de costa reverberante, tenemos que poner paz entre nuestros ancestros. Ortega pide la paz: “No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración”: Q159.

La cultura es la pacífica posesión del mundo y de la vida, dominio de la situación, esclarecimiento del misterio. Así: “La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte, o ciencia, o política– es comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose esta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación”: Q159-160. Porque: “El hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra”: orientar y canalizar el torrente indócil de la vida. Para eso medita el sabio, tiembla el poeta y se esfuerza el político. Es una misión que la vida misma impone. En cada hombre se levanta un deseo inmenso de claridad. Como decía Goethe al morir: “Luz, más luz”. Porque: “Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida”.

Y haremos un mal servicio a nuestros semejantes si usamos el arte o la religión para oscurecer la vida, pues frustraríamos su misión esclarecedora, *luciferina* si se quiere, subraya Ortega, vital. En el verdadero arte, el artista lanza su mirada de águila “sobre su propio corazón y la existencia en derredor”. Todo gran estilo “encierra un fulgor de mediodía y es serenidad vertida en las borrascas”: Q165. Pero esto suele faltar en nuestras producciones castizas. Unos, consideran esto una gran virtud, Ortega lo ve como un gran defecto. Tenemos espontaneidad, fuego, coraje, vitalismo, pero nos falta sentido, claridad y poner en orden la casa. Así, el pensamiento nos da más de lo mismo y “no es tierra firme para el espíritu”. En vez de suprimir el vitalismo hay que

integrarlo mejor: “Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración”.

### 1. 3. El Quijote, el secreto español y la pregunta por España

El Quijote es un ejemplo de todo esto. Ortega se pregunta: “¿Habrá un libro más profundo que esta humilde novela de aire burlesco?”: Q166-7. Schelling, Heine o Turgeniev ya hablaron al respecto. Para ellos, “era el *Quijote* una divina curiosidad: no era, como para nosotros, el problema de su destino”: Q167. El Quijote cela el misterio español, como un gran interrogante en la llanada machega, “es como un guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española (...) No existe libro alguno cuyo poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida sea tan grande”: Q167.

Pero, Cervantes no nos da pistas como suele hacerlo Shakespeare. Mantiene el enigma sobre el destino español, no alumbra su secreto, ni el “problema de su propia intimidad”, ni su misión en la historia. Pero aún así, Ortega no se rinde: “Es, por lo menos, dudoso que haya otros libros españoles verdaderamente profundos. Razón de más para que concentremos en el *Quijote* la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España? (...) ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?”: Q168.

Es necesario “aguzar nuestra sensibilidad para el problema de la cultura española, es decir, sentir a España como una contradicción”: Q170. Es necesario ir al fondo de nuestra conciencia étnica, revisar “todos los supuestos nacionales sin aceptar supersticiosamente ninguno”. Un pueblo es siempre un ensayo de un nuevo modo de vivir, de “una nueva sensibilidad”. De ahí que no sea tan fácil encontrar al verdadero español. Cuando un pueblo desarrolla plenamente sus posibilidades, esa nueva sensibilidad produce nuevo arte, nuevas instituciones, nueva ciencia, nueva literatura, “nuevos sentimientos y nueva religión”.

Pero cuando esa sensibilidad se malogra fracasa todo, pues el nuevo estilo de vida de este pueblo no lo organiza ni mira a su entorno. Cada día es, ese pueblo, menos lo que tiene que ser. “Como este es el caso de España, tiene que parecernos perverso un patriotismo sin perspectiva, sin jerarquías, que acepta como español cuanto ha tenido a bien producirse en nuestras tierras, confundiendo las más ineptas degeneraciones con lo que es a España esencial”: Q172.

Así, después de varios siglos de descarriado vagar, se nos propone seguir esa tradición, como si fuera *la tradición*, que “ha consistido precisamente en

el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España". Por eso, hay que ir contra la tradición, más allá de ella, pues España es una gran promesa que nunca ha sido cumplida. Lo que suele llamarse España no es la sustancia española profunda ni el temblor patriótico íntimo español, no es nada de eso, sino "justamente el fracaso de eso". Hay que purificar las esencias tradicionales para encontrar, el tesoro escondido, la perla preciosa de "la España que pudo ser".

Quien quiera encontrar hoy la verdadera España, ha de cantar "a la inversa la leyenda de la historia de España" (como los viejos marinos ante los cantos de sirena para librarse de ellas), y encontrar así la media docena de lugares claves donde el corazón de nuestro pueblo "da sus puros e intensos latidos". "Una de estas experiencias esenciales es Cervantes, acaso la mayor. He aquí una plenitud española": Q173. Si conociéramos bien el estilo de Cervantes, el sentido de su filosofía, su ciencia, su política, su moral, y su "inquebrantable solidaridad", tendríamos las claves profundas de la nueva España. "Entonces, si hay entre nosotros coraje y genio, cabría hacer con toda pureza el nuevo ensayo español".

Mientras tanto, hemos de contentarnos con vagas indicaciones, "más fervorosas que exactas", guardando las distancias, del gran novelista, para no decir nada extravagante o poco delicado como hizo el más famoso maestro de la literatura española, M. Pelayo, cuando afirmó que Cervantes era sólo el "buen sentido". Él era infinitamente más profundo que todo eso: Es la inverosimilitud en el *Persiles*, y la verosimilitud en *Rinconete* y *Cortadillo*. Es la fidelidad a sí mismo, que es el hombre verdadero, y a la ciencia del amor que es "la ciencia de las ciencias".

Así, el Quijote es, como el Escorial, el buque insignia de la vida y la cultura española. Y como éste es nuestra "gran piedra lírica" y "lósica" es, también, el palacio natural del Quijote (F. Rielo), pues es "Don Quijote rostro de castillo y "melancolía por el corazón", por eso Ortega hace estas MQ. en su propio ámbito. Los dos son un monumento al esfuerzo, al coraje, a la furia española, a la aventura y la hazaña, a unos hombres que, por encima de todo, "sólo queremos ser grandes", y de los que Nietzsche decía: "¡Los españoles! ¡Los españoles! ¡He ahí hombres que han querido ser demasiado!"<sup>8</sup>. Por lo demás, aquí España es llamada a resurrección pues la primavera del Escorial, ese "sepulcro inmenso", llena el cielo de "nubes de gloria y de triunfo" que "parece el escenario dispuesto para una resurrección"<sup>9</sup>. Para Ortega,

---

<sup>8</sup> ID., *Meditación del Escorial*, O. C. II, 557.

<sup>9</sup> ID., *Muerte y Resurrección*, O. C. II, 150.

organizar 'la alegría española' lleva a que las torres de los pueblos "suenen siempre a campanas de Resurrección".

Finalmente, Ortega recuerda que solía asegurar H. Cohen, que las revoluciones son el tiempo de la Ética experimental. En ellas se intentan nuevas soluciones al grave problema de la justicia, el más humano de todos, que elevó hasta la incandescencia el corazón reseco de Alonso Quijano el Bueno. "Yo no pido a los jóvenes sino que al modo del santo orate manchego vengan a hablar entre los cabreros de este problema cruel, del tuyo y el mío"<sup>10</sup>.

Por eso mismo, es necesario reavivar entre nosotros el quijotismo, la sensibilidad del Quijote. Pues: "Quijotesca llamo a la sensibilidad para acontecimientos ideales, para las realidades abstractas, para las cosas transcendentales que ocurren en el seno de los valores eternos. Y lo que para Don Quijote era la justicia distributiva, era para Costa la decadencia de España"<sup>11</sup>.

#### **1.4. La novela del Quijote entre la comedia y la tragedia. El realismo de Cervantes**

El Quijote es como una novela contemporánea, de enorme sensibilidad, y el hombre es su tema fundamental. Pues, de uno u otro modo, "es siempre el hombre el tema esencial del arte": Q182. Es el gran tema del arte y la literatura que toman amplias vistas "sobre las vertientes cardinales de lo humano", ambas nos traen siempre "una confesión general de la intimidad humana" (Q230), y cada época histórica es "una interpretación radical del hombre". Por la experiencia del lirismo vemos que la intimidad del hombre varía a lo largo de los siglos, pues todo arte es antropología: "Dime lo que del hombre sientes y decirte he qué arte tienes".

En ese sentido, la novela no es *épica*, que es ya pasado legendario, sino todo lo contrario, es la pura actualidad, en su dimensión poética, contada por el autor: Q198. Esa realidad es muy indócil y diversa, con su rostro bueno y malo. No es la belleza de las cosas esenciales y prístinas imprescindibles, heroicas y hieráticas, que son de una vez para siempre, sino la de una realidad "sucedánea y decaída" que vive de la ilusión de las apariencias. Ahora bien, la *épica* en su huida es un fermento de gran energía que da lugar a la literatura de imaginación, con gran agilidad y poder plástico, que transforma lo consabi-

---

<sup>10</sup> ID., *Los problemas nacionales y la juventud*, O. C. X,117.

<sup>11</sup> ID., *La herencia viva de Costa*, O. C. X,173.

do en una “historia maravillosa”. Su constitución tiene sólo un artículo: *Se permite la aventura*: Q202.

Es el realismo mágico, donde la historia es la mejor novela, que prolonga en la humanidad el influjo bienhechor de la épica. Los libros de caballerías fueron el último retoño del viejo tronco épico, perdida ya la fe en él. Ahora bien, el libro de imaginación narra, la novela describe. Se narra lo que pasó y se describe lo que ahora pasa, la realidad actual, de ahí que el diálogo es fundamental, y nos envuelve en el tema. De lo contrario, la novela es pura lata, cuenta lo que ya no interesa, nos quita la soledad y no nos da compañía.

La aventura “quiebra como un cristal la opresora, insistente la realidad” y crea un nuevo mundo imaginario, inverosímil, inventado, irreal, que permite escapar al peso grave de la vida y ver la realidad como patraña: Q207. Así, Cervantes nos saca de la realidad inerte: “quiso la inverosimilitud como tal inverosimilitud” que arrastra “el alma de don Quijote, ingrávida como un vilano”. Y toda la vida es un retablo de maese Pedro.

Por lo demás, Cervantes une el mundo real y el poético: D. Quijote que es “real” quiere realmente las aventuras. Si se nos dice que don Q., pertenece plenamente a la realidad no nos enojaremos, pero incluiremos en esa realidad su “voluntad de aventura”. Pues esa es “la naturaleza del hombre”, donde lo real nutre lo poético para “elevar a una potencia estética más alta la aventura”. Y aunque, a veces, lo posible “queda infartado en lo real como la aventura en el verismo de Cervantes”, don Quijote “goza de una indubitable existencia”: Q215-4.

En el Renacimiento surge el mundo subjetivo, el yo moderno, el *me ipsum*, la persona humana libre, y, de ahí, como flor de la nueva cultura, nace el Quijote. De la antigua épica aún se salva la aventura pero sometida a una gran ironía. De lo real, de lo actual mana, también, la sustancia poética “como agresión al orbe cristalino de lo ideal”: Q216. Así surgen los gigantes de los molinos de viento. La realidad es un despertador del espíritu, como alusión nos impulsa, pero el realismo es también la caída en la pura materia.

Lo poético de la realidad es la realidad misma, no esta o aquella realidad. En este sentido, la realidad poética verdadera es su simple “estar ahí”, su alusión a la ilusión, su impulso hacia la cultura crea un doble de la objetividad primaria que llamamos realidad, mientras que la comedia nace de un deseo de imitarla para burlarse de ella. Así, cuando la “idea” triunfa, la materialidad queda suplantada y “vivimos alucinados” y cuando ésta se impone “vivimos desilusionados”.

Así, pues la realidad puede y debe ser, como en Leonardo, un “despertador del espíritu”, pero el “realismo” es su desmoronamiento, no de la realidad, como tal, sino la pérdida del sentido claro y noble de una materia que,

ahora, se “basta así misma”, y se presenta como: “la bárbara, brutal, muda, insignificante realidad de la cosas”: Q222. Cervantes no inventa el realismo sino que propicia su “expansión clásica”.

El realismo es como un mimo, una imitación de la realidad que “imita para burlarse”, con una intención cómica que da a la realidad nuevo valor estético. Así, pues, la novela desde que nace lleva dentro de sí, el aguijón cómico. Y: “La crítica, la zumba, no es un ornamento in-esencial del *Quijote*, sino que forma la textura misma del género, tal vez de todo realismo”: Q225.

Ahora bien, las aventuras podrán ser vahos de un cerebro en fermentación, pero el esfuerzo, “la voluntad de aventura es real y verdadera”. Pues, la aventura es una dislocación del orden material, “una irrealidad”, porque “la querencia es real, pero lo querido es irreal”. Aquí tenemos un hombre que quiere cambiar la realidad. No está contento con ella y quiere darle un curso distinto al que la tradición y los instintos suelen darle. A estos hombres los llamamos héroes.

### 1.5. El héroe humano en el *Quijote* y España

El héroe quiere ser él mismo sin que la circunstancia le apabulle. “Y este querer ser él mismo, es la heroicidad”: Q227. Es un acto de la voluntad, por el que se hace uno mismo mientras resiste a la herencia, a los usos del presente y al orden antepasado. Esa es la máxima originalidad, la autenticidad. Es “una perpetua resistencia a lo habitual y consueto”. Y así, el heroísmo es un perenne dolor trágico, pues quiere lo que no es, que se sitúa entre lo poético y lo teológico.

Así, el héroe en directo es lo trágico y en oblicuo lo cómico. Está como entre el bien y el mal, es como el orden del cosmos y su causa, lo divino y fatal, etc. El héroe se empeña en lo imposible, y, por eso, el villano piensa que todo héroe es un poco orate. Ese querer lo imposible, la aventura, lo irreal, crea lo trágico, mientras el villano vegeta feliz en su ser natural. Así, pues, lo trágico no viene de la fatalidad sino del empeño de héroe en cumplir su destino.

Todos llevamos dentro un “muñón de héroe” rodeado de “una caterva de instintos plebeyos”. El héroe es ambicioso: quiere cambiar el mundo. Pero el instinto de inercia no lo puede tolerar y procura vengarse enviando, contra él, el realismo que trata de reducir su vida a una comedia y robarle su dignidad. El instinto plebeyo presiona al héroe para que se avenga a ser como los demás y su vida sea “como son las cosas”. De ahí que “de lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso”. Al plebeyo le enfurece que el héroe pretenda “no ser como los demás” ni acepte las cosas como son, no respete lo casti-

zo, lo de siempre, los hábitos sacrosantos de nuestros padres, la inercia eterna, y ensaye “nuevo arte, nueva ciencia, nueva política”.

Pero como el héroe intenta ser lo que todavía, de hecho, no es, tiene medio cuerpo fuera de la realidad, y con tirarle un poco de los pies, fácilmente se consigue volverle a ella y así se le ridiculiza: Q237-8. El instinto de conservación no tolera más al héroe y se venga enviando contra él al realismo que lo envuelve en la comedia. Pero el héroe anticipa el futuro y la utopía, que, aunque todavía no es, él sí quiere que sea. Ese es el camino de lo cómico y ridículo a lo sublime. Todo esto pasa en el Quijote que está, por “el canto de un duro”, entre la tragedia y la comedia. “La gente ríe”, y: “La novela es tragicomedia”: Q240.

Algunos conservadores creyeron que el Quijote era una pura comedia, porque a todo buen burgués le repugna lo sublime, reduce todo a comedia y “se revuelca en lo vulgar”. Y por eso, el pensamiento del, mal llamado, patriotismo español no ha sido todavía capaz de estudiar los hechos españoles verdaderamente grandes. Todo el entusiasmo se gasta en alabanzas estériles de cosas poco loables, y no se emplea en lo que hace falta.

Por otra parte, la línea superior de la novela es una tragedia. La novela es tragicomedia. El Sócrates de Platón cree que un mismo autor es el de la tragedia y la comedia. Así don Quijote será el héroe y el orate. Y, por eso, toda novela lleva dentro de sí *El Quijote*. Así lo proclama Flaubert que se lo sabía de memoria desde niño, antes de aprender a leer. Para él, la literatura actual no tiene auténticos críticos, porque la novela actual tampoco tiene tensión, como no la tiene la vida, mientras “la tensión del *Quijote* promete no gastarse nunca”: Q242.

El siglo XIX niega todo heroísmo, y es de un realismo feroz que Flaubert odiaba de corazón. “Hechos, sólo hechos” clama un personaje de Dickens. Es una realidad tan feroz que no consiente ningún ideal ni siquiera de ella misma. Pero, además, nuestro siglo XX se ha revolcado en el pesimismo y la amargura, y es como una bocanada de rencor.

Para rematarlo del todo, las propias ciencias han sido deterministas, carentes de libertad verdadera. Para ellas, vivir es adaptarse. Así: “Darwin barre los héroes de sobre el haz de la tierra”: Q244. Nuestras acciones son meras reacciones, no hay libertad, ni originalidad alguna posible. Zola insiste en el positivismo: el medio dirige al hombre y es único protagonista.

Entonces no hay verdad estética ni belleza verdadera, todo es física y determinismo. La vida, según Flaubert, no tiene ya interés alguno y la novela aspira a ser pura fisiología. Pero en Ortega la vida es libertad, invención, faena poética y voluntad de aventura.

## 2. LA ESPAÑA DE ORTEGA

### Introducción

Quizá hoy convenga, escuchar, la recomendación de Fichte: Dejad que yazcan diseminados y confusos los componentes de nuestra vida humana y “los lazos totalmente rotos de nuestra unidad nacional” para que un día sean llamados a resurrección. El espíritu actuará sobre “los miembros mortecinos de nuestro cuerpo nacional y los unirá unos a otros de la manera que volverán a surgir con magnificencia en una vida nueva y transfigurada”<sup>12</sup>.

En lo que se refiere a España, ya en 1949, G. Santayana se temía que su verdadera alma “esté desintegrada en la actualidad”, a lo que un sabio quijote agustino respondió: “España nunca estuvo integrada: cada español, incluido Santayana, es una España por sí mismo”<sup>13</sup>. Así que, como dice el refrán: menos lobos que la mitad son urces...

### 2. 1. La vida Nacional como proyecto común en un mundo en disolución

Hoy nos encontramos ante un mundo que se disuelve ante nuestros ojos, como rocío mañanero, y es difícil saber cómo reparar nuestra situación, llamarla a cordura y vida. En nuestro tiempo ha entrado en crisis el individuo, la sociedad, el Estado, la revolución, el liberalismo y el socialismo y no sabemos qué hacer. Hoy, la idea de comunidad parece el único estímulo<sup>14</sup>. Si volvemos los ojos a los clásicos, veremos a Mommsen, escribir: La historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación<sup>15</sup>.

O como diría Ortega: “Antes que nada es el Estado proyecto de un hacer y programa de colaboración. Se llama a las gentes para que juntas hagan algo.

<sup>12</sup> J. G. FICHTE, *Discursos a la nación alemana*. Barcelona 1984, 92. En adelante D.

<sup>13</sup> D. RUBIO, *La filosofía del Quijote*. Prefacio de L. Cilleruelo. Valladolid 1953, 24. En esta obra y en su estudio sobre *el alma mística de España*, el P. Rubio defiende que el cristianismo es la clave del alma española con su mística de la inmortalidad, *que lucha por la verdad y la justicia*, aún en la adversidad. F. Rielo cree que “Cervantes pasó a la novela la mística española”: F. RIELO, *Teoría del Quijote*. Su mística hispánica. Madrid 1982, 176, 59, 62-67. En lucha por la justicia: *Ib.*, 16-7, 129, 145.

<sup>14</sup> ID., *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. M. 1986, 63. En adelante RL.

<sup>15</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *España Invertebrada*. Bosquejo de algunos pensamientos históricos. Madrid 1934, 4ª, 6-7. En adelante E. Quizá pueda preguntarse por el sentido de reunir a Fichte y Ortega. A. Ciria afirma lo siguiente: “Fichte no nos ha legado una doctri-

El Estado no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. No es nada material, inerte, dado y limitado. Es un puro dinamismo, la voluntad de hacer algo en común”<sup>16</sup>.

Cuando este impulso de gran empresa falta, la sociedad se desintegra, no sabe a qué atenerse, se encuentra en un estado neutro “en que al mismo tiempo no se quiere lo que se quiere e igualmente se quiere lo que no se quiere”: RL135. Pues la: ‘Nación’, “en el sentido que este vocablo emite en Occidente desde hace más de un siglo, significa la ‘unión hipostática’ del Poder público y la colectividad por él regida”: R183.

Como diría Renan, la nación es un “plebiscito diario”. La nación está siempre “haciéndose o deshaciéndose”, en su sistema de preferencias, normas, en sus resortes vitales e ideologías. No puede vivir sin “una gran empresa” que la una. La vida llama a la nobleza de lo sublime y la “integridad interior”: ES61. La educación es el camino<sup>17</sup>, la concordia social, su finalidad.

Esto nos quiere advertir que una nación no es, simplemente, un núcleo geográfico, lingüístico o sanguíneo, ni siquiera la invasión de un núcleo sobre el resto del territorio, sino más bien “la organización de muchas unidades sociales preexistentes en una nueva estructura”. Se trata de un equilibrio integrador de cada una de las partes.

A su vez, la descomposición de un pueblo: “La historia de la decadencia de una nación es la historia de una vasta desintegración”. Por tanto, la unidad de una nación no es una coexistencia pacífica inerte, sino “un sistema dinámico” sostenido activamente. Sin la participación de todos, la nación se disuelve y la unidad se resquebraja.

El simple espacio histórico común no genera una nación, sino la efectiva y prolongada convivencia: “convivencia y sociedad son términos equipolentes. Sociedad es lo que se produce automáticamente por el simple hecho de la

---

na trascendental de la pedagogía en una elaboración terminada, pero es fácil emplazarle en la historia del pensamiento pedagógico como seguidor de Pestalozzi y como maestro de Krause. Sería tema de un estudio específico determinar el ascendiente fichteano sobre los fundamentos pedagógicos de la Institución Libre de Enseñanza”: A. CIRIA, *Estudio preliminar, traducción y notas de J. G. FICHTE, Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*. M. 1998, XLIII. En adelante ES. Es conocida la relación de Ortega con el método de Pestalozzi, con el krausismo español y la ILE. Y que: “*En el plano de la educación no se ha hecho nada en la España contemporánea comparable, ni de lejos, con lo que hizo la Institución*”: J. L. L. ARANGUREN, en A. JIMÉNEZ G., *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid 1992, 2ª, 150.

<sup>16</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid 1981, 3ª, 176-7. En adelante R.

<sup>17</sup> “Educar (es)(...) hacerse por sí mismo maestro y auto-dominador absoluto de toda su fuerza”: ES, 121.

convivencia. De suyo e ineluctablemente segrega ésta costumbres, usos, lengua, derecho, poder público”: R16.

El poder creador nacional es un *quid divinum* y misterioso que a todos nos compete y a todos nos obliga. En todo ese proceso, la fuerza tiene un papel secundario, aunque también algunas veces deberá reducir el egoísmo, pero lo realmente importante es: un proyecto sugestivo de vida en común. Una nación es una comunidad de propósitos, anhelos y utilidades comunes, no se trata, simplemente de estar juntos, de ser de un mismo lugar, tener un mismo idioma o idéntica sangre sino que se trata de hacer algo juntos.

Cuando este plan común falta, la unidad del pueblo se diluye. Así ha ocurrido que: “Con los pueblos de Centro y Sudamérica tiene España un pasado común, raza común, lengua común, y, sin embargo, no forma con ellos una nación. ¿Por qué? Falta sólo una cosa, que por lo visto, es esencial: el futuro común”: R188. España no supo ofrecer un programa de porvenir colectivo, y por eso el plebiscito de proyecto común resultó adverso. Entonces, de poco sirven las memorias y los archivos del pasado. Si se quiere hacer algo, juntos, hay que activarlo, ponerlo en marcha, pues las palabras se las lleva el viento.

Pero un pueblo no busca simplemente la utilidad inmediata, también son importantes la fidelidad y el apoyo mutuo, el honor, la honestidad, la defensa de la calidad histórica del pueblo, su respeto y promoción, su moralidad y su vitalidad nacional. Se trata de un equilibrio de fuerzas que a todos revitaliza, confiere libertad y dignidad propia a cada individuo y a cada grupo, no de una homogeneidad inerte. Pues, la libertad y el pluralismo, entraña de la democracia, son dos fuerzas recíprocas que mutuamente se impulsan: R23. Este proceso permite la continuidad y la renovación, la aceptación del pasado y la construcción del futuro, de lo contrario nos haremos un pueblo de paralíticos o de epilépticos.

Para levantar una nación hay que contar con todos sus ciudadanos. Pero cada uno debe aprender a mandarse a sí mismo antes de mandar a los demás, a superar el propio egoísmo y la visión estrecha de los propios intereses antes de llamar a los otros a pensar en grande. Se trata de un proyecto imaginativo y magnánimo que entre todos los grupos hay que fundar y cuidar unidos.

Un pueblo desordenado que no intenta grandes cosas ni piensa en grande, nunca será una auténtica nación, se quedará en pura masa. Como: “El nacionalismo es siempre un impulso de dirección opuesta al principio nacionalizador. Es exclusivista, mientras éste es inclusivista. En épocas de consolidación tiene, sin embargo, un valor positivo y es una alta norma”: R195.

Como decía Renan, construir una nación supone: “Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; haber hecho juntos grandes cosas, querer hacer otras más; he aquí las condiciones esenciales para

ser un pueblo... En el pasado, una herencia de glorias y remordimientos; en el porvenir, un mismo programa que realizar... La existencia de un nación es un plebiscito cotidiano”: R185.

### **2.1.2. El vicio del Particularismo y la desintegración Nacional**

Cuando ese acuerdo común y esa voluntad de convivencia, cotidiana, se olvida, la Nación se desintegra, cada uno va a lo suyo, se aísla de los otros, se rompe el pacto de convivencia y el respeto a los demás. A esto le llama Ortega, particularismo. “La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás”: E43.

Entonces, ya no importan las esperanzas comunes ni las necesidades de los otros, cada uno va a lo suyo y es característica de esta situación “la hipersensibilidad para los propios males” y la insensibilidad y alergia al dolor ajeno. Problemas y dificultades que en otros tiempos se compartían y se soportaban fácilmente, resultan intolerables “cuando el alma del grupo se ha desintegrado de la convivencia nacional”.

Este problema es importante cuando se manifiesta con protestas y reivindicaciones, pero es todavía más alarmante cuando va fraguando en una voluntad inerte que se desentiende del interés general y se interna profundamente en la vida civil. Además, según Ortega: “cuando una sociedad se consume víctima del particularismo, puede afirmarse que el primero en mostrarse particularista fue precisamente el Poder central”: E45. El propio poder ha sido el primero en romper la confianza mutua, el respeto a las normas y hábitos del bien común, de lo honesto y noble para el mejor proyecto político, científico y moral. Se sofoca la iniciativa y se persigue la innovación. Se promueve la suspicacia, los atajos de vía estrecha, la acritud y la sordidez.

La autoridad suprema e incluso, a veces, la Iglesia, ya no promueven ideales nacionales, de todos, sino que cada grupo se defiende a sí mismo y busca su propio interés sin mirar a los demás. Hoy se glorifica la mediocridad y se aísla a los mejores. Y, “esta preferencia reiterada de lo ruin a lo selecto, es el síntoma más evidente de que no se quiere en verdad hacer nada, emprender nada, crear nada que perviva luego por sí mismo. Cuando se tiene el corazón lleno de un alto empeño, se acaba siempre por buscar los hombres capaces de ejecutarlo”: E48.

Así, se va a triturar el pacto de convivencia, los proyectos de futuro. Entonces, sólo queda la sombra de un pueblo que un día fue grande pero que se ha difuminado y perdido. Sin fidelidad a la gente todo es pura mercadería. En

cambio, el querer ético: “Termina en nosotros el vaivén de la contratación, deja de ser nuestro espíritu una pluralidad de individuos elementales cada cual con su pequeño afán egoísta que es preciso contentar”<sup>18</sup>.

De ahí que la grandeza moral sea una tarea decisiva en la construcción nacional. Pues siempre que vivimos con un corazón grande y buscamos plenitud: “Cuando todo nuestro ser quiere algo ‘sin reservas, sin temores, integralmente’ cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber de fidelidad a nosotros mismos. Una sociedad donde cada individuo tuviera la potencia de ser fiel a sí sería una sociedad perfecta”: NAV80.

### 2.1.3. Los diversos grupos sociales y la construcción nacional

La unificación de un pueblo necesita de los distintos grupos sociales que lo forman, “como son el mundo militar, el mundo político, el mundo industrial, el mundo científico y artístico, el mundo obrero, etc”. Todos esos mundos son necesarios y se precisan mutuamente. Pero, con frecuencia, la inercia y la vida fácil los cierra, unos a otros y reduce su horizonte común.

Así el grupo pierde conciencia de su integración social, de sus límites propios, de la idea de convivencia y cooperación social y se encierra en sus preocupaciones exclusivistas. Por el contrario, en los momentos difíciles, todos miran a los demás, la sociedad se compacta y vibra ante el destino común. La vida de cada individuo y de cada grupo queda “multiplicada por la de los demás”, todo el potencial activo se aprovecha y se pueden pensar grandes cosas. Es, pues, necesario que cada grupo conozca y tenga en cuenta la vida de los otros, de lo contrario la, así, mal llamada nación se convierte en una serie de compartimentos estancos.

A veces se dice que los políticos no se ocupan de los problemas de la gente, pero tampoco ésta parece preocuparse de aquellos. Como dice Sloterdijk: “Probablemente, el general menear la cabeza en alusión a las deficiencias del personal político oculta un descontento global que aún no ha tomado forma: apostar directamente a que se trata de los estados aurales de una toma de conciencia de alcance mundial sobre insuficiencias antropológicas. Pues lo que salta a la vista de los intranquilos contemporáneos con respecto a tantos políticos ‘el hecho de que raramente estén a la altura de los retos globales’ igualmente rige, con más razón, para los que no son políticos. Se debería examinar si la censura crónica a la clase política no será la proyección de

---

<sup>18</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Notas de andar y ver*. Madrid 1975, 11<sup>a</sup>, 79. En adelante NAV.

un malestar general de la cultura mundial, sólo que cristalizado ante la prominencia política”<sup>19</sup>.

De hecho, con frecuencia, los grupos se preocupan muy poco unos de otros, de modo que cada uno va a su aire: “Vive cada gremio herméticamente cerrado dentro de sí (...) Polarizado cada cual en sus tópicos gremiales, no tiene ni noticia de los que rigen el alma del grupo vecino”: E57-8. Los valores de cada grupo no se contagian a los otros ni tienen repercusión, en los demás, sus anhelos. Es difícil imaginar un conglomerado humano con menos unidad. Cada uno se mueve, en la sociedad, como Pedro por su casa, como un hijo de papá al que todo se le tolera. De hecho hoy: “El inmoralismo ha llegado a ser de una baratura extrema, y cualquiera alardea de ejercitarlo”: R198. Se pretende tener todos los derechos sin ninguna obligación, y esa es una vida inmoral y amoral.

El caso del grupo del Ejército es particularmente significativo en nuestra historia reciente y, por suerte, ya pasada. Así, en el caso de España, se trata de un grupo que se había desmoralizado tras las pérdidas coloniales aunque nunca se le exigieron responsabilidades, pero hasta el moderado Costa pidió que “se sellase el arca del Cid”, es decir, que nunca más se plantease horizonte alguno de guerra ni de recurso al Ejército.

Entonces, las clases militares se sintieron preteridas, fermentó en el grupo armado el resentimiento y la antipatía, con una cerrazón cada vez más hermética, hacia las otras clases sociales, sin intercambio de vida. “En los individuos de nuestro Ejército germinó una funesta suspicacia hacia políticos, intelectuales, obreros (la lista podría seguir y aún elevarse mucho)”.

Al vivir en esta tesitura, el grupo militar era como una escopeta cargada sin blanco al que disparar. Desvinculado de las otras clases sociales sentía la tentación de caer sobre la nación y tratar de conquistarla. Eso que pasó en el ejército ocurría en los otros grupos sociales. Como sabemos hoy, por suerte, el sentido solidario de la clase militar se ha elevado notablemente como ha demostrado en las misiones de paz y solidaridad que viene realizando.

Cuando ese sentido solidario falla, perdido el sentido común, se sufre “el espejismo de creerse solo y todo”. Evaporada la fe en el proyecto nacional, y la sensibilidad hacia los demás, se piensa que la propia misión es conquistar el poder e “imponer directamente la propia voluntad”, mediante pronunciamientos y acción directa, sin atenerse a derecho ni a norma alguna, ni vigencia colectiva que se da por desaparecida. De este modo, la masa se cree que “El Estado soy yo”, ya que se ha des-socializado y no cree en la convivencia.

---

<sup>19</sup> P. SLOTERDIJK, *En el mismo barco*. Ensayo sobre la hiperpolítica. Trad. M. Fontán, Madrid 2000, 2ª, 72.

Se trata de “la violencia como norma” y de la ausencia de todo diálogo. Así el servicio al Estado o el deseo de conquistar el Estado justifica la violencia. “Hoy es ya la violencia la retórica del tiempo; los retóricos, *los inanes*, la hacen suya”: R135 (Subrayado nuestro).

#### **2.1.4. La desintegración nacional y la acción directa**

La desintegración nacional o particularismo “se presenta siempre que en una clase o gremio, por una u otra causa, se produce la ilusión intelectual de creer que las demás clases no existen como auténticas realidades sociales o, cuando menos, que no merecen existir. Dicho aún más simplemente: particularismo es aquel estado de espíritu en que creemos no tener por qué contar con los demás”: E66.

Unas veces por desprecio del prójimo y otras por excesiva confianza en nosotros mismos, se pierde la noción de los límites y se cree uno independiente de todos. Nos olvidamos de la dependencia y relación que tenemos con los demás. “Ahora bien: una nación es a la postre una ingente comunidad de individuos y grupos que cuentan unos con otros”:E67. En una situación normal, cuando alguien quiere algo, trata de conseguirlo de acuerdo con los demás. Entonces intenta convencer al prójimo y establecer una nueva legalidad. Tiene para ello las instituciones y los grupos que son resortes de comprensión y de solidaridad.

Pero, para el que no es demócrata, este camino es una gran humillación, porque para él los demás no son nadie y uno no quiere contar con don nadie. Así, critica a los políticos y a la política, pero al hombre experto no se le escapa el tema, y se le hace muy sospechosa esa repugnancia a lo político. Pues, parece que fueran los políticos los únicos que no hacen sus deberes ni tienen cualidades para cumplir sus graves obligaciones. “Diríase que nuestra aristocracia, nuestra Universidad, nuestra industria, nuestro Ejército, nuestra ingeniería, son gremios maravillosamente bien dotados que encuentran siempre anuladas sus virtudes y talentos por la intervención fatal de los políticos”:E69.

Todo esto es una hipocresía y una gran insinceridad, pues cada grupo no puede escudarse en otros. Los vicios de los políticos son los de la sociedad e incluso, a veces, son “menos malos que el resto”. Y aunque existan otras causas, “la causa decisiva de la repugnancia que las demás clases sociales sienten hacia el gremio político me parece ser que éste simboliza la necesidad en que está toda clase de contar con las demás”:E70.

Y es que parece que la única actividad pública que satisface hoy plenamente a cada clase social, “es la imposición inmediata de su señora voluntad”.

Así, los obreros se consideraron a sí mismos como la única clase social verdadera dueña de la realidad pública. El parlamentarismo y el diálogo les parece, a algunos de ellos, actividad propia de usurpadores.

Por su parte, los militares, incluso los de temple heroico, vivieron una época que padecían tal cerrazón mental y tal idealismo ingenuo que consideraban innecesario convencer a los demás de las propias opiniones o luchar por conseguir sus deseos. Creían que todo el mundo pensaba, en secreto, lo que ellos creían bueno, y que bastaría con *pronunciar* una frase para producir el efecto mágico apetecido. “No iban, pues, a luchar, sino a tomar posesión del Poder público”.

En general, nos encontramos hoy, advertía Ortega, con una gran disociación nacional, pero sin gana alguna de luchar por una nueva integración. Así se cree que todo será fácil y que los demás se avendrán sin rechistar a los propios intereses. Se piensa que la partida está ganada sin discusión ni problema alguno. De ahí, que la acción directa es “la táctica del victorioso, no la del luchador”. La civilización ha intentado hacer de la fuerza la última razón, pero la acción directa la ha tomado por razón primera. Esta “es la Carta Magna de la barbarie”: R100.

La acción directa es la incultura, la invasión de los nuevos bárbaros, es lo contrario del liberalismo, la tolerancia y respeto al enemigo, fuerte o débil. “¡Convivir con el enemigo! ¡Gobernar con la oposición! ¿No empieza a ser ya incompatible semejante ternura?” Nada acusa con mayor claridad la fisonomía del presente, como el hecho de que vayan siendo tan pocos los países donde existe la oposición. En casi todos, una masa homogénea pesa sobre el Poder público y aplasta, aniquila todo grupo opositor. La masa “¿quién lo diría al ver su aspecto compacto y multitudinario?” no desea la convivencia. “Odia a muerte lo que no es ella”.

En España, tanto los obreros y republicanos, de 1917, como D. Antonio Maura, se pronuncian por lo suyo y para los suyos. Los demás no existían, ni había que atraerlos o corregirlos sino “excluirlos, eliminarlos, distanciarlos, trazando una mágica línea entre los buenos y los malos. De aquí el famoso ‘Nosotros somos nosotros’”. Y aunque, es bien sabido que las grandes cosas no se hacen nunca con exclusiones, pues son obra de todos, hoy en el periódico, en el sermón y en el mitin se habla sólo ya al parroquiano convencido, y los demás son infieles. Y, como decía Ortega, en su tiempo: hasta los báculos se vuelven lanzas.

Sobra, pues, soberbia pimpante y falta cordialidad combatiente, hay que excluir la exclusión, como decía Renan. Porque hoy cualquiera tiene fuerza para deshacer: “el militar, el obrero, este o el otro político, este o el otro grupo de periódicos, pero nadie tiene fuerza para hacer, ni siquiera para asegurar sus

propios derechos”: E80. Hay que aunar fuerzas para sacar adelante la nación, superar el aislamiento y los intereses corporativos, y hacernos un pueblo nuevo.

### **2.1.5. Hombres nuevos para un pueblo nuevo**

La política es una relación, exigente, entre autoridades y pueblo, entre la gran masa popular y sus minorías dirigentes. No basta con que alguien tenga buenas ideas, hace falta que éstas sean comunicadas, compartidas y encarnadas por la mayoría. Eso supone generosidad en el pueblo y en los dirigentes, de lo contrario solamente triunfarán las propuestas más vulgares.

Sin el entusiasmo razonable del pueblo, los dirigentes no podrán cumplir su tarea, porque hoy la autoridad ha de contar con una auténtica opinión pública y animar a que la gente se pronuncie. “Sin opiniones la vida de los hombres carecería de arquitectura, de organicidad”: R147.

Pero, en ciertas épocas, el alma popular parece perder el sentido y anularse: se hace envidiosa, petulante, sórdida, atrofia su capacidad de descubrir grandes hombres y de crear mitos sociales. Surge, entonces, “en la muchedumbre un plebeyo resentimiento contra toda posible excelencia, y luego de haber negado a los hombres mejores todo fervor y social consagración, se vuelve a ellos y les dice: ‘No hay hombres’”: E42.

Como dice Slöterdijk, hoy los políticos se encuentran, como por arte de magia, con una tarea y un programa casi imposible: “convivir con aquellos con los que convivir resulta difícil”, con un deseo de relacionarse con los irrelacionables. A veces, parece que los pueblos padecieran como “una paranoia étnica y vecinal”, se meten en “psicopatológicos callejones sin salida”, restos de una “cultura agraria”, de la “pandilla sin sustancia” o del “individualismo de apartamento”, donde “las patologías de la pertenencia se vuelven epidémicas” y así, nuestros políticos, se ven, continuamente, obligados a convertirse en atletas de la convivencia, “almas de alta capacidad en el tema de la coexistencia”<sup>20</sup>.

Hoy, es preciso recordar que una nación es una ecuación respetuosa, un equilibrio delicado, entre el pueblo y sus dirigentes. Cuando este equilibrio se rompe, la nación se deshace, la sociedad se desintegra, “sobreviene el caos social” y la falta de vertebración auténtica. No se trata de un problema de formas políticas ni de moralidad pública sino de un tema más de fondo. Las formas políticas cambian, la inmoralidad pública se corrige, pero la desintegra-

---

<sup>20</sup> Ib., 73-44, 90, 96-97.

ción social es algo mucho más grave: La nación se descompone y se produce como una infección general del organismo social muy difícil de curar. “En suma: donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya”: E98.

Así, en los cuartos de banderas se creía entender más de política que los políticos. Todos los partidos han creído saber más que sus dirigentes. El público cree saber más que el escritor, el compositor o el crítico, las damas aburguesadas quieren imponer sus gustos u opiniones, los peores se vuelven contra los mejores, y la sospecha de que alguien pretende entender más que el público le pone a éste frenético. Así, la sociedad arrastra invertebrada su convivencia y las instituciones, heridas de muerte, anulan toda excelencia y viven sin mandamiento: R152.

Entonces, las masas de la burguesía, de la milicia o del proletariado quieren imponer su gobierno. Pero el fracaso repetido, de una propuesta tras otra, les hace descubrir que las cosas son más complicadas de lo que creían. Además, la vida ciudadana sufre la inseguridad pública, la economía se debilita, todo se vuelve angustioso y desesperante. Así se entra en razón y comienza un nuevo ciclo: “Cesa el rencor contra la minoría eminente. Se reconoce la necesidad de su intervención específica en la convivencia social”.

Tiene la historia, según Ortega, sus épocas Kitra y épocas Kali. Esta es un tiempo de confusión, de degeneración y desánimo, pero luego reaparece la esperanza, se recrea el mundo nuevo y alborea la época Kitra. Se ve que la sociedad tiene una cierta estructura, necesita organización y jerarquía, como el hombre cabeza y pies, la tierra norte y sur, y la pirámide cúspide y base, pero esto no quiere decir que haya ningún principio de linaje ni de sangre, ni ningún otro privilegio.

La convivencia social no es el resultado de una utopía idealista ajena a la realidad. La idea del deber ser ético o jurídico, de una sociedad, no puede suplantar al sentido común: “Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad (...). Si sabemos mirarla, toda realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber”. El verdadero imperativo ético surge de la realidad: “llega a ser lo que eres”, amonestaba Píndaro. Pero el “‘señorito satisfecho’ es la falta de autenticidad en casi todo su ser”: R124, nota.

### 2.1.5.1. Entre Masas y Minorías

Hoy vivimos en un mundo de masas. Nuestro mundo está lleno de gente: las casas, los hoteles, el tren, los cafés. Las masas se han adelantado al primer puesto de la escena social: R48. Este fenómeno tiene un aspecto positivo, de mejora general de la vida humana, y otro negativo de desmoralización radical de las gentes.

La sociología vulgar identifica masa con plebe, y minoría selecta con la clase más elevada. Esto es totalmente falso. “Precisamente lo que acarrea la decadencia social es que las clases próceres han degenerado y se han convertido casi íntegramente en masa vulgar”: E115. Así, la sociedad se desmoraliza. “Y esta es la pura verdad. Todo el mundo ‘naciones, individuos’, está desmoralizado. Durante una temporada, esta desmoralización divierte y hasta vagamente ilusiona (...) Pero la fiesta dura poco. Sin mandamientos que nos obliguen a vivir de un cierto modo, queda nuestra vida en pura disponibilidad. Esta es la horrible situación íntima en que se encuentran ya las juventudes mejores del mundo. De puro sentirse libres, exentas de trabas, se sienten vacías”<sup>21</sup>.

No hay que entender, pues, por masas, “las masas obreras”. Con frecuencia, el hombre masa es hoy el hombre de ciencia, el hombre de actualidad sin sentido global del mundo. Se trata de un hombre cualificado que a la vez es un individuo sin “instancia superior”. “Masa es ‘el hombre medio’”: R48. Masa es quien no se valora a sí mismo, vive sin decoro ni norma alguna, perdido en el caos total, sin ideal ni mandamiento, no sabe qué hacer con su vida, ni a qué carta quedarse, y no va a ninguna parte pues no sabe a dónde va.

Para Ortega es una “habitual bellaquería” pensar que por minoría selecta se entiende el petulante que se cree superior a los demás. Muy al contrario, la humanidad se divide en dos clases de criaturas: “Las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva”: R49.

La conducta humana nunca es pura imitación, pero sí hay una emulación de la vida ejemplar que nos lleva a “reformular verídicamente nuestra esencia”, con entusiasmo por lo óptimo que vemos realizado en los demás. Este sentido de lo auténtico existe en cada familia y también en la sociedad, y no puede ser sustituido ni por la pura utilidad ni por la fuerza del poder.

---

<sup>21</sup> R 153. Cf.: G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona 2000, 21<sup>a</sup>.

Lo propio del alma vulgar es afirmar, sin más ni más, su vulgaridad. Pero, la verdadera autoridad tiene su origen en la autenticidad de vida, y es para toda la sociedad manantial de perfección. De hecho, la vida humana, por lo general, se ha elevado positivamente en vitalidad y posibilidades. Toda auténtica nación produce un cierto número de hombres eminentes en el sentido intelectual, moral y vital. Y cada clase social genera también siempre un número adecuado de hombres egregios. Porque, una nación no puede vivir con un solo tipo de excelencia o virtud: "Hace falta, junto a los eminentes sabios y artistas, el militar ejemplar, el industrial perfecto, el obrero modelo y aún el genial hombre de mundo. Y tanto más que todo esto, necesita una nación de mujeres sublimes": E122-3. Si faltan esas personas, la nación cojeará y flaqueará en alguna de sus funciones importantes y puede que todo el pueblo resulte afectado. En todo caso, el desprecio de los mejores muestra la perversión de un pueblo.

Hay naciones que han tenido abundancia de hombres excelentes, otras han padecido una escasez atroz. En el caso de España, la desproporción ha sido inmensa. Aquí, todo lo ha hecho el pueblo, las personalidades auténticas han sido rarísimas. Se trata de una vida anónima que elude las grandes obras de orden "material o moral". Aquí, por no haber, no ha habido ni auténtico feudalismo ni sentido creativo y ha faltado señorío.

Se trata de un mundo decadente, enfermo y desvitalizado, sin ansia de libertad. Así, *la unidad ha sido también falsa*. Pues "la unidad sólo es definitivamente buena cuando unificaba grandes fuerzas preexistentes. Hay una unidad muerta, lograda merced a la falta de vigor de los elementos que son unificados": E146.

Aquí, como en otras naciones, con frecuencia, "la anormalidad ha sido lo normal", el abuso uso, y así la vida es muy escasa y los entusiasmos flacos. Es un defecto original, de principio y de matriz, como si nunca hubiésemos llegado, a una cierta "plenitud de los tiempos".

A veces, las naciones "mueren de satisfacción", no saben renovar sus deseos. Así el pueblo español dio sentido popular a otros países pero no les pudo ofrecer: disciplina superior, cultura vivaz, civilización progresiva. Ha faltado un poco de cabeza y quizá aún nos falta. Vivimos la algarabía de los chicos que "se han escapado de la escuela". El hombre parece dominar todas las cosas pero no se sostiene a sí mismo ni es "dueño de su vida".

La ausencia de los mejores crea ceguera en el pueblo para ver los hombres buenos, de modo que cuando surgen, "la 'masa' no sabe aprovecharlos, y a menudo los aniquila". Además, hay como una "deserción de las minorías directoras", es el reverso de la rebelión de las masas. Triunfa el ruralismo, el aldeanismo se impone. Participamos en la historia universal y tenemos buenos

gobiernos pero no salimos de los atolladeros de siempre. “No podrá extrañar que hoy el mundo parezca vaciado de proyectos, anticipaciones e ideales. Nadie se preocupó de prevenirlos”.

Con frecuencia, nos encontramos, hoy, con el “señorito satisfecho” que piensa que la vida es fácil, que sólo existen él y los suyos, y que, como el “niño mimado”, puede imponer sus caprichos, su íntima barbarie por medio de la acción directa. El muchacho, el adolescente, infantil, es hoy el amo del mundo. Así, el “señorito satisfecho” realiza abiertamente su carácter verdadero: “Envilecimiento, encanallamiento, no es otra cosa que el modo de vida que le queda al que se ha negado a ser el que tiene que ser”: R125, nota 1.

Hoy estamos ante tiempos nuevos. Ha mejorado mucho la vida económica del hombre medio. Pero es preciso decidirse. Las circunstancias son excelentes para intentar rehacerse, pues tenemos “la democracia liberal” y “la técnica”. Pero, hay que curar sobre todo, y en primer lugar, los males que anidan en el alma del pueblo, sus defectos íntimos. Pues, “El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes”.

El odio de los mejores es el ejemplo más lamentable de perversión, raíz de todos los males. Así, las naciones, “no hacen sino deshacer, desarticular, desmoronar, triturar la estructura nacional”: E166. Eso es lo que Rathenau llamaba “la invasión vertical de los bárbaros”.

La masa es una enorme potencia, capaz “del mayor bien y del mayor mal”. Cree que todo es posible y da exactamente igual. A veces, piensa sólo en sí misma, entonces prevalecen la actividad destructiva de los propios apetitos, y se olvida que “nobleza obliga”: “Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar e inerte que, estáticamente, se recluye en sí misma”: R91.

Por desgracia, en estos momentos no se perciben síntomas de cambio auténtico en este triste proceso. La conyuntura es excelente y hay muchos buenos ejemplos de otros países, pero no se divisa aún un nuevo horizonte. Por todas partes se ofrece, en espectáculo, “el más chabacano aburguesamiento. Lo mismo en las clases elevadas que en las ínfimas, rigen indiscutida e indiscutibles normas de una atroz trivialidad, de un devastador filisteísmo”: E166. Así, diríamos hoy, la tele-basura, que, en teoría, nadie ve, se ha convertido en la norma.

Todo esto ocurre tanto en la vida cotidiana como en los grandes acontecimientos. Hoy, apenas se escucha nada al hombre inteligente. Y es que nuestro buen burgués vive su estólida existencia con ignorancia invencible. No le

importa la verdad, ni el “imperativo de selección” ni el “afinamiento de la raza”. “El hombre-masa se siente perfecto”: R74.

### 2.1.5.2. La redención de las Provincias y la decencia nacional

Para Ortega la política es “el arte de conseguir sin violencia lo que nos es rehusado”<sup>22</sup>. Ahora bien, el hombre masa, como se siente perfecto, no piensa en mejorar su sustancia, cree que han de mejorar los demás. Y ese hombre se extiende, para nuestra desgracia, por buena parte de España. Así que la reforma de España es siempre una tarea ímproba, porque muchos españoles no piensan en “hacer historia” sino simplemente en aumentar sus negocios. Se necesita amor y pedagogía, y utilizar todos los recursos, pero de modo especial habrá que contar con la mujer para perfilar la nueva España con “un español más activo, más capaz y más despierto”: P198.

Ahora bien, no hay que volver nunca a los tiempos pasados, en los que toda la nación parecía estarse sólo en Madrid e incluso, al menor descuido, todo el mundo había nacido en Madrid: el intelectual, el político, el artista era de aquí. Así, la mayoría de los españoles se sentían como de fuera, pues se confundía la nación con su centro. Por tanto, hay que mirar bien a todos los españoles, en su tierra, y cara a cara al país. Porque, en todas y cada una de las provincias, está el español real, con el que hay que hacer España, para nutrirlo de vitalidad, animarlo y elevarlo. Si se piensa de forma abstracta la nación, se pierde el sentido global y se cae en el aldeanismo. De ahí que la vieja política, creyendo que era profundamente nacional, no ha sido nunca, realmente, mas que madrileñismo y *chulismo*.

Por tanto, hay que centrarse, de verdad, en las personas concretas y sus derechos ciudadanos. Hoy la utopía es la gente, como lo ha repetido hasta la saciedad el pensador italiano G. Vattimo. Y cualquier otra “utopía, (...) es lo contrario de la política”: P205. Pero, como en la vieja política dejaba de la mano de Dios a la gran mayoría de los ciudadanos, no resulta nada extraño la mala fama que ha cobrado, entre la gente, y la falta de credibilidad que tienen hoy los programas políticos, dado que todo se lo lleva el capital y la capital de la nación. Y, a las otras provincias se reparten unas migajas, caídas de la mesa del rico epulón capitalino y sus servidores, a saber: los palaciegos, gobernantes, parlamentarios, burocracia civil y militar, banca, pretendientes o/y ricos ociosos, prensa, instituciones científicas e intelectuales, juglares y actores.

---

<sup>22</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *La Redención de las Provincias*. O. C. XI, 197, Madrid 1983. En adelante P.

Pero España ni es esto ni se reduce al mundo de los burócratas, los intelectuales, los hombres del mundo financiero e industrial, que no son personal mayoritario. Además de Madrid, también están los hombres de las grandes ciudades, de las otras pequeñas capitales de provincia y la legión de distritos rurales que tienen avcinados. Entonces la clase media, y no los grandes del mundo, son el español real. Sin esa clase media de salvación, que diría Malègue, no se puede hacer una España auténtica, original y real, con visos de futuro.

Ahora bien, cuando en esto no se acierta, sino que se perpetra algo así como todo lo contrario, la gente huye de la política como alma que lleva el diablo, y se cierra en su pequeño mundo, o sea en su mundillo. Porque hoy, cree ganar más el que más grita a los “suyos”, cuando lo que, realmente, pasa es que todo el mundo pierde. Pero cada uno se siente feliz pastoreando a los suyos y repartiendo influencias y prebendas que son el gran negocio de voluntades privadas y la vuelta, más encubierta, de la vieja política: “la oligarquía y el caciquismo”: P219-20. Aunque, ahora, ya no se compran los votos individuales sino que se vende todo el distrito electoral junto, unido por sus intereses particulares concretos.

Así, el Parlamento pierde prestigio y es como el gran “Gulliver presa de los liliputienses”, que dejan tocada la Justicia y la Hacienda. Entonces se crea algo así como un Estado, con unas mayorías que forman algo así como unos partidos, que desembocan en algo así como unos Gobiernos. Y, muy luego, “las organizaciones locales acrecieron sus pujos de independencia”: P226. Esta fue, de hecho, la vida pública española en el primer cuarto de siglo.

Todo esto nos hace ver la necesidad de estar organizando constantemente “la alegría española” para llamar de nuevo, con perseverancia, a resurrección a nuestro pueblo. Para eso, se necesita magnanimidad, pensar en grande, a fin de abandonar el sonambulismo, pequeño burgués que ha paralizado siempre nuestra vida colectiva. Es decir: hay que dejar de “zorrear con los zorros”, para no quedarse, al fin, cada uno con los suyos, y lanzar la nave española a la alta mar de la historia con un proyecto común a todos, de todos y para todos.

Así podremos incorporarnos a nuestro mundo con un español nuevo que a partir del español medio real, viva a nivel europeo tanto en su vida cotidiana concreta, en higiene, sanidad y educación, como en su vida pública, con todos sus ideales y esperanzas de modernidad y futuro responsable, libre y solidario, lejos del provincianismo chabacano que todo lo había arrasado e impuso “el triunfo de la *chulería*. *El chulo* es el rural madrileño”: P230.

Hoy necesitamos volver al pueblo sencillo y auténtico para renovar “el sentido festival de la vida”. Hay que conseguir que el provincianismo se

pueda superar con un provincialismo sano que se incorpore y eleve para construir una verdadera nación, para desarrollar la riqueza insondable e innumerable de nuestros pueblos, y poner sensatez y paz al inveterado vicio de la chulería centralista. Con frecuencia, acostumbramos a echar la culpa de nuestros males y fracasos a fuerzas externas pero ha llegado el momento de asumir nuestra responsabilidad: nosotros seremos hoy y mañana lo que ahora, entre todos, queramos ser. En este proceso de regeneración democrática hemos de empeñarnos todos.

No basta con echar unos contra otros y saber muy bien lo que no se quiere; hay que saber, también, “lo que se quiere”. De este modo, desde la vida concreta, de cada ciudadano y cada uno de nuestros pueblos, la vida del español medio habrá empezado a cambiar. Y así: “En cada rincón de España aumentará el pulso vital, en cada jornada acontecerán más cosas, habrá más obras, más proyectos, más amores, más odios. Y tal intensificación de la vida producirá automáticamente un afinamiento de las cabezas”: P238.

Ahora bien, en este proceso global, juegan un papel decisivo nuestras instituciones. Aquí el papel del hombre político es buscar los instrumentos que puestos a funcionar provoquen, con rigor y constancia, “esa intensificación y dignificación del hombre medio español”. Si esto se llega a lograr, todo lo demás “se nos dará por añadidura”. Hay que sacar el español medio del fatalismo, que le cierra el horizonte vital, para que se convierta en un auténtico ciudadano con vida propia pero que se sabe también ciudadano del mundo. Hay que agarrar nuestro toro nacional muy bien por los dos cuernos para regenerar, con magnanimidad, la vida de nuestros pueblos y engrandecer, en profundidad, con permanente respeto a todos, el sentido nacional.

Así, hay que darle a este problema una solución elegante. Y en vez de lamentar siempre la dificultad que crea, se vaya a ella por directo, y se la enfrente con vigor para sacar de ella la solución. Este es el momento feliz, el tiempo oportuno y la hora fecunda de hacer una España mejor, rica en cada uno de sus pueblos y más rica en su ser global. Nada de nostalgia del pasado, pues, aunque haya sido bueno, no ha impedido el presente. Ese pasado y su historia será maestra de la vida que debe enseñarnos, muy, especialmente, lo que no debemos hacer.

Hay que llamar a nuestras gentes a *vivir la ciudadanía*, de ciudadanos libres en un país libre, no la de un Estado abstracto que para nada se acuerda de sus pueblos y sus gentes, ni en nada cuenta con ellos. Ahora bien, a los pueblos no se les puede mandar si no es obediéndoles, como decía F. Bacon para la Naturaleza: P244. Sólo si la vida local de los pueblos es intensa y rica, podrá ser exuberante y feliz nuestra vida nacional. Hay que organizar la vida local de modo que “llegue a su máxima potencia”. Así, la política ha de ser

siempre un sistema de soluciones al conjunto de problemas, que genere una interacción auténtica, entre todos, rica en solidaridad.

Se trata de provocar el diálogo entre todas y cada una de las partes del cuerpo que es el Estado. Y así como hay acuerdo en que la mejor unidad y sintonía del cuerpo legislativo, judicial y ejecutivo, no se consigue por la vía de su fusión, que crea la gran confusión antidemocrática, de la unidad de poderes, olvidando a Montesquieu, del mismo modo hemos de conseguir la unidad nacional a través del respeto y la promoción de nuestra diversidad de modo que cada uno de nuestros pueblos se sienta feliz en su propio ser y así contribuya, con todo su vigor, a la riqueza común del Estado nacional.

Por tanto, es preciso separar la vida local de la vida nacional para integrarla mejor. Sin esta nueva organización no hay unidad posible. “Esta es la obra de más sustancia que hoy puede hacerse en España”. Es el supuesto riguroso, imprescindible, para todo lo demás. Sin esto no habrá nada y sin esta reforma el Estado español “seguirá siendo en lo esencial el mismo Estado ilusorio de los últimos cincuenta años”: P247. Entonces será posible hacer verdadera historia, la historia de nuestro pueblo y la de cada uno de sus ciudadanos. Los ayuntamientos y las provincias son insuficientes. El municipio nos recuerda a los romanos, el concejo la Edad Media, la comuna los comuneros del s. XVI y a los comunistas del XIX. El Municipio es un buen centro administrativo pero no tiene entidad política, no puede organizar un pueblo en sentido nacional ni dar vitalidad política como no puede darla la familia por importante que sea.

Y una nación no se mantiene en pie como por arte de magia, como el sepulcro de Mahoma, sino la sostienen las fuerzas sociales de carácter político. Así un Estado se derrumba, sin grandes revoluciones, cuando le falta la asistencia de la vida ciudadana. Pero esa ciudadanía necesita de un ámbito político que pueda afrontar los problemas económicos como la exportación o la política de precios, p. e., de la producción olivarera de Andalucía. En esta caso el Municipio es *antipolítico* porque no puede afrontar los problemas reales del ciudadano. Maura comenzó a comprender esto y creó la *mancomunidad*. Pero se necesitaría crear una unidad política de ámbito bastante más amplio para que posea una auténtica “potencialidad de actuación”. La Provincia tampoco es solución, tiene los vicios de la capital sin los beneficios del municipio. Así, una unidad política real y auténtica podría ser una comunidad amplia, como p. e., Andalucía, para que en un ámbito suficientemente grande “se produzcan ráfagas de dinamismo público que sacudan bien los nervios provinciales”: P256.

Entonces, Ortega propone 10 grandes autonomías que podrían ser así: “Galicia, Asturias, Castilla la Vieja, País Vasco-Navarro, Aragón, Cataluña,

Levante, Andalucía, Extremadura y Castilla la Nueva”: P257. Nuestro autor piensa que esta nueva organización podría tener una gran potencialidad para la construcción histórica y real del Estado. Pone la vida local en manos de sus habitantes para que le apliquen sus mejores energías y la comunidad autónoma se gobierne a sí misma en todo lo que no sea estrictamente nacional. En manos del Estado quedaría el Ejército, la Justicia, parte de las comunicaciones, la vida internacional, el derecho a intervenir en los actos del régimen local, la opción constante de establecer servicios reguladores de orden pedagógico, científico y económico, en todo el territorio nacional.

Eso beneficiaría al ámbito regional y a la política estatal. Habría una Asamblea legislativa y fiscal en cada autonomía y un Gobierno emanado de aquella. Se crearían grandes capitales regionales, llamadas a dinamizar el ámbito Autonomico y desarrollar el nuevo ciudadano español, para una nueva vida política alejada una falsa utopía extravagante o fantasmagórica. Así, cada ámbito regional podría centrarse en sus problemas y participar a la vez en la creación de la nueva España. El nuevo futuro supone una nueva comarca cargada de electricidad política en el que resuena esta sencilla y ferviente palabra: “*¡Eh, las provincias, de pie!*”: P261.

Como es sabido, este proceso ya se ha desarrollado durante unos cuantos años en la política española, con un mapa un poco diferente al propuesto por Ortega, pero ahora se trataría de darle un nuevo impulso y de insistir en el diálogo entre las Autonomías y de estas con el Estado, sabiendo que ellas también son Estado.

## 2.2. El papel de la Educación en la construcción Nacional

Una gran nación sólo se construye por la educación, y esa educación no ha de llegar solamente a los estamentos cultos de la nación sino a todo el pueblo. De lo contrario cada uno seguirá su propio camino y tomará la educación “como un juego ingenioso del que no espera nada más”. La nación debe ser educada en la más *pura ética*, más allá de los intereses particulares. Según Ortega, una nación o se construye por medio de la educación, o vive abocada a la revolución más perniciosa. Mc Clintock nos dice que Ortega “no se confió a la violencia sino a la razón”<sup>23</sup>.

Sólo así las personas actuarán según su nuevo ser. Porque: “un estado racional no se construye con disposiciones artificiosas, a partir de cualquier ma-

---

<sup>23</sup> R. Mc CLINTOCK, *Man and his circumstances*. Ortega as educator. Columbia University Press, New York 1971, 183: “Ortega committed himself to reason, not to force”.

terial existente, hay más bien que formar primero y educar a la nación para este estado. Sólo la nación que haya resuelto la tarea de formar al hombre perfecto mediante el ejercicio real, resolverá a continuación también la tarea del estado plenamente desarrollado”: D134.

El verdadero progreso “consiste en la educación total humana de la nación”. En esa educación ha de partir el pueblo de sus virtudes de “lealtad, sinceridad, honradez y sencillez”. Así se construye un pueblo. Pero, a medida que la codicia y el ansia de poder de los jefes invade la libertad de la gente, el pueblo se hunde paulatinamente y termina por disolverse.

Los hombres verdaderos manan solidaridad, como nos han mostrado nuestros antepasados: “Con espíritu de piedad, honradez, modestia y civismo. Para sí mismos necesitaban poco, para empresas comunes efectuaban ingentes gastos. Raras veces sobresale y se distingue un nombre, todos mostraban el mismo sentido y entrega a la comunidad”: D136-7.

Un pueblo necesita, además, un relato auténtico de su propia historia, de su intrahistoria verdadera, no de una especie de cuento que cada cual cuenta como quiere. Ese relato que, como la verdadera filosofía, ha llegado a “la misma esencia de la única vida, de la vida pura y divina, nace simplemente como vida que permanece, siendo vida en toda la eternidad y además siendo vida única y no como vida de ésta o aquella vida”: D143.

Un pueblo es: “El conjunto total de hombres que conviven en sociedad y que se reproducen natural y espiritualmente de manera continuada, que está sometido en su totalidad a una determinada ley especial del desarrollo de lo divino a partir de él”: D160. Esta ley determina y consume el carácter nacional del pueblo a partir de ese elemento *quasi divino*. Pues, como dijeron, en su día, Salinas y Lorca: cada cosa tiene su misterio y el poeta nos lleva al misterio de las cosas. O como lo decía Antonio Machado: “el alma del poeta se orienta hacia el misterio”.

Sin esta vida íntima, divina, ni hay pueblo, ni nación, ni carácter nacional, ni vínculo interno vital, ni idea de sociedad, ni de humanidad. La patria, la vida de todos, es una experiencia eterna sin la cual no es capaz el hombre ni de amarse, ni de respetarse, ni de solidaridad. Además: “El Estado quiere una cierta justicia y una paz interna, quiere que cada individuo encuentre con su trabajo el alimento y la prolongación de su existencia física mientras Dios quiera conservársela”.

Se puede preguntar si la libertad y la vida han de ser inmoladas a cuestiones supremas. Fichte afirmará: “Aquí no vamos a decidir si a una nación puede decirse esto con verdad; lo que sí está claro es que un pueblo originario necesita libertad, que la libertad es garantía de su persistencia origina-

ria, y que en su subsistencia soporta sin peligro alguno un grado cada vez más elevado de ella”: D163.

En cualquier caso, sólo el amor a la patria puede gobernar el Estado para poder proponerle una meta superior, por encima de la paz interna, la propiedad, la libertad, la vida y el bienestar. Sólo con este “objetivo superior”, el Estado reúne una fuerza armada. Y sólo por un objetivo así se abandona la situación previa, de leyes y vacilaciones, para hacer un nuevo mundo. Como lo decía Azaña: nadie da la vida por un pantano...

Por eso, y “a pesar de todo, sigue siendo verdad para siempre que, con su entrega, para la vida toda de la posteridad, ha llegado más cielo a este lado de la tumba, desde la tierra se han levantado miradas más alegres y valientes, los espíritus se sienten estimulados con más libertad y, tanto los descendientes de sus enemigos como nosotros, sus descendientes, saboreamos hasta hoy los frutos de sus esfuerzos”: D165.

Así, los pueblos germánicos se enfrentaron a los romanos. Ellos no eran ciegos a los valores de aquellos pero, así, no podían ser libres e independientes, ni ser ellos mismos, por eso también les comprende un escritor romano cuando dice: “¿Les queda alguna otra cosa que no sea mantener la libertad o morir, antes de convertirse en esclavos?”: D166.

Pero, verdaderamente, no son los brazos ni la fuerza de las armas la que trae la victoria sino “la fuerza de ánimo”, el ansia de autenticidad y de ambición eterna. De ahí se deduce que el Estado no es primario y fundamental, “sino que es simplemente el medio para el objetivo superior de la educación”, y el “amor a esta formación eterna” ha de vigilarlo el Estado con la independencia del pueblo. De ahí que la libertad y la ciencia se ejerce en todo el Estado.

Por lo demás, la educación es para todos los ciudadanos. Y, así, superadas las mezquindades locales, en Alemania, “considerada como un todo, se dio el más alto grado de libertad de investigación y de comunicación que jamás haya poseído un pueblo”: D169. Sólo la educación auténtica ofrece esa emoción noble del amor auténtico y poderoso a la patria.

El amor patrio debe guiar a todos los Estados por medio de la justicia, y ese sentido de lo justo, es necesario que anide en todos los ciudadanos. Sólo la educación puede salvar la independencia del pueblo en su propia identidad, y hacerle mayor de edad en todas las situaciones y tiempos, aún los más difíciles, cuando “ya no nos queda más que la palabra, e incluso ésta está siendo dificultada y reprimida por todos los medios”. Pero, la educación verdadera, la que hoy puede salvarnos, es una “recreación total del género humano”.

### 2.2.1. La auténtica Educación

Hasta ahora, la educación insistía en la naturaleza, en la materia, en la carne, es hora de retornar al espíritu como el único fundamento posible de un Estado auténtico. Sólo así se puede transmitir el amor a la patria eterna, del que ha de surgir su auténtica defensa así como el ciudadano pacífico y verdadero. Al perfeccionar todo el hombre, se le habilita para la vida y se le cura de los males que le oprimen. Es así como la educación se introduce en la vida, tal como lo propuso y practicó J. H. Pestalozzi, al que, más allá de sus dificultades y fracasos, ha sostenido un impulso todopoderoso e invencible: “el amor al pueblo pobre y desamparado”.

Este amor lo hizo vida de su vida y le llevó a conseguir mucho más de lo que nunca podía haber soñado: “Lo único que quería era ayudar al pueblo; pero su creación, tomada en toda su amplitud, eleva al pueblo, elimina todas las posibles diferencias entre éste y la clase culta, proporciona una educación nacional en vez de la pretendida educación popular y sería capaz de rescatar a los pueblos y a todo el género humano de la profunda miseria actual”<sup>24</sup>.

En primer lugar, hoy se requiere una pedagogía firme y segura, escrupulosa, nada de andar a tientas. Se trata de estimular la actividad espiritual del educando, su pensamiento y su vida, en la que descubrirá el mundo del amor. La educación anterior dejaba al educando en las tinieblas y las sombras, sin permitirle llegar a la verdad ni a la realidad auténtica.

<sup>24</sup> DA 180. Ortega recibe la influencia de Pestalozzi principalmente a través de Paul Natorp, que fue con Cohen su mentor en Marburgo y, uno de los autores más influyentes en su teoría social y política. *La sombra de Natorp siempre*, es un apartado de la Tesis doctoral de D. Natal. En España, se tradujo de P. NATORP, *Pestalozzi: su vida y sus ideas*. Barcelona 1931. “Natorp y otros pensadores posteriores han demostrado que Pestalozzi no fue un mero practicón empírico y mecanizado de las primeras letras. Fue un espíritu filosófico, que sin reducir su pensamiento a un sistema cerrado y esquemático, arrojó en todos los campos de la cultura general multitud de ideas y de propósitos, que poco a poco han ido renovando aquí y allá los sistemas y procedimientos de enseñanza general”: M. ALLUÉ SALVADOR, *La obra viva de la educación social, La Nación*, en I. NAVARRO CANALES, *El Centenario de Pestalozzi en España*. Avila 1927, 60. *En adelante CP. La Región de Santander* decía: “Su única preocupación fue la formación de *ciudadanos*, pero ciudadanos cultos, honrados, laborioso, *hombres en fin*”: CP210. R. LLOPIS, en *El Socialista*, aseguraba: “¡Testamentarios de Pestalozzi...! Todos nos consideramos un poco sus testamentarios. Lo son, en realidad, todos aquellos que se preocupen de emancipar a los hombres por la educación”:CP34. El *Diario Universal* pedía: “Escuela y Despensa, el programa único de Costa, sigue teniendo aún en España palpitante y recia actualidad, precisamente por esa desatención global y aún particular, que nos ha merecido siempre la magna cuestión de la educación racional, científica, lógica, inteligente y cordial; la educación en fin, que Pestalozzi impulsara”,...: CP44. Fichte, Goethe, Herder, Herbart y Klopstock, entre otros, le alabaron y respetaron: CP 41, 210.

Así, se propuso rescatar a los niños pobres del abandono con la escuela, y se les introdujo en la lectura y la escritura como tema fundamental de la educación primaria, del leer y el escribir hizo los mejores auxiliares de la enseñanza. Fichte desea una educación nacional. No la que da al niño una educación elemental, para sacarle corriendo de la escuela, porque, “entonces es mejor ahorrar también esta mitad y aclarar ya desde el principio que no se pretende ayudar a la Humanidad”: D182. Y, en cuanto a los eruditos, es fundamental enseñarles, también, a pensar.

Sobre la “educación familiar”, Fichte considera, sin quitar valor a Pestalozzi, imprescindible que los niños salgan de la casa familiar para dedicarse plenamente al estudio. Esto sería así en principio. “Solamente después de que toda una generación haya pasado por la nueva educación se podrá deliberar qué parte de la educación nacional se quiere confiar al hogar” D183.

Por otro lado, antes de introducir al niño, en los temas del lenguaje, hay que enseñar un ABC de las sensaciones para que tenga una visión espiritual de la vida que nunca le abandonará. Luego vienen las matemáticas, los números y el mundo físico. Pero, es fundamental “ser iniciado en el diseño de un orden social del hombre y en el amor a este orden como paso segundo y fundamental de su formación”: D185.

También es importante iniciar a un ABC de la habilidad corporal, con ejercicios sencillos de empujar, arrastrar, llevar, lanzar, luchar, girar... Es la educación del cuerpo. Esta formación adecuada en la habilidad corporal, “es solamente medio y ejercicio previo a su segunda parte esencial que es la educación cívica y religiosa”: D189. Con esta educación cívica y religiosa se concluye su formación y el educando puede abandonar la escuela. Ese método tiende a crear un “ser firme, definido y constante”.

Se trata de formar un hombre de buena voluntad firme y decidida, con una norma segura y eficaz. Pero dado que “el hombre sólo puede apetecer aquello que ama, el amor es el impulso único y al mismo tiempo infalible de su querer y de toda sus emociones e impulsos vitales”: D67. La auto-educación suponía que todo mundo ama su bienestar y el interés de la comunidad, por encima de su egoísmo, pero no ha resultado cierto. En cambio, aprender a amar lo bueno, en sí mismo, lleva a una complacencia íntima, que establece, de por sí, “las bases de una voluntad inquebrantable y buena”. El educando debe aprender a crear imágenes que sean como arquetipos de su creatividad y de su deseo de aprender a hacerse hombre en plenitud.

No basta formar buenos trabajadores, sino que el mismo educando “esboce libremente la imagen de un orden moral de la vida, que de hecho existe, capte esta imagen con el amor a su vez desarrollado ya en él y que este amor le impulse a manifestarla de hecho en la propia vida”.

Cuando esos ideales los hayan encarnado en grupo, podremos pensar que los educandos están preparados para salir al mundo social animados por el amor y la práctica de esos ideales como un verdadero arte, ante las exigencias que el mundo les presentará.

### 2.2.2. Educación y Religión

Además del nivel humano, la vida personal y la vida espiritual es un eslabón de la cadena de la vida, que ha de considerarse sagrada. La religión, “basada en el vivir de nuestra vida en Dios, debe dominar también en la nueva época y en ella debe ser cuidadosamente configurada”: D82. Pero la religión que utilizó a Dios para favorecer el egoísmo debe ser enterrada con la época pasada. “La educación en la verdadera religión es por tanto la última tarea de la educación”. Ella debe afianzar plenamente su libertad y su integridad ética. Así lo entendió siempre, en España, la *Institución Libre de Enseñanza*, nacida del krausismo, nacionalizado español, por el célebre soriano don Julián Sanz del Río.

La religión debe dar sentido a la vida, aunque la ética bastara para organizar humanamente la convivencia. En efecto: “el hombre tiene su sede no sólo en el mundo sensible, sino que la verdadera raíz de su existencia, según vimos, está en Dios”. La religión debe actuar, sobre todo, como impulso, y sus teorías nunca han de ser ideas muertas, especialmente cuando más se necesitan para formar al hombre íntegro. Pues la religión es el amor a la vida íntima de Dios en nosotros, y sobrepasa la educación “pensada para todos y para toda la nación”.

La religión tiende a formar al hombre auténtico y vital, desde las raíces de su vida y no sólo en apariencia, con entendimiento claro y voluntad pura. Entonces, el amor verdadero, lo unifica e integra todo. “Más aún, el amor es ahora contento consigo mismo, alegría de sí mismo, gozo de sí mismo, y por tanto bienaventuranza. Y así queda claro que vida, amor y bienaventuranza son absolutamente uno y lo mismo”<sup>25</sup>. Es la religión de la vida predicada por Ortega, nacida del respeto total a la vida y al Absoluto proclamado en el *Ideal de la Humanidad para la Vida* difundido en España por Sanz del Río, Salmerón, Fernando de Castro y otros.

Eso hace que el individuo busque una educación verdadera, más allá del egoísmo, que no se encierra en un yo aislado que quiere vivir feliz de forma egocéntrica. La verdadera educación supera el ser humano frío e indiferente

---

<sup>25</sup> J.G. FICHTE, *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*. M. 1995, 22. En adelante DR.

ante los otros. Entonces, el hombre se entiende a sí mismo desde un sentimiento de amor como “un ‘tener que ser’ para toda la eternidad”. Este hombre nuevo crea un nuevo orden de cosas y un mundo nuevo.

Si la Humanidad no quiere verse reducida a pura nada, tiene que “hacerse a sí misma para eso que aún tiene que llegar a ser”. De hecho tanto el amor humano como el divino es “la pasión por el ser”: DR130. Y es, de por sí, “el auto-llevarse y auto-poseerse del mismo Absoluto”. “El amor es, por tanto, superior a toda razón, y es la misma fuente de la razón y la raíz de la realidad, y el único creador de la vida y del tiempo”: DR177. Así, el pensamiento auténtico y la filosofía verdadera es “la ciencia general del amor” como asegura Ortega en las *Meditaciones del Q*.

El verdadero destino del hombre es “convertirse con libertad en aquello que es genuinamente”. Este hacerse a sí mismo llega hoy al centro de la historia como dimensión fundamental de su desarrollo libre, con un nuevo afán de claridad desde el misterio del ser. Pues no es la religión una creencia de oídas sino un proceso viviente y activo en el que: “El mismo puro pensar es la existencia divina y, al revés, la existencia divina en su inmediatez no es más que el puro pensar”. Contemplar esa existencia divina sin velos, es ya la vida verdadera y bienaventurada.

La profecía de una nueva vida basada en la “complacencia en lo bueno”, es hoy de nuevo posible e incluso muy necesaria. Y no está reservada a las clases altas ni prescinde del elemento metafísico. Nuestra época no debe desesperar de sí misma, pues un día la nueva educación será aceptada con alegría. Hay que llamar a toda sociedad a nueva resurrección, un verdadero milagro, que entre todos podemos y debemos hacer o provocar como ocurrió en otros tiempos.

Así, concluida, por fin, “la formación cívica y religiosa se concluye la educación, el educando puede abandonar la escuela”: D190.

### **2.2.3. Educación y Sociedad**

El niño tiene una tendencia natural a la claridad, al orden y un buen deseo de aprender. Con este amor a la ciencia, el desarrollo de la educación es más fácil y seguro. Hay, también, en el hombre un amor que le une a todos en “una comunidad razonable, unitaria y de iguales convicciones”: D191. Y, no se trata de formar sólo eruditos, es un deber imprescindible de la educación “desarrollar ese segundo amor”, como defendía Pestalozzi con gran apasionamiento.

Para Fichte, el hombre no es un egoísta sin más sino que hay en el niño una tendencia al respeto, a lo justo, a lo bueno, al autodomínio, a la ética y a la veracidad. El niño busca la aprobación del padre y de su amor, solicita que advierta su afán de ser bueno. La indiferencia y la falta de comprensión, permanente e injustas, ahogan en el niño ese amor. El niño respeta y necesita del respeto. El adulto tiene en sí mismo la medida de la propia estimación y busca ser estimado por los más dignos de estima. Algunos permanecen siempre niños y necesitan de constante aprobación. Pero, todos necesitamos ser valorados y estimados, como nos recuerda A. Maslow.

Al niño hay que orientarle a lo ético. Ahora bien, la raíz de toda ética, está en la superación de sí mismo, en el dominio de sí, no en el ser agradable ni en reconocer los méritos, ni en alentar la vanidad. El reconocimiento auténtico es la buena conciencia propia, el acuerdo real consigo mismo, el valor de la propia estima y la auténtica confianza. Donde hay varios educadores es bueno que el niño elija uno de su confianza, como consejero y confidente, que sea como un amigo, que le anime en sus consejos. Por medio de estos tutores debería conseguir un afán de superación y dominio de sí mismo que aliente la confianza y autonomía adecuadas a su edad.

Cuando resulta que: “Un hombre sabe por sí solo lo que hay en él y no necesita ya de un testimonio extraño, sino que es capaz de juzgarse a sí mismo con rectitud, a partir de ese momento es mayor de edad”: D195. La complacencia en lo justo y lo bueno debe alejar todo temor y ser el único móvil de toda vida futura. Ahora bien, esa complacencia no consiste en sentirse simplemente satisfecho como se siente un cachorro. Porque, con el mal ejemplo, el hombre se hace peor, más egoísta e insensible a los demás.

De hecho, los más jóvenes imitan el mal ejemplo de los adultos y, así, se hacen peores al ser igual que nosotros. Es, pues, necesario aislarlos de este contagio, de modo que vivan “sólo con sus maestros y superiores”, separados totalmente de los adultos. Además, se ha de tener siempre en cuenta que la educación debe ser para ambos sexos porque de los dos se forma la sociedad. “En el centro educativo tiene que exponerse sin reservas y formar en los educandos la relación de ambos sexos entre sí: protección valerosa de una parte y asistencia cariñosa de otra”: D198. Así lo hizo en España la *Institución Libre de Enseñanza* al promover la armonía entre el hombre y la mujer, el respeto a la mujer, el amor al cuerpo y a la Naturaleza.

Una condición esencial, de la nueva educación, es enseñar que aprender y trabajar van juntos. Los centros de aprendizaje deben mantenerse por sí mismos y todos deben colaborar y centrarse en lo principal. Cada persona debe aprender a valerse por sí misma a ser independiente, aunque económicamente no fuera necesario. De lo contrario, se acostumbrará muy pronto a

arrastrarse ante los otros, a adular a los poderosos y a dejarse utilizar, incluso por los iguales.

Hay que enseñar a vivir con honor. Las personas infames tienen en común que no han aprendido a trabajar y temen el trabajo. Hay que educar en la laboriosidad con oficios adecuados, aprender a producir para las propias necesidades, y para el bien del Estado y la familia. Y, deben estudiar todos los que tengan cualidades, sin mirar su condición social, por el bien de la nación. El espíritu creador debe disponer de las mejores condiciones, en su formación, para forjar el futuro.

#### **2.2.4. Educación y Pueblo Nuevo**

La educación debe transformar al hombre. En Europa la educación ha partido de la Iglesia. Al principio, era sólo un problema de los padres y sus intereses. Por lo general, el cristianismo educaba para la salvación de las almas con un poco de lectura y escritura. No hubo una educación del pueblo, pues la educación general estuvo siempre desatendida. Y si se planteaba ese problema, la respuesta era la misma: “El Estado no tiene dinero para esos fines” (D206), pero siempre lo ha tenido para los Ejércitos.

Una buena educación hará innecesaria gran parte de ese gasto, pues el amor a la nación, recibido en la educación, facilitará todo lo demás. La educación también favorecerá la economía, pues preparará una clase trabajadora con menos reformatorios, centros penitenciarios y caritativos, y otras instituciones de “producir pobres”.

A veces, se ha pensado en todo menos en la educación, y se ha enseñado a la gente a vivir de una manera cobarde e indigna. Por eso, aunque la resolución del problema sea a largo plazo, es necesario comenzar de nuevo y buscar algo mejor. Hay que apoyarse unos a otros, e insistir en innovar siempre. Pues solamente la educación puede alejarnos del salvajismo y la barbarie. *Es muy curioso que para hacer la guerra se obliga a todos a los máximos sacrificios, pero para educar y para llevar a los hombres a la libertad siempre se ponen reparos.*

Todos los grupos humanos deben impulsar esa tarea. Cada uno debe estimular a los demás, eliminar irresoluciones y luchar por lo mejor. Lo importante es empezar, el ejemplo arrastrará. Siempre ha habido próceres de la educación. Ahora, se trata de extenderla a todos, con todas las garantías de los mejores valores ciudadanos. Sólo así se podrá eliminar la servidumbre. En el niño se “hallaba toda la plenitud inocente y abierta de la Humanidad”, pero ne-

cesita ser iniciado en el arte de la vida. Y, como todo educando se convertirá, a su vez, en educador, poco a poco esa educación irá allegándose a todos.

Pero, además, a los que la pobreza impide el estudio, hay que darles también de comer. Este será un ejemplo señero para la posteridad: educar a aquellos a los que la vida o la familia negó esa posibilidad. Así podrán ser los futuros sabios, legisladores y salvadores de la Humanidad.

Para comenzar, “se necesitan ante todo maestros y educadores competentes. La escuela de Pestalozzi ha formado ya tales hombres y está siempre dispuesta a formar más”: D216. Al principio habrá que crear como un seminario de educadores, y formar también en él algunos jóvenes que aprendan a enseñar practicando lo aprendido. Con buena voluntad, se pondrá en marcha el nuevo plan. Hoy, este proceso se ha generalizado en las Facultades de Pedagogía.

Es necesario cultivar siempre el amor a lo justo y lo bueno, de lo contrario, nos dejaremos llevar por cualquier orden de cosas sin preocuparnos ni siquiera por nosotros mismos. Llegaremos a acostumbrarnos a la sumisión y a la esclavitud, olvidando nuestra dignidad y libertad, y, así, perderemos, incluso, la propia identidad. No podemos vivir como troncos, sin sentido ni carácter, ni tomar la vida a broma. Hay que formarse un criterio de vida comunitaria, para reformar y transformar la vida pública al implantar la “nueva educación nacional”.

### **2.2.5. La verdadera grandeza de un Pueblo**

Cada pueblo debe gobernarse a sí mismo, velar por su autonomía y tratar sus propios problemas sin sentirse condenado a “imitar viejas formas pasadas”. Si el pueblo se olvidase de sí mismo, el pensador tiene la obligación de recordarle su deber y sacarle de los sueños. La falta de claridad es el peor de los males y conduce a las tinieblas de la complacencia en el servilismo pusilánime, en el enanismo nacional, a la humillación e indignidad de las personas y a ser complaciente con la corrupción general.

Hay que crear una nueva ética, una nobleza de espíritu que sea capaz de pensar en grande, superar la mezquindad y la abulia reinante con una auténtica crítica de la razón indolente (De Sousa). Hay que salvar a la especie humana de la ruina, comenzando por nuestra propia casa. Frente a la sumisión, el servilismo y la esclavitud el hombre, debe buscar auténtica “autonomía, verdadera libertad, enaltecimiento y ennoblecimiento”.

Hay que luchar por la dignidad de los pueblos, sin complacencia en la violencia, que acaba con la paz de las naciones por medio de la rapiña y el sa-

queo, y reduce todo a “hacer dinero de la forma más rápida posible para continuar su camino de nuevo y volver a hacer dinero”. Con pueblos así, se puede devastar la tierra y convertirla en un caos sombrío, pero nunca crear un mundo solidario universal. “La lucha con las armas ha terminado; surge, si así lo queremos, la nueva lucha de los principios, de las costumbres y del carácter”: D243.

Hay que cultivar las virtudes cívicas: el amor al deber, la rectitud insoportable, la lealtad ciega a los amigos y a la patria, frente a la rivalidad de los individuos y de los pueblos. Hay que respetar a los otros. Los pueblos con verdadera clase no crean el vacío entorno para afianzar su identidad ni tratan de asimilar, a todos, a su estilo e idiosincrasia.

Sólo los conquistadores y colonizadores piensan que toda resistencia es pura rebelión criminal, sublevación contra la ley divina, y que su conquista está llena de bendiciones para el pueblo sometido. Esta forma de pensar es un “sarcasmo insolente”, adulator del poder y burlador de los vencidos. Para llegar a este talante, no hace falta la maldad ni la traición más siniestra, basta con la irreflexión y la desidia pimpante que conduce, en directo, a la *banalidad del mal* (H. Arendt).

Todo hombre es imperfecto y siempre comete errores, pero si queremos evitar llegar a esos extremos, además de la buena voluntad es necesario un “entendimiento justo y salvador”. Para comenzar a cambiar hay que renunciar a la irrisoria y repugnante costumbre de “ofrecer a nuestros gobernantes en toda ocasión burdo incienso, no respetando la razón ni el decoro, las buenas costumbres ni el gusto”. Todo hombre mezquino es vanidoso y amigo de aduladores, pero la verdadera grandeza aborrece las estatuas y homenajes prematuros, pues el tiempo es el mejor juez. Y, porque, además, verdaderamente: “Grande es sólo aquello que es capaz de ideas que traen consigo la salvación de los pueblos y que se entusiasma por ellas; pero en cuanto al hombre actual, dejemos que sea la posteridad quien lo juzgue”: D251.

### **2.2.5.1. La grandeza Nacional y el Estado Internacional**

Para U. Beck, al comienzo del tercer milenio, hay que sustituir la política realista nacional, que persigue *nacionalmente* los intereses nacionales, por una política realista cosmopolita. Pues cuanto más cosmopolita sea una política, más nacional y eficaz será. En la era de la globalización, la creación de una tupida red de dependencias transnacionales, conduce a la recuperación de la independencia nacional. Eso ocurre, precisamente, ante el poder que ha adquirido la economía mundial.

Parece que la globalización económica ha tomado la delantera al poder político, pero esto no tiene que ser un destino inevitable. Para eso es necesario que la política cosmopolita perfore la “barrera del sonido nacional”, ya que: “Los Estados transnacionales son los *mejores* Estados nacionales”<sup>26</sup>. U. Beck cree que así como la paz de Westfalia, al separar el Estado de la Religión, puso fin a las guerras civiles confesionales, del mismo modo, al separar el Estado de la nación, se pondrá fin a las guerras mundiales (civiles) nacionales. El nuevo Estado de las *patrias dobles* superará la antigua unicidad de la patria homogénea, creando una nueva soberanía. Este Estado cosmopolita ya se practica cuando se ponen “la democracia y los derechos humanos por encima de la autocracia y el nacionalismo”.

La ganancia federal de la soberanía, en la Constitución fundacional de los Estados Unidos, es un ejemplo a seguir. Donde antes sólo había la alternativa entre autodeterminación o sumisión nacional surge ahora la nueva opción del *federalismo estatal cosmopolita*. Esta especie de “tercera vía” parecerá al principio, a los antiguos nacionalismos duros, *puramente intelectual*. Pero si se intentan dar pasos se comprobará su realismo, porque contribuirá a la pacificación de los nacionalismos crónicos y a la integración internacional. Si la mirada nacional queda atrapada en su círculo *auto-confirmador culturalmente pesimista*, querrá imponer su axiomática nacional que conduce, como ya se ha probado demasiadas veces, a un callejón sin salida.

Así, pues, es necesario avanzar, hacia una *transnacionalidad* y una *transsoberanía cooperativa*. Se trata de otra mirada y de otra política que no puede sustituirse ni por la economía ni por la cultura, pues, sin política no hay solución a los problemas económicos ya que el consenso ciudadano no se compra ni se supone. De ahí, que algunos, ante la falta de cambio y renovación política, sientan la tentación de volver al viejo régimen. Por otra parte, la transnacionalización del Estado ha de pagarse, hasta el último céntimo, en pequeñas y grandes monedas de la autonomía nacional, de modo que el Estado cosmopolita puede y debe hacerse aún más cercano al ciudadano y a sus preocupaciones candentes: U240.

Los movimientos ciudadanos y las organizaciones no gubernamentales van a ayudar al nuevo Estado, en esta tarea, pues se convierten en abogados del bien común que recuerdan al político los derechos ciudadanos concretos. Sólo esta Gran Política podrá ganarse el asentimiento libre y responsable ciudadano, y sacar así del desprestigio a la política al que le ha empujado el neoliberalismo que parece que defiende los derechos de unos pocos. Y, al en-

---

<sup>26</sup> U. BECK, *Poder y contrapoder en la era global*. Paidós, Barcelona 2004, 141. En adelante U.

tender la liberalización como una privatización para algunos, se ha granjeado ya “un coro de agrias carcajadas” en Gran Bretaña, en el tema del ferrocarriles. Además, conduce a una seguridad social más cara, deficiente y despilfarradora, o que simplemente no existe como en EE. UU.: U249-250. Esa privatización en casi nada disminuye la corrupción ni el derroche público ni la mala gestión como cree la leyenda. Son las contradicciones de la privatización.

Estas contradicciones, también aparecen en el mercado de trabajo y en la movilidad del capital: Nadie encierra a los inversores en las salas de los aeropuertos para preguntarles sobre sus intenciones inversoras, aunque sean muy malévolas, pero sí se encierra a los trabajadores inmigrantes. Hay aquí una asimetría llamativa entre capital y trabajo. Nadie habla de “asilados capitalistas” aunque puedan hundir, con sus maniobras, la economía de una nación o no se integren apenas en la cultura nacional y local. Hoy, se presenta como un progreso liberal la globalización del capital, y como un acto criminal la globalización del trabajo.

Por tanto, se necesita un nuevo pacto político que equilibre el poder entre política y economía y conduzca al capital internacional a aceptar unas nuevas reglas de juego cultural y político en los Estados transnacionales revitalizados cooperativamente. Sólo así es posible dar significado real al Estado transnacional con una *ampliación de la soberanía* política nacional, que dará un nuevo equilibrio al antiguo Estado y al nuevo orden internacional que pueda sanar los viejos conflictos nacionalistas y las dependencias imperialistas crónicas. Así, se hará posible una re-politización positiva de la política que defienda los derechos del ciudadano.

E. Morin ha hecho una crítica durísima de los Estados nacionales como “monstruos paranoides”, porque: “Se tratan entre ellos con un enloquecido furor sangriento. No reconocen ley más elevada que su voluntad bárbara. Los pactos siempre son papel mojado que cualquiera nueva correlación de fuerzas rompe. Son incapaces de amar y carecen de conciencia (*Gewissen*)”: U304. Y, en fin, U. Beck piensa que: quien sólo piensa nacionalmente pierde, la soberanía debe ampliarse con un nuevo pacto social universal. Hay que ennoblecir los problemas mundiales, la mirada cosmopolita nos conduce a soluciones reales de los problemas, y actuar de esa forma significa actuar en un mundo con fronteras permeables.

Por otra parte, la defensa de los derechos humanos es una fuente de poder cosmopolita y une a todos los ciudadanos. De ahí que sólo un Estado cosmopolita puede garantizar los derechos, incluido el de autodeterminación, cuando responde positivamente a la pregunta crucial de todas las lealtades:

“¿qué clase de otredad construyen y cuál marginan, y cómo se comportan respecto a estos culturalmente otros que crean?”.

Para U. Beck: “No es que los actores económicos mundiales sean más poderosos que los Estados, es que se han desprendido antes de las miopías de la ortodoxia nacional: *esto* es lo nuevo”. Y, el que espere el retorno de la política desde el Estado nacional unirá su voz al coro de lamentaciones por el “final de la política”. Hay que buscar un nuevo Estado para la Segunda Modernidad que va del Estado nacional al transnacional. Pero, para eso, hay que ayudar todos: gobiernos, partidos, movimientos sociales y el mundo de la economía, ya que después del desencanto del Estado neoliberal no hay salida tampoco para ésta sin una nueva política.

Así, no es posible seguir, el que insista en el Estado nacional será atropellado y desquiciado por la realidad misma. Es necesario buscar un nuevo poder inclusivo, no excluyente como ha sido el Estado étnico que hace de los vecinos enemigos y no sólo es hostil a los extranjeros, sino con sus propios *ciudadanos*, pues excluye también a sus conciudadanos en una guerra de todos contra todos. Pero, la mirada cosmopolita no sustituye la nacional. Ambas coexisten entre lo establecido y lo alternativo para: “impulsar la internacionalización del Estado nacional mediante su integración en los contextos económicos mundiales y organizaciones supranacionales”.

Además, los derechos humanos conciernen a todos y el principio de subsidiaridad concreta la resolución de los problemas de los ciudadanos. Así, se defienden unos y otros. Decía B. Franklin: quienes “renuncian a libertades esenciales para conseguir pequeñas seguridades provisionales no se merecen ni la libertad ni la seguridad”. Hoy, después de la *Patriot Act*, su teoría no queda nada de moda, pero habrá que luchar por ser ciudadanos libres, porque así como el dogma de la modernidad nacional decía que: “el terruño no miente”, “El dogma de la modernidad cosmopolita es: ‘Los derechos humanos no mienten’”: U387. En efecto, estos derechos son una utopía irresistible puesto que *minan* la legitimidad nacional de los Estados que se resisten a su implantación y asentamiento. Por tanto, el régimen cosmopolita debe favorecer la unión fecunda entre democracia y derechos humanos y fortalecerla mediante instituciones internacionales capaces de actuar y mediar en los conflictos.

U. Beck nos ofrece una teoría de total actualidad que dará mucho que hablar. Incita al diálogo y a la discusión de un tema decisivo para nuestro mundo, y propone una gran tarea de libertad y responsabilidad a los ciudadanos y a las organizaciones sociales.

## Conclusión

La chispa de la grandeza del pueblo debe prender en todos los corazones, de modo que aliente una conciencia segura y alegre que nos lleve realmente a construir una patria en este mundo para no “conformarse únicamente con la celestial”. Cada uno debe tomar posición por sí mismo sin esperar a que lo hagan los demás. No hay que exigir a los demás sino exigirnos a nosotros mismos, si es que hay en nuestra vida savia y sangre y no estamos de cuerpo presente.

Por lo demás, aquellos que nos critican nos llaman también a resurrección. El futuro depende de nosotros sólo. Es necesario superar este tiempo, que ha sido demasiado poco honroso en nuestra nación, para no vivir humillados, arrinconados, y con la bandera del pueblo desteñida poco a poco. Hay que crear una vida aceptable y honrada, “regeneradora y restauradora”, principio de una nueva época digna de nuestro linaje.

Es preciso no abandonarse a los albures de los tiempos. Nadie nos puede suplir en esta hermosa tarea, y “nada en absoluto os podrá ayudar más que vosotros mismos”. Porque, en definitiva: “el que alguna vez nos vuelva a ir bien, depende exclusivamente de nosotros, y seguramente nunca volveremos a disfrutar de bienestar si no nos lo procuramos nosotros mismos”: D260.

Esta es una tarea de todos y especialmente de los jóvenes, más sensibles a todo lo bueno y útil, más cercanos a la inocencia de la naturaleza y más extraños a la corrupción, al egoísmo, la desidia y la holgazanería, y con más ganas de ser mejores y de cambiar el mundo. Es necesario pensar con claridad y no dejarse enredar por la rutina. La edad avanzada fácilmente se deja conquistar por la ineficacia y el egoísmo, y se convierte en la fuerza que impide todas las mejoras del bienestar común. Pero la edad no es lo decisivo, todos podemos crecer en libertad y lucidez mientras nos dure la vida.

Los mayores también pueden ayudar con su experiencia, o, por lo menos, no estorbar, concientes de que si hubieran cambiado el mundo, nos habrían salvado antes y habríamos superado el problema. Los hombres de negocios, criticados como charlatanes superficiales y engreídos, fanfarrones, despectivos con la ciencia y el pensamiento y ajenos la escuela, deben demostrar, con su apoyo a esta causa tan noble, que sus acusadores no tenían razón.

A los escritores, sabios y pensadores, se les convoca también a esta tarea para mostrar que no han huido a un país extraño y no han dejado a un lado, despreciado ni desdeñado, el mundo real. Pensadores y hombres de negocios se necesitan mutuamente como la cabeza y el brazo. Los hombres de letras, con frecuencia, tienen responsabilidad especial porque: “La causa evidente de la apatía de la época es que ésta se ha insensibilizado con la lectura de vues-

tros escritos”. Hay que comenzar la tarea de nuevo, enseñar a los hombres de negocios el respeto a la ciencia.

Del mismo modo, todos los dirigentes políticos deben asumir también su responsabilidad, sin escuchar a los aduladores despreciables ni a los difamadores resentidos. Empieza una nueva vida. Hay que animar a este pueblo tan fiel, tan merecedor de felicidad, amante de la libertad como de sus dirigentes. Estos deben descender a los problemas del pueblo, a la vida tranquila y callada de estas gentes “en las que parece haberse refugiado la fidelidad y honradez, que tan raras se han vuelto en las clases superiores”: D265. Entonces, seguro que tomarán la decisión de pensar más seriamente que nunca en cómo podrán ayudarles. El tiempo de las medias tintas y del dejar hacer y dejar pasar ha terminado.

Nuestros antepasados nos han transmitido una memoria honrosa, noble e irreprochable, y estamos en las mejores condiciones para establecer el imperio de la razón y del espíritu, como dignos sucesores, frente a la razón de la fuerza. Nuestros descendientes nos exigen también ser dignos de nuestro pueblo, porque nobleza obliga, sin dejarnos arrastrar por una vida violenta, baja, bárbara y esclava. La Humanidad entera luchará para que “la gran promesa de un reino de la justicia, de la razón y la verdad en la especie humana”, no sea un engaño vacío y pretencioso.

Todas las gentes de buena voluntad nos animan y conjuran a crear un futuro mejor lleno de dignidad, de magnanimidad y honor. Si no trabajamos con decisión por salir a flote, si se hunde nuestro pueblo, se malogra un poco más todo el mundo: “si vosotros os hundís, se hunde también con vosotros toda la humanidad sin esperanza de una restauración futura”: D269. Sería una gran desgracia, para nosotros y para la Humanidad, que los grandes ideales de nuestro pueblo quedasen para siempre estériles o permaneciesen marchitos, pues nos jugamos la vida de nuestra nación y de nuestro mundo, su plenitud de paz, libertad, valor humano y social.

ANTONIO NATAL ÁLVAREZ  
*IES Lancia (León)*

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ  
*Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid)*



## TEXTOS Y GLOSAS

### España, ¿Estado laico o laicista<sup>1</sup>

Las relaciones entre las Iglesias y el Estado, en España y en todo el mundo, están marcadas inevitablemente bajo el signo del conflicto. Rafael Navarro Valls ha escrito que “entre lo espiritual y lo temporal hay una región fronteriza incierta; sólo un ingenuo podría desconocer que donde hay frontera es casi imposible que no haya incidentes”<sup>2</sup>. El clima de relaciones entre el Estado y la Iglesia católica se ha enrarecido y deteriorado entre nosotros a partir de la sorprendente llegada al Gobierno del Partido Socialista durante los cuatro días de marzo de 2004. Ha habido sonados desencuentros: las importantes reformas del derecho de familia (el divorcio exprés, la equiparación de hoz y coque entre el matrimonio heterosexual y las uniones estables de homosexuales); la reforma de las normas sobre investigación con embriones y técnicas de reproducción asistida; la suspensión y más tarde revocación del estatuto de la clase confesional de religión en los centros educativos públicos de la L.O.E. (asunto, por cierto, pendiente de concreción, y que ya ha provocado malestar: como la negativa del Presidente del Gobierno a recibir en la Moncloa a los proponentes de una iniciativa a favor de la enseñanza de la religión en la escuela pública de más de 3 millones de firmas; hay una manifestación convocada en Madrid para el próximo 12 de noviembre); o incluso algunas propuestas más radicales que provienen de ese think-tank del Partido Socialista que es en este punto la Cátedra de Laicidad y Libertades Públicas de la Universidad Carlos III (que incluyen la denuncia de los Acuerdos con la Santa Sede, la cancelación de la subvención directa anual a la Iglesia, etc.).

El lugar de los credos religiosos en los sistemas políticos se ha repro puesto recientemente en todo el mundo. En primer lugar por los atentados terroristas de base religiosa fundamentalista islámica en Nueva York, Madrid,

---

<sup>1</sup> . Conferencia pronunciada en la apertura del curso 2005-2006 en el *Estudio Teológico Agustini ano* de Valladolid.

<sup>2</sup> «Tolerancia, laicidad y libertad religiosa», en C. IZQUIERDO Y C. SOLER (DIRS), *Cristianos y Democracia*, Eunsa, Navarra 2005, p. 95.

Londres, etc. (un terrorismo nuevo porque no tiene palabra, no explica, no pide, sólo golpea con una ira inmensa que se hace derivar directamente de Dios). En segundo lugar, por los problemas surgidos de la masiva inmigración de musulmanes a Estados democráticos de tradición cristiana y los problemas de multiculturalidad asociados (ahí se enmarca, por ejemplo, el publicitado debate francés de los símbolos religiosos, del hijab o pañuelo islámico en esos templos del principio republicano de laicidad que son las escuelas públicas). Como alguien ha dicho, en Europa parece que Dios ha cambiado de domicilio.

Ahora bien, para poder resolver correctamente los conflictos jurídicos que se van planteando hay que valorar las circunstancias concretas de cada caso, no cabe una solución general previa y, desde luego, nunca será una solución al gusto de todos. Recuerdo que Josep Plá escribió que uno de los errores más gruesos de nuestro tiempo es pensar que todo puede ser resuelto. En este campo ninguno de los jugadores (Iglesias y Estado), que están condenados a colaborar y, en ocasiones, a competir, puede ganar por goleada. El punto de partida del análisis es el tipo de Estado laico que configura nuestra Constitución, lo que nos lleva directamente a su artículo 16, que es el derecho fundamental aplicable en esta materia. Se trata de un precepto que presenta una calculada ambigüedad y por ello no siempre de interpretación fácil. Contiene dos disposiciones:

Primera, la garantía de la libertad ideológica, religiosa y de culto sin más limitación que el orden público; garantía que incluye expresamente la prohibición de obligar a alguien a declarar sobre su religión, ideología o creencias.

Segunda, la aconfesionalidad o laicidad del Estado, pero con el mandato de que los poderes públicos tengan en cuenta las creencias religiosas y, en particular, el deber de cooperar con la Iglesia católica y las demás confesiones.

En el art. 16 de la Constitución se contiene, pues, el núcleo del modelo español de relaciones Iglesia/Estado, que descansa sobre un determinado equilibrio de la libertad religiosa, de un lado, y de la laicidad del Estado, por otro. España es un Estado laico, esto es, un Estado donde rige la separación entre el orden estatal y el de las confesiones. Estado laico significa dos cosas.

Primera, que las confesiones no pueden obligar al Estado a inspirar su legislación de acuerdo a sus valores propios, lo cual no significa, como es obvio, que no puedan concurrir, como cualquier otra asociación en el debate público y en la arena política –es antidemocrático que se pida a los obispos que se callen, aunque tendrían que hablar más a menudo los laicos– siempre que sean capaces de hacerlo mejor, claro; y aunque sea arriesgado que lo hagan los obispos. Ahí está, por ejemplo, la nota informativa de los obispos catalanes de hace exactamente 4 días. Aunque advierten de que no quieren imponer nada

en aquello que es opinable para los cristianos y los ciudadanos, como lo es la reforma del Estatuto catalán, dan su apoyo a todo lo que suponga mejorar la lengua y cultura catalana y los medios económicos disponibles allí. Parecería razonable sostener una postura así si no fuera porque el Estatuto catalán propuesto es manifiestamente inconstitucional en varios puntos esenciales y es además profundamente insolidario con las regiones españolas menos desarrolladas.

Por otro lado, no hay, al menos en la Iglesia católica, una única solución o respuesta o política católica. A nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Cabe un legítimo pluralismo.

Estado laico significa, en segundo lugar, que el Estado no puede intervenir de ningún modo en el interior de las confesiones religiosas: el Estado se muestra radicalmente incompetente para valorar de cualquier modo los dogmas religiosos y la fe de sus ciudadanos, que sólo a éstos pertenece. Nadie pone en duda que el principio de separación entre el Estado y las confesiones rige pacíficamente en nuestro país desde la instauración de la democracia en 1978 (con algún leve matiz anecdótico, como, por ejemplo, el de la Moción del Parlamento de Cataluña de julio de 2001 que demanda a las confesiones presentes en Cataluña que sus ministros aprendan el catalán y que las iglesias se comprometan a cumplir con la ley de política lingüística –esto no vulnera la autonomía confesional–, pero es un hecho curioso que apunta en una dirección no del todo correcta).

España es, pues, un Estado laico. Y debo recordar que ya el párrafo 76 de la *Gaudium et Spes* señalaba que la laicidad entendida como autonomía de la esfera civil y política respecto de la religiosa y eclesiástica es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado –éste es, creo, el “sano laicismo” del que ha hablado hace poco el Papa. Un Estado laico, pero no un Estado laicista, como, por ejemplo, el francés o el norteamericano (advierto, ya de entrada, que los conceptos de “laico” y de “laicista” son definidos de modo diverso por los distintos autores –de concepto enigmático ha hablado hace poco Andrés Ollero)<sup>3</sup>. La Constitución excluye tanto el modelo confesional, tan común en nuestra historia, como el modelo de Estado laicista de radical separación, que también hemos conocido, aunque de forma efímera, en nuestra historia constitucional, con aquel famoso artículo 27.3 de la Constitución republicana de 1931: “Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente. Las manifestaciones públicas

---

<sup>3</sup> *España, ¿un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Civitas/Thomson, Navarra 2005, p. 17.

del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno”. Éste precepto no pasaría la ITV de un Estado democrático, pero no faltan entre nosotros quienes le defienden en la actualidad. El constituyente de 1978 considera, sin embargo, el hecho religioso como un factor social que debe ser valorado positivamente (pues es el ejercicio de uno de los derechos fundamentales más ligados con la dignidad humana y tiene una dimensión pública y colectiva también garantizada porque se reconoce la libertad religiosa también a las comunidades), de modo que todos los poderes públicos deben reconocerlo, garantizarlo e incluso promoverlo jurídicamente (y de ahí la obligación constitucional de “reconocer” las creencias religiosas y de promover la cooperación con ellas y, de modo especial y necesario, pues es citada expresamente, con la Iglesia católica). Esto lo dice claramente la Constitución. Será más o menos difícil y pacífico valorar estos principios generales a la luz de los escenarios de conflicto concretos (asignatura de religión, modalidad confesional, en centros educativos públicos, por ejemplo, o el régimen público de subvenciones, etc.), pero el principio de interpretación inicial me parece meridianoamente claro.

No es, por otro lado, un modelo de relaciones el nuestro muy diferente al de la mayoría de Estados europeos democráticos que, aunque avanzan en un sentido secularizador, cuentan con algunas instituciones y técnicas de relación muy ventajosas para alguna confesión en particular, incluso excesivo, como, por ejemplo, Gran Bretaña, donde el *stablishment* de la Iglesia anglicana en Inglaterra y la presbiteriana en Escocia, por cierto, lleva, verbigracia, a que la Reina sea la gobernadora suprema de la Iglesia, a que en el momento de juramento para acceder al trono se comprometa a preservar la verdadera religión anglicana, a que, aún hoy, no pueda ser –ni siquiera de modo secreto– católico romano, ni a casarse con algún papista. En Inglaterra la Reina nombra arzobispos, obispos y deanes, con el consejo del Primer Ministro; dependen directamente de la Reina los *Royal Peculiars*, edificios religiosos históricos como la Abadía de Westminster; el Sínodo de la Iglesia de Inglaterra puede aprobar measures sobre algunos asuntos con los mismos efectos que una ley parlamentaria (de hecho, debe ser ratificada por el Parlamento y éste puede legislar también sobre asuntos religiosos); 26 obispos de la Iglesia anglicana se sientan en la Cámara de los Lores y todas las sesiones de la Cámara de los Comunes comienzan con una oración del capellán anglicano. Quedan restos de la Iglesia de Estado en Suecia, Finlandia y Dinamarca (en Suecia, por ejemplo, el Rey ya no es desde el 2000 cabeza de la Iglesia reformada, pero tiene que seguir siendo luterano para acceder al trono). La Iglesia católica recibe un trato privilegiado en Portugal, en Italia, en Irlanda o en Alemania, donde las confesiones de mayor arraigo son consideradas corporacio-

nes de derecho público. La Iglesia ortodoxa recibe un especial trato de favor en Grecia. Todos éstos son Estados de la Unión Europea. Todos ellos son democráticos. Nos podrán gustar más o menos algunos tratos especialmente ventajosos a favor de tal o cual confesión en algunos de estos países, pero el hecho es que la mayoría de Estados aún los mantienen (en parte, porque están íntimamente relacionados con la historia y la cultura del propio país, así como con los deseos de la mayoría de la población). No sólo existe en Europa el modelo francés, al que miran una y otra vez, ya casi con peligro de tortícolis, algunos grupos políticos y culturales de nuestro país (sobre todo del sector educativo). Francia no es más democrática que Alemania. No respeta mejor la libertad religiosa que Gran Bretaña o Italia. Francia no es el único camino (esto es un hecho) y tampoco es el mejor camino (esto es una valoración personal, que trataré de argumentar). Más que la regla en Europa, es la excepción. Esto conviene tenerlo claro.

El artículo 52.3 del Tratado por el que se establece una Constitución para Europa ordena a la Unión mantener un diálogo abierto, transparente y regular con las iglesias, reconociendo su identidad y aportación específica. Este Tratado es difícil que prospere, pero los españoles lo votamos el pasado febrero y, en todo caso, es un elemento de interpretación valioso de nuestro art. 16 CE. Se puede cambiar el modelo constitucional, claro, pero modificando antes la propia Constitución (por el procedimiento de reforma, por cierto, más agravado, el del art. 168). Hay, sin embargo, quienes interpretan la Constitución de un modo laicista, casi de corte francés, intentando ahorrarse así el duro camino de la reforma. Uno de ellos es mi antiguo profesor de Derecho Eclesiástico y buen amigo Dionisio Llamazares, catedrático de la disciplina en la Complutense y director de la Cátedra de la Laicidad de la Carlos III. Comparto algunas de sus conclusiones, por supuesto, pero no su interpretación global del artículo 16, tan influyente por cierto, especialmente en dos puntos:<sup>4</sup>

Primero, su entendimiento del principio de neutralidad religiosa estatal. Llamazares deriva del principio de laicidad o no confesionalidad estatal dos sub-principios, el de separación Estado/iglesias, que sí considera que se da en España, y el de neutralidad, según el cual, el Estado no podría valorar de modo positivo (ni negativo) las confesiones ni el hecho religioso ni sus actividades. Cualquier subvención o ventaja fiscal directas debería entenderse, por tanto, contrarias a estos principios. Yo coincido con él en que el actual sistema de asignación fiscal y presupuestaria presenta serias dudas de constitucionalidad por su incompatibilidad con el significado de un Estado laico. Es un

---

<sup>4</sup> *Derecho de la Libertad de Conciencia*, vol. I, segunda edición, Civitas, 2002, sobre todo pp. 314-357.

sistema transitorio que, como todo lo transitorio en España, amenaza con convertirse en perpetuo. La mejor solución es, sin duda, la autofinanciación. Pero no comparto los principios de los que Llamazares deduce esta misma conclusión; yo creo que, por ejemplo, no violan el principio de laicidad (sino todo lo contrario) las subvenciones públicas a determinadas actividades y programas de interés general que lleva a cabo la Iglesia y que ahora no se compensan o sólo de modo insuficiente. Quizás si los poderes públicos remuneraran de un modo más equitativo las actividades sociales que lleva a cabo la Iglesia, ésta recibiría más dinero aún que por la asignación tributaria... Por poner un solo ejemplo, según algunas estimaciones, un puesto escolar de la concertada cuesta a las arcas del Estado sólo un tercio del que cuesta en la pública y todos conocemos, en contra de lo que muchos piensan, lo difícil que llegan a final de mes las escuelas concertadas.

No comparto, pues, el planteamiento de Llamazares porque él, en este punto, acoge claramente (aunque de modo implícito) el concepto francés de neutralidad, que no es el español, ni mucho menos. De darle curso, se impondría necesariamente desde la Constitución una rígida separación entre el Estado y las confesiones, se levantaría un muro entre ellos. Pero la Constitución ordena a los poderes públicos tener en cuenta las creencias religiosas, ordena tender puentes, lo cual manifiesta una elección valorativa manifiesta a favor del hecho religioso. Y ordena establecer relaciones de cooperación con la Iglesia y con las demás confesiones. Ciertamente, como sostiene Llamazares, el régimen de Acuerdos con las Confesiones es una posible concreción de esa cooperación, no es la única, ni obligatoria o necesaria, pero es posible, es perfectamente constitucional y es la solución que actualmente está en vigor. Los Acuerdos con la Santa Sede son tratados internacionales que concretan de modo absolutamente válido desde el punto de vista jurídico constitucional una modalidad de cooperación a la que se refiere el art. 16.3 de la Constitución. No atentan, a diferencia de lo que llega a sostener, contra la soberanía del Estado porque es ese mismo Estado el que los ha concluido y puede denunciarlos. En conclusión, no cabe en nuestro ordenamiento, con la Constitución en la mano, una interpretación del principio de neutralidad como la que hace el profesor Llamazares (y otros). De ahí sus imaginativos intentos por demostrar lo indemostrable, que la referencia constitucional al principio de cooperación no añade nada nuevo respecto a la obligación más general que el art. 9.2 de la Constitución establece a los poderes públicos para que fomenten la participación de los ciudadanos y sus asociaciones; que se trata de una redundancia, vaya. Para añadir, a continuación, lo que ese principio podría o no cubrir, según su particular interpretación. Neutralidad no significa, sin embargo, neutro ni, menos aún, neutralización confesional de los espacios

públicos. Es verdad que el planteamiento de Llamazares y su grupo no empuja a las confesiones a las sacristías, no reduce lo religioso al ámbito de lo íntimo y de la conciencia. Éste es un reproche que a menudo se hace a este tipo de tesis, pero es injusto. Nadie puede negar (y ellos no lo hacen) la dimensión pública y externa de la libertad religiosa; con su tesis confinan lo religioso al ámbito de lo privado, no de lo íntimo. Conviene no confundir ambos conceptos. Pero, insisto, el dato constitucional no permite concluir que nuestra Constitución reduzca la religión al ámbito del derecho privado, como si las confesiones fueran una simple variedad de asociación... Y hablando ya no en términos jurídicos, sino ideológicos, me resulta poco creíble la pureza ideológica con la que se presenta la tesis de la neutralidad confesional activa como garantía de la libertad y la igualdad religiosa de todos... No es difícil advertir un prejuicio específicamente anticatólico si no en todos (los más listos se cuidan muy mucho de camuflarlo), sí en bastantes partidarios del Estado laicista (menos sutiles y más espontáneos). Un ejemplo. Luis María Cifuentes, presidente de la sociedad española de profesores de filosofía y miembro conspicuo de la plataforma laicista, ha escrito en el primer libro editado por la Cátedra de Laicidad<sup>5</sup>, que “las tradiciones católicas (ritos, simbología, etc.) no deben estar presentes en la escuela pública española... La neutralidad de la escuela pública y su sentido laico exige que sean revisadas muchas actuaciones aparentemente “inocentes” que se siguen dando en la enseñanza pública, argumentando que se trata de tradiciones “hermosas” que no hacen daño a nadie y tienen un valor estético simplemente. Por ejemplo, el montaje de belenes en muchas escuelas infantiles con motivo de la Navidad...” Y explica aún más claramente por qué: “La escuela laica no debe ser sectaria, ya que ello la convertiría en un semillero de odio y violencia, en vez de fomentar la libertad y la solidaridad entre todos los miembros de la comunidad educativa”. Así que un belén puede ser una semilla de odio y violencia. Y se supone que todo esto de la neutralidad ideológica del Estado no tiene ideología...

Segundo. La lectura que hace Llamazares del principio de igualdad de trato estatal entre las confesiones. A su juicio, es incompatible con la Constitución cualquier trato más favorable a favor de una confesión particular (suele ser la católica en España, claro; por cierto, la simpatía que algunos sectores intelectuales que se llaman progresistas tienen por el laicismo a la francesa es contradictorio con la simpatía que también mantienen hacia las confesiones minoritarias y la antipatía hacia lo católico; están a veces dispuestas

---

<sup>5</sup> «Educación, laicidad, interculturalidad», en *Libertad de conciencia y laicidad en las instituciones y servicios públicos*, Dykinson, Madrid 2005, pp. 247 s.

a conceder a aquéllas lo que niegan a éste). Ciertamente, algunos tratos concedidos a la Iglesia católica y no a otras confesiones podrían ser discriminatorios (prohibidos por el art. 14 de la Constitución e implícitamente por el propio art. 16), pero el error conceptual en el que, a mi juicio, incurre Llamazares es el de confundir “igualdad” con “identidad” de trato. El derecho no prohíbe tratos jurídicos distintos, al revés, lo propio del derecho, como de la naturaleza, es la desigualdad, lo que prohíbe es el trato jurídico que no sea razonable. Y lo que no es razonable, en mi opinión, es tratar jurídicamente de modo idéntico confesiones que son muy distintas en arraigo social, en aportación social, en tradiciones culturales, en patrimonio, etc. En ningún lugar del mundo se trata de modo idéntico a las religiones, salvo allí donde se prohíben en la escena pública o se confina a todas en el ámbito privado. Aquí está la coherencia interna del planteamiento de Llamazares: su tesis de la neutralidad y de la igualdad/identidad sólo se puede dar, de hecho, en un modelo que barre de los espacios públicos a todas las confesiones como es el francés. Es legítimo que se pida introducir ese modelo en España. Lo que no me convence es que se haga sin pedir la reforma de la Constitución, haciendo una lectura de la misma ideológicamente interesada. La Constitución admite varias interpretaciones válidas de un mismo precepto, pero no es un supermercado donde cada grupo ideológico pueda encontrar el producto que desee, incluso contra su propio tenor literal y sistemático. El artículo 16 de la Constitución cierra el paso a la dicotomía laicista según la cual la religión y el culto deben remitirse a lo privado, reservando el espacio público sólo para el contraste entre ideologías libres de toda sospecha. Todos tenemos convicciones, también los que no dejan hablar a quienes esgrimen argumentos de religión. La ideología de la neutralidad ideológica no es ideológicamente neutral.

El propio Tribunal Constitucional ha acuñado la expresión “laicidad positiva”, que implica una actitud de cooperación<sup>6</sup> mientras que la laicidad negativa entrañaba indiferencia, distancia o incluso agresividad (una auténtica irreligión de Estado). La *ratio* del principio de Estado laico es posibilitar a todos los ciudadanos y grupos el ejercicio de las propias creencias religiosas en condiciones de igualdad. Entronca con el deber de promoción de la libertad religiosa que aparece en la mayoría de las Constituciones democráticas. Y por ello el principio de cooperación no es un fósil de un Estado confesional a extinguir, sino una exigencia constitucional dentro de un modelo de Estado laico y de ningún modo laicista.

En los casos de conflicto, se trata de llegar a un equilibrio razonable entre dos derechos igualmente fundamentales: la libertad de religión y la li-

---

<sup>6</sup> STC 46/2001, de 15 de febrero.

bertad frente a la religión. Les propongo el análisis de un escenario crítico, de entre los muchos que hay, el problema de los símbolos religiosos en los lugares públicos, que es un asunto de moda en todos los países y que nos puede servir como una suerte de banco de pruebas de los principios más generales de relación Estado/iglesias.

Símbolos religiosos en instituciones públicas. El *leading-case* en España es el conflicto generado por la decisión del Claustro de la Universidad de Valencia de suprimir la imagen de la Virgen María (Virgen de la Sapiencia) del escudo de la Universidad, que databa de 1771. La STC 130/1.991 falló que las autoridades universitarias competentes podían legítimamente hacer eso porque las Universidades públicas tienen autonomía, esto es, pueden organizarse libremente, con sujeción a la ley. Ahora bien, el TC afirma también que la neutralidad ideológica de los espacios públicos no obliga *per se* a privar de imágenes religiosas los escudos universitarios (que pueden ser mantenidos por historia o tradición). Cada Universidad puede hacerlo o no, aunque el Constitucional reconoce que esta decisión no es neutral, porque alterar los símbolos de la Universidad conlleva un juicio de valor; y finalmente sostiene que es más adecuado a la lógica de un Estado confesional un escudo sin elementos de significado religioso (no estoy de acuerdo con esta última afirmación porque no valora suficientemente el elemento histórico o tradicional de las instituciones, que no nacieron, como en una suerte de estallido en la hora cero, con la Constitución de 1978). Otra Sentencia de interés (que confirma el principio de autonomía decisiva de los entes públicos en materia de símbolos propios) es la Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Andalucía de 13 de marzo de 2003 que entendió que era válida la rehabilitación que hizo el pleno del Ayuntamiento de Lucena del lema y escudo heráldico de la villa, a la que se define como “Mariana”. Esta descripción había sido impugnada judicialmente, pero el Tribunal entiende que llamar “Mariana” a Lucena no implica el reconocimiento de privilegios a favor de la religión católica, sino que se limita al reconocimiento de un hecho histórico relevante (ya que existe una vinculación histórica entre el Ayuntamiento de Lucena y el Santuario de la Virgen de Araceli desde el 27 de abril de 1562). Así que la autonomía decisiva no siempre juega en contra de los signos religiosos; a veces (quizás en la mayoría de casos) lo hace a favor.

A mi juicio, los símbolos religiosos en instituciones públicas anteriores a la Constitución de 1978 sólo pueden justificarse en razones estéticas, valor patrimonial, o cuando aparecieran unidos a los edificios de manera inescindible o por motivos históricos (secularizando el valor religioso del símbolo). Después de 1978 creo que la presencia de símbolos religiosos en lugares públicos

(por ejemplo, un crucifijo en el aula) lesionaría el principio de igualdad entre confesiones, la libertad de conciencia de los no-cristianos y, por tanto, el mandato constitucional de no confesionalidad estatal. Por artificiosa, no me convence, pues, la distinción que nuestro Tribunal Supremo traza en su Sentencia de 25 de marzo de 1993 entre el crucifijo (cruz a la que se haya incorporada la imagen de Cristo, siempre un objeto de valor sagrado) y la cruz (figura formada por dos líneas que se atraviesan y cortan perpendicularmente, que no tiene necesariamente un significado religioso, sino también cultural: en palabras del Tribunal, una muestra de patrimonio común histórico de una sociedad). En efecto, algunas instituciones que han tenido un origen claramente religioso, han experimentado, sin embargo, un proceso progresivo de secularización de modo que en la actualidad se identifican sobre todo por sus perfiles civiles y culturales y sólo de forma subsidiaria por sus connotaciones religiosas. Es lo que ocurre con la elección del domingo como día de descanso laboral (art. 37.5 Estatuto Trabajadores) y las fiestas laborales inspiradas en el calendario católico. El TC ha afirmado, en su Sentencia de 13 de febrero de 1985, que el mantenimiento del domingo como día de descanso semanal no responde a razones religiosas, sino a la tradición. Y por ello el despido de una trabajadora Adventista del Séptimo Día por no acudir al trabajo el sábado (día de descanso impuesto por su credo) resultaba procedente (no me gusta mucho esta Sentencia: me parece que para que el despido hubiera sido procedente la empresa tendría que haber demostrado que no podía haber encajado a la trabajadora en otro turno, sin que ello supusiera un gravamen especial para la empresa; no haciéndolo así, ni la empresa ni el Tribunal después dieron mayor valor a la libertad religiosa como derecho fundamental).

Por supuesto, la afirmación de que el hecho de que el domingo sea el día de descanso laboral se debe hoy a razones históricas y no religiosas me parece razonable, pero no creo que sea extrapolable a los signos religiosos en instituciones públicas, sobre todo a las posteriores a la Constitución: no creo que una cruz sea un signo secular (símbolo pasivo se le llama en este sentido) en ningún caso. No es neutral, presupone una homogeneidad cultural que ya no se da y las minorías religiosas no podrían sustraerse a su presencia (como sostuvo en su momento el Tribunal Constitucional alemán en su Sentencia de 16 de mayo de 1995 en relación con Baviera). Por cierto, el Gobierno bávaro, para acatar la decisión del Constitucional, pero intentando mantener los deseos de la mayoría católica de la presencia de crucifijos en las escuelas públicas, ha establecido una inteligente regulación, porque no ordenó retirar los crucifijos, sino que, por el contrario, los permitió salvo que algún alumno exigiera su retirada por serios motivos de fe y después de haber agotado sin éxito

un intento de conciliación con el Director del Colegio (de este modo tampoco la minoría dispondría de un poder tiránico).

¿Qué ocurriría, por ejemplo, si el grupo claustral de alumnos Alternativa Universitaria de la Universidad de Valladolid lograra, por fin, que el Claustro de la Universidad aprobara por mayoría la decisión de retirar el hermoso y enorme crucifijo de la sala del Claustro (actualmente en obras)? No tengo duda de que el último tribunal que fallara el eventual conflicto (en caso de que algún universitario diera la cara y se opusiera a la decisión), y quizás ya los primeros, lo haría a favor del Claustro. Pero mientras el Claustro no decida retirarlo, podremos disfrutarlo.

*Vestuario religioso.* Seguramente recordarán el caso, en el 2002, del pañuelo islámico de la niña de 13 años de San Lorenzo del Escorial que primero se negó a asistir al colegio concertado de concepcionistas porque, en aplicación de las normas de vestuario del centro, se la obligaba a quitarse el pañuelo (no pudo matricularse inicialmente en el colegio público de la localidad porque no había plazas disponibles) y después la directora de este mismo colegio por considerar que el pañuelo es un símbolo de discriminación sexual que debería reputarse inconstitucional por atentar contra los derechos de las mujeres. Ante el revuelo mediático producido, la Consejería de Educación de Madrid dispuso, creo que con buen criterio, la escolarización de la alumna permitiéndola llevar su pañuelo. Tres razones: no había una normativa que lo prohibiera; ya había bastantes niñas en Madrid que llevaban el pañuelo sin problema alguno y el derecho a ser escolarizado debía primar frente a cualquier otra cosa (es interesante señalar, no obstante, que el Consejo Escolar del Centro acordó la prohibición de que las alumnas pudieran acudir a las clases de educación física porque su uso entraña un peligro para su integridad física —el pañuelo se coloca con alfileres).

Con carácter general, en cuanto al vestuario religioso en centros educativos habrá que distinguir entre centros privados, públicos y concertados. En los privados, la posibilidad de exigir o de limitar un determinado vestuario de acuerdo al propio ideario es, lógicamente, mayor aunque no sea ilimitada. En los públicos hay que distinguir el vestuario de los profesores y el de los alumnos. La libertad de indumentaria del profesor es menor porque ejerce influencia sobre sus alumnos. Éstos pueden ser lesionados en su libertad religiosa, así como los padres en su derecho a que sus hijos reciban una formación ideológicamente neutra. Según el TEDH (cuya jurisprudencia vincula a la nuestra), por ejemplo, en el asunto Kokkinakis contra Grecia, sólo en los casos en que el docente se prevalga de su condición de superior jerárquico para inculcar sus creencias religiosas (incurriendo en proselitismo) se estarán vulnerando los derechos mencionados. Aunque en el asunto Dahlab contra

Suiza, de 15 de febrero de 2001, el Tribunal Europeo ha llegado a considerar que la prohibición de un cantón suizo de que las profesoras llevaran pañuelo islámico era conforme al Derecho europeo del Convenio de Roma para preservar el carácter laico de los colegios públicos. El Tribunal apreció que una prohibición así lesionaba la libertad religiosa de la profesora, pero habría válidas razones para ello: se trataría de una medida necesaria para mantener la paz religiosa en una colectividad integrada por miembros de tradiciones culturales muy diversas; los signos religiosos fuertes (una sotana, una kipá judía, el pañuelo o el velo islámicos) alterarían el equilibrio social, pero los discretos no. El 29 de junio de 2004 también falló, en el caso Leyla Sahin contra Turquía, de modo semejante. La Sra. Sahin era una estudiante turca que estudiaba Medicina en la Universidad de Estambul. Esta Universidad prohíbe a los alumnos que lleven barba y a las alumnas que lleven el pañuelo islámico. Leyla Sahin se negó a quitárselo y fue sancionada (se la excluyó de clases durante un semestre). El Tribunal considera que esa prohibición/sanción es un límite de la libertad religiosa de la Sra. Sahin, pero cree que está justificado porque se trata con esta medida de proteger a las minorías no musulmanas y que, en cualquier caso, las autoridades turcas están mejor situadas que él mismo para valorar la medida, dando por buenas las razones del Rectorado de defensa del principio de laicidad a lo turco como neutralización absoluta de los signos religiosos en los espacios públicos (en definitiva, como un intento de controlar con un dique la incontenible marea de musulmanización de la sociedad turca, que se debate entre un Estado laico –y más o menos democrático, el único del Islam así– y una sociedad mayoritariamente musulmana).

Estas Sentencias han dado un balón de oxígeno al entendimiento francés de la laicidad y su ley de 2004 que prohíbe los signos religiosos ostentosos en las escuelas públicas. De plantearse un conflicto de algún francés ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, lo más probable es que fuera el Gobierno francés quien tuviera éxito en este punto, pero me parece triste que los franceses tengan que ampararse en la excepción turca; no deja de resultar llamativo que Turquía (con sus peculiaridades notables) sea el único término de comparación de su entendimiento del principio de laicidad. Por supuesto, no comparto el entendimiento francés y turco de la laicidad avalado por el tribunal de Estrasburgo. Es altamente discutible, además: por poner un ejemplo, en 2003 el Tribunal Constitucional alemán en el asunto Ludin falló justo lo contrario: nada en la Constitución alemana prohíbe que una profesora lleve un pañuelo islámico; al revés, puede hacerlo en virtud de su libertad religiosa y su derecho a acceder a la función pública en condiciones de igualdad. Tengo dudas de que la ‘paz religiosa’ se alcance mejor tapando los signos religiosos que dejando que cada uno lleve el que quiera. Hace un par de años estuve un

par de semanas en una universidad neoyorquina judía donde muchos profesores y alumnos llevaban kippá. No veo de qué modo esto podría herir mi 'sensibilidad' o la de otros (salvo la estética, quizás). Sobre esto volveré luego.

En lo que se refiere a los alumnos, habrá que considerar admisible el uso de símbolos y vestimenta religiosos siempre que no vulnere la libertad religiosa del resto de alumnos o atente contra el orden público (moralidad, seguridad, salud pública, etc.) Me parece claro que signos religiosos como el crucifijo, la kipá o el pañuelo islámico sí caben perfectamente en nuestro ordenamiento (con el límite del pañuelo en las clases de educación física) y, de hecho, así ocurre en la realidad sin (mayores) problemas.

En los centros educativos concertados, de titularidad privada pero financiación mayoritariamente pública, no se han planteado mayores problemas, pero la exigencia de equilibrio es mayor que en el resto de centros, dado su carácter híbrido. Me parece razonable sostener que en los concertados es válido todo uso de símbolos religiosos que no suponga un ataque directo al ideario del Centro, admitiéndose los que suponen una simple discrepancia con el mismo.

En España no sólo en el ámbito educativo, sino también en el laboral se han planteado tensiones en relación con la vestimenta religiosa. Aquí está en juego la tensión entre los derechos fundamentales del trabajador (entre ellos, el de libertad religiosa y el derecho a la propia imagen) y la libertad de empresa, que incluye, evidentemente el poder de dirección y organización del empleador. Los tribunales deberán ponderar en cada caso cuál de los dos polos de la relación ha de prevalecer. Hasta el momento hay dos casos de referencia, resueltos, me parece, de modo razonable. En uno de ellos, fallado por el Tribunal Superior de Justicia de Madrid el 27 de octubre de 1997, el Tribunal dio la razón a la empresa. Se trataba de un conflicto derivado de la negativa de una trabajadora de las tiendas de Aldeasa del aeropuerto de Barajas, a las pocas semanas de su contratación, a utilizar falda por encima de las rodillas (como exigía la empresa) por ser contrario a su fe musulmana. El Tribunal entendió que la trabajadora no había actuado con buena fe porque no había advertido a la empresa antes de su contratación de los límites en el ejercicio laboral que provendrían de su credo, a fin de que la empresa valore si puede encajar esa situación especial en su organización. En el otro caso, el Tribunal Superior de Justicia de Baleares en su sentencia de 9 de septiembre de 2002 dio la razón al trabajador. Se trataba de un conductor de autobús de religión judía al que se prohibió utilizar la kipá porque el convenio colectivo prohibía a los conductores llevar cualquier tipo de gorras. El Tribunal argumentó que la utilización del kipá no entrañaba ningún perjuicio para la empresa, ni para la correcta prestación del servicio, por lo que los sentimientos

religiosos del trabajador debían prevalecer. Así que, en España, los trabajadores, como cualquier ciudadano, tienen, en principio, el derecho a manifestar a través de la indumentaria las propias convicciones derivadas del ejercicio de la libertad religiosa. No ocurre esto en Francia, donde la Ley de 15 de marzo de 2004, en aplicación del principio de laicidad, prohíbe los signos religiosos ostensibles que manifiesten una pertenencia religiosa en las escuelas e institutos públicos. Esta laicidad a la francesa, que tan fascinados tiene a algunos en España, es muy problemática y divisiva allí, sólo es comprensible en Francia y no tiene nada que ver con la realidad política y jurídica europea y española. Porque, en definitiva, esa lectura francesa de la laicidad, que propugna la neutralidad ideológica de los espacios públicos, no es en sí misma ideológicamente neutral (se puede hablar, en este sentido de una religión civil). En Francia, la laicidad es una barrera (ideológica) que presupone la primacía del Estado (y sus valores) sobre la sociedad (y sus derechos). El fundamentalismo laicista en el que incurre ha sido denunciado hace poco de modo brillante y provocador por Joseph Weiler, catedrático de las Universidades de Nueva York y Brujas y uno de los máximos especialistas del derecho comunitario, en su libro Una Europa Cristiana. Se plantea el problema de la deliberada exclusión de la invocación a Dios en el preámbulo del proyecto de tratado que instituye una Constitución para Europa (al frente de la Convención, cómo no, un francés, Giscard). Weiler, que es judío practicante, no pretende, obviamente, restaurar el sistema de cristiandad en Europa. Él constata que todos los países europeos son “estados imparciales o agnósticos” que garantizan la libertad religiosa y la libertad frente a la religión, pero que, en el campo del simbolismo constitucional hay una gran variedad de situaciones: en Inglaterra y Dinamarca hay una religión estatal establecida (la reina de Inglaterra es la cabeza de la iglesia de Inglaterra –y nos quejamos a veces los católicos de nuestra jerarquía...) Los preámbulos de las Constituciones de Alemania, Grecia o Irlanda hacen referencias expresas a Dios. Nadie puede argüir, sin embargo, que haya mayor libertad ideológica o tolerancia en Francia que en Inglaterra o en Alemania, por ejemplo. Por ello, a su juicio, la Constitución europea debería reflejar esta pluralidad, no sólo la concepción francesa. Debería contener una referencia a ambas tradiciones. Él pone como ejemplo el preámbulo de la Constitución de Polonia: “Nosotros, la Nación polaca, tanto aquellos que creen en Dios como origen de la verdad, la justicia, el bien y la belleza, así como aquellos que no comparten tal fe...” Europa, remata Weiler, no puede predicar el pluralismo cultural y practicar el imperialismo constitucional (francés). Tras los noes francés y danés, el Tratado internacional que se llama “Constitución europea” está herido de muerte en su actual formato (que, por cierto, tampoco es tan innovador respecto al actual Derecho comu-

nitario vigente), pero aunque no menciona la tradición cristiana, hay suficientes elementos de esta tradición en sus símbolos como para darse cuenta de que sin el cristianismo Europa como hoy la conocemos no hubiera existido así jamás. Por ejemplo, la definición de Europa en el Preámbulo como una “comunidad de destino” y “un espacio privilegiado para la esperanza humana” (y no sólo europea). La evocación de una suerte de “pueblo elegido” se refuerza con la bandera azul con doce estrellas, la imagen de la Virgen en Apocalipsis, capítulo 12, puesta ahí deliberadamente por los ejemplares cristianos fundadores de la Unión y que remite a la idea del nacimiento del Mesías y del pueblo elegido (conteniendo “una promesa de salvación y predestinación”).

También Habermas, en su diálogo con el entonces Cardenal Ratzinger en enero de 2004 en la Academia Católica de Baviera, reconoce a la experiencia religiosa un papel importante no sólo en la consolación de los individuos y en la fundación del sentido de la vida, sino que atribuye al lenguaje religioso la capacidad de expresar “razones” que el discurso público no puede ignorar. Por supuesto, Habermas pide a las religiones el respeto al pluralismo de confesiones, a la autoridad de la ciencia y a las premisas y prácticas del Estado democrático. Pero la razón secular, sin perder su autonomía, debe estar abierta a las razones religiosas para construir una “esfera pública polifónica”. Así como la religión que se sustrae al pluralismo y la tolerancia puede desarrollar un potencial destructivo (bien lo supimos los españoles un 11 de marzo), un pensamiento secular laicista se priva no sólo de un potencial de sentido, sino también de todo un aparato conceptual que la teología ha desarrollado y del que la filosofía se ha servido. La sociedad democrática, sin perder su neutralidad ideológica, debe intentar una “secularización no destructiva”, lo cual implica un trabajo de “traducción” del potencial intelectual y moral contenido en el lenguaje religioso. Yo creo que aquí hay un enorme campo de trabajo para los intelectuales católicos españoles, casi sin explorar. Se trata de un “aprendizaje doble” que “obliga tanto a la tradición ilustrada como a la tradición religiosa a reflexionar sobre sus propios límites”. El Papa en su escrito compartía esta perspectiva de necesaria correlatividad entre religión y razón, que “tienen necesidad una de otra” tanto como “son llamadas a la purificación recíproca” (porque ambas tienen también sus “patologías”). Este diálogo, a su juicio, no puede olvidar, sin embargo, que estos dos componentes fundamentales de la cultura occidental (la razón secular y la creyente) no son las únicas voces del mundo. Ni la religión cristiana ni la racionalidad occidental son realidades universales y no exista una fórmula (racional, ética o religiosa) que una a todos los hombres. Pero dado que el mundo está globalizado y tiene capacidad de autodestruirse, urge encontrar fundamentos éti-

cos comunes, que no pueden provenir del debate científico (más bien, la ética debe seguir críticamente los elementos no científicos de los resultados científicos), ni del derecho del más fuerte, ni de la decisión de las mayorías porque aunque “la democracia es la forma más adecuada del Estado”, también las mayorías pueden ser ciegas o injustas, como demuestra la historia, ni siquiera de los derechos fundamentales porque sobre ellos concurren varias tradiciones (la occidental, pero también la islámica, la marxista, la oriental, etc.). El entonces Cardenal proponía así encontrar un derecho natural basado en la razón del hombre, un mínimo común denominador racional ético en una sociedad pluralista, en cuyo corazón se hallen los derechos del hombre (que deben ser descubiertos en un diálogo intercultural).

Así que estos autores son partidarios, frente a la sencilla y jacobina solución francesa de la guillotina de la libertad religiosa, del pacto, del diálogo, entre fe y razón, entre Iglesias y Estado democrático. Yo creo que hay relativamente poca gente (aunque influyente, sobre todo en este momento político) interesada en abrir este debate. Me parece un error y una imposición arbitraria de la minoría. Un ejemplo, si cada año más del 80 por ciento de los padres de familia en España solicitan educación religiosa para sus hijos en las escuelas públicas de primaria, ¿qué sentido tiene y a quién beneficia privarles de ese derecho por la vía de debilitarlo hasta hacerlo irreconocible? Por supuesto que hay bastantes cosas manifiestamente mejorables en el campo de las relaciones Iglesias/Estado, como, por ejemplo, el de la asignación tributaria y, en general, la financiación parcial pública de la Iglesia, o el estatuto de los profesores de religión, entre muchos otros, pero las mejoras deberán resolverse dialogando con buen talante no fingido y no simplemente utilizando el Boletín Oficial del Estado como una guillotina.

FERNANDO REY MARTÍNEZ  
*Universidad de Valladolid*

## LIBROS

---

### Sagrada Escritura

RIEDEL-SPANGENBERGER, I.- ZENGER, E. (Hrsg.), "*Gott bin ich, kein Mann*". *Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesreden. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag*. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2006, 24 x 17 cm, 454 pp.

La homenajeadora es una de las pioneras en el cultivo de la teología feminista en el mundo anglosajón. Nacida en Suiza, su vida se ha desarrollado mayormente en las universidades alemanas como profesora en varios centros docentes y promotora de los estudios teológicos en torno a la mujer. Los estudios bíblicos le abrieron la posibilidad de mirar a la S. Escritura con ojos de mujer. Esto es lo que ha hecho en los numerosos libros y trabajos publicados. El subtítulo de este volumen concreta bien el tema predominante en su actividad investigadora, a saber, el discurso sobre Dios. No sólo el discurso, también las imágenes sobre Dios están excesivamente masculinizadas. La idea de Dios debe abrirse a rasgos y conceptos femeninos. El título del libro recoge el que figura en la portada de un libro publicado por la autora, *Yo soy Dios, no un hombre*, que refleja bastante bien el programa de toda la actividad de la homenajeadora. Evidentemente el acento recae en la segunda parte. Profesores colegas, ellos y ellas, le ofrecen este homenaje con motivo de cumplir los 65 años de vida. Las contribuciones se concentran mayormente en la hermenéutica de las imágenes y del discurso sobre Dios. Los artículos son breves y variados. Son en total 39 que ocupan las 454 pp. del libro. Los editores han distribuido los trabajos en tres apartados. Han reunido un primer grupo bajo el epígrafe de imágenes de Dios y del hombre; perspectivas de la investigación bíblica es el segundo grupo y finalmente en la tercera parte se reúnen artículos sobre la praxis social y eclesial. Llamamos la atención sobre esta última parte, porque es más novedosa. Hay historias personales de mujeres teólogas que relatan el pasado de sus vidas. Leyéndolas se percibe bastante bien lo mucho que han cambiado las cosas en lo referente a la mujer, tanto en la iglesia como en la sociedad.— C. MIELGO.

ZEHNDER, Markus, *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des "Fremden" im Licht antiker Quellen* (=Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 168). W. Kohlhammer, Stuttgart 2005, 24 x 16 cm., 613 pp.

Se trata de la tesis presentada en la facultad de Teología de la universidad de Basilea. El tema es arduo y ha requerido del autor dedicación y mucho tiempo. Por otra parte tiene cierta actualidad. El extranjero es y va a ser una figura habitual en los países de Europa. Cómo eran visto los extranjeros, cómo eran tratados en Asiria y en Israel es la cuestión que se ha propuesto investigar el autor. Ha elegido a Asiria y a Israel principalmente por la cronología: la época monárquica de Israel es la más apta para este tipo de

estudios. Y coincide en el tiempo con el imperio asirio en su época de esplendor. Es un estudio sincrónico mayormente. Los términos para designar al extranjero son estudiados detenidamente, así como su significado, pero no le interesa al autor el devenir de ese significado porque los textos legales son muy difíciles de fechar. (Este aspecto está mejor estudiado en C. Bultmann, *Der Fremde im antike Juda*. Tübingen 1990). No obstante, no faltan referencias a la historia de las ideas. La tesis tiene dos partes: una dedicada a Asiria y la otra, a Israel. A éste dedica algunas páginas más. Antes el autor antepone una introducción en la que explica las nociones necesarias para entender el resto. Hay algo de filosofía, pero sobre todo de sociología. Explica lo que se entiende por estado, nación, etnia, raza, etc. Nos parece una capítulo esclarecedor. Antes de exponer la idea que Asiria tenía del extranjero, reconstruye la ideología predominante: la concepción del poder imperial, la contraposición entre cosmos y caos. Asiria era el mundo, el resto era el caos. Por tanto, los demás no eran hombres. Otro tema importante es el trasfondo económico del imperio asirio. La economía lo movía todo, por tanto, el extranjero será sometido a los intereses de la economía política. Esta superioridad se extiende también a la religión. No obstante, Asiria nunca llegó a perseguir a los extranjeros por motivos religiosos; la primacía estaba en la economía y la conservación del poder. Semejantemente en la parte dedicada a Israel el autor expone antes de todo los fundamentos de la etnicidad de Israel, muy oscura, al principio, pero que indudablemente se dio en algún momento, como se refleja en el uso de nombres comunes, mismos mitos de origen, tradiciones, territorio, etc. A continuación estudia los textos tratando de focalizar cómo eran vistos los extranjeros, su calificación como participantes en la comunidad, sus derechos y obligaciones en el orden moral, etc. Todo ello no sólo en los textos legales, sino también en los relatos. Al final compara en pocas páginas las dos tradiciones estudiadas exponiendo las semejanzas y diferencias. Son muy copiosos los índices, necesarios en un libro donde se citan tantos textos. La bibliografía es también muy abundante. No es un libro de fácil lectura y la impresión en letra pequeña es otro impedimento más.— C. MIELGO.

GERSTENBERGER, Erhard S., *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* (= Biblische Enzyklopädie 8). W. Kohlhammer, Stuttgart 2005, 24 x 16 cm, 416 pp.

La serie, en la que está inserto este libro, intenta presentar la historia religiosa, literaria, social y política del mundo bíblico por épocas. Constará de doce volúmenes. Con éste ya son siete los publicados, según nuestras noticias. Este tomo trata de los doscientos años que dura la época persa. Como los demás volúmenes, también éste se compone de cuatro partes desiguales. La primera habla de la historia tal como la presenta la Biblia; en la segunda el autor presenta la historia tal como hoy puede reconstruirse sirviéndose de las fuentes bíblicas y extrabíblicas. La tercera, que es la parte más larga, analiza y comenta la literatura bíblica surgida en esta época. La cuarta parte expone los réditos teológicos y doctrinales de la época. Evidentemente la primera es la más breve, como no podía ser de otra manera; las noticias que la Biblia da sobre la historia de esta época son escasísimas. Y si el autor no alargara el discurso escribiendo sobre el carácter de la historiografía bíblica, sería aún más breve. Más larga es la segunda parte. Tras un primer capítulo sobre las fuentes históricas resume en tres capítulos lo más importante. Parte de lo más general, la organización del imperio persa, para luego descender a la provincia de Judea y terminar hablando de la diáspora en Babilonia y en Egipto. También el material recogido es escaso. El autor tiene que echar mano de la antropología y de la sociología general para describir el modo de vida de las aldeas judías, de su medios de subsistencia, de la política local, de la

religión, etc. En realidad, la imagen es pobre y si no fuera por el aporte de las ciencias humanas citadas, lo tratado se podía reducir a pocas páginas. La tercera parte trata de las fuentes escritas en esta época. Primeramente trata de la literatura escrita en ésta época. Enumera 1º y 2º de las Crónicas, Esdras y Nehemías, la historia de José, (Gen 37-50), Rut, Jonás. Entre los escritos proféticos, Ageo, Zacarías (no parece que distinga entre Zac. 1-8 y 9-14), Malaquías, III Isafas y con mucha probabilidad Joel, Abdías (éste es más dudoso) Nahum (también dudoso). Cuenta también con muchos salmos, Job y partes del libro de los Proverbios. Otros escritos proceden de tiempos anteriores, pero han sufrido elaboraciones en este momento, como el Pentateuco, D y el documento P. Prácticamente, a excepción de los estratos del Dt y Dtr del Pentateuco y las partes antiguas de Dt y del Dtr y, por otra parte, los libros tardíos, todo ha sido escrito o reelaborado en esta época. Pero todo este cúmulo de obras, escritas o reelaboradas en aquél entonces, apenas permiten conocer las ideas y la teología de la comunidad judía. Se da la paradoja de que mucho se escribió en esta época, pero no se advierte conexión precisa entre el contenido de estos libros y las necesidades espirituales y religiosas de la comunidad, a excepción de los libros de Ageo y Zacarías. Pocos libros ofrecen datos que obliguen a encasillarlos necesariamente en el periodo persa. Se colocan aquí, porque más tarde no hay apenas tiempo. La última parte presenta los réditos y logros teológicos de la época. La libertad de que goza permite a la comunidad organizarse, fijar las señas de identidad de sus miembros, se dota de fiestas, rituales y organización del culto. Al autor le interesa presentar ante todo el perfil religioso, es decir, cómo vivieron y practicaron la fe. Interesante es el apartado concedido al papel de la mujer y sobre todo las páginas dedicadas al monoteísmo, que es entonces cuando se consolida. En esta exposición teológica el autor intenta actualizar la doctrina insinuando sugerencias y aplicaciones a la situación religiosa actual. El análisis es detallado y detenido. La bibliografía, colocada al comienzo de cada párrafo, es utilísima. Sin duda el libro será leído con mucho provecho.– C. MIELGO.

DIRKSEN, Peter B., *I Chronicles* (=Historical Commentary on the Old Testament). Peters, Leuven-Dudley, Ma 2005, 24 x 16 cm, 356 pp.

Esta serie de comentarios en holandés se publican casi simultáneamente en inglés y quieren ser comentarios de referencia amplios, científicos y plenamente actualizados. Ya han aparecido otros volúmenes que hemos venido presentando en esta revista. El presente comenta el primer libro de las Crónicas. Es un comentario amplio, bien informado y correctamente ordenado. Aparte de la bibliografía abundante, antes del comentario, el autor adelanta en una introducción las cuestiones habituales. Es una novedad que el autor presente una bibliografía de los últimos años comentando los puntos de vista de los demás y manifestando su propia opinión. Los demás temas tratados son más habituales: autor, fecha, fuentes, versiones; se detiene más en el objetivo del libro y en los temas de contenido importante. El comentario se articula así. Aparte de una traducción propia de cada perícopa, el comentario comprende tres partes: presentación esencial y perspectiva de cada una, introducción a la exégesis y comentario por versículos. El autor no tiene prisa. Trata los temas con detenimiento y perspicacia, afirmando sus posiciones que siempre fundamenta convenientemente. Habrá que esperar la aparición del comentario al II Libro para hacerse una opinión completa, pero ya ahora puede decirse que será un comentario clásico.– C. MIELGO.

LOZA, José, *Génesis 1-11*(= Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén). Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 21 x 15 cm., 111 pp.

Forma parte de la serie de comentarios que acompañan a la Nueva Biblia de Jerusalén, aportando conocimientos más amplios a la simple lectura de la Biblia. Quieren colocarse entre la divulgación y la crítica científica, dice la editorial. En realidad están más cerca de una divulgación sencilla y sin pretensiones. La llamada historia primitiva es comentada en estos capítulos de una manera muy elemental, pero excesivamente clásica, es decir, habla de los temas que preocupan a los teólogos. Personalmente esperaba una lectura más actualizante y pastoral. No obstante, el lector lo leerá sin ningún esfuerzo.– C. MIELGO.

STEGEMANN, Ekkehard W., *Paulus und die Welt. Aufsätze*. Ausgewählt und herausgegeben von Christina Tuor und Peter Wick, Theologische Verlag Zürich, Zürich 2005, 22,5 x 15, 308 pp.

Con ocasión de los 60 años de E. Stegemann, los editores han reeditado diversos artículos del autor referentes a S. Pablo para facilitar su acceso a quien esté interesado en la interpretación que propone Stegemann sobre Pablo, y especialmente sobre la carta a los romanos. Su exégesis sobre el apóstol se caracteriza por la tensión entre dos polos contrarios: fascinación y distancia. Está fascinado por el profundo pensador, pero busca mantener la distancia investigadora con el objeto de ofrecer una comprensión de Pablo más objetiva. Pretende sorprender al Pablo histórico, más allá de la reconciliación moderna que se ha hecho del apóstol. La distancia histórica la logra mediante la aplicación de los métodos socio-históricos y con criterios culturales. Con su distanciamiento histórico y sus observaciones, permiten resaltar a Pablo y a su mundo en su extrañeza. Este extraño Pablo despierta y seduce el pensamiento del lector más que la interpretación apologética. Los artículos de Stegemann intentan superar la confrontación judaísmo-cristianismo. Su trabajo es más bien político, en cuanto que busca el derecho de cada persona y de los grupos sociales y defiende las diferencias. El distanciamiento de Pablo le permite obtener claridad y nitidez para una interpretación crítica del mundo.

Pablo tiene como objetivo la transformación de la humanidad en una nueva creación, en la que todos tienen cabida mediante la fe en Cristo, quien nos rescata de la historia catastrófica y destructiva. Esta interpretación paulina del significado de Pablo constituye el punto crucial de la interpretación de Stegemann, la cual se mueve entre la fascinación y la distancia. Tras una introducción sobre la comprensión apocalíptica de Pablo en el pensamiento de Stegemann (escrito por Christina Tuor), los editores estructuran los artículos en dos grandes bloques: a) Pablo en el contexto del judaísmo y del NT, b) la carta a los Romanos y su significado del mundo.

Esta recopilación de artículos es una buena aportación a la *new perspective* en la interpretación paulina. Como colección de artículos, no siempre es fácil descubrir el hilo conductor del pensamiento que subyace, a no ser el personaje Pablo que aglutina a todos ellos. Su autor presenta algunas líneas de estudio de Pablo bastante interesantes.– D. A. CINEIRA

ZEIGAN, Holger, *Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1-10 und den möglichen lukanischen Parallelen* (ABG 18), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2005, 23,5 x 16, 568 pp.

Esta tesis, dirigida por M. Bachmann, se centra en el problema de la cronología de la vida de Pablo. A pesar de los datos que tenemos sobre Pablo, muchos datos de su vida quedan en la oscuridad. Tal es el caso del viaje mencionado en Gal 2,1-10, el cual se puede identificar con 3 pasajes de Hechos 15; Hech 11,27-30; 12,25 y Hech 18,22. Este segundo viaje tiene relevancia teológica: Si Gal 2,1s es paralelo de Hech 11,27ss, entonces la misión a los paganos estaba en sus inicios. Si la reunión fue más tarde, tendría como objeto la solución de problemas después de que los paganos llevaban perteneciendo a la iglesia un tiempo, especialmente si aconteció después de la misión en Grecia. Si fue antes, el encuentro sería el motivo para una misión más decidida. El problema cronológico tiene consecuencias para las cuestiones teológicas, como es la evolución del pensamiento teológico en el cristianismo primitivo. También se pretende explicar las diferencias de la presentación lucana y la paulina, lo que conlleva el tema de la fiabilidad lucana y la intención de Gal 1-2.

El autor expone en un primer capítulo la investigación realizada sobre el tema con todas sus variantes. Las tesis propuestas sobre el segundo viaje difieren desde el año 43 al 53 d.C. y ello se debe a que la indicación en Gal 2,1 deja sin concretar el acontecimiento desde el que se debe realizar el cómputo. El cap. 2º está dedicado a las propuestas que identifican Gal 2 y Hech 15, diferenciando los diversos resultados de la investigación según traten la visita a Jerusalén según Hech 11,27-30; 12,25: unos consideran esta perícopa como creación lucana (crítica radical negativa de hechos). Otros la consideran como una repetición o doblete de Hech 15. Otros la explican como un viaje de los antioquenos, pero no de Pablo (Lc habría cometido un pequeño error). Hay quien considera que Pablo dejó sin mencionar este viaje en Gal, y con ello defiende una visión conservadora. Así mismo, existe la opinión de que los dos viajes de Hechos se han invertido en el orden, y así se intenta equiparar la presentación de Pablo y Lucas, sin tener que cuestionar la historicidad del relato lucano. El cap. 3 analiza la correlación de Gal 2,1-10 con Hech 18,22: aquí se encuentran perspectivas conservadoras que mantienen el marco lucano. El cap. 4 presenta las tesis que equiparan Gal 2,1-10 con Hech 11,27-30, entre que las distingue dos grupos: a) Gal se compuso después de la misión a Europa; b) otros defienden una datación temprana de Gal, lo que posibilita un segundo encuentro apostólico, descrito Hech 15. Cap. 5 está dedicado a otras tesis, como la equiparación de Gal 2 con Hechos 9 o 21, o tesis que defienden que Lc no menciona el viaje de Gal 2. El último capítulo pretende utilizar estos impulsos basándose en la teoría de falsabilidad de K. Popper. Nuestro autor propone la siguiente tesis: Pablo lleva la colecta de la comunidad de Antioquía a causa de la hambruna en Jerusalén. Allí tiene lugar un coloquio espontáneo sobre la misión desarrollada en Antioquía. Esta reunión tuvo lugar antes del primer viaje misional, antes de la expansión de la misión pagana. El paralelo lucano sería Hech (12,27-30) 12,25 y se fecharía en el 45 d.C. Posteriormente Pablo desarrolló su misión hasta Corinto. Continúa su viaje desde allí por Cesarea hasta Antioquía (Hech 18,22). Aquí aconteció el conflicto de Antioquía, sin la participación de Pablo, y correspondería al relato de Hech 15,1-35. La composición de Gal tuvo lugar poco tiempo después del conflicto de Antioquía. Holger relaciona Gal 2,1-10 con Hech 11,27-30, y como novedad relaciona Gal 2,1s con Hech 18,22.

El libro constituye un verdadero compendio de la historia de la interpretación y de la investigación del pasaje. Su tesis, sin embargo, no me parece totalmente convincente, por lo que se continuará escribiendo mucho sobre Gal 2 y su relación con Hechos.— D. A. CINEIRA

KLAUCK, Hans-Joseph, *Los evangelios apócrifos. Una introducción* (Presencia Teológica 145), Sal Terrae, Santander 2006, 21,5 x 14,5, 342 pp.

Los apócrifos están de moda. Sólo hace falta recordar *El código de Da Vinci* o el reciente manuscrito publicado del evangelio de Judas. Pero no todo lo que se escribe al respecto tiene el mismo valor científico ni la misma difusión. Hans-Joseph Klauck, profesor de Nuevo Testamento y Literatura cristiana primitiva en la Universidad de Chicago, siempre se ha caracterizado por su seriedad y rigorismo científico, así como por su ecuanimidad en las afirmaciones. El libro pretende ser una breve introducción a un fenómeno tan complejo y heterogéneo como son los evangelios apócrifos. Éstos son textos teológicos empleados por los primeros cristianos con una forma, contenidos y una terminología semejantes a los de los escritos que fueron incluidos como evangelios en el canon. Diversas intenciones influyeron para la composición de dicha literatura: piadoso anhelo de saber más, ingenua curiosidad, complacencia en las imágenes coloristas y las leyendas populares. Algunos tendrían una función edificante, mientras que otros (los gnósticos) pretenden fundar sus ideas. Otros apócrifos se han perdido. Es difícil establecer una nítida frontera entre ortodoxia y herejía, ya que no existe una secuencia cronológica bien definida en la que la ortodoxia reemplaza a la herejía.

En una breve introducción, ha de hacer una selección de los distintos tipos de evangelios: *agrapha*, fragmentos, evangelios judeo-cristianos, dos evangelios de los egipcios, evangelios de la infancia, evangelios sobre la muerte y resurrección de Jesús, evangelios de Nag Hammadi, diálogos con Jesús resucitado, leyendas sobre la muerte de María, un antievangelio. Ofrece los datos más relevantes sobre la composición (lengua, fecha de composición, autor...) y el contenido de cada uno de los escritos y grupos de escritos. Se analizan por separado las cuestiones relativas al género literario.

El libro intenta facilitar el acceso de los lectores al texto mismo, y las muchas expectativas que se ponen en ellos para descubrir verdades ocultadas, quedan defraudadas. La aportación que estos escritos prestan a la búsqueda del Jesús histórico es escasa. Pero ayudan a comprender el desarrollo de la tradición acerca de Jesús y de la historia de la religión del cristianismo primitivo, huellas que se han grabado en el arte y en la literatura. Klauck anima a los lectores a explorar ellos mismos este campo fascinante, poco conocido y a veces rodeado del halo de misterio y esoterismo. Éste es el primer libro traducido en lengua castellana de uno de los mejores exegetas actuales de NT de ámbito germánico, por lo que felicitamos a la editorial y esperamos que pronto veamos otros en las librerías. – D. A. CINEIRA

GALLOWAY, Lincoln E., *Freedom in the Gospel. Paul's Exemplum in 1 Cor 9 in Conversation with the Discourses of Epictetus and Philo* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 38), Peeters, Leuven – Paris – Dudley, MA 2004, 23 x 15, 255 pp.

Libertad, como el lenguaje del discurso popular, de los filósofos moralistas e inscripciones, se convirtió en el lenguaje del evangelio y de la iglesia de Corinto. Este lenguaje de libertad proporcionó un medio para formar la identidad cristiana. ¿Es posible que los corintios esperaran que el evangelio les hiciera disfrutar de más libertad de la que les garantizaban su status social y las instituciones? El objetivo fundamental de esta tesis doctoral es examinar la naturaleza de la libertad según 1 Cor 9.

El cap. 1º es una visión panorámica de la historia de la investigación del 1 Cor 9. En este estudio, los elementos del discurso en 1 Cor 9 se muestran a la luz de las tradiciones y

enseñanzas filosóficas populares para representar una descripción única, coherente y unificada de la comprensión paulina de su libertad apostólica. La diversidad del medio ambiente se reconoce y acepta, vinculando a Pablo con representantes de la tradición que comparten ideas similares, lenguaje (griego) e intereses, pero con diferentes trasfondos. En el cap. 2º se subrayan los elementos fundamentales de Epicteto para comprender mejor la libertad de Pablo. El cap. 3º presenta a Filón y su tratado *Quod omnis probus liber sit*, quien demuestra su inmenso dominio de la tradición cínica y estoica, de los topoi, paradojas y enseñanzas sobre la libertad. Filón emplea y evoca ciertas ideas filosóficas populares, a la vez que critica y reconfigura esas mismas ideas y tradiciones. El cap. 4º expone el discurso paulino en diálogo con los planteamientos de los capítulos precedentes, de tal forma que 1 Cor 9 puede ser valorado como un único discurso coherente sobre la libertad, a la vez que coherente con la libertad del ideal del sabio, del virtuoso, de la libertad de la tradición filosófica.

Pablo comparte un universo cultural y simbólico común con los cínicos y estoicos que han influido e impregnado su uso de todo un conjunto de términos (libertad, autoridad, servidumbre....) y un número de topoi y conceptos de 1 Cor 9. Pero no hace un uso acríptico de estos topoi o de la argumentación filosófica. Pablo presenta su libertad en términos de su llamada apostólica y del evangelio. El cap. 5 analiza las implicaciones de su libertad para la comunidad de Corinto a la luz de un amplio diálogo sobre la libertad: algunas cuestiones se refieren a la naturaleza de la comunidad, y a las voces en la comunidad que debaten o piden libertad.

Este libro constata que las obras de Epicteto y Filón pueden proporcionar un marco muy útil para interpretar las ideas sobre la libertad derivadas de las tradiciones y enseñanzas filosóficas morales populares. Pablo y los miembros de la comunidad de Corinto comparten el mismo universo cultural y simbólico, participan de ideas semejantes de libertad, y están inmersos en las discusiones sobre la libertad que son importantes para la configuración y formación de la identidad y las prácticas de la comunidad de Corinto. El autor pretende revivir las diferentes voces de la comunidad que emergen para articular y definir un modelo de libertad. Uno puede escuchar a quienes son poderosos e influyentes, y entender el concepto de libertad como derechos, o juicios y acciones independientes. También se puede oír la voz de las personas marginadas, como eran los pobres, las mujeres y los esclavos. Se puede ver a Pablo intentando poner orden y manteniendo el status quo. En otras ocasiones, Pablo intenta cambiar las viejas jerarquías y articular una visión de la comunidad que invita a la solidaridad con las personas más marginadas. Sin lugar a dudas, el marco socio-cultural de la carta a los Corintios puede ayudar a comprender su contenido, siendo Pablo heredero y crítico con su ambiente cultural.– D. A. CINEIRA

AYÁN CALVO, Juan José/ NAVASCUÉS BENLLOCH, Patricio/ AROZTEGUI ESNAOLA, Manuel (eds.), *Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo. Actas de las I y II Jornadas de Estudio "La filiación en los inicios de la reflexión cristiana"*, Trotta, Madrid 2005, 23 x 14,5, 386 pp.

El tema de la filiación es un tema transversal. La teología trinitaria es inexplicable sin una determinada comprensión del concepto de filiación. Difícilmente se comprende la cristología sin el recurso a la noción de filiación ¿Cómo se deben entender las filiaciones? También la antropología cristiana habló de la adopción filial. Existen diversas filiaciones. Pero no solo la teología trinitaria, la cristología, la antropología, la eclesiología, la mariología se ven traspasados por la noción de filiación. Afecta también a la escatología.

El libro pretende mostrar la reflexión de los primeros siglos cristianos en torno al tema de la filiación en sus diversas dimensiones. Busca profundizar en sus diversos sentidos y acepciones, mostrar el proceso de elaboración y desarrollo, en definitiva, estudiar y profundizar todo lo que las fuentes antiguas puedan ofrecernos en torno la cuestión. El cristianismo naciente manifestaba vínculos, cercanía y continuidad con el judaísmo, por lo que se analizan diversas corrientes judías que defendían algún pensamiento sobre la filiación: LXX, targumim, rabinismo (Qumran, Filón de Alejandría). Del mismo modo, en el ámbito greco-romano también se desarrolló la reflexión sobre el tema. Así se expone el pensamiento jurídico romano, la teología medioplatónica, el estoicismo y el hermetismo. Pero mayor extensión se dedica a los escritos del NT, y en concreto a los textos fundamentales. Así Juan Miguel Díez Rodelas analiza el difícil texto paulino de Roma 1,3-4; otros autores exponen la noción del término “*pais*” en Hechos. Los padres apostólicos (Clemente, Ignacio, Hermas) también hacen uso del concepto, así como corrientes gnósticas (basilidianos y valentinianos).

La obra permite hacernos una idea de cómo fue concebido el concepto de filiación tanto en el mundo judío, helenista y cristiano. Interesante es dilucidar las diferentes reflexiones que se realizaron en los inicios del cristianismo sobre un concepto básico y fundamental que pronto se aplicó a Jesucristo: Hijo de Dios, Hijo del hombre, hijo de María, hijo de David, hijo de José. ¿Qué se entendía con dichas afirmaciones? Este libro es una buena contribución para responder a esa pregunta desde la cultura (helenista y judía) en la que estaban inmersos los cristianos. Los artículos recopilados no agotan el tema, pero constituyen un buen pilar para continuar profundizando sobre la filiación.— D. A. CINEIRA.

## Teología

CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*. Introducción, traducción y notas de Jesús Sancho Bielsa. (Biblioteca de Patrística 67), Ciudad Nueva, Madrid 2006, 20,5 x 13, 556 pp.

San Cirilo de Jerusalén abre la serie de grandes catequistas que produjo el primer siglo de paz de la Iglesia: Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Ambrosio, Agustín, etc. Les antecede, pero su obra no desmerece en absoluto de la de ellos; al contrario, sus *Catequesis* constituyen una joya de la literatura catequética antigua. Su número es de 24. Las 18 primeras fueron dirigidas en las fechas previas a la Pascua a los catecúmenos como preparación al bautismo. Las cinco primeras, incluida una protocatequesis, versan la preparación al bautismo, la penitencia y perdón del pecado, el bautismo y la fe; las otras 13 constituyen una exposición del símbolo bautismal de la Iglesia de Jerusalén. Las catequesis 19-24, en cambio, fueron predicadas en la semana de Pascua, teniendo como destinatarios a los recién bautizados en la Vigilia Pascual. Con ellas, el catequista los introducía en los misterios cristianos, razón por la que se las denomina “mistagógicas”. Versan respectivamente sobre los ritos de la renuncia a Satanás y profesión de la fe, el misterio del bautismo, la crismación, el Cuerpo y la Sangre de Cristo, y la celebración litúrgica. Las caracteriza el lenguaje sencillo y claro y, sobre todo, la extraordinaria base bíblica que sostiene todo su entramado doctrinal.

La introducción, particularmente breve, está dividida en dos partes: la primera se ocupa del catequista y su época; la segunda informa sobre la traducción del texto catequético.

tico que ofrece la obra. Se echa de menos una referencia al problema de la autenticidad ciriliana de las catequesis mistagógicas –aunque aludida luego en una nota a pie de página de la traducción–, una ubicación, necesariamente sucinta, de estos textos en su contexto socio-eclesial, y una mínima comparación con las catequesis de otros Padres de la Iglesia de la época, a los que el J. S. B. menciona de paso. Esa carencia se percibe también en las notas explicativas que acompañan a la traducción. Elaboradas básicamente desde la teología dogmática posterior, prestan poca ayuda a quien se acerque a estos textos desde el interés catequético que es de suponer serán los más. La obra se completa con un índice bíblico, otro de nombres y otro detallado de materias.– P. DE LUIS.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 1b. El evangelio según san Mateo*. Obra preparada por Manlio Simonetti, Ciudad Nueva, Madrid 2004, 24 x 17,5, 416 pp.

Este volumen es el segundo de la colección *La Biblia comentada por los Padres* dedicado al evangelio de san Mateo. El primero, que incluía la introducción específica para ambos, fue presentado ya en nuestra revista (cf. *EstAg* 40 [2005] 589). Mientras el anterior contenía los comentarios patrísticos a una primera parte del evangelio (cap. 1-13), el presente ofrece los referentes a la otra parte (cap. 14-28), obviamente según los mismos criterios. Como es habitual en la serie, el volumen incluye, además del índice bíblico, uno de autores y obras antiguos, y otro temático.– P. DE LUIS.

CAROLA, J., *Augustine of Hippo. The role of the laity in ecclesial reconciliation*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 23 x 16, 334 pp.

Cuando se afirma que Jesucristo confirió a su Iglesia el poder de atar y desatar los pecados, ¿qué extensión hay que asignar al término Iglesia? ¿Se refiere sólo a ministros ordenados o al conjunto de los fieles? El autor ha interrogado a ese respecto a san Agustín, buscando saber en qué medida entiende el santo que participan los laicos en el ejercicio eclesial del poder de las llaves en la reconciliación del pecador.

La cuestión no es radicalmente nueva. De una forma u otra estaba apuntada en trabajos de K. Adam, B. Poschmann, D. Zähringer, Y.- M. Congar, G. Bavaud, A.-M. La Bonnardière o V. Grossi, etc. J. Carola la encara de frente y lo hace desde el análisis de cuatro áreas: la comunitaria, la escriturística, la teológica y la ministerial.

La primera, la comunitaria, constata la condición pecadora común a todos los fieles, incluidos los clérigos, y la solidaridad inherente de todos dentro de la *societas permixta* que es la Iglesia, solidaridad que abre las puertas al rol de intercesión de los laicos en la reconciliación. Para descubrir la parte que corresponde al laicado fiel en el ministerio de reconciliación eclesial, el autor explora a continuación la exégesis agustiniana de Mt 16,18-19; Mt 18,18; Jn 20,22-23; Ct 6,9 y Jn 11,38-44, llegando a la conclusión de que la Iglesia que Pedro representa y que recibió de Jesucristo el poder de atar y desatar incluye a todos los fieles “santos”. Los laicos que se mantienen dentro del don del Espíritu Santo ejercen colectivamente una autoridad referida al perdón de los pecados. Quien perdona es efectivamente Dios, pero lo hace en conjunción con la súplica de los fieles. A la base bíblica sigue la base teológica: la doctrina del *totus Christus*. Por el bautismo, los fieles se hacen un único hombre con Cristo, y participan de su condición real y sacerdotal que tiene su

reflejo en el poder de atar y desatar. Cristo, la cabeza, actúa a través de sus miembros. En cuanto partícipes de la realeza de Cristo, los laicos “atan” al pecador mediante la corrección fraterna, y en cuanto partícipes del sacerdocio de Cristo, lo “desatan” mediante la oración de intercesión. Es un rol instrumental que no ejercen a nivel individual sino colectivo. Dentro del área ministerial, el autor señala el sentido de la tolerancia, en el contexto de la *societas permixta* dentro de la que se ejerce tanto la corrección fraterna como la intercesión; expone con cierto detenimiento estas dos formas a través de las que los laicos “atan” y “desatan” al pecador, incluyendo un apartado sobre las lágrimas como forma de oración de intercesión.

El estudio aparece en un enmarque histórico que compara la posición de san Agustín con la de sus predecesores africanos (Tertuliano, S. Cipriano, Optato) y su maestro milanés, san Ambrosio. Si Tertuliano en su etapa montanista reservaba el poder de las llaves exclusivamente a los miembros carismáticos, y san Cipriano exclusivamente a la jerarquía, san Agustín, influenciado por el obispo milanés, representa en cierta medida la síntesis de ambas posiciones. Por otra parte, queda claro el notable peso que en la posición agustiniana ha tenido sobre todo la polémica antidonatista y, en menor grado, la antipelagiana. El autor concluye la obra señalando algunos puntos que su estudio deja abiertos y con unas reflexiones sobre un *aggiornamento* de la comprensión del poder eclesial de reconciliación desde la perspectiva agustiniana que ha expuesto. Y todo ello con notable claridad.- P. DE LUIS.

STOCK, Alex, *Poetische Dogmatik. Gotteslehre, 2. Namen*, Schöningh, Paderborn 2005, 16 x 24, 298 pp.

Desde luego, el enfoque del libro no puede ser más original: construir una dogmática poética. Puede sonar estafalario o *light* o mero divertimento. Sin embargo, la poética es la esencia de la teología. Efectivamente, poética es describir lo indescriptible, formular en palabras sentimientos, sensaciones, asombros, maravillas. Y eso es también la teología, expresar lo inexpresable, encerrar en conceptos el todo, el misterio, el ser, el sentido. La poesía quiere incidir sobre todo en la estética, la belleza de las palabras como vehículo de la experiencia, mientras la teología busca más la verdad, la luz que libera la existencia. Pero ambas muestran la interioridad, los anhelos humanos, y saben que sus expresiones son inadecuadas, sólo sugeridoras de la plenitud de la realidad que intentan retener. Así, esta dogmática poética quiere centrarse en la liturgia (oraciones, himnos, cantos) y en el arte (pintura, poemas), pero también en la estricta teología. Después de un primer volumen bajo el epígrafe “Lugares” (topografía cáltica desarrollada para alabar a la divinidad), este segundo trata de “Nombres”, es decir, las denominaciones humanas para la divinidad. El autor lo divide en tres partes. Primero, vocativo, las invocaciones religiosas que expresan los deseos humanos; Dios como ayuda, liberación, escuchador, silencioso, alabado. Segundo, nominativo, los nombres de Dios, Yahvé, Señor, Padre, Hijo, trino y uno, desde la Escritura y los Padres. Tercero, conceptual, único y todo, intelección, causa, trascendencia, proyección, ahora desde los filósofos, de Aristóteles a Tomás de Aquino, de la teología negativa a la negación teológica. Los nombres de Dios nombran lo innombrable. Son también poesía.- T. MARCOS.

DUPONCHEELE, Joseph, *Comprendre l'homme par penser Dieu. Dialogues critiques sur la raison pure croyante dans les monothéismes* (Cogitatio Fidei 244), Cerf, Paris 2005, 13'5 x 21'5, 392 pp.

La obra es una especie de estudio de teología comparativa entre las tres religiones abrahámicas, las religiones del libro o religiones monoteístas, a saber, judaísmo, cristianismo e islamismo, pero no tanto de su estructura o doctrina principal, sino de sus ideas sobre la revelación y la fe, esto es, sobre la comunicación de Dios y la receptividad del hombre. Por tanto, se trata de una reflexión racional sobre cómo piensan dichas religiones el hecho de la revelación y la captación humana de ella. Parte el autor de tres ideas comunes sobre este tema a las tres religiones, pero contradictorias entre sí. De un lado, hablan de la *unicidad* de Dios, pero al mismo tiempo reconocen la *diversidad* de revelaciones, al tiempo que aplican un valor de *universalidad* a la suya en detrimento de las otras. La paradoja sólo puede resolverse desde la razón teológica. La oposición entre las dos primeras características está en camino de solución: sólo hay un Dios, pero se manifiesta de muchos modos, más allá de la propia religión, Dios es algo mucho más amplio que las religiones humanas. Pero la última oposición sigue siendo un problema: las tres afirman la absolutéz de la propia revelación hasta el punto de olvidar la posible revelación dada en las otras. Habría, pues, que conciliar la fe en la plenitud de la propia revelación (la universalidad de la propia fe) con la aceptación de otros modos de creencia (la relatividad de la propia religión). Fe profunda, tolerancia y diálogo interreligioso tienen que integrarse armónicamente. Creemos en una manifestación culminante de Dios (Moisés, Jesús, Mahoma), pero si sólo hay un Dios debe de haber una gradación, y el diálogo entre religiones será el modo de encontrarla e ir cediendo y pactando. Índice temático al final.– T. MARCOS.

MOREROD, Charles, *Tradition et unité des chrétiens. Le dogme comme condition de possibilité de l'oecuménisme*. Parole et Silence, Paris 2005, 23,5 x 15, 248 pp.

Dentro de la Colección « Sagesse et Culture », que dirige el teólogo de la Casa Pontificia J. Cottier, esta publicación del también dominico Ch. Morerod, profesor del Angelicum de Roma y especialista en temas ecuménicos, contiene una valiosa aportación a la causa de la unidad a partir de la Tradición. Mientras que históricamente determinada noción reductiva de “Tradición”, opuesta a la Escritura, resultó factor de división, el planteamiento del autor consiste en tratar de mostrar cómo, contrariamente, ésa representa el eje del camino hacia la unidad de los cristianos.

El libro está dividido en cinco partes. Con un estudio sobre la “memoria” cristiana de la Iglesia, la primera parte expone en dos caps. la naturaleza de la Tradición desde las perspectivas sociocultural y teológica. Bajo la guía del Doctor Angélico y su escuela, la segunda parte presenta una aproximación a la fe y a la relación entre los diferentes enunciados de fe que desemboca en el análisis de la noción de “jerarquía de las verdades” propuesta por el Concilio Vaticano II en UR 11. La tercera y cuarta partes abordan, respectivamente, el rol de los dogmas católicos y el del ministerio petrino en el anuncio de la fe al servicio del ecumenismo. La última parte, en siete caps., sienta las bases de una comprensión general de la unidad de los cristianos opuesta al proselitismo y que supere la eclesiológica del retorno. La obra termina con una reseña bibliográfica de documentos y obras sobre el diálogo ecuménico.– R. SALA

SANTIAGO SANTIAGO, Eloy, *“La gracia de Cristo y del cristiano”*. *Cristología y antropología en Juan Alfaro*, ISTIC, Zamora 2005, 24 x 17, 314 pp.

El prof. J. Alfaro (1914-1993) es uno de los grandes maestros de la teología del s. XX. En cierta ocasión K. Rahner lo definió como “un gran teólogo hecho vida diaria y de profundidades sin fondo”. Docente de la PUG durante 36 años, dirigió más de 70 tesis. Entre sus discípulos se cuentan personalidades de la talla de los card. G. Danneels y C. Ruini o contrastados colegas y compatriotas como J.L. Ruiz de la Peña y J.M. Rovira Belloso. La presente investigación, defendida en la Facultad de Teología de la Gregoriana bajo la dirección del prof. Luis Ladaria a comienzos del 2004, es una nueva contribución a la difusión de su pensamiento teológico. Se trata de un trabajo sistemático sobre la antropología cristológica de autor estudiado desde la perspectiva dogmática. A diferencia de tesis precedentes sobre la materia (cf. J.M. Luja Pérez, *La existencia humana a la luz de Cristo. Antropología y cristología en los escritos de Juan Alfaro*, Ex.Diss., PUG, Roma 2003), la nota original de esta disertación es que no se limita a constatar los elementos cristológicos y antropológicos de la obra de Alfaro, sino que trata de articularlos para presentarlos de un modo orgánico. Cristo entra en la definición del hombre (cf. GS 22). No hay antropología cristiana sin cristología. El discurso cristológico de Alfaro está integrado en su comprensión de hombre desde su creación hasta su plenitud escatológica.

Tras una introducción general, el trabajo está dividido en dos partes. La primera cristológica y la segunda antropológica. Se trata solamente de una división formal o metodológica que tiene como finalidad una mejor comprensión de la visión crítica de la antropología teológica de Alfaro. El cap. preliminar aborda la cuestión del sobrenatural, el “problema de la trascendencia e inmanencia de la gracia” en el lenguaje de Alfaro. En su opinión ésa es la cuestión teológica por excelencia. Ello le llevó a entablar un fecundo diálogo con H. de Lubac y K. Rahner. La primera parte, más breve, expone en dos caps. la cristología de Alfaro. En el primero de ellos se presenta un estudio de sus principales publicaciones al respecto; en el otro, se realiza un esbozo sistemático de su cristología-soteriología. La segunda parte, dedicada a la antropología teológica se compone de cuatro caps. En el primero (cap. 4) se afronta la teología de la creación, en el segundo (cap. 5) la doctrina de la gracia, en el tercero (cap. 6) la “existencia cristiana” y en el último (cap. 7) la escatología. Después de las conclusiones el libro ofrece la bibliografía de la tesis y un índice de tablas.– R. SALA

GIRA, Dennis, *Tolerancia y religiones. El encuentro de las religiones* (= Las Religiones ¿Qué son? 7), trad. A. Corzo, San Pablo, Madrid 2004, 23 x 17, 102 pp.

Tomando como punto de partida el Informe final de la Asamblea interreligiosa que tuvo lugar en Roma (1999) con ocasión del Jubileo, la tesis del libro consiste en mostrar por qué es preciso ir “más allá de la tolerancia” para comprometerse en un auténtico diálogo interreligioso que responda a las demandas de la hora presente. Así mismo los cinco capítulos del libro van desgranando algunos de los principios que deben regir ese diálogo. Se trata de una obra sencilla, acorde con el carácter divulgativo de la colección en que aparece. De ahí que presente varios cuadros de texto y esquemas ilustrativos. Para completar la exposición sin recargar la lectura en exceso, se han colocado también unas breves notas al final de cada capítulo. El aparato crítico se completa con una sumaria bibliografía clasificada y el índice de los cuadros propuestos. Por un error de imprenta, al menos en el

ejemplar remitido a esta publicación, en el índice general faltan los tres últimos caps. del libro y la conclusión.– R. SALA

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo* (Presencia Teológica 146), Sal Terrae, Santander 2006, 14'5 x 21, 388 pp.

Hace ya tiempo que se especula con la esencia del cristianismo, libros clásicos llevan ese título (Feuerbach, Harnack, Hamilton), conforma lecciones académicas de teología fundamental. Y si a ella se une la también hace tiempo candente crisis del cristianismo, la cosa rebasa los límites teóricos para convertirse en cuestión de vida o muerte. Este libro de González Faus se inscribe entre los jalones de ese camino, como bien señala el subtítulo. Reúne artículos redactados en diferentes ocasiones y aparecidos en revistas o libros de colaboración, modificados ahora levemente para actualizarlos e integrarlos de modo coherente en los distintos capítulos del libro, al tiempo que los rescata de los escondrijos de especialistas y la dispersión en lugares varios. La crisis del cristianismo no es sólo un tema recurrente, es una evidencia lacerante, la Iglesia y la fe no son lo que eran. Pero crisis significa también ocasión de remonte, *kairós* para florecer, en plata, la oportunidad de oponer a grandes males grandes remedios. La salida de la crisis es retornar a la médula cristiana, recuperar la identidad primigenia. Faus propone diversas pistas, articuladas en los distintos capítulos, en los que se entrelazan los temas básicos de la fe (reinado de Dios, búsqueda de justicia) con las circunstancias eclesiales de la época (Medellín, episcopado, vida religiosa) y los reflejos contemporáneos más actuales (globalización, xenofobia, tsunami asiático). Su postura ideológica es conocida, aunque no por ello menos cierta: la identidad cristiana es la que huye del poder político y aún el anuncio de la salvación divina con la lucha por la igualdad humana.– T. MARCOS.

ESTRADA, Juan Antonio, *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II* (Biblioteca Manual 49), Desclée, Bilbao 2006, 15'5 x 23'5, 403 pp.

De nuevo a vueltas con la identidad cristiana. Debe de ser algo difícil, pues desde hace un siglo suele ser el tema central de la ciencia teológica. Pero el problema se ha agudizado enormemente en la segunda mitad del siglo XX, con la metástasis descristianizadora, el esfuerzo al tiempo modernizador y de retorno a los orígenes del Vaticano II y la difícil puesta en práctica de las reformas y la renovación: en suma, la crisis del cristianismo. La obra se articula en torno a 6 amplios capítulos. Primeramente sobre la herencia del Vaticano II, sus logros realmente actualizadores, en la liturgia y asimilación de algunos signos de los tiempos, pero también los retrocesos, señaladamente la colegialidad y la aceptación de un mundo independiente. El segundo sobre la secularización, la libertad religiosa, la laicidad estatal. El tercero y el cuarto sobre la posmodernidad y la inculturación cristiana en dicha situación, respectivamente. La globalización social y el pluralismo religioso componen las cuestiones del capítulo quinto, que en el sexto se refiere a la pluralidad intracristiana. Son efectivamente los temas que conforman el debate inacabado e inacabable de la esencia y resquebrajamiento de la fe cristiana, que posiblemente no son dos cosas distintas, sino que se condicionan en proporción inversa. Hay pequeñas repeticiones y minúsculas erratas, que no opacan la exposición textual y la información de notas que confirman lo que ya es conocido en su autor. El libro está primorosamente editado: tapas duras, cuadernillos cosidos, impresión nítida. Sólo se echa de menos unos buenos

índices temáticos y onomásticos al final, como nos tienen acostumbrados las editoriales extranjeras. Los libros cada vez son más, el tiempo y las fuerzas cada vez menos... Los índices ayudan a economizar tiempo, consiguen que al menos se lean partes de un libro, y así tal vez todo, pues la alternativa va a ser no leer nada. De modo y manera que un libro sin índices es peor que un día sin sol, un jardín sin flores o un rostro sin sonrisa, que dijo el poeta.– T. MARCOS.

RATZINGER, Joseph, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald*, Palabra, Madrid 2006, 13'5 x 21'5, 310 pp.

Novena edición de un libro aparecido por primera vez en 1997, de donde el “ante el nuevo milenio” del subtítulo, y que es reeditado al calor de un gran acontecimiento: la elección papal de su autor. De cualquier manera es un libro sumamente interesante, parecido al también célebre *Informe sobre la fe*, de una década antes. En ambos se trata de una larga, sincera e ilustrativa entrevista que el entonces cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe concede a un periodista. En el primer caso, un periodista conservador y una entrevista sobre la *deriva* (en opinión de los contertulios) posconciliar. En este libro, el periodista es semiconservador y semiagnóstico (no se sabe muy bien, pero está muy bien informado) y el tema de conversación es más amplio: el cristianismo en general y en particular. El primer tercio y capítulo del libro trata del protagonista, y es una enjundiosa autobiografía mediante preguntas: infancia humilde, II guerra mundial (Ratzinger fue durante un año jovencísimo soldado alemán y prisionero de guerra), vocación religiosa, prestigioso profesor universitario de teología, arzobispo de Munich y prefecto del dicasterio más poderoso de la curia vaticana. Habla de su vida personal, sus avatares, sus dudas, su intimidad. El segundo tercio y capítulo va de los problemas de la Iglesia: aparecen todos, por temas y geografías, desde los generales de la descristianización a los más concretos de la infalibilidad, celibato, anticoncepción... Claro que ya nos sabemos la respuesta, pero todo mundo reconoce la brillantez y claridad conceptual y expositiva del ahora Papa. Finalmente, el último capítulo considera el futuro, “los umbrales de una nueva época”, y repasa centralmente las relaciones que la Iglesia debe construir con la modernidad, con los Estados, con las religiones, con las conciencias. Libro delicioso, entre teología y conversación, la primera dando altura a la segunda y la segunda obligando a la primera a mirar la realidad práctica.– T. MARCOS.

REIFENBERG, Peter / VAN HOOFF, Anton (hg.), *Tradition – Dynamik von Bewegtheit und ständiger Bewegung. 100 Jahre Maurice Blondels 'Histoire et Dogme' (1904-2004)*, Echter, Würzburg 2005, 14 x 22'5, 223 pp.

Era inevitable que los grandes progresos científicos del siglo XIX, que iban cambiando la sociedad y la economía, acabaran afectando a la fe cristiana y a la teología. A principios del siglo XX se encontró la polémica modernista. Era la discusión entre Tradición y Modernidad, fe y razón, científicidad y dogmatismo. Los modernistas abrieron caminos nuevos para la teología: hermenéutica, crítica bíblica, ciencia histórica, filosofía immanente; pero sometieron completamente la fe a los datos científicos. El Magisterio eclesial rechazó de plano las innovaciones modernistas, pero con ello se cargó también las aportaciones válidas que luego se han ido recuperando poco a poco con el sello del Vaticano II.

Entre ambos bloques paquidérmicos surgieron intentos conciliadores, que buscaban integrar la ciencia racional en la argumentación teológica y asentar la Tradición desde apoyaturas históricas y hermenéuticas. El más importante fue el filósofo francés Maurice Blondel, y su hito un pequeño libro titulado *Historia y dogma*. Su intento recibió palos de ambos bandos y un olvido generalizado. Pero al final ha resplandecido como fuente refrescante para la teología contemporánea. De todo ha tratado un congreso de especialistas sobre la obra de Blondel, cuyos trabajos aparecen publicados en este libro. Los diferentes autores estudian el contexto histórico de la crisis modernista, la filosofía genérica de Blondel (centrada en la práctica como criterio de la teoría), las relaciones personales y epistolares de Blondel con los protagonistas del modernismo, y el estudio particularizado de la obra *Historia y dogma*.— T. MARCOS.

DE LA HUERGA, Cipriano, *Obras completas, X. Nuevos escritos y testimonios. Índices*. Edición J.F. Domínguez (Humanistas Españoles 31), Universidad de León, León 2005, 17'5 x 24'5, 304 pp.

Último volumen, que hace el número X, de las obras del leonés Cipriano de la Huerga, dentro de la benemérita colección de Humanistas Españoles, en este caso a cargo de la universidad de León. Nacido en el Siglo de Oro, leonés de Laguna de Negrillos, monje cisterciense, abad en el monasterio de Nogales, catedrático de Escritura en la universidad de Alcalá, maestro entre otros de fray Luis de León, asesor de la Corte, conocedor de hebreo y griego, como buen humanista, escritor en latín y “nuestro español”, según dejó dicho, merecía la cuidadosa edición de sus obras de que se ha hecho cargo la universidad de su patria chica. Sus méritos no residen en ser de León (que también), sino en su persona y obra. Este volumen final, como es de rigor, se dedica a los índices, lo que ocupa medio libro. Se trata de un índice onomástico, otro de autores antiguos, y finalmente otro de pasajes bíblicos. Previamente hay un escrito inédito, que aunque anónimo tiene fundadas razones de atribución a Cipriano de la Huerga. Es un escrito de autodefensa al opositar a una cátedra universitaria: al parecer se estilaba en estos casos exponer los propios haberes al tiempo que se lanzaban pullas a los contrarios. En este escrito, De la Huerga prefiere refutar únicamente las inectivas de los otros. El resto de documentos publicados aquí son un estudio de los grados académicos de nuestro autor, y distintos testimonios, epigramas festivos y laudarios, que coetáneos de fray Cipriano le dedicaron en distintas circunstancias, analizados y comentados por los responsables de la edición. Como apéndice, un artículo de su conocido paisano José-Román Flecha sobre rasgos de su teología, y otro elencando su bibliografía manuscrita e impresa.— T. MARCOS.

BONGARDT, M., *Einführung in die Theologie der Offenbarung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 16.5 x 24, 206 pp.

Esta concisa introducción a la teología de revelación cristiana consta de dos partes: las fuentes y la exposición sistemática. En ambas el autor se deja guiar por la preocupación central: si hay un Dios, ¿cómo podríamos encontrarle? ¿Qué podríamos conocer de él? ¿Qué deberíamos esperar de él? Y ¿qué significaría este Dios para la vida humana en concreto? La respuesta dada a estas preguntas por la Biblia, y la manera de entender y interpretarla se ocupa la primera parte, mientras la segunda trata de cinco temas centrales: razón y revelación; el evento revelador y su naturaleza; lo específico de la revelación cris-

tiana; el significado contemporáneo de la tradición revelada; y la revelación cristiana en el contexto de las religiones. Para ilustrar el tenor del argumento y su relevancia, destaco el último tema. Comenzando por la voluntad universal salvífica de Dios, que se basa en su naturaleza revelada como amor, se pregunta qué significaría la verdad revelada en Jesucristo en relación con las otras religiones. A pesar del hecho de que cualquier valoración de las religiones requiere contactos concretos, ha de distinguirse entre las varias modalidades en que las religiones interpretan la revelación. Pues la comprensión de la revelación como autorevelación de Dios es específica de la fe cristiana. Estas y similares diferenciaciones pueden ya conducir al reconocimiento de las otras religiones que corresponde a las perspectivas contemporáneas. El autor entonces presenta la teología de las religiones bajo tres perspectivas: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. A esto sigue una consideración filosófica y propone lo que podría ser la verdadera actitud cristiana hacia las religiones. Esta consiste en aceptar decididamente la verdad de Dios manifestada en Jesucristo y al mismo tiempo dejar abierta la posibilidad de revelación divina en otras religiones, como conviene a su naturaleza de amor. Desde esta postura inclusivista-pluralista se comprende la misión como un testimonio de la fe en Jesucristo a los demás.

Es una excelente introducción a la teología sistemática comprendida como teología de la revelación; hubiera sido más provechoso ahondar el aspecto revelador de las religiones no abrahámicas, pues son ellas las que manifiestan el Dios-amor de una manera decididamente diversa. El libro consta de una bibliografía adecuada y un índice de personas.— P. PANDIMAKIL.

HÜBNER, H., *Wahrheit und Wirklichkeit*. Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005, 14.5 x 22, 192 pp.

Esta colección de artículos publicada en la ocasión del 75<sup>o</sup> cumpleaños del autor destaca por la temática desarrollada por él en la última década: la Teología Fundamental basada en la exégesis bíblica-teológica. Verdad y realidad son en ellos dos conceptos centrales que expresan tanto los requerimientos puestos por el autor como el contexto cultural en que se mueve. (Tres de los ocho ensayos tratan de temas heideggerianos.) Precisamente por eso el *deus hermeneuticus* hace la materia de la teología. Qué significa esta expresión clave, se explica brevemente en el primer artículo: es imposible hablar de Dios sin concebirle como persona, que se comunica con la humanidad en Jesucristo: *vere deus et vere homo*. Esta expresión, aparentemente difícil de aceptar para el hombre moderno, no se debe interpretar según la mitología sino según el evangelio, que nos hará ver cómo Dios toma la humanidad en serio. La Teología, como Cristología, no permite cuestionar la encarnación. El Nuevo Testamento lo expresa en varias maneras, como p. e. cuando Pablo habla de Cristo como la justicia de Dios realizada en la historia. Esto ha de entenderse: Cristo es la encarnación de Dios que se hace justicia. Podemos entonces hablar del Dios hermenéutico en tanto que éste se manifiesta en el kerigma, y nos justifica a través del evento kerigmático. Más: Dios es el evento en que se manifiesta y a través del cual nos salva. Esta descripción de Dios como relación-evento no anula el evento de la cruz, pues es el Dios mismo que en la cruz actúa la salvación. En este marco de kerigma, fe y cruz se desarrolla la teología del Dios hermenéutico. Provisto de una bibliografía del autor entre 1995 y 2005, este libro sirve para profundizar en la teología evangélica contemporánea.— P. PANDIMAKIL.

OTAOLA G. Paloma, *El De musica de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica*. Estudio Agustiniiano, Valladolid 2005, 21 x 14, 157 pp.

El título de la obra resume perfectamente su contenido. Antes de entrar propiamente en el estudio del texto agustiniano, en tres capítulos la autora pasa revista a los estudios publicados sobre la obra agustiniana, la coloca en el marco de las Disciplinas liberales, y la presenta (fecha, contenido y estructura y recepción posterior). El análisis, en línea con la estructura detectada, tiene lugar en tres capítulos: el primero sobre la ciencia de la música (I. I); el segundo, sobre la teoría rítmica (I. II-V), y el tercero, sobre el retorno del alma (I. VI). No es un estudio que se pueda considerar ni innovador ni exhaustivo. Predominan las referencias a los estudios de otros autores más que a las fuentes clásicas. Sin duda, facilita la comprensión de la obra agustiniana, deja claro por qué se trata de una obra sobre música y no sobre gramática contra la primera impresión, y señala en qué es deudor san Agustín de las diversas tradiciones filosóficas anteriores a él y en qué es original. La claridad domina la exposición de principio a fin. Teniendo en cuenta cuán escasa es la bibliografía en español sobre este escrito agustiniano, la presente obra, a su nivel, cubre una laguna.- P. DE LUIS.

ECHEVARRIA, Javier, *Eucaristía y vida cristiana*, Ediciones Rialp, Madrid 2005, 22'5 x 15'5, 245 p.

Esta obra del actual Prelado del "Opus Dei" surgió en un doble contexto: por un lado el "Año de la Eucaristía", proclamado por S. S. Juan Pablo II y, por otro, el 50 aniversario de la ordenación sacerdotal del autor, que tuvo lugar en 1955.

No es, ni quiere ser, una exposición sistemática de los varios aspectos de la doctrina de la iglesia sobre el misterio eucarístico, para los que se remite al "Catecismo de la Iglesia Católica". El propósito de Mons. Echevarría es el de ayudar a los lectores a trasladar a la existencia cotidiana, a la vida práctica, algunas de las consecuencias que dimanar de la sagrada eucaristía. Más que un escrito teológico es una obra de espiritualidad, en la que se hace especial hincapié en la estrecha relación entre filiación divina y eucaristía. En las páginas aparece cómo en la eucaristía –sacrificio, comunión, presencia–, Jesucristo es para todos los hijos de Dios, el Maestro que sale al encuentro en nuestro propio camino de Emaús. Es una reflexión creyente, dirigida fundamentalmente a creyentes, pero que pretende también ser útil a quienes no posean la fe cristiana.– B. SIERRA DE LA CALLE.

### **Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho**

DEMMER, KLAUS, *Fondamenti di Etica Teologica* (= Teologia–Strumenti), Cittadella, Assisi 2004, 14'5 x 21'5, 422 pp.

Klaus Demmer, docente emérito de la Pontificia Universidad Gregoriana, nos presenta los temas básicos de la *Moral Fundamental* en 7 caps., comenzando por sentar sus *condiciones epistemológicas* (1): exigencia de argumentación con los criterios comunes a todo investigador que se precie de científico (racionalidad, criticidad, comunicación universal...), vivencia de sujeto creyente que sabe unir su identidad de fe con la relevancia

práctica mediadas recíprocamente, y un diálogo y consenso-disenso con todos los interlocutores sociales de una sociedad democrática y plural donde tolerancia y veracidad atienden al procedimiento sin descuidar el contenido, llegando a unas conclusiones válidas para todo hombre, sea creyente o no. La centralidad de la *crístología* (2) impulsa el desarrollo de las implicaciones antropológico-morales de la encarnación de Dios; una panorámica histórico-bíblica nos muestra cómo, desde la manualística escolástica, no siempre fueron comprendidas la radicalidad del nuevo “ser-en-Cristo” y la ruptura de esquemas en la Cruz-Resurrección; la Iglesia, comunidad de gracia y lugar hermenéutico privilegiado, continúa la construcción del Reino asumiendo críticamente modelos extrabíblicos y extraeclesiales a la vez que purifica las expectativas de una realización meramente intrahistórica. Una visión dinámica e histórica del *derecho natural* (3) aporta argumentaciones transparentes y rechaza cualquier atisbo de hegemonizar el discurso autoritariamente, reconoce la naturaleza biológica poniéndola al servicio de la identidad personal, y acepta una interdisciplinariedad abierta a todos (filosofía, teología, ciencias naturales, humanas, hermenéutica...); el teólogo aportará su visión e integrará críticamente las ajenas; en este contexto, *Moral Autónoma* y *Ética de la Fe* han de evitar el optimismo exagerado ora intelectual (iluminismo) ora espiritual (fe) que ignora las limitaciones y distorsiones históricamente dadas; el objeto doctrinal del magisterio, en cuya enseñanza hay *gradaciones* según la autoridad empleada, «no es nunca un derecho natural entendido hipostáticamente, sino su presentación pericorética con el mensaje salvífico-evangélico» (p. 175). La *formulación proposicional del imperativo ético* (4) se explora en los *principios* –cuanto más abstractos son, menos problemática es la comunicación y más próximo el consenso–, las *normas* –hacen de bisagra entre abstracción y concreción sirviendo a la libertad del agente– y los *imperativos* –sin contradicción con los principios supremos entendidos como fundamentos últimos–; en este proceso de deducción lógica y de hermenéutica juegan un papel importante las constantes antropológicas, la finalidad de sentido o proyecto de vida, y los correlatos antropológicos de la fe; ayuda complementaria ofrecen las precisiones sobre valores morales y bienes humanos, teleología y deontología, epiqueya y discernimiento de los espíritus. La *conciencia* (5) no viene vista como una facultad cualquiera junto a las otras, sino como la totalidad de la persona en el ejercicio de su intransferible responsabilidad y libertad, como el núcleo interior del que brotan las decisiones en función de la autorrealización de la persona según su fin último y el lugar privilegiado de la inmediatez de Dios; no es un oráculo infalible y necesita formación, pudiendo acudir al potencial de sabiduría y experiencia acumulado en la tradición y en los *mundos de vida*, y a la objetividad de la ley; identidad fuerte y tolerancia sin traicionar las propias convicciones son actitudes necesarias ante los desafíos de la sociedad pluralista. El estudio de la *acción moral* (6) invita a superar la visión atomística de las decisiones particulares –igual que la del pecado– integrándolas en torno a la opción fundamental concretada en un proyecto de vida que «adquiere forma institucional en la elección irrevocable de un estado de vida» (p. 329); el indicativo del ser-en-Cristo pone el fundamento para el imperativo del actuar en el Espíritu, con una sencillez renovadora e impetuosa capaz de transformar las estructuras de pecado; los actos intrínsecamente malos, el doble efecto, el “directo-indirecto”, la tensión “fines-medios”, la constricción a la componenda responsable, la cooperación y la objeción de conciencia completan una visión dinámica, integral y personal de la estructura del acto moral individual. Planteado también desde la opción fundamental, el *pecado* (7) es un proceso autodestructivo ante Dios; la salvación se decide en la historia personal, siendo de imprescindible ayuda las escuelas de la psicología del profundo y la “psicología de la gracia” para calcular la gravedad de la culpa e ir a las causas en vez de quedarse en los síntomas; la *conversión* equivale a la contra-historia de reconciliación de quien se siente tam-

bién deudor ante el prójimo y recorre el camino contrario en la Iglesia como comunidad de reconciliación y perdón, y en la que encuentra modelos y fuerza para reconocer su fracaso y liberarse de él, aplicando a la propia vida individual las grandes etapas salvíficas del pueblo elegido y del acontecimiento-Cristo.– J. V. GONZALEZ OLEA

HERNÁNDEZ DELGADO, Isidro (ed.), *Diálogo entre las religiones: para la justicia, la libertad y la paz en el mundo. Actas del V Congreso Trinitario internacional "Granada 2004"*, Secretariado Trinitario, Córdoba 2006, 16 x 23'5, 387 pp.

La Orden Trinitaria del sur de España celebra con carácter bienal en la jesuítica Facultad de Teología de Granada sobre temas relacionados con su "carisma de redención", en palabras de hoy día, cuestiones fronterizas como nuevos cautiverios o comunicación y Trinidad. En este su quinto congreso el tema es el del diálogo interreligioso y sus valores, justicia, libertad y paz. Se ha estructurado en torno a conferencias y mesas redondas y entre los ponentes hay nombres famosos (Marciano Vidal, Bruno Forte, Javier Melloni), pertenecientes a otras confesiones (budista, hinduista, islámica, judía) y autoridades eclesiales y académicas (secretario del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, universidades civiles y religiosas). Los temas van desde la comparación del documento conciliar *Nostra Aetate* con el reciente *Dominus Iesus*, al balance sobre la Teología de las Religiones o del pluralismo religioso (la última polémica teológica intracristiana). Otros se decantan por el reciente y comentado choque de civilizaciones, y otros, al contrario, por los valores comunes del diálogo entre religiones, que suelen girar en torno a la justicia y la paz. Es curioso cómo se han ido rebajando los valores pretendidos como comunes: la verdad es mejor dejarla en segundo plano (ya lo dijo Pilatos: ¿qué es la verdad?), pues al parecer hay tantas como individuos, no ya como religiones; y la libertad es tan íntima y recóndita que lo más que puede hacerse es no forzarla ni impedirla en su esencia. Nos queda la justicia y la paz, es decir, la igualdad y la tolerancia, o dicho de otro modo, la dignidad de cada uno y el respeto a la<sup>a</sup> diferencia. Las religiones tienen un papel fundamental que jugar en la promoción de estos valores, más allá de cultos y dogmas.– T. MARCOS.

WALKER VICUÑA, Francisco, *La facultad para confesar* (= Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico 66), Ed. PUG, Roma 2004, 24 x 17, 265 pp.

Según el CIC 966.1 para que un presbítero pueda confesar, no basta que esté válidamente ordenado, sino que se requiere además una particular licencia de la autoridad eclesial. Es lo que técnicamente se conoce como "facultad". Esta tesis, defendida en la Facultad de Derecho Canónico de la Gregoriana en 2004, contiene una investigación histórico-jurídica orientada a dilucidar la vigencia y sentido de dicha disposición. El trabajo consta de cuatro capítulos. El primero indaga sobre el origen y la práctica histórica de la facultad para la confesión. El segundo analiza comparativamente el alcance de la disciplina sobre la materia en la normativa actual. Una vez conocidos el pasado y el presente, los dos últimos capítulos esbozan un estudio sistemático sobre la cuestión, de carácter canónico-teológico. Como es habitual en esta colección, la bibliografía íntegra de la tesis se completa con un índice de autores.– R. SALA

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis, *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana* (= Presencia Teológica 137). Sal Terrae, Santander 2005, 13'5 x 21'3, 350 p.

Vista la caída de las grandes ideologías y religiones, parece que el único lenguaje universal que perdura como marco referencial –a pesar de discrepancias y manipulaciones– es el de los derechos humanos, categorías éticas que expresan valores fundamentales independientemente de su reconocimiento jurídico, aunque precisen de las leyes positivas para ser efectivos. El autor analiza filosófica, sociológica e históricamente el desarrollo y contenido de los derechos, enriqueciéndolos con la correspondiente fundamentación desde la Biblia y la tradición eclesial, en las que conviven momentos lúcidos de reconocimiento con otros de oposición y rechazo.

Todos y cada uno de los derechos humanos son fundamentales, pero el *derecho a la vida* es condición necesaria, aunque no suficiente, para la realización de los demás; negar la condición de *persona* a determinados seres humanos (Engelhardt, Harris, Singer...) conlleva la negación de ser titulares del derecho a la vida. La tradición cristiana rechazó *la pena de muerte* hasta el S. XII, pero fue incorporada por la visión holística u organológica de la sociedad, y justificada con unos criterios hoy seriamente cuestionados; la redacción ambigua del *Catecismo* vale tanto para abolicionistas como para sus defensores, incluso con la posterior matización de la *Evangelium vitae* y de la 2ª ed. del *Catecismo*. Reconocidos y exigidos son *los derechos de la mujer* frente a la multiseccular y todavía actual discriminación en educación, oportunidades, vida prenatal...; las legitimaciones pseudo-científicas del sexismo y sus mitos manifiestan el error de identificar lo cultural con lo natural y la voluntad de Dios. Trabajo y tiempo ha costado asentar que las *razas*, aunque sean *distintas*, tienen *idéntica dignidad*; no obstante dar por superados el racismo “clásico” y la segregación racial, pervive un racismo *difuso* que impregna la cultura y humilla a quien tiene una pigmentación distinta de piel. Los avatares del *derecho a la libertad religiosa* nos muestran cómo la situación de persecución o reconocimiento social junto a la pérdida de sensibilidad evangélica condicionan la aceptación por parte de la Iglesia de un derecho que eclosionará en la *Pacem in terris* y la *Dignittis humanae*. “*Migraciones y derechos humanos*” plantea un problema que, dentro de la complejidad de factores, transparenta el empeño de los países ricos por defender la propia opulencia y mantener a raya y en su pobreza a los otros; «apenas hay una señal más eficaz para medir la verdadera estatura democrática de una nación moderna que el comportamiento que muestre para con los inmigrados» (Juan Pablo II, cit. en p. 253). *Los derechos económicos y sociales*, los “de segunda generación”, y para algunos “de segunda categoría”, son tan urgentes como los civiles y políticos, y más si tenemos en cuenta las escalofriantes cifras de personas que mueren diariamente por no tener satisfechas sus necesidades básicas. Ante el hiperdesarrollo económico y material del Norte, con su coste ecológico, su insolidaridad y su empobrecimiento humano, se pretende un *desarrollo* integral, solidario, universal, sostenible, y participativo, valorando las tecnologías intermedias, las prácticas tradicionales de cada cultura y los microproyectos en los que se han de implicar las comunidades locales. Toda *nación* tiene derecho a existir, a conservar y desarrollar su propia cultura e identidad y al autogobierno, y simultáneamente la obligación de vivir en solidaridad con las demás naciones; el *derecho de autodeterminación* de los pueblos está reconocido pero con restricciones para evitar escisiones internas; de hecho, las dificultades se acumulan a la hora de precisar *quiénes* forman “el pueblo”, qué *porcentaje* es el necesario en el referéndum y si vota también el resto de la nación..., y sin olvidar que la independencia no es el único resultado del proceso de autodeterminación: hay más formas; por último, la Iglesia, en

cuanto institución, ni debería hacer una opción en cuestiones opinables (y el nacionalismo implica muchas), ni callarse ante el nacionalismo absolutizado que se exalta (y degrada) como ídolo y acaba por sacrificar a quienes previamente les ha negado su ser-persona. Otro de los derechos reconocidos pero que todavía necesita determinación jurídica es el *derecho a la paz*; construir la paz exige trabajar por la justicia –a veces su falta deberá ser paliada por la caridad–, dando a todo ser humano la posibilidad de realizarse como persona humana, y por una cultura de la paz que prima el ser sobre el tener, la armonía de la diferencias sobre la unanimidad, y la reconciliación y el perdón sobre la guerra y la venganza.–J. V. GONZALEZ OLEA.

HOPING, Helmut – JEGGLE-MERZ, Birgit, hrsg., *Liturgische Theologie. Aufgaben Systematischer Liturgiewissenschaft*. Ferdinand Schöningh verl., Paderborn 2004, 23 x 15,5, 178 pp.

La Teología Litúrgica es una moderna disciplina teológica fruto de los movimientos renovadores del siglo pasado. A ella se debe no sólo el redescubrimiento del culto cristiano como lugar teológico (*lex orandi – lex credendi*), sino también una nueva concepción de teología como lugar litúrgico (*lex credendi – lex orandi*) impulsada por los trabajos pioneros de autores como O. Casel o R. Guardini sabiamente guiados de la mano de los Padres. ¿Qué se entiende hoy por Teología litúrgica? ¿Cuales son sus cometidos? ¿Dónde se sitúa en el conjunto de la Teología? Este libro recoge los trabajos de unas jornadas organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad de Freiburg en colaboración con la Academia Católica de dicha archidiócesis en Octubre de 2002. Versaron sobre “El significado de la Liturgia para la Teología” contando con la participación de un grupo de profesores tanto de Dogmática como de la Ciencia litúrgica. Al final se ofrece un completo elenco de 161 títulos sobre la materia preparado por la prof. Jeggle-Merz co-editora del volumen.–R. SALA.

RATZINGER, Joseph, *La fiesta de la fe. Ensayo de Teología Litúrgica*. Edit. Desclée, Bilbao 2005 (2ª edición), 21 x 15, 203 pp.

Ratzinger, arzobispo de Munich, firma el prólogo a esta obra el Miércoles de Ceniza de 1981. Desclée lo traduce en español en 1999 y lo reedita actualmente, con ocasión de elevación del Cardenal a la Sede de Roma. A pesar del tiempo, las páginas del teólogo y pastor, que es Ratzinger, no han perdido actualidad. El autor vuelve a los principios básicos de la experiencia cristiana y a su valoración y eficacia para nuestros tiempos. “Solo cuando el hombre, cada hombre, se encuentra en presencia de Dios y se siente llamado por Él, se ve asegurada también su dignidad”. Esta es la premisa que orienta las diversas contribuciones de Ratzinger en torno a la liturgia cristiana: “cómo podemos, en nuestros días, rezar y unirnos a la alabanza de Dios en el seno de la Iglesia, cómo la salvación de los hombres y la gloria de Dios pueden reconocerse y experimentarse como un todo”. La primera parte trata de “las cuestiones fundamentales de una teología de la liturgia”, saliendo al paso de algunos malentendidos reduccionistas que olvidan la revelación del Dios cristiano, el cual provoca siempre una respuesta humana. La oración aparece una característica principal de la idea del Dios revelado. Suprimir la oración y el dialogo es “como suprimir la Biblia entera”. El autor se ha mantenido fiel a su fe vivida como *factum* experiencial, que da sentido a la vida, a la libertad y al amor del hombre. La segunda parte recoge apor-

taciones sobre temas concretos: variabilidad de las formas litúrgica (entrevista en la revista *Communio*), fundamento teológico de la música sacra y la vida litúrgica en las comunidades parroquiales, etc.. Son páginas cargadas de profundidad que despiertan las mejores vivencias y provocan las mejores respuestas.– A. GARRIDO.

MARTI, Pablo, *Teología Espiritual* (= Biblioteca de Iniciación Teológica, 17). Rialp, Madrid 2006, 20 x 13, 196 pp.

GUTIÉRREZ, J. Luis, *Liturgia* (= Biblioteca de Iniciación Teológica, 18). Rialp, Madrid 2006, 20x 13, 196 pp.

Los autores son sacerdotes, doctores en Teología y profesores de la Facultad de esta disciplina en la Universidad de Navarra. Ambos aportan su saber a esta colección que pretende ofrecer al lector de cultura media un conocimiento serio de la fe cristiana.

Pablo Martí, en su *Teología Espiritual*, presenta una panorámica sintética de la asignatura, acentuando su carácter teológico y su finalidad práctica: “la conjunción del don de Dios que busca al hombre y la respuesta libre del hombre que ama a Dios”. Los tres primeros capítulos analizan el don de Dios al hombre (Vida cristiana como vida de santidad, Vida espiritual como vida de hijo de Dios en el Espíritu, Identificación con Cristo), mientras que en los dos últimos capítulos se acentúa la respuesta de la libertad humana en el ordenamiento de la existencia al querer divino (Oración en la vida cristiana y el Misterio de la Cruz). La lectura reposada de este último capítulo, *La vida cristiana y el misterio de la cruz* (pp. 151-193), en que afronta el tema de la ascesis merecería un comentario especial. El mismo autor se da cuenta de “que no se trata de un tema fácil”. Y en su laudable esfuerzo de síntesis (en el plano histórico, teológico y espiritual) pierde a veces claridad y precisión en algunas de sus afirmaciones.

José L. Gutiérrez, especialista en *Liturgia*, es realista con el carácter del libro, al ocuparse solamente de “algunas cuestiones que se encuentran en el núcleo mismo del hecho litúrgico”: teología de la liturgia en el s. XX, liturgia como obra de la Santísima Trinidad y celebración del misterio de Cristo, tradiciones litúrgicas occidentales y orientales, celebración eucarística y otros sacramentos, tiempos, ciclos del año litúrgico, concluyendo con unas reflexiones sobre la liturgia como culmen de la vida cristiana y la participación de los fieles en la acción litúrgica. La exposición es clara, de fácil lectura, con orientaciones precisas en que une teología y celebración, ritos y vida ordinaria.– A. GARRIDO.

VILLAPALOS, Gustavo / SAN MIGUEL, Enrique, *El Evangelio de los audaces*. Libros Libres, Madrid 2004, 14 x 21, 255 pp.

Los autores nos presentan breves semblanzas de la vida y actuación pública de diez personajes que ocuparon los más destacados lugares de la política, sin renunciar a sus profundas convicciones católicas. Desfilan ante nosotros: Konrad Adenauer, Balduino I, Georges Bidault, Alcide de Gasperi, Ángel Herrera Oria, Robert Kennedy, Giorgio La Pira, Aldo Moro, Robert Schuman y Enrique Shaw.

Naturalmente, si se trata de mostrar la relevancia de los católicos en la política, la selección es objetable. Quizá algunos nombres sean insustituibles, pero no puede decirse lo mismo de todos y no faltará quien considere que otras listas hubieran sido más acertadas. Sin embargo, incluso la presencia de alguien con una trayectoria de final decepcionante, como Bidault, contribuye a enriquecer el cuadro general, al mostrarnos la diversi-

dad de las opciones desde las que un católico puede afrontar la actividad política. En particular en este mundo nuestro occidental, tan desarrollado en lo económico como inseguro en lo moral, y avergonzado de sus raíces culturales, no está de más recordar que entre los hombres que, en un período de tiempo increíblemente breve, fueron capaces de superar odios entre pueblos alimentados por decenios de enemistad y años de guerra abierta, ocuparon el primer lugar católicos como Schuman, De Gasperi o Adenauer.– F. JAVIER BERNAD MORALES.

RATZINGER, Joseph, *Europa. Raíces, identidad y misión*. Ciudad Nueva, Madrid 2005, 20 x 13, 117 pp.

En el mes de julio de 2004, el cardenal Ratzinger firmaba el prólogo de este librito que recoge algunas conferencias e intervenciones dictadas por el actual Pontífice, en el último decenio, sobre la problemática europea. La primera es *Europa: sus fundamentos espirituales hoy y mañana*, pronunciada en Berlín en el año 2000 y reelaborada, en su segunda parte, con ocasión de la invitación del Presidente del Senado de Italia, Marcello Pera, en mayo del 2004. Ratzinger trata de responder a lo siguiente: qué es Europa, que puede ser y qué debe ser. Una segunda parte (41-81) sobre *Política y Moral*, en que analiza la praxis de la política, el compromiso político del cristiano hoy y las “bases morales y prepolíticas del Estado”. Este último apartado transcribe la ponencia, ya célebre, del coloquio en la Academia Católica de Baviera en enero de 2004 entre el prof. Habermas –exponente de la visión laicista del estado– y Ratzinger –representante de la tradición católica clásica– en que avisa sobre ciertas patologías de la razón, con su arrogancia peligrosa y amenazante, que puede llegar a ser destructiva, al no escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Ratzinger pregona la necesidad de una correlación entre la fe cristiana y la racionalidad occidental laica, ya que “ambas realidades caracterizan la situación mundial como ninguna otra fuerza cultural”, sin desentenderse de las demás culturas. Una tercera parte lleva por título *Responsabilidad por la paz*; se trata de cuatro discursos con ocasión del 60º aniversario del desembarco de los aliados en Francia: *En busca de la paz, La fe en el Dios trinitario y la paz en el mundo, La responsabilidad de los cristianos por la paz y La gracia de la reconciliación*, con notaria apelación al *ethos* cristiano, *ethos* de la razón purificada, de los llamados “Padres de Europa”.– A. GARRIDO.

### Filosofía

OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*. (Scientia & Religio-2). Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2004, 21.9 x 14.2, 563 pp.

Ferdinand Ulrich es profesor emérito de la Universidad de Ratisbona y filósofo de inspiración cristiana cuyos escritos entre los años 50 y 80 buscaron presentar el ser desde la perspectiva de la experiencia personal. Aún cuando su filosofía fue criticada por ser teológica y demasiado especulativa, los pocos estudios sobre su pensamiento –hasta ahora hay ninguno en español– demuestran que la intersujektividad constituye el núcleo de su filosofía. Este libro –el tercer estudio intenso sobre Ulrich– que trata de la fenomenología y ontología del don es la tesis doctoral, ligeramente revisada, presentada por el autor en la

Facultad de Teología de la Universidad de Augsburg en 2003. Se desarrolla en seis secciones el pensamiento de Ulrich. La primera trata de la metafísica y demuestra que la filosofía de Ulrich, en contraste con la de Habermas o de Heidegger, propone una vuelta a metafísica desde la perspectiva del ser como amor. Pues para Ulrich el ser es amor de balde, la realidad creada es puro don. Esto facilita el análisis fenomenológico del don, tema al que dedica la segunda sección. En la tercera se contrasta el pensamiento fenomenológico de Ulrich con el de Derrida y argumenta que la de-construcción Derridiana toca lo incondicional dejando el puesto libre para el Otro. Esto conduce a la ontología de Ulrich a afirmar el ser como amor gratuito de un absoluto donador. Esta noción se desarrolla en diálogo con Tomás de Aquino, Hegel y Heidegger. El libro destaca el aspecto del amor al explicar el concepto de *bonitas* (*Bonität*), central para Ulrich. La quinta sección continúa este análisis introduciendo el aspecto dialógico donde las relaciones personales, en contraste con las reales y racionales de Tomás, juegan un papel central. Aquí el autor introduce el pensamiento de Levinas según el cual la constitución de sí mismo tiene lugar a través de la mirada del otro. Ulrich hace emerger la ontología desde la experiencia concreta del yo y del tú. El ser, el ser con el otro y el ser hombre forman un conjunto, que el título de este estudio indica. La última y sexta parte trata del lenguaje que hace ver cómo en la filosofía de Derrida queda implícito un a priori teológico que le permite concebir el ser sólo como presencia y dominación. En contraste, Ulrich interpreta la palabra hablada como don. Provisto de una bibliografía e índices, este libro ofrece una buena introducción al pensamiento filosófico contemporáneo alemán.— P. PANDIMAKIL.

ARENDDT, Hannah, *La condición humana* (=Paidós, Surcos 15). Paidós, Barcelona 2005, 20 x 14, 358 pp.

La “dama verde”, que tan profundamente enamoró a Heidegger, vuelve a estar hoy muy de moda. Por eso hemos de repetir lo que decíamos hace 10 años al presentar una edición anterior de este escrito. En esta obra fundamental, H. Arendt modifica sustancialmente las teorías al uso sobre la condición humana. Para ella, es importante comprometerse pero es más decisivo ser honesto, veraz, saber pensar, distinguir el bien del mal, y en esto ser implacable, cultivar la responsabilidad sin fiar todo a la burocracia, pues hoy, el espíritu humano camina entre tinieblas como dijo Tocqueville. A H. Arendt le gusta aclarar muy bien las cosas, intenta pensar sin barandilla, y no se considera ni conservadora ni radical. Cree que cuando faltan principios y valores a los que apelar se impone el totalitarismo, el capitalismo arrasa con todas las leyes y conduce a la crueldad, con un totalitarismo en el que todo es posible, los hombres están de sobra y las masas carecen de objetivos. H. Arendt toma de Benjamín la idea de la historia como reconstrucción, tras romper con su *continuum* insensato. Así, la identidad es la mayor trampa de la vida. H. Arendt se entiende a sí misma como una mujer sin patria como judía errante y paria de la vida. Para ella, la vida contemplativa es la fuente de la libertad y nos sitúa en lo eterno, por eso los hombres mejores prefieren la fama inmortal a las cosas mortales. La experiencia fundamental del yo pensante es la que dijo Catón: “Nunca estoy más activo que cuando no hago nada y nunca estoy menos solo que cuando estoy conmigo mismo”. Pero el hombre aislado es como si no existiera y esa es la soledad de las masas, pues carecer de espacio privado, como el esclavo, es dejar de ser humano y deshacerse como hombre. Y sin embargo, no todo es pura política. El cristianismo, según Tertuliano, se aleja de la política: La izquierda no debe saber lo que hace la derecha, el único testigo es Dios, y nada es más

ajeno a los cristianos que las “cosas públicas”. La verdadera política debe consistir en decidir por el diálogo y no por la fuerza. El hombre desea participar y relacionarse. El valor humano supera la esclavitud. Aunque las tareas elementales de la vida se resumen en dar a luz (en la mujer) y alimentar (en el hombre), reducir la vida a su agobio más natural es falsificar lo humano. Mientras la necesidad natural agobia al hombre, la liberación de la esclavitud le devuelve su vida auténtica. Al esclavo le falta la capacidad de deliberar y decidir, de prever y elegir. El ideal de la felicidad es el viejo ensueño de la abundancia, para todos, mientras la técnica encarna el sueño de la liberación del trabajo. La naturaleza es generosa, da todo a todos, pero el productor la toma como un objeto de presa a la que arranca el producto con la fuerza del trabajo. A los filósofos utilitarios de su tiempo, Lessing les preguntaba “¿Y cuál es el uso del uso?” o sea la utilidad de lo útil. Para el homo faber artesano, la sociedad industrial es filisteica: su pensamiento es vulgar y su acción oportunista. Según Dante, en la acción se revela el agente que explica su propia imagen y nos dice bien quién es, pues el verdadero héroe es siempre alguien con rostro. Una vida sin acción ni discurso está muerta como lo está la acción sin sujeto y rostro propio. Pero, cuando el discurso de la guerra se impone se anula al hombre antes de matarlo, el sentido común tiende a desaparecer, lo humano se esconde, se incrementa la superstición y la charlatanería, y la alienación social impone su ley. La persona verdadera se juzga por lo que es, el vulgo por lo que hace. La convivencia es esencial a la vida humana. La ciudadanía es compartir la vida con la palabra y los hechos. El gobernante monopoliza la fuerza y se cree poderoso. Pero la resistencia pasiva no violenta puede ser un gran poder. La tiranía anula la sociedad y su poder de convivencia. La igualdad y el respeto a la ley es fundamental en la vida humana, pero los fines no justifican los medios, y las cosas no se pueden hacer de repente. Igual que en la ciencia, la investigación verdadera se produce cuando hago algo en lo que no sé muy bien lo que hago, como dijo W. von Braun, y lo mismo ocurre en la vida. Al hombre se le confía la posibilidad de iniciar siempre algo nuevo. Pero hoy la velocidad alocada de las cosas lo arruina todo. Por eso, nunca acabamos de conocer realmente las cosas. Así, los científicos formulan sus hipótesis para disponer sus experimentos y luego usan los experimentos para comprobar su hipótesis. No obstante la ciencia ha dado, poco a poco, pasos decisivos. Como dijo Whitehead de Galileo y su telescopio: “Desde que un niño nació en un pesebre, cabe dudar de si ha acontecido una cosa tan grande con tan pequeño revuelo”. La duda cartesiana ha llegado también al corazón de la ciencia. Y de nuevo Whitehead sentencia: “El cielo sabe qué aparente tontería puede el día de mañana quedar demostrada como verdad”. La edad Moderna consiste en identificar la acción con la vida humana. Y así, constituida en dimensión suprema del ser humano hirió fuerte al pensamiento y hasta la contemplación perdió su significado. Todo se centró en el hombre, se pasó de la naturaleza a la historia (Vico). Pero la inmortalidad no se consigue en la acción. La convicción de que el hombre sólo conoce lo que hace da el triunfo al fabricante que produce el fariseísmo más mezquino y fanático y el egotismo más auto-indulgente con sus infinitas miserias. Y, a pesar del humanismo, esa vida demasiado humana, de pura razón social, al fin lo dominó todo y se impuso en la política. Sólo con el cristianismo la vida terrena pasó a ser el bien supremo del hombre que nadie le puede quitar y se hizo vida social. A su vez la ciencia cobró una gran resonancia, pero la prédica de Catón mantiene todo su valor... Como es fácil adivinar, toda la obra de Arendt ha cobrado una gran actualidad pues ella llama de nuevo al hombre a lo esencial de la vida. Así que es muy justo felicitar a Paidós por esta nueva edición.—D. NATAL.

LE GOFF, Jacques, *Pensar la Historia. Modernidad, presente, progreso* (= Paidós, Surcos 14), Paidós, Barcelona 2005, 20x14, 283 pp.

La historia vivida por la sociedad humana y el esfuerzo científico por pensarla son los dos polos que condensan el concepto mismo de Historia. Un concepto ambiguo y mutable en su relación con el pasado y el presente. Este libro es una investigación apasionante sobre la historia de la Historia realizada por un autor que se ha hecho respetable por atreverse a ir *En busca de la Edad Media* y por empeñarse en construir *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, aunque es cierto que ya Heidegger había afirmado que es mucho lo que se peca contra el deber de leer, sobre todo con respecto a la Edad Media. Además, el autor nos presenta aquí una paradoja muy fuerte, porque por un lado la Historia, en sus diversas formas, incluida la novela histórica, ha cobrado gran prestigio y popularidad, y por otro lado parece que en este gran despliegue de sus posibilidades es preciso preguntarse, por lo que hace a la historia misma, “si no está perdiéndose” (p.18). Podemos hacer acopio de algunas advertencias que nos pueden poner en vilo. Por ejemplo, la miseria del historicismo proclamada por K. Popper o el famoso dicho de Croce de que “toda historia” es “historia contemporánea” o historia del presente. O la conocida teoría de Heidegger de que la historia es siempre historia del futuro. O la graves preguntas de Carr o Mommsen sobre *la objetividad histórica* y la imagen que de sí misma y de su futuro tiene una sociedad en un lugar y tiempo de terminado. Pero, especialmente debe extrañarnos que se enfaden los poetas cuando se habla de un tema, en apariencia, tan ajeno a sus trabajos. Así, cuando dice a Paul Valery: la historia es lo peor que ha producido el cerebro humano, su producto más peligroso, pues no enseña nada, lo justifica todo y da ejemplos para todo. Así, nos extrañará menos porqué cada nuevo Gobierno actual pretende rescribir la Historia de su pueblo. Ahora, también en la Historia, que parecía ser la sede de la objetividad, se comienzan a escuchar los ruidos de las batallas del poder, de las que advirtió Foucault. Así que, en el futuro, todo tratado de Historia habrá de ser obra de arqueología y proceso genealógico. Porque como nos recuerda Hayden White, de una forma contundente: toda reivindicación científica de un tratado de Historia no es más que “el disfraz de una preferencia” por esta o aquella concepción histórica. O como lo dice Benveniste: al fin, lo que, realmente, cuenta es la intención del escritor y su evaluación concreta, incluso al establecer sus tiempos y sus problemas de estudio. Así que toda Historia es siempre mágica, si no está aún muy pervertida como esa Historia que es tan racional para los vencedores pero un puro dislate para los vencidos. Para otros, más contemporizadores, como Duby y Lardreau, hay una deontología del historiador “y, bien que mal, funciona”. Para Marc Bloch el cristianismo está, en gran parte, en el origen de la Historia con su tiempo lineal y su ciclo celebrativo. Pero, con frecuencia, el historiador lo es por encargo de la corte y cada cual trata de poner la Historia y los historiadores a su servicio. O como dice Guizot: primero se es de una clase y luego se tiene opinión. Por lo general, cada uno se entusiasma, de todo corazón, con su propia nación. Es cierto que nadie quiere confundir Filosofía e Historia pero no es menos cierto que, de hecho, se confunden. Así, los historiadores que niegan que van a juzgar los hechos no logran abstenerse del juicio pero sí consiguen ocultarse, a sí mismos, los principios en que lo fundan. Así hace Bossuet su sermón sobre la Historia, Vico sobre las pasiones humanas, Droysen se acoge a la ética, y otros a la religión o al dinero o al poder. Por otra parte, los documentos son más bien monumentos que cada uno se construye a su imagen. Así que ningún documento es inocente y la Historia es siempre parcial y es muy difícil saber lo que, realmente, pasó por más que los neófitos lo tengan siempre muy claro pues ese es su ciego destino. Mientras tanto, los bolandistas continúan la marcha de la Historia, como si no hubiera ningún problema, pero

Mabillón fundará la diplomática, y Voltaire, por su parte, sugiere que ha de haber una crítica más profunda de los “hechos”. Se comienza a hacer también la historia de la vida cotidiana, y, al reflexionar sobre la historia de la Historia, se destaca la ingenuidad de los historiadores. Unamuno, entre nosotros, clamaba contra la “hechología”. Otros reclaman la “historia prohibida” de los pueblos diferentes, aún no escrita. Los Estados se imponen con su ejército de historiadores e imparten su historia como espejo de su identidad. Y mientras unos intentan hacer la Historia de todos, otros nos muestran muy bien cómo los medios de masas “construyen hoy un acontecimiento”. Y ciertos historiadores piden que se sitúe el acontecimiento en sus “condiciones históricas” como si éstas fueran evidentes. Otros piden que la Historia contribuya a la “liberación del pasado” mientras Bourdieu rechaza “el culto integralista de la historia”. Así es cómo la Historia está hoy de moda entre la gente mientras los historiadores revisan, muy a fondo, sus presupuestos. Lo que hemos dicho de la Historia ha de aplicarse también a la idea de Modernidad, al Modernismo, en su dimensión artística, religiosa, científica y de cultura de masas, y al problema del Progreso y la Civilización, como nos muestra le Goff en su aguda reflexión. En todo caso queda el intento de comprender el pasado mediante el presente y comprender el presente mediante el pasado, a pesar de toda la incertidumbre que siempre nos asalta, como sugiere Marc Bloch. Y también queda el ferviente deseo de que el progreso, además un progreso tecnológico, sea también un progreso moral que a todos pueda ayudarnos.– D. NATAL.

TOURAINÉ, Alain, *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy* (= Paidós Estado y Sociedad 135), Barcelona 2005, 23 x 16, pp. 271

Para A. Touraine la relación entre la sociedad y la mujer rige hoy nuestra concepción de la sociedad y la cultura. De hecho: “Ya hemos entrado en una sociedad de mujeres. Por eso las investigaciones sobre las mujeres son la mejor vía de entrada a la sociología general” (p.256). Según nuestro autor, la globalización actual, como forma extrema de capitalismo, ha separado la economía de las otras instituciones. Esto ha producido una fragmentación total de la sociedad y un derrumbamiento de las categorías sociales y políticas de análisis y práctica tradicional. El individualismo se impone pero el mismo individuo es ya, con mucha frecuencia, un mero producto de la economía de mercado que produce la violencia de una sociedad desalmada. No obstante hoy concedemos un valor decisivo a la búsqueda de nosotros mismos y a la construcción del sujeto como actor libre, en rebelión, en lucha por sus derechos. Este sujeto se universaliza por el pensamiento racional y los derechos individuales, pues como dice U. Beck: *los derechos humanos no mienten*. El conflicto entre las fuerzas destructivas de la persona y el sujeto de derechos está servido, a todos nos afecta y todos tenemos que comprometernos si queremos salir a flote como personas. La familia y la escuela van a ayudarnos en este camino por el gran valor que muchas religiones, como la católica con toda su doctrina social, conceden a la persona y a una vida digna de seres humanos donde no triunfe la industria de las conciencias. Pero no se trata sólo de alcanzar los derechos sociales, que han alentado las luchas del pasado por la dignidad humana, sino también los derechos culturales, no sólo la modernización occidental sino las modernizaciones de todos y cada uno de los pueblos y culturas (p.259). En este sentido es preciso reconocer, con claridad, ahora mismo, que el Oriente no es el lugar de la sinrazón como algunos parecen creer. Es necesario pararse a pensar en esto pues aquí se juega nuestro futuro y el reconocimiento de todas y cada una de las personas sin ningún tipo de exclusión. En los últimos siglos, los niveles sociales más olvidados como los trabajadores, los colonizados y las mujeres ha formado *movimientos sociales* que han

impulsado la lucha. Hoy hay que recomponer la solidaridad y todo lo que la civilización occidental ha roto y disuelto, y tratar de superar el comunitarismo marginal con la ciudadanía plural, con todos, sin exclusión. En este proceso ayudarán mucho los ecologistas que quieran cuidar nuestro mundo y todos los que quieren una verdadera globalización que incluya bienes para todos. Pero, según A. Touraine, son las mujeres que luchan por su liberación y por superar la dominación persistente las que conducen hoy “una acción más general de recomposición de todas las experiencias individuales y colectivas” (p.260).- D. NATAL.

MUÑOZ, Blanca, *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura* (= Pensamiento Crítico/ Pensamiento utópico, 152). Anthropos, Barcelona 2005, 20x13, 333 pp.

La cultura se entiende como el conjunto de estrategias teóricas y prácticas que una sociedad determinada utiliza para vivir y desarrollarse en su momento histórico. Pero es en el siglo XVIII cuando Cultura y Modernidad se identifican como la auténtica vida humana. Esta situación entra en crisis en el siglo XX donde cada sensibilidad o perspectiva social, económica y política crea su propia Cultura, de modo que tenemos modelos culturales muy diversos según se defienda a ultranza el modelo Ilustrado de Modernidad o se piense en la Post-modernidad, en la Contramodernidad o en la Anti-modernidad. Aquí, la autora nos presenta los ideales de la Modernidad y su revisión, el modelo cultural de Neconservadurismo y del Neoliberalismo así como la Post-modernidad o la cultura del vacío. Después nos ofrece la Cultura como análisis de la cotidianidad, en la primera etapa de la escuela de Birmingham así como su segunda generación o teoría de la cotidianidad en la era del consumo y la comunicación de masas. Finalmente, se nos describe la Cultura de la Escuela Crítica en la primera generación de la escuela de Frankfurt así como el problema de la crisis del Estado de Bienestar en la segunda generación de esa misma Escuela. La obra termina con un balance final y una conclusión provisional donde se aboga por la necesidad de una Cultura entendida como proceso de Civilización. Estamos ante una obra que nos presenta con gran claridad la situación política, social y cultural de nuestro mundo y nos invita a una lúcida reflexión. Únicamente una pequeña discrepancia: cuando hablamos de Post-modernidad, en esta obra se nos habla una vez más de individualismo, sentimentalismo, etc. Creo que es interesante dejar claro lo siguiente: cuando hablamos hoy de Post-modernidad no se trata de volver a la Pre-modernidad sino de realizar los ideales de la Modernidad pero sin hacerlo a palos. Un ejemplo muy fácil de entender lo tenemos en la novela de A. Carpentier, *El siglo de las Luces*. Los grandes ideales de la Revolución francesa se intentan llevar a las Antillas pero aquello se convierte una matanza permanente. Eso sigue ocurriendo hoy con las exportación democrática. Bueno, pues los postmodernos queremos llevar los ideales de la Modernidad a todo el planeta con la fuerza de la razón no con la razón de la fuerza, entre otras cosas porque los medios dejan sus huellas en los fines y porque la utopía es la gente no los delirios de cuatro iluminados de izquierdas o de derechas que dicen que quieren liberar a la gente pero siempre la terminan asesinando. Lo decía muy bien Nietzsche: el método de la Modernidad ha sido la *hybris* griega. Nosotros le solemos llamar, simplemente, prepotencia o insolencia que abunda en casi todos los bandos como está a la vista de todos.- D. NATAL.

ALMEIDA, Cristina / GÓMEZ PATIÑO, María, *Las huellas de la violencia invisible*. Ariel, Barcelona 2005, 22 x 15, 341 pp.

Esta obra pone al descubierto el mundo de la violencia en el que estamos sumergidos: Violencia psicológica, insospechada en unos casos e imperceptible en otros, y en muchas ocasiones fundida con los hechos cotidianos aceptados como normales sin apenas rechistar. Se trata de una violencia invisible que sólo entre todos podemos desenmascarar. Es la violencia en el trabajo y en la educación, la violencia doméstica y su espiral destructiva, la violencia de género y la que sufren los niños, el terrorismo y el psico-terror social, el miedo televisivo o la violencia de baja intensidad, la tortura psicológica y el lavado de cerebro, la dependencia sectaria y la violencia sexual. El cruel sistema de relación víctima y verdugo, las perversiones amorosas de la violencia y el vacío, la violencia íntima y el síndrome de Otelo, el acoso moral en la vida y el síndrome de Estocolmo, el acoso moral en los partidos y la violencia psicológica interpartidista, la violencia de las sectas y la dependencia de la conciencia y el miedo. En fin, un largo camino que no es posible ni siquiera enunciar del todo. Es necesario, sobre todo recuperar a la víctima para que tenga nueva vida y pueda comenzar de nuevo su trayectoria y pueda volver a vivir una vida que sea realmente humana. También es necesario intentar transformar al agresor para crear y preparar un nuevo futuro que a veces parece casi imposible. En eso todos podemos colaborar desde la educación, los medios de comunicación y las distintas profesiones. Es un largo recorrido el que nos espera pero que deberá comenzar por una profunda rebelión de toda la sociedad democrática contra la validación, la excusa o la convalidación de la violencia. Es necesario también perseguir esa violencia con todos los medios legales a nuestro alcance. Y todo eso será más fácil si tenemos una conciencia clara de las gravísimas y terribles consecuencias de la violencia en la vida familiar, en el trabajo profesional así como en nuestra vida de cada día y de cada persona.– D. NATAL.

DERRIDA, Jacques / BENNINGTON, Geoffrey, *Jacques Derrida* (= Colección Teorema), Cátedra, Madrid, 18 x 11, 399 pp.

En esta obra los dos autores escriben, simultáneamente, en la misma página y con un mismo tema. El primer autor ha pretendido sistematizar el pensamiento de Derrida creando un Derrida base. Por su parte, el mismo Derrida, autor y objeto de esta obra, escribe, debajo, algo casi siempre sorprendente que completa y escapa a la sistematización propuesta por Benington. Se trata de un escrito sobre su vida y su pensamiento con un relato biográfico, un tanto raro y marginal, que titula "Circunconfesión". Nuestro autor utiliza el signo de la alianza judaica, la teoría de la sexualidad de Freud y las *Confesiones* de San Agustín, ya que en la calle san Agustín, de Argel, vivió su familia un tiempo, como bases fundamentales de su relato personal. Algunos temas que conviene señalar, entre otros, serían: el problema del origen, sentido del ser, metafísica, significante y significado, la huella, la diferencia y el texto; presencia y ausencia, pasado y futuro; intérpretes, traductores y falsificadores, texto y pretexto, leer y releer, texto y deuda, literatura y apropiación, arqueología e interpretación, la firma y el yo; nombre propio y Dios absoluto, finito e infinito, vida mortal y muerte vital, Mónica y Agustín, madre e hijo, masculino y femenino, hombres y mujeres y posibilidades del feminismo, el bloque mágico de Freud, la herida sexual, padre y madre, identidad, envidia y gratitud, el otro, la muerte y el duelo, entierro y vuelta a la tierra; el judío, lo puro y la *schechina*, inmanencia y trascendencia, paradojas y contradicciones. Derrida ni griego ni judío, un judío de la cultura católica francesa, el

cuerpo cristiano y la herencia de san Agustín, violencia y culpa, la violencia y lo sagrado, la alianza, el santo grial y lo sagrado, madre, maestra y madrastra. La renovación de Heidegger y Husserl, el contrabando trascendental (p.286), el sistema y la exclusión, cárcel y escuela, el mundo patas arriba. Comentaristas, talmudistas y renovadores. Derrida ni un judío griego y ni un griego judío. Actualización y comprensión de Derrida y traición a Derrida.- D. NATAL.

LEVINAS, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo* (=Colección Teorema), Cátedra, Madrid, 18 x 11, 283 pp.

La muerte y el tiempo son temas esenciales de la obra de Levinas, pero aquí se estudian de una manera precisa. A partir de un riguroso diálogo con Heidegger, Bloch, Aristóteles, Hegel o Kant, nuestro autor desarrolla una formidable reflexión que se propone aclarar las estrechas relaciones entre la muerte y el tiempo. Paralelamente, a partir de la Palabra de Dios, y cuando la onto-teología ha confundido a Dios con el ser de la fuerza, la tarea del pensamiento consiste en liberar a Dios de ese dominio onto-teológico en el que le ha sumergido la Metafísica. Algunos textos se refieren también a otros temas fundamentales del pensamiento de Levinas como la responsabilidad, el prójimo, la paciencia, el decir, la trascendencia y el testimonio, Kant y Heidegger, Hegel y la Lógica, el ser y el sentido, el sujeto y el objeto, la cuestión de la subjetividad, trascendencia, idolatría y secularización, Don Quijote, el embrujo y el hombre, libertad y responsabilidad, la subjetividad como anarquía, pues "yo soy tú cuando yo soy yo" (Celan) (p.210), la sinceridad del decir, la gloria del infinito y el testimonio, testimonio y ética, de la conciencia al profetismo, elogio del insomnio, y un Dios trascendente hasta la ausencia, entre otros problemas. Se trata de un conjunto de escritos muy sugerentes que se interesan por temas muy diversos de la vida humana y de nuestro mundo actual.- D. NATAL.

SANGUINETI, Juan José, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica.* (= Colección Albatros, 10). Palabra, Madrid 2005, 21x14, pp. 349 pp.

El problema del conocimiento humano es crucial en nuestra cultura para superar el relativismo y el escepticismo reinante. Este libro es un *Manual de Teoría del Conocimiento*. Con un panorama histórico inicial se plantean los problemas principales. La primera parte estudia el conocimiento humano que sale al encuentro de la realidad ontológica. La segunda parte nos presenta los diversos procesos racionales que se ramifican en muy diversos campos como son los de las ciencias, la filosofía, las culturas y las ideologías. En una tercera parte se cuestiona el problema de la verdad y su relación con la evidencia, la fe, las opiniones, los errores, y el sentido de la historicidad del saber. Una sección especial se dedica a la inteligencia artificial y a la hermenéutica. El profesor Sanguineti es un experto en filosofía de la ciencia y en temas del conocimiento humano e inteligencia que abarcan otros campos como la sensibilidad humana y la objetividad, la comprensión conceptual y su crítica, la autoconciencia y el conocimiento del otro, los primeros principios, las vías racionales, la verdad y su adecuación a la realidad, la verdad y la evidencia, la búsqueda de la verdad y su dinamismo de libertad humana y progreso del conocimiento. Este volumen será un instrumento muy útil a todos los que estén interesados en una visión completa y actualizada de los problemas gnoseológicos.- D. NATAL.

MELENDO, Tomás, *Introducción a la Antropología: La persona*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2005, 20x13, 161 pp.

El descubrimiento del ser humano como *persona* es un avance primordial a la hora de conocerlo y tratarlo. Y, sin embargo, hoy día son muchos los que parece que reniegan de esta condición a ciertos seres humanos. Este ensayo expone de manera progresiva, de una forma clara y profunda en qué consiste eso de ser persona y las consecuencias que eso tiene en los diversos ámbitos de la vida para la eminente dignidad y la singularidad inefable de la misma. En primer lugar, se reclama una antropología que se acerque a la persona humana en toda su grandeza, promueva su dignidad inviolable y su destino de libertad y amor, respeto y veneración, señorío y relación. Pues cada persona es única, incomparable e insustituible, de un valor inigualable, radicalmente distinta y para nada canjeable. Es el individuo inefable que el cristianismo ha reivindicado y sublimado como creación divina. Así, la persona no puede ser utilizada por nadie, ni poseída ni sustituida por nada, porque es un fin en sí misma ya que ella es su propio fin (p.96). De ahí que no es posible adiestrarla para una mera función que ha de cumplir sin conciencia sino que ha de ser preparada y educada para vivir por sí misma y ejercer en la vida su propia personalidad y dignidad (p.127). Por eso, su destino es la gratuidad, ser amados porque sí y amar con generosidad, con independencia de lo que hagamos en la vida o seamos oficialmente, pues lo más importante de todo es que somos una persona, un ser humano singular sin necesidad alguna de más títulos especiales (p.157). D. NATAL.

MELENDO, Tomás, *El verdadero rostro del amor*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2006, 20x13, 94 pp.

“Engañarse respecto al amor es la pérdida más espantosa, es una pérdida eterna, para la que no existe compensación ni en el tiempo ni en la eternidad”. Esta aseveración de Kierkegaard impresionó tanto al autor que lleva más de 20 años de su vida dedicado a descubrir, cincelar y perfilar, *el verdadero rostro del amor*, entre las mil falsificaciones que lo han desfigurado sobre todo en nuestros tiempos. Aquí lo dibuja de una forma clara, breve y progresiva, al tiempo que profunda y sugerente. Amar es decir que sí desde lo más profundo de sí mismo a la persona amada, ayudarle a descubrir y conquistar la plenitud que le hará feliz mediante la entrega de todo lo que cada uno es, puede, tiene, anhela y sueña o necesita. Se trata de apoyar con todo nuestro ser a la persona que queremos para que pueda realizarse plenamente. Y empeñarse en que exista para siempre en toda su plenitud de libertad y potencialidades. Es el amor que cuando se aposenta en nosotros dilata todas nuestras posibilidades, como dice F. Alberoni, hasta la plena realización del amante y el amado. Pues el amor nos revela la infinita riqueza del misterio de cada persona y descubre en ella lo que otros, sin amor, son incapaces de vislumbrar porque son ciegos para ver el verdadero rostro de la persona no amada. Y, por eso, el amor es un gran vidente pues nos hace ver a los otros como sólo Dios mismo los ve (J. L. Borges). El que es ciego es el odio (p.60). Por eso, el amor obliga, amablemente a mejorar en todo y a todos, mientras que, como ha dicho Gautier: “Nada contribuye (más) a hacer malo a un hombre, como el no ser amado”.- D. NATAL.

### Historia

GARCÍA ORO, José, *Cisneros. Un cardenal reformista en el trono de España (1436-1517)*. La Esfera de los Libros, Madrid 2005, 26 x 17,50, 390 pp.

García Oro tiene en su haber numerosos estudios sobre Cisneros, así como otros muchos sobre la Reforma católica en los siglos XV y XVI, sobre la nobleza de Galicia y sobre varios prelados gallegos... Es de sobra conocido para que haya que presentarlo. Cisneros nació en Torrelaguna en 1436, aunque su padre y sus ascendientes paternos tenían el solar en Cisneros. Bachiller por la Universidad de Salamanca, vicario de Sigüenza a las órdenes del Cardenal Mendoza, ingresó como franciscano en el eremitorio de La Salceda (1484), cambiando su nombre de Gonzalo por el de Francisco. Confesor de Isabel la Católica, provincial de los franciscanos de Castilla, arzobispo de Toledo. Antes de tomar posesión, envió una carta al Cabildo para que dejaran las mancebas, obteniendo de Roma un breve con ese fin. Como reformador de la vida religiosa tuvo un papel fundamental, y también en la "castellanización de las costumbres, religión y lengua" del nuevo Reino de Granada, proceso al que se le llamó "conversión". Fue elegido cardenal en 1507 y el mismo año Inquisidor General del Reino de Castilla. Se contaba con él para el concilio Lateranense IV, pero no asistió, aunque sí estaba al tanto de todo. Protegió a monjas, eclesiásticos y beatas en su exaltación espiritual: fenómenos extáticos y revelaciones sobre el futuro inmediato de la Iglesia. Especialmente al grupo de dominicos de Aldea Nueva (monjas) – Piedrahita (frailes), con los que contaba para publicar libros espirituales en la Editorial Universitaria de Alcalá; grupo dirigido por la taumaturga sor María de santo Domingo, terciaria dominica. Cisneros contempló sus arrobos y la puso bajo su protección, a ella y a otras cuantas beatas. "Hacía mucho caso de revelaciones y transportamientos de personas devotas" (Juan de Vergara). Otra faceta suya es la política. Jugó un papel crucial en Castilla, sobre todo en el difícil período que siguió a la muerte de Isabel la Católica (1504) hasta la llegada de Carlos I a España (1517). No deja de ser extraño que siendo confesor de la Reina y siguiendo constantemente a la Corte, en el momento de su muerte se ausentase. Propagador de la fe católica, dirigió una cruzada contra el Islam y conquistó Orán con sus milicias. Intervino también en la conquista de Navarra, aportando dinero y refuerzos militares. "Sois a natura belicoso". Creó la Universidad de Alcalá de Henares, centro de humanistas cristianos, y publicó la Biblia Políglota, expresión máxima de la cultura. Libro muy documentado, aunque, a mi parecer, excesivamente elogioso para su protagonista. El contexto de tiempo y lugar en el que vivió Cisneros tampoco queda explicado.– J. VEGA.

EDWARDS, John, *La Inquisición*. Ed. Crítica, Barcelona 2005, 25 x 17, 211 pp.

El autor es medievalista. Más de la tercera parte del libro está dedicada a la Inquisición medieval. Dos capítulos tratan del siglo XVI y otros dos sobre los siglos restantes. Dedicó un capítulo al concepto de herejía y a las técnicas teológicas para hacerle frente, elaboradas ya en el siglo XII. La Inquisición medieval la instituyó Gregorio IX en 1229. Contra los herejes del sur de Francia luchó santo Domingo de Guzmán con sus frailes. La Inquisición papal llegó a Aragón de la mano de Jaime I (1232-1233). Los concilios de Toledo y los reyes visigodos dieron varios decretos contra los judíos, cada vez más represivos. A finales del siglo XIV arreciaron los sentimientos antijudíos. Muchos se convirtieron, pero esos conversos se convirtieron en un problema político. Seguían manchados de

sangre judía, y se decía que muchos eran criptojudáizantes. En 1478 Sixto IV promulgó una bula por la que autorizaba la Inquisición. La Corona la estableció en 1480. En 1482, de nuevo Sixto IV dio otra bula en la que nombraba siete inquisidores dominicos. Los inquisidores fueron siempre juristas más que teólogos. Al comienzo fueron los conversos criptojudáizantes el objetivo principal, pero enseguida invadió otros muchos campos. En 1492 se dio el decreto de expulsión de los judíos que no se convirtieran. El propio rey Fernando dio un decreto para que los inquisidores no disuadieran a los judíos que quisieran convertirse, y otro en el que invitaba a los convertidos a regresar a sus ciudades y reclamar sus propiedades. “Dado el carácter *inclusivo* de esta provisión, quizá no sea razonable presumir, como parece hacer Netanyahu, que la expulsión de 1492 fue una medida ideológicamente racista en términos semejantes a los utilizados mucho después en la Alemania del Tercer Reich” (p. 108). ¿Se estableció la Inquisición contra los conversos judáizantes o ese fue un pretexto? El autor no aclara cuál es su posición después de los estudios de Netanyahu. Decir de éste que compara la Inquisición con el exterminio nazi supone no haber leído sus libros. Dedicó un capítulo de su libro *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* precisamente a combatir esa comparación. Este libro es una brevísima síntesis de la historia de la Inquisición. No se pierde nada por no leerlo. Desconoce los muchos y muy buenos estudios españoles sobre la Inquisición.— J. VEGA.

NETANYAHU, B., *De la anarquía a la Inquisición. Estudios sobre los conversos en España durante la Baja Edad Media*. La Esfera de los Libros, Madrid 2005, 26 x 17,5, 286 pp.

Netanyahu conoce bien el marco de la realidad histórica en que surgió la inquisición y el problema de los conversos. Este libro es una colección de artículos en los que intenta rebatir los argumentos de los historiadores que afirman que la Inquisición se fundó por motivos religiosos para acabar con el criptojudáismo de los conversos. Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz y Antonio Domínguez Ortiz afirman que los conversos que se cristianizaron tradujeron la idea bíblica de la limpieza de sangre, como también la idea de raza y de linaje, y forzaron a que se estableciera la Inquisición. Cada uno con distintos argumentos. Netanyahu les contesta en sendos artículos rebatiendo todos sus argumentos. Castro cita algunas fuentes hebreas y era incapaz de leer una sola línea en hebreo. Demuestra que el franciscano Alonso de Espina fue un cristiano viejo, no un converso. Hace un estudio detenido sobre la conversión de don Samuel Abravanel. Su tesis es clara: a causa de las persecuciones contra los judíos en la Baja Edad Media española, muchos se convirtieron forzosamente. Pero con el tiempo sus descendientes se fueron asimilando al cristianismo y terminaron por ser cristianos auténticos. Había muy pocos judáizantes. Pero una gran mayoría de la población española profesaba un odio racista contra los judíos, no por motivos religiosos, sino sociales y económicos. Cuando los Reyes Católicos llegaron al poder, se encontraron con este odio terrible de los cristianos viejos contra los conversos. Era también una demanda de los frailes, que venían de las clases más bajas de la población, y seguían con el odio de sus padres. Los Reyes tuvieron que apoyar a los cristianos viejos. El sentimiento colectivo de la Inquisición fue el odio racista contra el pueblo judío. Pero si algo hay que contradiga el cristianismo es el racismo. Utilizaron como argumento que iban contra los conversos que judáizaban. La Inquisición mató a cientos de conversos cristianamente sinceros. ¿Fue esto un genocidio? El autor lo niega. Al menos para una buena parte de la población los conversos eran cristianos cabales. Fernando se opuso a que los superiores jerónimos discriminaran a los conversos por el temor de que otros gru-

pos hicieran lo mismo. “Los racistas españoles fracasaron en todos sus objetivos principales” (p. 200). Por la oposición de los poderes gubernamentales (monarquía y nobleza), por la actitud de una parte del pueblo español que rechazó esas acusaciones y aceptó a los conversos hasta el punto de hacer posible la fusión étnica en extensos sectores del pueblo. Tuvieron también defensores. Alonso de Oropesa, el obispo de Burgos Alonso de Cartagena y Juan de Torquemada atribuyeron la persecución de los conversos a falsas acusaciones de mentirosos, criminales y charlatanes. Está bien traducido por Ciriaco Morón Arroyo. Varias veces aparece la palabra *pogromo* como esdrújula. Todos los diccionarios la traen como llana, que es la forma admitida por la Academia. Así figura también en el *Diccionario panhispánico de dudas*. En el *Diccionario de dificultades del español*, de Manuel Seco, aparece sin la última *o*, con acento en la última sílaba.— J. VEGA.

INFIESTA, Jesús, *Benedicto XVI. Las sorpresas de un pontificado* (= Testigos 38), San Pablo, Madrid 2005, 21 x 13,5, 215 pp.

El card. Martini, según muchos observadores el principal competidor de Ratzinger en el último cónclave, en unas ya famosas declaraciones después de la elección se manifestaba en estos términos: “Estoy seguro de que Benedicto XVI nos reserva sorpresas en relación con los estereotipos que se le han aplicado un poco superficialmente. Benedicto XVI nos va a sorprender”. El sacerdote y periodista J. Infiesta sigue el rastro a esa intuición en el libro que presentamos.

Se trata del trabajo de un profesional de investigación periodística que ha realizado una encomiable labor, recopilando y organizando una gran cantidad de material de hemeroteca, para ofrecer un perfil del primer Papa del tercer milenio. Tras la introducción, el libro se articula en tres partes. La primera, de carácter retrospectivo, presenta los rasgos más sobresalientes de la trayectoria vital de J. Ratzinger hasta la publicación del Catecismo de la Iglesia Católica (1992). El autor revela que ha utilizado como *vademecum* la obra de P. Blanco, *Joseph Ratzinger. Una biografía*. En la segunda parte el autor nos cuenta los entresijos del Cónclave, su elección y las primeras reacciones en el orbe cristiano. La última parte, de carácter prospectivo, trata de esbozar los retos actuales del nuevo pontificado y de vislumbrar la orientación que el Papa Benedicto dará al mismo. La obra termina con el nombramiento de su sucesor al frente de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Desde el punto de vista formal la edición es excelente destacando sobre todo las fotografías (blanco y negro y color) que ilustran el libro. Además se ofrecen dos apéndices. Uno es un pequeño diccionario (“Ideario de Benedicto XVI de la A a la Zeta”), ya publicado por el semanario *Alfa y Omega* (28 de Abril 2005). El otro es una cronología del biografado. Ya sabemos que los trabajos periodísticos son celosos de sus fuentes de información, pero dado que no hay notas, no hubiera estado de más ofrecer, al menos, una bibliografía básica.— R. SALA.

ARMSTRONG, Karen, *Mahoma. Biografía del Profeta*. Tusquets, Barcelona 2005, 22,5 x 15, 370 pp.

En las últimas décadas han aparecido notables trabajos de autores occidentales sobre la vida del Profeta del Islam. Esta biografía de la británica K. Armstrong es uno de ellos. Se escribió hace ya 15 años en pleno “caso Rushdie”. Lógicamente esa circunstancia explica que la autora busque, ante todo, ofrecer al lector occidental una determinada ima-

gen de Mohammed que contrarreste el ambiente antimulsulmán que ya se respiraba en esos años. Posteriormente los atentados terroristas del 11-S confirmaron la vocación apologetica de esta obra que vio una nueva edición. Sobre ella la editorial Tusquets ha realizado la primera versión castellana. La reconstrucción de Armstrong, buena conocedora también de las Escrituras sagradas de judíos y cristianos, se basa en el estudio del Corán, pues es la principal fuente de información disponible sobre el Mahoma histórico. Por supuesto que no se encuentra ahí un relato de la vida del Profeta, pero proporciona de forma indirecta el material necesario. Entre la bibliografía secundaria, la autora se deja guiar como “constante fuente de inspiración” de la obra *Islam and Modern History* (1957) del investigador canadiense W. Cantwell Smith.

Según la autora, el Corán ofrece una imagen de Muhammad muy distinta del personaje idealizado de Cristo que ofrecen los Evangelios canónicos. El analfabeto caravanero de la Meca aparece, de hecho, como una figura muy humana con ninguna pretensión divina. Ni siquiera se asemeja a los santos cristianos. Se parece más a los grandes personajes de la historia sagrada (Moisés, David, Salomón, Elías). Como todos ellos fue un hombre apasionadamente religioso sin ser un dechado de virtudes. Efectivamente, Mahoma no fue un santo. Vivió en una sociedad violenta y peligrosa, y en ocasiones, fue iracundo e implacable. Pero también se muestra compasivo y tierno. Encontramos textos en los que bromea con sus allegados, juega con los niños, llora por la muerte de un amigo o presume con orgullo, como cualquier padre, de su hijo recién nacido. Un libro que vale la pena sólo por lo que el largo capítulo titulado “Mahoma, el enemigo” contribuye a desmitificar de la imagen del Profeta impostor, mendaz y lujurioso que inventó el medioevo cristiano y que tan perniciosos efectos ha dejado en el inconsciente de la humanidad. El libro comienza con una serie de mapas y el prólogo a la edición del 2001. Termina con varios “apéndices” que consisten en las notas finales, la bibliografía y un índice onomástico.— R. SALA.

PRELLEZO G., J.M. (Ed.), *Don Bosco en la Historia. Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios sobre San Juan Bosco* (= Centro Studi Don Bosco. Studi storici -11). Edit. LAS-Roma, CCS-Madrid, 24 x 17, 568 pp.

Hermoso volumen que recoge las ponencias presentadas en el Congreso celebrado en Roma, enero de 1989, sobre la figura de San Juan Bosco; ponencias de alto nivel científico presentadas por conocidos historiadores y estudiosos de Don Bosco. La publicación viene dividida en cuatro bloques perfectamente delimitados: *Don Bosco en la historiografía*, *Don Bosco en la Iglesia y en la sociedad*, *Don Bosco y la educación* y *Don Bosco y la cultura popular*. El libro se ha publicado a la vez en italiano y en inglés. Esta edición castellana tiene en cuenta las exigencias del ambiente español e hispanoamericano. La obra se completa con las “conclusiones” y algunas “comunicaciones” leídas en el grupo de habla hispana.

Se trata del primer Congreso Internacional de estudios sobre la polifacética figura de san Juan Bosco con ocasión del primer centenario de su muerte. Fue organizado por la Universidad Pontificia Salesiana y estuvo abierto al mundo académico internacional. Se intentó profundizar con rigor científico en la personalidad y en la obra de Don Bosco, acentuando también los motivos de la actualidad de su mensaje para el mundo actual: el mundo de la educación y de la escuela, el mundo del trabajo y del tiempo libre, el mundo de la cultura popular, de la economía y hasta de la política. Se trata, pues, de una obra importante; y no solamente para la familia “salesiana” sino para el amplio mundo de la cultura, ya nos ofrece trabajos con rigurosos criterios científicos.— V. DEL VAL.

A. BUENO GARCIA, C. ADRADA RAFAEL, R. ANGUIANO PÉREZ, *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Edición electrónica, Estudio Agustiniiano, Valladolid 2006.

La obra recoge la labor realizada por los agustinos de todas las provincias españolas, tanto de la Orden de San Agustín (OSA) como de la de los Agustinos Recoletos (OAR) en el campo, no sólo de la traducción (o la autotraducción), sino también de la lexicografía (autores de obras gramaticales y diccionarios) y de la redacción en lengua extranjera (obras de tipología variada: religiosa, científica, etc.).

Tras la lectura de la misma, sorprende ver la importancia que ha adquirido en la historia de las Órdenes esta tarea desempeñada durante más de quinientos años (desde 1472, fecha de la primera inscripción conocida, hasta 2002, en que concluye la investigación) en la península y en la misión de ultramar (América, Asia-Pacífico, África).

En el amplio repertorio biográfico y bibliográfico aquí ofrecido se da detalle de hasta 526 autores, 1453 obras de referencia –643 traducciones, 693 obras escritas en lengua extranjera y 117 obras gramaticales– y 36 lenguas de referencia (clásicas, indígenas o modernas). La búsqueda guiada se puede llevar a cabo a través de 40 criterios de selección, motivados por interés biográfico (fechas y lugares de nacimiento, defunción, servicio a la Orden, publicación, etc.), bibliográfico (título de referencia original, lenguas de contacto, biblioteca en el que se hallan, etc.) y de comentarios varios (sobre la trayectoria personal, religiosa, académica etc. del autor o de la génesis y recepción de la propia obra). La metodología seguida en la elaboración del catálogo, no sólo descriptiva sino también de análisis inductivo, deducido de la interacción de los fenómenos de la época (de la observancia religiosa o de la influencia del contexto social e histórico de la época) imprime a la obra un alto carácter científico y abre innumerables perspectivas de análisis para el futuro. A través de la mirada de la traducción religiosa, la obra permite llenar un vacío en la historia de la traducción en general, y no es exagerado decir que a partir de este enfoque –nunca antes emprendido– pueden abrirse nuevas vías de investigación en la historia y teoría de la traducción y en el análisis del contacto interlingüístico.– P. DE LUIS.

KART FELD, *Barbarische Bürger. Die Isaurier und das Römische Reich* (Millennium Studies 8). Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, 24,5 x 17, 411 pp.

Esta tesis doctoral investiga las relaciones de los isauros, un pueblo del sur de Anatolia, con el imperio romano desde sus primeros contactos. La presentación histórica se basa en los materiales epigráficos, arqueológicos y en las fuentes literarias. El autor divide la evolución de las relaciones de los isauros y los romanos en cuatro épocas: a) conquista romana en tiempos de la república; b) intento de integración en la administración provincial romana durante el alto imperio; c) sentimiento de independencia desde siglo III; d) acceso de Zeno a posiciones influyentes dentro del imperio (su lucha con su rival Illus) y expulsión de los isauros de la vida pública en tiempos de Atanasio.

El libro cubre la historia de 900 años de este pueblo, centrándose en las razones del fracaso de su integración en las estructuras del imperio oriental. Tras la conquista romana del territorio de Tauros y su dominación, reinó la paz en la provincia durante el alto principado. La llegada de los ejércitos persas, de los godos y la desmembración del imperio llevaron a los isauros al bandidaje, cuya razón no se debe buscar en el sentimiento de levantamiento nacional basado en razones étnicas, sino en la precaria situación económica ocasionada por las invasiones persas, godas y la exigente administración. A causa de las

amenazas externas en los siglos III-IV d.C., los isauros, algunos de ellos dedicados al bandidaje, fueron equiparados con los actos vandálicos de los godos. Tal resentimiento se mostró en la capital del imperio con la llegada de Zeno a los círculos de poder. Los isauros se encontraban ante la disyuntiva de la autoafirmación o la integración. Los intentos de integración realizados por Zeno fracasaron, en parte por la presión de las migraciones, que cuestionaban la *romanitas* y la identidad étnica. Además, la población de Constantinopla no aceptó la integración. Se les consideró enemigos y bárbaros. Durante el reinado de Anastasio se les expulsó de la vida pública. En tiempos de Justiniano participan en los ejércitos romanos, pero ya eran un contingente bárbaro entre otros muchos. El libro es una buena recopilación de datos históricos sobre un pueblo que ha pasado desapercibido en la historia. Es convincente la tesis y razones aducidas para explicar el fracaso de la integración de este pueblo dentro del imperio romano.- D.A. CINEIRA.

ÁLVAREZ, M. Teresa, *Madre Sacramento*. Ediciones Martínez Roca, Madrid 2005, 24 x 16, 334 pp.

Esta conocida periodista asturiana novela la vida de una de las mujeres más impactantes de la sociedad española del siglo XIX, Micaela Desmaisières. Esta joven, aristocrática e instruida, mostró deseos altruistas. En una de sus visitas a la sala de enfermedades venéreas de la mujer en el hospital de S. Juan de Dios, conoce la situación penosa de las prostitutas enfermas y pronto concibe la idea de abrir una casa de acogida, con el objeto de sacarlas de las calles y ofertarles un futuro digno. Esta actuación a favor de las mujeres de “mal vivir” conmocionó y escandalizó a la sociedad de su tiempo, lo que le ocasionó incomprensión y rechazo por parte de su mundo social, de los proxenetes y de las mismas prostitutas. Decidió cambiar su vida de lujo para hacerse monja, convirtiéndose en Madre Sacramento. Fue una mujer valiente que luchó contra la erradicación de la prostitución. Consiguió que muchas de estas mujeres no regresaran a su antiguo oficio y las preparó a nivel educativo o formativo para afrontar la vida. Falleció en Valencia el 24 de agosto de 1865, víctima del cólera. Sin lugar a dudas, fue una de las pioneras en la lucha contra la marginación, principalmente de la mujer.

La escritora ha novelado la historia de este personaje de forma atrayente, situándola dentro de una España convertida en un hervidero cultural y donde se vislumbran la creación de las primeras asociaciones obreras. Felicitamos a la autora por haber abordado un tema tan poco común para la novela, como es la vida de una monja, y hacerlo desde una perspectiva tan actual. Hoy, la situación social ha cambiado totalmente y las condiciones de vida marginal se han multiplicado. La actividad evangelizadora y social sigue constituyendo un reto para muchas personas que intentan hacer este mundo un poco mejor y erradicar la injusticia.- D. A. CINEIRA.

BLANCO ANDRES, Roberto, *Eduardo Navarro: Un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Estudio Agustiniiano, Valladolid 2005, 24 x 17, 285 pp.

El autor nos ofrece en este volumen la vida de un “Agustino” vallisoletano, salido del Real Colegio Seminario de los Filipinos, “su cuna y última morada” y al que correspondió con imperecederos esfuerzos y proyectos culturales. Analiza con justicia y equilibrio su “personalidad polifacética y contradictoria, capaz de suscitar la ira y la reprobación por sus acciones y planteamientos en determinadas situaciones, pero también de arrancar

flores y rendido elogio por sus trabajos para el colegio de sus ilusiones de Valladolid". Y todo ello con el rigor propio de un investigador maduro, pese a su juventud.

Uno de los aciertos del autor es ambientar al personaje, P. Eduardo Navarro, en su tiempo y entorno. La lectura del libro lleva parejo el conocimiento del biografado y de la Manila colonial que le acogió, así como profundizar en los sonados litigios en los que, como hombre polémico y rígido, se implicó, especialmente en su posición "antiunionista", por lo que se refería a la Orden Agustiniiana, y su gestión de la crisis filipina del '98'... A esta última se dedica el capítulo más enjundioso en el que se expone el pensamiento político del P. Eduardo Navarro, plasmado en su obra *Filipinas. Estudio de algunos asuntos de actualidad*. Otra gran ilusión del P. Navarro, hacer del Convento de los Filipinos de Valladolid un foco cultural, perdura hasta los tiempos hodiernos, pues la Biblioteca y el Museo Oriental guardan en sus estantes y vitrinas tesoros de inveterada sabiduría y admirables colecciones artísticas, de las que se pueden beneficiar hoy todos los vallisoletanos y los que visitan la ciudad del Pisuerga.

Felicitemos al autor por su buen hacer en el campo de la investigación histórica, por su tesón en confeccionar unos buenos índices e ilustraciones, y también por dar a conocer a uno de los agustinos más significativos de la segunda mitad del s. XIX en el ámbito hispano-filipino; y todo ello a través de una lectura fluida y ágil.— J. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ

DELGADO CAVILLA, Pedro, *El misterio Cervantes*. Planeta, Barcelona 2005, 17 x 25, 273 pp.

El centenario del Quijote ha dado la ocasión para que se publiquen infinidad de obras y de artículos inspirados en el libro y en su autor, y como suele ocurrir en estos casos, el resultado incluye junto a excelentes trabajos, libros de calidad más que discutible, como, por desgracia, es el caso de la novela que nos ocupa. Ya desde el inicio, el autor nos sitúa ante la existencia de un libro, el *Speculum cordis*, cuya divulgación haría tambalear los cimientos de la Iglesia Católica, por lo que algunos religiosos, en su mayor parte dominicos, no vacilarán ante ningún crimen con tal de destruirlo. Tras unas pinceladas tan breves que llegan a producir en el lector una suerte de vértigo o aturdimiento, entramos en la parte central de la trama: la investigación del asesinato del Inquisidor General, Diego de Arce y Reinoso. Afortunadamente, el eclesiástico tiene tiempo, mientras agoniza, de buscar en su biblioteca varios libros y dejar en ellos sutiles pistas que permitirán a su amigo, el padre Alonso, esclarecer las causas del crimen y dar con el paradero del dichoso *Speculum Cordis*, que el mismísimo Miguel de Cervantes habría escondido en la cueva de Montesinos. Más muertes, sueños misteriosos y posesiones sobrenaturales, que aportan nuevos indicios, junto con la aparición de personajes como don Juan José de Austria, Everardo Nithard y Felipe IV intentan, imagino, amenizar la absurda trama. Desgraciadamente, en el enfrentamiento final dentro de la cueva entre los buenos y los malos, el *Speculum cordis* termina cayendo en un lugar inaccesible. Es una pérdida, pero relativa, ya que el buen padre Alonso ha podido rescatar del cofre que lo contenía una carta de Diego de Arce — el lector nunca sabrá cómo el inquisidor pudo introducir la misiva en el escondrijo preparado por Cervantes al menos sesenta años atrás—, en la que se explica sumariamente su contenido. Como no podía ser de otra manera, el libro había sido escrito por el último maestre de la orden del Temple y consistía en una exposición de los escandalosos misterios descubiertos por sus caballeros. A estas alturas es inevitable que el paciente lector guarde algo sensacional. Se encuentra, sin embargo, con una burda y decepcionante pro-

clama impregnada de espiritualidad *New Age*. Demasiado alboroto para nueces tan escasas.

En fin, el género elegido es la novela y en esta caben ciertas libertades. Parece con todo excesivo que se adelante a 1658 la muerte del inquisidor Diego de Arce, cuando en realidad ocurrió en 1665. El hecho no es baladí. El fallecimiento del inquisidor y el de Felipe IV estuvieron separados por un intervalo mucho más breve que el requerido por el autor para pergeñar su mal dispuesta intriga. Cabe señalar otros errores, pero el peor no es de orden histórico, sino literario: en un escenario de cartón piedra, personajes más planos que los colores de una pintura de Mondrian, viven una aventura inverosímil carente de interés.— F. J. BERNAD MORALES.

RODINSON, Maxime, *Los árabes*. Siglo XXI, Madrid 2005, 21 x 13,5, 164 pp.

Los acontecimientos políticos de los últimos tiempos han despertado en el gran público el interés por la religión islámica y, en general, por todos los asuntos relacionados con la cultura y la sociedad de los países islámicos. Es, sin duda, la fuerte demanda de publicaciones de esta índole lo que ha hecho que se exhume este libro de divulgación, cuya primera edición francesa data de 1979. Es importante retener esta fecha a la hora de enjuiciar el libro. Recordemos que en aquellos tiempos aún no se vislumbraba el hundimiento de la Unión Soviética, por lo que todo conflicto político se enmarcaba de forma automática en la dialéctica de la guerra fría, y que fue en febrero de aquel año cuando triunfó en Irán la revuelta popular que puso fin a la monarquía iraní. El islamismo hacía entonces su aparición en la gran historia, pero, por decirlo de alguna manera, sus primeros balbuceos apenas llegaban a oírse en un Occidente mucho más atento al griterío del socialismo árabe. Aún presente la fascinación por Nasser y todavía no desvanecidos los ensueños de la revolución argelina o del Baas, Gaddafi se encargaba de animar la escena con el pintoresco Libro Verde y con el apoyo a diversos grupos terroristas. Sirva este excursus para mostrar como la parte más política de la obra, en la que se trata de exponer el origen y desarrollo del arabismo a partir de la arabidad; es decir de esclarecer como la conciencia de pertenecer a un grupo humano específico, el árabe, se traduce en unas determinadas opciones ideológicas, ha quedado un tanto desfasado, ya que en la actualidad, la religión parece haber pasado a ocupar el puesto central como elemento de identificación colectiva, en detrimento de otros como la lengua o la cultura. La comunidad árabe, en la que teóricamente cabían agnósticos y cristianos —de hecho algunos de los principales teóricos del arabismo fueron cristianos influidos por el nacionalismo occidental—, cede paso a la *umma*, la comunidad de los creyentes, en la que junto a los árabes se encuentran turcos, iraníes, paquistanés, indonesios, etc., con la única condición de que acaten las enseñanzas del Profeta.

Menos envejecidos están los primeros capítulos, en los que Rodinson intenta definir qué debemos entender por árabe, a partir de criterios lingüísticos, culturales e históricos, haciendo un especial hincapié en la conciencia de arabidad.— F. J. BERNAD MORALES.

## Espiritualidad

NAULT, Jean-Charles, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de làgir*. Les Éditions du cerf, Paris 2006.

Bajo un título que no dice más que una parte del contenido de la obra, el Sabor (o gusto) de Dios, Jean-Charles Nault presenta un estudio científico de un sentimiento que forma parte de la experiencia de la vida de oración (o rezo, plegaria...): la acedia (aburrimiento o pereza espiritual). El estudio quiere ser exhaustivo haciendo un recorrido histórico. La primera parte estudia la doctrina de la acedia desde los orígenes hasta los predecesores inmediatos de santo Tomás de Aquino. La segunda parte se dedica al lugar y al sentido de la pereza espiritual en el interior del obrar de santo Tomás. La tercera parte aborda las cuestiones morales. La noción de gusto viene como conclusión de este vasto recorrido de teología espiritual orientada por la tradición benedictina, hecha de fidelidad a la oración en la preocupación de la paz y de la fuerza del alma que atraviesa el tiempo.

Jean-Charles Nault tiene conciencia de estudiar un término que no está de moda en la literatura espiritual, también el mérito de su trabajo es mostrar cómo este término ha sido forjado por la tradición de manera precisa y rigurosa y por qué es una lástima no servir de él para comprender los fenómenos espirituales. El mérito del trabajo es mostrar cómo santo Tomás de Aquino es el heredero de los Padres de la Iglesia y que, por esta razón, es una referencia para quien quiera llevar una vida espiritual exigente hecha de libertad y de disponibilidad a la acción del Espíritu Santo. La originalidad del trabajo es haber ligado el estudio de la acedia con una filosofía de la acción estando atento a la letra de la pregunta 35 de la *Secunda secundae*, completada por el capítulo 11 del *De Malo* y del capítulo 54 del libro IV de *Contra Gentiles*. Un punto que merece ser destacado en este estudio es haber mostrado que la tristeza es un pecado contra la caridad que es principio de alegría (p. 228s). Así la moral no es moralizante, sino bien ligada a la vida teologal. Introduce una moral de la acción que está ligada a la caridad activa (p. 262s). La tercera parte estudia los autores espirituales y los teólogos que han seguido a santo Tomás. La investigación permanece prudentemente en el interior de los autores que encontramos en las bibliotecas monásticas; nada se dice del encuentro con las ciencias humanas. Ese parece ser que será otro trabajo.— P. TIRADO.

FERLISI, Gabriele, *Solo davanti a te. Meditazioni agostiniane*. Ancora, Milano 2006.

Gabriele Ferlisi es sacerdote agustino descalzo. Ha obtenido la licencia en filosofía y la especialización en teología dogmática en la Universidad Pontificia Gregoriana. En este texto el autor compila todas sus meditaciones en torno a temas agustinianos, ofreciendo puntos de reflexión que puedan concluir en una meditación. Con frecuencia, a la hora de afrontar las obras de san Agustín uno se detiene en el análisis de su pensamiento, como si se tratara de un tratado de filosofía, pero perdiéndose el punto de vista sobre el contenido de reflexión teológica y riqueza espiritual de los que los textos de Agustín de Hipona son portadores.

Este libro se propone ayudar a percibir y captar ese “tesoro espiritual” de su obra. Está compuesto por 52 meditaciones, todas de la misma estructura: el título, formulado con las mismas palabras de Agustín; un subtítulo que sugiere el significado del mismo; una brevísima selección de textos agustinianos; algunos puntos de reflexión para dar orientación a la meditación personal; algunas preguntas de reflexión; y, como colofón, una ora-

ción agustiniana. Es siempre a san Agustín a quien se puede percibir a pleno pulmón en estas líneas, dándonos toda la seria rigurosidad de un trazado de fe siempre puesta a prueba por la razón y la confianza en Dios. Un tratado humano sobre la potencia en el “decidir creer” y sobre la felicidad en la oración, que lleva a la lucidez de la meditación y al estupor de la gracia, porque “lo que embellece el desierto es que esconde un pozo en algún lugar” y será justo en la cavidad, en la profundidad de este pensamiento, donde la grandeza de la fe se volverá evidente: expuesta. Libro, pues, de meditación y oración, más que tratado exhaustivo, cuyos temas son algunos de los que afloran a la conciencia, cuando la persona decide encontrarse consigo misma bajo la presencia de Dios; o bien, cuando decide recogerse en el rincón secreto de su corazón. Son temas ordinarios que se refieren a nuestra vida de interioridad, espiritualidad, oración.– P. TIRADO.

JUAN PABLO II, *Los días del silencio. La herencia de un gran Papa* (Selección de Lucia Velardi). Ciudad Nueva, Madrid 2005, 18 x 12, 139 pp.

Páginas de afectuoso homenaje a Juan Pablo II, con sus propias palabras, emocionantes y conmovedoras, pronunciadas en su último año de Pontificado y consideradas como un verdadero “testamento espiritual”. Se trata de mensajes cortos, entresacados de sus homilías, discursos y mensajes. La transcripción responde a los siguientes apartados: *No tengais miedo, Abrid las puertas a Cristo*, Palabras a los jóvenes, *Totus tuus* (referencias mariológicas) y *Testamento espiritual* de marzo de 1979 con cláusulas añadidas. En él, da gracias a todos, pide perdón, lanza aliento y esperanza aun en las situaciones más duras de estos “tiempos difíciles e inquietos”, recomienda mantener vivo y poner en práctica el gran patrimonio del Concilio Vaticano II, y recuerda agradecido a los hermanos cristianos no católicos, a los representantes de las religiones no cristianas, de la cultura, de la ciencia, de la política y de los medios de comunicación social. Sus últimas palabras testamentarias, de marzo del 2000, son un recuerdo a su familia, a su parroquia de Wadowice, a sus compañeros de juventud, de universidad y de trabajo, a Cracovia y a Roma.– A. GARRIDO.

EGUIBAR GALARZA, Mercedes, *Vida de infancia espiritual*. Edic. Palabra, Madrid 2006, 19 x 12 cm., 172 p.

Esta obra forma parte de la Colección “Cuadernos Palabra” de libros de espiritualidad cristiana, orientados a las personas que deseen enriquecer su vida interior. La autora toma como punto de partida de su reflexión el texto de Marcos. 10, 15, en el que Jesús dice. “En verdad os digo que quien no recibe el reino de Dios como un niño no entra en El”. El libro está estructurado en seis capítulos: la infancia espiritual; la pedagogía divina; la misericordia de Dios; la llamada universal a la santidad; conversar con Dios como hijos; el fruto apostólico de la infancia espiritual. La espiritualidad propuesta se alimenta en los escritos de algunos autores clásicos –como S. Juan de la Cruz o Tomás de Kempis–, y en otros autores modernos: Santa Teresa de Lisieux, Sta. Faustina Kowalska, o S. Josemaría Escrivá de Balaguer. Estas páginas son una ayuda útil para el crecimiento espiritual.– B. SIERRA DE LA CALLE.

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique, *Nuestra cara oculta. Integración de la sombra y unificación personal*. Ed. Narcea. Madrid 2005, 21x 13,5, 201 pp.

El autor, sacerdote diocesano y psicólogo, nos presenta un ensayo sobre la cara oculta de nuestro yo, la sombra que debe aflorar, conocerse e integrarse para lograr la unidad personal y, de esta forma, abrirse a la Trascendencia. De la aceptación de esas partes inconscientes y, en ocasiones, molestas depende nuestro crecimiento como personas y la vivencia de una espiritualidad integrada. El libro se presenta en forma de diálogo, de modo que progresivamente el autor va profundizando en la formulación de las preguntas y en la elaboración de las respuestas, acerca de la manera de construir una nueva conciencia que integre la interioridad desconocida. Las referencias a las teorías psicoanalíticas son continuas, relacionando esta percepción de la psicología con la oración, los textos sagrados y el acercamiento a Dios. La propuesta del autor es un trabajo espiritual que, a partir de la formación de un yo completo hace posible el amor a los demás y el encuentro con el Creador. El libro es fruto de encuentros, retiros y ejercicios espirituales; y su lectura es recomendable tanto de forma individual para el enriquecimiento personal, como en grupo para el encuentro con los demás.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

DOMEK, Johanna, *Respuestas que liberan. Veinticuatro preguntas a la Biblia*. Ed. Narcea, Madrid 2005, 21 x 13,5, 123 pp.

La autora es una monja benedictina, priora del Monasterio de Köln-Raderberg y creadora de numerosas publicaciones de carácter espiritual. Plantea la importancia de reflexionar sobre las preguntas que hace Dios a los hombres y éstos le hacen a Él, como forma de establecer un diálogo maduro y fecundo. Las preguntas son así una puerta abierta a la relación con el Padre y con nosotros mismos. Pueden tener un efecto liberador en la medida que nos obligan a cuestionarnos nuestra relación con Dios y a reaccionar frente a ellas como ante un desafío. Se recogen veinticuatro preguntas que aparecen en la Biblia e interpelan al hombre sobre lo más íntimo de sí mismo; a la vez sirven al creyente para reflexionar y acercarse al gran acontecimiento de la salvación, de forma gradual y progresiva. La actitud de escucha y la sinceridad son dos condiciones necesarias para relacionar la historia personal con la historia de la salvación. La autora sitúa cada pregunta en el contexto bíblico y después pasa al plano personal de cada uno como orante, formulando nuevas preguntas en conexión con nuestras propias vidas. Es un libro para leer con detenimiento y de forma reflexiva. El lenguaje es sencillo, directo y claro. La lectura es muy apropiada para momentos de retiro espiritual, que nos sitúen en conversación con Dios y con nosotros mismos.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

URBIETA, José R., *El regalo de sí mismo. Educarnos para educar*. Ed. Narcea, Madrid 2005, 13,5 x 20,5, 166 pp.

José Ramón Urbieto, licenciado en Teología y Pedagogía, y experto en Escuelas de Padres, nos ofrece en este libro un ensayo sobre la madurez y el crecimiento personal a lo largo de la vida como fundamento de una educación vivenciada y como requisitos imprescindibles de la vida adulta. Lejos de pensar que la existencia se desarrolla de una manera plana y monocorde, apuesta por la necesidad de reconocer las propias crisis, que, una vez resueltas, son motivo de enriquecimiento interior. Otro de los puntos de partida del libro,

igualmente interesante, es el convencimiento de que si padres y profesores tienen como objetivo prioritario la educación, deben alimentar espiritualmente su vida interior para poder ofrecer un modelo ajustado al perfil de la persona adulta. Se dibujan algunas líneas para vivir sabiamente y de esta forma ser feliz: alegría, amor, creatividad, desprendimiento, fidelidad, generosidad, gratitud, honradez, humildad, presencia de ideales, justicia equitativa, misericordia, paciencia, responsabilidad y servicialidad. Todas ellas son palabras llenas de contenido, que dan pleno sentido a la vida. El método empleado por el autor para suscitar la reflexión: los relatos, llenos de metáforas, los cuentos y las parábolas son vías de comunicación apropiadas para pensar e interiorizar los contenidos expuestos a lo largo de la obra. El libro va dirigido especialmente a padres y educadores que a través de sus páginas encuentran preguntas y pautas para llevar a efecto la labor educativa. La profundidad del tema tratado se hace perfectamente compatible con la lectura amena y agradable, lo que despierta gran interés en el lector.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

CHAPA, Juan (ed) *50 Preguntas sobre Jesús*. Ed. Rialp, Madrid 2006, 19 x 12, 170 pp.

Juan Chapa coordina en esta obra el trabajo de varios profesores del Departamento de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, con el fin de esclarecer diversas cuestiones acerca de la vida de Jesús. En ella se responde de manera concisa y sencilla a distintas preguntas sobre la realidad histórica de Cristo. Al final del libro aparece una amplia biografía que permite profundizar en cada una de las afirmaciones expuestas.

La edición de este libro se hace necesaria tras la oleada de publicaciones sensacionalistas, de gran éxito comercial que confunden a la opinión pública sobre la verdad histórica y religiosa, sin señalar bien el límite entre ficción y realidad. Es un libro de divulgación. A pesar de que sus respuestas no están pensadas para especialistas, es estrictamente riguroso en su contenido. La lectura es sencilla y amena. Es aconsejable para trabajarlo como guía en catequesis de adultos, pues en numerosas ocasiones, hay cristianos que se dejan influir por *best sellers* sobre la vida de Jesús que nada tienen que ver con la realidad histórica ni con la fe cristiana.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

FUENTES MENDIOLA, Antonio, *Aprender a madurar. Un reto para el hombre de hoy*. Ed. Rialp, Madrid 2006, 12 x 19, 316 pp.

Antonio Fuentes Mendiola, profesor de Sagrada Escritura y especialista en Ética, nos presenta esta guía espiritual para llegar a la madurez interior. A partir del análisis de algunos de los síntomas más frecuentes de inmadurez, nos ofrece unas pautas claras y sencillas que ayudan a un desarrollo personal equilibrado en armonía con la fe. La apertura a la trascendencia y la valentía para asumir la moral cristiana frente a la sociedad laicista son condiciones necesarias para llegar a la plenitud personal. El libro está lleno de ejemplos extraídos de la literatura universal, lo que hace amena la lectura. También hay numerosas referencias a San Agustín y a Juan Pablo II, que dan solidez a las argumentaciones del autor. Es una obra que se atreve a ir contracorriente, defendiendo la verdad cristiana frente a opiniones mayoritarias o “políticamente correctas”. Es un libro muy apropiado para poner en cuestión la propia vida e iniciar un camino de conversión.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

BORGHESE, Alexandra, *Con ojos nuevos. Un viaje a la fe*. Ed. Rialp. Madrid 2006, 14,5x21,5, 172 pp.

Alessandra Borghese pertenece a una de las más ilustres familias de la aristocracia romana y en este libro nos ofrece un valioso testimonio de vida: su conversión a la fe católica tras años separada de ella. En un primer momento, nos presenta una autobiografía en la que describe su infancia en el seno de una familia aristocrática, el primer trauma de su vida a los dieciséis años –el suicidio de un amigo íntimo– su marcha a Nueva York después de finalizar la carrera y su experiencia en el mundo financiero, su matrimonio y posterior divorcio de un rico armador griego, su regreso a Italia en el que lleva a cabo múltiples iniciativas artísticas y culturales y sobre todo la influencia de grandes amigos como Gloria von Thurn und Taxis o Leonardo Mondadori que son determinantes en su retorno a la fe. Posteriormente, expone con gran sinceridad el significado que ha tenido para ella el reencontro con Dios y el deseo de comunicar esta nueva situación a quienes la rodean y al resto de la humanidad. Manifiesta su experiencia de fe y argumenta a favor de la moral católica, que lejos de reprimir considera como eje central la dignidad del hombre. Se trata de una obra escrita con razón y sentimiento que profundiza en los pilares básicos de la religión católica. La lectura es amena y agradable a la vez que provoca la reflexión en muchos de los temas expuestos, lo que hace replantearse la propia vida a la luz de la fe, pues todos estamos en proceso permanente de conversión.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

\*Editorial “Ciudad Nueva”. Colección: *15 días con*: Madrid 2005

ETCHEGARAY, Roger, *Juan XXIII* (= Col. 15 días con, 14), 123 pp.

EGGER, Máxime, *Silvano del Monte Athos* (= Col. 15 días con, 15), 123 pp.

PONS, Guillermo, *Ramón Llull* (= Col. 15 días con, 16), 125 pp.

LAFON, Michel, *Carlos de Foucauld* (= Col. 15 días con, 17), 119 pp.

“Pasar 15 días en compañía de un maestro espiritual” es el slogan de esta sencilla a la vez que profunda colección de la Editorial Ciudad Nueva. El cardenal Etchegaray, colaborador del Papa Rocalli en el Vaticano, describe la personalidad del ya Beato Juan XXIII (1881-1963), intentando “penetrar en su secreto”, recorriendo su vida, su actividad en pro de la unidad y de la paz, la convocatoria del concilio Vaticano II, sus encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in terris* y su vida íntima espiritual al compás del *Diario del alma*. Intenta el autor incluir el mayor número de referencias de los escritos personales del Papa Roncalli, de difícil hallazgo aún en nuestros días. Merece especial atención el comentario al Salmo 50 (*Miserere*) escrito en plena guerra (noviembre-diciembre, 1940) a orillas del Bósforo.

La *vida de Silvano*, monje ruso del monte Athos (1866-1938), canonizado en 1987 por el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, conocido como “hombre espiritual de una modernidad conmovedora”, es narrada por el Diacono Maxime Egger, director de los textos de espiritualidad ortodoxa de la Editorial Du Cerf. Silvano ha sido calificado como “místico de la iglesia universal”, “santo ecológico”, “santo sin fronteras”. Su vida y escritos han cambiado el rumbo de numerosas personas, ya que su experiencia de la misericordia de Dios y de la solidaridad con los sufrimientos de los hombres aparecen como componentes esenciales de su experiencia vital.

El sacerdote e historiador Guillermo Pons nos adentra en la figura del Beato *Ramon Llull (1232-1316)*. Este original mallorquín, casado y con hijos, marcado por una profunda experiencia mística y por un enorme afán evangelizador, aparece como teólogo, filósofo, místico y poeta, un gran genio autodidacta y forjador del idioma catalán literario. Seguir el hilo de su vida: su encuentro con Cristo, su matrimonio y familia, su eremitismo, su tarea evangelizadora y ecuménica, sus encuentros con el Islam y con regiones de puro paganismo es una experiencia un tanto original, ya que descubre nuevos senderos con su ingenio y su intuición lúcida. “Caballero andante del pensamiento” lo calificó Menéndez y Pelayo.

*Carlos de Foucauld (1858-1916)*, beatificado el año pasado, es considerado como una de las personalidades espirituales más significativas de la actualidad. Tras una juventud de rico licenciado, se convierte en la iglesia de San Agustín, de París e ingresa en la Trapa. Posteriormente, desde 1901, hizo del desierto del Sahara su morada, desde la que testimonió el amor de Dios a cristianos, judíos y musulmanes. Su persona y sus escritos han originado diversas congregaciones y nuevos grupos religiosos. Siguiendo los pasos de su vida y ofreciendo numerosos testimonios de sus escritos, Michel Lafon, uno de los primeros discípulos de Foucauld, nos adentra en el rico universo espiritual del personaje, hasta llegar al final (diciembre de 1916), en que escribe: “nunca se amará suficientemente”.— A. GARRIDO.

### **Pedagogía**

TORRES R., Isabel (Coord.) *Miradas desde la perspectiva de género. Estudios de las mujeres*. Ed. Narcea, Madrid 2005, 21,5 x 15,5, 215 pp.

Este trabajo es una recopilación de estudios elaborados por diversas autoras procedentes del ámbito universitario, acerca de las aportaciones de las mujeres a lo largo de la historia al desarrollo y transformación de la ciencia. La finalidad de la obra es contribuir a que el campo del conocimiento se vea liberado de “sesgos de género” y que las disciplinas académicas sean abordadas desde una nueva perspectiva en la que los patrones culturales sexistas no sean reproducidos. En la primera parte se presenta el marco general de la obra, mostrando las bases de la investigación propiamente feminista. En la segunda parte se exponen, en ocho capítulos, los resultados que pueden obtenerse al estudiar las distintas disciplinas desde una óptica feminista. Así aparecen estudios de Historia, Antropología, Teología, Ciencias, Tecnología, Geografía, Literatura y Arte. La tercera parte expone dos ensayos sobre la mujer en la sociedad de la información y acerca de los recursos bibliográficos y documentales de los Estudios de Mujeres. Finalmente, el libro se cierra con la presentación de un estudio sobre la situación de las mujeres en la Universidad. Ésta es una de las pocas obras que han aparecido sobre los Estudios de Mujeres en nuestra lengua y su interés reside fundamentalmente en la contribución que una perspectiva no androcéntrica realiza al mundo del conocimiento. La lectura, a pesar del lenguaje académico, es sencilla y amena, con mucha documentación que sustenta las afirmaciones expuestas. Es de agradecer a la editorial Narcea la publicación de un libro sobre un tema que si no marginal, sí es relegado con frecuencia en el ámbito de la investigación actual.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

DAY, Christopher. *Formar docentes. Cómo, cuándo y en qué condiciones aprende el profesorado*. Ed. Narcea, Madrid 2005, 24 x 17, 284 pp.

Christopher Day, catedrático de la Universidad de Nottingham, nos presenta un estudio riguroso sobre una de las condiciones fundamentales de la calidad educativa: la formación continua del profesorado. A través de las páginas se analizan las condiciones que favorecen el proceso de aprendizaje de los docentes. De esta forma se estudia la motivación del profesorado tanto desde el punto de vista de los intereses personales como de la valoración de los objetivos educativos propuestos. El reciclaje del profesorado se fundamenta en dos grandes pilares: la evaluación de la propia práctica docente y la reflexión teórica sobre contenidos educativos. En uno de los capítulos se expone una experiencia de formación del profesorado dentro de la propia institución escolar, en la que juega un papel primordial el liderazgo del director, a través de la creación de grupos de trabajo que tienen como finalidad adaptar el currículum a las necesidades del centro y diseñar modelos para “aprender a aprender”. El autor lanza propuestas novedosas a fin de que la formación docente esté ligada a los intereses tanto de los alumnos como del profesorado, una de estas alternativas es la creación de redes profesionales y asociaciones entre profesores de primaria o secundaria con tutores universitarios. También es preciso destacar la importancia que concede el autor a la sociedad del conocimiento así como al nuevo rol que los profesores deben desempeñar en ella. Ya no se trata de ser meros transmisores de contenidos sino de orientar y dirigir el aprendizaje de los alumnos que puede ser accesible desde medios distintos a la institución escolar.

Se trata de un libro serio que trata con responsabilidad y profundidad el tema de la formación permanente del profesorado, ofreciendo líneas abiertas de reflexión para afrontar la cuestión de manera eficaz. Su lectura está recomendada para administradores educativos, asesores de centros de formación del profesorado y docentes en general.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

DEFRANCE, Bernard, *Disciplina en la escuela*. Morata, Madrid 2005, 24 x 17, 155pp.

Bernard Defrance, profesor de filosofía en el liceo Maurice Utrillo de Stains en Francia y Secretario General de la sección francesa de Défense des Enfants Internacional, nos ofrece en este libro un ensayo sobre la convivencia escolar. En un momento en que los episodios violentos tienen lugar con cierta frecuencia, es bien recibido un estudio que trate de establecer pautas de relación fundamentadas en el derecho para que la vida escolar sea democrática y pacífica. El autor critica con dureza las actitudes que se dan por parte de algunos sectores del profesorado, encaminadas a implantar la subordinación de los alumnos de manera arbitraria, así como los castigos, que además de humillar a quienes los sufren resultan en la mayoría de los casos inoperantes.

La escuela, en opinión de este profesor de filosofía de amplia experiencia pedagógica, debe ofrecer algo más que una recopilación de contenidos más o menos motivadores, es decir, tiene la obligación institucional de educar para la ciudadanía y lo debe hacer en cada una de las disciplinas que imparte, en las clases habituales, donde se establezcan unas normas justas elaboradas por todos los participantes. Las reflexiones que aparecen a lo largo del texto se apoyan en numerosos testimonios tanto de profesores como de estudiantes, que corroboran la legitimidad de las fórmulas democráticas en la convivencia escolar. Es una obra especialmente dirigida a los docentes que día a día se enfrentan a la realidad de las aulas, aunque también puede resultar de gran utilidad a las familias que tienen la responsabilidad de mediar en la educación de sus hijos.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

SIRAJ-BLATCHFORD, John, (Comp.) *Nuevas tecnologías para la educación infantil y primaria*. Morata, Madrid 2005, 24 x 17, 199 pp.

John Siraj-Blatchford, profesor de la Facultad de Educación de la Universidad de Cambridge y director adjunto del programa ESRC *Teaching and learning Research*, presenta en este volumen una recopilación de trabajos de investigación sobre instrumentos basados en las tecnologías de la información y de la comunicación, desarrollados con niños de 4 a 8 años, y realizados bajo la iniciativa de la Comisión Europea. A lo largo de los capítulos se describen cada uno de los proyectos y las aportaciones que han realizado al campo de las nuevas tecnologías, desde el punto de vista multidisciplinar. Finalmente se exponen las conclusiones de los grupos de trabajo organizados. Los proyectos abarcan desde la creación de nuevas herramientas tecnológicas y educativas que desarrollan la creatividad y la imaginación hasta la narración de historias en colaboración con los adultos utilizando interfaces virtuales.

La finalidad de los trabajos es servir de apoyo al aprendizaje infantil en términos de creatividad, expresión personal, metacognición y resolución de problemas. Libro de plena actualidad que trata de integrar las TIC en la vida cotidiana de los niños, bien sea en sus casas a través de la adquisición de juguetes robóticos multisensoriales, o bien en las aulas con el desarrollo de instrumentos y programas cuyos resultados didácticos pueden grabarse en vídeo para la posterior evaluación. Está recomendado para profesores de Educación Infantil y Primaria, así como para padres y estudiantes que quieran aproximarse de un modo riguroso al desarrollo de las nuevas tecnologías. El libro narra el desarrollo y puesta en marcha de las experiencias de una forma clara y directa.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

OGDEN, Jane, *Psicología de la alimentación. Comportamientos saludables y trastornos alimentarios*. Ed. Morata, Madrid 2005, 24x16,5, 311 pp.

Jane Ogden, catedrática de Psicología de la Salud de la Universidad de Surrey en el Reino Unido, nos presenta un completo y acertado estudio multidisciplinar sobre la alimentación y los trastornos alimentarios. Para tratar este complejo tema recurre a varias disciplinas: la Biología, la Medicina, la Psicología, la Nutrición y la Sociología. La autora se hace eco en el libro de las últimas investigaciones y publicaciones aparecidas en relación al tema. El método que utiliza es rigurosamente científico en la medida que plantea de forma continua interrogantes a los que intenta responder posteriormente con datos empíricos extraídos de diversos estudios. Presta especial atención al problema de la obesidad, por su repercusión tanto en la autoestima e imagen corporal como en la salud. Cuestiona la idoneidad de los regímenes alimenticios y propone un concepto de dieta integrada fundamentada en la conducta alimentaria saludable de la persona y su contexto social. A lo largo del libro, la autora se muestra más partidaria de unos hábitos estables de nutrición acompañados de un ejercicio físico adecuado, que de regímenes drásticos que casi siempre terminan en la reincidencia y en el retorno al peso basal de origen. Por la meticulosidad y rigor de los análisis, el conjunto de investigaciones expuestas constituye un auténtico tratado sobre alimentación. El estilo es claro y sencillo. Con un lenguaje adecuado que huye de los tecnicismos. Es una buena obra de consulta para todos los profesionales relacionados con el área transversal de Educación para la Salud, así como para todos aquellos que quieran aproximarse tanto al análisis de los comportamientos alimentarios como a las dietas equilibradas.– C. SÁENZ GUTIÉRREZ

TORRES S., Jurjo, *La desmotivación del profesorado*. Ed. Morata. Madrid 2006, 21 x 13,5, 127pp.

Jurjo Torres, catedrático de Didáctica y Organización Escolar en la Universidad de La Coruña, expone en este ensayo dieciséis factores que influyen en la desmotivación del profesorado. Todos ellos están bien fundamentados y abarcan desde la incompreensión por parte de los docentes de las finalidades de los sistemas educativos, hasta las lagunas en la formación tanto inicial como continua de los maestros y profesores de secundaria, pasando por la ausencia de iniciativa en la toma de decisiones sobre los contenidos curriculares de educadores e instituciones sociales. El libro es por otro lado, una defensa de la enseñanza pública frente a la privada por el carácter compensatorio de esta primera considerando los diferentes puntos de partida de los alumnos. Es esta misma situación la que justifica las diferencias en relación a la calidad de las dos alternativas de carácter educativo y tiene lugar gracias a la permisividad de ciertas políticas administrativas. Después de una valoración del momento político de la educación actual, nos presenta como solución unas instituciones educativas democráticas en las que tenga un lugar destacado la solidaridad y la justicia social. El esfuerzo solo debe exigirse al alumno si va precedido de una fuerte motivación y en ningún caso su ausencia puede justificar el fracaso escolar. También se hace necesaria una apertura de los muros de la escuela a las instituciones del entorno, pues gran parte de la información que se genera hoy día procede de él. En el libro se hacen denuncias serias sobre situaciones muy reales, como es el caso de la tolerancia por parte de la inspección educativa, de la creación de grupos en los que se segregan a los alumnos por el rendimiento escolar o cualquier otra variable discriminatoria. Es un libro escrito con valentía, si bien en ciertos momentos se percibe una gran carga ideológica.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, Juan B., *Educación para la ciudadanía*. Ed. Morata, Madrid 2005, 21 x 13,5, 127 pp.

Juan Bautista Martínez, profesor titular de la Universidad de Granada, nos presenta en este libro un modelo para convertir la educación para la ciudadanía en una realidad vivida en el seno de la vida escolar. Más allá del aprendizaje de contenidos curriculares sobre los derechos humanos y la práctica democrática, se encuentra la participación directa de los alumnos, padres y profesores en la vida del centro, tanto en la solución de los posibles conflictos que puedan surgir como en la elección del propio currículo, de forma negociada. Se trata de construir la ciudadanía considerando la pluralidad cultural y social y desarrollando valores como la solidaridad, igualdad, respeto y justicia.

El libro analiza situaciones habituales de los centros como son los desencuentros entre alumnos, padres y profesores. Como alternativa propone un nuevo concepto de orden y autonomía social así como una política de negociación entre todos los sectores representados en la institución escolar para realizar una toma de decisiones democrática.

Por otra parte, se presentan indicadores para evaluar la aplicación de los derechos humanos y diagnosticar la participación de los alumnos, padres y profesores en la vida del centro. Como metodología para paliar las diferencias de status de los estudiantes se propone el trabajo cooperativo que no solo ayuda a los más desfavorecidos, sino que también es beneficioso para los mejor situados. Es una obra de plena actualidad, pues la LOE incluye la educación para la ciudadanía como materia que se impartirá en Primaria. ESO y Bachillerato. Frente a esta propuesta oficial, de carácter plenamente curricular, se ofrece la alternativa expuesta en este libro que pretende insertar la vida democrática en la insti-

tución escolar. La lectura está recomendada no solo a profesores sino también a padres que estén agrupados en asociaciones de tipo educativo.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.



**PUBLICACIONES PERIODICAS  
DE LOS  
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**  
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de  
El Escorial (Madrid)
  
- Archivo Agustiniانو**  
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid
  
- Religión y Cultura**  
Columela, 12 - 28001 Madrid
  
- Revista Agustiniانو**  
Paseo de la Alameda, 39  
28440 GUADARRAMA (Madrid)
  
- Estudio Agustiniانو**  
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

## PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
- , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
- , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
- , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
- , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
- , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
- , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
- , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
- , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia (+1628)*. Valladolid 2000.
- , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*. Valladolid 2003
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
- , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
- , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
- , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
- , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
- , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literat. crítica, social y religiosa contemp.* Valladolid 1985.
- , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
- , *Francisco Jambriña Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
- , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
- , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- , *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.
- , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
- , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
- , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
- , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
- , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
- , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
- , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- , *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- CAMPELO, M. M<sup>a</sup>, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.<sup>a</sup> ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual. I. Ordo amoris*. Valladolid.1976.
- , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Sahagún. Monasterio y villa. 1085-1985*. Valladolid 1993.
- , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
- , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- (Sigue en la segunda contraportada)**

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de las islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M<sup>a</sup> de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilias sobre la 1<sup>a</sup> Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- , *Comentario a la Regla de San Agustín*. A los Capítulos 2, 3 y 4 (Separatas).
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarroel... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila*. 2 vols., Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. Á., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- , *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones*. Madrid 1945.
- , *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- , *Letras e historia*. Madrid 1966.
- , *Los caballeros de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.<sup>a</sup> de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma. (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 6 vols., Valladolid 2003.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.

#### NOVEDADES

- OTAOLA, Paloma, *El De musica de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica*. Valladolid 2005.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.