

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIX



Fasc. 3

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE
1994

SUMARIO

ARTÍCULOS

- C. MIELGO, *La enseñanza escolar en el antiguo Israel* 429
L. RESINES, *Estudio sobre el catecismo pictográfico mazahua* 455
N. BELLOSO MARTIN, *De nuevo sobre la guerra y la paz*..... 529

TEXTOS Y GLOSAS

- A. G. NIÑO, *Notas sobre la Educación Internacional* 577
LIBROS 587
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXIX



Fasc. 3

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE
1994

S U M A R I O

ARTÍCULOS

C. MIELGO, <i>La enseñanza escolar en el antiguo Israel</i>	429
L. RESINES, <i>Estudio sobre el catecismo pictográfico mazahua</i>	455
N. BELLOSO MARTIN, <i>De nuevo sobre la guerra y la paz</i>	529

TEXTOS Y GLOSAS

A. G. NIÑO, <i>Notas sobre la Educación Internacional</i>	577
---	-----

LIBROS	587
--------------	-----

DIRECTOR: Pío de Luis
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Tomás Marcos Martínez
ADMINISTRADOR: José Vidal González Olea

CONSEJO DE REDACCIÓN: Pío de Luis Vizcaíno
Tomás Marcos Martínez
Jesús Álvarez Fernández
Mariano García Ruano
Luis Resines Llorente

ADMINISTRACIÓN
Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. 30 68 00 y 30 69 00
47007 VALLADOLID (España)

SUBSCRIPCIÓN
España: 3.500 ptas.
Extranjero: 35\$ USA
Número suelto: 1.000 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07
49080 Zamora, 1994

La enseñanza escolar en el antiguo Israel

Es muy probable que fuera Voltaire el primero que negó la existencia de la enseñanza escolar en el A. T., aduciendo una razón a primera vista no desdiable. Escribía en el *Diccionario Filosófico*: “Lejos de tener escuelas para instrucción pública de la juventud, su lengua (la de los judíos) careció incluso de un término que designara esta institución ¹.”

Efectivamente el hebreo carece de un término que signifique escuela. Solamente el tardío libro del Sirácida la menciona con el nombre de “Bet Midrash”= “Casa de la enseñanza” (Sir 51,23). Pero estamos en el s. II, nada menos que 800 años después de David y Salomón, con lo que el testimonio no se puede aducir para probar la existencia de las escuelas en el antiguo Israel.

Pero evidentemente no son los filósofos los que tienen que discutir este tema, sino los escrituristas. Y ciertamente lo han hecho en el pasado y en el presente.

Desgraciadamente no hay nada escrito en castellano sobre la escuela en el Antiguo Israel. Por esta razón nos proponemos en estas páginas informar detenidamente aduciendo los argumentos a favor y en contra, clarificando el tema en la medida de lo posible.

Hace ya algunos años J. A. G.-Larraya publicaba sobre la educación un artículo en la *Enciclopedia de la Biblia* que puede servir de punto de partida. Afirmaba lo siguiente: “En el A. T. no consta de modo explícito que hubiera escuelas en la acepción ordinaria del vocablo. No aparecen documentalmente como tales hasta el periodo helenístico. Sin embargo, debieron existir lugares de educación distintos de la casa familiar, en los que hombres enseñarían a muchachos oficios y artes ².”

Dos puntos deben tenerse en cuenta en este párrafo: la afirmación rotunda de la ausencia de documentación, y de otra parte la suposición de que debieron existir lugares de educación. A éstos, distintos de la casa familiar, no se atreve a llamarlos escuelas. Se adivina en el párrafo cierta perple-

1. *Oeuvres Complètes*, T. XXXVII: *Dictionnaire Philosophique*. T. V. Paris, 1819, 40, bajo la voz “Judíos”.

2. *Enciclopedia de la Biblia*. Barcelona, 1963, T. II, cols. 1071-1081. La cita en la col. 1073.

jjidad; ésta es la sensación que tiene quien estudia con cierto detenimiento el tema. Y es que en realidad se sabe poco de la enseñanza en el Israel antiguo.

Aunque hay quienes niegan hoy la existencia de la enseñanza escolar, al menos, durante la monarquía, es, sin embargo, más común defender la existencia de la misma, si bien, a veces, no está claro si la afirmación se refiere también a la época anterior al destierro.

Se suele citar a A. KLOSTERMAN³ como el primero que reunió los argumentos a favor de la existencia de las escuelas e influyó decisivamente en los autores siguientes⁴.

Merece también citarse a L. Dürr⁵, quien, habiendo reunido la información sobre el sistema escolar en Egipto y Mesopotamia, se mostraba favorable por analogía a la existencia de escuelas en Israel. He aquí enunciado un argumento que se citará frecuentemente.

Es muy común que los autores especialistas o dedicados preferentemente a los libros sapienciales se muestren favorables a la existencia de las escuelas. Así G. von Rad⁶, J. Hermisson⁷, O. Loretz⁸, W. McKane⁹.

Actualmente los autores más combativos a favor son B. Lang y A. Lemaire. Ambos han vuelto repetidamente sobre el tema.

El primero, sin desdeñar otros argumentos, se apoya principalmente en los libros sapienciales. Cree encontrar el "Sitz im Leben" del libro de los Proverbios, especialmente de Prov 1-9, en las escuelas. Serían trozos antológicos o florilegios usados en la escuela para aprender a leer y a escribir¹⁰. Al segundo se le debe la única monografía sobre el tema y argumenta más a partir de la arqueología y epigrafía¹¹.

La posición contraria a la enseñanza escolar fue mantenida en tiempos pasados por L. Köhler¹² y por E. Mangenot¹³.

3. "Schulwesen im Alten Israel": *Fs. Theodor Zahn*. Leipzig 1908, 193-232.

4. B. LANG, "Schule und Unterricht im Alten Israel": M. GILBERT (ed.), *La Sagèsse de l'Ancien Testament*. Gembloux-Leuven 1979, 186.

5. *Das Erziehungswesen im alten Testament und im antiken Orient*. Leipzig 1932.

6. *La Sabiduría en Israel. Los Sapienciales. Lo Sapiencial*. Madrid 1973, 34.

7. *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*. (WMANT 38). Neukirchen-Vluyn 1968, 97-1136.

8. *Qohelet*. Freiburg 1964, 91-94.

9. *Prophets and Wise Men*. London 1965, 36ss.

10. B. LANG, *Die weisheitliche Reden*. Stuttgart 1972, 193-232; ID. *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*. Düsseldorf 1975; ID. *Schule*, 186-201; ID. *Wie wird man Prophet in Israel*. Düsseldorf 1980, 31-58.

11. A. LEMAIRE, *Les Ecoles et la formation de la Bible dan l'Ancien Testament*. Fribourg-Göttingen 1981. Citaremos la versión italiana, *Le Scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*. (Studi Biblici 57). Brescia 1981; ID. "Abécédaires et exercices d'écolier en épigraphie norwest sémitique": *Journal Asiatique* (1978) 221-235; ID. "Sagèsse et Ecoles": *Vetus Testamentum* 34(1984)270-281.

12. *Der Hebräische Mensch*. Tübingen 1953, 46.

13. *Dictionnaire de la Bible*: "Education", II, cols. 1595-6: "Chez les Hébreux l'éducation des enfants se faisait exclusivement dans la famille et était sur tout l'oeuvre des parents" (col. 1595).

Actualmente sigue manteniendo una posición contraria y muy escéptica R. N. Whibray¹⁴. Se ha significado especialmente F. Golka como absolutamente contrario a las escuelas¹⁵.

1. *Qué se entiende por enseñanza escolar*

Los autores que tratan el tema no suelen dedicar atención alguna a la definición de la escuela y a cuáles son los elementos de esta institución. Sin embargo, es absolutamente necesario saber qué se entiende por escuela si queremos examinar si esta institución existió en Israel. Solamente J. Crenshaw¹⁶ enumera las condiciones que, según él, son necesarias para que se pueda hablar de enseñanza escolar: 1) Maestros o profesores pagados, es decir, profesionales, 2) enseñanza de la lectura y escritura, 3) enseñanza dada en lugar distinto de la casa paterna. Estas exigencias a primera vista son razonables. Consiguen distinguir la enseñanza escolar de la familiar.

En Roma, por ejemplo, en la época antigua se enseñó a leer y a escribir en la familia, sistema defendido acérrimamente por el célebre Catón. Las referencias a las escuelas sólo son frecuentes a partir del s. III a. C.¹⁷.

Sin embargo, la definición de Crenshaw no es apta para distinguir la enseñanza escolar del conocido sistema llamado del “famulus” o aprendiz, debido a que solamente incluye en el “currículum” la alfabetización. El “famulus” aprende mirando y copiando, hasta conseguir la destreza del maestro. Según Brunner, éste fue el método usual en Egipto en la época del Imperio Antiguo¹⁸.

Quizá deba verse una alusión bíblica a este método de enseñanza en 1 Sam 1-3. Samuel es llevado junto al sacerdote Elí para que aprenda el oficio al mismo tiempo que los propios hijos del sacerdote.

Dado que en realidad se ha dado este otro tipo de enseñanza, se han de evitar conclusiones apresuradas en este campo. G. von Rad¹⁹ afirmaba que “la escritura no ha sido enseñada jamás sin una doctrina relativa a ella. De donde se deduce que tuvieron que existir en Israel escuelas de diversas cla-

14. *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (BZAW 135). Berlin 1974, 33-43; ID. “Yahweh-Sayings and their Context in Proverbs 10,1-22,16”: M. GILBERT (ed.). *La Sagèsse de l’Ancien Testament*. Gembloux-Leuven 1979, 135-136: “The Existence of Schools in Israel in pre-hellenistic times is itself doubtful” (p. 155, nota 8); ID. “Wisdom Literature in the Reigns of David and Salomon”: T. ISHIDA, (ed.) *Studies in the Period of David and Salomon*. Tokio 1982, 13-26.

15. “Die israelitische Weisheitschule oder der Kaisers neue Kleider”: *Vetus Testamentum* 33(1983) 257-270.

16. “Education in Israel”: *Journal of Biblical Literature* 104(1985) 602.

17. J. BOWEN, *Historia de la educación occidental*. Barcelona 1976, T. I. 238-243.

18. H. BRUNNER, *Altägyptische Erziehung*. Wiesbaden 1957, 10ss..

19. *La Sabiduría*, 34.

ses". Parece deducir de la existencia de la escritura a la existencia de escuelas. Lo que evidentemente es una conclusión falsa.

Por otra parte, la capacidad de leer y escribir no es un concepto bien definido. La tienen los escribas profesionales capacitados por una larga preparación para componer incluso obras literarias. Al otro extremo un alfarero, por ejemplo, puede ser suficientemente hábil para saber grabar en una vasija unas cuantas letras e incluso palabras. Afirmar que éste sabe leer y escribir es puramente convencional. Y seguro que el tal alfarero no necesitó ir a una escuela.

Se impone, pues, distinguir dos tipos de escuelas. Unas de alta capacitación para escribas profesionales y otras de más bajo nivel cultural llamadas a cubrir las necesidades básicas de lectura y escritura. A. Lemaire distingue estas dos clases de escuelas y, según él, hubo un desarrollo progresivo: de las escuelas para escribas profesionales en la época de David y Salomón se pasó en el s. VIII a una generalización amplia. Hubo escuelas no sólo en los grandes centros y fortalezas sino también en la mayor parte de las aldeas ²⁰.

Estas dos afirmaciones, la existencia de las escuelas para escribas profesionales desde la época de David y Salomón y las escuelas para la alfabetización general, son las que están sujetas a debate, y que necesitan probarse.

2. *La analogía con las culturas del Próximo Oriente*

Este argumento es muy frecuentemente citado por los partidarios de la existencia de escuelas en Israel. Si Egipto y Mesopotamia ya disponían de escuelas cuando Israel como nación comenzó a existir, es normal pensar que esta institución también se instalara en Palestina. Este argumento parece fuerte si se tiene en cuenta que Egipto ejerció gran influencia en Palestina durante la segunda mitad del segundo milenio, es decir, durante el Imperio Nuevo.

Hay que advertir que la comparación se establece siempre con Egipto y Mesopotamia. Ahora bien, estos dos imperios tenían una civilización muy superior en todos los campos a la de Israel. Sería más interesante y apropiado establecer la comparación con Moab, Ammón y Edón, por ejemplo, que son estados que surgieron casi al mismo tiempo que Israel y supuestamente disponían de un parecido nivel cultural. Pero, por desgracia, estas naciones limítrofes con Israel han dejado escasos restos culturales.

Por otra parte, se compara Israel que dispuso desde el principio de escritura alfabética con Egipto y Mesopotamia, que gozaban de una escritura totalmente diferente. Debido a ello el escriba tuvo un papel tan relevante en la cultura egipcia: necesitaba muchos años de estudio para el aprendizaje de

20. A. LEMAIRE, *Le Scuole*, 62.

los jeroglíficos y signos gráficos, mientras que en Israel la escritura alfabética facilitaba enormemente la democratización del aprendizaje.

De todas formas, en cuanto a Egipto, consta que durante el Imperio Medio (c.2050-1800) las escuelas de escribas funcionaban ya perfectamente organizadas con sus maestros, sus libros de texto, sus métodos pedagógicos, etc. El escriba tenía un prestigio grande. Era una profesión ansiada por todos. Ser admitido en la escuela era ya un privilegio, pues la competencia era mucha. La educación era evidentemente elitista y los escribas guardaban con cuidado para sí el conocimiento de la escritura.

La impresión que el profano saca al leer a los especialistas del tema es que la capacidad de leer y escribir debía estar muy generalizada. Tal es la conclusión que cabe extraer de esta frase del conocido egiptólogo H. Brunner: "Cualquier egipcio podía llevar a su hijo a la escuela durante el Imperio Medio"²¹.

Personalmente pienso que esta frase es una exageración. La frase supone una movilidad social de tal calibre que muchísimos estados modernos no han alcanzado hasta épocas muy recientes. Durante el Imperio Antiguo y Medio "la sociedad egipcia se hallaba dividida en tres clases: hombres cultos que ejercían una autoridad derivada del Faraón, aquéllos que les estaban subordinados (guardianes de las puertas, soldados, canteros, etc.) y el campesinado analfabeto"²². Para una época más reciente el papiro Wilbour (ca.1143) nos proporciona una descripción de un sector típico de la sociedad: un grupo reducido de funcionarios ricos y de alto rango y un grupo mucho más numeroso de burócratas, sacerdotes, soldados, mozos de cuadra, agricultores y pastores. Particularmente los agricultores sobre los que pesaba la economía egipcia, los más numerosos sin duda, vivían en un estado bien precario, y para ello basta leer la sátira de los oficios²³. Pensar que estos campesinos podían mandar a sus hijos a la escuela es una quimera.

Se encuentran muy documentadas las escuelas en Egipto para los escribas, adscritas al palacio y a los templos, pero no consta la escuela pensada para la alfabetización generalizada. En el primer tipo de escuelas el alumno debía ejercitarse por largo tiempo en el aprendizaje de la escritura, tarea ímproba, que requería largo periodo de instrucción y de ejercicio. Para ello disponían de florilegios y antologías, verdaderos libros de texto, que proporcionaban, además, otra clase de conocimientos, como la Geografía e Historia, las Ciencias Naturales, sin descuidar la formación propia y el modo de

21. "In die Schule des Mittleren Reiches dagegen konnte wohl jeder Aegypter sein Kind bringen..." H. BRUNNER, *Altägyptische*, 43.

22. B. G. TRIGGER (y otros) *Historia del Antiguo Egipto*. Barcelona 1985, 110.

23. Puede verse una versión española de este escrito egipcio en J. M. PEREZ SERRANO, *Textos para la historia antigua de Egipto*. Madrid, 1993, 221-225; una descripción dramática de las profesiones más humildes del Antiguo Egipto puede leerse en S. DONADONI, *El hombre Egipcio*. Madrid 1991.

relacionarse con los demás que le serían de provecho en su su vida profesional posterior. Naturalmente los maestros les infundían a los alumnos un alto aprecio de su profesión, pues “no hay escriba que carezca de comida y de bienes de palacio”²⁴.

Periodo tan largo y tan costoso (la enseñanza había que pagarla) de instrucción era un lujo que no estaba al alcance de la inmensa mayoría de la población.

Además de las escuelas para escribas, existían otras menos numerosas llamadas “escuelas de la vida”, pero éstas proporcionaban una enseñanza superior referentes a temas religiosos y científicos.

Por tanto, nada de escuelas disponibles para todos. Y es que en la antigüedad, “cualquiera que fuere la sociedad considerada, la escuela se concibió para una minoría”²⁵.

La misma situación más o menos se refleja en Mesopotamia. También la escuela procede directamente de la escritura, en concreto de la escritura cuneiforme inventada por los sumerios. Las tablillas más antiguas son de comienzos del III Milenio. De la segunda mitad del citado milenio proceden muchas tablillas que son verdaderos ejercicios escolares, obra de los alumnos. También aquí como en Egipto la enseñanza consistía al principio en el aprendizaje de la lectura y escritura.

La enseñanza tampoco era ni general ni obligatoria²⁶. Esto no es una suposición, sino un dato atestiguado por los textos. En tablillas correspondientes al año 2.000 a. C. se hallan mencionados unos 500 escribas, que anotan además del nombre propio el nombre del padre y la profesión. Pues bien, todos los padres de los alumnos son gobernadores, embajadores, administradores de los templos, altos funcionarios, etc. Ninguno procede de la clase baja.

A favor del carácter restringido del saber leer y escribir debe citarse lo que Assurbanipal, emperador de Asiria, dejó grabado en un prisma de barro de diez caras. En la introducción dice de sí mismo: “Yo, Asurbanipal, en el palacio comprendí la sabiduría de Nebo, todas las artes de la escritura y de toda artesanía, de todas las clases las he dominado... Comprendo las inscripciones en piedra de antes del Diluvio que son herméticas, vagas y complicadas...”. Como sabemos que fue un príncipe apasionado por la cultura, estas palabras no tendrían nada de particular si no leyéramos una tablilla de su biblioteca de Nínive en donde dice: “entre los reyes que ha habido antes, ninguno supo este arte...”²⁷. Es posible que haya un poco de jactancia en estas palabras. Revelan, desde luego, el empeño del emperador por apren-

24. Sátira de los oficios, en J. M. SERRANO DELGADO, *ob. cit.* 224..

25. V. ISAMBERT JANATI, s.v. Education: *Encyclopedia Universalis. Corpus.* 6, 649.

26. S. N. KRAMER, *La historia empieza en Sumer.* Barcelona 1985,40.

27. A. A. MOORHOUSE, *Historia del alfabeto.* México 1961, 258; E. CASSIN-J. BOTTERO-J. VERCOUTTER (eds.), *Historia universal siglo veintiuno.* vol. 4. *Los imperios del antiguo Oriente. III. La primera mitad del primer milenio.* 3 ed. México 1973, 78-79.

der y por la cultura, como lo demuestra el hecho de que dejara una biblioteca de 25.000 tablillas, en las que no solo hay anales, cartas, contratos, documentos administrativos o económicos, sino también poemas, epopeyas, mitos, fábulas, sabidurías, etc. Pero queda en pie la afirmación de que los emperadores anteriores no sabían leer ni escribir. Y este emperador es de un periodo relativamente reciente. Muere en 632 a. C.

Impone también cierta prudencia el hecho de que la escritura surge por necesidades prácticas, en realidad por intereses comerciales.

“La necesidad de llevar una contabilidad, junto con el deseo de registrar las hazañas reales, parece haber sido la causa fundamental del desarrollo de la escritura en Egipto”²⁸.

La escritura era una técnica y los contemporáneos la consideraban como tal. El 90 por ciento de los textos sumerios son documentos de administración, de tal manera que la escritura era un medio de la misma. La *e.du.ba* o casa de las tablillas, es decir, la escuela preparaba escribas, a los que se les pagaba como obreros especializados²⁹.

En todo caso, queda en pie la existencia de escuelas para escribas tanto en Mesopotamia como en Egipto. Este dato ha sido determinante para la extrapolación de las escuelas a Israel. Es, quizá, el argumento más repetido por los favorables a la hipótesis escolar. Se piensa que David y Salomón al organizar el reino necesitarían también sus empleados y funcionarios, concretamente escribas. De hecho tenemos dos listas de los funcionarios de David que apenas difieren entre sí: 2 Sam 8,16-18 y 2 Sam 20,23-25. En estas listas aparecen dos funcionarios: uno llamado *sofer* = escriba y otro llamado *mazkir*, que se suele traducir por *heraldo*. Desde J. Begrich³⁰ es común ver un paralelismo entre estos cargos y dos altos funcionarios de egipcios en la corte del faraón.

El argumento de analogía encuentra objeciones graves. Unas provienen de la historia, otras, de la sociología.

La fiabilidad de los datos históricos de la Biblia referentes al periodo histórico de que tratamos es cuestionable. La imagen que la Biblia nos presenta del reino de David y Salomón, ¿responde a la realidad? En la década de los cincuenta, la *Historia de Israel* de M. Noth escandalizó a no pocos, porque consideró como prehistoria todo lo anterior a la época de los Jueces. Según él, la historia empieza con la liga de las doce tribus en Palestina. Las etapas anteriores son oscuras y opacas. En estos últimos años el límite entre la prehistoria y la historia ha sufrido otro desplazamiento. Sin llegar al extremo de G. Garbini³¹ que considera la narración del imperio davidico-salomó-

28. B. G. TRIGGER (y otros), *Historia*, 83.

29. D. ARNAUD, *Le Proche-Orient Ancien: de l'invention de l'écriture à l'hellénisation*. Paris 1970, 13.

30. “Sofer und Mazkir”: *Zeits. f. d. Alttestam. Wissens.* 58 (1940-1941)1-29.

31. *Storia e Ideologia nell'Israele antico*. Brescia 1986.

nico como un producto de fantasías, en parte proyección hacia atrás del reinado de un Azarías (rey, según él, de Samaría), lo cierto es que las últimas “Historias de Israel” ponen la línea divisoria entre la historia y la prehistoria o protohistoria en el reinado de David. Así, por ejemplo, J. A. Soggin³², H. Donner³³, J. Maxwell Miller-J. J. Hayes³⁴. Este comienzo de la historia con David no significa que estos autores den por buenas las tradiciones que se nos transmiten de esta época. Las razones de esta desconfianza son sencillas: las fuentes de que disponemos son redaccionalmente tardías. Y muchas narraciones están escritas “ad maiorem gloriam” de los dos reyes.

Es verdad que la *Historia de la sucesión al trono de David* (2 Sam 9-20+1 Re 1-2) goza todavía de prestigio histórico porque se la cree, o mejor, se la creía escrita por un autor cercano a los hechos. Sin embargo, el lector tiene que leer escenas de alcoba y oír lo que los protagonistas dicen en tales lugares. Esto no es propio de un historiador sino de un contador de historias. Definirla como una “novela histórica”³⁵ no debe extrañar. Por otra parte, modernamente se reconoce que el Dtr ha intervenido en su redacción y, además, la semejanza entre las guerras de David y las de Saul son tales que se desconfía de su valor histórico³⁶.

De otra parte, no se conserva testimonio alguno del imperio de David en los textos extrabíblicos. Aunque este es un argumento de silencio, no deja de sorprender. De este modo la reconstrucción de los sucesos reposa totalmente sobre los textos bíblicos, llenos de tendencias teológicas e ideológicas clarísimas. Los datos bíblicos no son controlables por fuente alguna fuera de la misma Biblia.

Por lo que se refiere a nuestro tema, es interesante observar aquí, que el texto de 1 Re 5,1,4 que describe los límites del imperio de Salomón como si abarcara “desde el río (Eufrates) hasta el límite con Egipto” contiene evidentemente una exageración. Está en contradicción, al menos, con 1 Re 11,23-25 que habla de la independencia de Damasco, cuyo rey “fue adversario de Israel toda la vida de Salomón”. Por lo demás, el carácter tardío de este texto ha sido reconocido desde antiguo³⁷.

Ahora bien, si hay que redimensionar el llamado ampulosamente “imperio de David y Salomón”, entonces los altos funcionarios de David a que nos hemos referido, no deben imaginarse como personajes al frente de un minis-

32. *Storia d'Israele*. Brescia 1984.

33. *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. Göttingen 1984.

34. *A History of Ancient Israel and Judah*. London 1986.

35. R. N. WHIBRAY, *The Succession Narrative*. London-Philadelphia 1968.

36. R. C. BAILEY, *David in Love and War. The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12*. Sheffield 1990,130.

37. J. A. MONTGOMERY - H. S. GEHMAN, *The Books of Kings* (International Critical Commentary). Edinburgh 1951,126-129; E. WÜRTHWEIN considera estos versículos como adiciones postdeuteronomistas. (*Die Bücher der Könige*) (ATD 11). Göttingen 1985, I, 43.47.

terio al estilo de los estados más desarrollados. Todo debió ser mucho más modesto. Saul al parecer no tenía corte. En una generación no se monta un estado con su administración.

De este modo tiene sentido la siguiente pregunta: ¿es preciso imaginarse escuelas en la corte y en los templos para preparar a los funcionarios y todo ello en una época tan temprana? O, más bien, ¿hay que pensar en un tipo de enseñanza al estilo del “famulus” o aprendiz? Siendo la escritura alfabética como es el caso de Israel, su aprendizaje es relativamente sencillo ³⁸.

Así piensan R. N. Whibray ³⁹ y P. Nel ⁴⁰. Un indicio a favor de esta opinión cree encontrar Golka en el hecho siguiente: Elijorep y Ajías (1 Re 4,3), los escribas de Salomón, son hijos de Sisa, que era el escriba de David. Al parecer el oficio era hereditario. Este sistema vuelve a aparecer con la familia de Safán. Este era secretario del rey Josías (2 Re 22), y luego del rey Joaquím. Sus hijos Ahikam (Jer 26,24) y Guemarías (Jer 36,10) lo son luego del mismo rey, y el nieto Miqueas al parecer continúa con la profesión de sus mayores (Jer 36,11-13).

También la sociología tiene algo que decir en este trasvase fácil que se hace de instituciones de un país a otro. En todas y cada una de las actividades sociales, económicas y políticas Egipto y Mesopotamia no admiten comparación con Israel. Cantidad de población, extensión de las ciudades, edificios y obras públicas, administración, comercio, obras de arte, especialización del trabajo, etc., todos son datos tan dispares que es preciso ser cauto al extraer conclusiones, sobre todo si se tiene en cuenta que la escritura era una técnica que se pagaba. Por tanto será preciso demostrar antes que la sociedad necesita esos técnicos. Se ha dicho con razón que las instituciones no son exportables como las joyas de una familia ⁴¹. Volveremos sobre este punto.

38. W. F. Allbright llegó a afirmar que el alfabeto de 22 letras podía ser aprendido por un alumno inteligente en un par de días y por el alumno más torpe en un par de semanas. Para tal espacio de tiempo evidentemente no hace falta escuelas. B. Lang le reprocha no haber dado clase a niños pequeñitos, de lo contrario llegaría a la conclusión de que un par de años son necesarios. (*Schule und Unterricht...* p.190-191). Es una discusión sin sentido, pues entra una variable importante: la edad del alumno. B. Lang habla de un niño, mientras que Allbright esta pensando en un adolescente o adulto. La cuestión es otra muy distinta. Si el reino necesitaba empleados y escribas, el oficio de estos requería algo más que saber leer y escribir, por ejemplo contar, hacer ciertos cálculos, fórmulas jurídicas y testamentarias, etc.

39. *The Intellectual Tradition...* 38.

40. “The Concept of Father in the Wisdom Literature of th Ancient Near East”: *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 5 (1977) 60s.

41. J. B. PRICE, “Secondary State Formation: An Explanatory Model” : R. COHEN-E. R. SERVICE, *Origins of the State*, citado por D.E. JAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A socio-Archeological Approach*. Sheffield 1991, 23.

En todo caso cabe decir que el argumento de la analogía no consigue probar la existencia de las escuelas en Israel, pues permanece exterior al tema que nos ocupa.

3. *Los textos bíblicos*

Los favorables a la existencia de escuelas buscan textos bíblicos en los que fundar este tipo de enseñanza. Y esto se ha hecho desde Klostermann.

Todavía A. Lemaire ⁴², siguiendo a L. Dürr y a H. J. Hermisson cita numerosos textos; él mismo reconoce que muchos de ellos no sirven; es sintomático que el título del capítulo en que recoge los textos bíblicos sobre la escuela esté expresado en interrogativo: *¿Alusión a la existencia de escuelas en la Biblia?* No es difícil imaginar por qué.

Citar, como se ha hecho, los casos de Samuel junto a Elí (1 Sam 1-3) o Salomón junto a Natán (2 Sam 12, 24-25) o la instrucción del rey Joás junto al Sacerdote Yoyadá (2 Re 12, 3), como ejemplos de enseñanza escolar está fuera del lugar. Para expresarnos vulgarmente, es como citar la sogá en casa de un ahorcado. Si algo dicen estos textos, es que había un tipo de enseñanza distinto de la escolar.

Tampoco el texto de Isaías 8, 16-17 aporta nada de particular. Al final de una época de predicación (se piensa que estos versículos cerraban primitivamente las *Memorias de Isaías*) este texto hace una especie de balance. Su mensaje no ha sido aceptado ni por el pueblo ni por el rey. Sin embargo, el testimonio del profeta no ha de perderse, sino conservarse, con el fin de que la generación futura sepa que la catástrofe que va a venir había sido ya anunciada.

“Quiero encordelar mi testimonio, sellar mi enseñanza en mis discípulos” ⁴³.

De dos maneras puede interpretarse el texto: literalmente él hablaría del testimonio escrito de su predicación que el profeta confía a sus discípulos para que lo guarden y conserven. En este caso el texto hablaría de una especie de acto jurídico. O bien puede entenderse en sentido metafórico. Los discípulos son los que deben conservar y transmitir el testimonio de generación en generación sin alusión alguna a la escritura de un documento.

Para nuestro tema nada contiene el texto de importante. El término *lmdy* designa aquí los discípulos del profeta. Sería alusión a algunos seguidores que Isaías tuvo. El predicaba públicamente y es normal pensar que algu-

42. *Le scuole...* 38ss.

43. Con los nuevos comentaristas entendemos los verbos como imperativos absolutos y no como infinitivos. Véase H. WILDBERGER, *Jesaja*. Neukirchen 1972, I, 342; O. KAISER, *Das Buch der Propheten Jesaja*. Göttingen 1981, I, 188.

nos le escuchaban con agrado y le apoyaban. A éstos se refiere el texto. Está fuera de lugar ver aquí una alusión a la enseñanza escolar.

Otro texto suele citarse aunque todos reconocen que es muy oscuro. Nos referimos a Isa 28,7-13. Generalmente se le considera como perteneciente a Isaías a excepción de los versículos 7a y 13. El primero es, sin duda, redaccional, pues pretende unir este oráculo con el precedente, en el que se habla también de borrachos, pero el escenario y los personajes a quienes se dirige son diferentes. Los dos textos quedan así unidos por medio de las palabras-enlace *skr* = licor y *yyn* = vino. También el v. 13 es dudoso. Es verdad que después de la acusación del final del v. 12 (“no han querido escuchar”) se esperaría una amenaza. Pero en este caso ya ha sido pronunciada en el v. 11, y además, y esto se ha advertido muchas veces, 13b ha sido tomado al pie de la letra de 8,15.

7. “También éstos se tambalean por el vino
y el licor les hace dar traspiés
*Sacerdotes y profetas se tambalean por el licor,
se atontan con el vino,
el licor les hace dar traspiés,
se tambalean con sus visiones,
titubean en sus decisiones.*
8. *Pues todas las mesas están llenas de vómitos repugnantes
y no hay sitio libre.
¿A quién quiere enseñar?*
9. *¿A quién quiere exponer la revelación?,
¿a recién destetados?, ¿a los que acaban de dejar el pecho?*
10. *Pues (dice):
saw lasaw saw lasaw
qaw laqaw, qaw laqaw
zeer sam, zeer sam.*
11. *Verdaderamente y en lengua extraña
hablará a este pueblo*
12. *El, que les había dicho:
“éste es el lugar de reposo,
dejar que descansen los fatigados.
Este es el lugar de reposo”.
Pero no quisieron escuchar.*
13. *Ahora el Señor les dirá:
“saw lasaw sau lasau
qaw laqaw qaw laqaw
zeer sam, zeer sam”.*

Los vv. 7-8 contienen un reproche de Isaías contra los sacerdotes y profetas. El mismo Isaías pudo haber presenciado la escena: Sacerdotes y Profe-

tas durante las comidas sacrificiales en el templo se emborrachan y en este estado desatinan los sacerdotes al dar sus sentencias y los profetas desvarían al exponer sus visiones. La glotonería es tal que las mesas están llenas de vómitos.

Ante esta grave acusación, los atacados responden soberbiamente a Isaías. Pero ¿quién es Isaías para instruirnos a nosotros que tenemos el conocimiento (del derecho divino) y la interpretación de la revelación. ¿Somos acaso recién destetados e ignorantes bebés? A continuación se burlan de Isaías con esas expresiones misteriosas que dejamos sin traducir.

A veces se han entendido así: *sau* (*sw*) se pone en relación con la raíz *sw'* y se traduce algo así como mandato, y *qaw* (*qw*) se pone en relación con *qw'* y se traduce por esperanza. Luego *z'r sm* se traduce un “poco (un rato) aquí”, “un poco allá”, es decir, los profetas y sacerdotes se burlarían del mensaje de Isaías que unas veces predica amenazas y otras pronuncia palabras de esperanza. Con ello los adversarios de Isaías expresarían algo así como que Isaías siempre está reprochando o aplaudiendo, y uno no sabe a qué atenerse con él⁴⁴. La dificultad de esta interpretación está en que los términos *sw* y *qw* no ocurren nunca con el significado de “mandato” y “esperanza” respectivamente. Por otra parte no se entiende a qué se debe que los sacerdotes y profetas se quejen de ser tratados como niños por Isaías.

Otra interpretación posible es entender *sw* como una abreviación de *miswa* = “orden” o también como una derivación de un supuesto término *sawa* = “regla”; y *qw* con el significado de “cinta de medir”. En este caso los adversarios de Isaías le reprocharían que el profeta esté continuamente moralizando. La dificultad en este caso reside en que no se halla atestiguado el significado metafórico de *qw* y que no consta que *sw* pueda ser una abreviación de *miswa* ni tampoco una derivación del sustantivo *sawa*.

Otros renuncian a entender estas palabras misteriosas. Sencillamente los sacerdotes y profetas se burlarían de Isaías que debía tener algún defecto en su pronunciación. Evidentemente esto es una mera suposición sin garantía alguna.

Hay también algunos que creen encontrar una alusión a la enseñanza escolar. Notando que los adversarios de Isaías se quejan de que se les trate como niños, el v. 10 expresaría el modo que usa el maestro para enseñar a los niños. El profesor, acomodándose, usaría el vulgarismo de llamar *saw* a la letra *sade* y *qaw* a la letra *qof*. Igualmente entienden *z'r* no en sentido neutro, sino masculino, de tal manera que traducen así “pequeño aquí, pequeño allá”, como si el maestro estuviera reconviniendo a los niños. Para que no falte nada al cuadro G. R. DRIVER propuso leer *sym* en vez de *sm*; de este modo podría traducirse, “niño, atención”.

44. Así lo entiende H. WILDBERGER, *Jesaja*. Neukirchen 1972, i.l.

Ultimamente A. von SELMS⁴⁵ ha propuesto una nueva interpretación que ha tenido poco eco. Entiende los vv. 9-13 independientemente de los vv. 7-8. No hay diálogo ninguno. Quien habla es el profeta. El sujeto es siempre Dios. En el v. 9 hay una especie de “reductio ad absurdum”. El sentido es el siguiente: ¿Acaso Dios va a comunicar su revelación y sus visiones a los recién destetados? ¿Por qué iba a hacer Dios esto? La respuesta es la siguiente: Porque Dios va a hablar en lengua extranjera a su pueblo. Apoyándose en este versículo, entiende los términos misteriosos como una transcripción del asirio que traducido diría lo siguiente: “Sal, que salga, espera, que espere. Esclavo, escucha”. Esta sería la amenaza que Isaías pronuncia.

Esta interpretación lleva consigo corregir el texto hebreo: leer *sy* y no *sw* (como en 1QIsa) y *qy* y no *qw*.

La interpretación del v. 9 es un tanto alambicada. No se ve a qué obedece la mención de los niños recién destetados, si su modo de hablar no es imitado. Por otra parte habría que suponer en Isaías, en los oyentes y en los transmisores un conocimiento del asirio bastante profundo.

En resumen, varias son las interpretaciones que se dan del texto. Sólo según una de ellas contendría una alusión a la enseñanza escolar. Interpretación esta que no deja de tener sus dificultades. Por ejemplo, no explica por qué se dice *laqaw* y no simplemente *qaw*, como sucede con el *sade*.

Además, aunque se imite el modo de enseñar, no necesariamente se refiere a las escuelas. Es evidente que en tiempo de Isaías se enseñaba la lectura y escritura. Estas cosas se han enseñado muchas veces sin escuelas. Por tanto el texto tampoco debe tomarse como una alusión a la enseñanza escolar.

A veces se cita también a Isa 50,4. Forma parte del tercer poema del Siervo de Yahve que se expresa así:

*“El Señor me ha dado lengua ejercitada
para que haga saber al cansado una palabra alentadora,
cada mañana despierta mi oído,
para escuchar como los discípulos”.*

Se discute el significado de *lmdm* que recurre dos veces en este párrafo. La primera vez puede traducirse en forma adjetivada, como hemos hecho, dado que el término está en plural y hace mejor sentido⁴⁶. La segunda vez es evidentemente un sustantivo. El siervo se compara con los discípulos y como ellos escucha atentamente a su maestro, que evidentemente en este caso es Dios. Es curioso que en el A. T no se hable nunca de la relación entre maes-

45. “Isaiah 28,9-13: an Attempt to give a New Interpretation”: *Zeits.f.d. Alt. Wissens* 85(1973)332-339.

46. Así lo entienden los diccionarios de Gesenius-Buhl y Gesenius-Briggs.

tro y discípulo o de profesor y alumno, sino siempre de los enseñados por Dios ⁴⁷.

La imagen, ¿supone la enseñanza escolar? Esto cabría concluir si en Israel no hubiera existido otra clase de discipulado más que el discipulado escolar. Y esto nadie se atreve a afirmarlo.

Tampoco tiene mayor importancia el tardío texto de 2 Cron 17, 7-9. Cuenta que Josafat, rey de Judá del s. IX, mandó a cinco empleados suyos, cuyos nombres da, a enseñar por las ciudades de Judá. Con ellos mandó a varios levitas, con el fin de enseñar la ley. Como el libro de los Reyes no dice absolutamente nada de esta misión, la noticia es difícil de evaluar. Por lo demás no aporta nada a la enseñanza escolar, pues en todo caso se trata de una misión extraordinaria.

Y estos son los textos más interesantes, claramente insuficientes para documentar cualquier clase de escuelas.

También se suelen citar textos bíblicos de los que se quiere deducir que la lectura y escritura estaban bastante extendidas. Así se cita al joven de Sukkot que es capaz de dar a Gedeón la lista de 77 hombres (Ju 8,14). Muy semejante es el texto de Isaías, según el cual “tan pocos árboles quedarán en el bosque que un niño los podrá contar” (Isa 10,19). El Deut prescribe que el marido al divorciarse debe escribir el libelo de repudio y dárselo a la esposa (Deut 24,1). Además el mismo libro obliga a todo israelita a escribir en los dinteles de la puerta las palabras de la ley (Deut 6,9;11,20). En Jer 32, 12 se citan testigos que pueden escribir su firma en una escritura de compra.

Estos textos valen poco. El joven de Sukkot no necesitaba saber mucho para dar la lista. El texto de Isaías lo que afirma es que no va a quedar ningún árbol o tan pocos que hasta un analfabeto los podrá contar. Los testigos que firman la escritura de Jeremías no necesariamente saben escribir. Por su parte, los textos del Deut no dicen que cada uno debía escribirlos; podían echar mano de un escriba. Hasta hace unos años no era raro encontrar en las centrales de correos o en oficinas estatales un escribano que rellenaba los impresos de la gente poco práctica o analfabeta por unas monedas.

4. *La enseñanza escolar y la sabiduría*

Los libros sapienciales, particularmente el más representativo de todos ellos, el libro de los Proverbios, persiguen una finalidad pedagógica. Quieren educar a la juventud a pensar y, sobre todo, a obrar bien. Intentan enseñar a quien les quiera escuchar, cómo se puede llegar a ser adultos responsables.

47. E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid 1978, I, col.1195; K.H. RENGSTORF, THWNT, IV, 429.

Este cometido es posible. El libro de los Proverbios está impregnado de un aire de confianza en las posibilidades del hombre. Confianza que surge de la observación de que la vida humana está regida por reglas que es menester primero descubrir y luego guardar.

Este afán pedagógico y educacional se asocia espontáneamente con maestros de sabiduría y éstos no son tales ordinariamente sin alumnos. Por ello es normal que se busque en los libros sapienciales pruebas y argumentos favorables a la enseñanza escolar.

Muchos interrogantes presenta la literatura sapiencial a la investigación bíblica. No es el menor de estos problemas explicar su origen. ¿Quiénes son los autores de los Proverbios? ¿En qué ambiente se cultivó la sabiduría? ¿Cuál es el lugar de donde procede esta reflexión racional sobre la experiencia?

Como las formas literarias del libro de los Proverbios son variadas, también su lugar de origen puede ser distinto.

4.1. En Prov 10-21 y 25-29 predominan los proverbios de dos hemistiquios (dos líneas, un solo verso). Contienen sentencias breves, coleccionadas, al menos aparentemente, sin criterio. Son observaciones sobre las más variadas circunstancias de la vida, en las que predominan las constataciones sobre los consejos.

¿Estos proverbios simples han brotado del saber popular oral o son obra de sabios maestros en la escuela?

La discusión es ya antigua y sigue viva. Citemos como favorables al origen exclusivamente escolar de los proverbios a G. von Rad, a su discípulo H. J. Hermisson y a H. D. Preuss⁴⁸.

La razón fundamental que aducen es la forma artística de los proverbios, que se nota entre otras cosas por el paralelismo de los miembros que, como es sabido, es la regla fundamental de la poesía hebrea. Además, abundan en los proverbios los recursos propios de la poesía, como es la búsqueda de la sonoridad (ritmo, juegos de palabras, aliteraciones), de la concisión y, en fin, amplio uso de imágenes y metáforas⁴⁹. A estos les parece improbable que la sabiduría popular produzca tales joyas.

Pero en este caso y si la inscripción de Prov 25,1 es digna de crédito, que, a saber, los hombres de Ezequías recogieron los proverbios de la colección, habría que suponer que la escuela estaba en la corte real para la educación de los empleados. Ahora bien, la citada colección (25-29) de ninguna manera tiene un marcado carácter cortesano. Los Proverbios hablan de la vida como

48. G. VON RAD, *La Sabiduría*, 27-28; H.J. HERMISSON, *Studien*, 188; H. D. PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheit*. Stuttgart 1987, 37s.

49. Véase L. ALONSO SCHÖKEL- J. VILCHEZ LINDEZ, *Proverbios*. Madrid 1984, 143-150.

la puede experimentar cualquiera. Una educación escolar en relación con la corte uno la esperaría de otra manera. Esto ya lo observó G. von RAD⁵⁰ y por ello creyó que debió haber escuelas o centros de cultura fuera de la capital.

Lo asombroso sería entonces que los hombres de Ezequías recogieran la sabiduría de estos centros de cultura populares y descuidaran la de la corte real, ellos precisamente que se supone vivían en la corte.

¿No será preferible suponer que los Proverbios provienen en gran parte de la sabiduría popular? Esta es la tesis de C. Westerman, de C. R. Fontaine, de F. Golka y otros⁵¹.

En efecto, ha sido fatal para la hipótesis escolar, el descubrimiento de la sabiduría popular de los pueblos iletrados, particularmente de Africa. Se ha observado en estos pueblos una sabiduría muy semejante a la bíblica. La forma es también gnómica, concisa y artística, expresada en proverbios. En cuanto al contenido se sorprenden los mismos temas: crítica del mentiroso y del perezoso, esmero en las relaciones con los demás, condena severa del mal, bajo cualquier forma que se presente, reconocimiento de Dios no sólo como creador sino también como protector del pobre y garante del orden moral. Tal es el parecido que L. Nare no teme afirmar que “la sabiduría bíblica parece construirse sobre el terreno de la sabiduría humana común”⁵².

Como es sabido las constataciones y consejos en el libro de los Proverbios están presentados como pronunciados por el padre y dirigidos a su hijo. Como esto sucede asimismo en Egipto y allí expresa la relación de maestro y discípulo, se da por seguro que en el libro de los Proverbios ocurre lo mismo. Pero a esto cabe responder que este lenguaje supone ciertamente que los padres instruían a sus hijos en sus casas; de lo contrario, este lenguaje sería inimaginable. Hay, además, textos como 1,8; 4,3; 6,20; 10,1; 15,20 en los cuales “padre” debe entenderse en sentido propio, puesto que se menciona a la madre. Y en todo caso si alguien quiere entenderlo como dichos del maestro a sus alumnos, debe probar que el contenido de algunos proverbios sólo son inteligibles como pronunciados en la escuela⁵³. Las razones de esta afirma-

50. *La Sabduría*, 33.

51. C. Westermann ha insistido muchas veces sobre este punto. Véase su último libro donde da abundante bibliografía, *Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker*. Göttingen 1990; C. R. FONTAINE, *Traditional Sayings in the Old Testament*. 1982; F. GOLKA, “Die Königs- und Hofsprüche und der Ursprung der israelitischen Weisheit”: *Vetus Testamentum* 36(1986)13-36; ID. *The Leopard's Spots. Biblical and African Wisdom in Proverbs*. Edinburgh, 1994.

52. L. NARE, *Proverbes Salomoniens et Proverbes Mossi*. Frankfurt-Bern-New York 1986 citado por C. WESTERMANN, *Wurzeln*, 177.

53. H. DELKURT, *Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit*. Neukirchen 1993,23-24. De la misma opinión es J. L. CRENSHAW, “Education in ancient Israel”: *JBL* 104(1985) 614.

ción son sencillas. Si se estudia temáticamente el libro, reuniendo los proverbios que tratan sobre las relaciones entre padres e hijos, hombre y mujer, o las contraposiciones entre el diligente y el perezoso o entre ricos y pobres, como lo ha hecho Delkurt, o las máximas que versan sobre el iracundo y el precipitado, o sobre el comercio, o bien sobre la administración de la justicia etc., nada se advierte en ellas que no se haya podido decir en la familia. En cambio, no se dice nada de las relaciones entre los alumnos, o del silencio que deben guardar, ni hay recomendaciones a escribir, etc. Estos temas sí serían característicos de la enseñanza escolar. Si a ello unimos la ausencia de contenidos políticos, como guerras, batallas, ciudades arruinadas etc. parece difícil afirmar que estos proverbios provienen de maestros de escuelas que en teoría debían preparar empleados para el gobierno.

4.2. En cuanto a Prov 1-9, B. Lang ha propuesto una interpretación original. Por supuesto coloca el "Sitz im Leben" en la escuela. No le ofrece dificultad alguna el hecho de que se mencione a la madre, pues entiende que esa mención viene exigida por el paralelismo de los miembros. Explicación ésta que no convence, puesto que muchas veces se menciona sólo al padre, y no por ello el paralelismo se quebranta. Cree que el mejor nombre que convendría darle a estos capítulos es el de libro escolar o antología literaria. Hoy tiene el papel de servir de introducción al resto de libro, pero antes era una pieza independiente, no necesariamente tardía; una especie de compilación de piezas para ejercicios de lectura o de escritura. Lo deduce del carácter de la colección que se compone de piezas disparatadas sin orden ni coherencia; no hay interés alguno en ir de lo más fácil a lo más difícil.

Apoya esta suposición en textos egipcios. Durante el imperio nuevo son numerosos los textos que los maestros han sacado de la memoria o de antologías precedentes en las que no hay gran profundidad de pensamiento ni coherencia, precisamente porque su finalidad era servir de libro de ejercicios para el dictado o la lectura. Tendríamos aquí, según él, un texto escolar en el A.T.⁵⁴

Es posible que también en este caso la excesiva fijación en la sabiduría egipcia lleve a resultados fallidos.

R. N. Whibray, que ha dedicado mucha atención a los libros sapienciales, fue el primero que individuó en Prov 1-9 diez instrucciones que un padre dirige a su hijo. Ellas constituyen el núcleo original de estos capítulos. En su forma primitiva eran breves, pero sufrieron adiciones sapienciales y yahvistas. Hoy comprenden los siguientes trozos: 1, 8-19; 2, 1-22;; 3,1-12. 21-35; 4,1-9.10-19.20-27; 5; 6,20-35; 7⁵⁵. Además, estos capítulos contienen tres poemas

54. B. LANG, "Schule und Unterricht", 193-196. Cita aquí sus dos obras anteriores donde ha expuesto las mismas ideas.

55. *The Concept of Wisdom in Proverbs I-IX*. Oxford, 1992.

en los que la sabiduría habla en primera persona (la sabiduría personificada: 1,20-33; 3, 13-20; 8, 1-36).

En un reciente libro estudia la composición del libro de los Proverbios. Sus puntos de vista resultan interesantes para el tema que tocamos ⁵⁶.

El esquema y la fraseología de las instrucciones son muy parecidas: son exhortaciones de un padre a su hijo. Comienzan todas con el mandato de escuchar: “escucha, hijo...”. Luego el padre prosigue enfatizando la importancia de la propia doctrina y finalmente se dan mandatos, casi siempre bastante concretos. Cuatro de las instrucciones (2^a, 8^a, 9^a y 10^a) exhortan a evitar la tentación de la adúltera, lo que hace usando un lenguaje muy parecido. La primera advierte del peligro de andar con compañeros que practican la violencia y el asesinato. La tercera es la única que habla de las relaciones con Dios, que forma pareja con la siguiente que trata de las relaciones con los demás. La quinta es singular, pues el padre recuerda cómo él fue a su vez enseñado por su padre anteriormente. Y finalmente la sexta que trata del mismo tema que la primera.

Dado que el contenido de las instrucciones en su tenor original es concreto y advierte de peligros a que el joven de entonces y de ahora está expuesto (violencia, sexo y conducta impía), no hay ninguna razón para no entenderlas como exhortaciones de un padre a su hijo. Son ejemplos de un género literario. No formaron parte primitivamente de un libro, de lo contrario no se entiende por qué se recogen instrucciones tan parecidas formalmente y que tratan del mismo tema con casi idéntico vocabulario.

Por otra parte, los poemas de la sabiduría no pueden haber sido pronunciados por un maestro en la escuela, como piensa B. Lang. Por muy enfadado que estuviera el maestro por el comportamiento rebelde de los alumnos no se le puede atribuir la autoridad cuasi divina que se arroga la sabiduría (1, 20-33) amenazando con la muerte y la perdición al que no le haga caso.

Más vale reconocer con O. PLÖGER que “en el libro de los Proverbios no aparece ningún argumento que confirme la existencia de escuelas” ⁵⁷.

5. *La arqueología y la epigrafía*

Descubrir e interpretar los restos de las civilizaciones pasadas es el papel de estas ciencias. Es natural, por tanto, que se haya buscado en ellas pruebas o indicios de la existencia de las escuelas. Sin embargo, es difícil en principio que la arqueología pueda aportar datos fehacientes acerca de nuestro tema. El arqueólogo descubre ruinas. Las escuelas de la antigüedad dejaban pocos restos de su existencia. Ni siquiera es fácil identificar el sitio de las escuelas

56. *The Composition of the Book of Proverbs* (JSOT.SS 168). Sheffield 1994.

57. *Sprüche Salomos (Proverbia)*. Neukirchen 1984, XXI.

en Mesopotamia y en Egipto, donde ciertamente existían. Menos aún será posible encontrar restos de los edificios escolares en Israel, dado que existieran. Hay que imaginarse que las escuelas egipcias o mesopotámicas serían una sala o un rincón en la plaza pública.

Por lo que se refiere a Palestina, solamente un local ha sido propuesto como sala escolar. A. Lemaire⁵⁸ ha creído ver en una sala descubierta en Kuntilat Ajrud una escuela. Estas serían las razones: la sala está provista de un banco alrededor de las paredes, y las inscripciones, que interpreta como ejercicios escolares, están grabadas sobre *pithoi* o ánforas grandes, cuyas superficies podían haber sido usadas como encerado.

Sin embargo, es preciso tomar esta identificación con mucha reserva. Los arqueólogos que excavaron las ruinas creen que se trata de un centro de culto y la famosa sala no es más que el almacén donde se guardaban las ofrendas de los fieles⁵⁹.

Por su parte la epigrafía, como su nombre indica, estudia las inscripciones antiguas. También en ellas se ha querido encontrar indicios favorables a la enseñanza escolar. Ha sido el citado A. Lemaire quien ha reunido las inscripciones descubiertas hasta 1981 que pudieran interpretarse como ejercicios escolares o textos didácticos. Concretamente se trata de inscripciones que pudieran ser abecedarios, es decir, lista de las letras que se han usado siempre en las escuelas para iniciar al alumno en el conocimiento de la lectura y de la escritura. En unos veinte lugares del antiguo Israel y regiones vecinas se han encontrado abecedarios de este tipo. No todos ellos son de igual valor, pues algunos sólo tienen un par de letras. Citaremos las más importantes, todos ellos anteriores al destierro.

Un *ostrakon* (XII-XI) de *Izbet Sartah*, junto a Afeq contiene 5 líneas. En la quinta línea puede leerse con mucha dificultad el alfabeto con las 22 letras. Hay que notar que no se trata de una escritura a tinta, sino de una incisión muy leve sobre un cascote de una vasija.

En Lakish se han encontrado tres abecedarios. Uno grabado en un pedazo de la escalera que da acceso a la fortaleza. En él se leen las cinco primeras letras. El segundo es un *ostrakon* escrito a tinta muy borrosa y en el que se puede leer con dificultad en la primera línea la secuencia alfabética desde la *ghimel* a la *lamed*, en la segunda línea, desde la *mem* a la *resh* y en la tercera, *shin taw*⁶⁰. Por último en un almacén se encontraron restos de una jarra con las cuatro primeras letras del alfabeto grabadas.

58. *Le scuole*, 31-32.

59. Z. MESHEL, "Kuntilat Ajrud. A Holy Site from the Period of the Monarchy on the Sinai Border": *Qadmoniot* 9(1977) 119-124.

60. E. PUECH, "Les Ecoles dans l'Israël préexilique: données épigraphiques": *Congress Volume. Jerusalem 1986*, J. A. Emerton (edit). Leiden 1988, 190 reproduce el facsímil del *ostrakon*.

En Khirbet el-Qom en la pared rocosa de una tumba se han encontrado grabadas las dos primeras letras del alfabeto, y quizá encima el *alef* y el *ayin*.

Por su parte en Aroer (Negeb) en un pequeño *ostrakon* se puede leer *qr*.

En las excavaciones de Qadesh-Barnea se encontró un *ostrakon* en el que se hallan escritas estas tres letras: *zayin, het, teth*.

Finalmente en Kuntilet Ajrud en uno de los *pithoi* o ánforas grandes se hallaron tres fragmentos de abecedarios, uno encima de otro, escritos por diferentes personas. Ninguno está completo, pero todos ellos tienen varias letras seguidas en el orden usual.

En otra ánfora se ha encontrado la famosa bendición que tanta tinta ha hecho correr. Dice así: *Te bendigo por Yahve de Samaria y por su Ashera*. Como no sigue ningún mensaje, A. Lemaire piensa que es ejercicio escolar.

A veces se cita la piedra calcárea de Gezer pero es un calendario agrícola de 12 meses y nada permite atribuirle un origen escolar.

De estos abecedarios tan incompletos la mayor parte de ellos, así como de otras brevísimas inscripciones, que, por estar las letras mal dibujadas se piensa que pertenecen a un principiante, deduce A. Lemaire la existencia de una escuela en el lugar donde se han encontrado ⁶¹.

Contra esta conclusión se han levantado críticas que imponen más prudencia ⁶².

Prescindiendo de la observación evidente de que una golondrina no hace primavera, tanto el lugar donde se han encontrado como el material de las inscripciones, hablan en contra de la conclusión referida.

Es disparatado pensar que el supuesto abecedario de Khirbet el-Qom (y decimos supuesto, porque se reduce a dos letras), sea testigo de la existencia de una escuela. El lugar, una tumba, no es ciertamente apropiado para tal institución. El abecedario de Izbet Sartah difícilmente puede ser entendido como testigo de una escuela. La ciudad más próxima, Afeq, está a 3 km. Es improbable que los chicos tuvieran que hacer este kilometraje diariamente.

De Aroer cabe decir que el poblado era tan pequeño que no es probable que hubiera allí escuela. Además el *ostrakon* sólo contiene dos letras, y por tanto es muy dudoso que sea un abecedario. M. Haran hace una observación atinada. En Nahal Michmash se encontró un abecedario de la época postexílica. Ahora bien, el lugar solamente es accesible con una escalera de cuerda.

Tampoco el material en el que están escritos los abecedarios permiten pensar en la enseñanza escolar. Se hace difícil creer que el abecedario grabado en el peldaño de la escalera de Lakish forme parte de la enseñanza escolar. Ni el lugar ni el modo de escribir es propio de la escuela. No se puede

61. A. LEMAIRE, *Le Scuole*, 11-33.

62. M. HARAN, "On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel": J. A. EMERTON (ed.), *Congress Volume. Jerusalem 1986*. Leiden, 1988, 81-95; E. PUECH, "Les Ecoles", 189-203.

pensar que el alumno en clase, para escribir, tuviera que grabar. Lo normal era que se usara tinta. Tampoco es imaginable que los alumnos usaran esos grandes *pithoi* o ánforas de Kuntilet Ajrud para escribir. En la Biblia se citan varias veces como material de escritura las tablillas de madera (Isa 30,8; Hab 2,22). Estas eran usadas también en Egipto, al mismo tiempo que *ostraka* y tinta. Y esto mismo debió hacerse en Israel. Al fin y al cabo era el material más barato. Por tanto, los abecedarios grabados en piedra o en cascotes de vasijas de arcilla o escritos en paredes enyesadas no sirven como indicadores de actividad escolar. Su existencia puede explicarse de otra manera. Pueden tener un significado mágico-religioso⁶³ o también como ensayos de un alfarero o grabador. El que estén escritos de manera deficiente caligráficamente (ésta es la razón para atribuirlos a un escolar), puede también entenderse como ejercicio de un alfarero que estaría en las mismas circunstancias que un joven alumno.

El único abecedario que pudiera ser obra de un escolar es el abecedario de Lakish.

6. *La arqueología sociológica*

Ya desde hace años se viene aplicando la sociología a la reconstrucción del pasado de Israel. Piénsese, por ejemplo, en las discusiones existentes sobre el origen de Israel, o sobre el tránsito israelita de una sociedad acéfala a un estado monárquico. La sociología en estos casos proporciona el análisis de variables, factores sociales y económicos que permiten una mayor comprensión de la sociedad antigua.

También la sociología puede ser aplicada a los datos obtenidos por la arqueología. En este caso, el resto material recuperado por la arqueología no se apreciará tanto por su carácter singular, sino conjuntamente con otros datos o variables, en definitiva, con otros indicadores, que permitan abrir un amplio abanico de posibilidades de explicación del dato y establecer criterios para escoger entre ellas. Un resto arqueológico es la conversión de una parte de la energía de una sociedad en algo material. Aplicando esto a la enseñanza escolar, quiere decir que si una sociedad es capaz de dedicar individuos a esta labor, sólo será posible si la economía lo permite. Un análisis de la economía de la región, o de la existencia de otros gastos suntuarios o de lujo, permitirá aportar más información sobre la posibilidad de las escuelas.

Esta incorporación de la sociología a la arqueología con el fin de analizar la existencia de la enseñanza escolar en el antiguo Israel ha sido hecha por D. W. Jamieson-Drake⁶⁴, que aporta datos interesantes que merecen ser tenidos en cuenta.

63. M. HARAN, "On the diffusion", 93-94.

La capacidad de escribir, la existencia de unos maestros que tienen esta técnica no es un dato que deba ser considerado aislado, presupone y va unido a otros indicadores fuertemente relacionados, pues el escriba no es un vulgar escribano, sino una pieza importante en el control administrativo y en la organización de la sociedad. Indicadores muy importantes relacionados con el escriba son éstos: control administrativo centralizado, es decir, concentración de funciones en muy pocos lugares, estratificación social (o diversidad de clases sociales) y la existencia de otros especialistas dedicados a una actividad no directamente agrícola. Estas características no son directamente observables, pero se pueden colegir de los restos materiales directamente relacionados con ellas. Estas tres variables o indicadores escoge Jamieson-Drake siguiendo a otros autores (p. 37-47): 1) el estudio de los asentamientos, su distribución, su mayor o menor densidad de población; 2) las obras públicas y 3) los objetos de lujo.

El análisis se basa en las excavaciones publicadas y en las observaciones de superficie y se limita al territorio de Judá mas o menos.

En cuanto al primer punto afirma Jamieson-Drake que los s. XII y XI pueden ser considerados como un periodo de estabilidad; pocos cambios se dieron. A partir del s. X comienza una fuerte concentración de la población en menos y mayores asentamientos. Fue obligatorio explotar más y mejor los recursos. A partir del s. IX y sobre todo en el s. VIII Jerusalén se convirtió en el núcleo urbano por excelencia, concentrando las funciones administrativas y económicas. También debió crecer entonces la estratificación social.

De estas observaciones concluye con referencia a los escribas que durante los s. XII y XI no hay constatación alguna de un aumento de los controles administrativos. La falta de cambios drásticos sobre un periodo relativamente largo sugiere pocas alteraciones en la producción agrícola o en la defensa frente a otras fuerzas interiores o exteriores. Dada esta débil estructura administrativa, no hay razón alguna para colocar en estos siglos una institución como los escribas.

Con sorpresa observa que tampoco el periodo siguiente (s. X) ofrece cambios significativos en los sistemas del control administrativo. Por el contrario, el cambio más importante es la concentración de la población, que se debió a otras fuerzas no precisamente administrativas. La fragmentación que experimentó el estado a la muerte de Salomón prueba que la administración davídica no era un sistema consolidado. No existió, pues, necesidad alguna para crear un cuerpo de escribas profesionales o administradores hasta el s. IX.

Las obras públicas son un magnífico indicador de los sistemas de control administrativo. Reflejan una concentración de trabajo y recursos naturales

64. *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archeological Approach.* (JSOT. SS. 109). Sheffield, 1991.

conforme a diversas variables: no sólo el tamaño, sino también su función, modo de construcción, y calidad de la obra.

Tres restos arqueológicos son candidatos para su clasificación como obras públicas: murallas, edificios, sistemas de traída de aguas.

Durante el s. x, la actividad inversora se concentra en la zona montañosa, preferentemente en torno a Jerusalén.

En el s. VIII se observa un gran incremento (ca. 300 %) en la edificación de murallas, instalaciones de agua y fortalezas. Los proyectos son planificados de una manera centralizada y menos dispersa, concentrándose en Jerusalén y Lakish.

En el s. VII la edificación de murallas baja drásticamente (400 %), mientras que la construcción de edificios públicos permanece igual. En el s. VI no hay proyecto alguno nuevo de edificios.

Las obras en murallas e instalaciones de agua crecen mucho en los s. x y VIII. En ambos casos es respuesta a presiones exteriores: de los filisteos y Egipto en el primer caso; en el segundo, de Asiria. Pero la respuesta es muy distinta: en el s. VIII, la capacidad para habilitar recursos es mucho mayor que en el s. x. La diferencia está en la cantidad, dificultad y envergadura de las obras.

Cabe, pues, hablar de control administrativo ya en el s. x, debido a la duplicación de los planes de edificios en sitios dispersos. Sin embargo el grado de control administrativo requerido es bajo. Cambia el panorama cuando llegamos al s. VIII. La diferencia entre el trabajo empleado en los dos mayores sitios (Jerusalén y Lakish) y el resto de los lugares ha crecido del 40 al 500 %. La evidencia de una administración centralizada, capaz de proyectar trabajo y material, aparece por vez primera en este siglo con la construcción de dos grupos de tres fortalezas en la parte sur de Judá.

La conclusión parece evidente: los incrementos en cantidad y calidad de las obras públicas en el s. VIII prueban la evidente necesidad de un sistema de control administrativo y por lo mismo la necesidad de escribas desde esa época.

Por artículos de lujo se entienden aquellos objetos cuya adquisición es limitada: joyas y objetos de cosmética, metales, utensilios de cerámica, inscripciones, sellos, etc.

Se nota un fuerte incremento de objetos de lujo en el paso de los siglos XII y XI al s. x. La conclusión es que la economía regional fue mucho más productiva en este siglo que en los dos anteriores.

Pero cuando más se nota el incremento es en el s. VIII y alcanza su zénit en el s. VII. La explicación mas probable es una mayor producción de bienes no agrícolas. Hay objetos de fabricación extranjera, pero no se constata la existencia de un comercio sistemático y continuado con el exterior. En cambio, hay pruebas bastante claras de la regulación centralizada de la distribución de bienes agrícolas a partir del s. VIII. Las jarras impresas con un escara-

bajo y con la inscripción *Lammelek* = “del Rey” es buena prueba de ello. La misma conclusión cabe extraer de la existencia de pesas estandarizadas que aparecen a partir del s. VIII. Por tanto, también aquí los indicios de una administración centralizada sólo comienzan a aparecer a partir del s. VIII.

Quizá ésta sea la conclusión que más pueda extrañar. Pero, no hay evidencia alguna de que Judá haya funcionado como estado hasta el s. VIII. Sólo en este tiempo Judá, por el incremento de la población, cantidad de edificios públicos, producción de bienes, centralización y especialización necesitó de un cuerpo de administrativos a cierta escala.

Jamieson-Drake no está sólo en esta afirmación. La total ausencia de datos epigráficos desde el s. XII al s. IX ha extrañado tanto a G. Garbini, que le ha llevado a negar la supuesta grandeza del reinado de David y Salomón ⁶⁵.

Conclusión

Se han buscado argumentos a favor de las escuelas desde múltiples disciplinas. El mismo hecho de recurrir a tantas instancias demuestra que la existencia de esta institución no es nada clara.

Las instituciones de una sociedad deben estudiarse desde un punto de vista funcional. No deben suponerse sin más. La existencia de ellas dependen del grado desarrollo de la sociedad. Israel hasta el s. VIII no alcanza una escala en la que aparezcan indicadores de la necesidad de una administración bastante numerosa.

Hemos visto cómo los *ostraka* comienzan a aparecer en el s. VIII. No hay ninguna razón para que no aparecieran de otras épocas anteriores si la escritura hubiera existido a gran escala.

Correspondería con los hallazgos de la arqueología la noticia de Prov. 25, 1 que habla de “los sabios, hombres de Ezequías que escriben los proverbios”. Es, pues, probable que en el tiempo de Ezequías por necesidades sociales comenzaran a prepararse algunos escribas ⁶⁶. Es prácticamente seguro que esta formación se hizo en Jerusalén en una sola escuela. E. Puech ⁶⁷ se inclina a pensar que no debieron ser muchos lo que sabían escribir. Observa en los *ostraka* una grafía conservadora, ortografía fija y bien impresa, con ya ciertas reglas como la diptongación y asimilación de unas letras con otras, etc. Si la escritura hubiese sido más general la ortografía sería más fluctuante.

65. G. GARBINI, “Dati epigrafici e linguistici sul territorio palestinese fino al VI secolo a.C.”: *Rivista Biblica* 32(1984) 67-83.

66. J. L. CRENSHAW, *Education*, 614.

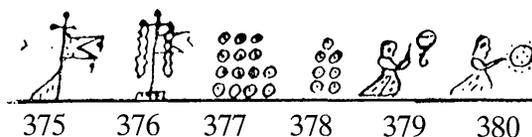
67. *Les ecoles*, 201-202.

Lo dicho anteriormente vale únicamente para la(s) escuela(s) de escribas. La escuela dirigida a cubrir las necesidades básicas de leer y escribir de la población en general no pueden suponerse hasta una época muy tardía, ciertamente posterior a la época persa.

CONSTANTINO MIELGO.
Estudio Agustiniano
Valladolid

Estudio sobre el catecismo pictográfico mazahua

(Continuación)



DECIMA PARTE

ARTICULOS DE LA FE

El presente apartado viene a ser una duplicación del contenido del credo, salvando algunas ligeras diferencias. Pero la solera de que gozaba era tan notable que ni siquiera se ponía en tela de juicio la conveniencia de omitirlo, una vez que se había propuesto el credo en un catecismo. Por esta razón, este *Catecismo*, como otros muchos, recoge en sus páginas el doble formulario. Apenas tiene dificultad de interpretación, desde el momento que la práctica totalidad de sus expresiones han aparecido ya en el credo.

Pictograma 375

Un estandarte igual a los que figuraban en el pictograma 277 significa en esta ocasión: *artículos*.

Pictograma 376

Igual a pictograma 76. Significa: *fe*.

Pictograma 377

Aparecen tres hileras verticales de cuatro circulitos cada una, más otros dos a la derecha. Su sentido es: *catorce*

Pictograma 378

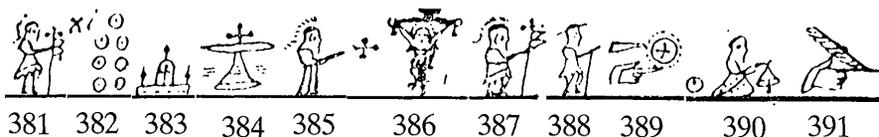
Igual a pictograma 286. Significa: *siete*

Pictograma 379

Una persona arrodillada señala hacia un pequeño círculo que hay en la parte superior derecha del pictograma; dicho círculo tiene un apéndice curvo; podría tratarse de una pequeña flor. El significado que mejor encaja es: *para*.

Pictograma 380

Igual a pictograma 258. Significa: *el nombre*.

**Pictograma 381**

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 382

Igual a pictograma 286. Significa: *siete*.

Pictograma 383

Una representación de lo que se podría entender como un altar visto de frente, constituido por una mesa, sobre la cual estaría en la parte central el sagrario. Su significado podría ser: *venerada*.

Pictograma 384

Una extraña representación, que en cierto modo recuerda la pila bautismal del pictograma 360, de la cual, sin embargo, difiere: sobre una peana aparece un objeto alargado, encima del cual aparece una cruz. Su sentido, por el contexto, tendría que ser: *humanidad*.

Pictograma 385

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

Pictograma 386

Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.

Pictograma 387

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 388

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

Pictograma 389

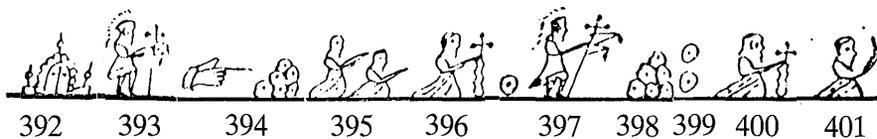
Igual a pictograma 2. Significa: *verdadero*.

Pictograma 390

Igual a pictograma 13. Significa: *entonces*.

Pictograma 391

Igual a pictograma 19. Significa: *así como*.

**Pictograma 392**

Parecido al pictograma 383, con un adorno en la parte central del sagrario. Podría significar: *venerado*.

Pictograma 393

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 394

Pictograma compuesto de la mano del pictograma 68, más un conjunto confuso que bien puede ser el pictograma 2. El significado es: *todos estos*.

Pictograma 395

Igual a pictograma 257. Significa: *el primero*.

Pictograma 396

Igual a pictograma 3. Significa: *creer*.

Pictograma 397

Igual a pictograma 27, más el añadido de un circulito a la izquierda del pictograma, que representa la unidad. Significa: *(en) un único Dios*.

Pictograma 398

Igual a pictograma 1. Significa: *todo*.

Curiosamente el *tlacuilo* ha sufrido un despiste, porque este pictograma tendría que haberse visto seguido del pictograma 50 (“hacedor”), para representar como en otras ocasiones la idea completa. Sin embargo, ha omitido este segundo pictograma.

Pictograma 399

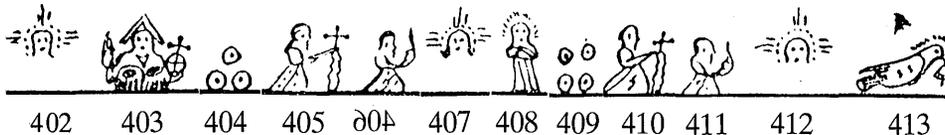
Igual a pictograma 269. Significa: *el segundo*.

Pictograma 400

Igual a pictograma 3. Significa: *creer*.

Pictograma 401

Similar a pictograma 16. Aunque allí le cuadra el significado de la preposición “por”, aquí, en todos los artículos relativos a la divinidad, el más aconsejable es: *que es, que hay*.

**Pictograma 402**

Igual a pictograma 124. Significa: *divinidad*.

Pictograma 403

Igual a pictograma 61. Significa: *Padre*.

Pictograma 404

Igual a pictograma 274. Significa: *el tercero*.

Pictograma 405

Igual a pictograma 3. Significa: *creer*.

Pictograma 406

Igual a pictograma 401. Significa: *que es*.

Pictograma 407

Igual a pictograma 124. Significa: *divinidad*.

Pictograma 408

Igual a pictograma 62. Significa: *Hijo*.

Pictograma 409

Igual a pictograma 278. Significa: *el cuarto*.

Pictograma 410

Igual a pictograma 3. Significa: *creer*.

Pictograma 411

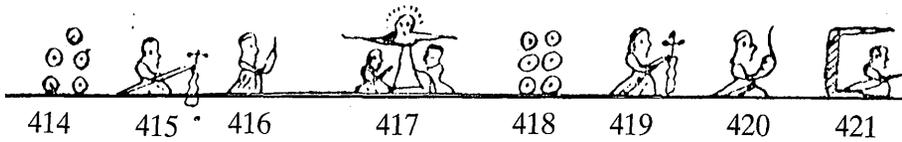
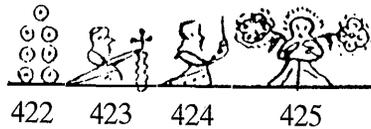
Igual a pictograma 401. Significa: *que es*.

Pictograma 412

Igual a pictograma 124. Significa: *divinidad*.

Pictograma 413

Igual a pictograma 63. Significa: *Espíritu Santo*.

**Pictograma 414**Igual a pictograma 282. Significa: *el quinto*.**Pictograma 415**Igual a pictograma 3. Significa: *crear*.**Pictograma 416**Igual a pictograma 401. Significa: *que es*.**Pictograma 417**Igual a pictograma 150. Significa: *creador*.**Pictograma 418**Igual a pictograma 284. Significa: *el sexto*.**Pictograma 419**Igual a pictograma 3. Significa: *crear*.**Pictograma 420**Igual a pictograma 401. Significa: *que es*.**Pictograma 421**Igual a pictograma 17. Significa: *salvar, (el que) salva*.**Pictograma 422**Igual a pictograma 286. Significa: *el séptimo*.**Pictograma 423**Igual a pictograma 3. Significa: *crear*.**Pictograma 424**Igual a pictograma 401. Significa: *que es*.**Pictograma 425**Igual a pictograma 120. Significa: *(el que) glorifica*.

**Pictograma 426**

Igual a pictograma 13. Significa: *entonces*.

Pictograma 427

Igual a pictograma 19. Significa: *así como*.

Pictograma 428

Igual a pictograma 383. Significa: *venerado*.

Pictograma 429

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Aquí se detecta un error, puesto que ha dividido los artículos de la fe en las dos series consabidas, de la divinidad y de la humanidad de Jesucristo (pictogramas 378-389). Lógicamente, desarrolla en primer lugar los de la divinidad, enunciados en los pictogramas 390-393, que en versión según el sentido, serían “los que corresponden a Dios”. Por lo tanto, ahora tendrían que venir los que corresponden a Jesucristo, Dios y hombre. Sin embargo, el presente pictograma omite la referencia a Jesucristo, para presentar de nuevo la imagen de Dios.

Pictograma 430

Igual a pictograma 394. Significa: *(son) todos estos*.

Pictograma 431

Igual a pictograma 257. Significa: *el primero*.

Pictograma 432

Igual a pictograma 3. Significa: *creer*.

Pictograma 433

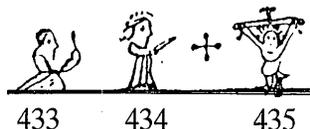
Igual a pictograma 401. Significa: *que es*.

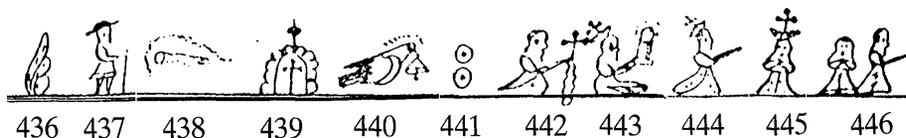
Pictograma 434

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

Pictograma 435

Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.



**Pictograma 436**

Igual a pictograma 50. Significa: *hecho*.

Pictograma 437

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

Pictograma 438

Un leño o tronco (no es muy apreciable el dibujo) rodeado por la parte superior, de una aureola de puntos. El significado que encaja aquí, de conformidad con el contexto del formulario, es: *(se) encarnó*.

Pictograma 439

Igual a pictograma 161. Significa: *obra*.

Pictograma 440

Igual a pictograma 63. Significa: *Espíritu Santo*.

Pictograma 441

Igual a pictograma 269. Significa: *el segundo*.

Pictograma 442

Igual a pictograma 3. Significa: *creer*.

Pictograma 443

Una figura como la que representa a María sostiene en su brazo extendido una pequeña figura con aureola, que hay que suponer (aunque el dibujo apenas deje lugar a ello) que se trata de su hijo. Su significado es: *nació*.

Pictograma 444

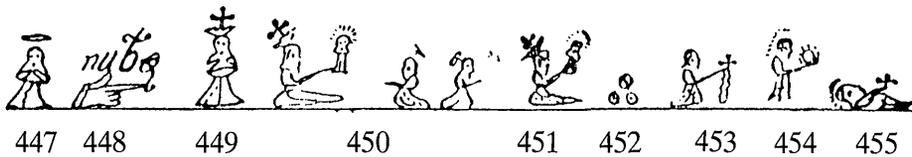
Igual a pictograma 132. Significa: *santa*.

Pictograma 445

Igual a pictograma 133. Significa: *María*.

Pictograma 446

Pictograma compuesto: la primera figura es parecida a pictograma 211, pero la diferencia estriba en que carece de aureola; la segunda figura representa a una persona con el brazo extendido. El conjunto del pictograma podría significar: *es (por) siempre*.

**Pictograma 447**

Parecido a pictograma 211, la figura carece de la aureola que aparecía en aquel pictograma; pero a diferencia del pictograma 446, aquí aparece con una corona elíptica. El sentido que encaja, por el contexto, es: *virgen*.

(Puede verse el pictograma 240, en que el contexto aconseja atribuir el significado de “virgen”, aunque cambie el tipo de corona respecto al presente pictograma).

Pictograma 448

Igual a pictograma 46, más la leyenda “nubq”. Significa: *manda*.

Pictograma 449

Igual a pictograma 133. Significa: *María*.

Pictograma 450

Es un pictograma compuesto: la primera parte es igual al pictograma 443; en la parte derecha del pictograma, aparece un personaje arrodillado y con corona, que señala hacia la parte primera. Su sentido podría ser: *en el parto*.

Pictograma 451

Parecido al pictograma anterior, los personajes invierten el orden. Su sentido, pues, sería: *después del parto*.

Pictograma 452

Igual a pictograma 274. Significa: *el tercero*.

Pictograma 453

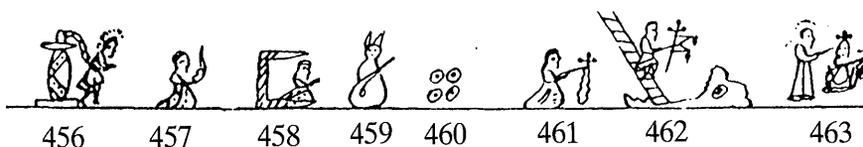
Igual a pictograma 3. Significa: *creer*.

Pictograma 454

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

Pictograma 455

Igual a pictograma 15. Significa: *murió*.

**Pictograma 456**

Igual a pictograma 167. Significa: *padeció*.



464

465

Pictograma 457

Igual a pictograma 32. Significa: *por*.

Pictograma 458

Igual a pictograma 33. Significa: *librar*.

Pictograma 459

Igual a pictograma 18. Significa: *pecado*.

Pictograma 460

Igual a pictograma 278. Significa: *el cuarto*.

Pictograma 461

Igual a pictograma 3. Significa: *crear*.

Pictograma 462

Igual a pictograma 174. Significa: *bajó a los infiernos*.

Pictograma 463

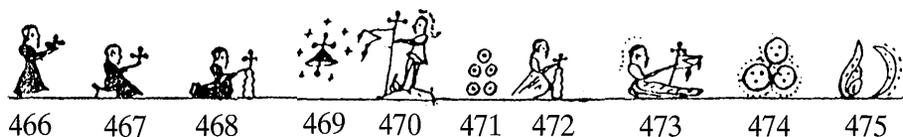
Pictograma en que una figura como la del pictograma 57 está casi tocando una segunda figura de la que apenas se perciben los rasgos con detalle, pero que se muestra con más claridad en el pictograma siguiente. El sentido, acomodado al desarrollo del formulario, ha de ser: *sacó*.

Pictograma 464

Una figura como la que ocupaba el segundo lugar en el pictograma anterior: se trata de una informe representación que tiene un rostro redondo sobre el que hay una cruz, más un tronco y una piernas que más bien recuerdan el abdomen de un insecto. Tiene extendida una mano, de la que pende una hilera de cuatro pequeños círculos, con una cruz en su extremo superior. El sentido del formulario está señalando su sentido: *las almas*

Pictograma 465

Igual a pictograma 198. Significa: *santos*.

**Pictograma 466**

Una figura con el vestido oscuro, y los brazos estirados sosteniendo una cruz. Recuerda a pictograma 86 y 370. Su sentido es: *padres*.

Pictograma 467

Parecida a pictograma 86 una persona con vestido oscuro (como en el pictograma anterior y en el siguiente) está sentada; pero su actitud inequívocamente se identifica con la del pictograma 213. Su sentido es: *esperaban*.

Pictograma 468

Igual a pictograma 3, aunque la persona, como en los dos pictogramas anteriores, tenga vestido oscuro. Significa: *creían*.

Pictograma 469

Mezcla de los pictogramas 198 (campana = santa) y 123 (corona de crucitas = gracia). El sentido del pictograma es: *santa y graciosa*, o *santa y bendita*.

Pictograma 470

Igual a la segunda parte del pictograma 186. Significa: *llegada*.

Pictograma 471

Igual a pictograma 282. Significa: *el quinto*.

Pictograma 472

Igual a pictograma 3. Significa: *creer*.

Pictograma 473

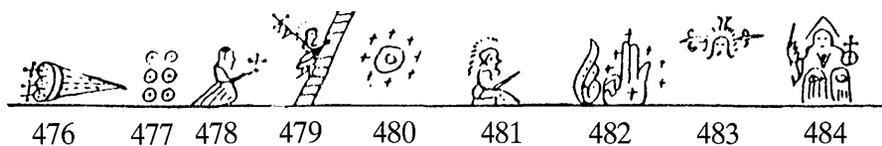
Igual a pictograma 176. Significa: *resucitó*.

Pictograma 474

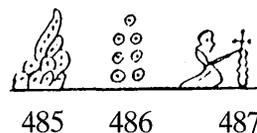
Igual a pictograma 175. Significa: *al tercer día*.

Pictograma 475

Igual a pictograma 177. Significa: *de entre*.

**Pictograma 476**

Igual a pictograma 178. Significa: *muertos*.

**Pictograma 477**

Igual a pictograma 284. Significa: *el sexto*.

Pictograma 478

Igual a pictograma 3. Significa: *creer*.

Pictograma 479

Igual a pictograma 179. Significa: *subió*.

Pictograma 480

Igual a pictograma 180. Significa: *cielo*.

Pictograma 481

Igual a pictograma 181. Significa: *sentado*.

Pictograma 482

Igual a pictograma 182. Significa: *a la bendita mano derecha*.

Pictograma 483

Igual a pictograma 124. Significa: *divinidad*.

Pictograma 484

Igual a pictograma 61. Significa: *Padre*.

Pictograma 485

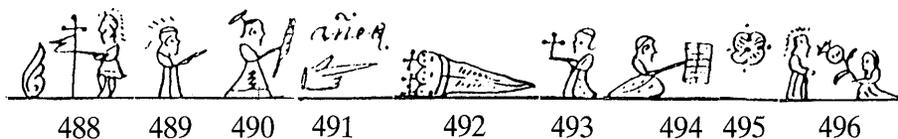
Se produce una fusión de los pictogramas 1 y 50, que ordinariamente aparecían en dos pictogramas diversos. Significa: *todohacedor*.

Pictograma 486

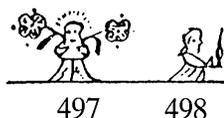
Igual a pictograma 286. Significa: *el séptimo*.

Pictograma 487

Igual a pictograma 3. Significa: *creer*.

**Pictograma 488**

Igual a pictograma 186. Significa: *desde allí vendrá.*

**Pictograma 489**

Igual a pictograma 188. Significa: *juzgar.*

Pictograma 490

Igual a pictograma 189. Significa: *vivos.*

Pictograma 491

Igual a pictograma 68, con la inscripción borrosa "añeq". Significa: *y también.*

Pictograma 492

Igual a pictograma 178. Significa: *muertos.*

Pictograma 493

Pictograma igual a pictograma 81, pero dibujado en sentido invertido, mirando hacia la izquierda. Su sentido, de acuerdo con el formulario de los artículos de la fe, sería: *a saber.*

Pictograma 494

Igual a pictograma 24. Significa: *buenos.*

Pictograma 495

Igual a pictograma 80. Significa: *provecho.*

Pictograma 496

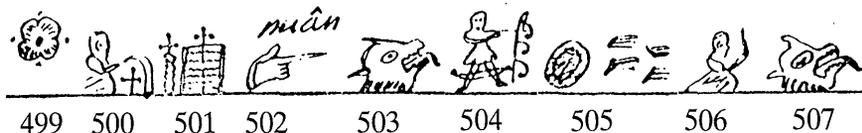
Pictograma en el que la figura primera, correspondiente al pictograma 57 ("Señor") está frente a una persona arrodillada, que tiene en sus manos una gran flor. Su sentido podría ser: *premio.*

Pictograma 497

Igual a pictograma 208. Significa: *gloria.*

Pictograma 498

Igual a pictograma 32. Significa: *por, porque.*

**Pictograma 499**

Igual a pictograma 80. Significa: *provecho*.



508

Pictograma 500

Igual a pictograma 273. Significa: *respetar*.

Pictograma 501

Igual a pictograma 77. Significa: *mandamientos*.

Pictograma 502

Igual a pictograma 68; consta en la parte superior la leyenda "nuân". Significa: y *también*.

Pictograma 503

Igual a pictograma 22. Significa: *malos*.

Pictograma 504

Una persona en pie tiene los pies aherrojados, y las manos (aunque sea menos perceptible) igualmente atadas a un poste vertical, con unas inflorescencias que salen hacia la derecha. Su sentido es: *prisión*.

Pictograma 505

Pictograma compuesto de un doble círculo, con el interior oscurecido por una serie desordenada de trazos; a su lado, la misma representación del pictograma 204. Su significado es: *castigo (para) siempre*.

Pictograma 506

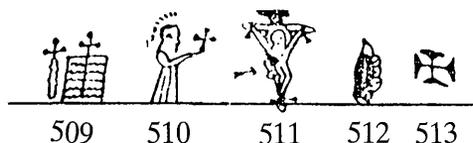
Igual a pictograma 32. Significa: *por, porque*.

Pictograma 507

Igual a pictograma 22. Significa: *malos*.

Pictograma 508

Una representación similar a la del pictograma 273, pero en el espacio generado entre la persona arrodillada y el trazo que cae desde su mano hasta el suelo, en lugar de la representación de la cruz aparece la representación del pecado (pictograma 18). Su sentido es: *pecaron*.

**Pictograma 509**

Igual a pictograma 77. Significa: *mandamientos*.

Pictograma 510

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

Pictograma 511

Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.

Aquí se invierte el sentido de la lectura de la última banda correspondiente a los artículos de la fe, indicando una flechita esta circunstancia.

Pictograma 512

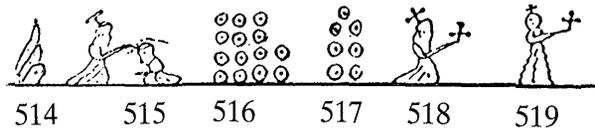
Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

Pictograma 513

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

Descifrada la totalidad de los pictogramas de este formulario, su versión queda de la siguiente forma: *Los artículos de la fe (son) catorce. Siete para el nombre de Dios; siete (para) la venerada humanidad (?) del Señor Jesucristo, Dios (y) hombre verdadero. Entonces, así (los) del venerado Dios (son) todos estos: El primero, creer (en) un único Dios todo(hacedor). El segundo, creer que es la divinidad del Padre. El tercero, creer que es la divinidad del Hijo. El cuarto, creer que es la divinidad del Espíritu Santo. El quinto, creer que es creador. El sexto, creer que salva. El séptimo, creer que glorifica.*

Entonces, así (los) del venerado Dios (son) todos estos: El primero, creer que el Señor Jesucristo (se) hizo hombre, encarnó (?) por obra del Espíritu Santo. El segundo, creer que nació (de) santa María (que) es siempre virgen, (según) (lo) mandado María en el parto (y) después del parto. El tercero, creer que el Señor murió, padeció por liberar(nos) (del) pecado. El cuarto, creer que descendió a los infiernos; el Señor sacó las ánimas de los santos padres (que) esperaban (y) creían su santa (y) bendita llegada. El quinto, creer que resucitó al tercer día de entre los muertos. El sexto, creer que subió al cielo, sentado a la bendita mano derecha de la divinidad del Padre todohacedor. El séptimo creer que desde allí vendrá a juzgar a vivos y también muertos, a saber, (a) los buenos aprovechará el premio de la gloria, porque aprovecharon (a) respetar los mandamientos; y también (a) los malos a la prisión del castigo eterno, porque los malos pecaron (contra) los mandamientos del Señor Jesucristo. (Así) se haga, Jesús.



UNDECIMA PARTE

OBRAS DE MISERICORDIA

En términos generales, las obras de misericordia no presentan grandes problemas de interpretación, de manera que su formulario discurre dentro de la normalidad de una brevedad de conceptos, y un simple enunciado de cada uno de los comportamientos propuestos para llevar a cabo una actuación cristiana generosa de cara al prójimo.

Pictograma 514

Igual a pictograma 50. Significa: *hacer, obras*.

Pictograma 515

Igual a pictograma 210. Significa: *misericordia*.

Pictograma 516

Tres hileras verticales de cuatro circulitos, más otra únicamente con dos. Su significado es: *catorce*.

Pictograma 517

Igual a pictograma 286. Significa: *siete*.

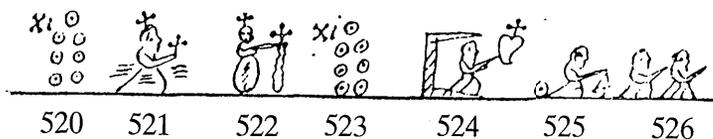
Pictograma 518

Igual a pictograma 4. El significado en esa ocasión era “muestra”, pero parece aconsejable, por el sentido del formulario, que en las obras de misericordia se le dé el significado de: *necesita*.

Es preciso advertir que este significado (“necesita”) tampoco desentona absolutamente en el contexto del pictograma 4.

Pictograma 519

Parecido al pictograma 464, una figura, que recuerda vagamente el aspecto humano, pero a la que intencionadamente se dibuja de otra forma, tiene hasta la cintura la misma representación que el pictograma aludido, pero la parte inferior está recubierta de un vestido largo elaborado con un tejido fruncido. Su significado, por el sentido del formulario, y por comparación con otros pictogramas, es: *cuerpo*.

**Pictograma 520**

Igual a pictograma 286. Significa: *siete*.

Pictograma 521

Prácticamente igual a pictograma 4 y al más próximo pictograma 518; hay, sin embargo, una diferencia porque a un lado y otro de la figura, así como también en el centro aparecen grupos de tres rayas horizontales. Esta modificación pictográfica parece aconsejar que el significado que mejor cuadra a este pictograma en las ocasiones que aparece sea: *consecuencias buenas*.

Pictograma 522

Igual a pictograma 464. Significa: *alma*.

Pictograma 523

Igual a pictograma 286. Significa: *siete*.

Pictograma 524

Casi igual a pictograma 17, la persona introducida en las esquematizadas fauces infernales está apuntando a un corazón con un remate de cruz en la parte superior, que aparece dibujado en la parte superior derecha del pictograma. Su significado resulta un tanto ambiguo, ya que el sentido que el contexto aconseja sería: *librar al cuerpo*.

Sin embargo, en el pictograma 549 aparece idéntico dibujo, y ahí estaría recomendada la idea de “liberar al alma”, puesto que comienzan las obras de misericordia espirituales. En este caso, al comenzar las obras de misericordia corporales, parece que el significado adecuado es el apuntado antes.

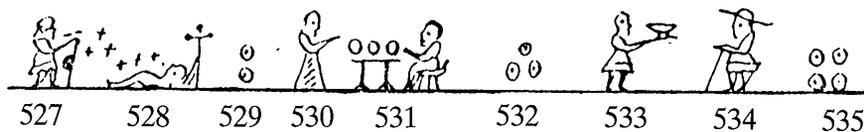
Pictograma 525

Igual a pictograma 13. En este pictograma 13 el sentido sería el de “entonces”; aquí hay un notable margen de duda de que tal sentido sea el adecuado. Por eso, ensayando otro posible sentido, parece que podría significar: *son éstas*.

Esta interpretación tiene en su contra el que cuando ha aparecido esta idea (pictogramas 256, 260) se ha expresado gráficamente de otra forma.

Pictograma 526

Igual a pictograma 263. Significa: *la primera*.

**Pictograma 527**

Una persona, con bastón, en actitud de caminar. Su significado es: *visitar*.

Pictograma 528

Igual a la segunda parte del pictograma 368, aquí se aprecia mejor sobre el enfermo tumbado una serie de pequeñas cruces. Su significado es: *enfermo*.

Pictograma 529

Igual a pictograma 269. Significa: *la segunda*.

Pictograma 530 y pictograma 531

He dudado si numerarlos como un sólo pictograma o como dos; al final he optado por esta segunda solución, por seguir el paralelismo con los pictogramas 533 y 534, en que más claramente aparecen separados.

El pictograma 530 presenta a una persona con vestido largo, y el brazo extendido, en actitud de dar. Está dando, en el pictograma 531, una serie de tres panes (?) representados por sendos círculos, que aparecen en vertical encima de una mesa, a la cual se encuentra sentado otro personaje que mira hacia el del pictograma 530. El significado conjunto de ambos es: *dar comida al hambriento*.

Pictograma 532

Igual a pictograma 274. Significa: *la tercera*.

Pictograma 533

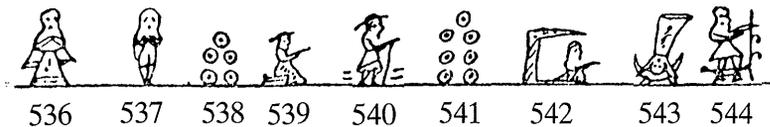
Una persona, con vestido corto, sostiene en sus manos una gran copa, que ofrece al personaje del pictograma siguiente.

Pictograma 534

Un personaje con sombrero y bastón mira hacia el pictograma anterior. El sentido conjunto de ambos es: *dar bebida al sediento*.

Pictograma 535

Igual a pictograma 278. Significa: *la cuarta*.

**Pictograma 536**

Una figura, sin rasgos expresivos en el rostro, aparece abundantemente vestida (túnica hasta los pies, largas mangas que caen por debajo de la altura de las manos, esclavina). Su sentido es: *vestir*.

Pictograma 537

En contraste con el pictograma anterior, una figura aparece desnuda, con una expresión triste. Su sentido es: *al desnudo*.

Pictograma 538

Igual a pictograma 282. Significa: *la quinta*.

Pictograma 539

Parecido al pictograma 213, una persona está sentada, pero carece del signo de la cruz en su mano, cosa que aparecía en 213. Su sentido es: *acoger*.

Pictograma 540

Igual a pictograma 217. Significa: *desterrado*. Podría significar también: *viajero*.

Pictograma 541

Igual a pictograma 286. Significa: *la séptima*.

Es evidente que el *tlacuilo* cometió un error, porque la numeración de las obras de misericordia reclama que aquí vaya “la sexta”, máxime cuando la séptima aparece en el pictograma 545. Supliendo, pues, dicho error, el significado real que hay que atribuirle es: *la sexta*.

Pictograma 542

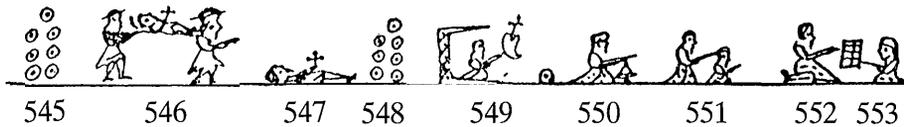
Igual a pictograma 17. Significa: *librar, redimir*.

Pictograma 543

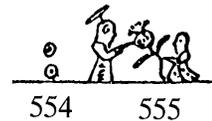
Igual a pictograma 112. Significa: *caer*.

Pictograma 544

Igual a pictograma 504. Significa: *prisión*.

**Pictograma 545**

Igual a pictograma 286. Significa: *la séptima*.

**Pictograma 546**

Dos personas portan sobre sus hombros unas parihuelas sobre las cuales va un cadaver. Su sentido es: *enterrar*.

Pictograma 547

Igual a pictograma 141. Significa: *muerto*.

Pictograma 548

Igual a pictograma 286. Significa: *las siete*.

Pictograma 549

Igual a pictograma 524. Ya está apuntado en este lugar que el significado que parece corresponderle, a pesar de la igualdad de las representaciones pictográficas, es: *liberar al alma*.

Pictograma 550

Igual a pictograma 525, con la modificación de significado allí señalada: *son éstas*.

Pictograma 551

Igual a pictograma 263. Significa: *la primera*.

Pictograma 552 y pictograma 553

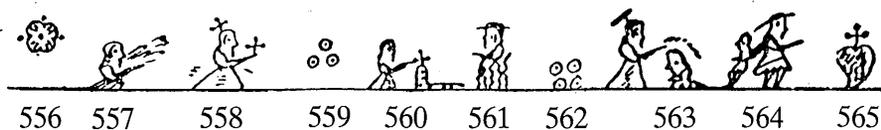
El pictograma 552 es igual al pictograma 73. Está seguido del pictograma 553, en el que una persona acurrucada, apunta con su mano estilizada al libro que la del pictograma anterior le está presentando. El conjunto de ambos pictogramas significa: *enseñar al ignorante*.

Pictograma 554

Igual a pictograma 269. Significa: *la segunda*.

Pictograma 555

Igual a pictograma 496. Significa: *premiar*.

**Pictograma 556**

Igual a pictograma 80. Significa: *provechosas*.

Pictograma 557

Igual a pictograma 43. Significa: *palabras, consejos*.

Pictograma 558

Igual a pictograma 521. Significa: *consecuencias buenas*.

Pictograma 559

Igual a pictograma 274. Significa: *la tercera*.

Pictograma 560

Una persona está apuntando con su mano estilizada a un montículo (?) alargado hacia la derecha, del que parece sobresalir una cruz. Hay que deducir su posible sentido del formulario de las obras de misericordia. Este sería el de: *corregir*.

Pictograma 561

Una persona en pie, con sombrero, aparece desde el tronco hasta el suelo dibujada por medio de unas líneas ondulantes. Su significado parece claro: *errado*.

Pictograma 562

Igual a pictograma 278. Significa: *la cuarta*.

Pictograma 563

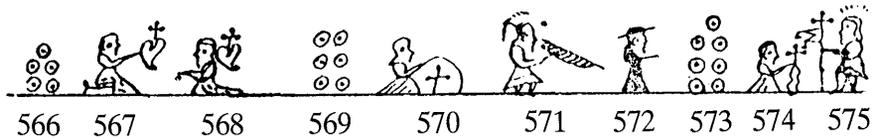
Semejante al pictograma 105, aunque se haya invertido el orden de los personajes, y ninguno aparezca con rasgos divinos. Su sentido es: *perdonar*.

Pictograma 564

Dos personas aparece de espaldas la una a la otra, con un trazo que las vincula. Su significado es: *injurias*.

Pictograma 565

Igual a pictograma 8, pero a diferencia de aquél, éste aparece sombreado en el interior del dibujo. Significa: *de mal corazón*.

**Pictograma 566**

Igual a pictograma 282. Significa: *la quinta*.

Pictograma 567

Una persona sentada tiene en sus manos un corazón, rematado, como suele ser habitual, con una cruz. Su significado es: *consolar*.

Pictograma 568

Una persona arrodillada mira hacia la del pictograma anterior; a sus espaldas tiene un corazón, igualmente rematado con cruz. Su significado es: *triste*.

Pictograma 569

Igual a pictograma 284. Significa: *la sexta*.

Pictograma 570

Igual a pictograma 273. Significa: *respetar*.

Pictograma 571

Parecido al pictograma 203, un personaje con rasgos divinos (aureola), tiene en sus manos una palma. Su significado podría ser: *(por) Dios la vida*.

Pictograma 572

Igual a pictograma 204. Significa: *prójimo*.

Pictograma 573

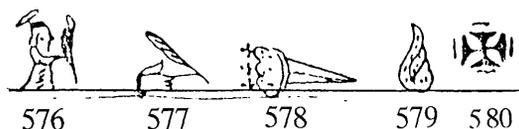
Igual a pictograma 286. Significa: *la séptima*.

Pictograma 574

Igual a pictograma 3. Significa, conforme a uno de los posibles significados (ver pictograma 243): *rogar*.

Pictograma 575

Igual a pictograma 27; la representación está vuelta hacia la izquierda, para dirigirse al personaje del pictograma anterior. Significa: *Dios*.

**Pictograma 576**

Igual a pictograma 203. Significa: *vivos*.

Al llegar a la última banda ocupada por las obras de misericordia, se invierte el sentido de la lectura, lo que indica una pequeña flecha en la parte extrema izquierda de este pictograma.

Pictograma 577

Igual a pictograma 19. Significa: *y también*.

Pictograma 578

Igual a pictograma 178. Significa: *muertos*.

Pictograma 579

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

Pictograma 580

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

Con las dudas señaladas, y con el error de numeración detectado, el sentido descifrados de las obras de misericordia es éste: *Las obras de misericordia (son) catorce: siete (que) muestra (o necesita) el cuerpo; (y) siete consecuencias buenas (para) el alma.*

Las siete (que) liberan el cuerpo (?) son éstas (?): la primera, visitar a los enfermos; la segunda, dar comida al hambriento; la tercera, dar bebida al sediento; la cuarta, vestir al desnudo; la quinta, acoger al viajero; la sexta (?) liberar al (que) cayó en prisión; la séptima, enterrar a los muertos.

Las siete (que) liberan el alma (?) son éstas(?): la primera, enseñar al ignorante; la segunda, premiar (con) provechosas palabras de consecuencias buenas; la tercera, corregir al errado; la cuarta, perdonar las injurias (que salen) del mal corazón; la quinta, consolar al triste; la sexta, respetar por Dios la vida del prójimo; la séptima, rogar a Dios (por) los vivos y también (por) los muertos. (Así) se haga, Jesús.



DUODECIMA PARTE

YO PECADOR

El texto del “Yo, pecador” no suele ofrecer especiales dificultades en los catecismos pictográficos, tanto por el hecho de estar constituido en gran manera por una serie de nombres en sucesión, como por el de la iteración de la serie en la segunda parte de la oración.

Pictograma 581

Pictograma compuesto de una figura poco precisa en la que parece que el personaje se está señalando a sí mismo con la mano; a su lado, se reproduce el pictograma 18, representación del pecado. Su sentido es: *yo, pecador*.

Pictograma 582

Igual a pictograma 327. Significa: *confieso*

Pictograma 583

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 584

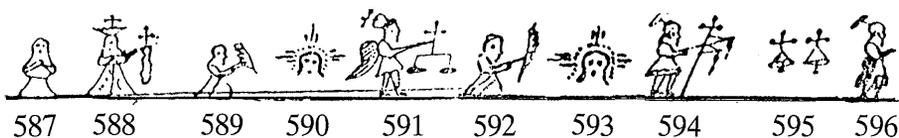
Igual a pictograma 485. Significa: *todohacedor*.

Pictograma 585

Un personaje, en primer término, sostiene una especie de rama que se bifurca en la parte superior; parece que hubiera que asignarle el sentido de la preposición “a”. En segundo lugar, aparece la representación del pictograma 124, que manifestaba el concepto de “divinidad”, referido, en aquella ocasión a Dios. En cambio, en el transcurso de esta oración, dicho concepto o pictograma no se refiere a Dios, sino a algún santo, por lo cual parece que este es el significado más aconsejable: *a santa*.

Pictograma 586

Igual a pictograma 204. Significa: *siempre*.

**Pictograma 587**

Igual a pictograma 447. Significa: *virgen*.

Pictograma 588

Igual a pictograma 209. Significa: *María*,

Pictograma 589

Podría estimarse una variante del pictograma 19, pues en lugar de aparecer la mano con una pluma, aparece toda la persona con una pluma. No parece que esto afecte a su significado: *y (también)*.

Pictograma 590

Igual a pictograma 585. Significa: *san*.

Pictograma 591

Un personaje de índole angelical a juzgar por las alas a su espalda, tiene un sombrero troncocónico, rematado en una cruz; en su mano sostiene una balanza. Su significado es: *Miguel, arcángel*.

Pictograma 592

Igual a pictograma 589. Significa: *y*.

Pictograma 593

Igual a pictograma 585. Significa: *san*.

Pictograma 594

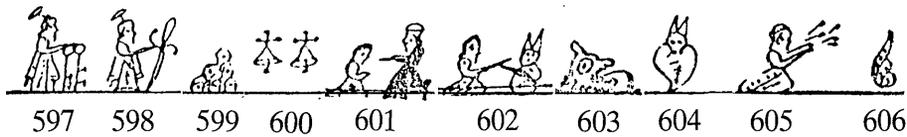
Igual a pictograma 27, pero con una variante importante, puesto que los atributos divinos de la aureola de rayos han sido substituídos por una simple corona. Su significado cambia, y, en consonancia con el avance la oración, es: *Juan Bautista*.

Pictograma 595

Igual a pictograma 198. Significa: *santos*.

Pictograma 596

Una persona, con corona, en pie, pero sin ningún otro rasgo distintivo. Su significado ha de ser: *Apóstoles*.

**Pictograma 597**

Una persona parecida a la del pictograma anterior tiene en la mano dos gigantescas llaves, que llegan hasta el suelo. Su significado es: *Pedro*.

Pictograma 598

Similar al pictograma anterior, cambia el atributo, que en esta ocasión es una enorme espada, que le sobrepasa en estatura (También puede verse el tamaño descomunal de la espada del pictograma 283). Su sentido es: *Pablo*.

Pictograma 599

Igual a pictograma 1. Significa: *todos*.

Pictograma 600

Igual a pictograma 198. Significa: *santos*.

Pictograma 601

Igual a pictograma 327. Sin embargo, aquí parece aconsejable, siguiendo el hilo de la oración que el significado no se ciña a “confesar”, sino que signifique: *a tí, padre*.

Pictograma 602

Parecido a pictograma 110, pero invirtiendo el orden aparece en primer lugar la persona, que con su mano llega a tocar la representación del pecado. Su significado es: *yo pequé*.

Pictograma 603

Igual a pictograma 22. Significa: *malos*.

Pictograma 604

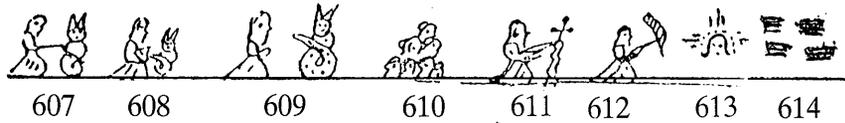
Igual a pictograma 36. Significa: *pensamientos*.

Pictograma 605

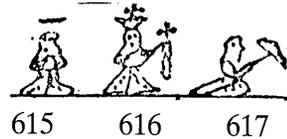
Igual a pictograma 43. Significa: *palabras*.

Pictograma 606

Igual a pictograma 50. Significa: *obras*.

**Pictograma 607**

Igual a pictograma 602. Significa: *yo pequé*.

**Pictograma 608**

Igual a pictograma 602. Significa: *yo pequé*.

Pictograma 609

Igual a pictograma 602, con la particularidad del mayor tamaño de las dos figuras. Con ello, su significado se modifica ligeramente: *yo pequé mucho*.

Pictograma 610

Igual a pictograma 1. Significa: *todo*.

Sin embargo, aquí no encaja semejante significado, y la propuesta, con arreglo al sentido de la oración es: *por eso*.

Pictograma 611

Igual a pictograma 573. Significa, también en esta ocasión: *ruego*.

Pictograma 612

Igual a pictograma 589. El contexto de la oración no aconseja aceptar el sentido de la conjunción “y”, sino que su significado sea: *que*.

Pictograma 613

Igual a pictograma 590. Significa: *santa*.

Pictograma 614

Igual a pictograma 204. Significa: *siempre*

Pictograma 615

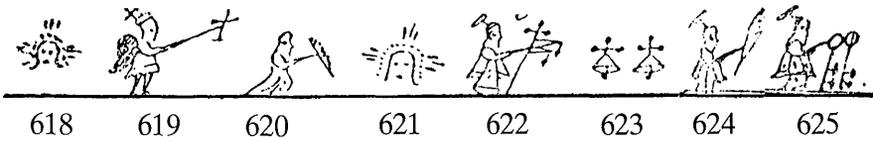
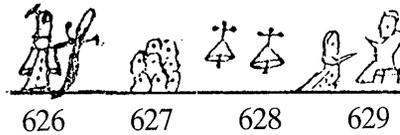
Igual a pictograma 447. Significa: *virgen*.

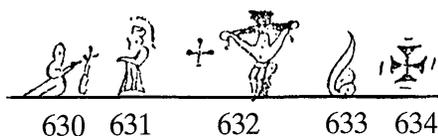
Pictograma 616

Igual a pictograma 209. Significa: *María*.

Pictograma 617

Igual a pictograma 612. Significa: *que*.

**Pictograma 618**Igual a pictograma 585. Significa: *san.***Pictograma 619**Igual a pictograma 591. Significa: *Miguel, arcángel.***Pictograma 620**Igual a pictograma 612. Significa: *que.***Pictograma 621**Igual a pictograma 585. Significa: *san.***Pictograma 622**Igual a pictograma 594. Significa: *Juan Bautista.***Pictograma 623**Igual a pictograma 198. Significa: *santos.***Pictograma 624**Igual a pictograma 596. Significa: *apóstoles.***Pictograma 625**Igual a pictograma 597. Significa: *Pedro.***Pictograma 626**Igual a pictograma 598. Significa: *Pablo.***Pictograma 627**Igual a pictograma 1. Significa: *todos.***Pictograma 628**Igual a pictograma 198. Significa: *santos.***Pictograma 629**Igual a pictograma 601. Significa: *a tí, padre.*

**Pictograma 630**

Igual a pictograma 573. Significa: *rueguen*.

Pictograma 631

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 632

Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.

Pictograma 633

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

Pictograma 634

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

Al final de la oración, recapitulando, se aprecia que son pocos los pictogramas nuevos, los estrictamente necesarios para manifestar los nuevos conceptos de determinados santos. En cambio, sí se observa un aconsejable cambio de significado con relación a pictogramas iguales aparecidos con anterioridad, en función del sentido de la oración. Esta queda como sigue: *Yo, pecador, confieso a Dios todohacedor, a la santa siempre virgen María, y a San Miguel arcángel y san Juan Bautista, los santos apóstoles Pedro (y) Pablo, todos los santos y a tí, padre: yo pequé (con) malos pensamientos, palabras y obras yo pequé, yo pequé, yo pequé mucho. Por eso (?) ruego que (?) santa siempre virgen María, que san Miguel arcángel, que san Juan Bautista, los santos apóstoles Pedro (y) Pablos, todos los santos, y tú, padre, rueguen a Dios (y) a Jesucristo. (Así) se haga, Jesús.*



DECIMOTERCERA PARTE

PREGUNTAS Y RESPUESTAS

Ya indiqué en la introducción que aparecen en esta parte una serie de preguntas relativas a la doctrina cristiana. El título asignado por Nicolás León a este apartado no es exacto, ya que las preguntas, como suceden en otros catecismos breves, se ciñen a unos cuantos aspectos fundamentales en cuanto a las creencias (temas dogmáticos), más alguna otra pregunta estimada como fundamental relativa a la debida recepción y creencia sobre algunos sacramentos (temas sacramentales). El resto de los posibles temas están ausentes de esta parte.

Son concretamente ventitrés preguntas, unas breves y otras más largas, pero ninguna excesivamente amplia.

Están perfectamente precisados los límites de cada pregunta y de cada respuesta, de manera que no es preciso hacer cábalas sobre su correspondiente extensión: una trazo vertical ancho, con una línea interior ondulante adornada de puntos (salvo algunos casos en que se modifica el adorno) marca el final de la respectiva pregunta o respuesta. Se trata, como ya está indicado, del *Catecismo* de Bartolomé Castaño, aunque no se mencione su nombre.

Pregunta 1

Pictograma 635

Parecido a pictograma 327, el que se supone sacerdote (por el color obscuro del vestido) pregunta a otra persona arrodillada ante él. Su significado hay que deducirlo del conjunto de la pregunta: *Cuántos*.

Pictograma 636

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios(es)*.

Pictograma 637

Igual a pictograma 87. Significa: *están o hay*.

**Pictograma 638**

Un círculo, con un punto central. Su sentido es: *un único*.

Pictograma 639

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 640

Igual a pictograma 2. Significa: *verdadero*.

P. ¿Cuántos dioses hay? R. Un único Dios verdadero.

Pregunta 2**Pictograma 641**

Igual a pictograma 87. Significa: *está*.

Pictograma 642

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 643

Igual a pictograma 88. Significa: *cielo*.

Pictograma 644

Igual a pictograma 97. Significa: *tierra*.

Entre estos dos pictogramas aparece escrita la sílaba “xi”.

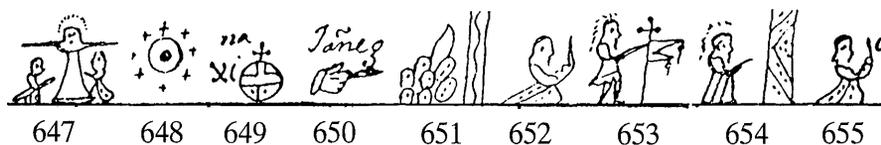
Pictograma 645

Igual a pictograma 68, la mano está designando a un círculo como el del pictograma 638. En la parte superior aparece escrito “ha ne”. Significa: *este único*.

Pictograma 646

Igual a pictograma 87. Significa: *está*.

P. ¿(Dónde) está Dios? R. (En) el cielo (y) la tierra este único está.



Pregunta 3

Pictograma 647

Igual a pictograma 150. Significa: *creador*.

Pictograma 648

Igual a pictograma 88. Significa: *cielo*.

Pictograma 649

Igual a pictograma 97. Significa: *tierra*.

Entre ambos pictogramas aparece la inscripción “na xi”.

Pictograma 650

Igual a pictograma 68, con la leyenda “Jañeg”. Podría significar: *es, o es también*.

Pictograma 651

Igual a pictograma 485. Significa: *todohacedor*.

Pictograma 652

Igual a pictograma 16. Significa: *por, porque*.

Pictograma 653

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 654

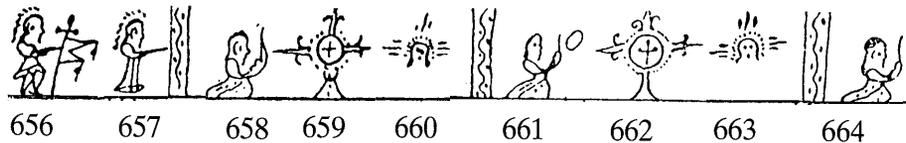
Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

P. ¿El creador del cielo (y) tierra es también todohacedor? R. (Sí), porque (es) Dios Señor.

Pregunta 4

Pictograma 655

Casi igual a pictograma 16, la persona tiene antes sí un pequeño círculo. Su significado es: *quién es*.

**Pictograma 656**

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 657

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

Pictograma 658

Igual a pictograma 16. Significa: *por, porque*.

En otras ocasiones (por ejemplo, en el pictograma 652) parecía explícito el sentido de “por” e implícito el de “es”. En esta ocasión, así como en la pregunta siguiente, parece que encaja mejor dejar explícito el verbo.

Pictograma 659

Igual a pictograma 79. Significa, en esta ocasión, deducido por el sentido de la pregunta: *santísima*.

Pictograma 660

Igual a pictograma 124. Significa: *divinidad*, o también, cuadra mejor el sentido de *Trinidad*.

P. ¿Quién es Dios Señor? R. Es la santísima Trinidad.

Pregunta 5**Pictograma 661**

Igual a pictograma 665. Significa: *quién es*.

Pictograma 662

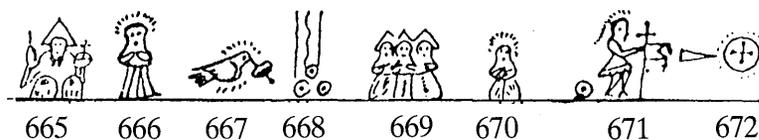
Igual a pictograma 659. Significa: *santísima*.

Pictograma 663

Igual a pictograma 660. Significa: *Trinidad*.

Pictograma 664

Igual a pictograma 658. Significa: *es*.

**Pictograma 665**

Igual a pictograma 61. Significa: *Padre*.

Pictograma 666

Igual a pictograma 62. Significa: *Hijo*.

Pictograma 667

Igual a pictograma 63. Significa: *Espíritu Santo*.

Pictograma 668

Casi igual a pictograma 274, aparecen tres círculos; por encima parece que apunta un fallo del *tlacuilo*, que empezó a señalar el final de la respuesta, haciendo el trazo ancho y la línea ondulada interior, pero no llegó a concluirlo, porque había que completar la respuesta. Significa: *tres*.

Pictograma 669

Parecido a pictograma 197, con una expresiva diferencia, pues en 197 sobre cada una de las cabezas hay una cruz, mientras que en éste, sobre cada una de las cabezas hay un triángulo (atributo divino que aparece en pictograma 61, y mucho más claramente en pictograma 665. Significa: *tres Personas iguales*.

Pictograma 670

Igual a pictograma 87. Significa: *está, hay*.

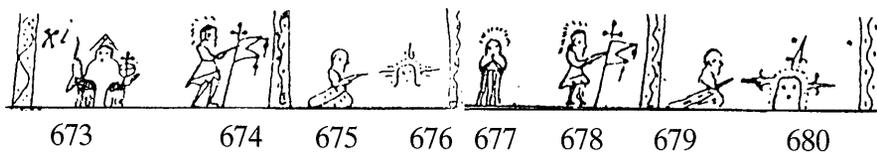
Pictograma 671

Igual a pictograma 27, si bien está precedido del círculo que aparecía en el pictograma 638 y 645. Significa: *un único Dios*.

Pictograma 672

Igual a pictograma 2. Significa: *verdadero*.

P. ¿Quién es la santísima Trinidad? R. Es Padre, Hijo (y) Espíritu Santo, tres personas iguales, (pero) un único Dios verdadero.



Pregunta 6

Pictograma 673

Igual a pictograma 61. Significa: *Padre*.

Pictograma 674

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 675

Parecido a pictograma 16, el personaje arrodillado tiene su estilizada mano extendida, en lugar de tenerla en posición vertical. Significa: *sí*.

Pictograma 676

Igual a pictograma 124. Significa: *divinidad*.

P. ¿El Padre (es) Dios? R. Sí, (es) divinidad.

Pregunta 7

Pictograma 677

Igual a pictograma 62. Significa: *Hijo*.

Pictograma 678

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 679

Igual a pictograma 675. Significa: *sí*.

Pictograma 680

Igual a pictograma 124. Significa: *divinidad*.

P. ¿El Hijo (es) Dios? R. Sí, (es) divinidad.

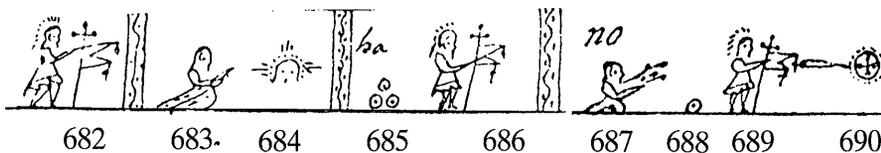
Pregunta 8

Pictograma 681

Igual a pictograma 63. Significa: *Espíritu Santo*.



681

**Pictograma 682**

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.



691 692

Pictograma 683

Igual a pictograma 675. Significa: *sí*.

Pictograma 684

Igual a pictograma 124. Significa: *divinidad*.

P. ¿El Espíritu Santo (es) Dios? R. Sí, (es) divinidad.

Pregunta 9**Pictograma 685**

Igual a pictograma 274. Significa: *tres*.

Pictograma 686

Igual a pictograma 27. Significa: *Dioses*.

Pictograma 687

Igual a pictograma 51. Sin embargo, el significado que marca el contexto de la pregunta exige otro sentido, que está expresado en una inscripción aneja en la parte superior izquierda del pictograma "no": *no*.

Pictograma 688

Igual a pictograma 638. Significa: *un único*.

Pictograma 689

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 690

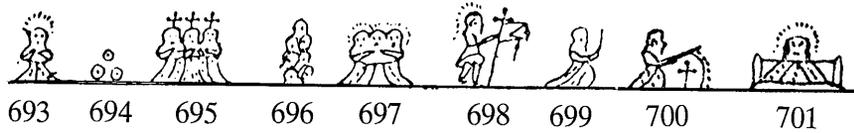
Igual a pictograma 2. Significa: *verdadero*.

Pictograma 691

Igual a pictograma 16. Significa: *por, porque*.

Pictograma 692

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

**Pictograma 693**

Igual a pictograma 87. Significa: *hay, está.*

Pictograma 694

Igual a pictograma 274. Significa: *tres.*

Pictograma 695

Igual a pictograma 197. Significa: *unión, comunión.*

Pictograma 696

Igual a pictograma 1. Significa: *todas.*

Pictograma 697

Igual a pictograma 669, cambiando que al atributo divino de las coronas triangulares ha sido substituído por una triple aureola. Significa: *personas divinas.*

Pictograma 698

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios.*

Pictograma 699

Igual a pictograma 652. Significa: *porque es.*

Pictograma 700

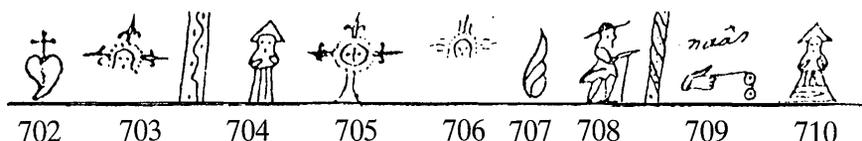
Igual a pictograma 273. Significa: *respetar. respeto.*

Podría, quizá, encajar el sentido de “misterio”, para tratar de dotar de lógica a la última parte de la respuesta a este pregunta.

Pictograma 701

Un personaje parecido al del pictograma 27, aparece con aureola de rayos; a un lado y otro hay dos pequeños postes o columnas y una línea que va del uno al otro. No he encontrado un significado que encaje adecuadamente con este pictograma, que podría ser: *está.*

La última parte de la respuesta, desde el pictograma 699 al 703, queda imprecisa respecto a la primera parte, con un significado neto.

**Pictograma 702**

Igual a pictograma 8. Significa: *corazón*.

Pictograma 703

Igual a pictograma 124. Significa: *divinidad*.

P. ¿(Son) tres dioses? R. No, un único Dios verdadero, porque en Dios hay tres en unión (de) todas las personas divinas; porque es respeto (o misterio) lo que está en el corazón de la divinidad.

Pregunta 10**Pictograma 704**

Similar a pictograma 669, se representa una sola de las personas divinas, reconocible por el atributo de la corona triangular. Su sentido es: *persona divina*.

Pictograma 705

Igual a pictograma 659. Significa: *santísima*.

Pictograma 706

Igual a pictograma 660. Significa: *Trinidad*.

Pictograma 707

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) hizo*.

Pictograma 708

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

Pictograma 709

Parecido a pictograma 645, la mano apunta a dos círculos; en la parte superior del pictograma aparece la inscripción "naas". Su significado es: *esta segunda*.

Pictograma 710

Igual a pictograma 704. Significa: *persona divina*.

**Pictograma 711**

Igual a pictograma 16. Significa: *por, porque (es)*.

Pictograma 712

Igual a pictograma 62. Significa: *Hijo*.

Pictograma 713

Un personaje con corona está semiarrodillado apuntando con su mano a la representación del pictograma anterior. No he encontrado un sentido que se adecúe debidamente a esta representación .

Pictograma 714

Igual a pictograma anterior, 713, pero invertido su sentido. Puede significar: *quien*.

En caso de que se atribuyese el sentido de “quien” al pictograma anterior, sería éste el que quedaría desprovisto de un significado claro. Me ha parecido que a éste, en el mismo sentido habitual del desarrollo de la escritura pictográfica, podría cuadrar mejor dicho significado, con preferencia al pictograma anterior, con el sentido invertido.

Pictograma 715

Igual a pictograma 50. Significa: *hecho*.

Pictograma 716

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

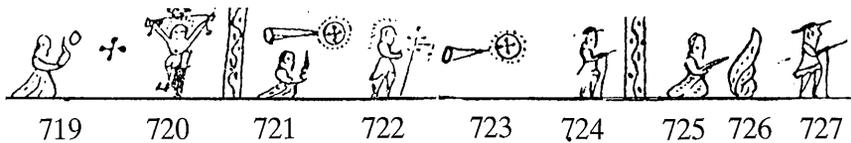
Pictograma 717

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

Pictograma 718

Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.

P. ¿(Qué) persona divina de la santísima Trinidad se hizo hombre? R. Esta segunda persona divina que es el Hijo (...) quien hecho hombre (es) el Señor Jesucristo.



Pregunta 11

Pictograma 719

Igual a pictograma 655. Significa: *quién es*.

Pictograma 720

Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.

Pictograma 721

Igual a pictograma 2. Significa: *verdadero*.

Pictograma 722

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 723

Igual a pictograma 2. Significa: *verdadero*.

Pictograma 724

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

P. ¿Quién es Jesucristo? R. Verdadero Dios (y) verdadero hombre.

Pregunta 12

Pictograma 725

Parecido a pictograma 16. Significa: *cómo*.

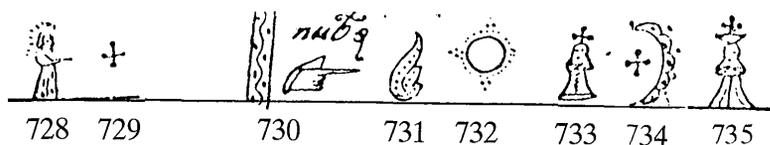
Puede observar la diferencia entre este pictograma y el pictograma 764, que sí es igual al pictograma 16 y que lleva a asignarle el sentido de “por qué”. En cambio, en el presente, y a la vista de la respuesta completa, el sentido que más se adecúa es el de “cómo”.

Pictograma 726

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) hizo*.

Pictograma 727

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

**Pictograma 728**

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

Pictograma 729

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

Sin embargo no es difícil detectar que se ha producido un fallo en el presente pictograma, porque queda un espacio en blanco que tendría que haber sido ocupado por la representación de Jesús en la cruz, de manera que quedara completo el pictograma, que sería igual al pictograma 11. El autor ha dibujado la primera parte, y se ha olvidado de la segunda; sin embargo la pregunta anterior (pictograma 720) está centrada concretamente sobre “Jesucristo”, y era lógico que en ésta sucediera lo mismo.

Pictograma 730

Igual a pictograma 68, con la inscripción “nubq”, que aparece en pictograma 272. Significa: *mandar*.

Pictograma 731

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) hizo*.

Pictograma 732

Un círculo grande rodeado de aureola de puntos, y además con adornos de otros tres puntos arriba, abajo, a derecha e izquierda. En pictograma 892 vuelve a aparecer, con el significado de pan eucarístico. De ahí el que en el presente pictograma se le pueda atribuir el significado de *cuero*, que encaja mejor que simplemente el de *pan*.

Pictograma 733

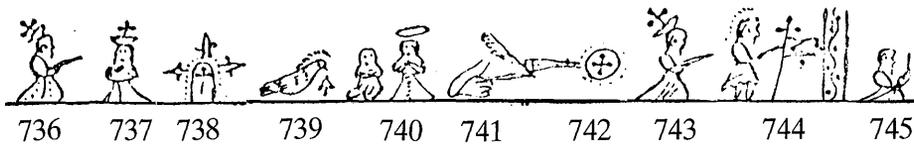
Igual a pictograma 87. Significa: *está*.

Pictograma 734

Igual a la segunda parte del pictograma 130. Significa: *vientre*.

Pictograma 735

Igual a pictograma 133. Significa: *María*.

**Pictograma 736**

Igual a pictograma 132. Significa: *santa*.

Pictograma 737

Igual a pictograma 133. Significa: *María*.

Pictograma 738

Igual a pictograma 161. Significa: *por obra*.

Pictograma 739

Igual a pictograma 63. Significa: *Espíritu Santo*.

Pictograma 740

Pictograma compuesto de los pictogramas 87 (significa “está”), y 447 (significa “virgen”). Su sentido es: *permaneció virgen*.

Pictograma 741

Igual a pictograma 19. Significa: *y también*.

Pictograma 742

Igual a pictograma 2. Significa: *verdadera*.

Pictograma 743

Igual a pictograma 134. Significa: *madre*.

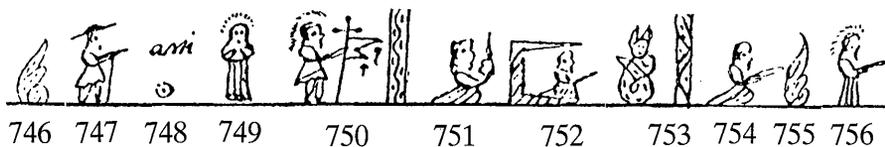
Pictograma 744

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

P. ¿Cómo se hizo hombre Jesucristo? R. Al mandar [el Espíritu Santo] (que) se hiciese (su) cuerpo, está (en) el vientre de María, santa María, (por) obra del Espíritu Santo, permanece virgen y también (es) verdadera madre de Dios.

Pregunta 13**Pictograma 745**

Igual a pictograma 16. Significa: *por, por qué*.

**Pictograma 746**

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) hizo*.

Pictograma 747

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

Pictograma 748

Igual a pictograma 638. Significa: *el único*.

Pictograma 749

Igual a pictograma 63. Significa: *Hijo*.

Pictograma 750

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 751

Igual a pictograma 16. Significa: *por, porque*.

Pictograma 752

Igual a pictograma 17. Significa: *liberar(nos)*.

Pictograma 753

Igual a pictograma 18. Significa: *pecado*.

P. ¿Por qué se hizo hombre el único Hijo de Dios? R. Por liberarnos del pecado.

Pregunta 14**Pictograma 754**

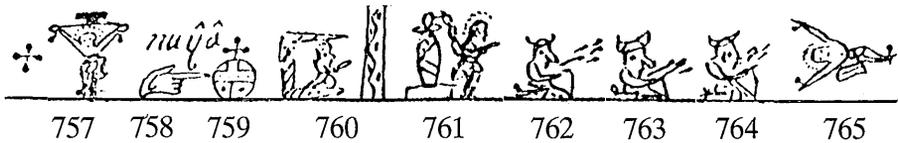
Igual a pictograma 725. Significa: *cómo*.

Pictograma 755

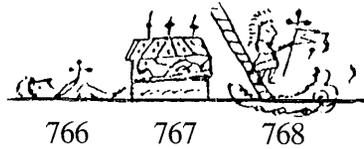
Igual a pictograma 50. Significa: *hizo*.

Pictograma 756

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

**Pictograma 757**

Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 758**

Igual a pictograma 68; además consta la inscripción “nuya”. Significa: *en esta*.

Pictograma 759

Igual a pictograma 97. Significa: *tierra*.

Pictograma 760

Igual a pictograma 17. Significa: *liberar(nos)*.

Pictograma 761

Igual a pictograma 167. Significa: *pasión, padeció*.

Pictograma 762

Igual a pictograma 168. Significa: *(a) las órdenes*.

Pictograma 763

Igual a pictograma 169. Significa: *Poncio*.

Pictograma 764

Igual a pictograma 170. Significa: *Pilato*.

Pictograma 765

Igual a pictograma 171. Significa: *crucificado*.

Pictograma 766

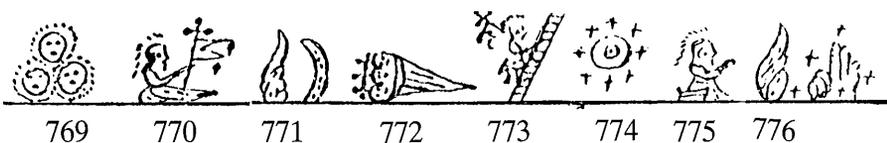
Igual a pictograma 172. Significa: *muerto*.

Pictograma 767

Igual a pictograma 173. Significa: *sepultado*.

Pictograma 768

Igual a pictograma 174. Significa: *bajó al infierno*.

**Pictograma 769**

Igual a pictograma 175. Significa: *al tercer día.*



777 778

Pictograma 770

Igual a pictograma 176. Significa: *resucitó.*



779 780

Pictograma 771

Igual a pictograma 177. Significa: *de entre.*

Pictograma 772

Igual a pictograma 178. Significa: *muertos.*

Pictograma 773

Igual a pictograma 179. Significa: *subió.*

Pictograma 774

Igual a pictograma 180. Significa: *cielo.*

Pictograma 775

Igual a pictograma 181. Significa: *sentado.*

Pictograma 776

Igual a pictograma 182. Significa: *a la bendita mano derecha.*

Pictograma 777

Igual a pictograma 183. Significa: *Dios.*

Pictograma 778

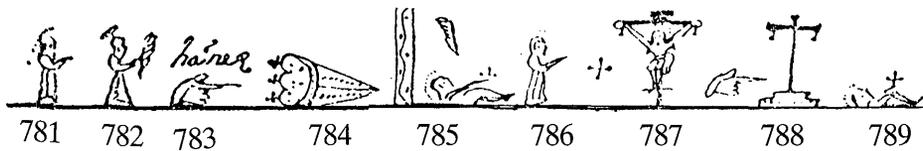
Igual a pictograma 184. Significa: *Padre.*

Pictograma 779

Igual a pictograma 185. Significa: *todohacedor.*

Pictograma 780

Igual a pictograma 186. Significa: *desde allí vendrá.*

**Pictograma 781**

Igual a pictograma 188. Significa: *juzgar*.

Pictograma 782

Igual a pictograma 189. Significa: *vivos*.

Pictograma 783

Igual a pictograma 190. Significa: *y también*.

Pictograma 784

Igual a pictograma 191. Significa: *muertos*.

P. ¿Cómo hizo el Señor Jesucristo en esta tierra (para) liberarnos? R. Padeció a las órdenes de Poncio Pilato; (fue) crucificado, muerto (y) sepultado; bajó al infierno; al tercer día resucitó de entre los muertos; subió al cielo; (está) sentado a la bendita mano derecha de Dios Padre todohacedor; desde allí vendrá (a) juzgar (a) vivos y muertos.

Pregunta 15**Pictograma 785**

Semejante al pictograma 15, tiene el añadido en la parte superior izquierda del pictograma de una pluma similar a la del pictograma 19. Su sentido podría ser: *y al morir*.

Pictograma 786

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

Pictograma 787

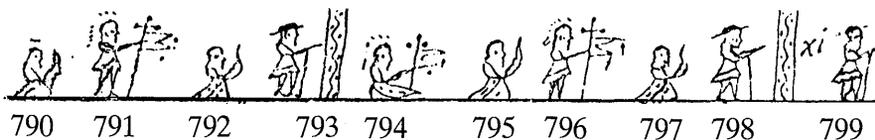
Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.

Pictograma 788

Igual a pictograma 10. Significa: *(en) la cruz*.

Pictograma 789

Igual a pictograma 15. Significa: *murió*.

**Pictograma 790**

Igual a pictograma 16. Significa: *porque*. También podría interpretarse como: *en cuanto*.

Pictograma 791

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 792

Igual a pictograma 790. Significa: *porque*, o también *en cuanto*.

Pictograma 793

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

Pictograma 794

Igual a pictograma 176. Significa: *resucitó*.

Pictograma 795

Igual a pictograma 790. Significa: *porque*, o también *en cuanto*.

Pictograma 796

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 797

Igual a pictograma 790. Significa: *porque*, o también *en cuanto*.

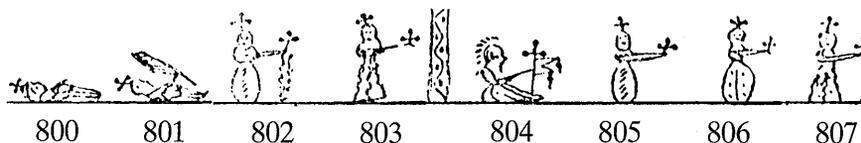
Pictograma 798

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

P. ¿Y al morir el Señor Jesucristo en la cruz, murió en cuanto Dios (o) en cuanto hombre? R. Resucitó en cuanto Dios (y) en cuanto hombre.

Pregunta 16**Pictograma 799**

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

**Pictograma 800**

Igual a pictograma 15. Significa: *murió*.

Pictograma 801

Prácticamente igual a pictograma 15, con la diferencia de que el muerto está representando con una pluma (como la del pictograma 19) entre sus manos. Significa: *murió*.

Pictograma 802

Igual a pictograma 464. Significa: *alma*.

Pictograma 803

Igual a pictograma 519. Significa: *cuerpo*.

Pictograma 804

Igual a pictograma 176. Significa: *resucitó*.

Pictograma 805

Igual a pictograma 464. Significa: *alma*.

Pictograma 806

Igual a pictograma 464. Significa: *alma*.

Pictograma 807

Igual a pictograma 519. Significa: *cuerpo*.

P. ¿Si el hombre murió, murió el alma (y) el cuerpo? R. Resucitó el alma, el alma (y) el cuerpo.

En las dos preguntas anteriores puede observarse una misma "sintaxis", ya que en ambos casos la pregunta se centra en el hecho de la muerte (del Dios y del hombre, en un caso; del cuerpo y del alma, en el otro). Sin embargo ambas respuestas se limitan a desplazar el centro de gravedad desde la muerte a la resurrección, y en ambos casos se tratan de soslayar los difíciles enunciados teológicos (complicadísimos para ser expresados en términos pictográficos muchos más simples). Con afirmar que el que resucita es Dios y hombre, y que resucita en alma y cuerpo, está salvado lo fundamental del dogma, y se ha simplificado extraordinariamente la cuestión.



Pregunta 17

Pictograma 808

Igual a pictograma 519. Significa: *cuerpo*.

Pictograma 809

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

Pictograma 810

Igual a pictograma 15. Significa: *murió*.

Pictograma 811

Igual a pictograma 173. Significa: *sepultado*.

Pictograma 812

Igual a pictograma 204. Significa: *siempre*.

Pictograma 813

Igual a pictograma 687, también lleva aneja la inscripción “no”. Significa precisamente: *no*.

Pictograma 814

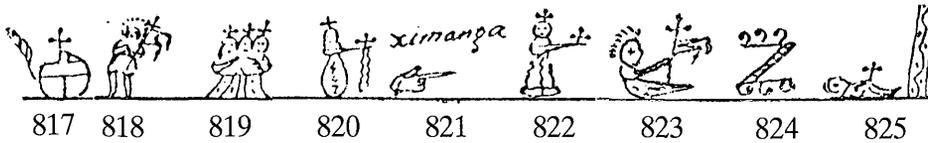
Igual a pictograma 16. Significa: *por, porque*.

Pictograma 815

Igual a la mitad superior del pictograma 104. Significa: *día*.

Pictograma 816

Igual a pictograma 29 y 232. Es difícil asignar en este caso un significado exacto. No parece que corresponda el asignado al pictograma 29 (“tres cruces”). El asignado al pictograma 232 es: “después”; en este caso, la afirmación sería que Jesús recitó el día después de ser enterrado, lo que contradice la expresión tradicional “al tercer día”; si se le asignara este sentido, por el hecho de figurar *tres* cruces, parece que habría una falta de coherencia con el pictograma 175, que expresa la idea de “tres días” con otro tipo de representación. Sin embargo es la hipótesis que parece más plausible: *al tercer día*.

**Pictograma 817**

Casi igual al pictograma 97, con la particularidad de que aparece también una pluma en la parte izquierda del pictograma. Significa: *en la tierra*.

Pictograma 818

Una figura igual a la del pictograma 27, pero está representada de frente en lugar de hacerlo como habitualmente de perfil; la figura está algo inclinada hacia la derecha (del lector). Podría interpretarse por: *como era Dios*.

Pictograma 819

Igual a pictograma 197. Significa: *unión, reunión*.

Pictograma 820

Igual a pictograma 464. Significa: *alma*.

Pictograma 821

Igual a pictograma 68, más la inscripción "ximanga". Significa: *y también*.

Pictograma 822

Igual a pictograma 519. Significa: *cuerpo*.

Pictograma 823

Igual a pictograma 176. Significa: *resucitó*.

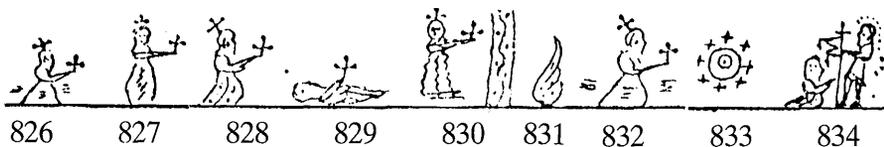
Pictograma 824

Dos líneas paralelas ornadas por arriba y por abajo con una especie de volutas, y unidas entre sí, por un trazo más ancho, doble, con pequeñas rayitas intermedias. El significado que podría corresponder a este pictograma con única representación en el *Catecismo*, sería el de: *vencer*.

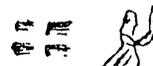
Pictograma 825

Igual a pictograma 15. Significa: *muerte*.

P. ¿El cuerpo humano, fué muerto y sepultado para siempre? R. No, porque el día tercero (de ser) enterrado, como (era) Dios, unió el alma y también el cuerpo (y) resucitó al vencer (?) a la muerte.



Pregunta 18



Pictograma 826

Igual a pictograma 521. Significa: *consecuencias buenas*.

835

836

Pictograma 827

Igual a pictograma 522. Significa: *alma*.

Los pictogramas 826 y 827 repiten el conjunto de los pictogramas 521 y 522, como enunciado de las obras de misericordia espirituales.

Pictograma 828

Igual a pictograma 4. Significa: *muestra*.

Pictograma 829

Igual a pictograma 15. Significa: *muere*.

Pictograma 830

Igual a pictograma 519. Significa: *cuerpo*.

Pictograma 831

Igual a pictograma 50. Significa: *obras*.

Pictograma 832

Igual a pictograma 521. Significa: *consecuencias buenas*.

Pictograma 833

Igual a pictograma 99. Significa: *cielo*.

Pictograma 834

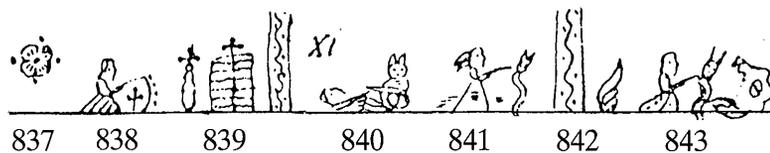
Similar a pictograma 27, más una persona arrodillada a la izquierda del pictograma; recuerda al pictograma 103. Su significado es: *dará Dios*.

Pictograma 835

Igual a pictograma 204. Significa: *siempre*.

Pictograma 836

Igual a pictograma 16. Significa: *por, porque*.

**Pictograma 837**

Igual a pictograma 80. Significa: *provecho, premio*.

Pictograma 838

Igual a pictograma 500. Significa: *respetaron*.

Pictograma 839

Igual a pictograma 77. Significa: *mandamientos*.

P. ¿Qué consecuencias buenas (para) el alma (se) muestran al morir el cuerpo? R. Las obras de buenas consecuencias del cielo (que) dará Dios (para) siempre por premio al respetar los mandamientos.

Pregunta 19**Pictograma 840**

Un personaje caído a la izquierda del pictograma, y a la derecha, en pie, la representación del pictograma 18. El sentido conjunto de este pictograma compuesto puede ser: *dominio del pecado*.

Pictograma 841

Parecido al pictograma 521, pero totalmente invertido. En aquél, aparecía una persona con tres series de rayitas horizontales por delante, detrás y en el propio vestido, pero sosteniendo en la mano una cruz. Este otro pictograma es su antítesis, pues la misma persona tiene el mismo tipo de rayas, pero está señalando a la representación del pecado del pictograma 18, cuyo cuerpo serpentiforme no está enroscado, sino en movimiento. El sentido del pictograma parece claro: *consecuencias malas*.

Pictograma 842

Igual a pictograma 50. Significa: *obras*.

Pictograma 843

Un personaje arrodillado está indicando a la representación del pecado, que parece estar saliendo de las fauces abiertas de un monstruo similar al del pictograma 22. El significado de este pictograma es: *del pecado y del mal*.

**Pictograma 844**

Igual a pictograma 504. Significa: *prisión*.

**Pictograma 845**

Igual a pictograma 204. Significa: *siempre*.

Pictograma 846

Igual a pictograma 16. Significa: *por, porque*.

Pictograma 847

Igual a pictograma 22. Significa: *malos*.

Pictograma 848

Igual a pictograma 508. Significa: *no respetaron*.

Pictograma 849

Igual a pictograma 77. Significa: *mandamientos*.

Pictograma 850

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 851

Igual a pictograma 19. Significa: *y también (y tampoco)*.

Pictograma 852

Igual a pictograma 77. Significa: *mandamientos*.

Pictograma 853

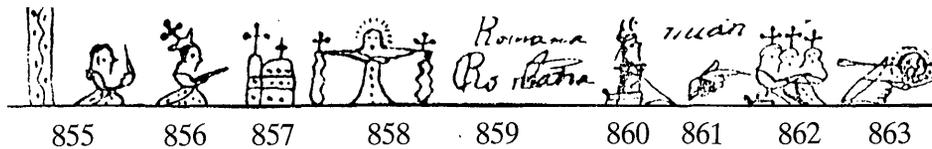
Igual a pictograma 132. Significa: *santa*.

Pictograma 854

Igual a pictograma 69. Significa: *Iglesia*.

P. ¿El dominio del pecado, (qué) consecuencias malas (tiene)? R. Las obras del pecado y del mal (son) prisión (para) siempre, porque los malos no respetaron los mandamientos de Dios y tampoco los mandamientos de la santa Iglesia.

La estructura de la pregunta 19 se limita a repetir la de la pregunta 18, y ambas remiten a la frase final de las Obras de misericordia.



Pregunta 20

Pictograma 855

Igual a pictograma 661. Significa: *quién es*.

Pictograma 856

Igual a pictograma 132. Significa: *santa*.

Pictograma 857

Igual a pictograma 69. Significa: *Iglesia*.

Pictograma 858

Igual a pictograma 196. Significa: *católica*.

Pictograma 859

En realidad no es pictograma, sino escritura alfabética, donde aparece dos veces, con dos tipos diversos de letra, la inscripción “Romana”. Posiblemente se trata de que el *tlacuilo* no pudo encontrar una forma aceptable de representar iconográficamente la idea, y se vió obligado a recurrir a la escritura: *Romana*.

Pictograma 860

Un personaje sentado tiene sobre su cabeza un tipo de sombrero extraño, como si ciñera su frente y además sobresalieran dos trazos en vertical. Su significado puede ser: *Papa*.

Pictograma 861

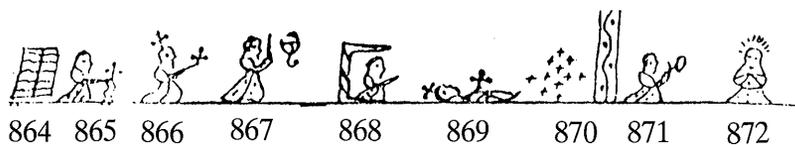
Igual a pictograma 68; en la parte superior aparece la leyenda “nuan”. Significa: *y*.

Pictograma 862

Igual a pictograma 197. Significa: *unión, reunión*.

Pictograma 863

Igual a pictograma 68, la representación de la mano tiene dibujado encima algo que recuerda, estilizado, al pictograma 2: un trazo ancho por la izquierda y estrecho hacia la derecha, más un doble círculo. Significaría: *estos verdaderos*.

**Pictograma 864**

Una representación de un libro abierto, como la que figura a la derecha del pictograma 77, pero sin remate de cruz en la parte superior (ver la que aparece en el pictograma 73). Su significado podría ser: *buenos*.

Pictograma 865

Igual a pictograma 3. Significa: *creyentes*.

Pictograma 866

Igual a pictograma 4. Significa: *muestran*.

También, podría significar, quizá con mayor precisión: *necesitan*.

Pictograma 867

Igual a pictograma 378. Significa: *para*.

Pictograma 868

Igual a pictograma 17. Significa: *librar*.

Pictograma 869

Igual a pictograma 15. Significa: *muerte*.

Pictograma 870

Igual a pictograma 123. Significa: *gracia*.

P. ¿Quién es la santa Iglesia católica Romana? R. El Papa (?) y la unión de estos verdaderos (y) buenos creyentes, (que) necesitan para librar(se) de la muerte la gracia.

Pregunta 21**Pictograma 871**

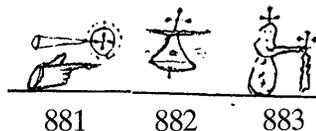
Igual a pictograma 661. Significa: *Quién*.

Pictograma 872

Igual a pictograma 87. Significa: *está*.

**Pictograma 873**

Igual a pictograma 124. Aquí parece que encaja mejor el significado de: *santísimo*.

**Pictograma 874**

Igual a pictograma 79. Significa: *sacramento*.

Pictograma 875

Una cruz sobre un altar compuesto de una peana, el altar propiamente dicho y un frente elevado. Su significado es: *altar*.

Pictograma 876

Igual a pictograma 68; la inscripción, en este caso, es “nuân”. Significa: *este*.

Pictograma 877

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

Pictograma 878

Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.

Pictograma 879

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 880

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*

Pictograma 881

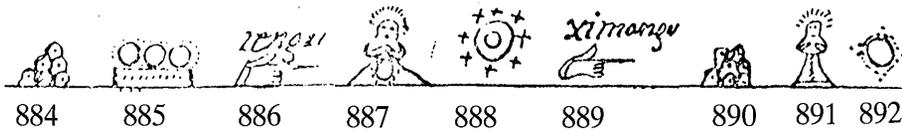
Igual a pictograma 2. Significa: *verdadero*.

Pictograma 882

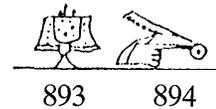
Similar a pictograma 198, aparece una sola campana, de tamaño mayor que en aquel pictograma en que estaban dibujadas dos. Su significado es: *santo*.

Pictograma 883

Igual a pictograma 464. Significa: *alma*.

**Pictograma 884**

Igual a pictograma 1. Significa: *toda*.

**Pictograma 885**

Tres círculos con aureola de puntos alrededor de ellos están sobre una mesa. Su posible significado sería: *entero*.

Pictograma 886

Igual a pictograma 68; en la parte superior del pictograma aparece escrito "rengu". Significa: *y también*.

Pictograma 887

Igual a pictograma 87. Significa: *está*.

Pictograma 888

Igual a pictograma 88. Significa: *cielo*.

Pictograma 889

Igual a pictograma 68, con la adición de la inscripción "ximangu". Significa: *y también*.

Pictograma 890

Igual a pictograma 2. Significa: *todo*.

Pictograma 891

Igual a pictograma 87. Significa: *está*.

Pictograma 892

Igual a pictograma 732. En este caso parece que encaja más válidamente el significado de: *pan*, haciendo referencia al pan consagrado.

Pictograma 893

Una copa o cáliz cubierto con el cubrecáliz. Su significado sería: *vino*, aludiendo, como en el pictograma anterior, al vino consagrado.

Pictograma 894

Igual a pictograma 19. Significa: *así como*.

**Pictograma 895**

Igual a pictograma 50. Significa: *hacer*.

Sospecho que en este caso ha habido un error, porque debería haber aparecido el pictograma 1, que significa “todo”, pues la afirmación sería que “está en *todas* partes”. La explicación del error puede encontrarse en el hecho de que en numerosas ocasiones aparecen juntos el pictograma 1 y el 50: “todo-hacedor”, e incluso fundidos, como en el pictograma 149. El *tlacuilo* cometería un despiste y dibujaría uno cuando en realidad querría haber dibujado el otro.

Pictograma 896

Dos círculos secantes aparecen con una brevísima línea de puntitos en cada uno de ellos de arriba a abajo. Ambos están rematados por sendas cruces. Su significado podría ser: *partes*.

P. ¿Quién está en el santísimo sacramento del altar? R. Este Señor Jesucristo, Dios (y) hombre verdadero, (con su) santa alma toda entera; también está (en) el cielo; y también todo está (en) el pan y el vino, así como (en) todas (?) partes (?).

Pregunta 22**Pictograma 897**

Un personaje arrodillado sostiene un bastón en el que aparecen una serie de adornos, como si se tratara de plumas (?) insertas en él. Su significado puede ser: (*Qué*) *Debe*.

Pictograma 898

Igual a pictograma 50. Significa: *hacer*

Pictograma 899

Parecido a los pictogramas 4 y 336, una persona con rasgos divinos (aureola) tiene en sus manos una cruz. Su sentido podría ser: *recibir*.

Pictograma 900

Igual a pictograma 338. Significa: *comunión*.

**Pictograma 901**

Igual a pictograma 80. Significa: *provecho*.

Pictograma 902

Similar a la primera parte del pictograma 102, significaría: *el día*.

Pictograma 903

Una persona se inclina hacia la parte derecha del pictograma, mientras permanece arrodillado. Podría interpretarse como: *anterior*.

Pictograma 904

Igual a pictograma 87. Significa: *estar*.

Pictograma 905

Igual a pictograma 342; la diferencia es que en esta ocasión el dibujo es más grande y nítido: un personaje similar al del pictograma anterior sostiene sobre su cabeza un gran travesaño o palo. Significa: *ayunar*.

Pictograma 906

Igual a pictograma 638. Sin embargo, aparece en la parte superior la leyenda “ni”, que podría dar la pista de un nuevo significado: *y no*.

Pictograma 907

Igual a pictograma 840. Significa: *dominio del pecado*.

Pictograma 908

Similar a pictograma 464, la representación del alma tiene una de las habituales “cuerdas cerradas”, como la del pictograma 3. Su significado sería: *alma*.

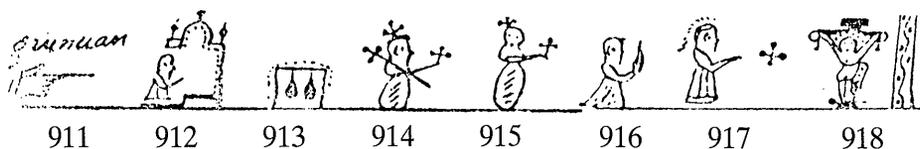
Pictograma 909

Figura similar a la del pictograma 87, tiene a ambos lados, a la altura del cuello, una línea rematada en una pequeña bola oscura.

No he encontrado un sentido apropiado para este pictograma.

Pictograma 910

Similar a pictograma 4, aunque no tenga cruz sobre la cabeza; en cambio, en la parte superior del pictograma aparece la inscripción “Ja ga”. Significa: *mostrar*.

**Pictograma 911**

Igual a pictograma 68. Le acompaña la anotación “gunuan”. Significa: y.

Pictograma 912

Sobre el trasfondo de una iglesia (que recuerda al pictograma 69), aparecen dos banzos de una escalera que está subiendo una persona que aparece en la parte inferior del pictograma. Su significado es: *entrar en la iglesia*.

Pictograma 913

Un rectángulo hecho con línea continua y orlado por el exterior por línea punteada, alberga en su interior dos pequeños colgantes más anchos por la parte inferior, que no es sencillo precisar de qué se trata.

No he encontrado un sentido lógico para el presente pictograma.

Pictograma 914

Una representación igual a la del alma (pictograma 464) vista de perfil, tiene sobre su hombro un bastón rematado en la habitual cruz. Podría ser su significado: *penitencia*.

Pictograma 915

Igual a pictograma 464. Significa: *alma*.

Pictograma 916

Igual a pictograma 16. Significa: *por, porque*.

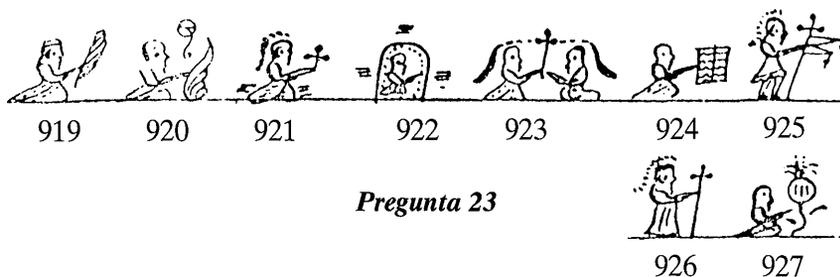
Pictograma 917

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

Pictograma 918

Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.

P. ¿(Qué) debe hacer (para) recibir la comunión (con) provecho? R. El día anterior(?) estar (en) ayunas; y no (bajo) el dominio del pecado el alma (...) mostrar; y entrar en la iglesia (...) penitencia del alma, porque (es) el Señor Jesucristo.



Pregunta 23

Pictograma 919

Igual a pictograma 897. Significa: *(Qué) debe.*

Pictograma 920

Igual a pictograma 50. Significa: *hacer.*

Pictograma 921

Igual a pictograma 988. Significa: *recibir.*

Pictograma 922

Una persona está en un recinto formado por una doble línea, una continua y otra punteada, que le rodea enteramente; por arriba y a los lados aparecen tres grupos de tres rayitas horizontales. Podría significar: *salvación.*

Pictograma 923

Dos personas arrodilladas frente a frente sostienen en sus manos una cruz; las dos personas están amparadas o cubiertas por un rasgo punteado que se extiende en horizontal sobre sus cabezas, y luego desciende haciendo una curva hacia ambos lados. El único sentido que me parece viable sería: *los que veneran la cruz.*

Pictograma 924

Igual a pictograma 494. Significa: *los buenos .*

Pictograma 925

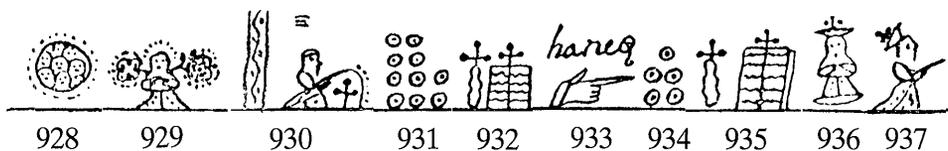
Igual a pictograma 27. Significa: *Dios.*

Pictograma 926

Igual a pictograma 188. Significa: *juzgar.*

Pictograma 927

Igual a pictograma 496. Significa: *premiar.*

**Pictograma 928**

Un gran círculo, similar al que representa la idea de “día” (pictograma 902) tiene en su interior dibujada muchas caras. Podría tratarse de una combinación del pictograma 902 y del pictograma 2, en cuyo caso significaría: *todos los días*. También encaja, incluso mejor, desde el punto de vista del sentido lógico, el significado de: *el último día*.

No obstante, es necesario anotar que existe también un parecido con el pictograma 249.

Pictograma 929

Igual a pictograma 120. Significa: *glorifique*.

Pictograma 930

Igual a pictograma 500. Significa: *respetar*

Pictograma 931

Igual a pictograma 255. Significa: *diez*.

Pictograma 932

Igual a pictograma 77. Significa: *mandamientos*.

Pictograma 933

Igual a pictograma 68; la inscripción que aparece en la parte superior es “haneq”. Significa: *y también*.

Pictograma 934

Igual a pictograma 282. Significa: *cinco*.

Pictograma 935

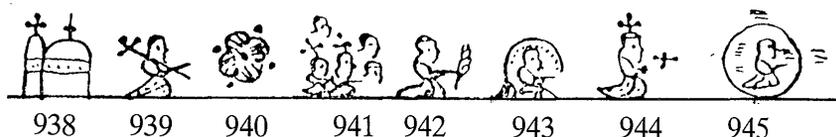
Igual a pictograma 77. Significa: *mandamientos*.

Pictograma 936

Igual a pictograma 209. En este caso podría significar: *madre*.

Pictograma 937

Igual a pictograma 132. Significa: *santa*.

**Pictograma 938**

Igual a pictograma 69. Significa: *Iglesia*.

Pictograma 939

Igual a pictograma 914. Significa: *penitencia*.

Pictograma 940

Igual a pictograma 80. Significa: *provecho*.

Pictograma 941

Cinco cabezas de personas aparecen dibujadas formando un grupo. Podría significar: *muchos*.

Se invierte en este pictograma el sentido de la lectura, al llegar a la última banda de las destinadas a las preguntas y respuestas. Sin embargo, no está señalado con una flechita como sucedía en ocasiones anteriores, ya que tales flechitas han desaparecido a partir del pictograma 635, precisamente al iniciarse las preguntas.

Pictograma 942

Igual a pictograma 897. Significa: *debe*.

Pictograma 943

Igual a pictograma 25. Significa: *continuar*.

Pictograma 944

Igual a pictograma 4. Significa: *muestra*.

Pictograma 945

Un círculo en cuyo interior aparece una persona arrodillada, junto a una serie de rayas horizontales a uno y otro lado; en el exterior del círculo aparecen dos grupos de tres rayas horizontales arriba y a la izquierda del pictograma. Su significado podría ser: *promesas*.

Comparándolo con el pictograma 249, que representa la idea de “promesas”, hay un cierto parecido remoto, aunque no exista en cuanto a la representación.

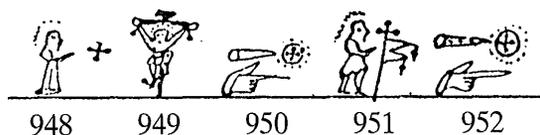
**Pictograma 946**

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

Pictograma 947

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

P. ¿(Qué) deben hacer (para) recibir la salvación los que veneran la cruz, los buenos, (que) Dios juzgará el último día y glorificará? R. Respetar los diez mandamientos así como los cinco mandamientos de la madre santa Iglesia, (hacer) penitencia con provecho, (pues) muchos (?) deben continuar (para) mostrar las promesas(?). (Así) se haga, Jesús.



DECIMOCUARTA PARTE

SEÑOR MIO JESUCRISTO

Como ya he advertido en la introducción, esta parte pasó desapercibida a otros autores que han escrito sobre este *Catecismo*, y no la han incluido en sus descripciones. Puede deberse al hecho de que no está precedida, como sucede en otros casos, de un rótulo escrito en el propio texto que así lo advierta.

Sin embargo, es claro que se trata de otra parte perfectamente diferenciada. En primer lugar, porque la parte decimo tercera, que le precede inmediatamente, termina con el “Amén Jesús” de rigor, lo cual está marcando que si ése (pictogramas 946 y 947) es el final de una parte, lo que le sigue está perfectamente diferenciado como algo diverso. En segundo lugar, por si la advertencia anterior no fuera suficiente como para caer en la cuenta, el hecho mismo del contenido de esta parte se presenta no como continuidad de algo que le precede inmediatamente, sino como otro formulario distinto; al analizarlo, he podido comprobar que se trata del “Señor mío Jesucristo”, conocido también con la expresión “Acto de contrición”.

Pictograma 948

Igual a pictograma 57. Significa: *Señor*.

Pictograma 949

Igual a pictograma 11. Significa: *Jesucristo*.

Pictograma 950

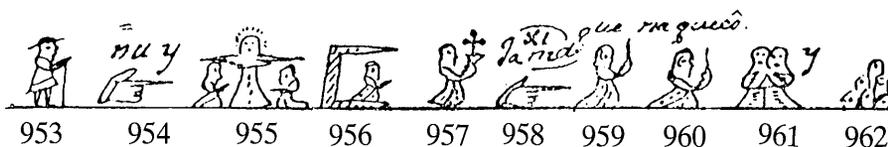
Igual a pictograma 2. Significa: *verdadero*.

Pictograma 951

Igual a pictograma 27. Significa: *Dios*.

Pictograma 952

Igual a pictograma 2. Significa: *verdadero*.

**Pictograma 953**

Igual a pictograma 160. Significa: *hombre*.

Pictograma 954

Igual a pictograma 68, con la anotación “nuy” en la parte superior del pictograma. Significa: *y*.

Pictograma 955

Igual a pictograma 150. Significa: *creador*.

Pictograma 956

Igual a pictograma 17. Significa: *librar*.

Pictograma 957

Igual a pictograma 910. Significaría: *mostrar*, pero no parece que éste sea el significado que mejor encaje en el desarrollo de la oración.

Pictograma 958

Igual a pictograma 68. La parte superior del pictograma está ocupada por una leyenda que no es fácil leer, por el orden exacto en que haya que situar las sílabas, pues en la parte más alta aparece la sílaba “xi”, y en una línea inferior, pero iniciando una mayúscula aparece escrito “Jama”. Desconozco si hay que leer “Jamaxi”, o “Jaxima”. El pictograma como tal significa: *y*.

Pictograma 959

Igual a pictograma 16. Significa: *por*.

Pictograma 960

Igual a pictograma 661. Significa: *quien es*.

Sobre estos dos pictogramas aparece escrito con caracteres alfabéticos: “guae maguecô”.

Pictograma 961

Igual a pictograma 264. Significa: *amar*.

Pictograma 962

Igual a pictograma 1. Significa: *todo*.

**Pictograma 963**

Igual a pictograma 464. Significa: *alma*.

Pictograma 964

Igual a pictograma 1. Significa: *todo*.

Pictograma 965

Igual a pictograma 8. Significa: *corazón*.

Pictograma 966

Igual a pictograma 50. Significa: *hacer*.

Pictograma 967

Igual a pictograma 16. Significa: *por*.

Pictograma 968

Un personaje arrodillado está en una postura inexpresiva, ocultando la mano recogida sobre el pecho, de manera que ni siquiera aparece dibujada. Podría significar, por el desarrollo de la oración: *acordarme*.

Pictograma 969

Igual a pictograma 1. Significa: *todos*.

Pictograma 970

Igual a pictograma 18. Significa: *pecados*.

Pictograma 971

Igual a pictograma 43. Significa: *decir*.

Pictograma 972

Pictograma compuesto de un personaje arrodillado, más el dibujo correspondiente al pictograma 50. Significa: *hacer*.

Sobre el pictograma aparece escrito: “ya”.

Sin embargo, el sentido de la oración en este punto emplea el sentido negativo: “... propongo no hacer...”.

**Pictograma 973**

Igual a pictograma 18. Significa: *pecado*.

**Pictograma 974**

Igual a pictograma 327. Significa: *confesar(me)*.

Pictograma 975

Igual a pictograma 68. Sobre la representación aparece el rótulo “tong”. Significa: *y*.

Pictograma 976

Igual a pictograma 897. En este caso, el contexto aconseja modificar el sentido señalado entonces de “deber” por el significado de: *cumplir*.

Pictograma 977

Igual a pictograma 914. Significa: *penitencia*.

Pictograma 978

Igual a pictograma 1. Significa: *todo*.

Pictograma 979

Parecido al pictograma 974, la indicación que el dibujo señala con toda precisión es la de que el sacerdote está hablando al penitente. Por tanto, su significado, reforzado por el sentido de la oración sería: *impuesta, mandada*.

Pictograma 980

Igual a pictograma 899. Significa: *recibir*.

Pictograma 981

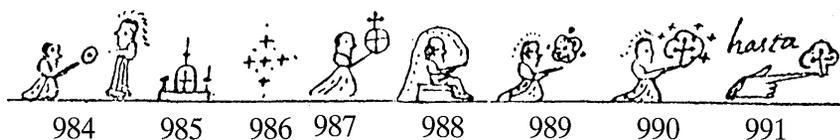
Igual a pictograma 105. Significa: *perdón*.

Pictograma 982

Igual a pictograma 16. Significa: *por*.

Pictograma 983

Parecido a pictograma 8, aparece un corazón del que caen cinco grandes gotas. Su significado es: *sufrimiento del corazón*.

**Pictograma 984**

Igual a pictograma 103. Significa: *da(me)*.

Pictograma 985

Igual a pictograma 383. Significa: *venerada*.

Pictograma 986

Igual a pictograma 123. Significa: *gracia*.

Pictograma 987

Parecido a pictograma 16, el personaje tiene en su mano un círculo partido en cuatro, rematado por una cruz (No se corresponde con el pictograma 97, pues la representación de la “tierra” aparece dividida en tres partes: la semiesfera inferior, y la dos partes de la semiesfera superior). Su significado podría ser el de: *para poder*.

Pictograma 988

Igual a pictograma 25. Significa: *continuar*.

Pictograma 989

Semejante al pictograma 80, con la diferencia de que el tema central del pictograma está sostenido por un personaje arrodillado. Su sentido es: *provechoso*.

Pictograma 990

Casi igual a pictograma 89, pero además de la cruz nimbada que el personaje sostiene en sus manos, en el presente pictograma aparece, además, adornada con crucecitas, como ocurría en el pictograma 130 para añadir la idea de “bendita”. Significaría, pues: *bendita reverencia*.

Pictograma 991

Casi igual a pictograma 68, pero la mano tiene una cruz nimbada, semejante a la que aparece en el pictograma anterior. Sin embargo, aparece en la parte superior muy clara la inscripción “hasta”, que parece que es lo que mejor cuadra al desarrollo de la oración. Significa, en consecuencia: *hasta*.

**Pictograma 992**

Igual a pictograma 15. Significa: *muerte*.

Pictograma 993

Igual a pictograma 50. Significa: *(se) haga*.

Pictograma 994

Igual a pictograma 118. Significa: *Jesús*.

Es el momento de recapitular todo lo que corresponde a esta oración: *Señor Jesucristo, verdadero Dios, verdadero hombre y creador, liberador (...) y por quien (eres), (te) amo de toda alma (y) de todo corazón. Haré por acordarme (?) de todos los pecados. Digo (que) (no) (?) haré pecados; confesarme y cumplir la penitencia del todo impuesta; recibiré el perdón por el sufrimiento del corazón. Dame la venerada gracia para poder (?) continuar la provechosa bendita reverencia hasta la muerte. (Así) se haga, Jesús.*

Al llegar al final del desciframiento es el momento de recoger los fragmentos dispersos de cada uno de los formularios y oraciones para verlos todos juntos. En el mismo orden en que van apareciendo en el texto pictográfico, he aquí su sentido completo, hasta donde me ha sido posible llevar a cabo la tarea de desciframiento e interpretación.

TODO FIEL CRISTIANO

Todo verdadero creyente muestra tener(?) devoción (de) todo corazón a la santa cruz de Jesucristo. En la cruz entonces (?) quiso (?) morir por redimir(nos) del pecado y también del enemigo malo. Todos los buenos mantienen la señal (?) de Dios con estas tres cruces: la primera en la frente porque (nos) libre Dios de los malos pensamientos; la segunda en la boca, porque (nos) libre Dios de las malas palabras; la tercera en el pecho, porque (nos) libre Dios de las malas acciones. Y diga: Por la señal de la cruz de los enemigos libra(nos) Señor Dios nuestro (?) en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo. (Así) se haga.

DIVISION DE LA DOCTRINA CRISTIANA

Ahora creo (en) el pecado, y (en) la Iglesia (que) tiene (?), dice y enseña (?) a creer y a hacer: la fe, los mandamientos, las oraciones (?), los sacramentos (con) provecho (nos) muestra; aprovecha lo que dice

PADRENUESTRO

Padre (que) estás en el cielo, reverenciado tu nombre. Venga (?) (tu) reino. (Se) haga (tu) voluntad tanto en la tierra como en el cielo. Este pan (que) necesitamos cada día danos(lo) cada día. Perdóna(nos) los pecados nuestros así como nosotros (?) perdonamos los pecados nuestros. No nos dejes (?) caer (en) hacer pecado, sino libra(nos) del mal. (Así) se haga Jesús.

AVEMARIA

Dios (te) glorifique, María, llena de gracia. La divinidad está con(tigo). Bendita (entre) todas las mujeres, bendito el fruto del vientre, Jesús. Santa María, Santa madre de Dios, ruega por nosotros pecadores ahora y también a la muerte. Así se haga, Jesús.

CREDO

(En la cruz). Creo (en) Dios Padre todohacedor, creador del cielo y la tierra. Creo (en) Jesucristo, (su) único Hijo, Señor, hecho hombre (por) obra del Espíritu Santo (y) la santa virgen (?) María. Sufrió (?) pasión a las órdenes de Poncio Pilato. Crucificado, muerto (y) sepultado, bajó al infierno; al tercer día resucitó de entre los muertos. Subió al cielo; sentado allí a la bendita mano derecha de Dios Padre todohacedor. (Desde) allí vendrá (para) a los hombres juzgar, a vivos así como a muertos. Creo (en) el Espíritu Santo; la santa Iglesia católica; la comunión de los santos; el perdón de los pecados; la resurrección de la carne (?); la vida eterna. (Así) se haga, Jesús.

SALVE

Dios (te) glorifique, María, misericordiosa eres. Muy dulce esperanza, Dios (te) glorifique. A tí (nos) dirigimos, desterrados hijos de Eva (?). A tí suplicamos (con) gemidos y lloros (en) este valle (?) de lágrimas. María, pro-

tectora nuestra (?), vuelve (tus) ojos de misericordia y después (?) del destierro muestra(nos) a Jesús, bendito fruto del vientre. ¡Oh misericordiosa!, ¡Oh hacedora de misericordia!, ¡Oh muy dulce, dulce virgen! Santa María ruega; santa madre de Dios dignos muestra(nos) de las promesas de Jesucristo. (Así) se haga, Jesús.

MANDAMIENTOS DE DIOS

Los mandamientos de Dios (son) diez; los tres primeros (son) (para) el nombre de Dios; estos siete (son) (para) provecho del prójimo. El primero, amar a Dios más que a lo creado. El segundo, el nombre de Dios (se) manda respetar. El tercero, santificar (?) las fiestas. El cuarto, honrar padre (y) madre. El quinto (no) matar. El sexto, (no) fornicar. El séptimo, (no) robar. El octavo, (no) enredar las palabras. El noveno, (no) desear la mujer del prójimo. El décimo (no) desear los bienes (suyos). Estos diez mandamientos (se) encierran en dos: amar a Dios más que a lo creado; y al prójimo así como a tí. (Así) se haga, Jesús.

MANDAMIENTOS DE LA IGLESIA

Los mandamientos de la santa Iglesia (son) cinco. El primero, acudir a misa los creyentes (en) las fiestas, así como respetar las fiestas. El segundo, (en) la confesión decir (los pecados) una vez (?) (cada) año (...) (según) Dios, (o) (cada) medio año; (se) manda (si) espera peligro de muerte (?), o (si) (ha de) comulgar. El tercero, comulgar se manda (por) Pascua florida. El cuarto, ayunar (?) (lo) manda la santa madre Iglesia. El quinto, pagar (?) de los bienes a la Iglesia de Dios. (Así) se haga, Jesús.

SACRAMENTOS

Los sacramentos de la santa madre Iglesia (son) siete. El primero, bautismo; el segundo, confirmación; el tercero, confesión; el cuarto, comunión; el quinto, extremaunción; el sexto, orden de padre; (y) el séptimo, matrimonio. (Así) se haga, Jesús.

ARTICULOS DE LA FE

Los artículos de la fe (son) catorce. Siete para el nombre de Dios; siete (para) la venerada humanidad (?) del Señor Jesucristo, Dios (y) hombre verdadero. Entonces, así (los) del venerado Dios (son) todos estos: El primero, creer (en) un único Dios todo(hacedor). El segundo, creer que es la divinidad

del Padre. El tercero, creer que es la divinidad del Hijo. El cuarto, creer que es la divinidad del Espíritu Santo. El quinto, creer que es creador. El sexto, creer que salva. El séptimo, creer que glorifica.

Entonces, así (los) del venerado Dios (son) todos estos: El primero, creer que el Señor Jesucristo (se) hizo hombre, encarnó (?) por obra del Espíritu Santo. El segundo, creer que nació (de) santa María (que) es siempre virgen, (según) (lo) mandado María en el parto (y) después del parto. El tercero, creer que el Señor murió, padeció por liberar(nos) (del) pecado. El cuarto, creer que descendió a los infiernos; el Señor sacó las ánimas de los santos padres (que) esperaban (y) creían su santa (y) bendita llegada. El quinto, creer que resucitó al tercer día de entre los muertos. El sexto, creer que subió al cielo, sentado a la bendita mano derecha de la divinidad del Padre todohacedor. El séptimo creer que desde allí vendrá a juzgar a vivos y también muertos, a saber, (a) los buenos aprovechará el premio de la gloria, porque aprovecharon (a) respetar los mandamientos; y también (a) los malos a la prisión del castigo eterno, porque los malos pecaron (contra) los mandamientos del Señor Jesucristo. (Así) se haga, Jesús.

OBRAS DE MISERICORDIA

Las obras de misericordia (son) catorce: siete (que) muestra (o necesita) el cuerpo; (y) siete consecuencias buenas (para) el alma.

Las siete (que) liberan el cuerpo (?) son éstas (?): la primera, visitar a los enfermos; la segunda, dar comida al hambriento; la tercera, dar bebida al sediento; la cuarta, vestir al desnudo; la quinta, acoger al viajero; la sexta (?) liberar al (que) cayó en prisión; la séptima, enterrar a los muertos.

Las siete (que) liberan el alma (?) son éstas(?): la primera, enseñar al ignorante; la segunda, premiar (con) provechosas palabras de consecuencias buenas; la tercera, corregir al errado; la cuarta, perdonar las injurias (que salen) del mal corazón; la quinta, consolar al triste; la sexta, respetar por Dios la vida del prójimo; la séptima, rogar a Dios (por) los vivos y también (por) los muertos. (Así) se haga, Jesús.

YO PECADOR

Yo, pecador, confieso a Dios todohacedor, a la santa siempre virgen María, y a San Miguel arcángel y san Juan Bautista, los santos apóstoles Pedro (y) Pablo, todos los santos y a tí, padre: yo pequé (con) malos pensa-

mientos, palabras y obras yo pequé, yo pequé, yo pequé mucho. Por eso (?) ruego que (?) santa siempre virgen María, que san Miguel arcángel, que san Juan Bautista, los santos apóstoles Pedro (y) Pablos, todos los santos, y tú, padre, rueguen a Dios (y) a Jesucristo. (Así) se haga, Jesús.

PREGUNTAS Y RESPUESTAS

P. ¿Cuántos dioses hay? R. Un único Dios verdadero.

P. ¿(Dónde) está Dios? R. (En) el cielo (y) la tierra este único está.

P. ¿El creador del cielo (y) tierra es también todohacedor? R. (Sí), porque (es) Dios Señor.

P. ¿Quién es Dios Señor? R. Es la santísima Trinidad.

P. ¿Quién es la santísima Trinidad? R. Es Padre, Hijo (y) Espíritu Santo, tres personas iguales, (pero) un único Dios verdadero.

P. ¿El Padre (es) Dios? R. Sí, (es) divinidad.

P. ¿El Hijo (es) Dios? R. Sí, (es) divinidad.

P. ¿El Espíritu Santo (es) Dios? R. Sí, (es) divinidad.

P. ¿(Son) tres dioses? R. No, un único Dios verdadero, porque en Dios hay tres en unión (de) todas las personas divinas; porque es respeto (o misterio) lo que está en el corazón de la divinidad.

P. ¿(Qué) persona divina de la santísima Trinidad se hizo hombre? R. Esta segunda persona divina que es el Hijo (...) quien hecho hombre (es) el Señor Jesucristo.

P. ¿Quién es Jesucristo? R. Verdadero Dios (y) verdadero hombre.

P. ¿Cómo se hizo hombre Jesucristo? R. Al mandar [el Espíritu Santo] (que) se hiciese (su) cuerpo, está (en) el vientre de María, santa María, (por) obra del Espíritu Santo, permanece virgen y también (es) verdadera madre de Dios.

P. ¿Por qué se hizo hombre el único Hijo de Dios? R. Por liberarnos del pecado.

P. ¿Cómo hizo el Señor Jesucristo en esta tierra (para) liberarnos? R. Padeció a las órdenes de Poncio Pilato; (fue) crucificado, muerto (y) sepultado; bajó al infierno; al tercer día resucitó de entre los muertos; subió al cielo; (está) sentado a la bendita mano derecha de Dios Padre todohacedor; desde allí vendrá (a) juzgar (a) vivos y muertos.

P. ¿Y al morir el Señor Jesucristo en la cruz, murió en cuanto Dios (o) en cuanto hombre? R. Resucitó en cuanto Dios (y) en cuanto hombre.

P. ¿Si el hombre murió, murió el alma (y) el cuerpo? R. Resucitó el alma, el alma (y) el cuerpo.

P. ¿El cuerpo humano, fué muerto y sepultado para siempre? R. No, porque el día tercero (de ser) enterrado, como (era) Dios, unió el alma y también el cuerpo (y) resucitó al vencer (?) a la muerte.

P. ¿Qué consecuencias buenas (para) el alma (se) muestran al morir el cuerpo? R. Las obras de buenas consecuencias del cielo (que) dará Dios (para siempre por premio al respetar los mandamientos.

P. ¿El dominio del pecado, (qué) consecuencias malas (tiene)? R. Las obras del pecado y del mal (son) prisión (para) siempre, porque los malos no respetaron los mandamientos de Dios y tampoco los mandamientos de la santa Iglesia.

P. ¿Quién es la santa Iglesia católica Romana? R. El Papa (?) y la unión de estos verdaderos (y) buenos creyentes, (que) necesitan para librar(se) de la muerte la gracia.

P. ¿Quién está en el santísimo sacramento del altar? R. Este Señor Jesucristo, Dios (y) hombre verdadero, (con su) santa alma toda entera; también está (en) el cielo; y también todo está (en) el pan y el vino, así como (en) todas (?) partes (?).

P. ¿(Qué) debe hacer (para) recibir la comunión (con) provecho? R. El día anterior(?) estar (en) ayunas; y no (bajo) el dominio del pecado el alma (...) mostrar; y entrar en la iglesia (...) penitencia del alma, porque (es) el Señor Jesucristo.

P. ¿(Qué) deben hacer (para) recibir la salvación los que veneran la cruz, los buenos, (que) Dios juzgará el último día y glorificará? R. Respetar los diez mandamientos así como los cinco mandamientos de la madre santa Iglesia, (hacer) penitencia con provecho, (pues) muchos (?) deben continuar (para) mostrar las promesas(?). (Así) se haga, Jesús.

SEÑOR MIO JESUCRISTO

Señor Jesucristo, verdadero Dios, verdadero hombre y creador, liberador (...) y por quien (eres), (te) amo de toda alma (y) de todo corazón. Haré por acordarme (?) de todos los pecados. Digo (que) (no) (?) haré pecados; confesarme y cumplir la penitencia del todo impuesta; recibiré el perdón por el sufrimiento del corazón. Dame la venerada gracia para poder (?) continuar la provechosa bendita reverencia hasta la muerte. (Así) se haga, Jesús.

LUIS RESINES
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

De nuevo sobre la guerra y la paz

SUMARIO: I. Introducción 1) La justificación de la guerra 2) La guerra y la paz.- II. La teoría agustiniano-tomista de la guerra 1) Teoría agustiniana 2) Teoría tomista.- III. La Escuela salmantina del XVI.- IV. El arte de la guerra maquiavélico y el estado de lucha hobbesiano.- V. La paz y el Derecho internacional delvecchiano.- VI. Guerra y paz en la actualidad 1) En la Constitución española de 1978 2) En la Iglesia Católica.

I.1) Hoy en día, el tema de la violencia se ha impuesto en las conversaciones habituales al encontrarse en el centro de las preocupaciones políticas, sociales, económicas y jurídicas¹. La violencia se descubre fácilmente en el ámbito de las relaciones internacionales, bajo la forma de guerra o de guerrillas y, en muchas otras ocasiones, la encontramos en el terrorismo político y en la persecución ideológica. Incluso para algunos, los que podríamos calificar de “pesimistas”, no existe ninguna diferencia relevante entre la violencia de nuestros días y la del pasado. Consideran éstos que la violencia ha acompañado al hombre a lo largo de su historia y que lo único que cambia son las formas y los instrumentos con los que se actúa. Ven imposible liberarse de la violencia por ser ésta inseparable de la condición humana y la consideran un puro hecho natural².

1. Es este último ámbito, el jurídico, y más concretamente, el jurídico-filosófico, el que utilizaremos como instrumento en el presente estudio acerca de la guerra y la paz. Ciertamente, no somos pioneros en esta investigación, como demuestran los numerosos trabajos ya existentes al respecto (a modo de ejemplo y como obra colectiva se puede citar *Derecho y paz*. Actas del I Congreso de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Social. Madrid, C.S.I.C., 1966; también, *Orden social y violencia*. Persona y Derecho. Universidad de Navarra, Eunsa, 3(1976); y *Derecho, paz y violencia*. Anuario de Filosofía del Derecho. Madrid, Nueva Epoca, 2 (1985)), pero no hemos podido sustraernos a la tentación, dadas las circunstancias actuales de “guerra deshumanizada” que se está llevando a cabo en lugares no muy lejanos, de volver la vista atrás en la historia e ir reconstruyendo y recordando los principios jurídicos que, básicamente, deben acompañar a toda guerra.

2. Cfr. COTTA, Sergio, *Perchè la violenza? Una interpretazione filosofica*. L'Aquila, Japadre Editore. 1978, pp. 7-12. (También en versión española: Trad. por Tomás Melendo, *Las raíces de la violencia*, Universidad de Navarra, Eunsa, 1987, pp. 11-15).

Otras opiniones no son tan pesimistas –como la de Sergio Cotta-, al considerar que la historia no deja de ofrecernos ejemplos de “flujos” y “reflujos”, *corsi* y *ricorsi* diría Vico, entendiendo que en el “*corso*” (*antiviolento*) se produce un progresivo avance en la lucha contra la violencia y, después, en el “*ricorso*” (*della violenza*) le sucede un rápido retroceso con el consiguiente triunfo de la violencia³, y así sucesivamente.

El tema de la violencia conduce inevitablemente al de la guerra⁴. Y, como si de los engranajes de una cadena se tratara, a su vez ésta resulta difícil separarla de la política⁵. Carl von Clausewitz afirmaba que la guerra es la continuación de la política por otros medios, preguntándose si sólo cabía considerar la guerra como si se tratara del instrumento de una determinada política⁶. Max Weber destacaba la relación existente entre política y violencia, al considerar la política como la dirección o, la influencia sobre la dirección, de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado. A su vez, dicho Estado sólo será definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política posee: la violencia física. Ciertamente, Weber no consideraba la violencia ni como el medio natural ni como el único medio de que el Estado pueda valerse, pero sí como su medio específico⁷.

Además de la versión de los “pesimistas”, S. Cotta nos presenta otras opiniones: la que denomina apocalíptico-soteriológica, que considera que la violencia actual resulta nueva ya que ataca el pasado con una furia destructiva, total, tratando de presentar una violencia redentora. Y, otra tercera, la que califica de optimista-activista. Para ésta, la violencia de nuestros días es ciertamente mayor que la del pasado pero podría obedecer a una crisis de transformación (*Ibidem*, pp. 10-14. *Las raíces de la violencia*, pp. 16-20).

3. Cfr. *Op. cit.*, p. 14. (*Las raíces de la violencia* p. 21)

4. Así por ejemplo S. Cotta, bien sea en los *corsi* o en los *ricorsi*, diferencia tres sectores claves dentro de la violencia: el de las relaciones civiles, el de las relaciones políticas y el de las relaciones bélicas internacionales.

5. Alvaro D’Ors cita una serie de causas que, a su juicio, provocan esa correlación entre guerra y política. En lo que se refiere al mundo clásico, observa que ello deriva de la habitual identidad, en aquella época, entre el jefe militar y el jefe político, identidad que se sigue dando en nuestros días incluso en Estados democráticos. Una razón más profunda de la correlación entre guerra y poder político la sitúa en la esencia del poder: “La política es, quiérase o no, una manifestación del poder social que mana de la comunidad a la vez que la configura, y, como tal poder, presupone la fuerza, una fuerza física social que defiende su independencia o su expansión natural en la ampliación de su dominio, es decir, como fuerza bélica. En este sentido, podría decirse del Estado que su último núcleo vital imprescindible está en la exclusiva de la fuerza militar. Porque todas las otras funciones que el Estado asume, como la economía o la instrucción, el fomento de las artes o el mantenimiento de las comunicaciones, incluso la misma legislación y administración de justicia, pueden concebirse como desconcentradas y ejercidas por entes no estatales, por ejemplo, regionales; pero el poder militar, ese sí que no se concibe desvinculado del Estado sin anular con ello la existencia del Estado mismo” (*Ensayos de teoría política*. Pamplona, Eunsa, 1979, p. 34).

6. Cfr. *De la guerra*. Introd. de Pierre Naville. Trad. de R.W de Setaro y Bernardo Muniesa. Barcelona, Mateu, 1972, p. 9.

7. Cfr. *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*. Citamos por: *El político y el científico*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Introd. Raymond Aron. Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 81-82.

Las relaciones entre estas diferentes realidades: violencia, guerra, política y Estado, han provocado, a lo largo de la historia, numerosos conflictos y, desgraciadamente, muchos de carácter violento y bélico. Con todo, quien se haya ocupado de la historia de la guerra y de su justificación llegará a la conclusión de que, en la mayoría de los casos, el hombre ha rechazado la guerra como un fin en sí mismo y la ha considerado como un medio para la consecución de la paz. Surge así el problema de la justificación de la guerra, de analizar cuáles son las causas y motivos que pueden hacer que una guerra se convierta en legítima o justa, cuestión que ha ocupado un lugar privilegiado en la reflexión filosófico política⁸ y que parece, aún no ha logrado un acuerdo unánime de todos los pueblos para conseguir desterrar definitivamente esa terrible realidad: la guerra⁹.

Se ha llegado a argumentar que el hombre, desde que vive en sociedad, ha necesitado de la herramienta bélica para su supervivencia. E incluso, se ha repetido que esta conducta no ha provocado la desaparición de la humanidad sino que, por el contrario, ha dado lugar a una progresiva y continua superación, luchando “desde el miedo contra el miedo”. De ahí que se considere que la “capacidad de disuasión” –en nuestros días por ejemplo, mediante la necesidad de armarse– para rechazar al enemigo se convierte así, en una especie de ley natural que ha de cumplirse irremediamente¹⁰.

8. Como afirma Alfonso Ruiz Miguel : “Una de las distinciones tradicionales en la teoría jurídica y moral de la guerra es la que diferencia entre las reglas del *ius ad bellum*, o derecho a la guerra, y las del *ius in bello*, o derecho en la guerra. Mientras el primer tipo de reglas responde a la pregunta por la legitimidad o la legalidad de su iniciación, participación o intervención de un grupo político en la guerra, el segundo tipo se refiere a las conductas legítimas o legales dentro de una guerra ya en curso. Muy sintéticamente, el *ius ad bellum* intenta decir *por qué* se puede hacer la guerra y el *ius in bello*, en cambio, *cómo* se debe combatir. Ambos conjuntos normativos contienen y aducen reglas de justificación e injustificación de carácter jurídico o moral, sin aludir en principio a las reglas de la estrategia” (*La justicia de la guerra y de la paz*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, p. 87).

Es evidente que las doctrinas sobre la justicia de la guerra han constituido un tema profusamente debatido a lo largo de la tradición del pensamiento filosófico, jurídico y político. La respuesta a cuestiones como: ¿para qué sirven las guerras? ¿por qué se hacen las guerras? ¿qué conducta puede adoptarse en las guerras?, etc. han sido variadas. A. Ruiz Miguel nos ofrece un esquema clasificatorio de las principales actitudes, diferenciando el belicismo absoluto (nihilismo, providencialismo, finalismo histórico) y el belicismo relativo (causa justa y guerra revolucionaria) del pacifismo relativo (legítima defensa) y del pacifismo absoluto (pacifismo político, escéptico, consecuencialista y radical de no violencia). Como se observa, es en el belicismo relativo donde acoge la tesis de la *iusta causa* como uno de los requisitos fundamentales de la guerra justa (Cfr. *Op. cit.*, pp. 87-107).

9. Lamento que compartimos con Albert Calsamiglia, expresado en su cuidado estudio acerca de la justificación de la guerra (Cfr. *La justificación de la guerra*. En: “Sistema” 52 (1983) p. 40).

10. Cfr. HERRERA FLORES, Joaquín, *Presupuestos para una consideración de la paz*. En: “A.F.D.”. T.II (1985) pp. 107-108.

Ello obedece a que no todas las líneas fundamentales de pensamiento de la Filosofía de la historia han considerado negativamente la guerra¹¹. La guerra ha tenido un importante valor en la historia de la humanidad para algunos autores, tales como Heráclito¹² y C. Schmitt, que veían en la guerra un estado natural del hombre y que incluso, como apunta Bobbio, pudiera significar un factor de progreso moral, cívico y técnico¹³. Esta es la actitud también mantenida por Maquiavelo para quien la guerra era el principio supremo de la política¹⁴ o, desde diferentes supuestos, por Hegel, para quien la guerra era una especie de “Juicio de Dios”: cuando las voluntades soberanas no lograban llegar a un entendimiento, la controversia no podía decidirse sino a través de la guerra¹⁵.

Pero realmente ¿qué es la guerra? La manifestación más extrema de la violencia la constituye la guerra. A ésta se llega cuando la violencia adquiere un cuerpo de organización y afecta a un grupo social amplio¹⁶. Sabemos que una mera riña entre individuos no puede considerarse como tal pero sí la lucha entre comunidades políticas. Como veremos, Santo Tomás considera que una guerra es justa si es dictada por la autoridad del príncipe por cuyo mandato se ha de hacer la guerra. “No corresponde esto a la persona privada porque puede exponer su derecho ante juicio de superior..., pues estando confiado el cuidado de la república a los príncipes, les atañe defender el interés público de la ciudad, del reino o de la provincia”¹⁷. Por su parte, Clause-

11. Así lo ha advertido Alberto Montoro Ballesteros en su sugerente trabajo acerca de la guerra (Cfr. *Reflexiones sobre el problema actual de la guerra y de la paz internacional*. En: “A.F.D.”. T.II (1985) pp. 164-165).

12. “La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres”. (Fragmento 53. En: “Los Filósofos presocráticos”. 2ª ed., versión española de Jesús García Fernández. Gredos, 1987, p. 282).

13. Son teorías que consideran la guerra como un mal necesario o un bien-medio para alcanzar un bien-fin (Cfr. BOBBIO, Norberto, *Il problema della guerra e le vie della pace*. Il Mulino, 1979. Citamos por: *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Trad. de Jorge Binaghi. Gedisa, pp. 67 ss).

14. “Debbe, adunque, uno principe non avere altro obietto né altro pensiero, né prendere cosa alcuna per sua arte, fuora della guerra e ordini e disciplina di essa: perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda; ed è di tanta virtù, che non solamente mantiene quelli che sono nati principi, ma molte volte fa gli uomini di privata fortuna salire a quel grado; e, per adverdo, si vede che è principi, quando hanno pensato più alle delicatezze che alle armi, hanno perso lo stato loro. E la prima cagione che ti fa perdere quello, è negligere questa arte; e la cagione che te lo fa acquistare, è lo essere professo di questa arte” (*Il Principe*, cap. 14. En: “*Tutte le Opere*”. A cura di Mario Martelli. Sansoni Editore, Firenze, 1971, pp. 278-279).

15. Cfr. FRIEDRICH HEGEL, Georg Wilhelm, *Gundliniem der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*. Mit einem vorwort von Eduard Hans 4 aufl., Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1964, parágrafo 334, p. 443.

16. Cfr. SORIANO, Ramón, *La paz y la constitución española de 1978*. En: “A.F.D.”. T.II (1985) p. 140.

17. *Summa Theologiae*, 2-2 q.40 a.1. *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Texto latino de la ed. crítica Leonina. Trad. y anot. de comisión presidida por Francisco Barbado Viejo. T.VII, introd. de Teófilo Urdanoz. Madrid, B.A.C., 1964, p. 1075.

witz identifica la guerra con un duelo “la guerra no es otra cosa que un duelo en una escala más amplia”, y la fuerza física es el medio de la guerra para imponer nuestra voluntad al enemigo¹⁸.

Tanto Santo Tomás como Clausewitz, que se han ocupado de la guerra en épocas distintas y que parten de concepciones diferentes, coinciden en entender que sólo existen guerras allí donde existen comunidades políticas independientes con una autoridad determinada. El derecho de hacer la guerra no corresponde al individuo sino que corresponde a la autoridad. La guerra sólo puede darse en el caso de que existan intereses colectivos contrapuestos. A pesar de este punto en común, la finalidad de estos dos autores es diversa pues Santo Tomás pretende averiguar cuáles son las condiciones necesarias para que una guerra sea justa, intentando justificar la existencia de determinadas guerras. Clausewitz por su parte, no se plantea el problema de la justificación: no quiere valorar las guerras sino describir las guerras tal como son¹⁹.

Si bien resaltaremos cuáles han sido esas condiciones que se han enumerado a lo largo de años de reflexión filosófico-política, conviene destacar que para algunos teólogos y moralistas no puede hablarse de guerra legítima y apuntan por ello, la necesidad de elaborar un nuevo replanteamiento y crítica de la doctrina del *bellum iustum*²⁰. Entre las insuficiencias y limitaciones de la “teoría de la guerra justa” se han señalado, entre otras, la dificultad de distinguir entre causa justa e injusta (generalmente, cada una de las partes contendientes en la guerra considera su propia causa como justa); la de que en la guerra no decide un tercero imparcial sino que cada una de las partes en pugna se toma la justicia por su mano; la de que la guerra no garantiza el triunfo de la justicia (en la guerra vence quien tiene más fuerza, no quien

18. Cfr. *Op. cit.*, pp. 37 ss.

19. Cfr. CALSAMIGLIA, Albert, *Op. cit.*, pp. 29-30.

20. N. Bobbio se pregunta si existen aún guerras justas. Para responder a esta cuestión diferencia entre dos conceptos: legitimidad y legalidad de la guerra. La legitimidad es un requisito de la titularidad de un derecho; la legalidad es un requisito del ejercicio de un derecho. El juicio de legitimidad de la guerra corresponde al justo título (la *iusta causa*) por el que se emprende; el juicio de legalidad corresponde exclusivamente al ejercicio o conducta de la guerra. Los dos juicios se hallan en planos diversos y son independientes entre sí de forma que pueden diferenciarse cuatro tipos de guerra: legítima y legal, legítima e ilegal, ilegítima y legal, ilegítima e ilegal.

Trasladando estos planteamientos a la situación actual, considera Bobbio que el *ius belli* ha sido desquiciado por la guerra moderna. Los cuatro límites a los que en general se halla sometida la guerra [1. respecto a las personas (distinción entre beligerantes y no beligerantes); 2. respecto a las cosas (individuación de los objetivos militares); 3. respecto de los medios (prohibición de usar armas particularmente destructivas y homicidas); 4. respecto de los lugares (delimitación de las zonas de guerra)] no serán respetados si se produce una guerra atómica. De ahí que considere Bobbio que la guerra moderna se ubica fuera de todo posible criterio de legitimación y de legalización (Cfr. *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Gedisa, pp. 56-50).

tiene razón); y, por último, que la guerra constituye un recurso “malo” en la medida en que provoca muertes y desastres de orden material y moral²¹.

A pesar de los diversos intentos por encontrar, a lo largo de la historia, una solución a los conflictos de forma no violenta, S. Cotta ha llegado a señalar que el hecho verdaderamente característico de nuestro tiempo es el de la exaltación de la violencia. Defiende que hasta el siglo XIX, si se investiga a lo largo de la historia, no se encuentra ni una huella consistente de semejante exaltación. La violencia podía reconocerse como algo inevitable, como una realidad que había que soportar pero no se la consideraba como algo positivo. Por otra parte, plantea el dilema de que si se desea eliminarla, hay que recurrir a ella, ya que resulta difícil suprimir la violencia sin hacer, a la vez, uso de la misma²².

2) La suspensión práctica de la coexistencialidad esencial que debe darse entre todos los hombres y pueblos es la que suele provocar la guerra. Se trata del crecimiento de la diversidad entre los sujetos hasta llegar a convertirlos en antagonicos; la diversidad se transforma en absoluta alteridad y la diversidad rompe ese sustrato necesario para co-existir. Las causas de las guerras, materialmente, pueden ser muy variadas y diversas, pero practicamente siguen este esquema formal descrito. Y esta co-existencia puede referirse a cualquier tipo de existencia (en cuanto nación, Estado, clase social, religión, etc.)²³.

Algunos sectores coinciden en señalar que el miedo a la guerra actúa como la principal causa del amor a la paz²⁴. En este contexto, la paz es valorada positivamente en la medida en que significa la negación de la guerra²⁵.

21. Cfr. MONTORO BALLESTEROS, Alberto, *Op. cit.*, pp. 174-175.

22. Cfr. COTTA, Sergio, *Op. cit.*, pp. 21-23. (Trad. española, pp. 32-34).

23. Cfr. CRUZ PRADOS, Alberto, *Para un concepto de “guerra” de una filosofía de la “paz”*. *Actualidad del pensamiento de Vitoria*. En: “A.F.D.”. T.II (1985) p. 110.

24. Cfr. COTTA, Sergio, *Dalla guerra alla pace*. Milano, Rusconi, 1989.

25. “La experiencia, tanto personal como histórica, nos muestra la regular alternancia entre paz y guerra. Una situación de paz nunca es perpetua; según se prolonga en el tiempo aparecen elementos discordantes y disconformes para los que el orden existente no resulta adecuado, justo; el crecimiento de este desorden relativo, de esta parcial disconformidad e intranquilidad, puede terminar en ruptura violenta, en situación de guerra. A su vez, ninguna guerra es tan “total”, tan absoluta, que no permita la existencia de “pases” limitadas, de sectores o elementos parciales en paz; tampoco es definitiva: pronto, antes o después, aparecerán elementos que actuarán hacia la consecución de la paz; toda guerra termina en nueva paz” (DELGADO PINTO, José, *La virtualidad del derecho como medio para la consecución de la paz*. En: “Derecho y paz. Actas del Primer Congreso de Filosofía del Derecho”. Madrid, Instituto de Estudios Jurídicos y C.S.I.C (1964) p. 29).

J. Delgado Pinto hace especial hincapié en resaltar el papel fundamental que desarrolla el derecho como medio para la consecución de la paz: “Sólo la paz social, no la paz interior del hombre, puede ser resultado y objetivo directo del Derecho. Pero aun siendo su resultado directo, la paz social no puede ser el objetivo primario del derecho, sino sólo consecuencia de su obje-

Conviene sin embargo tener presente que estas dos reducciones, por una parte la de la paz a no-guerra y, por otra, la de la guerra a pura violencia, se implican mutuamente. De ahí que un adecuado tratamiento de la guerra deba tener presente no sólo las consecuencias y los medios de ésta, sino también y especialmente, sus causas y sus fines²⁶.

De ahí que si hablar de violencia conduce inexorablemente al tema de la guerra, también hablar de paz²⁷ conlleva el tratar de la defensa y, a su vez ésta, conduce necesariamente a la aceptación de la guerra. Así, Bobbio afirma que no existe una auténtica filosofía de la paz sino una filosofía de la guerra²⁸. Conviene tener presente que querer la paz no es lo mismo –al menos no únicamente– que temer la guerra aunque sí exija una lucha contra las causas de la guerra²⁹.

Sea como fuere, parece que en ninguna época de la historia como la que estamos viviendo se ha apreciado tanto la paz³⁰ y denostado la guerra: Y no ha sido la proliferación de los movimientos pacifistas lo que ha contribuido a esta situación sino especialmente la confianza en el derecho y en la capacidad de los organismos internacionales. Con todo, el factor que puede haber

tivo o fin primario que es la implantación del orden social justo; la paz por sí no puede determinar directamente el contenido del orden jurídico. El Derecho no es igualmente eficaz para producir cualquier paz social; sólo es fundamentalmente eficaz para conseguir aquellas “pases sociales” que únicamente exigen la ausencia de conflictos violentos o arbitrarios, que se satisfacen con la segura determinación de la posición respectiva de los miembros del grupo y de sus posibilidades y formas de acción; (...) El Derecho resulta ser un medio muy limitado para producirla y garantizarla (la paz); precisa para llevar a cabo con éxito tal función de la ayuda y complemento de otros órdenes normativos y vehículos de integración: de la moral, de otros tipos de usos y formas de relación, de la amistad y el amor entre los hombres” (*Ibidem*, pp. 45-46).

26. Cfr. CRUZ PRADOS, Alberto, *Op. cit.*, p. 107.

27. Alvaro D’Ors se ha interesado por clarificar el sentido de “paz” en relación con la victoria. Cuando un contendiente consigue dominar al otro y le obliga a deponer las armas, entiendo que se trata de una rendición; si la guerra ha sido legítima, este éxito de las armas debe llamarse victoria, una victoria legítima. Por el contrario, cuando no se llega a ese extremo sino que, por iniciativa de un contendiente o de los dos a la vez, se produce un arreglo de transacción que evita el desarrollo ulterior de la guerra, considera que hay paz (Cfr. *De la guerra y la paz*. Madrid, Rialp, 1954, p. 86).

28. Cfr. BOBBIO, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona, Gedisa, 1982, p. 161.

29. Cfr. LUCAS MARTIN, Javier de, *La noción de defensa y la crisis de legitimidad*. En: “A.F.D.”. T.II (1985) p. 78.

30. A pesar de que se suele calificar la paz como “utópica” y la guerra como “realista”, no puede dejar de apuntarse una cierta dosis de realismo en la paz, como la que entraña el ser conscientes de las dificultades que, en la práctica se presentan, en el proceso de consecución de la paz. Así por ejemplo, Pedro de Vega ha señalado seis principalmente: los desajustes económicos y los conflictos de intereses, el totalitarismo, el nacionalismo, el irracionalismo, la tecnificación y, por último, la carrera de armamentos (*En torno a la paz y algunas dificultades que obstaculizan su proceso*. En: “Derecho y paz. *Op. cit.*,” pp. 245-256).

resultado decisivo es el carácter de destrucción total que la guerra podría presentar en la actualidad³¹.

En los últimos tiempos, en el ámbito de las relaciones internacionales, se ha producido un sometimiento de la guerra a un determinado derecho. No podemos olvidar sin embargo que, a lo largo de la historia, la guerra se ha encontrado en una posición ambigua, oscilando entre dos polos: para algunas corrientes ha sido concebida como sujeta a las leyes morales y a las normas jurídicas de derecho natural, tal y como defendían, entre otros, San Agustín, Santo Tomás y la Escuela salmantina del Quinientos. Para otros ha sido considerada como una realidad natural e inevitable, sin estar sujeta a ninguna reglamentación que no fuera la utilidad política, la estrategia, las razones de Estado, etc. Baste recordar a los grandes artífices clásicos de la guerra como Aníbal, César, o Napoleón. En estos casos, la guerra es interpretada como una realidad disciplinada, no a las reglas de derecho sino a la inteligencia que la adapta a la relación de medio a fin³².

La balanza parece que se ha inclinado más en el segundo sentido, al estar en juego, en la casi totalidad de los casos, los intereses políticos (no puede olvidarse que, para la política, la guerra es, en muchas ocasiones, la “partida decisiva”)³³. Con todo, no puede restarse mérito a quienes han luchado por un desarrollo riguroso de una teoría científica acerca del *ius belli*, tal y como hicieron los teólogos juristas españoles del XVI.

Es esto lo que intentamos destacar en el presente estudio, haciendo un breve recorrido histórico y deteniéndonos en aquellas doctrinas, las más relevantes y significativas que han marcado un hito en la construcción de la teoría de la guerra, a la vez que resaltaremos las que han defendido una guerra legítima.

II. La violencia y su manifestación en conflictos armados ha sido un común denominador a lo largo de la historia. Baste observar en el mundo

31. Baste recordar el caso de la “guerra del Golfo”, en Kuwait, para apreciar el temor con respecto a los nuevos instrumentos de guerra, tales como las armas químicas, etc. con sus efectos devastadores no sólo sobre los combatientes sino también sobre la población civil, las generaciones venideras, el ecosistema, etc.

Asimismo, más recientemente, la realidad bélica yugoslava ha golpeado esa puerta jurídica y de “buen orden internacional” bajo la que nos hemos refugiado en los últimos tiempos, poniendo de evidencia que no está todo hecho con respecto a la guerra y al derecho. ¿De qué sirve en el terreno práctico la normativa del Derecho internacional o todo lo que se ha escrito acerca de los derechos humanos así como todos los convenios ratificados en esta materia? Surge la cuestión de si lo que se necesita es una institución fuerte con poder sancionador en aquellos casos en que no se cumpla el derecho porque parece que sólo se entiende el lenguaje del miedo a la sanción, al castigo.

32. Cfr. COTTA, Sergio, *Op. cit.*, p. 35. *Las raíces de la violencia*, p. 51.

33. Cfr. *Ibidem*, p. 36. *Las raíces de la violencia*, p. 52.

griego³⁴ y, posteriormente en el mundo romano³⁵, su respectiva concepción de la guerra como algo natural. Las guerras antiguas fueron con frecuencia devastadoras e, incluso, de exterminio. La institución de la esclavitud supuso un avance en la humanización de la guerra en cuanto ofreció una razón para conservar la vida del vencido. La lucha contra los bárbaros hacía posible conseguir esclavos, factor que potenciaba su economía, a la vez que permitía extender sus dominios a otros territorios. La llegada del cristianismo provocará un profundo cambio en las estructuras de estas culturas.

1) El cristianismo primitivo era contrario a la guerra, “no se debía responder con violencia a la violencia” y, “al que nos hacía mal había que responder ofreciéndole la otra mejilla”... aunque propiamente no existía una

34. Como señala Eustaquio Galán y Gutiérrez, conviene que la ciencia política tenga en cuenta las concepciones de los pensadores presocráticos ya que “los primeros filósofos presocráticos de la naturaleza, saturados de experiencia histórica, explicaron la naturaleza por analogía con la sociedad, hasta el punto de que la concepción del cosmos que en la filosofía de aquella época prevalece tiene sus orígenes en la aplicación al mundo físico de las ideas y de los principios que previamente se había formado el saber acerca de la sociedad y del mundo humano” (*La guerra inexorable*. En: “Revista Española de Derecho Internacional”. Madrid, C.S.I.C., vol. XIV, 1-2 (1961) pp. 98; Vid. también vol. III, 2 (1950) pp. 335-362).

Así, por ejemplo, Empédocles reserva en su concepción del mundo un lugar necesario a la guerra. Empédocles entiende constituida la materia cósmica por cuatro elementos principales: la tierra, el aire, el agua y el fuego. A su vez, estos elementos inertes se combinan en nuevas formas en virtud de dos fuerzas contrarias: el amor y el odio. Son en la realidad éstas las dos fuerzas cósmicas más poderosas que hacen del acontecer una constante alternativa las situaciones de lucha y paz”. Es Anaximandro en quien por primera vez aparece la idea (que luego pasará a ser pieza central del pensamiento de Heráclito) según la cual “la naturaleza es concebida como un campo de fuerzas o elementos contrapuestos, como una lucha: si el equilibrio entre los elementos que componen la realidad se rompe, entonces uno predomina sobre los demás, y de esta situación se originan desarmonías o injusticias que necesitan ser superadas o rectificadas. El acontecer de la naturaleza transcurre en forma de compensación entre sucesivos desequilibrios mutuos”.

En Heráclito reaparece esta concepción polémica o antagónica de la realidad. A su juicio, la realidad no sólo es un ser estático ya que él la concibe como acontecer, como devenir, sino que además resulta en su estructura dominada por la oposición y contraste de todos sus elementos e implica como un movimiento polémico de fuerzas y principios contrarios. La lucha constituye así el principio generador de todas las cosas: “Todas las cosas vienen a la existencia y la abandonan por medio de la lucha”. “La guerra es la madre y la reina de todas las cosas”... Para Protágoras, “la vida social, en su manifestación originaria, en vez de consistir en una situación de pacífica convivencia, habría sido, al contrario, un estado de lucha general de todos contra todos. Gracias al regalo de Zeus, el sentimiento de la justicia y de la recíproca tolerancia, fue posible la paz en el seno de la convivencia social, aunque siempre existía la amenaza de que podría ser alterada” (*Ibidem*, pp. 97-107).

35. Alvaro D’Ors señala que la guerra de los antiguos romanos tenía una profunda raíz ético-espiritual, manifestada por una parte, en su concepción de la guerra como un medio de asegurar el territorio y, por otra parte, en su particular *bellum iustum*. Porque el *bellum iustum* romano no es lo que hoy entendemos por guerra materialmente justa, sino una guerra ajustada a las conveniencias. Al lenguaje militar pertenece la expresión *iter iustum*, que es la “jornada

auténtica doctrina sobre la guerra. Posteriormente, los cristianos sólo se cuestionaban el problema de la licitud de la participación personal en la guerra, especialmente en el caso del reclutamiento forzoso para las milicias. Más tarde, comienza a plantearse de una forma más global como licitud o ilicitud de la guerra para la moral cristiana.

San Agustín fue uno de los autores que contribuyó al cambio de rumbo del pensamiento cristiano con respecto a la guerra. El pesimismo antropológico que profesó el Obispo de Hipona le llevó a acentuar los efectos del pecado original en el sentido de que partía de una corrupción de la naturaleza misma. La teoría de la guerra agustiniana se refería en este sentido al enfrentamiento con las herejías, principalmente la de Pelagio. Este defendía la absoluta libertad de la voluntad del hombre, confiando en la bondad de la naturaleza humana no corrompida por el pecado. Afirmaba la posibilidad de obrar bien y de salvarse sin necesidad de la gracia divina³⁶. San Agustín, frente a Pelagio, consideraba que el hombre era pecador desde Adán. Por ello, perdida la integridad original del hombre, sólo débilmente puede la naturaleza racional servir de norma de acción. De ahí que insista San Agustín en la necesidad de la estrecha subsunción en la ley divina revelada y, a la vez, la de que se acentúe el papel coercitivo y represivo del derecho humano en la vida concreta de la sociedad.

Por otra parte, se enfrenta al problema de la decadencia del Imperio Romano y a las causas que originaron esa decadencia. Existía una corriente de pensamiento que atribuía al cristianismo y a su moral de “no resistir al mal” la culpabilidad de esa decadencia. El Obispo de Hipona se plantea este problema y en una carta a Marcelino defiende la necesidad de la guerra: “un padre no pierde el amor paterno, aunque castigue a su hijo algo ásperamente. Se ejecuta lo que el niño rehúsa, aunque le duela, pues aún a la fuerza hay que corregirle con dolor... Con la victoria se logra utilidad para aquellos a quienes se quita la licencia de iniquidad. Porque no hay cosa más infeliz que la felicidad de los pecadores”³⁷.

justa”, la conveniente en las marchas militares. De ahí que aplicado a la guerra, ésta fuera justa cuando se hubieran observado en ella ciertas formalidades que demostraran su conveniencia, empezando por la formalidad de los auspicios (se trataba de una conveniencia utilitaria, pues esas consultas a la divinidad no se refieren a una justicia universal y objetiva sino a la conveniencia del *nomem Romanum*, de conformidad con la voluntad divina protectora constante de Roma (Cfr. *Ensayos de teoría política*. Pamplona, Eunsa, 1979, pp. 49-50).

36. Pelagio, monje inglés, defendía la absoluta libertad de la voluntad humana, la bondad de la naturaleza humana, no corrompida por el pecado y, por consiguiente, la posibilidad de obrar bien y de alcanzar la salvación sin el concurso divino de la gracia. Esta tesis privaba al cristianismo de todo significado ya que si el hombre no ha sido corrompido por el pecado original, son inútiles la venida de Cristo y la redención, e igualmente los sacramentos, medios de la gracia, y la Iglesia, administradora de ellos.

37. Carta a Marcelino (núm. 138). *Obras de San Agustín*. Ed. bilingüe. T. XI, Madrid, B.A.C., 1953, p. 139.

De ahí que frente a aquellos que pretendían fundamentar en la Sagrada Escritura un pacifismo absoluto, defiende San Agustín la licitud del servicio de las armas y la guerra. Y cita en apoyo de su tesis de la justificación de la guerra, algunos ejemplos evangélicos: “Si la disciplina cristiana condenase todas las guerras se les hubiera dado en el Evangelio este consejo saludable a los soldados, diciéndoles que arrojasen las armas y dejaran enteramente la milicia: En cambio, se les dijo: A nadie golpéis, a nadie calumniéis y contentaos con vuestra paga. Pues les mandó que se contentasen con la paga, sin duda no les prohibió la milicia”³⁸.

Para San Agustín, la guerra será sólo legítima si es el único medio de hacer frente a la injusticia entre los pueblos. El derecho de la guerra es casi una manifestación del derecho de castigar, que corresponde a la autoridad y, en este caso, se ejerce contra los enemigos exteriores. Y, como después indicará Santo Tomás, por ser la guerra un acto de justicia punitivo, ha de promover siempre una paz ulterior más justa que la que había³⁹. Mantener la paz es un asunto de voluntad, emprender la guerra es cuestión de necesidad⁴⁰.

Considera el Obispo de Hipona que en numerosas ocasiones son las guerras justas las que contribuyen al crecimiento de los reinos. De ahí que su teoría de la guerra legítima haya de integrarse en el contexto de una concepción de la vida internacional fundada en la convivencia pacífica de pequeños pueblos cuyos deseo es una concorde vecindad, *concordi vicinitate*, y así habría en el mundo muchísimos reinos nacionales, como hay en la ciudad muchísimas casas de ciudadanos⁴¹. Postula San Agustín un pluralismo jurídico internacional preferible a un imperio universal bajo la dominación de un solo pueblo (no le era ajena la caída del Imperio Romano).

Por otra parte, en la doctrina agustiniana encontramos esbozada la idea de la comunidad internacional como pluralidad de Estados nacionales organizados entre sí. Ello parece deducirse de la triple gradación de sociedades naturales: *domus*, *urbs*, y *orbis*, que responden a exigencias naturales. Es significativo ese *tertium gradum ponunt societatis humanae*⁴² avanzado por el

38. *Ibidem*, p. 141.

39. De ahí que todos los guerreros intenten, mediante una guerra, llegar a una paz más perfecta de la que antes había: “Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent” (*Summa*, 2-2 q.29, a.2, p. 922).

40. La paz es, por consiguiente, aspiración suprema de los seres: “Quandoquidem et ipsi qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt: ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. Nam quid est aliud victoria, nisi subiectio repugnantium?” (*De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. 12. *Obras de San Agustín*. Ed. bilingüe. T. XVII, 2ª ed., preparada por José Morán, Madrid, B.A.C., 1964, p. 481).

41. “(...) ac sic felicioribus rebus humanis omnia regna parva essent concordi vicinitate laetantia: et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium” (*De Civitate Dei*, lib. IV, cap. 15, p. 212).

42. “Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo, atque inde ad urbem, deinde ab orbem progrediendo venientes” (*De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. VII, p. 474).

Obispo de Hipona y que después reelaboraría Francisco de Vitoria. Su descripción de la *civitas caelestis* permite apreciar su defensa de la diversidad de naciones, con las peculiaridades características de cada una de ellas (leyes, lenguas, institutos, etc.) sin que considere que ello pueda afectar al mantenimiento de la paz terrena⁴³.

En definitiva, hay que considerar que la teoría de la guerra de San Agustín resulta un tanto imprecisa. Pretende con los argumentos expuestos, demostrar que la doctrina cristiana no había sido la causa de la decadencia de Roma y que la doctrina evangélica no prohibía ni el ejercicio de la guerra ni la legítima defensa. Las guerras se hacen justamente para deshacer las injurias. La guerra es concebida, por el Obispo de Hipona, como una especie de procedimiento judicial y como una expresión del derecho a castigar. Habrá que esperar a la *Summa* de Santo Tomás para encontrar una doctrina más elaborada acerca de la guerra⁴⁴.

2) Al igual que la Escolástica recupera el pensamiento de la Patrística, Santo Tomás, siguiendo la doctrina agustiniana aunque en una línea más racionalista que voluntarista, sostiene que las leyes humanas obligan por su congruencia con la ley natural y se hace eco de las sugerencias de San Agustín en este ámbito. Una ley es ley en tanto que es justa, es decir, recta según la norma de la razón y, por ello, está de acuerdo con la ley natural, que es la primera norma de la razón. Una ley positiva que difiera en algo de la ley natural no sería una ley sino una corrupción de ley⁴⁵. Tal afirmación implica-

En *De Civitate Dei* también se encuentran referencias a la sociedad humana: “unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei comendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordie (...)” (*Ibidem*, lib. XII, cap. 22, p. 701).

Añade que el hombre sabio sentirá verse obligado a declarar guerras justas, pues, si no fueran justas, no debería declararlas, y, por tanto, para él no habría guerras. La injusticia del enemigo, considera, es la causa de que el sabio declare guerras justas: “quia nisi iusta essent, ei gerenda non essent, ac per hoc sapienti nulla bella essent. I niquitas enim partias adeversae iusta bella ingerit gerenda sapienti: quae iniquitas utique homini est dolenda, quia hominum est, etsi nulla ex ea bellandi necessitas nasceretur” (*De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. VII, p. 475).

Incluso advierte San Agustín que en muchas ocasiones resulta difícil distinguir al amigo del enemigo y que es fácil creer al amigo enemigo o al enemigo amigo. (*Ibidem*, lib. XIX, cap. VIII, p. 476). Nótese la dificultad que esto conlleva en lo que se refiere a su aplicación a la guerra justa.

43. “Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem; non curans quid in moribus, legibus, institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur, vel tenetur; nihil eorum rescindens, nec destruens, imo etiam servans ac sequens” (*De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XVII, p. 496).

44. Cfr. CALSAMIGLIA, Albert, *Op. cit.*, p. 42.

45. “Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturale discordet, iam non erit lex sed legis corruptio” (*Summa*, 1-2 q.96, a.4, pp. 167-168).

ba que no podían considerarse válidas las leyes injustas en la medida en que eran disconformes con una determinada concepción del derecho natural. Sin embargo, en otras ocasiones, el Aquinate no parece negar la existencia de las leyes injustas. Aun reconociendo su disconformidad con la ley natural, niega a las leyes injustas valor moral pero reconoce su validez jurídica. Las acepta como leyes y defiende que puedan obligar para evitar escándalos y desorden, *propter vitandum scandalum vel turbationem*⁴⁶ debiendo desobecer sólo las leyes contrarias a la ley divina-positiva.

Esta cuestión de la obediencia a la ley muestra un paralelismo con aquella otra de la obediencia al gobierno injusto, es decir, la resistencia a la tiranía. De ahí que también defienda Santo Tomás que es lícito rebelarse contra la misma, siempre y cuando esta rebelión no derive para los súbditos en un mal peor que la tiranía misma⁴⁷. Si así fuera, aconseja desistir, debiendo conformarse los súbditos con ese gobierno tiránico y considerar que Dios tolera a los tiranos como castigo de los pecados de los hombres, como ya habían advertido anteriormente San Agustín y San Isidoro. La doctrina tomista muestra aquí esa desconfianza propiamente agustiniana en la naturaleza del hombre, esa consideración de pecador y, el correspondiente castigo.

Siguiendo esta misma línea agustiniana y sin introducir cambios significativos en lo esencial, desarrolla una teoría de la guerra justa más elaborada en su ya conocida *Quaestio 40*, en la *Summa*. Establece la exigencia de tres requisitos para considerar una guerra como justa, *quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur*. Primero, la autoridad del príncipe, *auctoritas principis*. En segundo lugar se requiere causa justa, *causa iusta*, es decir, *ut scilicet qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur*. Y, finalmente, se requiere que sea recta la intención de los combatientes, *intentio bellantium recta*: que se intente o se promueva el bien o que se evite el mal⁴⁸. Matiza, dentro de las condiciones de licitud de la guerra, lo relativo a la autoridad legítima, entendiéndolo que puede ser la de cualquier entidad política y no sólo la del Emperador o la del Papa. La principal novedad de la teoría tomista de la guerra justa radica precisamente en su amplia difusión al haber sido introducida en la *Summa* y convertirse después ésta, en manual de estudio en escuelas y Universidades.

46. "Unde tales leges non obligant in foro conscientiae: nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere (...)" (*Summa*, 1-2 q.96, a.4, p. 185)."

47. " (...) quod regimen tyrannicum non est iustum: quia non ordinatur ad bonum comune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum, in III "Polit." et in VII "Ethic.". Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis: nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni seditiosus" (*Summa*, 2-2 q.42, a.2, pp. 1092-1093).

48. *Summa*, 2-2 q.40, a.1, pp. 1074-1076.

El Aquinate ofrece algunas aportaciones a la doctrina del derecho de gentes y a la política internacional, llegando a admitir un *ius gentium*. Hay principios que aparecen en nuestra razón como necesarios para la convivencia de los pueblos y Estados, y que de hecho suelen ser observados por todos los pueblos. Así, se consideran universalmente inviolables los embajadores; se cuenta con que los tratados han de ser mantenidos; o que las mujeres y los niños e inocentes deben ser respetados en la guerra. Se trata del derecho natural que ofrece un diseño del derecho de gentes o internacional. Y, como para Santo Tomás el derecho no era una mera cuestión de fuerza, sino esencialmente un orden de razón⁴⁹, se desvanece ante él la objeción de que tras el derecho de gentes no hay un poder que lo respalde y, por consiguiente, al no ser coactivo, no es verdadero derecho, así como también la dificultad de que un derecho así carezca de forma. Serán estas ideas tomistas acerca del derecho de gentes las que después desarrollarán la Escuela salmantina y el autor clásico del derecho de gentes, Hugo Grocio.

La teoría agustiniano-tomista de la guerra justa hay que encuadrarla en su marco adecuado: el de una sociedad confesionalmente cristiana y, de ahí que las guerras que se consideraran justas fueran prácticamente las encaminadas a defender el sacro Imperio o las emprendidas contra el infiel. Por otra parte, su contexto es teológico y habrá que esperar hasta la doctrina del XVI para encontrar un ámbito más propiamente ético y jurídico⁵⁰.

III. En el siglo XVI y XVII España ofrece, con la conquista de América, un foco de debates que dió origen a numerosas discusiones destacando, por sus fundamentadas teorías, la Escuela española del Derecho natural y de gentes o, más propiamente, la Escuela de Salamanca⁵¹, que intentará aplicar los principios generales de la moral cristiana y del derecho natural a la nueva problemática de su tiempo. En el orbe cristiano medieval, la guerra entre cristianos fue siempre considerada como un gran mal, como si se tratara de una guerra civil, sometida a numerosos requisitos. En cambio, la guerra contra el infiel se entendía en principio como una guerra justa⁵² en la que se

49. *Summa*, 1-2 q.90, a.3, pp. 39-41.

50. Cfr. OSUNA FERNANDEZ-LARGO, Antonio, *El derecho de la paz en la escuela española*. En: "A.F.D.". T.II (1985) p. 198.

51. "Involucrada durante varias décadas en la pomposa denominación de Escuela Española del Derecho natural y de gentes o también encubierta bajo el nombre genérico de Escolástica española, muy del agrado de la mentalidad del pasado régimen político y en gran medida tributarias ambas de la reivindicación de la Ciencia Española hecha en su juventud por Marcelino Menéndez y Pelayo, hoy parece ser que las aguas vuelven a su cauce natural, que nunca debió ser desbordado. En realidad, no hubo una *Escuela* española ni cosa que se le parezca, y lo que sí hubo fue una auténtica Escuela de Salamanca de universal renombre" (RODRIGUEZ MOLINERO, Marcelino, *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria, legado permanente de la Escuela de Salamanca*. En: "A.F.D.". T. VIII (1991) p.45).

52. Para Juan Ginés de Sepúlveda, un ejemplo indiscutible de guerra justa era en la que se luchaba contra los turcos. Sepúlveda, en su *Demócrates alter* y una vez convencido de que los

admitían mayores licencias. Puesto que en el orbe cristiano el principio unificador básico era la fe común, de ahí que la religión fuera la principal causa de guerra justa. El descubrimiento de los nuevos territorios de ultramar plantea⁵³, por vez primera, la legitimidad de las ocupaciones pacíficas y conquistas bélicas de los territorios americanos, con el consiguiente problema general de las relaciones y derechos de paz y de guerra entre los pueblos⁵⁴.

Pocos años antes, Francisco de Vitoria, precursor de un nuevo orden internacional⁵⁵, en su intento de configurar un diverso *ius gentium*, había recuperado la teoría de la guerra justa. Esta teoría ha de entenderse a la luz

cristianos pueden hacer la guerra, se plantea si una guerra justa es una posibilidad realizable, si se puede hacer de acuerdo con el derecho natural. Como señala J.A. Fernández Santamaría, la posición de Sepúlveda en este tema es diáfana. ¿qué puede ser más natural que defender la vida propia y la de los amigos o impedir la injusticia que se hace contra nosotros, contra nuestros amigos y contra los seres inocentes? La guerra no está prohibida a los cristianos sino que por el contrario, tienen la obligación de servir en el ejército porque a todos los que forman parte de la sociedad civil les corresponde la obligación natural de defender esa sociedad y porque la guerra no es contraria a la ley divina cuando se lucha por una causa justa.

Continúa Fernández Santamaría afirmando que para Sepúlveda, la guerra justa, que nunca es deseable, será no obstante, un medio para conseguir una paz justa. De ahí que no considere la paz como un fin en sí mismo sino simplemente un medio para alcanzar un bien mayor: permitir que el hombre goce de forma ininterrumpida de sus capacidades aristotélicas como animal social y político. Las condiciones que señala Sepúlveda para afirmar que una guerra es justa son: 1) la que busca rechazar las injurias y evitar que la nación caiga en esclavitud. 2) la que busca el imperio sobre aquellos por cuyo bien se mira de modo que los bárbaros, mediante la verdadera religión se mantengan razonablemente dentro del cumplimiento del deber. 3) que se sometan al imperio heril aquellos que son dignos de tal condición como en aquellas naciones donde se dan hombres por naturaleza inclinados al mal, los cuales deben ser dominados y apartados de las injurias. (Cfr. *The State, war and peace. Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559*. Cambridge University Press, 1977. Citamos por la trad. española de J. Faci Lacasta, *El Estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento 1516-1559*. Madrid, Akal, 1988, pp. 217-222).

53. Para el tema de la justificación ética y jurídica de la conquista del Nuevo Mundo y el relevante papel desempeñado por la Escuela salmantina, nos remitimos a nuestro trabajo *La Escuela de Salamanca y la acción ultramarina hispánica. La conquista de Nueva España*. En: "Ciencia Tomista". Salamanca, T. 121, 1 (1994), pp. 79-112.

54. Conviene no olvidar que, ya antes de la actuación de los españoles en América, la empresa de la Reconquista como reocupación de territorios que antes fueron cristianos se tenía por incontestado argumento para usar las armas y la violencia hasta llegar a tal recuperación. Tal tipo de guerra, aún ofensiva, se tenía por plenamente justificada.

55. En el terreno teórico se pueden señalar casos aislados del recto concepto internacionalista. Ya hemos visto esbozada, en algunos textos del *De Civitate Dei* agustiniano, la idea de la comunidad.

Teófilo Urdániz considera (Cfr. *Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria*. En: "Francisco de Vitoria. Relectio de Indis o Libertad de los indios". Ed. crítica bilingüe de L. Pereña y J.M. Pérez Prendes. Madrid, C.S.I.C, 1967, p. CVIII) que aunque Sto. Tomás no hubiera compartido la teoría medieval del dominio mundial del Papa y el Emperador, pudo vivir la culminación del *orbis christianus* sobre el que reconocía la supremacía indirecta del Papa en lo temporal, sin llegar a plantearse explícitamente el problema de la comunidad internacio-

de los presupuestos fundamentales del pensamiento vitoriano⁵⁶. Se había dado por supuesta la soberanía política de España sobre los pueblos ocupados pero quedaba por abordar el problema de los fundamentos jurídicos de aquel dominio político, o de la legitimidad de la conquista y colonización emprendidas.

Es Vitoria quien por primera vez plantea y soluciona sobre nuevos cauces jurídicos basados en una concepción universalista, la *societas umani generis*, la sociedad natural de todas las gentes. Su *ius gentium* es concebido como una parte del derecho natural, como aquél que la razón natural estableció entre todas las gentes, lo cual no impedía que la voluntad humana, expresa o tácita, diera además lugar, a un derecho de gentes positivo. Como consecuencia de la idea del *totus orbis* y de un derecho de gentes natural y positivo, defendía la existencia de un derecho fundamental de libre comunicación entre los pueblos, el *ius communicationis*, al que no cabía sustraerse sin justa causa llegando a imponerse, si fuera necesario, mediante el empleo de la fuerza⁵⁷, y que aplicó para justificar la entrada de los españoles en el Nuevo Mundo, como pone de manifiesto en su relección *De Indis*, de 1538⁵⁸.

La vigencia normativa del derecho natural es puesta por Vitoria en el mismo plano real del derecho estatal, y con mayor fuerza si cabe que éste. Lo prueba la fuerza coactiva con que lo declara respaldado, mayor aún que

nal, extendida a todos los pueblos del orbe. Sin embargo, en un texto, sí expresa la idea de una comunidad de todo el mundo, paralelo al régimen universal de la Iglesia en lo espiritual :“(…) sicut communitas provinciae includit communitatem civitatis, et communitas regni communitatem unius provinciae et communitas totius mundi communitatem regni” (in c., Supple. q.40 a 6).

56. Estos fluían de las grandes doctrinas antropológicas, morales y sociales de la *Summa* tomista en que se había formado y que después introdujo como fuente inmediata o texto de su enseñanza teológica: las características de la persona humana como espiritual, libre y con la dignidad como fuente de derechos, el dominio del hombre sobre la naturaleza, la igualdad de todos los hombres en sus prerrogativas básicas, la concepción del derecho natural como base de todo el orden humano de relaciones justas y su neta distinción del orden sobrenatural o propiamente cristiano (Cfr. URDANOZ, Teófilo, *Op. cit.*, p. XLVII).

57. Es precisamente este nuevo derecho de gentes de F. de Vitoria el que criticó Alvaro D’ors, basándose en que la “neutralización” a que dió lugar la construcción vitoriana no era adecuada. La neutralización consistía en huir de los argumentos tradicionales para justificar nuestra misión en América e invocar el principio neutro del *ius peregrinandi*. El nuevo principio era neutro porque no se fundaba en un argumento de autoridad (ni en el poder imperial ni en el poder temporal) sino en una razón aparentemente sencilla: la de que todos los hombres debían tener libertad para viajar por todo el mundo y hacer el comercio sin impedimentos. Un principio así no requería, para ser admitido, ningún credo religioso determinado. El Derecho internacional dejó de plantearse sobre el terreno de la “comunidad del orbe católico” para especular con el concepto de “relación de las naciones”: ésta fue la novedad introducida por Vitoria. Considera D’Ors que esta conclusión no se recibió entonces más que por el aspecto negativo, es decir, el neutralizante y alejado de toda intromisión religiosa en la ciencia del Derecho internacional (Cfr. *De la guerra y de la paz*. Madrid, Rialp, 1954, pp. 145-154).

58. VITORIA, Francisco de, *Relectio De indis o libertad de los indios*. Ed. crítica bilingüe de L. Pereña y J.M. Pérez Prendes. Madrid, C.S.I.C., 1967.

para el derecho civil. Porque las “injurias” o transgresiones graves de estos derechos naturales de orden internacional llevan consigo, como sanción, otras tantas causas *belli*, las intervenciones y ocupaciones bélicas o diversas formas de guerra ofensiva, como queda ampliamente recogido en su *Relectio de Iure Belli*⁵⁹, de 1539.

Su doctrina acerca de la guerra justa ha sido el punto de referencia obligado para enjuiciar éticamente las guerras de conquista de la Corona de Castilla en América. Pero, en cambio, es menos conocida su doctrina general acerca de la guerra, en la medida en que también juzgó la legitimidad de las guerras entre Francia y España y la del Emperador y el Papa contra el infiel⁶⁰. Vitoria se interesa por desarrollar una teoría de la guerra justa que, en realidad, constituye una reelaboración de las ideas agustinianas y tomistas al respecto, aunque ahora enunciadas a la luz de las nuevas circunstancias históricas.

Defiende, siguiendo la mencionada teoría agustiniano-tomista, que los cristianos sí pueden hacer una guerra justa⁶¹ y determina cuáles son las condiciones necesarias para considerar una guerra como legítima, acudiendo para ello a la doctrina tradicional. La primera condición va a depender de la respuesta a este interrogante, *apud quem sit iusta autoritas indicendi vel gerendi bellum*, en quién reside la autoridad legítima para declarar o hacer la guerra. Parte de que cualquiera, incluso el simple particular, puede emprender una guerra defensiva porque es lícito repeler la fuerza con la fuerza, *nam vim vi repellere licet*. Pero además, cualquier república tiene autoridad para declarar y hacer la guerra, y no sólo para defenderse sino también para castigar las ofensas inferidas a ella y a los suyos⁶². Y asimismo, los príncipes en esta materia tienen la misma autoridad que la república, acudiendo para su argumentación una vez más a la doctrina agustiniana⁶³.

El recurso a las armas era lícito únicamente para defenderse sólo cuando hubieran sido agotados todos los medios pacíficos y no hubiese otra forma de salvar la existencia. De ahí que rechace que la diversidad de religión sea

59. VITORIA, Francisco de, *Relectio de Iure Belli o Paz dinámica. Escuela Española de la paz. Primera generación 1526-1560*. Madrid, C.S.I.C., 1981. Edic. preparada por L. Pereña. V. Abril, C. Baciero, A. García y F. Maseda.

60. En *De Iure Belli* señala que lo importante era quitar validez a esos títulos que intentaban justificar las guerras dentro de Europa. La teoría vitoriana giraba alrededor de Milán, Borgoña y Nápoles, deseando resolver los conflictos entre Francisco I y Carlos V. Esto no significaba que Vitoria fuera enemigo de toda guerra. Contra el pacifismo erasmista y luterano defendió que la paz y la unidad de Europa sólo era posible sobre bases de justicia y libertad. De ahí que no dudara en afirmar que tanto franceses como españoles podían lícitamente vengar sus injurias por medio de las armas, cuando no hubiera otra forma posible.

61. “An omnino christianus sit licitum bella gerere” (*Relectio de Iure Belli...*, p. 98).

62. “Sed respublica habet auctoritatem non solum defendendi se sed etiam vindicandi se et suos” (*Ibidem*, pp. 116-117).

63. “Eanden auctoritatem habent quantum ad hoc principes sicut respublica. Haec expresse Agustini (contra Faustum)” (*Ibidem*, pp. 118).

causa suficiente para considerar una guerra como justa, *causa iusti belli non est diversitas religionis*, así como tampoco la expansión territorial del imperio, *non est iusta causa belli amplificato imperii*, y tampoco la gloria o cualquier otra utilidad privativa del príncipe, *nec etiam est iusta causa belli gloria propria aut aliud commodum principis*. La única causa justa es la de la injuria recibida, *una sola causa iusti belli est, scilicet iniuria accepta*, aunque no basta una injuria cualquiera y de cualquier gravedad para hacer la guerra, *non quaelibet et quantavis iniuria sufficit ad inferendum bellum*, defendiendo Vitoria a este respecto que hay que castigar como corresponde a la gravedad de los delitos⁶⁴.

La doctrina tradicional está presente ya que la posibilidad de sancionar y castigar que debe recoger el derecho es un medio de evitar las malas conductas de los hombres que, desde el pecado original, han arrastrado esa naturaleza corrupta. En la guerra justa estamos ante el mismo razonamiento, aunque a nivel superior, por el que un Estado cualquiera posee el poder coactivo para castigar al delincuente⁶⁵.

No eran válidos los derechos absolutos que en abstracto permitían la guerra con otros pueblos. La moderación y la caridad, la buena fe de los príncipes, y sobre todo el bien común de la cristiandad y la amenaza turca exigían suavizar la rigidez de la justicia y castigar al enemigo con el menor daño posible a fin de que Europa no se debilitara excesivamente con peligro de su existencia y libertad. Por ello, acerca de *quid et quantum liceat in bello giusto*, resulta lícito hacer todo lo que sea necesario al bien público y para la defensa del bien público; recuperar las cosas perdidas o el valor compensado de las mismas; resarcirse con los bienes de los enemigos de los gastos de guerra y de todos los daños injustamente inferidos por los enemigos; también, el príncipe que hace una guerra justa puede hacer todo cuanto sea necesario para lograr de sus enemigos la paz y garantizar la seguridad; además, es lícito tomar satisfacción de la injuria recibida de los enemigos y castigarlos por esta clase de agravios⁶⁶.

64. *Ibidem*, pp. 122-129.

65. "A diferencia de Maquiavelo, Vitoria no intenta alcanzar los principios necesarios que permitan al estado sobrevivir en medio de un mundo hostil. Tampoco anhela el retorno a la edad de oro utópica y sin discordias, de la que hablan los humanistas cristianos. Antes bien, trata de convertir la guerra –estado permanente de conflicto resultante de la interminable dialéctica de los dos órdenes seculares– en un instrumento de justicia, mediante el uso de la razón y la aplicación de la doctrina cristiana. Para Vitoria, los principios de la fe cristiana están encarnados en la doctrina de la guerra justa. Esta, que es el medio más auténtico de hacer realidad el ideal de la justicia cristiana, es el único instrumento que puede evitar que el orden internacional se vea sumido en la anarquía (...) En resumen, Vitoria no intenta separar los dos ámbitos, secular y espiritual sino que realiza un esfuerzo sutil por integrarlos" (FERNANDEZ SANTAMARIA, J.A., *Op. cit.*, pp. 116-117).

66. Cfr. *Ibidem*, pp. 131-155.

Advierte Vitoria que hay que tener en cuenta la magnitud de la injuria inferida por el enemigo, de los perjuicios causados y de los demás delitos, evitando toda crueldad e inhumanidad, *oportet ergo habere rationem iniuriae ab hostibus acceptae e damni illati et aliorum delictorum. Et ex hac consideratione proceder ad vindictam omni atrocitate et inhumanitate seclusa*⁶⁷, así como que la guerra justa hay que emprenderla no para exterminio del pueblo contra el que se ha de luchar, sino para la recuperación del propio derecho y para la defensa de la patria, de suerte que de esa guerra resulte finalmente la paz y la seguridad, *conflato iam ex iustis causis bello, oportet illud gerere non ad perniciem gentis contra quam bellandum est, sed ad consecutionem iuris sui et defensionem patriae, ut ex illo bello pax aliquando et securitas consequatur*⁶⁸. Es así como en *De Iure Belli* y en la *Questio 40 de Bello* vitorianas se sientan las bases de un cuidado proceso de reflexión académica sobre la violencia y la guerra legítima⁶⁹.

Los interrogantes vitorianos del XVI nos resultan ciertamente familiares. Lo que puede o no permitirse en una guerra justa no es un tema ya concluido sino que se sigue debatiendo en la actualidad. Las dudas vitorianas y sus

66. Cfr. *Ibidem.*, pp. 131-155.

Cuestiones más controvertidas son las de si basta, para que una guerra sea justa, que el príncipe crea tener la justicia de su lado; la de si están obligados los súbditos a examinar las causas o pueden luchar sin preocuparse de ellas; la de qué se debe hacer cuando las justas causas de la guerra son dudosas y existen razones aparentes y probables en favor de una y otra parte; la de si puede ser justa una guerra para ambas partes o la de si el que, bien sea el príncipe o el súbdito, ha tomado parte por ignorancia en una guerra injusta deba restituir después si le consta la injusticia de esa guerra (Cfr. *Ibidem.*, pp. 156-161).

67. *Ibidem.*, p. 182.

68. *Ibidem.*, p. 204.

Vitoria, en su *Quaestio de Bello* (En: "Relectio de Iure Belli...") realiza un examen exhaustivo de las diversas y variadas cuestiones que puedan presentarse en la guerra tales como la de si es siempre pecado hacer la guerra, *utrum bellare semper sit peccatum*, o la de si es lícito usar de asechanzas en la guerra, *utrum sit licitum in bellis uti insidiis* (p. 210 y p. 257).

69. No nos detenemos en el estudio de la sedición, a pesar de su proximidad al tema de la guerra y de que en los trabajos vitorianos aparezca una amplia referencia a la misma, como demuestra su *Questio de seditione*. En ésta destaca que la sedición por una parte coincide con la guerra y con la reyerta y, por otra, se diferencia de ellas. Coincide en la medida en que implica una cierta confrontación: se da, lo mismo que en ellas, una agresión y una defensa; de lo contrario no habría guerra o reyerta. También se habla de sedición cuando hay un agresor y un defensor.

La sedición, por otra parte, se diferencia de la guerra y de la reyerta en dos cosas. Primero, en que la guerra y la reyerta implican mutuo enfrentamiento en un conflicto actual. En cambio, puede hablarse de sedición bien cuando el enfrentamiento esté ya desarrollándose o cuando se trate de una preparación para tal enfrentamiento. La segunda diferencia es que la guerra se hace propiamente contra extranjeros y enemigos, como de nación a nación; la reyerta, en cambio, se da entre pocos, es decir, de uno a otro o de pocos a pocos; y la sedición se da entre muchos. Por ello, la sedición propiamente se da entre partidos de un mismo colectivo que están en discordia entre sí. De ahí que el bien al que se opone la sedición sea especial: el de la unidad y la paz en la comunidad (Cfr. *Questio de seditione*. En "Relectio de Iure Belli...", pp. 264-267).

“rudimentarias” soluciones acerca de lo permitido en una guerra legítima han servido de base al Derecho internacional y a los diferentes convenios para elaborar las directrices oportunas acerca de los conflictos bélicos. Su postura, en el tema de *quantum liceat in bello iusto*, era la de condenar la destrucción de las ciudades y la muerte en masa de los culpables así como el derecho de conquista; la de limitar el derecho de ocupación y requisita de bienes y la de defender el derecho de los prisioneros a su vida y la inviolabilidad de los rehenes⁷⁰, principios bastante semejantes a los que en la actualidad adopta la Iglesia católica, como veremos más adelante.

Los autores de la Escuela de Salamanca⁷¹, de los que Francisco de Vitoria constituye su representante más emblemático, –la “Escuela de la paz”– han recibido algunas críticas que les acusaban de haber dado excesivo realce

70. Recurriendo Vitoria al Antiguo Testamento considera que no es lícito matar a los niños ni a los inocentes aunque sí admite que pueda reducirse a cautividad, *eodem modo licet ducere illos in captivitatem, sicut licet spoiale illos, quia libertas et captivitas inter bona fortunae reputantur* (*Op. cit.*, p. 176). Admite, siguiendo la doctrina agustiniana que, si los enemigos se niegan a restituir los bienes arrebatados injustamente y el perjudicado no pudiera resarcirse buenamente de otro modo, puede tomar satisfacción de donde sea, tanto a costa de los culpables como de los inocentes, *si hostes nolunt restituere res iniuria ablatas et non possit qui laesus est, aliunde commode recuperare, potest undecumque satisfactionem capere sive a nocentibus sive ab innocentibus* (*Op. cit.*, p. 174).

71. También los miembros de la segunda generación de la Escuela salmantina contribuyeron con sus aportaciones al desarrollo de la teoría de la guerra justa, destacando entre ellos Juan de la Peña. Fue célebre su *Tractatus de Bello contra insulanos* y, especialmente sus comentarios acerca de la *Quaestio 40 de bello* (Vid. *De Bello contra insulanos. Intervención de España en América. Escuela Española de la paz. Segunda Generación 1560-1585*. Ed. preparada por L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, J. Barrientos y F. Mased. Madrid, C.S.I.C., 1982).

En esta última *Quaestio 40*, siguiendo el modelo vitoriano acerca de las guerras de conquista, denota una profunda preocupación por la paz. Defiende que el imperio del derecho debe dominar sobre la razón de Estado. El “Estado-víctima” debe adquirir jurisdicción sobre el culpable y la fuerza convertirse en un medio de paz. Su interés se centra en describir una serie de recursos pacíficos que el Estado, víctima de la agresión, debe agotar antes de recurrir al uso de las armas (Cfr. *Op. cit.*, p. 69).

Las doctrinas agustinianas y tomistas denotan también su clara influencia en el pensamiento de Juan de la Peña. Es muy frecuente en su comentario a la *Questio 40*, las reiteradas citas, además de las ya citadas, las de los comentarios escriturísticos de Alfonso de Madrigal, más conocido como el Abulense o el Tostado.

En mi estudio acerca del pensamiento tostadista (*Política y humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*. Universidad de Valladolid, 1987), destaco que su concepción del derecho de la guerra gira en torno a la paz y a la justicia. La guerra como tal no tiene sentido; sólo está justificada si cumple ciertas condiciones con el fin de que se establezca la paz y brille la justicia. Reclama Alfonso de Madrigal, la existencia de “causa manifiesta de ofensa” para que pueda ser lícito hacer la guerra, “fazer obras de enemygo”. Tal causa puede girar en torno a determinadas injurias recibidas. Y es preciso que además de justa causa, sea la pública autoridad quien declare el comienzo de las hostilidades, *auctoritate publica debet hoc (bellum indicere) fieri* (*Op. cit.*, pp. 160-168). (Vid. también PEREÑA VICENTE, Luciano, *El sistema de ‘El Tostado’ en el Derecho de gentes*. Madrid, 1956).

a la licitud de la guerra justa frente a otros humanistas de su tiempo como Erasmo⁷² o Vives⁷³ que, por el contrario, eran partidarios del pacifismo. Asimismo, se les critica que su doctrina sirviese de cobertura ideológica para justificar guerras de religión (bien fueran contra los turcos o para oponerse al movimiento protestante o para la conquista del Nuevo Mundo). Se cuestionaba si este empeño en justificar la guerra –la guerra justa– no era contrario a las ideas cristianas que debían defender.

Conviene tener presente que los teólogos-juristas de la Escuela salmantina insistieron en la ponderación de las causas y procedimientos lícitos al valorar la justicia y la validez jurídica de la guerra. Además de la *auctoritas* legítima y de la *iusta causa*, el *bellum iustum* exigía una continua revalidación de la *recta intentio* que debía de estar presente en todo el desarrollo de

72. Las ideas de Erasmo sobre la guerra, que el humanista desarrolla en los primeros tratados que escribió, constituyen, a juicio de Fernández Santamaría, un claro rechazo de los principios básicos de la teoría de la guerra justa. Argumentaba que los cristianos no podían hacer la guerra porque las enseñanzas de Cristo se oponían a este comportamiento; que los derechos de los príncipes eran cuestionables; que era un mito considerar que la guerra se hacía para defender al más débil porque normalmente el inocente era el que más sufría, etc.

Sin embargo, estas consideraciones no desembocan en un abismo insuperable entre Erasmo y los defensores de la guerra justa, a juicio de Fernández Santamaría. Por una parte, porque la posición neoescolástica no es dogmática y todos los peligros que para Erasmo conlleva la teoría de la guerra justa (y que parecían llevar a la conclusión de que se trataba de un pacifista) son contemplados por Vitoria, descubriéndose una flexibilización en la posición vitoriana tradicional hacia la guerra. Por otra parte, en los últimos años de Erasmo, sus escritos traslucen una posición menos intransigente hacia la guerra. De ahí que entre la nueva postura de Erasmo y la flexibilidad vitoriana, se pueda llegar a admitir la posibilidad de un acercamiento entre los dos pensadores (Cfr. *Op. cit.*, p. 147).

73. Una de las ideas centrales del pensamiento de Luis Vives, según el parecer de Fernández Santamaría, era que la concordia constituía el único remedio para los males del mundo y que era el hombre, y no el estado, o un príncipe, quienes conseguirían llevar una paz verdadera al mundo. La concordia es la que provocó que los hombres se asociaran: permitió fundar y preservar ciudades; introdujo los oficios, la tranquilidad, el crecimiento en virtud y sabiduría, etc. En cambio, la discordia representa todos los factores que aislan al hombre de los otros hombres. Llevó a sospechar a unos hombres de otros, destruyó las ciudades, provocó la pereza y la inmoralidad. Se interrogaba Vives por qué estaba la humanidad enzarzada en una incesante guerra y concluía que la causa de todos los males había que buscarla en la ambición del hombre (Cfr. *Op. cit.*, pp. 148-150).

De ahí que, por ejemplo, Vives responda al argumento de que la recuperación de la propiedad que ha sido robada injustamente a su propietario legítimo es una razón de peso para declarar una guerra justa, afirmando que se utiliza muchas veces para ocultar la ambición. Considera en definitiva, que es mucho mejor para el hombre perdonar que perseguir la amarga satisfacción de la venganza o de la represalia justa. Asimismo, frente al argumento que sostendrían con más fuerza los defensores de la doctrina de la guerra justa como el que en determinadas condiciones la seguridad del estado y de la sociedad sólo pueden preservarse declarando la guerra al enemigo que busca la destrucción de la comunidad es también rechazada, porque considera que el rey que está enzarzado en la guerra no controla su reino ni puede mantener la ley y la equidad (Cfr. *Ibidem*, pp. 150-153).

la guerra. Esta *recta intentio* desaparecía si el propósito de la paz faltaba. De ahí que, entre las diversas causas de guerra justa que pudieran enumerar, aparece en el fondo, como elemento aglutinador, la paz⁷⁴. Además, no consideraban justa la guerra ofensiva de conquista sino sólo la defensiva y ésta sometida a las condiciones que acabamos de exponer. Ciertamente, Vitoria tiene gran cuidado en exponer las causas que justifican la guerra, casi con precisión escolástica. Pero ¿acaso no existieron guerras que quedaban justificadas por ambos bandos? ¿Se puede, con la doctrina vitoriana, distinguir claramente las guerras justas de las injustas?

Lo que quizá no llegaron a expresar bien estos autores fue la condición primariamente jurídica de la licitud de la guerra, prestando excesiva atención a los aspectos éticos y de conciencia. Continuaron ocupándose de la guerra a propósito del tema moral de las acciones caritativas del hombre, como había hecho Santo Tomás⁷⁵, interesándose más por lo que la guerra pudiera significar para el cristiano y la teología que para el Derecho internacional. Como ya hemos indicado, si para San Agustín la paz era *ordinata concordia*, los autores de la Escuela salmantina pusieron el acento más en la perspectiva de la concordia que en la del orden jurídico⁷⁶.

La lectura y el estudio directo de estos autores disipa algunas de las objeciones enunciadas porque su conocimiento, en la mayoría de las ocasiones, había sido indirecto a través de la divulgación neoescolástica católica⁷⁷. Por otro lado, no puede negarse la honda huella que dejaron en la legislación y en el gobierno del Nuevo Mundo así como en la obra evangelizadora que allí se llevó a cabo⁷⁸.

IV. La evolución del siglo XVI al siglo XVIII condujo a la cristalización de un concepto de guerra más humanizado. Baltasar de Ayala⁷⁹ da el paso decisivo con respecto a Vitoria y a toda la Edad media al considerar que sólo la

74. SORIANO, Ramón, *Op. cit.*, p. 140 (en nota 3).

75. En la *Summa Theologiae*, la guerra aparece tratada en la parte dedicada a la caridad (2-2 q.40), y no en el tratado del derecho y la justicia (2-2 q.57). Santo Tomás había situado su doctrina acerca de la guerra más en el ámbito moral que en el del derecho.

La aportación de Vitoria y los demás teólogos-juristas que siguieron el cauce por éste iniciado se dirige a lograr una secularización de la guerra y una aproximación al terreno jurídico a la vez que, aun siguiendo la doctrina tradicional, reclama un alcance universal.

76. *Ibidem*.

77. Cfr. OSUNA FERNANDEZ-LARGO, Antonio, *Op. cit.*, p. 205.

78. Cfr. BRUFAU PRATS, Jaime, *La conquista del Nuevo Mundo a la luz de la doctrina de la escuela salmantina sobre la guerra justa*. En: "A.F.D.". T. VIII (1991) p. 36.

79. Fue auditor del ejército español en los Países Bajos insurrectos y publicó en 1582 sus tres libros *De jure et officiis bellicis et disciplina militari* (SCHMITT, Carl, *Der Nomos der Erde in völkerecht des jus publicum europaeum*. Berlín, 1974. Citamos por: *El Nomos de la tierra en el Derecho de gentes del Ius Publicum Europaeum*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, p. 174).

lucha armada entre soberanos estatales es guerra en el sentido del Derecho de Gentes y puede corresponder al concepto de *ius hostis*. Todo lo demás es persecución penal y supresión de bandidos o rebeldes. La cuestión del *bellum iustum* es distinguida de la cuestión de la *iusta causa belli*. *Iustum bellum* es la guerra entre *iusti hostes*. En concreto, esta transformación la basa Schmitt en tres argumentos: 1) La característica de una “guerra en el sentido justo” es desviada de la justicia material de la causa justa hacia las cualidades formales de una guerra jurídico-pública, es decir, interestatal. 2) El concepto de guerra justa es formalizado por el concepto del enemigo justo; de esta forma, también el Estado soberano beligerante sin causa justa continua siendo, como Estado, un *iustus hostis*. 3) La decisión sobre si existe o no una causa justa le corresponde exclusivamente a cada soberano estatal.

C. Smictht advierte que la teoría medieval de la guerra justa había llegado a ser problemática como consecuencia de un exceso de cláusulas y distinciones para su aplicación práctica (como lo habían expresado las numerosas dudas de Vitoria al respecto) que hacían preguntarse cuál de entre todas las guerras de la historia de la humanidad había podido ser verdaderamente justa desde el principio al fin. El postulado de la causa justa era sometido a revisión por los argumentos escépticos, agnósticos... Cabía incluso admitir la posibilidad de que ninguna de las partes beligerantes estuviera en su derecho cuando había hecho la guerra. También podía darse que una guerra que al principio era justa en uno de los lados se convirtiera, por ejemplo por represalias totalmente desproporcionadas en el curso de los acontecimientos, en una guerra justa para el bando contrario. ¿Cuál sería entonces la situación ante una guerra parcialmente justa? ¿Como contestar a las innumerables y complicadas preguntas acerca de los hechos y la culpabilidad cuando se trata de guerras de coalición y en una época de política secreta de gabinete? ⁸⁰.

1) Con Niccolò Machiavelli se abandona el cuestionarse acerca de “cómo deban ser” las guerras para limitarse a las guerras tal “como son”; se produce un cambio de perspectiva mediante el que se abandona el reino del deber ser para pasar al reino del ser ⁸¹. Maquiavelo se propone separar el problema del ser de la política del problema moral que supone la política. Propone pasar de una concepción normativa de la política a una concepción descriptiva de la misma: se produce así una ruptura con la tradición cristiano-medieval. La inspiración naturalista con que Maquiavelo reviste la política implica la separación entre política y ética ⁸². La política, al independizarse

80. Cfr. *Ibidem*, pp. 177-180.

A estas cuestiones habría que añadir la derivada del problema decisionista que el concepto de la soberanía hace surgir necesariamente desde Bodino: ¿quién es el que decidirá? ¿quién es en realidad competente para decidir en las cuestiones y problemas jurídicos a los que conduce la investigación de la causa justa? (Cfr. *Ibidem*).

81. Cfr. CALSAMIGLIA, Albert, *Op. cit.*, p. 30.

82. Esta disyuntiva contribuye a entender los planteamientos de la llamada “razón de estado”. “Ante la imposibilidad de negar razonablemente el hecho de que los estados obraban

de la ética se convierte en una técnica de adquisición, conservación e incremento del poder en el Estado y ya no habrá que enjuiciarla desde el punto de vista trascendente de una regla moral superior sino desde el punto de vista de la adecuación de los medios al fin⁸³. *Il principe* de Maquiavelo es una persona pública antes que privada y la ética queda relegada a esa esfera privada del príncipe. En esta perspectiva habría que entender la afirmación de Weber de que “quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder (...) quien busca la salvación de su alma y la

con frecuencia maquiavélicamente, se recurrió a una solución de urgencia que ha gozado de gran fortuna hasta nuestros días: la razón de estado (...) La teoría de la razón de estado significa ante todo la confesión y la admisión de este dualismo entre ética y política, la imposibilidad de conjuntar en determinadas circunstancias las exigencias de la política con las normas de la moral; en segundo lugar, significa también un nuevo intento de solucionar el problema de las relaciones entre ética y política. (...) La guerra y todas sus tristes secuelas, la desigualdad de clases, la substracción al individuo de sus bienes por el bien del estado, la tortura, la persecución y eliminación de grupos étnicos diferentes se tenían por medios justos y honestos cuando no el particular sino el estado, su interés común, lo demandaban”. Considera E. García Estébanez que ni el mismo Santo Tomás, con su doctrina de la superioridad del bien común sobre el particular en virtud del principio del todo y la parte, logra sortear este dualismo (*El bien común y la moral política*. Barcelona, Herder, 1970, p. 105 y pp. 121-122).

Sobre la razón de estado, Fernández Santamaría diferencia la postura de los eticistas de la de los realistas: “mientras los eticistas machaconamente insisten en subordinar la política a una ética de orientación religiosa, los realistas calladamente encaminan sus esfuerzos hacia lo que la realidad política exige. Los primeros elaboran su “cristiana razón de Estado” –aquellos, al menos que no llegan al extremo de condenar a la razón de Estado en términos absolutos– en base a una ofensiva sin piedad contra Maquiavelo y el maquiavelismo. Los segundos, por el contrario, dejan que el tema del maquiavelismo pase discretamente a un segundo plano, y tanto la frase “razón de Estado” como las definiciones explícitas de su significado sufren un eclipse parcial, a favor de unas formulaciones más sutiles y proporcionadas a la creciente sofisticación de los puntos de vista del realismo” (*Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*). Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, p. 15).

83. “La razón de estado pudo en definitiva ser cosa, más que de hacer, de pensar, de esta forma de hacer que es el pensar (...) Una cierta política pudo efectivamente originarse por entonces: reglas de poder con una cierta ignorancia de cánones religiosos y normas jurídicas; (...) No sólo se trataba por supuesto de poder matar, sino también de poderse hacer otras cosas que sirvieran para potenciar un Estado, como procurarse recursos al margen de usos y acuerdos de unos estados” (CLAVERO, Bartolomé, *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 29).

Esta razón de estado contó también con detractores. Así por ejemplo, Tommaso Campanella, en su obra más conocida, intentó mostrar los caminos prácticos que permitían escapar al egoísmo de la razón de estado y que habían de conducir a la solidaridad social de la “Ciudad del sol”. Sin embargo, el hecho de combatir el maquiavelismo le condujo a insertarlo en su pensamiento y en su obra de modo que, a juicio de Friedrich Meinecke, la razón de estado, combatida unas veces y manejada otras, se convirtió en el centro motor de su política (Cfr. *La idea de la razón de Estado*. Trad. de F. González Vicén. Reimpresión. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, p. 100 y p. 105).

Esta opinión es también sustentada por Manuel Fernández de Escalante (Cfr. *Libertad natural y poder político en el Estado perfecto de Tomás Campanella*. Universidad de Sevilla, 1969; también, Cfr. *El Derecho natural entre la “exigencia” ética y el “razonamiento” político*.

de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza. El genio o el demonio de la política vive en tensión interna con el dios del alma”⁸⁴.

Esta autonomía de la política con respecto a la ética por parte de Maquiavelo⁸⁵ se reconoce fácilmente en sus ya conocidas máximas acerca de cómo deba comportarse el príncipe⁸⁶. Pero la política de Maquiavelo no sólo es amoral sino que no tiene límites jurídicos, como se deduce de las dos maneras de combatir que diferencia: una según el derecho, la otra con la fuerza: la primera es propia del hombre y la segunda de las bestias pero como en ocasiones la primera no basta, conviene recurrir a la segunda⁸⁷. De ahí que el derecho sea un instrumento en manos del príncipe, preocupado por incrementar y afianzar el poder del Estado, utilizando como instrumento para su consecución, la política, a la que consideraba como el arte de detener a los hombres en la pendiente de la corrupción⁸⁸. No hay aquí rastro, como tampoco encontraremos en Hobbes siglo y medio más tarde, de la concep-

En: “Actas del Congreso del Derecho Natural Hispánico” (1974) p. 87, nota 9. Sobre la razón de estado, vid. *Alamos de Barrientos y la teoría de la razón de estado en España*. Barcelona, Fontmar, 1975). En este contexto, resultan sumamente sugerentes las ideas expresadas por Fernández de Escalante (vid. *Concentración del poder y voluntarismo en la implantación del Estado moderno*. En: “Anales de la Universidad Hispalense”. Sevilla (1966) Serie roja, pp. 168-241), especialmente las que tienen como base los aforismos políticos de T. Campanella y el concepto de “virtú” acuñado por Maquiavelo.

84. *Op. cit.*, pp. 173-174.

85. A este respecto señala J.A. Fernández Santamaría que: “Maquiavelo se ve aquejado, como consecuencia de su misma astucia como observador, por una deficiencia igualmente importante: la estrechez de miras. Esto le lleva a olvidar algunos imperativos tradicionales de la época. Más específicamente, no comprende que aunque la visión tradicional cristiana no satisfacía todas las condiciones indispensables a la nueva época, seguía siendo un factor lo bastante influyente todavía como para impedir el éxito de una justificación doctrinal de la sociedad, el estado, y la guerra en términos puramente seculares” (*El Estado, la guerra y la paz. Op. cit.*, p. 121).

86. “Debbe, per tanto, uno pincipe non si curare della infamia di crudele, per tenere li sudditi suoi uniti e in fede; perchè, con pochissimi esempi, sarà più pietoso che quelli e’ quali, per troppa pietà, lasciano seguire e’ disordini, di che ne nasca occisioni o rapine; (...) è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbia a mancare dell’uno de’ dua. Ma quando il principe è con gli eserciti e ha in governo moltitudine di soldati, allora al tutto è necessario non si curare del nome del crudele, (...) Sendo, dunque, uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il liono” (*Il Principe*. cap. 17. En: “Op. cit.”, pp. 281-283).

87. “Dovete, adunque, sapere come sono dua generazioni di combattere: l’uno con le leggi, l’altro con la forza: quel primo è propio dello uomo, quel secondo è delle bestie: ma perchè el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo” (*Ibidem*, cap. 18. En: “Op. cit.”, p. 283).

88. Señala Manuel Fernández de Escalante que “en la concepción maquiavélica “el Estado”, como fortísima acumulación de poder anuladora de poderes intermedios, surge pues (...) a manera de “antídoto fuerte” contra la “anarquía”, como contraveneno contra la corrupción” (*De Maquiavelo a Hobbes: una nueva configuración de la vida social*. En: “Verbo” 3 (1972) p. 979).

ción cristiana tradicional de una ley ética natural por la que el hombre partcipe de un orden superior divino.

Por todo ello es evidente que para Maquiavelo la guerra juega un papel fundamental para lograr el objetivo que se propone el gobernante (el de conservar e incrementar su poder), hasta tal punto que la llega a caracterizar de arte, *l'arte della guerra*⁸⁹. Esto era consecuencia de considerar la situación internacional, entre príncipes, como una situación de guerra contra todos y de ahí que entendiera que la única forma de sobrevivir fuera haciendo preparativos para la guerra⁹⁰.

2) Será Hugo Grocio el que intente sentar las bases del Derecho internacional defendiendo que el derecho debe prevalecer no sólo sobre los intereses particulares de los individuos sino también de los Estados. El derecho dentro de las relaciones internacionales tenía un enemigo que era el maquiavelismo reinante en la política exterior de los Estados, donde la razón y el interés de los Estados, dejando de lado cualquier connotación religiosa o moral, quería imponerse. En *De Iure Belli ac pacis* Grocio quiere ofrecer una teoría del derecho de la guerra y de la paz. El crecimiento de los Estados nacionales había resquebrajado los cimientos de la *res publica christiana*. El Papa y el Emperador ya no tendrán ese *dominium mundi*. De ahí que Grocio sienta la necesidad de crear un orden nuevo, basado en una justicia universal, nacida de la misma naturaleza del hombre⁹¹.

Considera Grocio que dirimir una contienda por medio de la fuerza es un medio ordinario que utilizan para resolver una controversia los que todavía no han aceptado un Derecho civil común de los pueblos, el Derecho de gentes, como son los que no se han constituido todavía en pueblo, o los que son de distintos pueblos o tienen una autoridad semejante a la de los príncipes. Defiende pues, que existe un derecho tanto en tiempo de guerra como en tiempo de paz y que éste es el medio más eficaz para resolver las posibles controversias⁹². Señala la equivocación de aquellos que piensan que todo derecho cesa ante la guerra: al contrario, considera que no debe emprender-

89. Esto lo demuestra su obra *Dell'arte della guerra*, en la que considera satisfactorio ser llamado a las milicias y tener así ocasión de servir a su príncipe : "Però si debbe prendere una via di mezzo dove non sia né tutta forza nè tutta volontà, ma sieno tirati da uno rispetto ch'egli abbiano al principe, dove essi temano più lo sdegno di quello, che la presente pena" (lib. I. En: "*Op. cit.*", p.311).

90. Destaca en *Il Principe*: "Filipomene, principe degli Achei, intra le altre laude che dagli scrittori gli sono date, è che ne' tempi della pace non pensava mai se non a' modi della guerra" (cap. 14. En: "*Op. cit.*", p. 279)

91. Cfr. Hugo Grocio. *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz. Textos de las obras "De Iure Praedae" y "De Iure Belli ac Pacis"*. Ed. bilingüe. Trad., introd., y notas de Primitivo Mariño Gómez. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, p. XIX.

92. Cfr. *De Iure Belli ac Pacis*, lib. I, cap. I. En: "*Op. cit.*", p. 53.

Considera Grocio que, etimológicamente, la guerra procede del antiguo *duellum*, como de *duonus* procede *bonus*, y *duis*, que significa dos, da origen a *bis*. Duelo se dice de dos, en el mismo sentido que denominamos paz a la unión (*Ibidem*).

se la guerra sino para conseguir el derecho y que, una vez iniciada ésta, debe llevarse a cabo según la forma de derecho y de buena fe⁹³.

Arrancando de la doctrina de la guerra justa de la Escuela salmantina, inicia Grocio un proceso doctrinal que, especialmente a través de Vattel, configura la guerra como una institución de derecho de gentes cuya legitimidad se hará depender de una legalidad vinculada a determinadas formas. Insiste en el *ius in bello*, contribuyendo a configurarlo en un sentido de moderación que limita los daños no sólo mediante el principio de estricta necesidad sino también de la humanidad, de la religión y de una política a largo plazo⁹⁴.

3) Tomás Hobbes mantiene una postura semejante a la de Maquiavelo con respecto a las relaciones entre los Estados⁹⁵. Para Hobbes las relaciones interestatales o internacionales se encuentran todavía en un estado de naturaleza. Esto es consecuencia de que, en la naturaleza del hombre, según Hobbes, no hay ningún *appetitus societatis*, sino una *voluntas laedendi*, una voluntad de dañar que enfrenta a unos hombres con otros, en una situación de hostilidad permanente y recíproca. El hombre es un lobo para el hombre, según Hobbes: *homo homini lupus est*. Considera a los hombres naturalmente enemigos. El estado de naturaleza en la sociedad, la vida humana fuera de la sociedad civil es una lucha de todos contra todos. De ahí que como semejante situación de hostilidad es, a juicio de Hobbes, contraria a la conservación del género humano, los hombres acuerden hacerla desaparecer mediante el establecimiento del poder civil. Ello se realiza mediante una convención un pacto, y el resultado será el acuerdo del sometimiento al soberano a cambio de la garantía de paz y protección.

Se ha llegado a afirmar que la especie humana se encuentra en una situación hobbesiana, en la que cada gran potencia puede destruir a su antagonista y por tanto autodestruirse. Comparan el estado actual de las relacio-

93. Cfr. *In tres libros de Iure Belli ac Pacis. Prolegomena*. p. X. En: "*Op. cit.*", p. 41.

94. C. Smichtht considera que el tema de la guerra justa en Grocio desemboca también en una "guerra en forma" entre dos *iusti hostes*, y en este aspecto *iustus* sólo expresa un requisito formal. Continúa Grocio utilizando las formulaciones tradicionales de que la guerra sólo debe ser librada *ex iusta causa* como si aún se encontrase en la Edad Media teológica. Se refiere a "guerras privadas" y las reconoce como guerras en el sentido del Derecho de gentes ("neque enim privatum hic excludo, ut quod re ipsa prius sit publico, haud dubie cum publico communem habeat naturam, quae propterea eoque proprio nomine signanda est" (*De Iure Belli ac Pacis*, lib. I, cap. I, p. 2. En: "*Op. cit.*", p. 52). Pero al mismo tiempo afirma que no incluye la justicia en la definición del concepto de guerra ("Iustitiam in definitione non includo, quia hoc ipsum in hac disputatione quaerimus, sit ne aliquod bellum iustum, quod bellum iustum sit" (*Ibidem*, p. 2). (Cfr. *Op. cit.*, p. 187).

95. Este no es el único punto en común entre el filósofo de Malmesbury y el pensador florentino. Ambos denotan en sus escritos la necesidad de que exista un fuerte núcleo de poder

nes internacionales, y especialmente entre las grandes potencias, con un estadio semejante al del hombre en el estado de naturaleza hobbesiano, en el que existía una radical inseguridad, no cabía presumir la buena fe y las virtudes cardinales eran la fuerza y el fraude. Por ello, “durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida (...) Todo otro tiempo es paz”⁹⁶.

Ante los inconvenientes del *bellum omnium contra omnes*, como hemos indicado Hobbes recomienda realizar un pacto social y lograr así la ansiada paz y seguridad⁹⁷. Como señala Bobbio, cuando se habla de guerra en sentido hobbesiano se hace referencia a la valoración de la guerra como un mal absoluto y, como efecto contrario, la valoración de la paz como bien absoluto⁹⁸. Esta reacción hobbesiana se entiende fácilmente en la medida en que, como él mismo indicó en una ocasión, el miedo y él eran hermanos gemelos⁹⁹. La época en que se desarrolló su vida fue muy insegura y de ahí ese continuo

que sea capaz de superar los poderes intermedios. Como señala Manuel Fernández de Escalante: “La idea del Estado como “monopolio de la fuerza de coacción” surge, pues, correlativamente, en dos agudos talentos, preocupados ambos ante la perspectiva del “desorden”, cada uno desde sus propios “motivos”: el de la “grandeza”, Maquiavelo; el de la seguridad -más modestamente-Hobbes” (*De Maquiavelo a Hobbes: una nueva configuración de la vida social*. En: “Verbo” 3 (1972) p. 992).

96. *Leviatàn*. Ed. preparada por C. Moya y A. Escotado. Trad. de A. Escotado. Madrid, Editora Nacional, 1979, pp. 224-225.

97. Señala Hobbes que al entrar a vivir en sociedad, en la “*civitas*”, dejamos de estar protegidos por nuestras solas fuerzas y pasamos a estar protegidos por las fuerzas de todos: “Utra autem ad civium pacem conservandum, et commo eorum procuranda aptior sit, earum comparatione videndum est. Primum autem commoda et incommoda civitatis in universum conferamus, ne quis forte satius esse ducat vivere unumquemque arbitrio suo, quam civitatem omnino constituere. Extra statum civitatis, unusquisque libertatem habet integerrimam quidem, sed infructuosam” (*De Cive*, cap. X, 1, pp. 264-265. En: “*Opera Philosophica, quae Latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*. Preparada por Gulielmi Molesworth. vol. II, 2ª reimpresión, Alemania, Scientia Verlag Aalen, 1966).

Y añade sobre la paz y la defensa: “Quoniam igitur conspiratio plurium voluntatum ad eundem finem non sufficit ad conservationem pacis et defensionem stabilem” (*De Cive*, cap. V, 6, p. 213. En: “*Op. cit.*”).

Y también sobre el auxilio para hacer la guerra: “Prima autem et fundamentalis lex natura est, quaerendam esse pacem, ubi haberi potest; ubi non potest, quaerenda esse belli auxilia” (*De Cive*, cap. II, 2, p. 170).

98. “La filosofía política a lo largo de todos los siglos de su historia no ha hecho casi nunca el uso axiológico de la antítesis guerra-paz que en cambio ha hecho Hobbes, es decir, no ha considerado nunca la guerra como un disvalor absoluto y la paz como un valor absoluto” (*Op. cit.*, p. 170).

99. De ahí que señale Miguel Angel Rodilla que Hobbes, que como filósofo del barroco gustaba de las alegorías, personificó en *Leviatán* y *Behemoth*, los dos monstruos de la escatolo-

deseo de paz y seguridad¹⁰⁰. En relación a esta argumentación sobre el miedo y la política, destaca Bobbio que en Hobbes se produce una radical inversión en el juicio de valor: el miedo, de factor maléfico, se convierte en factor benéfico de la vida política. El monstruo bueno del Estado (Leviatán) nace de la recíproca necesidad que los hombres tienen de salir de esa situación de “temor recíproco” en que se encuentran en el estado de naturaleza y evitar caer en los brazos del monstruo malo de la guerra civil (Behemoth). Si no fuera por el miedo que tienen los hombres de morir unos en manos de otros en el estado de naturaleza, el Estado no habría llegado a nacer¹⁰¹.

El temor recíproco que induce a los individuos a salir del estado de naturaleza en las relaciones interindividuales y a instaurar un poder común supraindividual no induce sin embargo, a los Estados, a salir del estado de naturaleza en las relaciones internacionales y a instaurar un poder común supraestatal: ésta podría haber sido la solución para terminar con los posibles desórdenes internacionales¹⁰² pero, como señala Bobbio, se trata de un problema que se sale del horizonte histórico hobbesiano. Sobre las razones

gía judía, el conjunto de las condiciones del orden, por un lado, y la amenaza del desorden, por otro. Y así como en el Leviatán llevó a cabo un análisis de las condiciones de posibilidad de la paz social y la cooperación, el Behemoth constituye a su modo un estudio sobre la vulnerabilidad del orden” (*Behemoth*. Estudio preliminar, trad. y notas de M. A. Rodilla. Tecnos, 1992, p. XII).

100. Cfr. PISANO, Dino “*Paura reciproca*” e “*paura comune*” in Hobbes. En: “R.I.F.D.” (1975) pp. 641-691.

Resalta Pisano que para Hobbes: “Los “*stato di natura*” è, dunque, lo *stato di guerra*, lo *stato contrario* al fine che gli uomini si prefiggono all’atto dell’istituzione dello Stato: è lo Stato in cui non c’è “*decisione delle controversie*”, per cui non è possibile la protezione di un suddito contro le ingiurie di un altro” (*Ibidem*, p. 649).

101. Cfr. BOBBIO, Norberto, *El equilibrio del terror*. Trad. de Alfonso Ruiz Miguel. En: “A.F.D.”. T.II (1985) pp. 6-7.

102. En este sentido, A. Calsamiglia considera que el artificio contractualista no sólo puede servir para el diseño de unas instituciones estatales justas sino también para el diseño de unas instituciones internacionales justas. Siguiendo este razonamiento, entiende que la construcción de un supraestado pudiera hacer posible el objetivo de la paz (Cfr. *De nuevo sobre la guerra y la cooperación*. En: “A.F.D.”. T.II (1985) p. 49).

Con respecto al contractualismo hobbesiano, señala que Hobbes llega a la conclusión de que el interés individual exige ponerse de acuerdo en la institución de un soberano, pero no encuentra otro medio más apropiado que el contrato. Sin embargo, no es fácil encontrar un mecanismo adecuado que resuelva el problema porque para que se cumpla el contrato es necesario que ya exista autoridad y ésta todavía no existe. En el momento en que todos los hombres deciden salir del estado de naturaleza deben entregar su fuerza y sus armas al soberano. Pero ¿cómo se puede llevar eso a cabo? ¿no sería mejor que los demás se desarmaran y permanecer armado para conseguir una ventaja sobre los demás? Considera A. Calsamiglia que la teoría contractualista de origen rawlsiano (el “velo de la ignorancia” serviría para eliminar la dificultad a la que acabamos de referirnos) puede dar lugar a una adecuada tesis del pacifismo jurídico (Cfr. *Ibidem*, pp. 46-47).

por las que Hobbes considerase el temor recíproco insuficiente entre los individuos y suficiente entre los Estados, indica Bobbio que sólo se puede hacer esta conjetura: los individuos están indefensos unos respecto de otros y son tan iguales en esta imposibilidad de defensa que incluso el más débil puede matar al más fuerte (por ejemplo, cuando duerme); sin embargo, los grupos políticos una vez constituidos están en condiciones de ofrecer una defensa capaz de impedir su eliminación por parte de los demás grupos y, por consiguiente, de establecer entre sí otra forma desigualdad que no es ya la positiva, consistente en el poder de matarse entre sí, sino por el contrario la negativa, que consiste en estar en condiciones de no dejarse matar¹⁰³.

Los planteamientos hobbesianos que reclaman la sumisión al soberano y la negación del derecho de resistencia es el precio que se tiene que pagar, según Hobbes, para conseguir la paz y la seguridad. Con todo, “muchos son los que han considerado que este precio es demasiado alto y que vale más una vida libre, sin paz, que una vida pacífica, sin libertad”¹⁰⁴.

V. En el siglo XIX la guerra parece convertirse en un hecho lógico y normal. El positivismo trajo como consecuencia que al desconocer cualquier ley superior, divina o natural, el Estado se transformara en la única fuente de derecho. Por ello, en ocasiones acaba llegándose a identificar guerra y política, aunque ésta última se llevara a cabo mediante otros medios. A su vez, los ejércitos pierden su carácter temporal y se configuran como órganos de la nación armada, robusteciéndose con motivos ideales y con armas más potentes y mortíferas.

Sin embargo, esta sociedad decimonónica es consciente del peligro que puede entrañar esta especie de culto a la violencia y, para contrarrestarlo, se esfuerzan por humanizar la guerra y someterla al derecho. Así, el *ius belli* pasa de las obras doctrinales a las convenciones internacionales. Es el Estado de derecho, en el siglo XIX, con su principio de la supremacía de la ley el que, a juicio de Cotta, representa el punto más alto del “flujo” antiviolento¹⁰⁵. El punto de ruptura entre el siglo XIX y el siglo XX lo señala la primera guerra mundial. Después de ésta, comienzan los *ricorsi*, marcados por un

103. *Ibidem*, pp. 7-8.

Es muy conocida la referencia al “equilibrio del terror” que realiza Bobbio como forma de evitar la guerra, aunque lamenta que el equilibrio del terror no sirva más que para eliminar la guerra nuclear. Para salir del equilibrio del terror en que se encontraba el hombre natural hobbesiano decidió renunciar al uso de la fuerza y ponerse de acuerdo con sus semejantes para constituir un poder común. Lamenta Bobbio que en la actualidad no se vea posibilidad de que el gran Leviatán, el hombre artificial, quiera hacer lo mismo (*Ibidem*, p. 11 y p. 17).

104. CALSAMIGLIA, Albert, *La justificación de la guerra*. En: “Sistema” 52 (1983) p. 27.

105. Cfr. *Perchè la violenza? Una interpretazione filosofica*. L'Aquila, Japadre Editore. 1978, pp. 35-38. (Versión española: Trad. de Tomás Melendo, *Las raíces de la violencia*, Universidad de Navarra, Eunsa, 1987, pp. 51-55).

resurgir de la violencia, en concreto, de la violencia bélica. Se señalan sin embargo unos límites, como son la prohibición, en la práctica, de la guerra total (con cualquier medio) y global (especialmente ilimitada)¹⁰⁶.

Esta diferencia marcada por los conflictos mundiales se deja también notar en los escritos de Giorgio del Vecchio. Si en sus primeros trabajos sigue la línea del neokantismo dominante, progresivamente y al compás de su conversión al catolicismo así como del rechazo que le provocaron los desastres y abusos de los derechos humanos con ocasión de las dos guerras mundiales, se va aproximando al pensamiento agustiniano tomista¹⁰⁷. De ahí que sus *Studi sulla guerra e la pace*, que reagrupan varios de sus trabajos acerca de esta temática¹⁰⁸, denoten asimismo ese diferente tono entre aquellos que pertenecen a su etapa de juventud y aquellos otros escritos de sus años de madurez; en estos últimos nos transmite su lamento ante la evidencia de que las máximas que había defendido con respecto a los límites de la guerra, fueran gravemente violadas con ocasión de la segunda guerra mundial.

En *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace*, de 1910, parte Del Vecchio de que la existencia de una pluralidad de Estados, teniendo cada uno de ellos una personalidad y una fuerza propia de Estados, es la primera condición de la que depende la posibilidad de la guerra. Considera que ningún Estado puede evitar usar la fuerza cuando su existencia se encuentre en peligro. De ahí que una renuncia absoluta a la guerra conllevaría la negación del concepto mismo de Estado. Ello no impide a que la guerra pueda tener su origen en diversos factores históricos, psicológicos, económicos (la caza, la conquista del territorio enemigo, guerras coloniales y comerciales o por diversidad de creencias) en función de las diversas culturas pero esto no implica que deba acompañar a la historia humana en cada una de sus fases. Por el contrario, queda planteado el debate de si un desarrollo posterior en la historia deba conducir a la supresión de tal fenómeno¹⁰⁹.

Del Vecchio en este trabajo, más que interesarse por las terribles consecuencias de la guerra se preocupa por mostrar las consecuencias *specialmen-*

106. Para S. Cotta esto viene demostrado por las distintas etapas por las que ha pasado la estrategia político-militar: estrategia del terror, estrategia de la disuasión y, por último, estrategia de la coexistencia (*Ibidem*, pp. 43-44. *Las raíces de la violencia*, pp. 62-63).

107. En *Derecho natural y derecho positivo. El itinerario iusnaturalista de Giorgio del Vecchio* (Universidad de Valladolid, 1993) me ocupo de la doctrina delvecchiana destacando la evolución de su pensamiento (en su concepción antropológica, en la relación derecho-moral, en la relación entre derecho natural y derecho positivo y en la justicia).

108. Entre ellos cabe destacar su breve trabajo *Le ragioni morali della nostra guerra* (1915), escrito con la finalidad de animar a los soldados italianos que participaron en la primera guerra mundial. De este ensayo se distribuyeron, por orden del *Comando supremo*, 40.000 copias entre los combatientes y fueron traducidas en varias lenguas. En: "Studi sulla guerra e la pace". Milano, Giuffrè, 1959, pp. 73-90.

109. Cfr. *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace*. En: "Op. cit.", pp. 8-24.

te benefiche della guerra que algunos habían resaltado. No por ello deja de reconocer que el efecto inmediato de la guerra es la destrucción y la muerte. Incluso la simple preparación a la guerra (educación militar, armamento, etc.) constituye un gran gasto de energía. El gran significado de la guerra es el de que impulsa a los individuos a constituir una unidad más compleja que no es la familiar: se hace así posible *l'azione del tutto*¹¹⁰. Llega incluso a destacar que el esfuerzo para hacer eficaz la defensa y el ataque en las relaciones con otros pueblos ha constituido un poderoso estímulo para perfeccionar sus formas de actividad. De ahí que innumerables inventos y reformas técnicas fueran y todavía sean promovidas con fines guerreros¹¹¹. Es consciente, sin embargo, de que si bien la guerra conlleva efectos morales positivos (*come lo spirito di sacrificio e d'abnegazione*), por otra parte la guerra es también un importante factor de corrupción donde las pasiones humanas se desenfrenan (desmesurados castigos a los enemigos, saqueos y venganzas injustificadas, etc.)¹¹².

Su interés por la guerra quedaría cercenado si no se ocupara también de la paz. De las cuatro teorías que considera que pueden explicar las concepciones teóricas de la paz¹¹³, su preferencia se dirige a la *concezione giuridica*, acudiendo a la doctrina rousseauiana y kantiana para su defensa. Rousseau partía de que debido a la constitución política de los Estados existentes, la abolición de la guerra era imposible. De ahí que sin sacrificar la libertad a la paz, fuera partidario de una confederación universal aunque respetando la legitimidad de las constituciones internas de los diversos Estados. Asimismo, Del Vecchio entiende que la paz perpetua kantiana, *Zum ewigen Frieden*, se inspira en las ideas de Rousseau y de ahí la defensa, por parte de I. Kant, del

110. Cfr. *Ibidem*, p. 27.

Se refiere al efecto contrario que produciría: "la minore capacità delle genti isolate e "anarchiche" a resistere contro altre politicamente organizzate e disciplinate; quindi la probabile soppressione o l'assorbimento delle prime per le seconde" (*Ibidem*, p. 28).

111. "in nessuna specie di attività appare più certo e quasi tangibile il continuo perfezionamento e progresso umano, che nella guerra" (*Ibidem*, p. 32).

112. Cfr. *Ibidem*, pp. 34-35.

113. La primera es la *concezione ascetica* que reprueba cualquier tipo de guerra y de violencia porque son contrarias a la ley ética del amor y la fraternidad humana. Del Vecchio la rechaza porque considera que "la pace a qualunque costo" equivale en la práctica a una violencia desenfrenada.

La segunda es la *concezione imperialistica o assolutistica* que defiende la violencia para conseguir una absoluta dominación. Sería el modelo defendido por Dante Alighieri en su *Monarchia: Il genere umano deve essere retto da un solo capo* y así se consigue la *pax universalis*. Del Vecchio rechaza esta teoría por considerarla utópica.

La tercera es la *concezione empirico-politica* según la cual la paz perpetua debería obtenerse mediante diversos acuerdos o pactos entre los diversos gobiernos existentes. Considera Del Vecchio que esta concepción adolece de una superficialidad empírica de valoración porque todos los gobiernos (de cualquier forma y estructura) eran considerados en un mismo plano (Cfr. *Ibidem*, pp. 36-47).

nexo inescindible entre la libertad interna de las naciones y la posibilidad de su coordinación jurídica universal. Conviene pues, alcanzar una federación de Estados libres, en los cuales la libertad y la paz se garanticen. La misma máxima que impone a los individuos renunciar a su arbitrio desenfrenado en el *status naturae* para entrar como súbditos de un Estado, impone a los Estados (que en sus relaciones están todavía en un *status naturae*) constituir a su vez una unidad política superior, una *civitas gentium*¹¹⁴.

Kant consideraba que la constitución civil de cada Estado debía ser republicana, queriendo significar lo contrario de despótica, es decir, afirmaba una constitución legítima, caracterizada por la separación de los poderes legislativo y ejecutivo y por la igual libertad de todos los ciudadanos. Sólo una constitución así podía garantizar la paz perpetua porque al corresponder a los propios ciudadanos deliberar acerca de la guerra, éstos no se verían arrastrados por aquellos motivos que son suficientes para los soberanos absolutos. Es así como se logrará esa *civitas gentium* cuya idea, aunque no se alcanzara de hecho, permanecería como guía en la medida en que nos aproximáramos a ella indefinidamente en el curso histórico¹¹⁵.

Por otra parte, Del Vecchio apunta una progresiva transformación en el carácter de la guerra, por la que ésta llega a convertirse en un procedimiento *quasi-giuridico*. A su juicio, el "*diritto della guerra*" que tiene su raíz en etapas muy anteriores, mediante las doctrinas de Vitoria y Gentile y su conexión con el derecho natural, logra que aparezca un sistema jurídico capaz de regular incluso las relaciones guerreras. Desde Rousseau queda establecido que la guerra es una relación entre Estado y Estado y para Del Vecchio la guerra participa del carácter de un procedimiento jurídico entre los Estados: la guerra ha ido adquiriendo progresivamente el carácter de medio para restablecer el derecho. De ahí que considere que no es condenable la violencia cuando tiende a reintegrar el derecho. La paz por consiguiente, prescindiendo de su referencia al derecho, es éticamente insuficiente, neutra o *adiafora*. Por ello, reafirma el fundamento jurídico de la paz¹¹⁶.

En 1956 sale a la luz *Il diritto internazionale e il problema della pace*, donde se manifiestan algunos cambios con respecto a trabajos anteriores sobre el mismo tema. Basándose Del Vecchio en que la guerra se manifiesta entre grupos sociales y no entre individuos (el *bellum omnium contra omnes* hobbesiano tiene significado como argumento dialéctico solamente) y destacando su carácter público y no privado, hace una crítica del sistema de Grocio y destaca que el mérito en el tratamiento novedoso de la guerra y del

114. Cfr. *Ibidem*, pp. 57-62.

Veáse al respecto *El ideal de la paz perpetua en Kant* (ROMERO MORENO, José M^a. En: "A.F.D.". T.II (1985) pp. 207-216).

115. LEGAZ Y LACAMBRA, Luis, *La idea y el fenómeno de la paz*. En: "Derecho y paz. *Op. cit.*," p. 8.

116. Cfr. *Ibidem*, pp. 62-69.

derecho de gentes corresponde a Alberico Gentili, sin negar el relevante papel que desempeñó, en la progresiva construcción de una guerra justa, la *philosophia perennis* (San Agustín, Santo Tomás y la Escuela española del XVI)¹¹⁷.

Se interesa principalmente por el problema de la guerra y la paz en la Edad Moderna y el papel que pueda desempeñar el Derecho internacional en esta relación. Rechaza la creencia de que cada Estado tenga un poder absolutamente arbitrario en sus relaciones con otros Estados y defiende, por el contrario, el deber de reconocer los pactos y tratados internacionales voluntariamente acordados entre los Estados. Se hace necesaria la limitación jurídica de los medios bélicos (armas atómicas, etc.) por las graves consecuencias que podría producir su utilización. El objetivo debe ser la abolición total y definitiva de la guerra y la única vía que Del Vecchio ve factible para hacer realidad ese objetivo es la creación de órganos capaces de resolver los conflictos interestatales de forma jurídica¹¹⁸.

El problema surge, a su juicio, como consecuencia de que el género humano está dividido en grupos políticamente organizados y las relaciones entre los mismos no están reguladas por una ley universalmente aceptada. Los factores que han convertido en vanos los múltiples esfuerzos pueden reducirse a tres principalmente: una imperfecta concepción del derecho, el desconocimiento de la ley natural y la teoría de la ilimitada soberanía de los Estados. La aproximación del pensamiento delvechiano a la doctrina cristiana le lleva a afirmar que el establecimiento de la paz duradera tiene como condición el reconocimiento de un *vinculo spirituale* entre los hombres que implica *l'obbligo del rispetto reciproco*¹¹⁹.

Considera que los Estados deben aceptar un orden supranacional. Al igual que un Estado es legítimo en la medida en que respeta los derechos naturales de las personas que lo integran, no puede, por consiguiente, sentirse disminuido si el mismo principio se aplica a sus relaciones con otros Estados. Del Vecchio admite una sola causa para aceptar el recurso a la guerra: la necesidad de tutelar un derecho amenazado o lesionado que no pueda tutelarse de otro modo. Considera absurdo negar a un Estado la facultad de resistir a una agresión¹²⁰. El "*non resistere al male*" personal puede hacerse

117. Cfr. *Ibidem*, pp. 143-170.

118. Cfr. *Ibidem*, pp. 171-179.

Recorre, en ésta su etapa de madurez, a la tradición de la *philosophia perennis* como aquella que ofrece las claves idóneas para resolver las dificultades acerca de la guerra y la paz (*Ibidem*, p. 179).

119. Cfr. *Ibidem*, pp. 182-184.

"Verità semplice, che invano si è voluta impugnare o diminuire con erronea argomentazioni, ad esempio dando ad essa un significato meramente religioso o morale, e non anche giuridico" (*Ibidem*, p. 184).

120. "Ma fuori del caso di una immediata necessità di difesa, varie considerazioni ci inducono a non ammettere la licità della guerra" (*Ibidem*, p. 186).

pero no cuando se trata del mal que se hace a otros y tenemos la posibilidad de impedir¹²¹. Recuerda la observación de A. Ottaviani al respecto, acerca de que los Estados más audaces y más inicuos podrían impunemente agredir cuando no temieran la fuerza contra la violencia y habría acabado así la justicia entre los pueblos si un pacifismo siempre pasivo permitiera que quedaran impunes las agresiones¹²².

Las características con que reviste a la guerra son las de que se trata de un verdadero derecho fundado en la ley natural y no de un mero interés; debe darse además en aquellos casos en que se trate de defender un derecho esencial a la vida (y no de una aspiración, aunque sea legítima, o de cualquier tipo de ventaja). Y, por último, a la *extrema ratio* de la guerra sólo es lícito acudir después de haber agotado todos los medios posibles para llegar a una solución del conflicto, porque en definitiva, la guerra no puede ofrecer nunca la garantía de conducir a una paz justa¹²³.

Si en un principio, como hemos visto, Del Vecchio defendía que la guerra podía tener el carácter de un procedimiento *giurico* o “*quasi giuridico*”, los hechos acaecidos con motivo de la segunda guerra mundial le demostraron que esto no se cumplía¹²⁴. De ahí que defendiera que la renuncia a la guerra no puede ser absoluta. Además, la licitud de la guerra reclama que no sólo deba ser contenida en los estrictos límites sino excluida salvo en los casos extremos de legítima defensa frente a una agresión o en una legítima reacción contra una intolerable violación de los más elementales derechos humanos¹²⁵. Por ello Del Vecchio, frente a G. Radbruch quien consideraba imposible distinguir la guerra justa de la injusta, defiende que, aunque en ocasiones sea difícil, en la medida de lo posible se puede y debe valorar y diferenciar lo justo y lo injusto¹²⁶.

La postura delvecchiana defensora de la existencia del derecho internacional como verdadero derecho (puesto que defendía la existencia de una

121. Cfr. *Ibidem*, pp. 129-139.

Se basa en la doctrina cristiana para ratificar esta afirmación: “L’ingiustizia, secondo la dottrina cristiana, deve essere combattuta, e non accettata supinamente” (*Ibidem*, p. 129).

122. *Ibidem*, p. 139 (en cita 2).

123. Cfr. *Ibidem*, pp. 186-187.

124. Entre las condiciones que integraban ese principio se encontraban las de que “i non combattenti dovessero essere risparmiati, e che anche tra i combattenti dovessero essere escluse certe specie di offese particolarmente crudeli” (*Ibidem*, p. 188).

125. Cfr. *Ibidem*.

126. “Concediamo pure che in qualche caso la ragione ed il torto possano stimarsi divisi in egual misura tra le due parti; ma dove la sproporzione delle forze sia manifesta e grandissima, dove manchi non solo la prova, ma anche la possibilità di una qualsiasi minaccia da parte dello Stato più debole, dove non sussistano nemmeno antichi torti da riparare, non vediamo perchè la nostra mente dovrebbe arrestarsi e astenersi in questa materia da quella valutazione del giusto o dell’ingiusto, che scaturisce, come insegnava Aristotele, dalla stessa nostra natura, e che s’applica a qualsiasi manifestazione di volontà” (*G. Radbruch e la guerra. Appendice*. En: “Op. cit.”, p. 226).

verdadera comunidad o sociedad internacional, de forma que el “Derecho de gentes” regía, no sólo en virtud de pactos o convenciones, sino en cuanto impuesto a los Estados particulares por la “autoridad de todo el orbe”) presentaba sin embargo una clara dificultad. Ciertamente, tal comunidad puede afirmarse que “moralmente” existe, que es posible y deseable e, incluso, que parcial e imperfectamente actúa como tal, pero no puede afirmarse que exista como tal entidad jurídico-política determinada de forma que pueda implantar una normativa como propia e imponerla obligatoriamente a los Estados particulares considerados como sus miembros¹²⁷.

Ligado a esta deficiente validez jurídica del derecho internacional se encuentra su también deficiente pretensión de eficacia, lo que se manifiesta, entre otras cosas, en la ausencia de una auténtica imposición coactiva del mismo. Esta deficiencia es palpable: baste observar como se impone el derecho interno de cada Estado y la dificultad, por parte del derecho internacional, para imponer un orden en la vida social. De ahí lo que ocurre en el derecho de la guerra, esa pretensión límite del derecho por someter a un orden las pugnas sociales¹²⁸.

De ahí también que algunos filósofos del derecho, como por ejemplo Hans Kelsen, pongan de relieve la inferior capacidad del derecho internacional frente al derecho interno de cada Estado, en aras de la consecución de la paz social, ya que aquél, a su juicio, no goza de una plena imposición coactiva. Para Kelsen, la paz consiste en la ausencia de fuerza: en el orden estatal interno esto se consigue evitando el empleo arbitrario de la fuerza en las relaciones sociales y reservando su uso de manera exclusiva a la comunidad a través de sus órganos, garantizándose así un monopolio en el uso de la fuerza. Es esto lo que falta en el ámbito del derecho internacional. De ahí que Kelsen considere imposible que el derecho internacional se convierta en derecho interno a estos efectos¹²⁹.

Sin embargo, para mejorar la eficacia de aquél, considera Kelsen¹³⁰ que la solución podría encontrarse en la creación de un Tribunal Internacional al

127. DELGADO PINTO, José, *Op. cit.*, pp. 41-42.

128. *Ibidem*.

129. *Ibidem*.

130. Con respecto al pensamiento kelseniano acerca de la paz en la teoría pura del derecho, observa Juan José Gil Cremades una contradicción: “Por un lado era la paz algo esencial al Derecho, pasando del *valor* a la *validez*. Cabía el peligro de un formalismo ético. La aproximación al *pax est quaerenda* del *De Cive*, de Hobbes, era flagrante. Por otro lado, se daba una contradicción en la depuración científica intentada al admitir un criterio inverificable de valor como un criterio verificable de validez”. Considera J.J. Gil Cremades que en la segunda edición de la *Reine Rechtslehre* vuelve a los postulados de la teoría: “En la norma fundamental del Derecho internacional no se afirma un valor trascendente, sea éste, incluso el de la paz. El Derecho internacional y -supuesto su supremacía- los particulares órdenes jurídicos a él subordinados, son válidos no porque realicen el valor de la paz. Esos ordenamientos pueden realizar ese valor siempre y cuando sean válidos, y son válidos cuando se presuponga la norma fundamental, que

que obligatoriamente se someterían los Estados contratantes para resolver sus conflictos con arreglo a determinadas condiciones, como señala en su obra *Peace Through Law*, de 1944. Esta solución propuesta por Kelsen, al igual que otros intentos de otros ius-filósofos (en el caso de Del Vecchio la confianza se puso en la Organización de las Naciones Unidas como órgano supranacional y tutelador de derechos) ponen de relieve la parcial y deficiente existencia de un verdadero orden jurídico que norme las relaciones humanas en el ámbito que llamamos internacional y sirva de garantía a la paz¹³¹. Se trata en definitiva de una deficiencia que, incluso hoy en día, a pesar de los mecanismos e instituciones internacionales creadas al respecto para paliarla, no ha conseguido ser superada.

VI. Cabe preguntarse si en la actualidad la balanza se inclina a favor de la guerra o de la paz¹³². En este sentido, advierte Cotta que desde 1945 hasta hoy el mundo no ha gozado de paz, probablemente, ni siquiera durante un año. Además, los combates locales, salvo alguna excepción, no son posibles sin acuerdos o alianzas internacionales; éstos, por una parte, aseguran los

la praxis entre Estados establece como situación normativa de hecho, y de cuyo contenido participan las normas así determinadas" (*Paz y "teoría pura" del Derecho*. En: "Derecho y paz. *Op. cit.*," pp. 202-204).

Antonio Truyol y Serra también destaca la labor realizada por Kelsen al intentar dar un giro a la doctrina del *bellum iustum*, explicándola fuera de la anterior perspectiva iusnaturalista: "tales esfuerzos se diferencian de la doctrina clásica de la guerra justa porque según ellos (se refiere a L. Strisower y H.Kelsen) sólo es lícita la guerra como reacción contra una violación del derecho internacional positivo, sin consideración alguna de criterios materiales de justicia; lo cual equivale en la práctica a la protección incondicional del *status quo* histórico que puede ser injusto. La doctrina clásica de la guerra justa, en cambio, entiende por violación del derecho una violación del derecho natural o del derecho internacional positivo justo, es decir, del que concuerda con el natural" (*Ordenamiento jurídico y paz internacional*. En: "Derecho y paz. *Op. cit.*," p. 54).

131. DELGADO PINTO, José, *Op. cit.*, pp. 42-43.

132. No nos detenemos en la violencia que no se ha plasmado en conflictos bélicos, es decir, en aquella que constituía el reflejo de profundos cambios ideológicos. Así por ejemplo C. Marx, consciente de la miseria del proletariado, es partidario de una revolución dotada de base científica. Se trata de una revolución que no tiene nada que ver con la pasión, ni con razones morales o religiosas. Esa revolución del proletariado frente al capitalismo intenta luchar contra las leyes del materialismo histórico.

Jean Paul Sartre, al igual que otros representantes del existencialismo, también aplica la violencia aunque de diverso modo, al ver la raíz del sufrimiento humano en la presencia de los otros: "cada uno descubriría a los demás como competidores en el disfrute de una materia que "no alcanzaba para todos" y, por consiguiente, tenía que verlos con el peligro del propio perecimiento, y la sociedad o colectividad de individuos era entendida como la "imposibilidad de coexistencia". Por ello, el hombre perdía su propia condición de hombre, se alienaba y se convertía en inhumano, extraño y más peligroso que ningún otro animal. Incluso esta concepción puede recordarnos en cierta manera la de Hobbes, aunque éste último situaba la causa de los males sociales en los hombres mismos, a diferencia de Sartre que lo coloca en una circunstancia exterior y contingente: la escasez de la materia que necesitan para satisfacer sus necesidades.

modernos y costosos suministros bélicos y los apoyos diplomáticos y, por otra, impiden que se sobrepase el umbral termonuclear¹³³. Los conflictos bélicos contemporáneos se hallan sujetos a la fanatización ideológica y, en numerosas ocasiones, a la utilización de la guerrilla. Por todo esto, se pone de manifiesto que, por una parte, la violencia bélica no ha disminuido como se esperaba en el siglo XIX sino que se ha difundido ampliamente, a pesar de no haber alcanzado el climax de la total violencia termonuclear; por otra parte, cuando surge la guerra, las hostilidades se introducen en todos los estratos de la sociedad¹³⁴.

Aprovechándose de la necesidad de “disuadir al otro”, para eliminar el miedo ante una situación de ataque se mueven muchos intereses económicos y tecnológicos, tales como las industrias de armamento. La justificación de cara a la opinión pública de en qué y porqué se detraen esas importantes cantidades del presupuesto para utilizarlas en esa “carrera de armamentos”, se basa en la falsedad de presentar al otro como malo, mientras uno se ve a sí mismo como perfecto. Se trata de la llamada “hipótesis de lo peor”: los otros son más poderosos y están dispuestos a destruirnos¹³⁵.

A la vista de lo expuesto, cabría considerar que el discurrir de la historia no ha logrado acabar con la violencia y lucha entre los hombres sino que, por el contrario, ha coadyuvado mediante los progresos de la técnica, a lograr armas cada vez más refinadas para lograr hacer una “más y mejor” guerra. De ahí que la opción por la paz sea la postura adoptada por la mayoría de los convenios, tratados, instituciones, u otros entes, bien sea a nivel político, económico o religioso. Ello nos lo confirman las dos posturas que respectivamente sustentan la Constitución española de 1978 y la Iglesia católica, como vamos a analizar seguidamente.

1) De los cuatro planteamientos de Bobbio sobre el tema de la paz en relación con la guerra: belicismo absoluto (la guerra antítesis del derecho), pacifismo absoluto (la guerra antítesis del derecho), pacifismo moderado (la guerra objeto de regulación jurídica) y la guerra objeto de la teoría iusnaturalista, entendemos, como R. Soriano, que hoy en día el Estado sólo puede

133. Entiende Cotta que todos los avances conseguidos por el hombre en el campo científico y técnico, deben ser utilizados con las máximas precauciones: es lo que denomina *la sfida tecnologica*: “il giurista (...) cid è luminosamente palese in quel suo secolare atteggiamento di diffidenza verso il Potere che lo ha spinto a proclamarne prima la subordinazione alla legge naturale, poi alla consuetudine, ai diritti dell'uomo, infine al principio di legalità, alla costituzione e alla stessa logica interna dell'operare giuridico. Per allontanare lo spettro della violenza e della tirannide, il giurista ha diviso il Potere, lo ha reso responsabile, ne ha organizzato il controllo” (*La sfida tecnologica*. 4ª ed., Bologna, Il Mulino, 1971, pp. 189-190).

134. COTTA, Sergio, *Perchè la violenza? Una interpretazione filosofica*, pp. 45-47. (*Las raíces de la violencia*, pp. 64-66).

135. BALLESTEROS, Jesús, *Paz, desarme, libertad: obstáculos económicos e ideológicos*. En: “A.F.D.”. T. II (1985) p. 70.

escoger un pacifismo moderado o limitado participando en el *ius belli* o reglamentación de la guerra entre los Estados; incluso, cuanto más pacifista sea el Estado, tanto más le interesa participar en ese Derecho internacional de la guerra porque el pacifismo o belicismo absolutos cada vez están más lejos de las posibilidades reales de un Estado contemporáneo¹³⁶.

La Constitución española, como norma fundamental del Estado, debía plantearse también el tema de la paz dado que cualquier Constitución debe tener en cuenta la doble vertiente de la paz: como valor necesario en las relaciones entre los pueblos y como valor interno-estatal, debiendo figurar ambas entre los fines primordiales del Estado. Sin embargo, hay que advertir que nuestra Constitución no hace grandes referencias a la paz en contraste con otras Constituciones¹³⁷, sin que ello signifique que la paz no reciba un tratamiento constitucional. La paz sí se encuentra presente en nuestra Constitución, aunque pocas veces se haga alusión directa a la misma más que en aspectos puntuales. Así, la Constitución se acoge a este sistema de pacifismo moderado consciente de que un extremo pacifismo difícilmente podría llevarse adelante en el terreno práctico¹³⁸.

En concreto, nuestra Constitución alude expresamente a la paz en tres momentos diferentes de su texto: Primero, en el Preámbulo, al indicar como uno de los propósitos básicos de la nación española su voluntad de “colaborar en el fortalecimiento de unas relaciones pacíficas y de eficaz cooperación entre todos los pueblos de la tierra”. Segundo, en su parte dogmática, al iniciar el Título I en el que indica que la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, así como el respeto a la ley y a los derechos de los demás “son el fundamento del orden político y de la paz social” (art. 10.1). Y, tercero, en la parte orgánica, al establecer en el Título II, entre las funciones de la Corona que: “Al Rey corresponde, previa autorización a las Cortes Generales, declarar la guerra y hacer la paz” (art. 63,3).

Estas referencias constitucionales a la paz pueden dar la impresión de que son un tanto dispares ya que la primera y la tercera se refieren a la paz en su proyección internacional y la segunda se enmarca en el ámbito de los

136. SORIANO, Ramón, *Op. cit.*, p. 134.

137. Así por ejemplo, la actual Constitución italiana, que data de 1947, recoge esta referencia a la paz en su artículo 11, incluyéndolo entre los *Principi Fondamentali*: “L’Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali; consente, in condizioni di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni; promuove e favorisce le organizzazioni internazionali rivolte a tale scopo” (*Costituzione della Repubblica Italiana*. Ed. Bignami, 1993, p. 25).

Es posible que esta amplia referencia obedezca a que la Constitución date de 1947, poco tiempo después de la segunda guerra mundial, cuando aún Italia se estaba recuperando de las secuelas de tal conflicto bélico.

138. Cfr. SORIANO, Ramón, *Op. cit.*, p. 135.

finés y valores del sistema político social interno. Por otra parte, su aparente significación contradictoria puede también verse en la medida en que si fuera firme la convicción, formulada en el Preámbulo constitucional, del fortalecimiento de unas relaciones pacíficas entre todos los pueblos, resultaría innecesario que el Rey tuviera que recurrir a declarar la guerra y, por ello, a hacer la paz, según el artículo 63,3. Con todo, no encontramos justificada esa pretendida acusación de heterogeneidad ni la del supuesto carácter contradictorio de las remisiones a la paz por parte de nuestro texto constitucional¹³⁹.

De ahí que la posibilidad de “declarar la guerra” a que hace referencia el artículo 63,3, deba entenderse en un sentido restringido¹⁴⁰, sólo para el caso límite de un supuesto de legítima defensa¹⁴¹. Es por ello que la Consti-

139. Participamos de la opinión sustentada por A.E. Pérez-Luño a este respecto cuando considera que el hecho de que del artículo 63,3 quepa entender la posibilidad de que el Estado español pueda entrar en un conflicto bélico, en nada afecta al firme propósito constitucional, considerado como valor básico ya desde su Preámbulo, de comprometerse en el logro de unas relaciones pacíficas con todos los pueblos de la tierra. Es precisamente este valor, contenido en el Preámbulo, el que orienta la interpretación del artículo 63,3 y evita cualquier posible antítesis entre el contenido de ambos preceptos (Cfr. *La paz como valor constitucional*. En: “A.F.D.”. T.II (1985) pp. 126-127).

140. Para A. Ruiz Miguel, si bien la doctrina del belicismo absoluto puede esconderse detrás de las verdaderas intenciones a las que a veces parece responder la práctica de la conducta de los Estados, sin embargo, precisa que no es casual que sea la doctrina del belicismo relativo -bien en la versión de la guerra justa para los Estados occidentales, bien en la versión de la guerra revolucionaria para los Estados del socialismo real- la que declaran seguir las superpotencias. Remiten la razón justificativa de las guerras al criterio de la justicia, lo cual no impide que ésta sea interpretada de diversa forma por una y otra doctrina. Destaca Ruiz Miguel que la doctrina oficial de los grandes Estados actuales aparece como belicista relativa, a diferencia de las exigencias interpretativas del Derecho internacional contemporáneo que parece sugerir mas bien un cambio de punto de vista desde la doctrina tradicional del belicismo relativo a la del pacifismo relativo (Cfr. *Op. cit.*, p. 107).

141. Ante la dicotomía del belicismo relativo y del pacifismo relativo surge la inevitable cuestión de cuál sea el criterio que permita diferenciar adecuadamente uno y otro. Señala A. Ruiz Miguel que para quien la paz no constituya un valor predominante cuando entra en conflicto con otros valores, el recurso a la guerra resultará justificado en muchos casos. En cambio, quien se interese por dar una especial relevancia al valor de la paz -aunque no prioridad completa, que sería el punto de vista del pacifismo absoluto-, considerará que la guerra sólo puede quedar justificada o excusada en determinados casos especiales. Es por ello que la línea fronteriza entre uno y otro se encuentra entre las guerras ofensivas y defensivas. “Siempre que la legítima defensa se entienda en un sentido estricto, puede sostenerse que entran en el marco del pacifismo relativo aquellas posiciones que admiten sólo la legítima defensa como razón que puede excusar o justificar la participación en una guerra, en tanto que entrarían en el marco del belicismo relativo las posiciones que justifican o excusan esa participación tanto por razones de legítima defensa, cuanto por otras razones más o menos relacionadas con ella, como la reparación de un agravio, la reclamación de un derecho o la prevención de un ataque posible, aunque no, desde luego, el afán de conquista o la búsqueda de la hegemonía, que son expresiones del belicismo absoluto” (*Ibidem*, pp. 101-102).

tución española entraña una concepción inequívoca a favor de la paz¹⁴², bien sea en las relaciones internacionales como en la convivencia de los ciudadanos; pero en ambos aspectos, da la impresión de que la referencia constitucional resulta excesivamente escueta. Habría sido más deseable que el compromiso desarrollado por el Estado a favor del mantenimiento de la paz internacional se hubiera acompañado de fórmulas más concretas. Esto habría supuesto que el propósito contenido en el Preámbulo constitucional se hubiera acompañado de fórmulas de autolimitación de la soberanía nacional y, con respecto a la paz como valor interno-estatal, que hubiera recibido un tratamiento prioritario constitucional, como otros valores jurídicos (como hemos visto, ni tan siquiera se encuentra recogida en el artículo 1,1 de la Constitución)¹⁴³.

2) Han sido numerosas y reiteradas las muestras que la Iglesia católica ha dado a lo largo de la historia con la intención de justificar el papel que podía y debía ejercer en la obra trascendental de la consolidación de la paz. Para ello se basaba en la supranacionalidad de la iglesia al ser indivisible y universal. De ahí que considerara que todo intento de cohesión social levantado al margen de la iglesia estaba condenado a deshacerse. Los diversos Pontífices, a través de sus mensajes, encíclicas y por medio de los Concilios, han intentado transmitir este sentir¹⁴⁴.

El pontificado de Benedicto XV (al desarrollarse en su inicio al compás de la primera conflagración mundial) representa un importante intento de reconciliación cristiana entre los pueblos. Su encíclica *Ad Beatissimi* es un llamamiento a la paz. Entre las causas de guerra que hay que desterrar cita

142. Considera A.E. Pérez-Luño, partiendo de una conocida tipología que distingue tres tipos de paz (1º la de potencia, que se funda en la hegemonía o en el dominio; 2º la de impotencia, que se basa en el "equilibrio del terror"; y 3º la de satisfacción, fundamentada en la confianza recíproca y en la mutua cooperación) que la Constitución española puede concebirse como pacifista, en la medida en que no supone la defensa de una paz cualquiera que pudiera encontrarse basada en el dominio o en el terror; al contrario, representa una opción en favor de una paz de satisfacción, basada en la decisión consciente hacia el fortalecimiento de las relaciones de cooperación pacífica entre todos los pueblos (Cfr. *Op. cit.*, pp. 129-130).

143. Nos adherimos a la crítica manifestada en este mismo sentido por R. Soriano (Cfr. *Op. cit.*, pp. 160-161).

144. Destaca A. Ruiz Miguel la tendencia existente en algunas doctrinas de ofrecer un concepto positivo de paz ("positivo" referido en este caso tanto a un sentido lógico como valorativo), tendencia especialmente evidente en la tradición judeo-cristiana. Así, considera que el cristianismo tiende a explicar la paz como una de las manifestaciones del amor, cuyo fin es buscar la unión entre los hombres. En el contexto de esta tradición, destaca Ruiz Miguel varios documentos pontificios contemporáneos de la Iglesia católica que insisten en que la paz no se consigue más que a través de la instauración del orden establecido o querido por Dios (*Pacem in terris*, *Populorum progressio* y, especialmente, *Gaudium et spes*, que se opone a la definición meramente negativa de la guerra y define la paz basándose en ideales de justicia y amor) (Cfr. *Op. cit.*, pp. 51-52).

el olvido de la caridad cristiana, el desprecio de la autoridad, la injusticia de las luchas sociales y la codicia de los bienes temporales provocada por el materialismo. Benedicto XV condenó sin reticencias la guerra calificándola de “matanza inútil” y “crimen odioso”, indigno de los pueblos cristianos. Para remediar esta situación señala la necesidad de restablecer el culto a la caridad cristiana en todo el amplio campo de las relaciones humanas, el reconocimiento del origen divino de toda autoridad y la obligatoriedad moral de la obediencia civil así como el considerar la justicia como base y requisito de toda reivindicación social. Defiende además la posición de estricta imparcialidad de la Iglesia dado que ésta no puede ponerse al lado de las partes beligerantes porque se encuentra por encima de ellas, y debe mantener unidos a los que la guerra mantiene separados¹⁴⁵.

De forma semejante se expresaba en su Exhortación a los gobernantes de las naciones en guerra, *Dès le début*¹⁴⁶ y en la encíclica *Pacem Dei*¹⁴⁷. En la primera defendía la supremacía del derecho sobre la violencia de las armas. El desarme, el arbitraje, la libertad de las vías de comunicación, el problema de las reparaciones de guerra, la liberación de los territorios ocupados y el arreglo pacífico de los litigios territoriales son los puntos que el Papa expone como requisitos para el establecimiento de una paz justa para todos. En la segunda, se ofrece a aceptar la participación efectiva de la Santa Sede en la obra de creación de la Sociedad de Naciones (Benedicto XV proclamó la necesidad de establecer “una sociedad, o mejor dicho, una familia de naciones”) aunque esta ayuda fue finalmente rechazada.

El pontificado de Pío XI estuvo caracterizado por la sorda amenaza de una nueva guerra mundial, acentuando la inminencia del peligro del totalitarismo y la fuerte crisis económica. Ante esta situación, Pío XI reiteró la tesis, ya expuesta por Benedicto XV, de la ilicitud moral de toda guerra ofensiva. Se hacía necesario evitar a toda costa la guerra y mantener la paz.

Lo que en Pío XI fue una amenaza se convirtió en una triste realidad para su sucesor, Pío XII. Su encíclica *Summi Pontificatus* critica la guerra por la repercusión que ésta podía tener en dos planos principales: el nacional y el internacional. En lo nacional, consideraba que el gran pecado del totalitarismo era la destrucción de los derechos de la persona humana. En lo internacional, el gran error del Estado totalitario era la negación drástica de

145. Carta Encíclica *Ad Beatissimi* (La guerra mundial y sus causas) (1-23). En: “*Doctrina Pontificia*. T.II. *Documentos Políticos*”. Ed. preparada por José Luis Gutiérrez García. Madrid, B.A.C., 1958, pp. 437-462.

146. El día 1 de agosto de 1917 enviaba Benedicto XV la nota *Dès le début* a los gobiernos de las naciones beligerantes, señalando como bases de negociación una serie de consideraciones prácticas cuya aceptación supondría el fin de la guerra y el establecimiento de una paz justa y duradera. En: “Op. cit.”, pp. 463-468.

147. Carta Encíclica *Pacem Dei* (1-16). En: “Op. cit.”, pp. 469-483.

la comunidad internacional de los pueblos¹⁴⁸. En el discurso *In questo giorno*¹⁴⁹, Pío XII propone examinar los objetivos justificables de la guerra a la vez que considera imprescindible determinar los puntos fundamentales de una paz justa¹⁵⁰, eliminando los graves obstáculos que se opongan a la creación de una paz justa internacional.

En su Sermón pronunciado en la vigilia de Navidad de 1945, *Negli ultimi*¹⁵¹, nos presenta tres presupuestos que considera esenciales para llegar a la paz: el de la necesaria colaboración de todos los pueblos de forma que las resoluciones políticas y económicas se orienten al bien común de todas las naciones; el de que es ilícito deformar a sabiendas la opinión pública y el de que hay que acabar con el totalitarismo porque el señor del mundo no es el Estado ni los grupos de intereses. Reclama que hay que volver a un verdadero cristianismo en el Estado y entre los Estados¹⁵².

Después de las dos conflagraciones mundiales se sucedieron numerosos intentos en el orden político, internacional, etc. para lograr la unificación europea y la paz en el mundo. En el discurso *La paz internacional y la guerra fría*¹⁵³, Pío XII reconoce que la Iglesia católica trabaja por la paz pero que sin ayuda no puede conseguirlo. Recuerda que hay que tener presente que las generaciones actuales no son responsables del pasado y que el ciudadano no es responsable muchas veces de las decisiones estatales. Convenía distinguir entre los verdaderos culpables y el pueblo en general. De ahí que, entre las garantías para un porvenir pacífico señale la justicia objetiva, la misma medida para lo nacional y para lo extranjero, la estima recíproca y el respeto a los derechos de los demás pueblos.

Con respecto a la guerra fría ofensiva, entiende que debe ser condenada absolutamente por la moral. Pero si se produce, el atacado o los atacados pacíficos tienen no solamente el derecho, sino también el deber de defenderse. “Ningún Estado o ningún grupo de Estados puede aceptar tranquilamen-

148. Carta Encíclica *Summi Pontificatus* (27-47). En: “*Op. cit.*”, pp. 768-778.

149. Sermón pronunciado en la víspera de Navidad, el día 24 de diciembre de 1939. En: “*Op. cit.*”, pp. 801-813.

150. Como puntos fundamentales de la paz destaca: 1º Independencia garantizada de todas las naciones, grandes y pequeñas. 2º Importancia fundamental del desarme mutuo y progresivo. 3º Necesidad de instituciones jurídicas para garantizar el fiel cumplimiento de los tratados de la paz y para revisarlos cuando fuera conveniente. 4º Respeto a las justas exigencias de las naciones, pueblos y minorías étnicas. 5º Revigorizar el espíritu de responsabilidad, de justicia y de amor, que es el único que puede dar vida a la letra muerta de los tratados internacionales (Cfr. *In questo giorno* (4-19). En: “*Op. cit.*”, pp. 809-811).

151. Es especialmente significativo este sermón porque fue dado en la vigilia de Navidad el 24 de diciembre de 1945, cuando acababa de terminar la guerra. De ahí que Pío XII se pregunte: “¿La paz de la tierra? ¡No, sino solamente la “posguerra”, expresión dolorosa e incluso demasiado significativa” (*Negli Ultimi*. En: “*Op. cit.*”, p. 902).

152. Cfr. *Op. cit.*, pp. 900-910.

153. Discurso a los asistentes al Congreso Internacional de *Pax Christi* celebrado en Asís, el 13 de septiembre de 1952. (Cfr. *Op. cit.*, pp. 996-1001).

te la esclavitud política y la ruina económica. Por el bien común de sus pueblos deben asegurar su propia defensa”¹⁵⁴.

Juan XXIII, en la encíclica *Pacem in terris*, no trata directamente el tema de la guerra porque su objetivo es la paz entre los hombres y entre los pueblos pero, al exponer los principios de la paz, no puede por menos de condenar el fenómeno bélico. El cristianismo, aunque acepta la licitud del recurso a las armas en ciertas condiciones y admite la posibilidad de la guerra justa, no puede llamarse belicista¹⁵⁵ porque aquí no existe exaltación ni apología de la guerra¹⁵⁶. El pensamiento cristiano por el contrario, se centra

154. *Op. cit.*, p. 1000.

155. Partiendo de que la guerra implica una forma colectiva del uso de armas y, a la vez, un fin colectivo, cabe diferenciar, en líneas generales, dos actitudes ante la guerra: la del belicismo y la del cristianismo. En la primera no se defiende sólo su licitud en determinadas circunstancias sino que se hace una exaltación de la misma. Se considera que la guerra es una ley universal y necesaria de la naturaleza, ley superior a la voluntad humana y, en consecuencia la guerra no es un asunto de carácter moral sino que por el contrario, es una ley buena ya que a pesar de las grandes destrucciones que produce, provoca el progreso y bienestar de la humanidad y evita el estancamiento.

Gregorio Rodríguez de Yurre considera que el belicismo es una corriente que brota de diversas fuentes, como: 1º) Ideas políticas: se trata de un belicismo político que deriva de una determinada concepción del Estado, especialmente de la filosofía política hegeliana, donde se dibuja un Estado metamoral, animado de la concupiscencia del poder y que considera la guerra como su profesión. 2º) Ideas científicas: ideas especialmente recogidas de la ciencia evolucionista, como la de Darwin. La guerra sería una ley biológica impuesta por la naturaleza para lograr el progreso y evolución de la humanidad. 3º) Ideas jurídico-morales: el positivismo jurídico-moral niega la existencia de una ley natural, de un derecho natural. De aquí viene la divinización de la voluntad humana. De ahí también que se haya perdido la fe en la fuerza de la ley y del derecho para gobernar a los hombres y se haya admitido la fe en la ley de la fuerza. 4º) Ideas económicas, como las de Marx. La presión económica conduce a la presión militar. La guerra no es una ley universal de la naturaleza, sino una ley universal del mundo capitalista (Cfr. *Actitud cristiana ante la guerra*. En: “Comentarios a la *Pacem in terris*”. Madrid, Instituto Social León XIII. B.A.C., 1963, pp. 459-460.

Concluye Rodríguez de Yurre considerando que el belicismo equivale a la negación del espíritu cristiano y que en no pocos casos, el belicismo se manifiesta más como un fanatismo que como un sistema racional de ideas

156. Hay otros muchos filósofos que a lo largo de la historia se han ocupado del tema de la guerra y a los que, dado lo limitado de nuestro trabajo, no hemos hecho referencia. Entre ellos, Hegel es otra de las fuentes importantes del moderno belicismo. A su parecer, el Estado es Dios en medio de los hombres. Esta divinización sitúa al ente político en un plano trascendente, superior al orden moral y de ahí que el Estado no pueda estar sometido a códigos de moralidad, los cuales son válidos tan sólo para la dirección de la conducta individual. Un nivel es en el que se mueve el ciudadano ordinario y otro, el de la política, en el que reina la voluntad del Estado. Este Estado divinizado no está sometido a ninguna norma de derecho que sea superior a la voluntad de intereses. A la vez, la esencia del Estado es el poder y la gloria militar de la hegemonía mundial. Existe, por consiguiente, una tendencia natural a la guerra, la cual es el gran instrumento de selección de los pueblos y Estados. La guerra es ley universal necesaria, encarnación de lo divino, sentencia inapelable de Dios o del Espíritu del mundo, ley buena de la que depende el progreso de la humanidad.

en la paz y en los medios para lograrla. Por todo esto, la encíclica *Pacem in terris* recomienda que cese la carrera de armamentos y que se proscriban las armas nucleares con el fin de lograr un desarme gradual¹⁵⁷. Asimismo, considera que las diferencias internacionales no deben resolverse por la fuerza de las armas sino por medio de convenios. La guerra ya no es un medio apto para resarcir el derecho violado¹⁵⁸.

Son especialmente significativas las conclusiones del capítulo quinto sobre la paz y la guerra de la constitución *Gaudium et spes*, promulgada por el Concilio Vaticano II. En estas se pone el acento más que en los principios, en las acciones que deben emprenderse inmediatamente para limitar los conflictos y construir la paz¹⁵⁹. Se parte de que la paz no es la simple ausencia de guerra ni tampoco el mero equilibrio de fuerzas en contraste. Los hombres, en cuanto pecadores, quedan siempre bajo la amenaza de la guerra; pero, en cuanto vencedores del pecado, vencen también la violencia. Por ello, frente a la extensión de la guerra y de sistemas bélicos inadmisibles, el Concilio llama la atención sobre el valor inmutable del derecho natural, de gentes y de sus principios universales. A la vez, destaca la importancia de los tratados internacionales que tienden a hacer menos inhumanas las acciones militares. Considera conforme a equidad las leyes que prevean el caso de aquellos que por motivos de conciencia rehúsen el uso de las armas, aceptando en compensación, cualquier otra forma de servicio. Sin embargo, considera siempre digno de elogio el que sirve a su patria en el ejército¹⁶⁰.

También Nietzsche es uno de los grandes odiadores del cristianismo: despreció el espíritu evangélico y maldijo las virtudes cristianas de la fraternidad universal, de la caridad, la mansedumbre y la bondad. Oponiéndose a éstas, Nietzsche sitúa al superhombre, el ser cruel con fines de conquista del poder y dominio. Considera que en este mundo no existe más ley que la fuerza y la guerra sin piedad (En *Zarathustra* aconseja querer la paz como medio para nuevas guerras. Defiende que una paz corta es mejor que una paz larga. Y no aconseja el trabajo, sino la guerra). Lo normal, para Nietzsche, era la guerra y lo anormal la paz (Cfr. *Ibidem*, pp. 455-457).

157. Cfr. Carta Encíclica *Pacem in terris* (109-119). En: "Cinco grandes mensajes". Edic. preparada por J. Iribarren y J.L. Gutiérrez García. Madrid, B.A.C., 1967, pp. 120-122.

158. Cfr. *Pacem in terris* (126-129). *Ibidem*, pp. 124-125.

159. Señala L. Perea Vicente en su comentario a la constitución *Gaudium et spes*: "Pero tampoco el texto tiene un carácter "profético", como deseaba el grupo más progresivo del concilio. Muchos padres conciliadores alimentaban la esperanza de que el concilio pondría solemnemente la guerra fuera de la ley y condenaría sin restricciones las armas atómicas. Pero no hizo ni lo uno ni lo otro" (*La construcción de la paz internacional*. En: "Comentarios a la constitución *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Concilio Vaticano II". Edic. dirigida por A. Herrera Oria. Madrid, B.A.C., 1968, p. 579).

160. Cfr. *Gaudium et spes* (77-79). en: "Op. cit.", pp. 352-354.

Surge aquí la controvertida objeción de conciencia a la realización del servicio militar, cuestión en la que no entramos porque desbordaría los límites que nos hemos propuesto (Ver L. Prieto Sanchís, *La objeción de conciencia como forma de desobediencia civil al derecho*. En: "Sistema" 59 (1984) pp. 41-62; J.M. Rojo Sanz, *Monopolización del poder, objeción de conciencia y consecución de la paz*. En: "A.F.D.". T. II (1985) pp. 97-106; M. Gascón y L. Prieto, *Los*

Se sigue admitiendo la legítima defensa como causa legítima de guerra. “Mientras exista la guerra y no haya autoridad internacional competente, no podrá negarse el derecho de legítima defensa”. Pero diferencia el servirse de las armas para defender los justos derechos de los pueblos, y el imponer las armas por el propio dominio sobre otras naciones. Además, cuando se ha desencadenado una guerra, sostiene que no todo resulta lícito entre las partes que entran en conflicto¹⁶¹.

Es objeto de particular preocupación para la Iglesia los medios modernos mediante los cuales se hace la guerra porque podrían desencadenar una guerra total. El Concilio la rechaza porque excede del límite de la legítima defensa, que es el admitido para justificar una guerra, para hacer una guerra justa. Se opone también a la carrera de armamentos, aunque éste sólo tenga por objeto disuadir de cualquier posible agresión. Considera que no resulta una vía segura para conservar la paz.

Entiende el Concilio que es necesaria la existencia de una autoridad universalmente reconocida por todos y con medios eficientes para garantizar a todos los pueblos la seguridad y la tutela del derecho¹⁶². En el tiempo de preparación para alcanzar este objetivo, recomienda un desarme no unilateral sino común, basado no en el terror de las armas sino en acuerdos mutuos y con seguras garantías¹⁶³.

Más recientemente, Juan Pablo II en *Sollicitudo rei socialis* manifiesta su inquietud por las consecuencias que pueda acarrear la producción y comercio de las armas. Defiende que si el “desarrollo es el nuevo nombre de la paz”, la guerra y los preparativos militares son el mayor enemigo del desarrollo integral de los pueblos¹⁶⁴. En *Centesimus annus* recuerda que la verdadera paz no es resultado de la victoria militar sino algo que implica la superación de las causas de la guerra y la auténtica reconciliación entre los pueblos. Considera que la precariedad de la paz que ha seguido a la segunda guerra mundial ha desencadenado que muchos pueblos hayan perdido el poder de autogobernarse, encerrados en los confines opresores de un imperio a la vez que se trataba de destruir su memoria histórica y las raíces de su cultura; a

derechos fundamentales, la objeción de conciencia y el Tribunal Constitucional. En: “Anuario de Derechos Humanos” 5 (1988-1989) pp. 97-120; J. de Lucas, E. Vidal y M.J. Añón, *La objeción de conciencia según el Tribunal Constitucional: algunas dudas razonables*. En: “Revista General de Derecho” 520-521 (1988) pp. 81-95; A. Millán Garrido, *La objeción de conciencia*. Madrid, Tecnos, 1990; etc.).

161. Cfr. *Gaudium et spes* (79). *Ibidem*.

162. De forma semejante se había manifestado G. del Vecchio al confiar en la Organización de las Naciones Unidas (O.N.U.), como órgano supranacional y tutelador de derechos. (Cfr. *Verso un diritto mondiale*. En: “Parerga. Saggi filosofici e giuridici”. T.I. Milano, Giuffrè, 1961, pp. 119-125).

163. Cfr. *Gaudium et spes* (80-82). *Ibidem*, pp. 355-359.

164. Cfr. *Sollicitudo rei socialis* (*Preocupación por los problemas sociales*). Séptima Carta Encíclica de S.S. Juan Pablo II. Ediciones Paulinas, 1988, p. 40 y p. 20.

ello hay que unir masas enormes de hombres que son obligados a abandonar su tierra y son deportados forzosamente y, también, la carrera desenfrenada de armamentos que absorbe los recursos necesarios para el desarrollo de las economías internas y para ayudar a las naciones menos favorecidas. Concluye que todos estos son síntomas de una situación de no-guerra pero sin poder llegar a definirla como paz auténtica¹⁶⁵.

* * * * *

Sirva esta reflexión para dejar una puerta abierta a la “sociedad del género humano” donde ni tan siquiera haya necesidad de la guerra justa porque, como hemos podido comprobar, no existe acuerdo unánime acerca de lo que este calificativo signifique. Con todo, no faltarán aquellos que añoren la guerra, o al menos su posibilidad, por considerarla como sinónimo de una política viva y dinámica. Baste recordar el pensamiento smichttiano que consideraba que un mundo en el que se hubiera eliminado la posibilidad de la guerra sería un mundo sin política.

Sabemos que el derecho admite la fuerza pero ésta debe encauzarse dentro de unos límites. Como teóricos del derecho, defenderíamos que la paz (y el consiguiente pacifismo como actitud más propia) deberían de presidir cualquier tipo de sociedad pero también, como prácticos del derecho, somos conscientes de la imposibilidad de llevar a la práctica este ideal¹⁶⁶. De ahí que abogemos, como ya hemos manifestado anteriormente al ocuparnos de la Constitución española y su actitud ante la guerra, por un pacifismo

165. Cfr. *Centesimus annus (La problemática social hoy)*. Novena Carta Encíclica de S.S. Juan Pablo II. Ediciones Paulinas, 1991, pp. 34-36.

166. Defiende E. Galán y Gutiérrez la tesis de que la guerra como fenómeno concreto no es nunca inevitable, de modo que su desencadenamiento y promoción depende de la libre resolución humana; además, considera que esta afirmación es compatible con la idea de la imposibilidad de abolir de manera radical las contiendas armadas entre Estados: “La paz misma es una manifestación de esa lucha esencial a la vida. Hay muchas luchas que crean: son las de la paz, y otras que destruyen, a las cuales llamamos guerra. Ninguna guerra concreta es por principio inevitable. Pero la guerra, en general, como fenómeno social, resulta de hecho absolutamente inabordable. Ingenuo y craso error es ser pacifista y balar bucólicamente la paz. Pero, en cambio, ser pacíficos constituye uno de los deberes primordiales de la vida y el ideal más bello de la humanidad (...) “Sed pacíficos incluso al luchar, a fin de poder llevar a los vencidos los beneficios de la paz. Pero sabed también -enseña San Agustín- que adonde el hombre va consigo lleva el principio de la lucha”. Mas si la guerra es inabordable, concluye Galán y Gutiérrez, los hombres deben esforzarse por reducir su frecuencia. La paz eterna es impracticable, como reconocía el propio Kant pero eso no impide, a juicio de Galán y Gutiérrez, el que debamos tender a acercarnos a ella progresivamente (*Op. cit.*, pp. 139-140).

167. Para A. Ruiz Miguel, en la actualidad y por el peligro que podría entrañar una guerra nuclear, se rechaza no sólo el belicismo absoluto sino también el belicismo relativo, es decir, las tradicionales doctrinas de la causa justa y las más nuevas pero no tan diferentes doctrinas de la guerra revolucionaria. La actitud más admisible, a su juicio, parece ser la pacifista relativa, que

moderado o relativo¹⁶⁷ participando de la reglamentación jurídica de la guerra entre Estados.

No olvidamos tampoco el importante papel que en este entramado puede desempeñar la “sanción”, como medida disuasoria frente a posibles peligrosas pretensiones o actuaciones por parte de algunos Estados. Somos conscientes de que sólo un pacifismo basado en el derecho sería eficaz, haciendo así posible la legítima defensa de los Estados frente a injustas agresiones por parte de otros. Otra actitud provocaría el resultado contrario a aquél pretendido por el pacifismo, desembocando en el triunfo de una violencia sin limitaciones¹⁶⁸.

Nuria BELLOSO MARTIN
Universidad de Burgos

admite como única causa justa de participación en una guerra a la legítima defensa. Esta comprende la respuesta a una agresión en curso pero también como señala Ruiz Miguel, los siguientes supuestos: primero, el ataque que se anticipa a su vez a un ataque inminente y cierto; segundo, la punición de una agresión no concluida o que previene de una nueva agresión inminente y cierta; tercero, la defensa de terceros Estados agredidos en las anteriores circunstancias y, por último, la defensa de las intervenciones por razones humanitarias en guerras de liberación colonial y racista (Cfr. *Op. cit.*, p. 286).

168. Así cabría citar, como expresa A. Ruiz Miguel, el pacifismo radical de quienes mantienen una posición de no violencia, sea pasiva o activa, que apela, antes que al derecho a no morir, al criterio de que se debe morir antes que matar. Pero no hay que olvidar que esta actitud puede desencadenar una situación moral y valorativamente reprobable -si por ejemplo diferenciamos entre matar y dejar morir- cuando la muerte de terceros es atribuible a la omisión de quienes están obligados a su defensa (Cfr. *Ibidem*, pp. 289-290).

TEXTOS Y GLOSAS

Notas sobre Educación Internacional

En el contexto de la reflexión hecha por el P. General sobre la Escuela Augustiniana y “el tema singularmente importante de nuestra presencia en el mundo educativo” se ofrece este análisis de una de las corrientes actuales más fuertes y persistentes en dirección hacia la educación internacional. Recogiendo el énfasis puesto en la necesidad de “traducciones prácticas, caminos de realización”, ofrezco aquí un breve estudio de una modalidad concreta educacional que puede utilizarse como *racionales* o punto de partida en el esfuerzo de conjunto sobre el tema de la Escuela Augustiniana.

Estas Notas son una versión abreviada de una ponencia presentada en Harvard University, Escuela Graduada de Educación, mayo 1993.

LA INTERNACIONALIZACION DE LA EDUCACION

Esta forma de educación tiene una tradición que comienza propiamente en la Europa medieval cuando un buen número de estudiantes viajaban a Universidades notables como Oxford, París y Salamanca. Las crónicas de ese tiempo ponen énfasis en la importancia que se daba a la presencia de esos estudiantes por las ventajas políticas y la diversidad cultural que traían consigo. En los tiempos modernos, la tradición ha sido mantenida principalmente por familias que podían enviar sus hijos a estudiar en el extranjero en escuelas prestigiosas, dando forma al concepto de educación internacional.

Hasta hace poco el hecho tenía el aura de una oportunidad que sólo se podían permitir las clases más altas de la sociedad.

Sin embargo, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, esa corriente toma un sentido y proporciones muy diferentes. Hoy día hay millones de estudiantes que están fuera de su país de origen. De esa cifra global que aumenta consistentemente, dos tercios están estudiando en países europeos y en Estados Unidos (Wehrly, 1989).

Pero este fenómeno educacional ha traído cambios profundos: quizá el más obvio, es el de haberse creado una enorme complejidad dentro del sistema educativo. En primer lugar porque lo que antes era una excepción ahora se ha convertido casi en una necesidad. En segundo lugar, porque si antaño estudiar en el extranjero se resolvía en una negociación privada entre fami-

lias y escuelas, hoy día las partes interesadas incluyen poderosos intereses internacionales, ejecutivos, negocios e industria. Otros elementos que juegan un papel vital son las fundaciones y agencias que proveen becas, tanto estatales como privadas.

Entre las implicaciones más salientes de esta situación se destacan: a) el crecimiento progresivo de *marketing value* que ha adquirido la educación internacional, y b) la necesidad de organizar Centros con programas que faciliten el desarrollo de los objetivos educacionales tanto de las instituciones como de los individuos.

EL *MARKETING VALUE* DE LA EDUCACION

Generalmente la internacionalización de la educación es reconocida como la forma más efectiva de abrir horizontes, de enseñar ciertos procesos de maduración, complejos, como participación, adaptación e intercambio de ideas y valores. Y, sobre todo, ayuda a establecer bases auténticas de comunicación entre los habitantes de lo que ahora todos llaman *global village*, capacitando a los individuos para operar con efectividad en el contexto multicultural del mundo moderno.

Sin embargo también ha comenzado a considerarse como un instrumento para conseguir el progreso económico, político y social, tanto para los países menos desarrollados o del tercer mundo, como para las democracias más influyentes de la Comunidad Europea. Allamah (1989) estima que un tercio de los más altos puestos en educación, política, militarización y negocios lo consiguen estúdiantes que están actualmente preparándose en instituciones americanas.

El *marketing value*, particularmente socio-político, es una nueva dimensión y sentido que se ha infiltrado en el fenómeno de internacionalización de la educación para convertirse en una motivación poderosa que influye en todo tipo de decisiones tomadas por individuos y organizaciones sobre planes y programas de estudio a todos los niveles.

A este respecto hay que añadir que según los datos recogidos por la agencia más prestigiosa en este terreno, el Institute of International Education (New York), no solamente Gobiernos sino también familias e individuos han llegado a la conclusión de que una educación internacional hoy día representa un mercado competitivo y a la vez muy lucrativo en el cual ellos actúan como compradores. Consiguientemente, están ejerciendo presiones en formas muy variadas para que las instituciones académicas respondan a sus necesidades e intereses peculiares. Y esto es lo que da margen para la

creación de programas que se convierten en ventaja y enriquecimiento mutuo.

Hoy día, la facilitación e incorporación tanto de estudiantes como de planes y programas con los que ellos están afiliados, es la preocupación más urgente de las universidades y centros educacionales (AASCU Conference, 1993). En un artículo reciente aparecido en *Harvard University Gazette*, Laura Ferguson (1993) presenta a este respecto una serie de temas al Presidente Neil Rudenstien a los que éste responde diciendo: "necesitamos reunir *networks* flexibles de individuos y grupos trabajando conjuntamente en proyectos específicos... Necesitamos organizaciones y programas envueltos estrechamente con organismos en diversos países; al mismo tiempo necesitamos estudios comparativos entre culturas y regiones lo mismo que estudios que se concentren en sistemas internacionales, movimientos y procesos de distinto carácter" (p. 7).

Aquí hay por tanto una tarea de enorme transcendencia para una intervención dedicada y profesional que seguramente puede ejercer una influencia profunda en la educación actual.

LA EXPERIENCIA AMERICANA

Desde este lado del Atlántico, a los estudiantes europeos en general se les considera como un grupo bastante homogéneo en ciertos aspectos. Esto es debido, quizá, a la imagen de una comunidad socio-política sin fronteras y con estructuras unificadas que van desde *network* de comunicaciones a sistemas educativos con reciprocidad de credenciales académicas. Sin embargo, también existen diferencias importantes derivadas del carácter particular de cada nacionalidad y de las condiciones socioeconómicas, políticas y religiosas que han moldeado a cada generación. El artículo que Hooper (1993) ha escrito sobre España da una idea de la importancia de este dato. Generalmente, se concede que los españoles han tenido dificultades tratando de ganarse el puesto entre los otros países más avanzados de la Comunidad Europea. Y como lo demuestran circunstancias actuales, la batalla está lejos de haberse terminado.

Respecto a la relación ideológica entre españoles y americanos hay que reconocer que hasta ahora no ha sido nada fácil. Quizá porque existe una especie de marea de fondo provocada por confrontaciones históricas, como se ha manifestado claramente a través de la prensa durante el Quinto Centenario. Aunque esto quizá no tenga una influencia directa en las personas, la mutua apreciación es todavía un objetivo por alcanzar. Estudios críticos de la

calidad y medida de Pagden (1993) y Weber (1993) son una buena ayuda en este trabajo.

Pero la nueva generación estudiantil española está cambiando esta situación radicalmente. Hoy día la oportunidad educacional que ofrece Estados Unidos encuentra un eco muy favorable en España, por lo menos por razones pragmáticas. Basta leer el artículo publicado por Fernández y Entrecanales en *Cambio 16* (1993) para darse idea del interés que los estudiantes españoles tienen por una posibilidad de estudio y trabajo en Estados Unidos.

Las cifras que se publican en la prensa española coinciden con los resúmenes estadísticos que con todo rigor publica anualmente el Instituto de Educación Internacional en New York (Zikopoulos, 1993). El número de estudiantes españoles aquí ha crecido progresivamente desde hace años, hasta que en 1989-1990 España se coloca en el grupo de los cinco países europeos de mayor contingente en Estados Unidos. De los 28.600 estudiantes europeos que entraron en Estados Unidos en 1993, España figura en el cuarto lugar con 4,589 ocupando el cuarto lugar, después de Alemania, Inglaterra y Francia.

Estos datos son aún más significativos si se tiene en cuenta que la Comunidad Europea está movilizando mucho intercambio entre estudiantes del continente, a través de incentivos importantes que incluyen becas y programas especiales. Más aún, a pesar de la inflación que sufre casi toda Europa y que es particularmente seria en España, los estudiantes españoles continúan manteniendo y acrecentando su presencia en Estados Unidos. ¿Razón? Como ya han notado varios observadores críticos, se trata entre otros motivos de un reconocimiento del valor internacional de la educación que aquí se adquiere.

Paralelamente hay que mencionar el que los estudiantes americanos responden también con interés a las posibilidades que los países europeos ofrecen y en particular España, que se ha convertido en el tercer país de destino preferido, después de Inglaterra y Francia.

Las implicaciones que pueden derivarse de todo esto tienen su base en el hecho de que una nueva actitud más objetiva y realista está tomando raíz en la nueva generación y está ya ejerciendo su influencia en numerosos aspectos de la educación. A este respecto, merece ponerse de relieve el comentario que ha hecho el Prof. Ajira Iriye, de Harvard: "La americanización del mundo y la globalización de América son dos caras de la misma moneda. A medida que nuevos grupos de gente se van americanizando, adoptando sistemas y modalidades que aquí existen, ellos proponen también un examen crítico al concepto de lo que significa ser americano... En realidad, los estudiantes extranjeros transforman la sociedad americana tanto

como las ideas americanas parece que transforman el mundo actual" (Ferguson, 1993, p. 13).

PROGRAMAS ACADEMICOS

Estos programas constituyen el núcleo de la experiencia americana y están enfocados a responder al interés general en estudios a nivel de *College* y *Graduate School*. Para dar una breve idea por dónde se encauzan esos intereses, ofrezco unos datos recientes.

Desde el punto de vista de nivel académico, se ha venido observando que existen variantes en todos los aspectos. Por ejemplo, la proporción de los que vienen a estudiar *College* o *Graduate School* varía entre países y en diferentes años. Los estudiantes graduados españoles fueron mucho más numerosos en los años 50; después disminuyeron constantemente por un tiempo. Al presente, la proporción es de 32,8% de graduados y 60,2 en *College*. Alemania y Francia ofrecen proporciones de 49% y 42% respectivamente.

La mayoría de estudiantes que se enrolan en programas intensivos de Inglés forma un grupo categorizado como "otro" nivel con menos detalle, que sin embargo se considera como un componente clave para el planteamiento de carreras y ejerce una influencia subliminal en las decisiones que se toman en otros niveles académicos.

En cuanto a las áreas de estudio seleccionadas con preferencia, los estudiantes españoles presentan a nivel de graduados una inscripción muy alta en el área de humanidades (23%); de hecho el más alto entre los países europeos y una concentración baja en las ramas de ingeniería (6%) y ciencias físicas (9%). Por el contrario al nivel de *College*, los estudiantes españoles escogen las especialidades de *Businee & Management* (38%) e Ingeniería (15%) con más frecuencia que el resto de los estudiantes europeos.

La interpretación de estos datos es una tarea delicada pero extraordinariamente importante para educadores y otros profesionales envueltos en la preparación de métodos e intervenciones en el campo educacional. La razón más imperiosa es que están asociados íntimamente a las corrientes sociales y factores predominantes en la vida del país con una influencia directa en las aspiraciones de la generación actual.

INTERNSHIPS

Una categoría especial en educación internacional está formada por los llamados *internships* que proveen la experiencia necesaria para ejercer una

profesión. Un *internships* es un componente de importancia crítica por varias razones: para que el individuo compruebe si la especialidad escogida es un acierto, para someter a un test las capacidades adquiridas en el curriculum académico, para comprender ciertas habilidades prácticas, para incrementar y cimentar cualificaciones en su área preferida, para establecer *networks* con otros colegas y tutores que servirían como soporte o referencia imprescindible para el futuro.

Dado que existe una crisis de inflación y escasez de puestos de trabajo para la juventud, los *internships* se han convertido en la condición *sine qua non* para alcanzar las primeras posibilidades. Tradicionalmente, los *internships* tomados después de la graduación académica han dado carácter a ciertas profesiones como medicina y psiquiatría. Como ejemplo, puedo anotar que cuando yo hice la solicitud para un *internships* en psicología médica en la Escuela de Medicina de Beths Israel, New York, el requisito mínimo era tener ya un doctorado en la especialidad. Una vez admitidos, la legislación federal exige que pasemos dos años a tiempo completo en el departamento de psiquiatría, rotando en todas las clínicas especiales, bajo rigurosa supervisión. Las regulaciones impuestas sobre esta profesión en concreto forman un documento extenso que determina la validez de las competencias de cada individuo para el futuro.

Otros *internships* aunque menos riguroso, son considerados igualmente importantes en cada especialidad. Estos se pueden tomar a varios niveles académicos, y por diferentes períodos de tiempo, generalmente un verano, seis meses o un año entero. El *internships* que se ha hecho objetivo central en los planes de tantos jóvenes envueltos en una educación internacional, es un tiempo utilizado con un propósito bien definido, un período limitado de trabajo que engendra una base sólida y prometedora para el futuro que acoge al estudiante, puesto que estas instituciones aprecian el gran interés de estudiantes bien escogidos que vienen dispuestos a aprender y hacer una tarea al máximo de sus capacidades.

Como la competencia es grande para los escasos puestos que se ofrecen y los requisitos que imponen, por ejemplo: horarios, sistema de evaluación, condiciones de salario, tipo de estructura y supervisión, etc., al proceso de aplicación y orientación tiene sus complejidades. Aunque hay un buen número de instituciones americanas que ofrecen *internships* para estudiantes extranjeros (Brinbaum, 1993; Foreign Policy Association, 1988) la preparación para tomar parte en ellos requiere la intervención profesional y personalizada de educadores.

CENTROS DE EDUCACION INTERNACIONAL

Expertos con responsabilidades en el mundo de la educación están tomando alturas sobre los datos presentados en estas notas porque reflejan la dirección en que se mueven las preocupaciones de la juventud en formación. Y estas son, por supuesto, las que tienen eventualmente el mayor impacto en extensas áreas de la vida de un país.

Y ¿quién responde a estas preocupaciones? Los datos que hay sobre las fuentes de apoyo para educación internacional de estudiantes españoles son paralelos a los que existen en otros países europeos que ponen en primer lugar las familias y en segundo las universidades en el país de origen. Las fundaciones están tomando parte muy activa también en esta área.

Algunos de los estudiantes de Harvard y M.I.T. que tomaron parte en mi *research* preparando este artículo, eran beneficiarios de Caixa, una Fundación que el año pasado dio 40 becas totales para estudiar en Estados Unidos. El Real Colegio Complutense, establecido en 1990, ha hecho un acuerdo con Harvard para dirigir el proceso de admisión de sus estudiantes en la Universidad y mantiene un amplio programa de actividades para enriquecer la experiencia de todos los que aquí llegan con sus becas. Otras Fundaciones e instituciones están tomando parte en este movimiento educacional con gran interés.

Este tipo de acción se hace más eficaz y accesible si se establecen Centros con la misión educativa de ser puntos de referencia para grupos de estudiantes españoles a quienes sostiene una institución particular, ofreciéndoles un sentido de pertenencia, identificación y propósito mientras están inmersos en diversas situaciones del contexto americano. En estos Centros se reúnen datos sobre la experiencia de los estudiantes, sobre *networks* esenciales a la educación de los mismos, se mantiene un contacto periódico entre los estudiantes del mismo grupo y se sigue la trayectoria de las ayudas que ofrecen las fundaciones americanas tanto privadas como gubernamentales para Programas en beneficio de estudiantes extranjeros.

En el estudio del mecanismo de funcionamiento de estos Centros, he seguido la pauta señalada por Altbach (1989): “tenemos que entrar dentro de la experiencia educativa en una forma sistemática” (p. 182). Considerando la complejidad de la labor, yo he invitado, además de a estudiantes españoles residentes en Estados Unidos, a una serie de colegas y profesionales que representan varias instituciones con intereses en este tema para dialogar sobre las bases de un Centro para orientación académica y profesional en Estados Unidos. El programa podría abreviarse en estas funciones esenciales:

1. Proporcionar una atención individualizada a las necesidades de orientación y supervisión del grupo selecto de españoles que vienen a Estados Unidos para continuar su educación y entrenamiento profesional.
2. Coordinar actividades con la(s) institución(es) en España que sostienen al grupo de estudiantes.
3. *Networking* con las organizaciones y agencias que ofrecen *internships* de interés para los estudiantes.
4. Supervisar el status de los estudiantes en asuntos relacionados con el Programa y utilizar el *feedback* que ellos ofrecen sobre su experiencia.
5. Revisar los objetivos y procedimientos del Programa con el fin de mantenerlo efectivo con respecto a las nuevas iniciativas, oportunidades y cambios que sobre educación internacional se plantean en Estados Unidos.

Estas funciones se han asimilado en el plan de organización y trabajo que asume ALDEEU (Asociación de Licenciados y Doctores en Estados Unidos) establecida este año en Cambridge-Boston. En la misma línea de trabajo se puede considerar la participación de un network de estudiantes, profesores, exalumnos y afiliados con las escuelas agustinianas. Y el programa puede ser un punto de referencia para iniciativas concretas que cooperan a crear una presencia efectiva agustiniana en el mundo de la educación.

Andrés G. NIÑO, OSA
St. Mary of the Anunciation
Cambridge, Ma 02139, USA

REFERENCIAS

- ALLMEH, Joy. (1989). Just who are these international students anyway? *Proceedings of the Annual Meeting of the Southeast Teachers of English to Speakers of Other Languages*. Raleigh, N. C. October 12-15, 1989.
- ALTBACH, P.G. (1989). Foreign students adjustment: Issues and perspectives. In *Proceedings*. OECD Conference Japan: Hiroshima University.
- AMERICAN ASSOCIATION OF STATES COLLEGES AND UNIVERSITIES (AASCU) (1993) *Proceedings. Changes and new initiatives in international programs*. Washington, April 15-17, 1993.
- BRINBAUM, E. (1993). *A guide to the OSR Library*. Harvard University Office for Sponsored Research. Cambridge, MA. (International publication).
- CHARLES, H., STEWART, M. (1991). Academic advising of international students. *J. of Multicultural Counseling and Development*. October, vol. 19, pp. 173-181.
- FERGUSON, L. A global role. In *Harvard University Gazette*, vol. LXXXIX, 15, 1993, pp. 7-13.
- FOREING POLICY ASSOCIATION (Eds.) (1988). *Guide to careers in world affairs*. New York: FRA.
- HOOPER, J. (1993). Spain in search of itself. *The Wilson Quaterly* Autumn 1993, pp. 8-25.
- JENKINS, H. et al. (1993). *Educating students from other nations. American Colleges and Universities in international educational exchange*. San Francisco: Jossey-Bass.
- OECD/CERI Secretariat (1989). Foreign students and internationalization of higher education: Scope and issues (pp. 277-287). In *Proceedings*. OECD Conference. Japan: Hiroshima University.
- PECK BRYAN, T. Education and training in the European Community: The next phase. In *Kappan*, vol. 75, 5, Jan. 1994, pp. 421-422.

- PAGDEN, A. (1993) *European encounters with the new world. From renaissance to romanticism*. North haven, CT.: Yale University Press.
- RIEDNIGER, E. A. (1993). Overseas educational advising: An international information service. *Special Libraries*. Vol. 84, n. 2. Spring, pp. 79-84.
- SPAULDING, S. (1989). International students in higher education. Institutional policy issues (pp. 57-67). In *proceedings* of OECD Conference. Japan: Hiroshima University.
- WEBER, D. J. (1992). *The Spanish Frontier in North America*. North Haven, CT.: Yale University Press.
- WEHRLY, B. (1988) Cultural diversity from an international perspective, part 2. *J. of Multicultural Counseling and Development*. January issue, 3-12.
- ZIKOPOULOS, M. (1993). (Ed.). *Profiles 1991-1992. Detailed analyses of the foreign student population*, New York: Institute of International Education.
- (1993). (Ed.) *Open Doors 1991-1992. Report on international educational exchange*. New York: Institute of International Education.

LIBROS

Sagrada Escritura

NOBILE, M., *Premesse anticotestamentarie e giudaiche di Cristologia* (Spicil. Pont. Athen. Antoniani 31), Pontificium Aetnaeum Antonianum, Roma 1993, 24 x 17, 140 pp.

Es un trabajo de teología bíblica y no de exégesis. Por ello se limita a exponer las grandes líneas de la esperanza mesiánica existente en el A. T. y en la literatura intertestamentaria. El libro se compone de tres capítulos. El primero expone las figuras cristológicas existentes en el A. T.: Adán, los Patriarcas, Moisés, Samuel, David, el profeta como anunciador de un juicio y de la salvación y finalmente la mediación sapiencial y litúrgica. En el cap. segundo se recogen las líneas ya más directamente cristológicas: la sabiduría preexistente, la sabiduría-Tora, la sabiduría y el mesías, y otros personajes como Melquisedec y David. Ha de notarse que el autor no se limita a los textos del A. T., sino que también presenta los de la literatura intertestamentaria. Finalmente en el cap. tercero rastrea las huellas que en el N. T. han dejado las figuras anteriormente citadas.

Nos creemos obligados a insistir que no se trata de una exégesis de los perícopas pertinentes, sino que el autor se limita a trazar las grandes líneas de estas corrientes de tradición, que servirán al N. T. para formular su doctrina cristológica.- C. MIELGO.

BONORA, A., *El Libro de Qohélet*, Herder-Ciudad Nueva, Barcelona- Madrid 1994, 20 x 12, 207 pp.

Doscientas siete páginas para comentar un libro que se compone de 222 versículos, pueden considerarse suficientes, si se observa que la obra forma parte de una serie titulada "Guía espiritual del A. T." Las editoriales Herder y Ciudad Nueva traducen esta serie italiana, que creemos adaptada para un amplio público, y, por tanto, conveniente no sólo para una lectura personal sino para reuniones de catequesis de adultos.

Precede al comentario una introducción (24 p.), donde se tratan los problemas habituales: situación histórica, estructura y mensaje. En este último punto trata bastante ampliamente de las diferentes interpretaciones que el libro ha recibido: Qohélet pesimista, escéptico, aristócrata intrigante y corrompido, burgués deprimido, filósofo de la *aurea mediocritas* y, finalmente, predicador de la alegría. Se manifiesta partidario de esta última interpretación. Quizá sea la mejor solución si el libro debe formar parte de una serie de comentarios de lectura espiritual. Sólo bajo estas condiciones merece valorarse el esfuerzo del autor en interpretar el libro "in bonam partem".

No faltan los errores tipográficos: "daptarse" por "adaptarse" (11), "goheletiano" por "qohéletiano" (203), "honra" por "hora" (73), etc.- C. MIELGO.

FRITZ, V., *Das Buch Josua* (Handbuch zum Alten Testament I, 7), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 24 x 17, IX-258 pp.

El Comentario viene a sustituir al publicado por M. Noth en 1938 (2ª ed. en 1953) en esta colección, del cual representa una actualización, puesto que V. Fritz sigue las opciones hechas por el primero, excepto en algunos puntos concretos.

Tres temas trata en la introducción: prehistoria literaria del libro, el proceso histórico de la toma de posesión de la tierra y composición e intención del libro de Josué.

En cuanto al primer punto ya hemos señalado que el autor sigue fielmente a Noth. Así piensa que el libro es obra del Dtr (concretamente del DtrH). Luego recibió suplementos del DtrN y de un redactor sacerdotal, amén de otras adiciones varias, difíciles de clasificar. La composición definitiva no debió concluir hasta el comienzo de la época helénica. No toma partido a la hora de escoger entre la opinión de F. M. Cross (composición del Dtr al final de la Monarquía) o la opinión de M. Noth (composición durante el destierro), debido a que desde el libro de Josué no hay puntos de apoyo para decidirse. Acerca de la existencia de tradiciones anteriores al Dtr, poco se puede decir; es probable la existencia de las mismas, sobre todo algunas que están fijadas a lugares concretos. No obstante, su carácter etiológico es manifiesto, y supone ya la idea de una toma de posesión de la tierra por parte del Israel entero, por lo que las tradiciones no pueden ser más antiguas que la Monarquía. El resto de narraciones no sólo suponen la toma de posesión conjunta, sino también las tendencias de la teología deuteronomista. Tampoco las listas de la segunda parte del libro son antiguas. De esta manera concluye que Josué no conserva ninguna noticia del tiempo anterior a la Monarquía.

Acerca de la toma de posesión de la tierra el autor brevemente expone su propia opinión. Es sabido que es un especialista del tema. Acentúa la simbiosis de los protoisraelitas con la cultura cananea. Por atribuir al antiguo Israel un origen nómada se distancia de Gottwald. Cabe recordar que V. Fritz es autor de una Arqueología bíblica especialmente apreciada por la presentación de la nueva cultura que se instala en Palestina hacia el 1200 a. C.

En el tercer punto expone brevemente las intenciones teológicas del libro: conquista de la tierra en forma de guerra santa, pacífico reparto de la tierra como don de Dios, eliminación de los cananeos, etc.

El comentario va precedido de una traducción propia, en que se distinguen con tipo de letra diferente los diversos estratos del libro: negrita para el Dtr; en letra normal están impresos los suplementos Dtr; en escritura cursiva, las adiciones sacerdotales y finalmente en letra pequeña las adiciones varias posteriores. En el comentario se justifica esta distribución del texto, así como se exponen los intereses de la perícopa respectiva.

Para particularidades del comentario remitimos al libro; en todo caso, debe ser muy tenido en cuenta, dado que pocos estaban tan bien preparados como el autor para escribir sobre Josué.— C. MIELGO.

WESTERMANN, C., *Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testament* (Arbeiten zur Theologie 77), Calwer Verlag, Stuttgart 1994, 22 x 14, 111 pp.

No es frecuente que un escritor dedicado enteramente al estudio del A. T. publique libros sobre el N. T. El autor aclara que la obra es resultado de charlas y reuniones de trabajo hechas en grupo. El título indica suficientemente el objetivo del libro: interpretar el evangelio de S. Juan desde el A. T. Como es sabido, el autor se ha mostrado siempre muy partidario de los géneros literarios, por lo que aquí distingue también el material evangélico en formas literarias; reportajes, curaciones, discursos, controversias, etc. Seguidamente relaciona estas formas literarias con otras similares del A. T. No se limita el autor a la forma, también el contenido es relacionado con tradiciones anticotestamentarias. En ambos casos de manera sencilla, sin entrar en profundidades, como conviene a reuniones de grupos. En un apéndice final, enumera las opiniones de varios autores sobre el evangelio de S. Juan, opiniones que él juzga y critica. Nótese que es partidario de una fuerte influencia del gnosticismo en este evangelio.— C. MIELGO.

LAPIDE, P., *Von Kain bis Judas. Ungewohnte Einsichten zu Sünde und Schuld*, Gütersloher Verlag, Gütersloh 1994, 19 x 11,50, 124 pp.

El profesor Pinchas nos ofrece en este libro diez artículos, en los que el único lazo de unión de algunos de ellos se podría buscar en la interpretación que hace del concepto de culpa y de pecado en grandes personajes bíblicos: Caín, David, Caifás. Distanciándose de las interpretaciones tradicionales, propone una nueva visión de lo que se ha considerado normalmente la culpabilidad y el pecado de algunos personajes. El deshace los repintes y fijaciones que la tradición ha otorgado a dichas figuras bíblicas y las muestra en su dimensión humana junto con la motivación de sus actos. Desde esta perspectiva bíblica, se ocupa de la concepción judía sobre la culpabilidad, el pecado colectivo y el perdón. Sobre todo subraya Lapide la seguridad del hombre bíblico gracias a una teología de la confianza en Dios. Su interpretación es original (ej. Caifás, Sumo sacerdote y el Papa, uno llamado a declarar a Jesús de Nazaret y el otro a L. Boff...) pero discutible. Los últimos artículos presentan temas propios judíos, como la misión, el chassidismus.

Como judío es buen conocedor de la literatura y tradiciones judías, así como de las neotestamentarias, y como alemán tiene siempre presente el tema del holocausto y sus atrocidades, así como una sensibilidad por los extranjeros, que a veces son tomados como chivos expiatorios.– D.A. CINEIRA.

LEGASSE, S., *Le procès de Jésus. L'histoire* (Lectio Divina 156), Les Éditions du Cerf, Paris 1994, 21,5 x 13,5, 196 pp.

El autor de esta obra, buen conocedor de las fuentes cristianas y no cristianas sobre el proceso y ejecución de Jesús, evita ante las distintas perspectivas que se han dado a la hora de estudiar las narraciones evangélicas de la pasión, relegarlas a una leyenda piadosa sin consistencia histórica. También evita el conceder la preeminencia a la Hª del derecho, tanto romano como judío, para un mayor conocimiento de este proceso. La relación exacta entre la exégesis y la historia del derecho debe ser la colaboración. En el primer capítulo presenta las fuentes para conocer el proceso de Jesús, destacando su estudio equilibrado de la singularidad de Mc y Jn sobre lo transmitido. Tomará el relato de Mc como el testigo y documento principal que a su vez deriva del material de las primeras comunidades cristianas, las cuales han sometido sus tradiciones a una lectura interpretativa. Por eso, como historiador, somete sus fuentes a un examen crítico. Jn también aportará datos interesantes al respecto.

El segundo capítulo trata del arresto de Jesús, es decir, del lugar, el papel de Judas (la finalidad que asumió este relato dentro de la primitiva comunidad cristiana fue prevenir a los cristianos de aquello que serán tentados de hacer si apostatan), la fuga de los discípulos. En el capítulo siguiente se plantea la cuestión del motivo de dicho arresto. La causa del arresto fue el conjunto de las actividades y de las palabras de Jesús, lo que hizo que las autoridades judías (los tres grupos componentes del Sanedrín) tomaran cartas en el asunto, dando un carácter oficial a la operación, y siendo al mismo tiempo un hecho puramente judío. Posteriormente será llevado ante las autoridades judías, pero el verdadero tribunal que Jesús tiene que afrontar será el de los romanos, quienes tenían la potestad de condenar. Otro capítulo lo dedica a estudiar el problema de los días y las horas del proceso y suplicio de Jesús y posteriormente se centra ampliamente en el suplicio y en la sepultura de Jesús.

Este libro es una buena obra crítica desde el punto de vista histórico sobre el proceso de Jesús y leyéndola se descubrirá hasta qué punto los textos evangélicos, tan conocidos

para nosotros, pueden contener todavía zonas oscuras y problemas no solucionados.—
D.A. CINEIRA.

SIMON MUÑOZ, A., *El Mesías y la Hija de Sión. Teología de la redención en Lc 2,29-35* (Studia Semitica Novi Testamenti 3), Ed. Ciudad Nueva-Fundación San Justino, Madrid 1994, 24 x 16, 479 pp.

El estudioso llevado por su preocupación mariana, nos presenta su tesis doctoral sobre un texto “oscuro”. La investigación es de orden exegético y, en segundo lugar, de orden teológico, dedicando un interés especial por el puesto de María en la obra de la redención llevada a cabo por su Hijo. En primer lugar estudia la oscura predicción de la espada para María (vv. 34-35) dedicándole dos capítulos: uno destinado a la exposición de los grandes problemas que entraña el pasaje y otro donde expone su propia interpretación. Las dificultades y anomalías de construcción e inteligibilidad del texto griego, el autor las explica mediante la gramática y mentalidad semítica.

Más discutible es el valor histórico de la narración sobre la presentación del niño en el templo. El autor afirma que dicha escena tuvo que ser redactada en fecha temprana y en un ambiente palestino enormemente cercano a los hechos presentados. Para este autor, los relatos de la infancia, escritos en arameo o hebreo en un primer momento, debieron pertenecer a la primera predicación de la Iglesia apostólica, que nos presenta a María como la realización perfecta de la Iglesia, el Israel de Dios. La doctrina expresada en la profecía sobre la espada acerca de la Virgen María, como personificación del Israel de los tiempos mesiánicos pertenece igualmente a la predicación primitiva de la Iglesia apostólica. Pocos críticos podrán sostener esta tesis presentada por A. Simón Muñoz, dado que una teología tan desarrollada era imposible que ya estuviera presente en las primeras décadas del cristianismo, lo que nos hace afirmar la composición tardía de los evangelios de la infancia y por tanto el texto de Lc 2,29-35.— D. A. CINEIRA.

PIÑERO, A. (Ed.), *Fuentes del Cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, El Almadro-Universidad Complutense, Córdoba-Madrid 1994, 23,5 x 16, 530 pp.

Los orígenes del cristianismo, sus tradiciones primitivas y los estadios de formación de los evangelios han sido temas que han despertado siempre un gran interés dentro de la investigación histórica a nivel intelectual, independientemente de las confesiones religiosas. Así este libro, compuesto de 12 artículos de diversos autores y fruto de un Curso de Verano de la Universidad Complutense (Almería, agosto 1991), quiere aportar una respuesta a interrogantes inherentes a la formación del N. T. El libro se compone de dos partes. En la primera se trata de los textos canónicos del N. T. mientras que la segunda se centra en el estudio de los escritos apócrifos del N. T. El epílogo aborda la proliferación en el mundo moderno de la literatura de ciencia ficción en torno a la figura de Jesús.

El primer artículo intenta precisar los inicios de los textos: ¿Cómo se pasó de una fe vivida a una fe consignada en las primeras formulaciones teológicas? ¿Cómo empezaron a formarse y a transmitirse las primeras narraciones sobre Jesús? Este estudio de las *formas* pre-evangélicas permite retrotraernos a los orígenes de la experiencia cristiana y a su kerigma. Sólo estudiando estas *formas* forjadas por la primitiva comunidad podrá seguirse los pasos del proceso tradicional que culminó en la redacción de los evangelios. Los siguientes artículos se ocupan de precisar la *h^a* y el contenido del vocablo evangelio, de la formación de las primeras tradiciones evangélicas y de esclarecer el paso de la tradición oral a la escrita. Se estudia el problema sinóptico: ¿quién copió de quién? Se admite la

teoría de las dos fuentes: dependencia de Mc y de la fuente Q, lo que constituye un común denominador para un amplio consenso de la investigación actual. Tampoco se puede olvidar la influencia del material oral en la formación de los evangelios.

A continuación se centra el estudio en el origen, la formación y la función de cada uno de los 4 evangelios canónicos. ¿A quiénes o a qué tipo de lectores se dirigen? ¿Con qué intención fueron compuestos? ¿Representan a escuelas teológicas distintas del siglo I? Para responder a los interrogantes se centran en un estudio de la estructura, composición, análisis de la teología y de las perspectivas propias de cada evangelista. Finalmente hay un capítulo dedicado a los diversos “evangelios” que aparecen en el NT, algunos de ellos no escritos explícitamente (como el paulino...).

La segunda parte del libro se centra en el estudio sobre los apócrifos, intentando responder a estas preguntas: ¿Cómo, por qué y en qué cantidad se formaron estos textos? ¿Cuáles eran las circunstancias de su composición y su ideario teológico? Dentro de los apócrifos, destacan los evangelios gnósticos, centrándose en uno de los más representativos, el apócrifo de Juan, síntesis de la especulación gnóstica.– D. A. CINEIRA.

MORRIS, L., *The Gospel according to Matthew*, Eerdmans Publishing Co-Inter-Varsity Press, Gran Rapids-Leicester 1992, 23,5 x 16, 781 pp.

Ante el escepticismo del autor acerca de la posibilidad de conocer la relación exacta del evangelio de Mt con Q, Mc y Lc, Leon Morris decide hacer su amplio comentario basándose solamente en Mt, tal y como ha llegado a nuestras manos, por lo que hace un estudio sincrónico de Mt, sin comparar en la mayoría de las ocasiones con los sinópticos. Por tanto dejará a un lado preguntas tan significativas como el *Sitz im Leben*, la fecha y el lugar de composición y quién fue su autor. Según L. Morris todas estas preguntas no llevan más que a especulaciones, a las que él no puede aportar nada nuevo, por lo que decide no tratarlas. A lo largo de su comentario, no obstante, hay alguna referencia a la historicidad de los hechos que Mt nos comunica. Nuestro autor normalmente admite la posibilidad histórica de los hechos narrados, tales como la matanza de los inocentes, la huida a Egipto...

La atención del comentarista se centra en responder al lector ¿qué significan estas palabras que estoy leyendo? Sus respuestas son claras y destaca su sensibilidad teológica y su punto de vista evangélico.

Este comentario ofrece al mismo tiempo su propia traducción del texto griego de Mt para una mejor comprensión por parte del lector moderno de lo que Mt realmente dice, aunque a veces dicha traducción no es la más elegante.– D. A. CINEIRA.

Teología

SANNA, I. (Ed.), *Il sapere teologico: il suo metodo. Teologia, Ermeneutica e Verità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993 14 x 21'30, 296 pp.

La obra que presentamos es fruto de un Congreso en la Universidad Pontificia del Laterano, que tuvo lugar en marzo de 1992. Afronta uno de los temas teológicos que más impacto ha tenido en nuestro tiempo: el método teológico en toda su dinámica y la epistemología teológica. En torno a esta temática se estudia el paso de una teología sistemática y de tipo dogmático a una forma de hacer teología más pluralista, unida a las teologías así llamadas de genitivo, y a su vez en relación al pluralismo cultural, filosófico y a las ciencias humanas; al paso de una teología apodíctica, comunicando certezas, a una teología hipotético-problemática. Se insiste también en que los lugares teológicos clásicos deben ser com-

pletados con otros más en consonancia con la experiencia creyente y los resultados de las ciencias humanas. Y todo ello sin caer en relativismos dogmáticos, posible riesgo de una orientación hermenéutica y plural de la teología. A su vez se estudian los temas conectados con la crisis de la razón en la época hermenéutica: la relación entre hermenéutica y verdad, filosofía y cristología, uniendo todo ello a la función de la razón en los diversos modelos teológicos: la función de las ciencias humanas en el quehacer teológico, especialmente la psicología y la sociología en el ámbito de la cristología; la relación y características entre teología narrativa y teología especulativa, pasando a ver el sentido de la encarnación como “lugar hermenéutico” para una inculturación del lenguaje teológico. Y se concluye con estudios en torno al significado de la cristología en la epistemología teológica, con un estudio sobre el logos paulino de la cruz en relación a la sabiduría humana; otro sobre la estructura eucarística del lenguaje teológico y finalmente concluye el prof. B. Forte haciendo una síntesis sobre la función cristológica de la hermenéutica. Hay que decir que la variedad y riqueza doctrinal y metodológica de los temas, junto a su acuciente actualidad da a la obra un cariz teológico nada común y ayudará a los cultivadores de la ciencia teológica a elaborarla con criterios que respondan a la revelación total de Dios en Cristo y al esfuerzo del hombre por captar esta realidad que fundamenta su existencia.– C. MORAN

SAHAGUN LUCAS, J., *Dios, horizonte del hombre* (Manuales 3), BAC, Madrid 1994, 21'5 x 14'5, 312 pp.

Dentro de la serie *Sapientia Fidei* iniciada por la BAC, presentamos un manual de Teodicea o Teología natural, esto es, consideraciones sobre la cuestión de Dios desde el punto de vista meramente filosófico, sin el apoyo de la revelación cristiana, aspecto para el que está previsto otro manual en esta misma serie.

La estructuración del tema es perfecta. En la primera parte, análisis del origen de la idea de Dios en el hombre, y las formas que ésta reviste, mítico-experienciales inicialmente, filosóficas después. A continuación, en la segunda parte, estudio del acceso racional a Dios, posibilidad y modos concretos, esto es, las pruebas cosmológicas, ontológica y ética de la existencia de Dios, representadas por Tomás de Aquino, Anselmo de Canterbury, Immanuel Kant. Finalmente, la tercera parte aborda la esencia de Dios, cognoscibilidad y propiedades, dentro de la cual destacan los temas del lenguaje sobre Dios, creación y providencia, el mal. En su concepción de manual es una obra bien lograda, que acopia y expone las diversas cuestiones sobre el tema. Se echa de menos solamente una mayor innovación en su tratamiento.– T. MARCOS

GRUBER, F., *Diskurs und Konsens im Prozess theologischer Wahrheit* (Innsbrucker theologische Studien 40), Tyrolia Verlag, Innsbruck 1993, 22'5 x 15, 350 pp.

Tesis doctoral defendida en la Facultad teológica de Linz sobre la cuestión de la verdad teológica. El autor piensa que la reciente problemática filosófica sobre el concepto de verdad no ha tenido ninguna correspondencia teológica, por más fundamental que se considere la idea de verdad en la teología. La tradicional asociación católica de verdad teológica y Magisterio ha ido postergando y enmascarando el planteamiento del problema. Se estudian como ejemplos de ello la crisis modernista y el debate sobre la infalibilidad papal. Como solución al problema de la verdad teológica el autor propone las interpretaciones presentadas por W. Pannenberg y K. Rahner, que a su vez están influidos por las ideas de J. Habermas sobre la verdad como acuerdo o encuentro colectivo. Por lo demás, las edito-

riales alemanas nos tienen acostumbrados a un cuidado índice de autores, tanto como las españolas nos tienen habituados a lo contrario.— T. MARCOS.

KUSTERMANN, A.P. (ed.), *Revision der Theologie-Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johan Sebastian Drey (1777-1853) in Geschichte und Gegenwart*, Echter Verlag, Würzburg 1994, 14 x 22'30, 352 pp.

La Ilustración supuso la crítica a todo tipo de tradición y especialmente a la tradición teológica y eclesial que fundamenta la teología y la Iglesia. La escuela de Tubinga y en concreto su fundador y pionero Johan Sebastian Drey se enfrenta con estas corrientes, consciente de que es posible una fundamentación teológica de la tradición de la Iglesia, pero desde una perspectiva crítica, no fideista ni tradicionalista a ultranza. Los ponentes en este primer simposio internacional sobre la Vida, la Obra y Testimonio de J. S. Drey se centran en un estudio profundo en torno al programa del prof. Drey sobre las diversas disciplinas: las Iglesias, los Estados y la Historia de la teología en sus diversas ramificaciones; la Filosofía de la religión, Teología Fundamental, Dogmática y Moral. Y todo ello con la pretensión de constatar en el esfuerzo de la crítica histórica de Drey, su preocupación por hacer valer sus métodos de análisis y sus conclusiones no solo para su tiempo, sino también para la posteridad. Su fidelidad a la Palabra de Dios y a las exigencias del hombre empeñado en reflexionar y vivir esa Palabra en todos los tiempos, hace que su orientación de metodología teológica siga siendo útil para nuestro tiempo.— C. MORAN

LOHMEIER, F., *Konflikte um den rechten Glauben. Warum und worüber wird gestritten?*, Verlag Die Blaue Eule, Essen 1993, 14'30 x 21, 303 pp.

En todas las iglesias cristianas el tema de la confesión unánime de la fe ha causado gran preocupación y de aquí que desde diversos sectores se ha intentado estudiar, detectando las causas y concretando dificultades que pueden estar en la base de tal situación. El autor desde la Iglesia de la Reforma cree que hay una cierta contradicción entre actitudes creyentes de miedo, tensión y conflictividad y el anuncio feliz del Evangelio, como si fuera algo que no es posible reconciliarlo. Muchas de estas actitudes cree el autor que dependen de vivencias íntimas de la propia fe, vivencias que a veces se encuentran en conflicto con el mismo anuncio del Evangelio. Hay que volver de nuevo a una lectura creyente del Evangelio en su autenticidad, llevándolo a la vida en circunstancias a veces difíciles, pero consciente de la respuesta que debe tener como centro a Cristo. Buenas reflexiones sobre uno de los temas que nos preocupa a todos y que de una forma u otra tenemos que afrontar para vivir el mensaje del Evangelio con esa actitud alegre y al mismo tiempo comprometida con la problemática de nuestro mundo.— C. MORAN.

BOUYER, L., *Sophia ou le Monde en Dieu*, Cerf, Paris 1994, 14'30 x 23, 212 pp.

Con esta obra el P. Bouyer quiere dar por concluida su labor de profundo conocedor de la mejor tradición eclesial, después de haber ofrecido lo que él llama sus trilogías. La primera consagrada a la teología en su sentido más estricto de doctrina sobre Dios Trinidad. La segunda referida a lo que los antiguos Padres griegos llamaban la "economía", es decir la obra creadora y salvadora. Y la tercera, con el nombre de *Sophia*, recoge la visión cristiana de la existencia en su sentido más amplio y referido a todas las realidades del mundo y de la historia. Se nos muestra como profundo conocedor del transfondo cultural

religioso, como base de los datos que va recogiendo en la tradición judeo-cristiana en sus exponentes más cualificados, para concluir con sus reflexiones personales en torno a la cosmovisión cristiana. Agradecemos desde estas páginas al P. Bouyer toda su labor teológica en su larga trayectoria científica y a la editorial Cerf en la noble presentación de dicha labor teológica a la que nos tiene ya desde siempre acostumbrados.– C. MORAN.

MODA, A., *Per una critica della ragione teologica*, Edizioni Messaggero, Padova 1993, 14 x 21, 379 pp.

La labor teológica se ha visto condicionada siempre por el medio cultural en la que se ha ido realizando. El autor consciente de esta realidad, la afronta convencido de que los condicionamientos filosóficos son simples condicionamientos por muy importantes que sean, pero ante todo está la actitud del teólogo creyente que quiere entrar en diálogo con su tiempo. Se recoge en esta obra sus reflexiones en torno a este diálogo y a las mediaciones de la teología y lo hace en diálogo con los mejores investigadores de dicha labor del encuentro fe-cultura. Junto a las reflexiones personales asocia también estudios en torno a ciertos teólogos o filósofos como pueden ser Pascal, Kant, Kierkegaard, von Balthasar, Bultmann, Bouillard, Scilironi. Todos estos autores inmersos en la problemática de la filosofía y la teología en sus diversas variantes son estudiados desde campos distintos y con preocupaciones diferentes. Bienvenidas sean obras de este calibre universalista y que recoge inquietudes que de una forma u otra preocupan no solo a los teólogos de oficio, sino al creyente que ve comprometida su fe en situaciones donde el pluralismo cultural crea situaciones difíciles para la opción de vida de fe. Saludamos al autor y auguramos mayores éxitos en toda su labor filosófico-teológica.– C. MORAN.

FRANZ, A. (Hg), *Glauben-Wissen-Handeln. Beiträge aus Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft zu Grundfragen christlicher Existenz*, Echter Verlag, Würzburg 1994, 16 x 24, 444 pp.

La Facultad Católica de Teología en Eichstätt, con motivo de los 65 cumpleaños del Dr. Phillip Kaiser, le dedica este trabajo como recuerdo de sus compañeros en la labor docente y pastoral. Como el mismo subtítulo indica, se concentran aquí trabajos de tipo teológico, filosófico y científico, campos en los cuales el homenajeado realizó su labor docente e investigadora. Dada la diversidad de los temas y su amplitud, queremos dejar constancia de la calidad científica de los mismos y de una forma u otra de la relación tan clara que se dan entre ellos, dado que el mismo Dr. Kaiser se preocupó de buscar los fundamentos filosóficos y científicos de la labor teológica. Esta es la preocupación de los autores en sus diversos campos y de ello dejan también testimonio a través de estos estudios que con tanta dedicación ofrecen a su compañero y amigo.– C. MORAN.

MOLTMANN, J., *Wer ist Christus für uns heute?*, Kaiser Verlag, Gütersloh 1994, 11'30 x 18'30, 127 pp.

El prof. Moltmann nos tiene acostumbrados desde hace ya tiempo a una producción teológica enraizada básicamente en los problemas más acuciantes de la actualidad. El presente trabajo son reflexiones de un creyente comprometido y que busca respuesta a los interrogantes que la existencia del hombre de hoy le plantea, centrando la respuesta a los mismos en la persona y el mensaje de Jesús. Desde el anuncio del Reino de Dios por

parte de Jesús y sus implicaciones en lo social y político, la justicia y la paz en el mundo, pasando por el significado de la pasión de Cristo y el dolor de Dios aplicado a la situación del hombre angustiado por su marginación social, unido todo ello a la experiencia del dolor de Cristo y el significado que para el cristiano posee su dolor unido al de Cristo y al sentido del seguimiento y la resurrección, como principio de esperanza para un mundo escaso de la misma. A estas reflexiones une también el autor el sentido ecológico desde la significación del Cristo cósmico y sus repercusiones en el ámbito de la manipulación humana de la naturaleza, hasta llegar al sentido último del misterio cristiano y su dinamismo interno en la vivencia del mismo para el creyente. Reflexiones que recogen temas tratados en otros momentos por el autor y que aquí hace más asequibles para el creyente sin mayores pretensiones de tipo teológico científico.– C. MORAN.

GRECO, C. (ed.), *Cristologia e Antropologia. In dialogo con Marcello Bordini*, Editrice A.V.E., Roma 1994, 14'30 x 21'30, 331 pp.

Esta obra teológica es el resultado del seminario anual interdisciplinar que la Pontificia Facultad de Teología de Italia Meridional desarrolló en el mes de mayo de 1992, repensando uno de los temas teológicos que más impacto está teniendo en el quehacer teológico actual: relaciones e implicaciones de la cristología y la antropología. Tras unas reflexiones en torno a la crisis de la antropología en la época antihumanista y su incidencia en la reflexión teológica sobre el misterio de Cristo, se pasa a estudiar cuál debe ser la orientación de la antropología desde una dimensión de una ontología relacional, que a su vez encuentra su fundamentación y expresión más clara en la persona de Cristo como ser-para-los-otros, enraizado todo ello en el mismo misterio trinitario. Es el modelo de personal filial que propone y ofrece al hombre una nueva identidad según el estatuto de la gratuidad, de la proximidad y de la solidaridad, factores que colaboran a un gran enriquecimiento de la reflexión antropológica. Junto a ponencias de tipo filosófico, se presentan también otras de carácter más netamente teológico, bíblico e histórico, confirmando la incidencia que la cristología puede ejercer sobre la antropología en una línea básicamente metafísico-funcional. Todo ello se realiza en diálogo con el prof. Bordini de la Universidad Pontificia Lateranense, gran especialista en el tema, siendo sus anotaciones esclarecedoras a la hora de la elaboración de las conclusiones de dicho seminario interdisciplinar. Bienvenidas sean estas reflexiones en colaboración y que contribuyen a un enriquecimiento en la reflexión teológica actual.– C. MORAN.

PIOLANTI, A., *Dio nel mondo e nell'uomo*, Libreria Editrice Vaticana 1994², 16,5 x 24, 869 pp.

El autor, Mons. Antonio Piolanti, no necesita presentación. Durante muchos años fue profesor ordinario de Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Urbaniana, así como Rector de la Pontificia Universidad Lateranense. Era un autor “clásico” en la teología anterior al Vaticano II, y sus publicaciones eran un “libro de texto” muy socorrido. La primera edición de esta obra que presentamos, de hecho fue publicada en 1959.

El concilio Vaticano II invitó al “aggiornamento” en campo teológico, pastoral y litúrgico... El autor, secundando esa invitación, nos presenta de nuevo el tema en una segunda edición “revisada y actualizada”.

Se trata de una antropología teológica en la que se ofrece una visión global del hombre desde la perspectiva de la fe. Se comienza hablando de la creación y de la problemáti-

ca teológica relacionada con la misma, para pasar después a hablar de las diversas creaturas –mundo, ángeles, demonios, hombre– surgidas de la mano de Dios.

Al estudiar el tema de lo sobrenatural se analiza la cuestión del pecado original y de la gracia, para concluir hablando del dinamismo de la gracia que se actúa a través de las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad.

El autor, fiel a su trayectoria, repropone una síntesis orgánica dirigida “a cuantos están deseosos de conocer un pensamiento de larga tradición y de probada incidencia, como es el de Sto. Tomás”. No se oculta que algunas de las nuevas conquistas antropológicas “tienen en esta obra un eco tenue”.

Esta nueva edición ha sido renovada en lo que se refiere a la interpretación de Lutero, a las diversas hipótesis sobre el pecado original, así como desde el punto de vista bibliográfico.

Es una obra válida y meritoria, fundamentalmente para conocer el desarrollo histórico-dogmático de los diversos argumentos estudiados.– B. SIERRA.

PIKAZA, X., *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de Pascua*, Sígueme, Salamanca 1993, 13,5 x 21, 537 pp.

Xabier Pikaza es una personalidad conocida como profesor de la Pontificia Universidad de Salamanca y como autor de obras de exégesis bíblica, teología y fenomenología de la religión.

La presente obra debe comprenderse dentro de un ambicioso proyecto teológico del autor constituido por una cristología bíblica –una parte de la cual es su obra “El Evangelio I: vida y pascua de Jesús”–, la antropología bíblica que ahora nos ocupa, y una eclesiología bíblica, a realizar en un futuro próximo.

Al afrontar el argumento antropológico el autor se sitúa dentro de un nuevo estilo de exégesis, la llamada “exégesis narratológica”, donde se intenta unir la exégesis bíblica y la teología dogmática.

En la perspectiva bíblica la vida del hombre se desarrolla entre el “árbol” del juicio y el “sepulcro” de la pascua, que da vida. Entre esas dos coordenadas se realiza el quehacer humano. Como afirma Pikaza en el prólogo “muerte y vida somos, pecado y gracia nos definen y confirman, en historia dramática que viene a centrarse en Jesucristo”.

El gran drama de Dios y el hombre se desarrolla en la obra de un modo progresivo. Se comienza señalando las categorías de gracia, pobreza y universalidad que definen el evangelio, para ver luego el pecado del hombre en Gen 1-11. Se hace ver cómo la salvación no se encuentra ni en el “echar la culpa al diablo” propuesta por I Enoc 6-36, ni tampoco por la Sabiduría Israelita, sino a través de Jesús, Nuevo Adán, y su Mensaje del Reino. En la muerte de Jesús es donde actúa de modo más radical el pecado original del hombre y el pecado del mundo, pero Dios, resucitando a Cristo, nos ha revelado que el amor triunfa sobre la muerte.

Obra profunda, sugestiva, creadora, que abre nuevos horizontes y perspectivas a la antropología e invita a nuevos planteamientos de algunos de los problemas clásicos como es el caso del pecado original.– B. SIERRA.

LUCAS, R., *L'uomo, spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 13,5 x 21, 364 pp.

Como el mismo título indica se trata de un “compendio de filosofía del hombre”. No es la primera vez que su autor afronta los problemas antropológicos. A ellos ha dedicado buena parte de sus publicaciones precedentes. Aquí él habla –escribe–, como profesor de

esta asignatura en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Su intención es fundamentalmente dirigirse a alumnos que deben afrontar el complejo mundo de los problemas filosóficos. Es una obra surgida de la experiencia del autor como profesor. Por eso tiene una finalidad prevalentemente pedagógica. Por ello se quieren acentuar las características de brevedad en la exposición del argumento y claridad.

En la primera parte se trata de estudiar las actividades psíquicas del hombre. Se comienza por el nivel más elemental, hablando de la vida humana y la evolución biológica para pasar después al conocimiento humano en general y, más específicamente a aquel intelectual. De ahí se proseguirá hacia el estudio de la voluntad, la libertad, la afectividad y los sentimientos.

En la segunda parte se afrontan las dimensiones fundamentales del hombre: la corporeidad, la historicidad y la intersubjetividad.

La tercera parte se centra en torno al tema del hombre como persona: unidad sustancial del hombre, valor y dignidad de la persona humana, trascendencia y espiritualidad del ser humano, la creación del espíritu humano, la muerte y la inmortalidad.

Una ayuda importante para el lector son los esquemas reasuntivos que el autor ofrece al final de cada capítulo, así como el glosario que va al final.

A mi entender, al hablar de la corporeidad se debería haber superado la visión escolástica del "anima forma corporis", para hablar más en la línea del Vaticano II del hombre que es "uno en cuerpo y alma".

Obra clara, meritoria y útil, dentro de las finalidades didácticas que se propone.— B. SIERRA.

SONG, C. S., *La teología del terzo occhio. Teologia in formazione nel contesto asiatico*, Edizioni Messaggero, Padova 1993, 14 x 21, 412 pp.

El sabio Mencio decía: "Cuando la gente pierde sus perros y sus pollos va inmediatamente a buscarlos, pero cuando pierde el propio corazón no va a buscarlo". Esta sentencia con la que inicia la introducción nos indica la perspectiva de la obra: es una invitación a participar en la búsqueda del corazón perdido. El autor piensa que si la teología tiene hoy un punto para abrir brecha en el hombre, éste es el corazón.

El autor se coloca dentro de un "contexto asiático". Considera que allí Dios está actuando para encontrar el "corazón perdido" en medio de sus religiones y contextos sociopolíticos. Para darse cuenta de esto y llegar a comprender el significado los teólogos tienen necesidad de "un tercer ojo", es decir de una capacidad de percepción e intuición que les consienta entender el significado que subyace bajo las cosas y los fenómenos.

La obra se divide en tres partes. En primer lugar, hablando del origen de la teología, el autor, estudia el "mysterium tremendum et fascinans" así como el dolor y el amor de Dios, para concluir viendo la teología como amor en acto entre Dios y la humanidad. En una segunda parte, donde se trata del sufrimiento en la perspectiva de la esperanza se entremezclan experiencias cristianas y orientales, la cruz y el loto, bodisatvas y patriarcas. En la última parte, titulada "la palabra de la resurrección" se intenta realizar una transposición en la vida práctica, en la política asiática de lo que significa "creer en la cruz y creer en la resurrección". La teología deja de ser discurso puramente abstracto y teórico para convertirse en una verdad encarnada que aún tiene algo que decir a las sociedades actuales, no solamente en occidente, sino también en oriente.

Es una obra llena de interrogantes, ideas y fermentos nuevos que necesitan ser profundizados.— B. SIERRA.

FIETTA, P., *Chiesa, diakonia della salvezza. Lineamenti di ecclesiologia*, Edizioni Messaggero, Padova 1993, 21 x 14, 381 pp.

Libro de eclesiología perteneciente, según dice el autor, al género literario de “apuntes”. Esto es, se acomoda a una finalidad didáctica, como subsidio escolar para el estudio teológico, queriendo servir sobre todo a alumnos, lo que significa que también servirá a los profesores, al menos para contrastar ideas. Divide el tema en tres grandes apartados, los clásicos de todo estudio dogmático, a saber, histórico, bíblico y sistemático. Dentro de cada apartado, los diferentes capítulos terminan con una selecta bibliografía para profundizar lo expuesto. Y como en unos buenos apuntes, el autor procura ser escueto y claro con cada cuestión. Termina con una pequeña antología de textos eclesiológicos de los Padres, santo Tomás y el Catecismo Romano. La parte sistemática, la más amplia, gira en torno al concepto de salvación, para explicar el porqué y para qué de la Iglesia. El libro cumple muy bien las exigencias de su forma literaria.– T. MARCOS.

ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos* (Manuales 4), BAC, Madrid 1994, 21'5 x 14'5, 372 pp.

Se trata de un libro de sacramentaria general, voluminoso, como corresponde al tema considerado –la evolución histórica y dogmática de la idea sacramental ha sido grande–, a los problemas que se siguen planteando –la teología moderna ha aportado nuevos esquemas de comprensión de los sacramentos–, y a su carácter de manual –que como tal tiene pretensiones de globalidad–.

La obra se divide en dos partes. La primera histórica, pues uno de los temas en donde más claramente aparece su importancia es en los sacramentos. En ella se presenta el origen y oscilación semántica de la palabra *sacramentum*, la elaboración Escolástica, la auténtica artífice de nuestra teología sacramental, la crisis protestante, que tuvo en la cuestión de los sacramentos la expresión más clara de su oposición a Roma, y la respuesta tridentina, apuntalando la teología Escolástica. La segunda parte, sistemática, analiza toda la problemática sacramentaria, esto es, institución divina, eclesialidad, eficacia, carácter y ministro. Da importancia en todo ello a las aportaciones de la teología moderna, destacando a Rahner.

Como puede verse es un completo estudio de los sacramentos en general, donde tal vez le falta optar más decididamente por las soluciones modernas, olvidando callejones sin salida de la minuciosidad Escolástica y el ardor contrarreformista.– T. MARCOS.

BALDANZA, G., *La grazia del sacramento del matrimonio. Contributo per la riflessione teologica*, Centro Liturgico Vicenziano, Roma 1993, 24 x 16'5, 316 pp.

Detallado volumen sobre los más importantes documentos magisteriales referidos al matrimonio en los últimos cinco siglos. Estos son el concilio de Trento, la Encíclica *Casti connubii* de Pío XI y la *Gaudium et spes* del Vaticano II. La clave de comprensión del sacramento matrimonial estriba en la interpretación de la gracia sacramental correspondiente, y tal es el hilo conductor de este estudio. La gracia matrimonial, entendida como santificante y no mero remedio a la concupiscencia, fue aceptada de modo general tras la Escolástica, y sancionada por Trento. De ahí al Vaticano II se ha dado una evidente progresión dogmática, pero sin ruptura con la tradición anterior, sin contradicciones internas. Esta es la tesis a la que ha llegado el autor, y que nos va mostrando en su pormenorizado análisis de textos magisteriales y escritos de teólogos circunstantes. El estudio más amplio se refiere, naturalmente, a los esquemas de la *Gaudium et spes*.– T. MARCOS.

GOODY, J., *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Herder, Barcelona 1986, 14 x 21'5, 418 pp.

Coincidiendo con el año internacional de la familia se nos presenta una obra editada hace ya algunos años sobre el matrimonio. El matrimonio es tan viejo como Adán y Eva, ya se dice en el Génesis, y los vaivenes que ha sufrido componen la historia humana. El presente libro, dedicado al matrimonio en la Europa cristiana, centra su atención en el cambio jurídico más espectacular que la Iglesia introdujo en las nupcias: la normativa sobre el incesto. Efectivamente, la prohibición del divorcio tardó en imponerse, mientras que la tradicional endogamia fue fuertemente restringida por la Iglesia. La tesis del autor es que ésta lo hizo en provecho propio. El estudio está hecho desde el punto de vista meramente sociológico, lo que resulta enriquecedor para nosotros, habituados a la interpretación cristiana. Pero parece explicarlo todo desde el prisma socio-económico, lo que a la larga puede funcionar como prejuicio, que lleva a conclusiones superficiales y a medias verdades. La indudable información del autor queda lastrada por esto. De todos modos, el libro resulta interesante y ameno.- T. MARCOS.

DIANICH, S. y otros, *El presbítero en la Iglesia, hoy* (Edelweiss 28), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, 13 x 21, 198 pp.

El libro se compone de cuatro conferencias dirigidas a sacerdotes, impartidas por cuatro prestigiosos autores italianos. Nada mejor que este ambiente, sacerdotal y teológico, para una reflexión sobre la realidad presbiteral, su crisis, renovación y esperanzas. Cada uno de estos autores realiza sus consideraciones desde un encuadre particular. A. Cencini lo hace desde el punto de vista psicológico, en torno a la idea de la "identidad" personal y pastoral del sacerdote. C. Molari desde la formación más adecuada del presbítero, habida cuenta de las transformaciones vertiginosas que va conociendo nuestra sociedad. A. Favale analiza la dimensión espiritual del sacerdocio, recorriendo para ello el Vaticano II, en particular la *Presbyterorum ordinis*. Finalmente, S. Dianich hace un breve comentario sobre el futuro sacerdote cristiano, logrando una buena reacomodación de las funciones del sacerdocio a partir del clásico *triplex munus*.- T. MARCOS

ESQUERDA BIFFET, J., *Espiritualidad Mariana de la Iglesia. María en la vida espiritual cristiana*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, 13,5 x 21, 191 pp.

El Concilio Vaticano II en su Constitución sobre la Iglesia, "Lumen Gentium" ha estudiado a María dentro "del misterio de Cristo y de la Iglesia". Esa es la perspectiva que han seguido después las encíclicas marianas de los Papas Pablo VI y Juan Pablo II. Esa es la perspectiva en la que se coloca también el autor de esta obra.

Aunque el título "Espiritualidad mariana de la Iglesia", pueda prestarse a confusión, ya desde la introducción el autor deja bien claro que "la espiritualidad cristiana, por su misma naturaleza, está centrada en el misterio de Cristo".

Así como toda espiritualidad deriva de una teología, igualmente la espiritualidad mariana deriva de una mariología. Podría definirse que "la espiritualidad mariana es el estudio teológico de la vida de fe en su dimensión mariana".

Esquerda Biffet estudia las distintas dimensiones de esta espiritualidad -trinitaria, cristológica, pneumatológica, eclesial, antropológica-, así como los puntos básicos de la incidencia -vocación, perfección, comunidad, compromiso apostólico, discernimiento del espíritu...-.

Cada uno de los diez capítulos en los que está dividida la obra concluye con una abundante bibliografía, lo que permite a quien lo desee ampliar y profundizar el tema.

Obra meritoria de espiritualidad que, en la medida que nos acerca a María, ayuda a conducirnos a Cristo.– B. SIERRA.

GEACH, P.T., *las virtudes*, EUNSA, Pamplona 1993, 14,5 x 21,5, 200 pp.

El quehacer filosófico del profesor Geach ha versado fundamentalmente sobre cuestiones de lógica, siendo considerado como uno de los mejores lógicos a nivel mundial. Su pensamiento está influenciado por los estudios de Mc Taggart, Tomás de Aquino, Wittgenstein y Frege.

Esta obra sobre “Las Virtudes”, cabalga sobre la ética y la filosofía de la religión. No se trata de una obra típica de “filosofía cristiana” al estilo de las de E. Gilson, J. Maritain, J. Pieper o G. Thibon. Mucho más que un libro de filosofía cristiana se trata de un libro de un filósofo –o mejor de un lógico–, que es cristiano.

Por eso, como muy bien se aclara en la introducción, el autor no pretende establecer una visión sistemática y completa de cada una de las siete virtudes tradicionales –fe, esperanza, caridad, prudencia, justicia, fortaleza, templanza–, sino más bien discutir sus puntos problemáticos más relevantes.

No es fácil la lectura para los no iniciados. Para una mejor comprensión se necesita tener en cuenta el tratado tradicional sobre las virtudes. Si se han leído las posturas clásicas, la tesis mantenida por Peter T. Geach resulta al fin refrescante y optimista, además de original.

Lo que ahora es un libro en un principio fueron ocho conferencias impartidas por Geach en Cambridge en el curso 1973-1974, y posteriormente en las Conferencias Hagerstrom, que tuvieron lugar en la Universidad de Upsala en abril de 1975. Esta matriz les da un aire más vivo y directo.– B. SIERRA.

PENNA, R., *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo* (Cristianismo y Sociedad 39), Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 1994, 21 x 13'5, 402 pp.

Libro más que recomendable desde todos los puntos de vista. Se trata de un elenco de textos antiguos paganos que tienen que ver directa o indirectamente con el cristianismo naciente. Tales textos abarcan cinco siglos, desde el siglo III a.C. hasta el III d.C., el periodo que precede y concurre con la irrupción de la nueva fe. Cada documento va acompañado de una presentación del autor o circunstancias del escrito, y de un comentario explicativo, con lo que queda rápidamente y bien captado el contexto e intención de cada testimonio.

Los textos seleccionados se entresacan del judaísmo (Talmud, esenios, Filón) y de la cultura grecorromana (vida cotidiana, filosofía, cultos místéricos, gnosticismo). Se presentan también textos de biografías, cartas y apocalipsis, para poder comparar con los géneros principales de los escritos neotestamentarios. Y la última parte propone los textos que se refieren directamente a Jesús y a los cristianos.

Todo ello da una buena idea de lo que supuso el cristianismo para su época, lo que tomó de la cultura circundante y lo que rechazó, las opiniones favorables o cínicas que generó. El libro resulta a la vez científico (por sus citas, reproducciones de términos del original) y divulgativo (por la claridad expositiva, que puede servir a no estudiosos del tema). Es un perfecto complemento para la comprensión de los textos cristianos, que se suponen más conocidos.– T. MARCOS.

SCHILLEBEECKXS, E., *Soy un teólogo feliz*, Sociedad de educación Atenas, Madrid 1994, 13 x 21, 163 pp.

Es aleccionador el acercarse a la lectura de obras de estos autores que han marcado momentos clave en la historia de una institución como es la Iglesia y de un saber anexo a la misma como es la teología. En esta obra, un poco en clave periodística en el género de entrevista, el teólogo holandés manifiesta de forma espontánea y clara los avatares por los que ha discurrido su ser de cristiano comprometido dentro de la Iglesia católica en su vocación teológica y antes religioso-sacerdotal. Va desgranando progresivamente su formación inicial desde la familia hasta llegar a la universidad, pasando posteriormente a examinar los años conciliares y cuál fue su participación en el mismo, los procesos a que fue sometido, su labor teológica y conclusiones a las que ha llegado en torno a temas como la creación, la escatología, la ética, los ministerios en la Iglesia y llegando al final a la confesión conclusiva de su trayectoria teológica: ¡Soy verdaderamente un teólogo feliz!. Se añaden a todo esto algunas reflexiones pastorales homiléticas sobre algunos temas significativos de la liturgia cristiana. Posiblemente no todos estarán de acuerdo con sus afirmaciones, alguna de ellas sumamente vanguardista, pero hay que decir que su labor teológica está dejando una huella significativa en la Iglesia de Holanda y en la Iglesia universal y que siempre ha querido ser fiel a la Palabra de Dios interpretada en un contexto del siglo XX, donde los creyentes deben ir realizando su ser de cristianos y el teólogo debe caminar junto a ellos en su labor esclarecedora de acompañante de la fe lúcida y llena de sorpresas. C. Morán

CHAVARRI, E., *La condición humana en Tomás de Aquino*, Ed. San Esteban, Salamanca 1994, 13,5 x 21, 363 pp.

El autor es profesor en el Instituto Superior de Filosofía y en la Escuela Superior de Ciencias de la Familia (Valladolid). El libro, que presento, "está escrito para quienes demandan vitalmente más humanidad que la del hombre Productor, Consumidor". Las palabras son enormemente significativas. Nuestra sociedad, que se precia de sus fantásticos avances técnicos, adolece de lo que nunca debiera padecer: *falta de humanismo*. En este sentido, el libro puede hacer un gran servicio, al recordarnos a todos que, en definitiva, el criterio, valorativo de las cosas que la cultura humana crea está en función de su servicio al hombre. "¿Qué es bueno para el hombre?", se pregunta el famoso teólogo Hans Küng. Y responde: "¡Lo que le ayuda a ser verdaderamente hombre! Por consiguiente, la norma básica es: ¡el hombre no ha de vivir inhumana, sino humanamente; ha de poder realizar su proyecto humano en todas sus dimensiones!" (Teología para la postmodernidad, 194).

A la hora de llevar a cabo su trabajo, el autor, dominico, ha puesto los ojos en uno de los grandes maestros de la Orden: santo Tomás de Aquino. "Yo he escogido a Tomás de Aquino, porque me parece un fértil punto de referencia y contraste". Hay que reconocer que la opción es digna de todo respecto, porque los grandes pensadores, y Tomás de Aquino es uno de ellos, que además es teólogo, iluminado, por tanto, por la revelación cristiana, tienen grandes intuiciones en los temas que miran al hombre. No dudo que este estudio servirá en gran escala a mantener una alta estima de todo lo que contribuye a tener una visión digna del hombre. Algo necesario en nuestro mundo que, a veces, olvida cosas tan elementales como esa.- B. DOMINGUEZ.

SAN JERONIMO, *La perpetua virginidad de María*. Introducción, traducción y notas G. Pons (Biblioteca de Patrística 25), Ciudad Nueva, Madrid 1994, 20 x 13, 100 pp.

Una de las facetas más conocidas de san Jerónimo es la de polemista. Dentro de ella hay que colocar la presente obra, designada también como *Contra Helvidio*. Amparándose en textos bíblicos, este seglar romano había negado la virginidad de la Virgen María después del nacimiento de Jesús y, luego, equiparado en valor ante Dios el matrimonio y la virginidad. A petición de terceras personas, san Jerónimo asume sobre sí la defensa de la perpetua virginidad de María y escribe este librito, que puede considerarse como «la primera monografía de tema íntegramente mariano». Consiste fundamentalmente en la refutación de la interpretación de los textos dada por su antagonista, mostrándose como lo que es: por una parte, un competente biblista y filólogo antes que nada, y, por otra, un espíritu extremista y poco conciliador, que no se para ante la descalificación personal. En razón de lo primero y a pesar de lo segundo, la obra, en su brevedad, es importante porque ha aportado en síntesis los argumentos bíblicos de que se ha servido la teología para sostener ese dato de la fe cristiana. Es, además, interesante por la defensa que hace de la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, aunque no tenga la ecuanimidad de sus contemporáneos san Ambrosio o san Agustín.

En la introducción, el autor presenta de forma breve el contexto histórico en que nace la obra: de un lado, el círculo ascético de damas de la alta sociedad que se reunían en el monte Aventino y al que alimentaba espiritualmente el mismo san Jerónimo; de otro, la obra de Helvidio, ya mencionada. La traducción es clara y se lee con gusto. Nos hubiese gustado que en las citas de otros Padres de la Iglesia se diese la referencia concreta a la obra y a su división interna, no únicamente la referencia al volumen y columna de la Patrología de Migne, como acontece repetidas veces. Ese proceder hace ilocalizable la cita para la mayor parte de los posibles lectores. La obra concluye con dos índices, uno bíblico y otro de temas y personas.— P. de LUIS.

TREVIJANO ETCHEVERRIA, R., *Patrología* (Manuales 5), BAC, Madrid 1994, 24 x 14, 277 pp.

Dentro de la serie de Manuales de Teología de la colección *Sapientia Fidei* le ha tocado el turno de aparición al de Patrología. El autor deja bien claro desde el principio que se trata de un Manual, en el sentido más propio del término, para la enseñanza de la Patrología en el contexto de los estudios eclesiásticos y no de los estudios humanísticos. Ese particular, asociado al hecho de que la colección imponía unos límites a su extensión, da razón de lo primero que percibe quien toma en sus manos el libro: reducción significativa de autores y reducción de información sobre fuentes y bibliografía. En cuanto a lo primero, del nivel de reducción de autores da fe el hecho de que han caído autores tan significativos como Eusebio de Cesarea, Hilario de Poitiers o el que sólo figure san Juan Crisóstomo como representante de la escuela exegética antioquena. Respecto de lo segundo, y aunque la decisión haya sido conscientemente tomada, creemos que hubiera cabido perfectamente en un manual de las características de éste la reseña de las grandes colecciones patrísticas. De un lado, su conocimiento forma parte de la cultura religiosa; de otro, es útil porque por ellas suelen citarse las obras de los Padres, comenzando por los mismos documentos oficiales de la Iglesia.

El tratamiento de cada uno de los Padres o escritos patrísticos, dentro de la brevedad impuesta, es preciso y está actualizado recogiendo los últimos logros de la investigación. Por otra parte, va a lo esencial, aunque en este aspecto y en algún caso concreto, se puede

discrepar en el acentuar una cosa sobre otra; los textos en que los Padres hablan directamente son, contra el deseo del autor, pocos.

En el aspecto formal, un detalle curioso: a juzgar por la obra, parece que sólo hubo santos tras el concilio de Nicea (San Atanasio, San Basilio...); aunque estén incluidos en el Santoral de la Iglesia universal, se rehúsa el título de santos a los Padres anteriores a esa fecha (Ignacio de Antioquía, Ireneo, Justino, Cipriano).

La obra concluye con un doble índice onomástico: de autores y documentos antiguos y de autores modernos.– P. de LUIS

GNILKA, C., *XPHEIΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. II: Kultur und Conversion*, Schwabe & Co, Basel 1993, 24 x 17, 201 pp.

La obra tiene como objetivo el estudio de la conversión de la cultura pagana al evangelio llevada a cabo por los Padres de la Iglesia, conversión inseparable de la conversión del individuo, y de los principios que la regularon. El autor introduce previamente un capítulo sobre la imagen del «camino» de que se sirven los Padres para confrontar el cristianismo con el paganismo. Para ellos el primero –el cristianismo– representa la *via simplex* frente a la *via multiplex* defendida por el segundo –el paganismo–, cuyo texto más cualificado se halla en la *Relatio* de Símmaco al emperador Valentiniano: *Por un único camino no puede llegarse a tan gran secreto*. Palabras que responden a un escepticismo religioso de fondo, que se traduce luego en una actitud básicamente conservadora: si nada se sabe con certeza sobre los dioses es mejor dejarlo todo como está. Escepticismo arraigado en la tradición pagana como testimonian Varrón, Cotta (en Cicerón), el interlocutor pagano del diálogo de Minucio Félix y, antes, Poncio Pilato según refleja la pregunta que hace a Jesús: ¿Qué es la verdad? (Jn 18,37).

El hombre vive con su cultura y, por ello, la conversión de ésta va unida a la conversión de aquél. De la conversión como la testimonian los escritos de los Padres, el autor pone de relieve dos momentos: uno de conservación, otro de cambio. En virtud del uso cristiano, los elementos de la cultura sufren una transformación total, pero sin que ello implique la destrucción de nada, o son devueltos al ámbito original y propio del que proceden y en que hallaron su sentido pleno que se había visto luego oscurecido, o son ennoblecidos al ser aplicados a usos más dignos, o sazonados. En vez de destruirlos, se les añade las cualidades que pudieran faltarle. En ese sentido el cristianismo significa para la cultura una maduración y un rejuvenecimiento. Los Padres optaron por su purificación, principio que tuvo aplicaciones distintas y aún contrarias según tiempos, lugares y otras circunstancias; se trataba de sustituir el *usus proprius* pagano por el *usus iustus* cristiano, aunque a veces consideraciones de tipo pastoral desaconsejasen llevar a la práctica tal sustitución; es el caso, por ejemplo, de la música.

A la exposición de la actitud de los Padres ante la cultura pagana, el autor suele añadir documentos oficiales eclesiásticos de nuestros días que abogan por una praxis que es idéntica en lo sustancial a la seguida por los Padres. Una forma de señalar que su proceder no es algo muerto y que pertenece a los métodos del pasado, sino que sigue teniendo vigencia aún hoy.– P. de LUIS.

CANNING, R., *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Augustinian Historical Institute, Heverlee-Leuven 1993, 24 x 16, 446 pp.

El amor fue un tema fundamental en la teología del santo y en su vida misma. A esa realidad apunta la iconografía que le representa frecuentemente con un corazón ardiendo

en llamas en la mano y el título de «doctor de la caridad» con que se le suele designar. Debido a esa centralidad los estudios al respecto han sido numerosos y consistentes. Baste recordar los más conocidos de Combès, Hultgren, Burnaby, Nygren, Dideberg, Brechtken, etc. En esa vasta selva ha sabido encontrar un espacio propio Canning, dedicándole las abundantes páginas de su monografía a un tema presente de una forma o de otra en los estudios de los autores citados: la relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo que, como indica ya el título mismo, considera de unidad.

La obra consta de siete capítulos. En el primero analiza por orden cronológico aquellos textos en que el santo distingue los dos amores. El segundo lleva por título: ¿De amor al prójimo al amor a Dios?, donde el interrogante es ya indicador indirecto de la posición del autor. En el tercero estudia el doble concepto de *uti* y *frui* en relación precisamente con ambos amores. El cuarto se ocupa de las palabras del mandamiento: «Ama al prójimo como a ti mismo» y traza los rasgos del «sí mismo» que hay que amar. En el quinto el autor identifica al prójimo al que hay que amar y el significado del amor. El título del sexto se identifica con el de la obra: «Unidad del amor a Dios y al prójimo», capítulo, pues, central. El último se detiene en las palabras de Jesús en Mt 25: «A uno de estos míos más pequeños».

El autor no se ha enfrentado sólo a los textos del obispo de Hipona, sino también, especialmente, a los de algunos de los autores antes citados, cuyas tesis no se pueden mantener. Nos referimos, de un modo particular, a A. Nygren para quien, por una parte, el amor agustiniano es esencialmente deseo posesivo y, por otra, no hay otra forma recta de caridad que el amor a Dios y este amor a Dios excluye todo otro amor, por tanto también el del prójimo en sentido propio, es decir, desinteresado, para el que no hay espacio en Agustín; a J. Brechtken, que radicaliza las tesis de Nygren al hablar de la ética del apetito que invade todo el pensamiento de Agustín; todo el pensamiento del Santo sobre el amor al prójimo está dominado por un eudaimonismo individualístico que se busca sólo a sí mismo; a Hultgren, para quien la concepción agustiniana del amor al prójimo reposa asimismo sobre un punto de vista egocéntrico, etc. El análisis preciso de los textos del obispo le permite mostrar cómo dichas posiciones son en la práctica una «emasculación» del pensamiento del Santo. El amor a Dios y el amor al prójimo no son dos amores separados, sino que forman una unidad entre sí. Cada uno de ellos incluye necesariamente al otro.— P. de LUIS

GIRARD, J.-M., *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités*, Editions Universitaires, Fribourg (Suisse) 1992, 16 x 23, 251 pp.

La obra se presenta como un estudio sobre la evolución del pensamiento de san Agustín. El campo en que se verifica tal evolución es, por una parte, el tema de la muerte; por otra, algunos de sus tratados. La obra del santo es dividida en cinco etapas, cada una de las cuales abarcando un bloque unitario de escritos. A cada uno de esos bloques dedica el autor un capítulo. Sus títulos, lo suficientemente indicadores, son los siguientes: Muerte, ¿obstáculo o camino hacia la felicidad? (1ª época: los diálogos filosóficos); Muerte y condición terrestre del hombre (2ª: escritos antimaniqueos); Muerte y pecado (3ª: comentarios a san Pablo); Muerte e Iglesia (4ª: escritos antidonatistas); La muerte en el mundo del pecado y de la gracia (5ª: crisis pelagiana, dividida en dos períodos, del 411 al 418 y del 418-430). En cada una de esas etapas presenta la situación histórica, el centro motor de la reflexión del santo y el análisis de su pensamiento sobre la muerte.

Evidentemente san Agustín experimenta una evolución en su pensamiento sobre la muerte. Sólo hay que ver, por ejemplo, la distancia entre la primera etapa en que la refle-

xión sobre ella es una derivación de lo que realmente le ocupa: el problema de la felicidad, asociado al de la posesión de la sabiduría, y la última en que la muerte se convierte por derecho propio en materia teológica. No es lo mismo centrarse en las circunstancias de la muerte como acontece en el período de confrontación con los donatistas (pena de muerte, suicidio, martirio) que centrarse en la esencia misma de la muerte como acontece en la disputa con los pelagianos; no es lo mismo ver la muerte como algo que debería desearse por ser una liberación del estorbo del cuerpo, que verla como el hecho más evidente de la existencia del mal o la primera sanción del pecado y medio de victoria sobre él, ni puede ser idéntica la visión, más bien optimista, de un recién convertido o de quien tiene que enfrentarse al pesimismo maniqueo que la de quien se siente cansado ante el esfuerzo prolongado que no ha dado el fruto apetecido; no es lo mismo centrar el interés en la muerte y resurrección corporal que en la muerte y transformación espiritual; no es lo mismo ver la muerte en una perspectiva general que en una personal, etc.

El autor constata que sobre el tema de la muerte es muy neta la especificación del tema según el objetivo de los diferentes escritos. Siempre los mismos temas, los mismos esquemas, aún en períodos largos como es el de la lucha antidonatista. Especificación que no proviene de limitaciones personales del santo, sino de que él era ante todo un pastor y un hombre de acción, no un teólogo de despacho. Por eso, la evolución indicada no es tanto resultado de una reflexión sistemática, como reflejo de sus otras preocupaciones. El tema de la muerte es un problema-test de la visión del hombre y de la síntesis teológica.

Al mismo tiempo el autor previene de juzgar precipitadamente como evolución lo que en realidad no lo es. En efecto, no es extraño ver coexistir en una misma época, pero en contextos diferentes, perspectivas con puntos poco comunes. Es decir, contemporáneamente puede tener dos o más modos distintos de acercarse al tema en función del destinatario o del objetivo que pretende, pues lo normal es que eventos contemporáneos no se interfieran si están en ámbitos diferentes de la preocupación del obispo. En ese caso el abandono de una posición y su sustitución por otra no es indicio de evolución. Con frecuencia, por tanto, es más prudente hablar de cambios de perspectiva sobre tal tema en razón del cuadro en que es analizado que de cambio de ideas sobre ese tema. De aquí una reflexión que supera el ámbito del caso concreto: la dificultad de llegar a conocer la verdadera evolución del pensamiento agustiniano. Dicho conocimiento requiere no sólo el estudio «longitudinal» como es el presente, sino también el «transversal». La obra concluye con tres índices: bíblico, de autores antiguos y de autores modernos.— P. de LUIS.

CAMPELO, M., *Agustín de Tagaste. Temas de su filosofía*, Valladolid 1994, 21 x 14, 187 pp.

En *Agustín de Tagaste. Temas de su filosofía*, nos ofrece el autor, según se nos dice en la carátula posterior “una visión de temas filosóficos acuciantes debatidos y estudiados en profundidad y por pensadores actuales”. Su autor, experto en temas filosóficos agustinianos, especialmente en los relacionados con la interioridad de la verdad agustiniana, nos ofrece en 25 capítulos, desde *¿Agustín Platónico?* hasta el *ordo amoris*, los principales temas de la filosofía agustiniana. Uno de los mejor expuestos es el de la “enseñanza-educación: libro del Maestro”, que toma parte e imita a la obra de Remo Piccolomino titulada: *La filosofía di S. Agostino*. Nos ofrece en español algo semejante, fruto de muchos años de docencia y de investigación agustiniana. Se trata de la obra de un maestro jubilado, que desea hacer llegar al lector medio en estilo claro y sencillo una lograda síntesis del pensamiento agustiniano. Esta obra sabe a poco a veces y parece que faltan aún algunos temas filosóficos, que serán complementados y expuestos en otros dos libros que promete: *San Agustín actual: temas de hoy* y *San Agustín: contenido de la persona humana*. Le felici-

tamos por esta obra, esperando vea realizado su proyecto, para el que le sugerimos que ponga índices de nombres y de materias.– F. CAMPO.

CAZIER, P., *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne Catholique*, Beauchesne, París 1994, 21 x 13,5, 329 pp.

Las obras que presenta Pierre Cazier son consecuencia de un denso estudio sobre las *Sentencias* de san Isidoro, de las que él ha preparado una edición crítica.

El autor muestra que la *sentencia* en san Isidoro no es una unidad aislada, sino que forma un todo completo, que resume, sintéticamente, el pensamiento del Santo con una técnica similar a la de los grandes tratados progresivamente desarrollados.

Cazier sitúa la obra de Isidoro en el 633, alrededor del 4º Concilio de Toledo. Aporta, pues, entre otras, dos ideas principales: la composición de la obra de san Isidoro como un todo estructurado y la fecha de su composición en los últimos años de la vida del Santo, lo que permite una nueva lectura o significado de la célebre obra. Esto obliga a considerar cada una de las sentencias, no aisladas, sino a cotejarlas siempre con su contexto histórico. Recuerda, a este fin, que esto es especialmente claro en los capítulos sobre la realeza, que son exactamente paralelos a los capítulos sobre el episcopado, y que, consiguientemente, hay que leerlos en relación con éstos. Como, por otra parte, como arriba indiqué, su redacción se pone entreverada con los acontecimientos dramáticos que preceden al 4º Concilio de Toledo, la lectura simultánea de los *Cánones* del Concilio y de las *Sentencias* aporta una nueva luz a estos textos tan frecuentemente comentados.

El autor hace hincapié en la personalidad de Isidoro y en la coherencia entre su vida y su pensamiento, y afirma que el Santo es un testimonio privilegiado del origen de la España católica. Recuerda, a propósito de esto, que Isidoro de Sevilla fue, sin duda, con su hermano Leandro, testigo de los últimos problemas que planteó la monarquía arriana, de la rebelión de Hermenegildo y de la conversión de Recaredo al catolicismo.

Habido en cuenta todo este contexto histórico, el autor deduce que las *Sentencias* son un testimonio especialmente precioso del esfuerzo de Isidoro por integrar la fuerza bárbara con un estado a la vez romano y cristiano, y de favorecer de este modo el paso de esta sociedad a la vida eterna.

Cazier parte de estos presupuestos en su demostración:

1º) La unidad de los grandes personajes que hacen la historia.

2º) Es posible adivinar, entre líneas, lo que no se dice expresamente en el texto.

3º) A pesar del indispensable trabajo de búsqueda que dice haber realizado, el autor insiste, una y otra vez, en que no se pueden considerar las *Sentencias* como un texto impersonal, porque san Isidoro, por su vasta cultura y personalidad, aporta siempre su propia síntesis personal.

En su plan de estudio, el autor se inspira, pues, en el mismo san Isidoro:

1) Describe en la *primera parte*, la visión histórica de la España visigótica y hace ver cómo la mirada crítica de san Isidoro sobre su pueblo, explica su actividad pastoral como obispo.

2) A partir de la *segunda parte*, sigue el hilo conductor de las *Sentencias* para responder a estas preguntas: a) ¿Qué verdades quiere enseñar san Isidoro?; b) ¿a qué público se dirige?; c) ¿a cuáles creencias, no citadas expresamente, responde?

3) La *tercera parte* trata de la moral individual, que permite esbozar un retrato moral de los contemporáneos de san Isidoro.

4) En la *cuarta parte* aborda los problemas frecuentes de la vida de la sociedad del tiempo de Isidoro. Recuerda, a este fin, que las *sentencias* nos ofrecen los rasgos básicos de la moral social.

5) Por último, la *quinta parte* se refiere a la finalidad de las mismas *Sentencias*.

El autor reduce al máximo las notas: Limita, a este efecto, la amplitud de las referencias bibliográficas; hace las citaciones entre paréntesis en el mismo texto y no cita las palabras latinas que pudieran presentar problemas de interpretación.

Cazier advierte de nuevo que el pensamiento global de san Isidoro tiene siempre una gran coherencia.

La obra termina: a) con un índice bibliográfico; b) citaciones bíblicas; c) índice de materias y de nombres propios.– S. GONZALEZ.

MADRID, T., *La Iglesia Católica según San Agustín*, Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 1994, 18,5 x 12,5, 319 pp.

Buen amigo y mejor hermano, Teodoro C. Madrid nos presenta este librito, que divide en dos partes. En la primera nos da el pensamiento agustiniano –bastante resumido– sobre la Iglesia Católica, y en la segunda una colección de textos con las que el lector podrá darse cuenta de la ingente labor de san Agustín en sus escritos para esclarecer el sentido de Iglesia, principalmente contra los donatistas de su tiempo; de su catolicidad, de Cristo-Cabeza de la Iglesia, de ésta como organismo viviente; de la Iglesia esposa y madre; de la Iglesia como sociedad visible como una santa, católica y apostólica, con una apéndice sobre la Iglesia y el Estado.

La primera parte abarca 80 páginas y la segunda 239. Este trabajo ya lo habíamos leído en alguna revista agustiniana, y a ella remitimos al lector.

En la segunda parte el P. Teodoro da la facilidad al lector para que pueda por sí mismo valorar la ingente labor literaria de san Agustín en clarificar el sentido de Iglesia, tan profundo en él, ante adversarios tan fuertes como los donatistas de su tiempo, también contra maniqueos, pelagianos y demás herejes, que pululaban en tiempos de san Agustín.

Un librito de divulgación para que quien lo tome en sus manos pueda entender hoy lo que significa sentirse Iglesia. –M. M^a CAMPELO.

ARTEAGA NATIVIDAD, R., *La creación en los comentarios de san Agustín al Génesis*, Centro Filosófico-Teológico, Marcilla 1994, 24 x 17, 374 pp.

Dice el autor que su libro es fruto de una tesis doctoral en la Universidad de Navarra. Sabemos todos lo que significa una tesis doctoral. Pues, a diferencia de otras tesis doctorales, ésta es un estudio profundo sobre la idea de la creación en san Agustín, porque, no sólo nos define la idea de creación judeo-cristiana, en contraposición de la idea de “fabricación” que nos dan los filósofos griegos, sino que nos regala la teoría agustiniana de la misma creación *ex nihilo*, es decir, sin nada preexistente. Y no sólo san Agustín nos regala el concepto bíblico de creación, sino que nos aporta otros datos interesantes dirigidos principalmente contra los maniqueos de su tiempo. Precisamente, en estos momentos, también nosotros estamos interesados en este estudio, y puede ser que este libro de Rodolfo Arteaga nos clarifique conceptos. Tengo que decirle a Rodolfo que coincidimos en los temas más importantes en este pensamiento de san Agustín: creación simultánea, razones seminales –¿se podrían comparar al *big bang*? Pienso que sí–, evolución progresiva, origen del hombre-mujer, origen y aparición del alma –¿traducianismo o creacionismo?–, tema implicado en la transmisión del pecado original, que tan misterioso y penoso le resulta a san Agustín para dar una solución. Trascendencia a Dios; el mal –su génesis y sus consecuencias–; relación de alma-cuerpo, inherente a la definición de la persona humana. Y, sobre todo, la bondad de Dios en la creación, en lo que casi nadie se fija, y que

es fundamental en la teoría agustiniana. Porque Dios crea, “porque quiere”; y quiere crear, “porque ama” lo que sale de sus manos, en especial al hombre, “corona de la creación”.

Un libro para sentarse, leer y meditar todo lo que Rodolfo Arteaga nos quiere decir con él... Nosotros, por nuestra parte, felicitamos al autor, que, con estilo claro, nos regala el pensamiento de san Agustín sobre la creación.– M. M^a CAMPELO.

Moral-Derecho

HENNAUX, J.M., *Le droit de l'homme à la vie, de la conception à la naissance*, Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles 1993, 22 X 14, 198 pp.

El tema es encuadrado en el marco de los derechos del hombre, que se fundamentan en la dignidad del hombre. No es acertado interrogarse si los derechos del hombre se oponen al aborto. Lo correcto es ¿podemos y debemos oponernos al aborto?.

Una primera observación, digna de tomarse en consideración, es la valoración del aborto como una de las cuestiones fundamentales de la existencia humana, al igual que el amor y la muerte. Y las cuestiones fundamentales se escapan a la simple opinión pública, se abren camino entre aquellas que piden un testimonio comprometido de la persona, con toda la inteligencia y el testimonio. Son cuestiones que solamente pueden dilucidarse mediante un diálogo en el que tiene mucho que decir el sentido que cada cual atribuye a la vida.

El aborto se presenta como un problema central porque coincide con el reconocimiento del otro. Y con el otro puedo relacionarme como sujeto, es decir, reconociéndolo como persona, o puedo manejarlo como objeto que domino para mis propios intereses o fines. Y la vida social, muy funcionalizada, nos conduce, con frecuencia, a olvidar el carácter personal del otro.

El reconocimiento de un ser humano en el embrión, dados los conocimientos científicos actuales, no es ni más fácil ni menos difícil que reconocerlo en la vida ordinaria. Desde la concepción se dan las condiciones científicas que piden el reconocimiento de una persona.

Desde esta perspectiva examina tanto la razón teológica como la política, como también la legislación belga y la Declaración de los obispos belgas a la que dió lugar.– Z. HERRERO

RODOTA, S. y otros, *Questioni di bioetica*, Laterza, Roma-Bari 1988, 21 x 14, 433 pp.

Apreciable presentación de la dimensión ética de la bioética. Abarca cuanto se relaciona con las ciencias de la vida y se adentra en el mundo de los negocios, de las profesiones como también en los terrenos de la política en la que los temas éticos de la corrupción, de la ambición de modelar la cultura y los comportamientos dejan sentir su voz.

Centrará la atención de los estudiosos su parangón de la bioética con las ideologías, las fes religiosas, los modelos culturales, los sistemas de valores y los diversos criterios de regulación. El impacto de la bioética va más allá: pone en entredicho la misma idea de la sociedad pluralista. Valoración comprensible, si tenemos en consideración el amplio campo de la bioética.

A la misma conclusión conduce el impacto desconcertante que están produciendo las tecnologías reproductivas, el difundirse de los trasplantes, las terapias de supervivencia y el análisis genético.

Su estudio abrirá nuestra mente a las complejas repercusiones de las posturas que se tomen en el campo de la bioética.– Z. HERRERO

AZNAR GIL, F. R., (ed.). *Acuerdos del Estado Español con los judíos, musulmanes y protestantes*. Universidad Pontificia Caja de Salamanca y Soria, Salamanca 1994, 23 x 17, 312 pp.

Los Acuerdos de Cooperación del Estado Español con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas, con la Federación de Comunidades Israelitas y la Comisión Islámica de España, del 10 de noviembre de 1992, cuentan con un comentario especial para su mejor comprensión por 11 estudiosos de esta materia. Hace la presentación el profesor Federico R. Aznar Gil, que es el editor. En la primera parte hay cinco capítulos dedicados a las tres confesiones religiosas, sus creencias y organización en España, como el problema de “Las minorías religiosas en el Derecho histórico español” por Antonio Molina Meliá (cap. 1); al que siguen tres estudios sobre el protestantismo, judaísmo e islamismo (caps. II-IV). María Elena Olmos Ortega expone “Los acuerdos del Estado con la FEREDE, FCI y CIE” (cap. V). En la parte especial, a lo largo de diez capítulos (caps. VI-XV) se hace un estudio sistemático, poniendo de relieve las analogías y diferencias respecto a los Acuerdos con la Iglesia Católica. Tienen sus peculiaridades la forma religiosa y el ministro asistente al matrimonio entre islámicos. En el último capítulo (cap. XV) se hace un estudio comparativo entre estos Acuerdos y la experiencia italiana por Mario Tedeschi. Se concluye con una “Tabla comparativa” por Margarita Vento Torres y con la “Documentación” o textos de los Acuerdos. El año 1992, V Centenario del Descubrimiento de América, sirvió de plataforma para llevar a la práctica los principios de libertad religiosa de la Declaración de los Derechos Humanos, de la declaración conciliar *Dignitatis Humanae* y de la *Constitución Española* de 1978. Se cierra una etapa de cierta incompreensión, con cierta tolerancia, y se abre otra más esperanzadora con un cauce legal, que ayudará a limar asperezas y lograr cierta cooperación mutua entre las confesiones religiosas y de éstas con el Estado Español. Estos Acuerdos ayudan a conocer las peculiaridades de cada confesión religiosa, lo que las une y las diferencia o separa. Estas confesiones han procurado contar con la Iglesia católica para conseguir ciertos logros. Se espera sepan ser agradecidas y se abra un diálogo fraternal y sincero. Este libro es una buena aportación de cara al futuro.– F. CAMPO.

MARTIN RIEGO, M., *La formación intelectual del clero. El seminario de Sevilla (1831-1931)*, Caja Rural, Sevilla 1994, 23,5 x 16,5, 348 pp.

El prólogo es del Arzobispo de Sevilla, Carlos Amigó, que insiste en la necesidad y obligación que tiene la Iglesia de formar a su clero y pastores. Se trata de una “historia documentada, viva, dinámica”, por lo que felicita al autor, que tiene otros trabajos sobre la historia de la Iglesia hispalense. En la introducción se clarifica que la obra es más amplia de lo que se indica en el título, porque comprende también en el cap. I la etapa de 1750-1831 con sus antecedentes, ya que es uno de los veinte seminarios tridentinos fundados en España en la segunda mitad de del siglo XVI. Estuvo al principio bajo la dirección de la Compañía de Jesús. Esto lo puso de relieve fray Luis López de Solís al encomendar también el seminario de San Luis en Quito a los jesuitas en 1594. Y si en Sevilla podían estudiar los ingleses, con mayor razón los indios en el de Quito, porque eran súbditos del Rey de España. En siete densos y largos capítulos se recoge la historia de la formación del clero. En el cap. I se trata también de la formación del clero antes de la erección del semi-

nario. En los seis capítulos restantes se exponen los diversos aspectos y peripecias del seminario, que se estableció en Sanlúcar de Barrameda en 1831 (cap. II) para ser suprimido en 1842 y reinstaurado en Sevilla el año de 1848 primero en Maese Rodrigo desde 1848 hasta 1901 (cap. III) y luego en el Palacio de San Telmo desde 1901 hasta 1931 (cap. IV). Se dan en los apéndices los claustros de profesores y libros de texto de humanidades. En el cap. V se hace la historia de la Universidad Pontificia de Sevilla desde 1897 hasta 1931. El Cap. VI está dedicado a la vida cotidiana del seminario (1848-1931) y el VII a la cuestión de la economía. Van al final las notas con las fuentes y bibliografía. Al leer estas páginas se confirman las aseveraciones que aparecen en el prólogo. Obras como ésta son necesarias para comprender la vida de los seminarios en el pasado y su función en el presente. Faltan índices analíticos que facilitarían su consulta. Puede servir de orientación para otros ensayos y para tenerlo en cuenta de cara al futuro.— F. CAMPO.

GARCIA BARRIUSO, P., *España en la Historia de la Tierra Santa. Obra Pía Española a la sombra de un Regio Patronato (Estudio histórico-jurídico)*. Tomo II. Siglos XVIII, XIX y XX. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid 1994, 24 x 16, 898 pp.

El autor de esta obra, P. Patrocinio García Barriuso, O.F.M., es vocal de la Junta de Patronato de la Obra Pía de los Santos Lugares. Lo que se dijo al hacer la recensión al tomo I, en esta revista, 28 (1993) 181, se ratifica al ver el tomo II, donde se completa lo planificado anteriormente. En este tomo se expone lo referente a los siglos XVIII-XX, tal como se indica en el título bajo un enfoque histórico y jurídico. Como especialista en Derecho, procura presentar en 38 capítulos la evolución de esta institución en Tierra Santa y Santos Lugares, incluso en Marruecos y Argelia, en los arzobispados de Tánger y Rabat (caps. 37 y 38) con la legislación pertinente. En el anexo documental están las fuentes legislativas de la Obra Pía eclesialística de Tierra Santa y los Santos Lugares (siglos XVIII-XX). Sigue un epílogo, titulado: "Panorama del recorrido histórico", donde hace un resumen de la obra hasta llegar al acuerdo de 1980, en que se han liquidado privilegios y derechos de España en Tierra Santa. Concluye diciendo que "se puede afirmar con toda verdad y justicia que la Tierra Santa y los Santos Lugares ocuparon siempre en el pensamiento y en la aportación de los medios necesarios para la conservación de ese patrimonio sagrado de la cristiandad un decidido propósito que España mantuvo en el decurso de los siglos, y en tanto que otros medios providenciales no surgieron para continuar vivo el culto religioso en el país de Jesús" (p. 872). Se mantiene el Patronato de la Obra Pía de los Santos Lugares con un Procurador General español en Jerusalén y los superiores de seis conventos, quedando pendientes algunas cláusulas del Acuerdo, que se han venido complementando hasta 1992. Se felicita al autor por esta obra y al Ministerio de Asuntos Exteriores, Secretaría General Técnica, por su colaboración en la buena publicación hecha en la Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

GARCIA CUADRADO, J.A., *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer*, EUNSA, Pamplona 1994, 21,5 x 14,5, 337 pp.

Quizás parezca un poco extraño un San Vicente Ferrer, predicador insigne y gran taumaturgo, investigado y estudiado como filósofo. Sin embargo aquí lo tenemos visto por el Prof. García Cuadrado de las teorías lógicas y semánticas. En este terreno, su fidelidad

a Sto. Tomas le lleva a descubrir los ingredientes semánticos de la argumentación. La significación de los términos en su singularidad, y la suposición, son cuidadosamente analizados por el dominico valenciano. Otras consideraciones sobre la proposición como sujeto-predicado, reabsorbiendo la cópula en el predicado, o sobre la suposición como algo del sujeto y no del predicado de la proposición, anticipándose a filósofos posteriores como Frege, Pierce, Strawson, etc., entran dentro de sus preferencias. Frente a una teoría ockhamista-nominalista de la suposición, Vicente Ferrer se basa en unos presupuestos filosóficos realistas. Como ocurre en muchos de estos estudios, García Cuadrado ha tenido que recurrir a datos existentes en las obras del ilustre dominico, que no ha expuesto sistemáticamente los temas pero que ofrece material suficiente para la elaboración de una exposición coherente en su realismo moderado. El autor se ha valido principalmente de la *Quaestio universalis* y del *Tractatus de suppositionibus terminorum*, obras escritas cuando nuestro filósofo tenía veintitantos años y era profesor de Lógica en Lérida. García Cuadrado pone de relieve la notable originalidad de la teoría de la suposición en relación con los lógicos anteriores y según una semántica de corte realista, resaltando la posible influencia de este filósofo sobre los lógicos escolásticos posteriores, a pesar de las diferencias que el autor va señalando en su exposición. En todo caso, la obra del Prof. García Cuadrado da a conocer la aportación de la escolástica medieval a la lógica de todos los tiempos.– F. CASADO.

CHIRINOS, M.P., *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*, EUNSA, Pamplona 1994, 21,5 x 14,5, 343 pp.

Nada tan polémico y complicado como las teorías gnoseológicas: posiciones escépticas, posiciones empiristas, posiciones racionalistas, posiciones idealistas, las biognoseologías, vitalismos, subjetivismos, pragmatismos, gnoseologías existencialistas, materialismos, todo esto ha intentado acertar con la solución del problema del conocimiento, de tanta importancia para un encuentro del hombre con la realidad. Se ha intentado también dejar a un lado la teoría por la descripción prescindiendo de una relación con la metafísica, problema esencial de toda gnoseología. Y se ha pensado en la gnoseología como siendo un estado intencional. Esta noción de intencionalidad se retoma por Husserl que la recibe de Brentano que, a su vez, la ha heredado de los escolásticos. Intencionalidad como tendencia a un objeto actuando su presencia como presencia de sujeto-objeto constituyendo la intuición. No será ya una visión sino una relación ontológica, de ser, una como apertura al ser. Intencionalidad y reflexión en que es posible hablar de una coincidencia consciente en acto por la que “nos relacionamos con algo que no es necesariamente inmanente a nuestro pensar y a la vez lo que poseemos conscientemente. María Pía Chirinos ha intentado en esta obra exponer una explicación diversa sobre las etapas del conocimiento en Brentano, aspirando al encuentro con el ser veritativo dentro del juicio. Las continuas referencias históricas a otras gnoseológicas aclararán la posición de Brentano en las distintas etapas de su pensamiento.– F. CASADO.

CABADA CASTRO, M., *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana* (Biblioteca de Filosofía 31), Herder, Barcelona 1994, 14,1 x 21,5, 455 pp.

El hombre se encuentra “arrojado” en este mundo sin ninguna intervención propia, tanto para ser como para ser de tal o cual manera concreta, con tendencias existenciales a la libertad, a la felicidad, a una supervivencia aun cuando se encuentra en los últimos

momentos de su vida. No es extraño, pues, que pensadores de la talla de Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche, entre tantos otros, se hayan preguntado por el sentido de la vida. Y es tal la dificultad del encuentro como la solución adecuada de la cuestión, que no extraña oír decir a un filósofo como Sartre que el hombre, y el mundo, son un absurdo. Y lo paradójico y lo irracional puede hacerse presente como en esa plenitud de vida afirmada y negada en Schopenhauer que va a fundamentar la voluntad de poder de Nietzsche. En Feuerbach encontramos un egoísmo humano fundamental e inevitable. Insistirá en la inevitable voluntad afirmativa del hombre, asentada en lo más interno de la persona, debiendo ser respetada por los demás, no quedando ante el dolor y el sufrimiento sin la actitud de hacer que desaparezca, con una confianza en el progreso del futuro del hombre. Nietzsche estará influenciado por el pesimismo de Schopenhauer a pesar de sus propuestas sobre el “superhombre”. La voluntad de poder irá más allá del nihilismo pasivo y estéril de la lamentación sobre el dolor. En Wagner (entre Schopenhauer y Feuerbach) encontramos la paradoja viviente del hombre inmerso entre las ansias de poder y de felicidad, pero amenazado al mismo tiempo por el sufrimiento y el fracaso. Todos ellos mirarán al cristianismo ya sea en relación con una “negación de la vida” sin renunciar, sin embargo, a su ateísmo (Schopenhauer), o en relación con una igualación entre los hombres por el amor (Feuerbach), o en un sentido al estilo de Schopenhauer y de Feuerbach (Wagner) o, finalmente, en un rechazo del cristianismo por entender una “negación de la vida” como afirmación y apoyo de débiles, enfermos y de sujetos de “comparación” (Nietzsche). Es cierto que todos ellos sienten la necesidad de una aproximación a lo religioso, en concreto a lo cristiano (es natural dado el ambiente), pero desde la óptica puramente personal de cada uno. En todo caso, lo problemático del sentido de la vida sigue en pie, y la ausencia de un Dios verdaderamente cristiano dejará en la sombra los verdaderos principios de la solución.— F. CASADO.

FLUSSER, V., *Los gestos. Fenomenología y comunicación*, Herder, Barcelona 1994, 22 x 14,5, 210 pp.

Una persona sin gestos sería la expresión de una persona muerta. Los gestos son precisamente una manera de comunicación con los que nos rodean. No son una ideología pero sí una fenomenología relativa a un sentido de las cosas; entrarán en el ámbito de una filosofía del lenguaje y de la comunicación. Una no fácil cuestión se presenta cuando se trata de la interpretación de los gestos, precisamente porque los gestos dicen relación a las vivencias humanas. ¿Hasta qué punto pueden descifrarse los gestos como expresión de la libertad? A la fenomenología y a la filosofía de la historia les incumbe este trabajo. Y no es fácil ni lo mismo partir del supuesto de la libertad en concreto, como hace la filosofía de la historia, que analiza el fenómeno concreto de los distintos gestos. El autor analiza una serie de ellos en la vida humana, intentando penetrar en la filosofía de tales fenómenos.— F. CASADO.

SCHAEFER, L. – STROEKER, E. (eds.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik. I: Antike und Mittelalter. II: Renaissance und frühe Neuzeit*, Alber, Freiburg/Muenchen 1993-1994, 14 x 21, 257 y 282 pp.

Se trata de una obra en la que se hace un estudio realmente importante de la Naturaleza en la filosofía, la ciencia y la técnica. Es el momento de elaborar de nuevo cuanto hemos ido descubriendo a lo largo de los últimos años de este siglo que no solamente afecta a nuestro tiempo sino a una revisión de toda la historia de la Naturaleza a lo largo de los siglos. Por eso el Vol. I^o pone atención en la edad Antigua y la edad Media. Diversos

autores vuelven sobre el tema en la Grecia antigua, en el Timeo de Platón, en el corpus aristotélico, en Roger Bacon, Ockham y Buridan, explicitando también las raíces de la actual crisis ecológica. El Vol. II° se ocupa del Renacimiento y el comienzo de la edad Moderna. Se estudia a Kepler, Galileo, Descartes y Newton, y antes se da una visión de conjunto del siglo XV y XVI. En muchos momentos la obra resulta enormemente sugerente y modifica substancialmente los tópicos al uso que carecen de fundamento verdadero. Todos los autores son auténticos especialistas, con publicaciones previas sobre diversos aspectos de los temas aquí tratados, así que la obra, en su conjunto, es excelente. Felicitamos, por tanto, a la editorial Alber, y esperamos ver pronto publicados los volúmenes siguientes.— D. NATAL

VV. AA., *Reexamen del neopositivismo*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 1992, 17 x 24, 147 pp.

La Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía ya lleva varios años de andadura. Entre otros muchos temas que ha tratado en sus encuentros ha querido revisar la realidad y actualidad del neopositivismo. Se publican aquí las conferencias de A. Pérez Laborda sobre el despertar del dulce sueño científico, el problema del neopositivismo y las ciencias humanas de Juan Ramón Álvarez, la razón positivista y la razón ética de Adela Cortina, Quine y el intento neopositivista de superar la Metafísica de Lorenzo Peña, problemas abiertos del positivismo lógico de Eloy Rada, y el neopositivismo y el pragmatismo ante el problema del conocer de Jorge Pérez de Tudela Velasco. Hay además dos comunicaciones, una de Alfredo Marcos sobre la deducción en Carnap y Bar-hillel y otra de Jesús Martínez Velasco sobre progreso y racionalidad en la ciencia en L. Laudan. El Prólogo es de Mariano Álvarez, Presidente de esta Sociedad Filosófica. Se ha dado así oportunidad de estudiar y dialogar un tema cuya actualidad, independientemente de las diversas tendencias filosóficas, nadie puede poner en duda.— D. NATAL

PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993, 17 x 24, 320 pp.

—, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994, 17 x 24, 374 pp.

El autor es un conocido discípulo de Zubiri. Ha comprendido muy bien su filosofía y sabe avanzar a partir del maestro más allá de lo dicho por aquél. Siempre parte de la *Realitas* que es lo fundamental en Zubiri. En el volumen sobre *Realidad y Verdad* describe los aspectos más importantes de la filosofía de Zubiri comenzando por el desarrollo y alcance de su pensamiento, la aprehensión primordial y la verdad real, el logos y la verdad, el logos y el lenguaje, la razón y la verdad. En *Realidad y Sentido* se introduce en temas de gran actualidad, no plenamente explicitados por Zubiri, como son el hecho moral, el sentido de la historia y el nihilismo, la relación entre voluntad y entendimiento, metafísica y bondad, y los horizontes de la filosofía europea. No todos los maestros tienen la suerte de tener discípulos verdaderamente inteligentes. Cuando eso se da, el núcleo de la obra del maestro se transmite perfectamente y surgen además perspectivas de diálogo y encuentro con el futuro. Esto acontece de lleno en el caso del profesor Pintor-Ramos, como se demuestra en estos dos escritos que presentamos. Su amistad con Diego Gracia, principal mentor canónico de la obra de Zubiri, reflejada en la dedicatoria y el prólogo, confirma del todo lo que decimos.— D. NATAL

ELIAS, N., *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Ediciones Península, Barcelona 1994, 14 x 20, 221 pp.

Norbert Elías ha sido un pensador muy original. Sus teorías atacan constantemente las líneas de pensamiento convencionales e incluso las distinciones más usuales como naturaleza/cultura, biología/sociología, lenguaje/pensamiento, etc. Donde otros ven claridad él pone el interrogante y donde otros ven sólo problemas él pone claridad. Así, frente a las actuales teorías constructivistas él pone un mundo independiente, su claridad se enfrenta a la jerga acostumbrada del pensamiento y el lenguaje, la separación entre lo antiguo y lo nuevo, sus análisis teóricos no rehúsan ni el detalle concreto ni el adiestramiento constante en la observación sociológica, como ha dicho W. Lepenies (p. 11). Se trata, por tanto de un escrito muy sugerente con innovaciones muy variadas. Por ejemplo, considera la modernidad una época primitiva y bárbara: "Me agrada más la posibilidad de que nuestros descendientes, si la humanidad es capaz de sobrevivir a la violencia de esta época, puedan considerarnos bárbaros tardíos. No me excedo en las críticas. Los humanos tienen que pasar por un largo período en el que aprendan a vivir en paz entre ellos. Nuestra inseguridad, nuestra incapacidad para eliminar las violencias son partes de este proceso de aprendizaje. No hay profesores disponibles. Es evidente que no va a llegar ayuda exterior. Las expresiones de buena voluntad, las exhortaciones al buen comportamiento, son bienvenidas, pero son muy poco eficaces. El profesar ideales antagónicos inflama la violencia en vez de atemperarla. Los individuos tienen que aprender por sí mismos a convivir... Sabemos ya *que* los seres humanos somos capaces de convivir de un modo más civilizado, pero no sabemos *cómo* introducirlo en nuestra vida en común o al menos sólo lo sabemos esporádicamente. Sabemos ya que depende en gran parte de que se alcance un mejor equilibrio entre autocontención y autoplenuidad, pero aún no hemos logrado un orden social estable que garantice el equilibrio. No debería seguir estando fuera del alcance de la humanidad en los miles de años que aún quedan por delante" (p. 216-217).- D. NATAL

ROUSSEAU, J.J., *Carta a D'Alembert*, Tecnos, Madrid 1994, 12 x 18, 170 pp.

Se trata de un escrito de Rousseau en el que va a ajustar cuentas con sus compañeros de la Ilustración. Se discute el modelo de vida cultural que conviene a una ciudad para educar a sus ciudadanos en la nueva forma de vida. Para el destinatario de esta carta, y sobre todo para Voltaire, se trata de llevar, por medio del teatro, la buena nueva de la modernidad a todas las capas sociales. Rousseau rechaza este vehículo porque considera lleva más incultura vital a la persona y sirve más para perder el alma de la ciudad y embrutecerla que para desarrollar la convivencia pública de las personas que la componen y el cultivo de sus gentes. Este tratamiento recuerda el que hace san Agustín del teatro antiguo en *La Ciudad de Dios* y *Las Confesiones*. El estudio preliminar de J. Rubio Carracedo nos hace ver que Rousseau rechaza el ataque de la Ilustración al clero de Ginebra así como el modelo homogeneizador del nuevo mundo ilustrado. Se aleja de los espectáculos teatrales aduciendo falta de medios, inmoralidad, defensa de la mujer y el hogar, y se recrea en una ciudad muy interrelacionada por la convivencia pública festiva y las tertulias de vecindad. Estamos ante una obrita que nos descubre perspectivas de Rousseau un tanto desconocidas y nos pone ante distintas versiones de los hombres ilustrados.- D. NATAL

GOMEZ-MARTINEZ, J.L. (ed.), *Anuario Bibliográfico. Historia del pensamiento Ibero e Iberoamericano. 1987*, The University of Georgia, Athens (Georgia) 1990, 23 x 15, 268 pp.

Este anuario trata de presentar la producción del pensamiento hispanoamericano que se va produciendo año tras año en los diferentes países. Para ello diversas personas dedicadas al tema nos ofrecen la bibliografía aparecida en distintos países, como Alemania, Argentina, Bolivia, Brasil, Checoslovaquia, Chile, Costa Rica, Cuba, Ecuador, Estados Unidos, Méjico, Francia, Perú, Polonia, Portugal, Puerto Rico, Uruguay, Venezuela. La producción española la presentan Antonio Heredia y Roberto Albares bien conocidos en estas lides. La idea es ir ampliando la cobertura de información de modo que se pueda tener una perspectiva lo más perfecta posible. José Luis Gómez-Martínez, tan benemérito en esta tarea bibliográfica de la filosofía española e hispanoamericana, hace la presentación y explica el sentido y metas de la publicación. Enhorabuena a todos.– D. NATAL

TILLIETTE, X., *El Cristo de la Filosofía. Prolegómenos a una cristología filosófica*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 1994, 14 x 21, 285 pp.

El diálogo del cristianismo con la cultura es una de las mayores tragedias de nuestro tiempo y a la vez la necesidad más ineludible para el creyente cristiano. A esta tarea se aplicaron, con encomiable esfuerzo, J. Danielou, H. de Lubac, y U. von Balthasar maestros del autor de esta obra. Aquí ha querido X. Tilliette hacer un homenaje y continuar la vida y la obra de sus maestros. Sin dejar de lado el famoso debate de la filosofía cristiana, de hecho los filósofos han configurado a lo largo de la historia un mosaico muy importante de la figura de Cristo. Para ello basta recordar los escritos de Campanella, Spinoza, Pascal, Erasmo, Descartes, Kant, Leibniz, Hegel, Fichte, Schelling, Nietzsche, Bergson, Maine de Biran y Blondel, entre otros. Los lugares evangélicos de este comentario cristológico son principalmente el Prólogo de san Juan, las Bienaventuranzas, la cruz y el dolor del Viernes Santo y el sábado de la ausencia de Dios y la injusticia, entre otros muchos. Se trata de un escrito muy bien planteado, con una utilización muy apropiada de las fuentes y que ayudará al lector y al creyente a situarse con conocimiento de causa en el mundo actual.– D. NATAL

ESTRUCH, J., *Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas*, Editorial Herder, Barcelona 1994, 21,5 x 13,5, 478 pp.

Joan Struch es catedrático de sociología y director del Centre d'Investigacions en Sociología de la Religión de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Entre la abundante y frondosa bibliografía sobre el complejo fenómeno del Opus Dei, tanto laudatorias como detractoras, este libro intenta adoptar una postura que combine sabiamente la crítica y la simpatía, para llegar a un análisis sociorreligioso completo y "neutro", que intente «comprender» la Obra del beato Josémaría Escrivá de Balaguer. «Se trata de superar una dicotomía que no puede sino desembocar en una confirmación de los estereotipos y prejuicios de los que se parte» (p. 14). Y para ello se adopta una epistemología que considera que, en sociología, simpatía y crítica constituyen dos ingredientes indispensables para poder alcanzar una comprensión de la realidad "insight", «desde dentro». Esta «voluntad de comprensión» es claramente tributaria de la weberiana «*verstehende Soziologie*», y de la «perspectiva humanista» propugnada por el sociólogo norteamericano Peter Berger.

«La chispa que desencadenó el proceso conducente a la redacción de estas páginas» –según confiesa el autor– fue el reunir información acerca de algunos posibles aspectos originales de la «cultura económica» española, ante el hecho sorprendente de que las dos primeras «escuelas de negocios», ligadas a la modernización del mundo empresarial, estuvieran ligadas a la Iglesia católica, una a través de la Compañía de Jesús, y otra a través del Opus Dei. La obra se enmarca así en lo que, remedando Max Weber, podría denominarse «la ética del Opus Dei y el espíritu del capitalismo» (p. 10).

El estudio se estructura en torno a una triple tesis, que cabría enunciar así: para poder llegar a comprender el Opus Dei es preciso 1) referirlo a la figura del fundador, 2) situarlo en el contexto histórico en el que nació y se desarrolló, y 3) ponerlo en relación con los jesuitas (p. 16).

El trabajo entero ha sido llevado a cabo a partir de la utilización de una doble fuente informativa: la documentación escrita y las entrevistas. Y la metodología que se emplea es original: primero, se describe la visión «oficial» que el mismo Opus ofrece de los diversos aspectos de la institución; y luego, se hace un esfuerzo para descubrir el verdadero trasfondo, usando a veces el método de los «indicios racionales» y a veces el de las «intuiciones paradójicas». Mediante este sugerente método, el autor cree encontrar una ilustración extraordinaria del clásico axioma weberiano de las «consecuencias no previstas» de una acción, y múltiples paradojas en la Obra, entre las que destacan el intento de combinar tradicionalismo religioso con modernidad profesional, o la pretensión de ser –en frase del fundador– «santos y pillos» al mismo tiempo.– F. RUBIO C.

GEHLEN, A., *Imágenes de época. Sociología y estética de la pintura moderna*, Ediciones Península, Barcelona 1994, 20 x 12,5, 365 pp.

El pensamiento del antropólogo alemán Arnold Gehlen, discípulo de Hans Freyer, se ha caracterizado por su actitud de escepticismo frente al destino de la modernidad («el hombre arrojado a la intemperie cósmica»), una forma original de eclecticismo y una reflexión a caballo entre el pragmatismo antimetafísico y el pesimismo cultural. Existe una interrelación entre la perspectiva pragmática en la que se resuelve la ciencia, la dimensión «fisiológica» activada por la antropología y una oportuna apelación a la conciencia histórica que funciona como el requisito por el que penetra la filosofía.

Concibe la cultura como institución colectiva orientada por la doble necesidad de adaptación y sometimiento del medio natural para la autoconservación, y de recreación de un mundo propio por parte del hombre. De este modo, toda forma de civilización no sería sino «naturaleza transformada». Lo que separa al hombre del animal es, en el fondo, «una diferencia de estilo».

La «fisiología del arte» se habría desplegado históricamente como una tríada, en función de ciertos cambios de paradigma de la racionalidad plástica: en el arte «ideal», el de la época preburguesa, la imagen remitía a universos simbólicos, mitológicos y religiosos; el arte «realista», el propio de la joven burguesía, está interesado en la representación de la naturaleza y, en general, en la refiguración del mundo del hombre como un ámbito autónomo e inmanente; y el arte «abstracto», el de la etapa postburguesa, se constituiría como un arte reflexivo, orientado hacia la pura subjetividad y, por tanto, fundamentalmente conceptual e individualista. Toda «positividad» superviviente de las dos primeras etapas, es sentida como límite ilegítimo a la subjetividad. «La técnica –escribe– no sólo circunda al hombre moderno: entra en su sangre» (fotografía y cine). «Las «cristalizaciones» de un mismo flujo de conducta mimética (...) fue rito y magia antes que se desarrollara como técnica y como razón» (p. 6).

En este contexto, el porvenir del arte podría resultar tan problemático como el de la cultura misma, en la medida en que la moderna identificación de la historia con el curso de la subjetividad estaría alcanzando el punto límite.– F. RUBIO C.

Historia

GUYOT, P. – KLEIN, R., *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgerungen. Eine Dokumentation. II: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft* (Texte zur Forschung 62), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 21,5 x 14, 412 pp.

Este segundo volumen completa el material contenido en el vol. I de esta misma obra, recientemente aparecido y recensionado en esta misma revista (cfr. *Estudio Agustiano* 29 [1994] 411-412).

En él se han recogido en edición bilingüe –griego o latín, y traducción alemana– numerosos textos antiguos, que ilustran diversos aspectos de la vida de los cristianos en el contexto de la sociedad pagana de los tres primeros siglos. Todo el material se ha dispuesto en dos grandes apartados: la actitud de los cristianos (pp. 3-137) y las calumnias de los paganos contra ellos (pp. 139-232). A los textos mismos sigue un amplio comentario, como se hizo ya en el primer volumen, siguiendo el mismo orden de los textos publicados en las dos grandes secciones. A continuación vienen cuatro páginas con breves biografías de once autores antiguos, paganos y cristianos; después siguen la bibliografía y dos índices, uno bíblico y otro de personas.

Para darse una idea de la utilidad de esta colección documental basta repasar los temas ilustrados con este florilegio. En la primera parte se aportan textos sobre: la condición de la mujer en el cristianismo antiguo, el matrimonio y la familia, la vida profesional y económica, el servicio militar, economía y educación, espectáculos y teatro, fiestas y baños, y la esclavitud. En el segundo apartado se ilustran las clásicas calumnias de los paganos con los seguidores de Cristo: ateísmo, animosidad contra el estado romano y contra la tradición, ser causa de todas las desgracias públicas, su baja condición social, estupidez, banquete tiéstico y uniones edipoideas, culto de un asno, etc.

Inútil exagerar la utilidad de un manual como éste tanto para profesores como y sobre todo para alumnos de historia eclesiástica y orígenes cristianos. El desconocimiento de las lenguas clásicas por parte de la juventud moderna se remedia con libros como éstos, elaborados por personas de probada competencia lingüística y conocimiento del tema ilustrado, como se pone de manifiesto en los doctos comentarios que ocupan más de una cuarta parte del libro.– C. ALONSO

COLOMBAS, G.M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico. IV,2: El siglo XII*, Ediciones Montecasio, Zamora 1994, 21 x 14, 505-940 pp.

El presente volumen es el segundo del tomo cuarto. Es la continuación del anterior (Cf. *EstAgust* 29 [1994] 180-181) no sólo en cuanto al contenido, sino en la misma numeración de sus páginas y de sus cuatro capítulos.

El capítulo inicial –el séptimo– presenta el desafío que en aquel momento significó el Císter con su nuevo modo de vivir el monacato benedictino. Las tensiones, ataques y contraataques entre cistercienses y cluniacenses, que tuvieron su comienzo en San Bernardo, fueron constantes. «Como los judíos y samaritanos, blancos y negros no se trataban». Aunque historiadores modernos han querido reducir su alcance, limitándolas a unos pocos

sujetos, el autor no comparte ese punto de vista. La controversia tuvo como consecuencias negativas un aumento del sentimiento antimonástico y la rivalidad entre unos y otros que perduró en los siglos siguientes, aunque no todo fue negativo.

Los capítulos octavo y noveno se ocupan de los Padres Cistercienses. El primero de ellos, tras mostrar los rasgos que les son genéricamente comunes, estudia los llamados «cuatro evangelistas» del Cister: san Bernardo, alma de la Orden Cisterciense, «doctor meliflúo», «aunque sus bodegas no contienen únicamente toneles de moscatel y malvasía, pues también los hay de vinagre»; Guillermo de Saint-Thierry, «abad negro, monje blanco y entusiasta de la celda cartujana», el comentador del Cantar de los cantares y «doctor de la contemplación»; Elredo de Rielvaux, «el san Bernardo del Norte» y «doctor de la caridad», y, por último, Guerrico de Igny, «doctor de la configuración con Cristo». El capítulo noveno, en su primera parte, estudia a otros personajes de relieve, pero de segunda fila comparados con los anteriores: Isaac de l'Étoile, Gilberto de Hoyland, Balduino de Forde, Godofredo de Auxerre y Nicolás de Claraval y otros más; en su segunda parte, se ocupa de los grandes temas desarrollados en la «escuela» –así se consideran– cisterciense, «pero no de ciencia, sino de amor»: el hombre imagen de Dios, el amor, la experiencia de Dios –la contemplación–, el ascetismo –el trabajo manual–, Cristo-La Iglesia-María.

El último capítulo está dedicado a las monjas, tanto cluniacenses como cistercienses. Tras ofrecer una visión de conjunto de un período que se caracterizó por el enorme florecimiento del monacato femenino, se ocupa primeramente del monasterio cluniacense de Marcigny y luego de los cistercienses de Jully, Tart y Las Huelgas. Se detiene en personajes tan célebres como Eloísa y Abelardo, asociados al monasterio de El Paráclito y concluye con el estudio de los dos personajes femeninos más significativos: santa Isabel de Schönau y santa Hildegarda de Bingen.– P. de LUIS.

UNIVERSIDADE CATOLICA PORTUGUESA, *Congresso Internacional de História. Missionaçao portuguesa e encontro de culturas. Actas*, Braga 1993, 4 vols., 25 x 19, 714, 728, 709 y 498 pp.

En 1992, durante los días desde el 30 de abril al 3 de mayo, promovido por la Conferencia Episcopal Portuguesa, la cual lo encomendó al Centro de Estudios de História Religiosa, se celebró un concurrido congreso de unas 300 personas, en el que se estudió la actuación misionera de Portugal. Lugar de las sesiones fueron las instalaciones de la Universidad Católica en su sede Lisboa. Una amplia participación de estudiosos, mitad portugueses y mitad extranjeros, ilustraron los temas a considerar. Estos pudieron dividirse en cinco grandes secciones, a saber: la primera: «Cristiandad portuguesa hasta el siglo XV»; la segunda: «Acción misionera en las áreas geográficas de expansión portuguesa (siglos XV-XVIII)»; la tercera: «Iglesia, sociedad y acción misionera»; la cuarta: «Acción misionera en la época contemporánea»; y la quinta: «Acción misionera y encuentro de culturas». Todas ellas comprendían varias subdivisiones, dada la amplitud de la formulación general. Un total de casi 140 comunicaciones integran este imponente acervo de estudios de historia misionera.

Un año después de la celebración del congreso, el 9 de abril de 1993, las Actas de este encuentro de especialistas quedaban prontas para la circulación en cuatro volúmenes con más de 2.600 páginas. Ellas comprenden también documentos oficiales que ilustran el desarrollo del congreso mismo, como discursos, una ilustración fotográfica sintética, etc.

Con la colaboración de la Comisión Nacional para las celebraciones centenarias y con el apoyo de numerosos entes culturales y financieros se ha podido hacer público todo este material, que honra a la Iglesia Portuguesa en su legítimo deseo de dar a conocer la tarea

evangelizadora y humanitaria de miles de misioneros y de laicos que trabajaron durante cinco siglos por el reino de Dios y por la patria.

Hemos repasado pausadamente los cuatro volúmenes de estas Actas tomando vista de las conferencias pronunciadas y deteniéndonos más en algunas de mayor interés personal. Como agustino me ha resultado grato encontrar el largo estudio del claretiano António Ambrósio: “Alguns problemas da evangelização em África no século XVI. D. Frei Gaspar Cao, OSA, Bispo de São Tomé (1554-1574), [vol. I, pp. 501-563], un tema bien conocido por mí, que hace más de 30 años publiqué un artículo en la revista *Arquivo Agustiniano* 54 (1960) 5-28, utilizando en buena parte las mismas fuentes consultadas por el ilustre autor de la comunicación a que me estoy refiriendo.

En adelante quedará este voluminoso *dossier* como punto de referencia obligado para el tema de la aportación misionera de Portugal, y cuando se trate de abordar nuevas investigaciones más detalladas sobre algunos de los puntos tratados en estos volúmenes no se podrá prescindir de ellos. Felicitamos a la Iglesia Portuguesa y a la Universidad Católica de Portugal por esta magnífica aportación histórico-misionera.— C. ALONSO

INSTITUTO SUPERIOR DE TEOLOGIA, *Congresso de história no IV Centenario do Seminário de Évora. Actas*, Évora 1994, 2 vols., 25 x 18, 538 y 453 pp.

Los días 25-27 de marzo de 1993 se celebró en el Seminario Mayor de Évora, que es también sede del Instituto Superior de Teología de dicha ciudad, un congreso para conmemorar el IV Centenario del Real Colegio de Nuestra Señora de la Purificación, hoy Seminario Mayor de la ciudad. Fue un acontecimiento cultural y religioso bien logrado tanto por la alta participación de conferenciantes como por el arco de temas tocados. Un total de 65 comunicaciones se presentaron a dicho congreso, todas las cuales —con sólo cuatro excepciones— se han publicado puntualmente, un año más tarde, en estos dos volúmenes.

El material fue dividido en cuatro apartados, dos de los cuales componen cada uno de los dos volúmenes. En el primero se recogen las ponencias relacionadas con “La Iglesia y la cultura en Portugal durante los siglos XVI-XX” y con “La situación religiosa de Alentejo desde el siglo XVI al XX”, y en el segundo las relacionadas con “La formación del clero portugués antes y después del Concilio de Trento” y con “El seminario de Évora y su historia”.

Al principio o al final de estos dos volúmenes se recogen también otras piezas menores leídas durante el congreso, sea en su apertura sea en la clausura. Todo ello da una óptima impresión y es indicio del cuidado con que se preparó el congreso y de la altura de los trabajos presentados al mismo. En suma, se trata de una publicación que honra al centro de estudios y al seminario de la archidiócesis evorensis, herederos de una clara tradición tanto en el campo religioso como cultural.— C. ALONSO

GUITARTE IZQUIERDO, V., *Episcopologio español (1500-1699). Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países*, Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma 1994, 25,5 x 18, 326 pp.

Como se observaba en la reseña del *Episcopologio Español (1700-1867)* en esta revista, vol. 23 (1993) 183-184 y 395, esta obra es fruto de una laboriosa búsqueda de datos en archivos con muchas consultas sobre datos de los obispos consagrados y de los consagrantes, lugar, etc. Puede servir para completar el árbol genealógico, como lo hizo el buen amigo y mejor investigador Mons. José Restrepo Posada para la Gran Colombia. En la

recensión anterior le felicitábamos como colega y animábamos a completar el trabajo hasta el siglo XVI, como de hecho se hace ahora. Se continúa con seriedad crítica y buena metodología siguiendo el plan trazado por el benemérito profesor e investigador, D. Lamberto de Echeverría, cuya obra se recensionó en esta revista vol. 21 (1986) 648. Se partió del siglo XX para llegar al siglo XVI, teniendo en el profesor Dr. Vidal Guitarte Izquierdo a un seguidor, que supera al maestro. En esta obra pueden verse algunos obispos agustinos, sobre los que le facilité los pocos datos que tenía. Aquí aparecen en el capítulo I° las consagraciones y datos biográficos; en el II° Obispos elegidos –confirmados por la Santa Sede–, pero no consagrados; III° Cardenales no consagrados obispos y IV° Cardenales, no Consagrados obispos, administradores de diócesis españolas; a los que siguen en el V° Índice de nombres de obispos consagrados; VI° Índice de sedes españolas; VII° Índice de sedes americanas; VIII° Índice de sedes filipinas; IX° Índice de sedes extranjeras varias y X° Apéndice. Algunos datos para un episcopologio español hasta 1499, entre los que se nota la ausencia de un obispo agustino y eminente canonista, Bernardo Oliver, obispo de Huesca (1-X-1337), de Barcelona (12-I-1345) y de Tolosa (23-VI-1346). Muerto el 14 (?) de julio de 1348. Como ésta habrá otras lagunas, que habrá que ir llenando. Con esta obra se da un gran paso. Será de consulta obligada, necesitando de complementación.– F. CAMPO.

PINHEIRO, L. A., (ed.), *Resenha Histórica da Grande Família Agostiniana no Brasil*, Federação Agostiniana Brasileira, Belo Horizonte 1992, 20,5 x 15, 150 pp.

La idea de este libro surgió en el V Congreso Nacional de la Gran Familia Agustiniana en Brasil, celebrado en San Pablo durante el mes de enero de 1990. Había algunos estudios aislados y parciales, incluso monografías; pero hacía falta un trabajo de equipo con los distintos componentes de la familia agustiniana con sus actividades apostólicas, docentes y misionales. Cuentan con 16 colegios, donde se forman 12.939 jóvenes varones y 14.033 mujeres, es decir un total de 26.972 alumnos. Hace la presentación fr. José Luís Martínez, presidente de FABRA. La “Introducción general”, “Los Agustinos Reformados en Bahía (1693-1824)”, “La Orden de San Agustín en Brasil” y “La Federación agustiniana brasilera (FABRA)” están firmados por Luís Antonio Pinheiro, que hace de coordinador. “La Orden de Agustinos Recoletos”, por fr. Agustín Belmonte, OAR; “La Congregación de Misioneras Agustinas Recoletas”, por sor América de Almeida Nascimento, NAR; “La Congregación de Agustinos Asuncionistas en Brasil”, por el P. Manuel van der Stappen, A.A.; “La Orden de Canónigas Regulares del Santo Sepulcro”, por Gabriel Schuëler, CRSS; “La Cogregación de las Hermanas Agustinas Siervas de Jesús y María”, por la Hna. Lourdes Dias de Castro, SLIM-OSA. Se nota la ausencia de algunos trabajos sobre la “Congregación de Agustinas Misioneras”, provincia de Cristo Rey; la “Congregación de las hermanas Oblatas de la Asunción” y la “Orden de los Canónigos Regulares Premostratenses” en Brasil, que forman FABRA. La amplitud de campos de apostolado y las vocaciones religiosas ofrecen un porvenir esperanzador. Se da la bibliografía de cada trabajo y sirve este libro no sólo para conocer la historia de la Gran Familia Agustiniana en el Brasil, sino para ver su presente y planificar el futuro lleno de ilusiones.– F. CAMPO.

PANIAGUA PEREZ, J., *Rincones Americanistas Leoneses*, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, León 1994, 21 x 15, 175 pp.

Este libro viene a ser como un aporte complementario del V Centenario del Descubrimiento de América. Su autor es profesor de Historia de América en la Universidad de

León y especialista en la Audiencia de Quito. Se recogen a grandes rasgos, tal como se hace en la "Introducción" la participación de leoneses en la conquista, colonización, evangelización, administración y educación de América. Allí dejaron su impronta llevando advocaciones, como la Virgen del Camino, y trayendo otras, como la Copacabana, actualmente Ntra. Sra. de Gracia en Mansilla de las Mulas. Volvían trayendo añoranzas y haciendo fundaciones. Hay tal imbricación artística y cultural entre la ciudad de León, sus villas y pueblos con América, y viceversa, que no puede desconocerse la influencia mutua, al estar constatada con poblaciones que llevan el mismo nombre. Hay rincones leoneses con recuerdos americanistas en León, especialmente en San Isidoro, la catedral, San Marcos, etc. Sigue el autor haciendo un recorrido por Villanueva de la Valdueza, Congosto, Villafranca, Izagre, Sahagún, Valderas, Valencia de D. Juan, Astorga y Sariegos, sabiendo que le quedan otros muchos lugares, donde los emigrantes han vuelto trayendo objetos para su patria chica. La bibliografía es bastante completa y hay fotos ilustrativas, donde se puede ver la influencia de América. Se hacen alusiones a Filipinas y al Oriente (pp. 157-158), que merecían un estudio especial. Los agustinos quedan bastante bien parados al estar estudiado el tema por el P. Marcelino Nieto, al que no se cita en la bibliografía, y por otros agustinos como el P. Casiano García. Se hace síntesis sobre parte que está aún sin analizar. Esperamos que el autor siga completando esta obra, que puede servir de estímulo a otros trabajos semejantes.— F. CAMPO.

THOMAS, H., *La conquista de México*, Editorial Planera, Barcelona 1994, 23 x 15, 896 pp.

Estamos, sin duda, ante una obra histórica importante y sobre un tema del que se han escrito miles de páginas, pero que resulta, por su trascendencia, inagotable. De hecho, en la misma portada y a modo de subtítulo, leemos lo siguiente: "El derrumbamiento del gran imperio de Moctezuma, uno de los acontecimientos más espectaculares de todos los tiempos, narrado magistralmente por un historiador excepcional".

Su autor, Hugh Thomas, historiador inglés, nacido en Windsor el año 1931, profesor de la Academia Real Militar de Sandhurst y de la Universidad de Reading, es de sobra conocido entre los estudiosos españoles por su libro *La guerra civil española*, publicada el año 1961, que alcanzó un gran éxito y ha sido traducido a varios idiomas.

Ahora nos ofrece este denso y profundo libro sobre la conquista de México, en el que relata "cómo un pequeño grupo de aventureros bien dirigido luchó contra una monarquía importante y estática. Constituye también un estudio del choque entre dos imperios", que, pese a sus diferencias, tenían mucho en común.

Por otra parte, la invasión de la llamada Nueva España por los hombres de Hernán Cortés no fue sino una continuación de las conquistas comenzadas inmediatamente después del primer viaje de Colón, en la fecha histórica de 1492.

Nos encontramos, pues, ante una obra histórica que, con seguridad, es una de las principales en su género en la década de los noventa, década del V Centenario del descubrimiento de América.

Un libro y una gran obra, que plantea numerosas cuestiones morales, políticas y aun religiosas, "que requieren un profundo conocimiento y una gran capacidad para juzgar la historia, pero también una emocionante narración que rezuma el auténtico entusiasmo de quien lo descubre".

El libro contiene, aparte los capítulos que podemos considerar como texto oficial, desde el México antiguo, hasta la célebre batalla de Tenochtitlan, unos apéndices sobre el México anterior a Hernán Cortés, las distintas genealogías, tanto aztecas como españolas, nueve documentos inéditos, amén de las ilustraciones, notas y fuentes, con sus índices respectivos, que le hacen una obra completa, trascendente y aleccionadora.— T. APARICIO.

VIÑAS ROMAN, T., *Agustinos en Salamanca. De la Ilustración a nuestros días*, Ediciones Escorialenses, Salamanca 1994, 24 x 16,50, 336 pp.

Del agustino P. Teófilo Viñas Román, pueden decirse muchas y muy buenas cosas, pues está adornado de cualidades extraordinarias para el estudio de investigación, para el trabajo constante, junto a un amor grande por la Orden de San Agustín.

Pude comprobarlo durante el pasado *IV Centenario de Fray Luis de León y Beato Alonso de Orozco*, que también nos recuerda el prologuista Julián Álvarez Villar.

Agustinos en Salamanca viene a ser la continuación de la obra del P. Tomás de Herrera: *Historia del Convento de San Agustín de Salamanca*, publicado el año 1652, y, de modo especial, de *Agustinos de Salamanca. Historia del observantísimo convento de S. Agustín N.P. de dicha ciudad*, del P. Manuel Vidal, que dio a luz pública el año 1751, y su tomo segundo en 1758.

En su intención, según se expresa el propio autor, quiere ser como “el segundo volumen”, acercando su historia hasta nuestros días; es decir, hasta la llegada de los agustinos de la Provincia Matritense a la ciudad del Tormes en 1954, con la colocación de la primera piedra del nuevo convento de San Agustín, el día 13 de noviembre del mismo año, por el entonces Provincial, P. Luciano Rubio.

Pero engaña un poco el subtítulo del libro: *De la Ilustración a nuestros días*; por cuanto dedica más de cincuenta páginas a describir y analizar con detalle lo que debieron ser “seis siglos de Historia”; es decir, desde el año 1163 en que, siempre según el P. Viñas, “es cierto históricamente que unos *ermitaños*, que se decían y sentían seguidores de San Agustín, “de su orden”, cuidaban de la ermita de Ntra. Sra. de la Vega, a orillas del Tormes, hasta el 1758 en que el citado Manuel Vidal dejó interrumpida su obra.

Sólo por ser continuador de este hijo ilustre de la Orden Agustina, y, sobre todo, por tratarse de los Agustinos en Salamanca –¿quién no recuerda los nombres de San Juan de Sahagún, Santo Tomás de Villanueva, Beato Alonso de Orozco, Fray Luis de León... y tantos otros?–, habría que felicitarnos con el P. Viñas por este libro que con tanto esmero y mimo ha dado a luz, como una madre a su hijo más amado.

Si a ello añadimos que se trata de una obra de estricta investigación histórica, con el empeño que ha puesto en sus distintos capítulos, hasta llegar al citado *IV Centenario* y las páginas que dedica a las agustinas y agustinos recoletos, tendremos que concluir que estamos ante una obra importante, dentro de la historia de la Orden de San Agustín en España y fundamental para la presencia de los agustinos en Salamanca.– T. APARICIO LOPEZ.

Espiritualidad

VV. AA., *Celebrare il mistero di Cristo. I: La celebrazione: Introduzione alla liturgia cristiana* (Studi di Liturgia – Nuova Serie 25), Centro Liturgico Vicenziano-Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 24 x 17, 508 pp.

Los autores son conscientes de las reacciones emotivas, tanto positivas como negativas, que la simple idea de «manual» despierta en los posibles lectores. Más que de un manual, entendido como síntesis final, se trata de un “instrumento” (“strumento, sussidio”) pensado como un curso orgánico de introducción a la liturgia cristiana a usar en un primer ciclo institucional o de seminario. Se aportan datos de naturaleza histórica, de la tradición y del magisterio, siempre con la loable preocupación de no hacer de la ciencia

litúrgica una disciplina cerrada en sí misma, intangible a la problemática, sino abierta a la obra teándrica (divino-humana), viviente, que es la celebración cristiana de los misterios.

Para el Concilio Vaticano II, la liturgia representa un momento relevante de la existencia cristiana y de la misión de la Iglesia en relación con el mundo, en cuanto está estrechamente ligada al misterio de Cristo e inevitablemente abierta al hombre y a sus manifestaciones sociales, históricas y culturales (p. 22).

El objetivo de todo este amplio estudio, abierto a varias manos y diversas sensibilidades culturales, es descubrir la «veritas» profunda, el sentido del celebrar cristiano, investigando el «por qué» se celebra y el «cómo» se celebra, asumiendo, tanto los aspectos antropológicos y sociológicos, como los fundamentos bíblicos, teológicos y pastorales. Todo ello, siguiendo un método que parte de la «praxis» y no de principios abstractos, y retorna a la praxis enriquecido por el aporte de la reflexión, incluida aquella de naturaleza histórica.

El libro consta de tres partes tituladas: los fundamentos del celebrar cristiano, la evolución histórica de la praxis litúrgica y las dimensiones de la celebración cristiana. En la sección tercera, de carácter eminentemente teológico-pastoral, se estudian las estructuras y los componentes fundamentales de la celebración cristiana, y los textos litúrgicos actuales en uso en la iglesia latina de rito romano y ambrosiano.

La profundización en la naturaleza de la acción litúrgica a la luz del nuevo desarrollo de la reflexión teológica posconciliar, nos obliga a un cambio de mentalidad en la comprensión del lenguaje ritual, que no puede seguir considerándose como un «in se», como rúbrica o cosa a seguir, sino como una modalidad propia del ser hombre/mujer «in situazione comunicativa» (pág. 7).

Este trabajo se presenta como el primero de otros tres volúmenes que versarán, respectivamente, sobre la asamblea que celebra los sacramentos y los sacramentales, el año litúrgico y la liturgia de las horas, y una antología de las fuentes bíblicas, patrísticas y magisteriales.– F. RUBIO C.

CASTELLANO, J., *El Año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*. (Biblioteca litúrgica 1), Centro de Pastoral litúrgica, Barcelona 1994, 21,5 x 15,5, 360 pp.

He aquí un buen libro sobre el año litúrgico como memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia. Como tal, sólo ha podido ser escrito desde una vivencia de la fe que le sirve de auténtico fundamento. Hacerlo de otra manera quizás hubiera resultado muy “litúrgico” pero poco espiritual, poco pastoral, lo que no ha querido hacer el autor. Es precisamente desde el misterio de Cristo desde donde ha de ser vista la realidad de la liturgia. Esta edición española sigue a otras dos italianas sin ser una simple traducción de las mismas, sino más bien una reelaboración enriquecedora de su contenido aportando novedades. Integran la obra una introducción a la espiritualidad del año litúrgico; una segunda parte comprende el tiempo desde el Adviento hasta Pentecostés, continuándose con una tercera dedicada al día del Señor, que prolonga semanalmente el misterio de la Pascua de Resurrección y la venida del Espíritu Santo, iluminando ese tiempo ordinario en que Cristo, camino, verdad y vida, va derramando la buena noticia que va transformando la vida de los creyentes dando lugar a los Santos cuyas fiestas, con el ejemplo de la Virgen la Madre del Señor, coronan en la tierra y en el cielo la obra de Jesús, convirtiendo así el misterio de Cristo en el misterio de la Iglesia. Puede ser, y sin duda lo será, una buena ayuda para evitar el puro ritualismo de la vida litúrgica.– F. CASADO.

GAITAN, J.D., *La celebración del tiempo ordinario* (Biblioteca litúrgica 2), Centro de Pastoral litúrgica, Barcelona 1994, 21,5 x 15,5, 102 pp.

Parecería que el mismo nombre de *Tiempo ordinario* estaría indicando algo de una importancia muy relativa dentro del ciclo litúrgico, y, sin embargo, esa importancia es grande en el misterio de la Iglesia. Es precisamente la realización vivencial extensiva de los misterios pascuales en la vida de la comunidad eclesial sin la que quedarían como malogrados los frutos de los grandes acontecimientos de la persona de Cristo. No en vano es precisamente en el tiempo ordinario cuando se nos va ofreciendo ese Cristo cercano en su presencia humana, en su palabra, en su relación con los hombres, en una dialéctica que se completa con la aproximación a la Jerusalén Celeste en la fiesta de todos los Santos y que se consume con la suprema manifestación de la realeza de Cristo Señor de todo el universo. Es natural que en este tiempo ordinario se ha de insistir en la celebración eucarística no sólo de los domingos sino también de días dentro de la semana, poniendo la atención a la liturgia de las horas, cuya utilidad no se le ha ocultado a muchas comunidades cristianas. Creo que el autor de este libro se halla en la línea de interpretación litúrgica pastoral que su hermano de hábito Jesús Castellano ha hecho en el vol. I de esta Biblioteca litúrgica.– F. CASADO.

NOCENT, A., *La reforma litúrgica. Una relectura*, Ediciones EGA, Bilbao 1993, 15 x 21, 124 pp.

La Constitución sobre la Liturgia “Sacrosanctum Concilium” del Concilio Vaticano II, fue promulgada solemnemente el 4 de diciembre de 1963. Desde entonces han pasado ya treinta años. El Profesor beneditino P. Adrien Nocent consideraba interesante una toma de conciencia de lo que se ha hecho y de lo que queda por hacer. Cree necesaria una relectura de la renovación litúrgica realizada por influjo del Vaticano II. Con esto no quiere decir que se haya realizado mal, sino que se ha realizado en tal época y en tales circunstancias.

En la obra, el P. Nocent explica los motivos de ciertas modificaciones introducidas en la liturgia, y propone algunas correcciones basándose en la experiencia litúrgica de estos años. Estos cambios se deben a que la liturgia no es monolítica, sino que es una realidad viva que debe conservar una flexibilidad que le hace ser y seguir siendo siempre objeto de reforma.

Aunque el autor es partidario de correcciones en la liturgia, tanto por lo que se refiere a la eucaristía y a los sacramentos de la iniciación cristiana –bautismo y confirmación–, sin embargo advierte que esas correcciones nadie tiene derecho a concretizarlas en una celebración oficial hasta que la autoridad competente no las haya admitido, ya que la liturgia no pertenece al individuo, sino que es una acción de la Iglesia.

La obra está escrita por uno de los grandes especialistas en la materia. Pero ha sido realizada, sin embargo, con gran sencillez, para hacerla accesible al mayor número posible de creyentes que se sienten preocupados por el tema.– B. SIERRA.

HÜNERMANN, W., *El apóstol de las Galias. La vida de san Martín*, Ediciones Palabra, Madrid 1994, 14 x 22, 270 pp.

Es de todos conocida la habilidad del autor para desarrollar vidas noveladas de santos a partir de un conocimiento histórico profundo de sus propios ambientes. La vida de san Martín de Tours se presta especialmente a este tratamiento pues es una figura enormemente legendaria y a la vez muy concreta: El caballero cristiano cuya familia ha servido incondicionalmente al Imperio por excelencia se ve transformado en caballero de la justicia, del amor y la misericordia, al servicio de los pobres y olvidados, muy abundantes a la

caída del mundo romano. Así el autor consigue una novela muy sugerente que mantiene, en todo momento, la atención del lector y le hace conocer, como de primera mano, la gran figura, humana y cristiana, de san Martín. D. NATAL .

MORIONES, F., *Espiritualidad Agustino-Recoleta. III: Carácter Apostólico del carisma agustiniano*, Ed. Augustinus, Madrid 1993, 21 x 19, 342 pp.

El P. Francisco Moriones presentó un primer volumen sobre el *carácter contemplativo* de los Agustinos Recoletos. Posteriormente publicó un segundo volumen dedicado al *carácter comunitario*. La *dimensión apostólica* quedaba un tanto incompleta (solamente le dedicaba un capítulo en el segundo volumen) y en este tercer volumen amplía el *concepto apostólico*.

La obra, dedicada no sólo a la Orden, sino también a las fraternidades seculares agustinas recoletas, consta de 18 capítulos. El primero de ellos es introductorio y resume el espíritu y la vivencia histórica de la Orden. Los 17 capítulos restantes los distribuye en dos partes:

La *primera parte* expone la *teología misional* de san Agustín: Su vida, su amor a Cristo y a las almas, la renuncia a su íntima tendencia a la soledad, contemplación y estudio, y su apertura al apostolado al aceptar el sacerdocio, apostolado que despliega principalmente en las controversias doctrinales. El autor señala la *vocación misionera, la maternidad y universalidad* de la Iglesia, especialmente en la controversia “donatista”; la necesidad de la obra de Cristo, en la polémica “pelagiana”, en la que aborda estos temas: a) el “hombre caído”; b) los fundamentos de la “teología misional agustiniana”: el cuerpo místico y el concepto de caridad; c) Cristo, “comienzo y culmen” de la salvación.

La *segunda parte* de la obra explica la *teología y la actividad apostólica* de la Orden, especialmente su aspecto misional, y acude para ello a las enseñanzas del Conc. Vaticano II, a las directrices de la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI y *Redemptoris mater* de Juan Pablo II. Globalmente, la obra tiene, pues, un carácter teológico.

En breve síntesis: Como indiqué arriba, precede a la obra un capítulo preliminar e histórico de la Orden.

En los nueve capítulos de la *primera parte* expone: a) la teología misionera de san Agustín (c. 2); las razones teológicas y eclesiales que movieron al Santo y a sus seguidores a aceptar la dimensión misionera (c. 3); c) estudio de la teología misional de san Agustín, basado sobre todo en el *Cristo total*, extensible a todas las naciones y los pueblos (c. 4); profundización sobre la naturaleza de la verdadera Iglesia, con motivo de la controversia donatista (c. 5); el proceso y progreso de incorporación de los gentiles a la Iglesia (c. 6); las controversias pelagiana y semipelagiana, en las que aborda los temas claves: el hombre y la gracia; situación del hombre caído; Cristo, mediador y redentor, universalidad de la redención; necesidad de la gracia incluso para el “initium fidei” (cc. 7 y 8); reflexiones sobre la teología de san Agustín, que tienen gran valor misional: naturaleza de las obras y virtudes de los infieles; la voluntad salvífica universal de Dios y la plegaria por la salvación de todos los hombres (cc. 9 y 10).

En los ocho capítulos de la *segunda parte*, el autor expone: la llamada apremiante de Pablo VI y Juan Pablo II a toda la Iglesia a realizar un esfuerzo para llevar el mensaje evangélico a todas las gentes (c. 11); algunas orientaciones del Conc. Vaticano II, que han sido interpretadas de modo superficial: la libertad religiosa, el ecumenismo, las relaciones con las religiones no cristianas y la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia, que han influido negativamente en la actividad misionera (cc. 12 y 13); principios “cristológicos” y “trinitarios”, que iluminan la condición misionera de la Iglesia (c. 14); el “vocabulario” misionero en los documentos *Ad gentes, Evangelii nuntiandi* y *Redemptoris missio* (c. 15);

la controversia entre las escuelas de misionología de Münster y Lovaina, recogidas y armonizadas por el Conc. Vaticano II y los papas Pablo VI y Juan Pablo II sobre la actividad misionera de la Iglesia, la *salvación* de las almas y *plantación* de la Iglesia local, examen de la *teología de la liberación* (c. 16); bases teológicas de la Iglesia, misionera por naturaleza, dimensión misionera de los institutos religiosos, inculturación de la fe etc. (c. 17); la espiritualidad misionera, que dimana esencialmente de la contemplación (c.18).

La obra ha de acrecentar, sin duda, la Espiritualidad Agustino-Recoleta, intento principal de su autor, P. Francisco Moriones.– S. GONZALEZ.

ELCID, D., *Compañeros primitivos de San Francisco*, BAC, Madrid 1993, 19 x 11,50, 198 pp.

Yo comenzaría haciendo esta recensión diciendo que es bueno volver, en estos días de tanto ruido y tan pocas nueces, en esta sociedad tan desajustada, agitada y convulsa, volver –digo– a las *Floreциllas de San Francisco*, “el libro más leído en Italia, después de la Biblia”, pues ellas nos traen, en sus páginas, un frescor y un primaveral perfume evangélico.

Así lo entiende este fraile menor, hijo legítimo del “Poverello”, nacido en Olite (Navarra), hace setenta y tres años, llamado Daniel Elcid, el cual declara que es una verdadera delicia llegar a la ancianidad y poder realizar en ella los sueños de la juventud.

Daniel Elcid Celigueta, poeta y escritor, formador de jóvenes seminaristas en Cuba, autor de otro libro titulado *San Francisco de Asís, el hombre luz*, nos ofrece ahora *Compañeros primitivos de San Francisco*; un libro que, para mí, viene a ser como una segunda parte de las citadas *Floreциllas*, puestas al día, pero manteniendo la frescura, el candor y el encanto del texto medieval.

Estos “primitivos compañeros” de San Francisco, verdaderos santos y hombres de Dios, nos enseñan, cada uno con su personalidad e idiosincrasia propias, sus actitudes vitales y las virtudes que configuran el auténtico franciscanismo integral.

Envueltos en la leyenda, pero personajes históricos, ellos nos llevan al recuerdo de un paraíso lejano, a la nostalgia de una vida que, a veces, anhelamos y que se nos escapa en medio de la vorágine que nos rodea.

¿Que quiénes son estos personajes?... Mejor será que el lector se adentre por las páginas de este precioso libro y se recree con la hermana Clara, o la lealtad; con el hermano Bernardo, o la radicalidad; con el hermano Junípero, o la simplicidad, y con el hermano León, o la alegría...– T. APARICIO LOPEZ.

OLIVERA SANCHEZ, A, *Rotos los huesos, entera el alma. Pilina Cimadevilla. La sierva de Dios de diez años –Enferma Misionera–*, Editorial Atenas, Madrid 1994, 19 x 12, 174 pp.

En lo que concierne a la estructura del libro hay tres partes bien diferenciadas: 1ª Antes del hospital, 2ª En el hospital Gómez Ulloa, 3ª A partir del día siguiente de su muerte.

Muy a título personal, podríamos comparar el contenido del libro con la subida y la bajada de una montaña. En la primera parte se empieza a vislumbrar la santidad de la niña, en la segunda parte es donde está la santidad, y la tercera parte me parece que se pierde en cuestiones de no mucho interés, como puede ser el papeleo de la beatificación, hechos de la beatificación, proceso, qué ponen los diarios, etc.

La segunda parte es cautivadora. En la mayoría de las ocasiones se pone la carne de gallina al leer las expresiones de la niña. Me viene a la memoria la frase tan conocida de

Jesús “Quien no sea como un niño no entrará en el Reino de los cielos”. En sí Pilina es una niña, pero una niña adulta.

Léanlo, espero que les cautive como a mí.– F. GARCIA IGLESIAS.

MARTINI, C. M^a., *Ordenar la propia vida. Meditaciones con los “Ejercicios Espirituales” de San Ignacio*, Narcea, Madrid 1994, 21 x 13’5, 172 pp.

Este libro constituye la redacción de las charlas que el autor dio en unos ejercicios dirigidos a un grupo de obispos. Se ha servido del promotor de esta actividad tan extendida: San Ignacio. Toma como base de las meditaciones algunos números del “viejo librito Ejercicios espirituales” junto con referencias constantes a la Escritura. Su objetivo es acercarnos a Jesús y que sea El quien dirija nuestra vida, superando “las limitaciones mundanas y liberándonos de los afectos desordenados” como decía el santo al comenzar ejercicios. El cardenal Martini es consciente que en nuestros días, en esta sociedad insegura, fragmentada si no existe un esfuerzo personal por acoger el Espíritu la fe no puede resistir por mucho tiempo; el cristianismo resultaría como un “barniz superficial y fácilmente borrrable”. Con esta obra de amena lectura pero de necesaria reflexión pretende suscitar una actitud de libertad cristiana permanente, que ayude a dar opciones personales en relación con el reino de Dios.– C. SANTALIESTRA.

PIKAZA, X., *El Señor está ahí y te llama. Anotaciones bíblicas sobre la vocación* (Cuadernos pedagógicos de Vida Consagrada 1), Publicaciones Claretianas, Madrid 1994, 19’5 x 20’5, 80 pp.

No tenemos vocación, somos vocación. Con estas palabras nos presenta el autor un tema que tiene hoy una gran actualidad, en una época en que todos hablan de crisis de vocaciones pero pocos entienden realmente lo que significa esta palabra.

La presentación del tema se hace a partir de cuatro grandes historias vocacionales bíblicas: Abraham, Moisés, Elías y Jonás. Con ellos trata Pikaza de mostrarnos cómo se vive una llamada y cuál es la respuesta que debe darse. Como conclusión se nos presenta la vocación de Cristo, que asume todas las demás y es, por tanto, la única y verdadera vocación.

Finaliza el texto con un apartado dedicado a la vocación específica de la vida religiosa.

De gran interés para aquellos que buscan profundizar en el tema vocacional –entendido como llamada de Dios a todas las personas–, complementa el texto con algunas sugerencias de lectura y con preguntas para la reflexión personal.– A. ANDUJAR.

BERNARD, C. A., *Teología espiritual*, Atenas, Madrid 1994, 13 x 20, 574 pp.

Como fácilmente se puede ver por el número de páginas, estamos ante una obra de amplio contenido. Se puede decir que el autor, jesuita y profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, trata todos los puntos que una teología espiritual compleja ha desarrollado durante siglos. En este sentido, la obra tiene un valor incuestionable. Pero tal ver esté aquí su talón de Aquiles, su punto flaco. La teología espiritual es una materia que debe estar al servicio de todo creyente y debe marcar un camino asequible para el mismo. Debe, por ello, estar adornada de una nota indispensable: la sencillez. Esta se consigue no sólo eliminando temas prolijos, sino, sobre todo, ofreciendo un camino transitable para todo creyente. Hay mucho tema. Y mucho tema complicado. Lo que obstaculiza, aun sin buscarlo, una actitud de acogida. Más bien surge el sentimiento contrario: si las cosas son así,

si los caminos a seguir por el cristiano son tan complicados, no merece la pena intentar la empresa.

Lo dicho no quiere quitar valor a la obra. Sólo expresa una inquietud que creo está presente en todos los que nos interesamos por la espiritualidad. Queremos un camino sencillo. Un camino, por lo demás, que se haga compatible con nuestra condición humana de habitantes de la tierra y con necesidades terrenas. La relación con el Misterio en este mundo estará siempre marcada por la oscuridad y la incertidumbre. Por lo que hay que huir de los misticismos exacerbados y los inmediatismos ilusorios.– B. DOMINGUEZ.

CULTRERA, F., *Hacia una religiosidad de la experiencia*, Atenas, Madrid 1994, 15,5 x 20,5, 281 pp.

El título es significativo. Y recoge algo muy importante de nuestro mundo religioso: la vivencia del fenómeno religioso, que margina la inteligencia y potencia el corazón. Dicho con palabras de la introducción del libro: “Se ha pasado de una religiosidad de tipo *creencia* a una de tipo *experiencia* (p. 11). Las palabras *creencia* y *experiencia* son suficientemente significativas como para exigir una aclaración. Está bien claro que la *creencia* afecta a la parte intelectual de forma especial, mientras que la *experiencia* se refiere a la parte afectiva.

El problema grave en todo esto es hacer una opción alternativa. Lo que supondría marginar una parte importante del hombre. El hombre no es sólo inteligencia, ni sólo corazón. Las dos cosas le constituyen y las dos cosas están imbricadas y son inseparables. Y la vivencia de la religiosidad tiene que atender a ambas áreas, si quiere ser útil al hombre. Hay que evitar el exclusivismo y buscar la integración. No *creencia* o *experiencia*, sino *creencia y experiencia*.

“La aportación que este estudio intenta ofrecer es una mejor comprensión, sobre todo teológica, del elemento *experiencia*, presente en la renovación religiosa actual, para que los creyentes de cualquier religión superen la tentación del intimismo, se abran a Dios plenamente e integren en su vida la experiencia de Dios y el compromiso con la historia” (12).– B. DOMINGUEZ.

MARTIN FERNANDEZ-GALLARDO, A.M., *La Scala claustralium de Guido II, el Cartujo. Experiencia y método de la Lectio divina*, Ed. Monte Casino, Zamora 1994, 14 x 21, 211 pp.

Guido II es el noveno prior de la Gran Cartuja, orden fundada por san Bruno en 1085. Su vida discurre a lo largo del siglo XII. Es, por tanto, un autor plenamente medieval.

El tema, que trata bajo el sugestivo título de *Scala claustralium*, y que recuerda la famosa visión de Jacob camino de Aram, está bien caracterizado por la segunda parte del título de la obra: “Experiencia y método de la *lectio divina*. La *Scala claustralium*, se nos dice en la introducción, es un clásico de la espiritualidad medieval y del tema de la *lectio divina*. El concepto de *lectio* que emana de ella, por tanto, está enmarcado y adquiere las características propias del tipo de espiritualidad que se hacía en el siglo XII, y que veremos un poco a lo largo de nuestro estudio. Esta obra, que, según lo dicho, aporta la más brillante sistematización que sobre el tema se hiciera en la Edad Media, es un verdadero compendio de espiritualidad, más difícil de leer para un lector actual de lo que aparentemente parece” (23).

La *Scala claustralium* es fruto de la experiencia de su autor. Experiencia que también se apoya en autores significativos anteriores. A través de sus páginas se encuentra elabora-

da una doctrina espiritual, que tiene su fundamento en la lectura de la Sagrada Escritura. Para alcanzar la meta, el autor propone cuatro grados: función de la lectura, función de la meditación, función de la oración y función de la meditación. El mensaje más importante de este libro es poner al descubierto uno de los medios más importantes para adelantar en el camino de la vida espiritual: *la lectio divina*.— B. DOMINGUEZ.

ALONSO, S.M.-GARCIA PAREDES, J.C.R., *Presencia y misión. Vida religiosa e iglesia particular*, Pub. Claretianas, Madrid 1994, 12 x 20, 168 pp.

Los autores de este libro, corto en páginas, pero denso en contenido, son bien conocidos por sus estudios sobre la vida religiosa. En su libro hay bellos pensamientos sobre la misma, que seguramente ayudarán a sus lectores a valorar este estilo de vida que se caracteriza por un seguimiento especial de Cristo, hecho vida en la práctica de los votos de castidad, pobreza y obediencia.

Además de esta temática, sugestiva ya en sí misma, los autores se interesan por la relación profunda que hay entre la vida religiosa y la iglesia particular. Con ello, se quiere poner de relieve lo que el concilio Vaticano II dice acerca del carácter eclesiológico de la vida religiosa. Desde esta perspectiva distinguen los autores dos aspectos: presencia y misión. Dos aspectos ciertamente complementarios, pero también jerarquizados. La presencia se construye a través de la vivencia del carisma religioso. Y ella es el apoyo insustituible de la misión. No se puede llevar a cabo la misión, si no se vive el carisma religioso. Es fundamental. Y evita equívocos que frecuentemente se han cometido y que han hecho mucho daño a la vida religiosa.

. La lectura del libro ayudará muchísimo a vivenciar el carácter eclesiológico de la vida religiosa, presentado desde la perspectiva de la iglesia particular. Un aspecto verdaderamente sugestivo y casi siempre olvidado.— B. DOMINGUEZ.

ESQUERDA BIFET, J., *La fuerza de la debilidad. Espiritualidad de la cruz*, BAC, Madrid 1993, 19 x 11,5, 152 pp.

Magnífico libro sobre la espiritualidad de la cruz, en el que el autor, poco a poco nos va introduciendo en esta espiritualidad a menudo tan poco conocida o tan desdeñada.

Se nos presenta aquí la aceptación del sufrimiento como camino acrisolador para una unión más pura con Dios, despojada de todo obstáculo. Para ello, el autor profundiza acertadamente en la figura de Jesús, que nos presenta el Evangelio y en la que Jesús aparece como Amor para los hombres y vida entregada, cuyo fruto es visible sólo después del sufrimiento en cruz y del aparente fracaso en el que Dios se encarna como don de fertilidad. También nos presenta la espiritualidad de grandes santos, que lo fueron en la aceptación del sufrimiento, en el anonadamiento, para llenarse de Dios.

Se trata de un libro que requiere una lectura reposada y capacidad de sorprenderse ante la sencillez de enunciados tan contundentes.— R.A CAPILLA.

ESTEVE CAMPDERA, R.M., *Entra en la ciudad. Un abuelo enseña el catecismo a sus nietos* (Presentación de Mons. Justo Mullor García, Nuncio Apostólico en las Naciones Unidas), EIUNSA, Barcelona 1993, 19,5 x 13, 300 pp.

Nos encontramos ante una exposición de la fe cristiana destinada principalmente a la catequesis familiar. El autor nos presenta una especie de catecismo de familia en el que va

recogiendo sistemáticamente los principales elementos de nuestra fe en orden a la transmisión. Para este fin, se basa principalmente en el catecismo del padre Claude Fleury (1683), así como en los escritos de varios grandes santos y en las enseñanzas de los concilios Vaticano I y II, siguiendo en todas sus exposiciones y con gran fidelidad, la doctrina del catecismo universal de la Iglesia católica, recientemente publicado.

En resumen, se trata de una exposición de la fe tradicional, que la Iglesia se ha esforzado en mantener viva, y de una pequeña guía para la catequesis familiar tradicional.– R.A. CAPILLA.

Psicología-Pedagogía

CRISPO, R. – FIGUEROA, E. – GUEJAR, D., *Trastornos del comer. Terapia estratégica e intervenciones para el cambio*, Editorial Herder, Barcelona 1994, 14,1 x 21,6, 160 pp.

El presente libro es una colaboración de tres autores del *Mental Research Institute* de Palo Alto, en el cual se abordan temas como la anorexia, la bulimia y las obsesiones por el peso y las dietas. Estos términos son tomados para una mayor facilidad en su entendimiento, aunque los autores propongan que para cada persona es diferente y no sea fácil aunar todos los casos en una palabra. Aquí no se encontrarán explicaciones a los términos, ni descripciones de los trastornos alimenticios. Es, sobre todo, un libro eminentemente práctico, surgido de la experiencia de estos psicólogos en su labor diaria, aunque también hay enunciados teóricos a estos modelos prácticos. El libro se divide en tres partes (anorexia, bulimia y obsesión por el peso y la dieta) cada una de ellas se divide en una introducción teórica, la exposición de las técnicas que se van a emplear y un caso clínico que da luz sobre el modo de trabajo de estos psicólogos. Es, por tanto, un libro interesante por la abundancia de datos prácticos que aporta a estos problemas.– C.J. ASENSIO.

AITKEN, J. – MILLS, G., *Tecnología creativa* (Proyectos curriculares), Ministerio de Educación y Ciencia – Ediciones Morata, Madrid 1994, 29,5 x 21, 287 pp. + ilustr.

Aunque en este libro se nos dan una serie de fundamentos y distinciones teóricos, su finalidad es eminentemente práctica.

Partiendo de una sencilla distinción de los campos de actuación de la tecnología y de la ciencia, los autores pasan a señalar una serie de puntos fundamentales en la enseñanza de la tecnología sobre los que es preciso actuar para fomentar su desarrollo en los/as alumnos/as; dichos puntos son:

- Adquisición de estrategias para abordar problemas básicos.
- Ingenio, novedad e inventiva en el diseño.
- Destrezas cualitativas prácticas.
- Carácter autocrítico de la evaluación, la comprobación, el desarrollo y el perfeccionamiento de un producto.
- El interés por la simplicidad y la adecuación así como la utilidad económica.

Todo ello enmarcado en un ambiente de libertad en cuanto a la creatividad y la imaginación donde se puedan contrastar los cinco anteriores puntos.

La metodología a seguir en cada caso queda claramente reflejada en el primer ejemplo de resolución de un problema, donde se siguen todas las etapas, desde el planteamiento hasta la resolución del problema, que en este caso adopta distintas formas.

En cuanto a la distribución, el libro está dividido en dos partes:

-En la primera parte se plantean hasta cien problemas de iniciación para el/la alumno/a, donde además se añaden una serie de notas docentes para facilitar el desarrollo del trabajo y una lista de posibles materiales para utilizar en el proceso.

-En la segunda parte aparece una colección de bocetos sobre los distintos problemas planteados con el fin de que el/la alumno/a disponga de unas soluciones alternativas para afrontar un posible bloqueo.

Tanto la creatividad como la imaginación son, desde siempre, dos facultades a desarrollar en todo/a alumno/a y, es precisamente en estos tiempos, donde estas dos cualidades parecen estar en crisis, cuando más falta hacen iniciativas del tipo que han marcado estos dos autores.- A.J. COLLADO SANCHEZ.

SANUY, M., *Aula sonora. Hacia una educación en primaria*, Ediciones Morata, Madrid 1994, 24 x 17, 206 pp.

Aunque eludiendo los «entusiasmos súbitos y las adhesiones cordiales», Montse Sanuy refleja en las páginas de esta publicación muchas de las experiencias vividas en el programa “En clave de sol”, que durante siete cursos realizó en el espacio radiofónico de Radio Nacional de España (Radio 2).

Asumiendo las palabras de Tolstoi: «es necesario elegir entre una escuela en la que sea fácil a los maestros enseñar, y una en la que sea fácil a los niños aprender», y cuestionado el viejo proverbio que dice: «ahora que habíamos aprendido las respuestas, nos han cambiado las preguntas», se intenta ofrecer a los educadores en general y a los maestros de primaria encargados de la educación musical, en especial, un libro con planteamientos rigurosos en el que puedan encontrar el qué, el por qué, el cómo y el adónde llevar a cabo esta tarea educativa en la escuela.

Ciertamente existen otras publicaciones sobre la educación musical, pero la mayoría de ellas son traducciones que ignoran «lo específicamente español» y nuestra circunstancia: situación educativa, tradiciones, juegos, canciones, danzas e instrumentos de nuestra cultura popular (folclore); monodía en lugar de polifonía, paralelismo entre música popular y música religiosa, no suficiente tradición musical ni pedagogía especializada, carencia de medios materiales, etcétera.

Aula sonora aspira a llenar esas lagunas y a ayudar a los maestros españoles ocupados y preocupados por llevar a cabo la labor educativa musical en la escuela propuesta por la LOGSE. Sin descuidar la parte teórica, la aplicación práctica tiene una presencia constante en toda la obra: en el último capítulo se desarrolla una unidad didáctica completa. Este volumen es el resultado del estudio, trabajo y experiencia realizados durante muchos años con niños, maestros, padres y profesores de música.- F. RUBIO C.

KAUFMAN, G., *Psicología de la vergüenza. Teoría y tratamiento de sus síndromes*, Editorial Herder, Barcelona 1994, 14,1 x 21,6, 395 pp.

El profesor Gershen Kaufman opina que la psicología necesita de una nueva visión, una imagen coherente del yo que le sirva de guía. Su libro presenta una teoría que contempla el desarrollo del yo desde una integración de tres perspectivas teóricas distintas: la teoría de las relaciones objeto (W. Fairbairn y H. Guntrip), la teoría interpersonal (H. Sullivan y B. Kell) y la teoría del afecto (S. Tomkins). Este paradigma se aplica primero al desarrollo de la personalidad, luego a la reformulación de la psicopatología y finalmente a la intervención psicoterapéutica.

El libro examina la vergüenza desde el punto de vista de la teoría del afecto. El afecto de vergüenza es importante porque ningún otro afecto es más perturbador para el yo, ni más central para el sentido de identidad. En el proceso de desarrollo, la vergüenza es la fuente de la poca autoestima y genera el estado de duda con respecto a uno mismo, rompiendo a la vez la seguridad y la confianza personales.

En cuanto al desarrollo de la patología, la vergüenza es un factor de alienación, soledad y sentimientos de inferioridad. Desempeña un papel central en muchos desórdenes psicológicos, como la depresión, paranoia, la adicción y los casos límite.

El autor examina la psicodinámica de la vergüenza tanto en las relaciones interpersonales como dentro de la vida interior del yo, explorando su impacto en las formas normales de desarrollo y en las patológicas.– M. MATEOS.

EYSENCK, H.J., *Tabaco, personalidad y estrés*, Editorial Herder, Barcelona 1994, 14,1 x 21,6, 206 pp.

Hans Jürgen Eysenck es profesor emérito de psicología en el Instituto de psiquiatría de la Universidad de Londres. Sus investigaciones en psicología clínica le merecieron, en 1988, el premio al científico distinguido de la American Psychological Association.

Su libro es un juicio crítico hecho desde el rigor de la ciencia. Desde ese rigor científico desaprueba la afirmación bastante común que sostiene que la incidencia del cáncer y de las cardiopatías isquémicas podrían reducirse en gran medida por el solo hecho de dejar de fumar y por la reducción del colesterol mediante una alimentación adecuada. El autor afirma que las pruebas empíricas indican que dichas opiniones son simplistas y poco realistas, ya que el cáncer y las cardiopatías isquémicas son consecuencia de numerosos factores de riesgo que actúan de manera sinérgica.

Este libro hace una evaluación realista de los múltiples factores que intervienen en el cáncer y en el infarto de miocardio. Entre ellos, los factores psicosociales, como el estrés y la personalidad, tienen una gran importancia y constituyen un elemento de pronóstico aproximadamente seis veces más eficaz que el tabaco, el nivel de colesterol y la tensión sanguínea, con la añadidura de que resultan ser mucho más accesibles al tratamiento profiláctico.

Dicho con brevedad, esta obra del doctor Eysenck puede resultar verdaderamente interesante para quienes están interesados en conocer los factores psicosociales más estrechamente relacionados con la salud y la enfermedad.– M. MATEOS.

HARE-MUSTIN, R.T. y MARECEK, J. (dirs.), *Marcar la diferencia. Psicología y construcción de los sexos*, Editorial Herder, Barcelona 1994, 14,1 x 21,6, 252 pp.

Uno de los intentos de las psicólogas que han dirigido esta obra es implicar a los lectores en el diálogo actual sobre la teoría feminista y los enfoques postmodernos de la psicología. Para profundizar en su propio pensamiento y el de otros autores acerca de la teoría de los sexos en psicología organizaron un simposio sobre “El significado de los sexos”, en el que participaron Bernice Lott, Jill Morawski y Rhoda Unger, tres prestigiosas docentes en el campo de la psicología. El entusiasmo que suscitó el simposio dio origen a este libro.

El capítulo introductorio describe algunos de los modos que la psicología ha empleado en el estudio de las mujeres. También la cuestión sobre las diferencias entre mujeres y varones. En desacuerdo con la importancia que durante mucho tiempo ha dado la psicología a las diferencias individuales, ellas exponen alternativas feministas que chocan con esa

tradición. El capítulo segundo se centra fundamentalmente en el debate sobre el significado de la diferencia de los sexos, dando a conocer las aportaciones de la psicología feminista en este tema. En el capítulo tercero se analiza la notable diversidad de conductas asociadas con el sexo. Se insiste en que la conducta no depende tanto del sexo masculino o femenino, sino más bien de las actitudes adquiridas, las expectativas, las sanciones y las exigencias situacionales. El capítulo cuarto señala la forma en que las conductas asociadas con el sexo varían dentro de cada contexto social e interpersonal específico. El capítulo quinto indica una dirección que pueden seguir las investigadoras feministas preocupadas por comprender mejor la estructura psicológica de los sexos. En el capítulo final se aboga por un cambio de paradigma y una epistemología alternativa que hagan posible la superación de los dualismos que aún se mantienen. –M. MATEOS.

LISTON, D.P. y ZEICHNER, K.M., *Formación del profesorado y condiciones sociales de la escolarización*, Ediciones Morata, Madrid 1993, 17 x 24, 277 pp.

Para Liston y Zeichner la formación del profesorado desempeña un importante papel en relación no sólo con la escuela sino también con la sociedad. En esta obra los autores elaboran un conjunto de propuestas que intentan mejorar los programas de formación del profesorado y las condiciones de la escolarización. Se trata de un proyecto sociológicamente crítico que hace hincapié en el análisis reflexivo, basándose explícitamente en la tradición del “reconstruccionismo social”. Algunas de las reformas conceptuales y programáticas que describen han sido puestas en práctica y están siendo perfeccionadas en programas de formación de profesores en algunas instituciones de Estados Unidos.

El interés particular de los autores por las condiciones sociales y políticas de la escolarización en un contexto práctico resulta estimulante en un campo en donde los análisis suelen ser, bien únicamente teóricos, o exclusivamente programáticos. Se describen formas concretas en las que la investigación educativa puede contribuir a realizar un plan de reforma que abarque los aspectos institucionales, sociales y políticos de la misma.

El presente estudio puede ser especialmente útil para quienes se ocupan de la formación del profesorado y desean revisar sus propias prácticas. También para quienes desean examinar más de cerca el contexto social de la escolarización.– M. MATEOS.

HICKS, D., *Educación para la paz. cuestiones, principios y práctica en el aula*, Ediciones Morata, Madrid 1993, 17 x 24, 295 pp.

Como afirma el autor, la preocupación por la paz en el campo de la educación ha evolucionado con gran rapidez hasta convertirse en un centro específico de la atención a nivel internacional. Encuestas realizadas en distintos países han indicado la enorme inquietud juvenil por la amenaza de la guerra nuclear. El interés público por la enseñanza escolar sobre la paz ha sido alimentado en buena medida por los medios de comunicación. El interés profesional de los docentes por aspectos relacionados con la paz creció gradualmente desde los años sesenta. También los educadores muestran inquietud por el ambiente belicoso de muchas escuelas y aulas. Este libro aborda esas inquietudes de modo claro y práctico. Quiere responder a los problemas de conflicto y de violencia mediante la educación para la paz, explorando los modos de crear un futuro en el que se afiance la paz.

En esta obra se incluyen varias aportaciones y experiencias prácticas de educación para la paz elaboradas por prestigiosos profesionales de la educación, así como estudios de casos en torno a diez tópicos relacionados directamente con el tema de la paz. El conteni-

do puede resultar de gran interés para el profesorado tanto de educación primaria como de secundaria.- M. MATEOS.

POPKEWITZ, Th. S., *Sociología política de las reformas educativas. El poder/saber en la enseñanza, la formación del profesorado y la investigación*, Ediciones Morata, Madrid 1994, 17 x 24, 295 pp.

Thomas S. Popkewitz es catedrático de *curriculum* e instrucción en la Universidad de Wisconsin, en Madison (EE.UU). Ha sido director de proyecto e investigador principal en las evaluaciones nacionales de la reforma escolar y de la formación del profesorado. En la actualidad dirige un proyecto sobre la relación entre la investigación educativa, los investigadores de la educación y los movimientos sociales en diez países.

En esta obra el autor plantea las siguientes preguntas: ¿qué constituye la reforma?, ¿cuáles son sus significados cambiantes en el tiempo?, ¿cómo surgen esos significados? Y sus respuestas son: *Reforma* es una palabra cuyo significado cambia según se sitúe en las transformaciones sufridas por la enseñanza, la formación del profesorado, las ciencias de la educación y la teoría del *curriculum*. No existe ningún significado esencial. Y tampoco la reforma quiere decir progreso. Para él, la mejor manera de entender la reforma es considerarla como una parte del proceso de regulación social. Presta máxima atención al poder y sus efectos sobre la reforma escolar, a la forma en que el poder limita y reprime las prácticas sociales. Interpreta la reforma escolar como una cuestión sobre la relación entre el saber (epistemología), las instituciones y el poder.

El libro empieza y termina con algunas preguntas conceptuales que el autor considera muy importantes. Los capítulos II y III son una exposición documentada que el autor organiza conceptualmente para responder a las preguntas anteriores. En los capítulos IV al VII se analiza históricamente (a partir de la Segunda Guerra Mundial, y prestando mayor atención a los años ochenta) el problema del poder y de la regulación social. Se trata de un aporte fundamental para profundización en la historia, sociología y teoría de las reformas educativas.- M. MATEOS.

ELLIOT, J., *El cambio educativo desde la investigación-acción*, Ediciones Morata, Madrid 1993, 17 x 24, 190 pp.

Desde la década de los años sesenta, el “movimiento” de la investigación-acción en el campo de la docencia se ha impuesto casi como una exigencia para cuantos creen en el aprendizaje a través de la reflexión. John Elliot es uno de los iniciadores y líder en la promoción de esa perspectiva, ofreciendo y compartiendo sus ideas con todos los que se preocupan por el desarrollo profesional de los educadores.

Este libro se centra en el tema “investigación-acción” como forma de desarrollo personal del docente y como una estrategia adecuada para innovaciones educativas. Después de situar el tema en su contexto histórico (capítulo 1), se ocupa de los problemas metodológicos de la investigación como fórmula de aprendizaje profesional en la escuela (capítulo 2). El autor hace también una extensa presentación de la investigación-acción como “innovación cultural”, señalando algunos problemas de la relación existente entre teoría y práctica (capítulo 3), indicando cómo ese tipo de investigación crea condiciones para la expansión de una cultura más reflexiva (capítulo 4), y revisando algunos dilemas con los que actualmente se encuentran los profesores cuando desarrollan investigación en las escuelas (capítulo 5). El capítulo 6 es como una guía práctica para la investigación-acción, advirtiendo que dicha guía no ha de ser considerada como norma autorizada ni tampoco

como un mandato, sino como instrumento opcional que debe ser contrastado con la experiencia. Los tres capítulos finales desarrollan contextos normativos específicos que pueden servir de apoyo para un futuro esperanzador de la investigación-acción como forma de aprendizaje profesional.- M. MATEOS.

Literatura-Varios

THIELE, J., *Una tierra para el placer de vivir. La salvaguardia de la creación*, Editorial Herder, Barcelona 1994, 12,2 x 19,5, 172 pp.

La crisis ecológica ha empujado a los teólogos a tomar una mayor conciencia sobre la teología de la creación y las implicaciones concretas que dicha fe tiene para la vida práctica. Si se toma en serio el primer artículo del credo, y el hecho de que los hombres no somos los dueños absolutos de nuestro mundo, sino simplemente administradores momentáneos; si se profundiza en el hecho de que hombre y cosmos vamos en la misma barca, entonces deberá cambiar radicalmente nuestro modo de valorar el entorno y, sobre todo, nuestro modo de actuar a nivel personal, social, político, científico e industrial.

En la salvaguardia de la creación está uno de los secretos para encontrar en esta tierra el “placer de vivir”.

Basándose fundamentalmente en la escritura –especialmente en los salmos–, y en autores como Theillard de Chardin, Dorothee Sölle, Bella Chagall... el autor nos ofrece páginas de profunda belleza y poesía que rozan la mística, pero al mismo tiempo palabras que son verdades como puños, que son una llamada urgente a “optar por la vida” y a construir una “nueva tierra”, como algo inseparablemente unido al sueño del “nuevo cielo”.

Es una teología que trata de leer conjuntamente el libro de la Biblia y el libro de la vida, consciente de que no hay antagonismo entre ambos, sino que Biblia y vida, revelación y creación provienen de un mismo origen y están llamados a un mismo fin.

Felicitemos al autor por esta obra llena de verdad, de vida, de poesía y belleza, y estamos seguros que, en el futuro, nos brindará aún frutos más suculentos.- B. SIERRA.

VIFORCOS MARINAS, M^a.I., *El teatro en los festejos leoneses del siglo XVII*, Universidad de León, León 1994, 24 x 17, 315 pp.

Cuando uno se pone a leer este libro, interesante y serio, sobre el teatro leonés en la época barroca, nos viene a las mentes aquel animado y brillante teatro, creado por Lope de Vega, que representaba “el triunfo de los elementos populares y nacionales”, presentes ya en el siglo XVI con autores como Juan de las Cuevas, Lope de Rueda y los *Autos religiosos*.

Es el teatro de los “corrales” del siglo XVII, al que acudía con regocijo todo el pueblo; el teatro litúrgico y religioso, representado con gran pompa al aire libre en determinadas festividades de la Iglesia, señaladamente el día del Corpus; y es el teatro cortesano, que habría de adquirir un gran auge en el reinado de Felipe IV y en las fiestas palaciegas.

El libro de Ma. Isabel Viforcós Marinas tiene un poco de todo esto. En primer lugar, como escribe Concha Casado en el prólogo, nos acerca a la vida de la ciudad de León durante el citado siglo XVII. Una ciudad que se caracterizaba –según la autora– “por unos ritmos vitales marcadamente lentos”.

En segundo lugar, y siempre a través de las representaciones relacionadas con la liturgia, vemos hasta qué punto las figuras de Cristo y de los Apóstoles eran habituales para el pueblo llano.

Y en tercer lugar, observamos, igualmente, cómo las comedias de tipo costumbrista constituían acaso el mayor divertimento de aquellas gentes y de aquellas ciudades pequeñas, como la de León, en las que se levantaban bellos edificios y muchos conventos, mientras el imperio español se parecía a un gigante que se desangraba por momentos.

A través de las páginas de este libro, podemos, pues, llegarnos a la ciudad de León de finales del XVI y comienzos del XVII, contemplar sus casonas blasonadas, sus iglesias, conventos y –¡cómo, no!– su *patio de comedias*, con sus representaciones, los autores vinculados a los festejos leoneses, y hasta los variados tipos de espectadores...

Todo ello elaborado con la seriedad que requiere un trabajo de esta índole y con el apoyo de las fuentes documentales, como viene de manifiesto en los índices de Archivos y Bibliotecas al final del libro.– T. APARICIO LOPEZ.

ORTEGA, J.L., *El Campanario. La actualidad oteada desde la fe*, BAC, Madrid 1994, 19 x 11,50, 363 pp.

A Joaquín Luis Ortega, sin que yo pueda aducir, como lo hace Monseñor Antonio Montero, la “añeja y confortante amistad de más tres décadas”, le conozco hace ya bastantes años, y él recordará sin duda la fecha en que juntos celebrábamos, en Zaragoza, nuestros pequeños éxitos y nos animábamos uno al otro en los fracasos.

Historiador y periodista –leemos– ha dedicado su producción literaria y su ministerio sacerdotal a la historia, concebida como la actualidad de antes, y al periodismo entendido como la historia de ahora.

Con *El Campanario*, supo dar vida a una de las columnas más interesantes y más leídas del sufrido periódico YA; como lo fuera el llorado maestro y malogrado José Luis Martín Descalzo, desde otros periódicos y revistas.

El Campanario es una colección de “breves artículos, eclesiales y muy cogidos al vaivén de cada día, pero nunca triviales ni transitorios en su mensaje”.

Joaquín Luis Ortega es, antes que nada, historiador de la Iglesia; pero es hombre, también, de muchos saberes teológicos, humanísticos y literarios. Es todo un periodista, de la escuela del citado Martín Descalzo, que le sabe sacar jugo a la noticia cultural y religiosa, y aun política y social. Por eso, encaja perfectamente el subtítulo “La actualidad oteada desde la fe”.

Amén de esto, uno tiene que declarar que, tras los días tristes en su Burgos amada, en los comienzos de su carrera docente y sacerdotal, Joaquín Luis Ortega es hombre de suerte: Ha sido director de la revista “Ecclesia” y portavoz de la Conferencia Episcopal Española; creador en equipo de la revista “XX Siglos” (de Historia de la Iglesia); ha sido, también, primeramente redactor jefe y luego director de “Vida Nueva”, y aun vicesecretario de Información de la Conferencia Episcopal... Todo lo cual, le ha dado una rica experiencia en los medios de comunicación social y desde todos los ángulos de su vida.

Por eso, hace muy bien en señalar, en el prólogo, que este libro “cuenta, con algunos pelos y no pocas señales, una pequeña historia: La de una experiencia mitad periodística y mitad religiosa. O, por mejor decir, la de un ejercicio de periodismo religioso ligado al diario YA. Que esa sí que es una gran historia. Historia, por cierto, que está por contar y alguien tendrá que componer algún día. Eso sí, con todos sus pelos y señales”.

Esto es, pues, *El Campanario*: una columna –o “billete”, que dicen ahora– periodística, con su VELETA, artículos publicados en 1991; con su GALLO, los correspondientes a 1992; y su CRUZ, que responden a los de 1993.– T. APARICIO LOPEZ.

INDICE GENERAL

Volumen XXIX, 1994

ARTICULOS

- BELLOSO, N., *De nuevo sobre la guerra y la paz* 529-576.
CAMPELO, M.M^a., *Juan Escoto Eriúgena: la complicada filosofía de un difícil filósofo* 307-351.
GONZALEZ, S., *Estudio teológico-místico del título cristológico "Hijo de Dios" en De los Nombres de Cristo de fray Luis de León* 51-95.
MIELGO, C., *La enseñanza escolar en el antiguo Israel* 429-453.
NATAL, D., *La aventura postmoderna* 97-153.
RESINES, L., *Estudio sobre el catecismo pictográfico mazahua* 243-306 y 455-576.
SABUGAL, S., *La mateana tradición histórica sobre las apariciones del resucitado (Mt 28,9-10.16-20). Análisis histórico-tradicional* 217-242
VAN BAVEL, T., *La mujer en San Agustín* 3-49.

TEXTOS Y GLOSAS

- CAPILLA GONZALEZ, R.A., *La herencia de San Agustín según el P. Tarsicio J. Van Bavel* 353-365.
NIÑO, A.G., *Notas sobre educación internacional* 577-586
RODRIGUEZ, L., *La filosofía de la Creación* 155-164.
VEGA, J., *A propósito de un libro sobre fray Luis* 367-371.

LIBROS

Sagrada Escritura

- ABADIA DE MAREDSOUS, *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* 165.
AUNE, D.E., *El nuevo Testamento en su entorno literario* 379.
BETZ, H.D., *2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus* 167-168.
BONNARD, P., *L'évangile selon saint Matthieu* 168.
BONORA, A., *El Libro de Qohélet* 587.
CABA, J., *Cristo, pan de vida. Teología eucarística del IV Evangelio. Estudio exegético de Jn 6* 380.
CARBONE, S - RIZZI, G., *Le scritte ai tempi di Gesù. Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche* 376-377.
CARRON, J., *Jesús, el Mesías manifestado. Tradición literaria y trasfondo judío de Hch 3,19-26* 168-169.
CHARLIER, J.P., *Comprender el Apocalipsis. I-II* 380.
DELKURT, H., *Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit* 374-375.
FRANKEMÖLLE, H., *Der Brief des Jakobus. Kapitel I* 381.
FRITZ, V., *Das Buch Josua* 587-588.
GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia* 377.
IOVINO, P., *La prima lettera ai Tessalonesi* 381.
KESSLER, R., *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda: von 8. Jahrhundert bis zum Exil* 166-167.

- FERNANDEZ RAMOS, F., *Los enigmas del Apocalipsis* 169-170.
 LAPIDE, P., *Von Kain bis Judas. Ungewohnte Einsichten zu Sünde und Schuld* 589.
 LEGASSE, S., *Le procès de Jésus. L'histoire* 589-590.
 LESCOW, T., *Das Buch Maleachi. Texttheorie-Auslegung-Kanontheorie. Mit einem Exkurs über Jeremia 8,8-9* 376.
 LEVIN, C., *Der Jahwist* 373-374.
 LUCK, U., *Das Evangelium nach Matthäus* 167.
 LUZ, U., *El evangelio según San Mateo. Mt 1-7. I* 170.
 MAGGIONI, B., *Job y Cohélet. La contestación sapiencial en la Biblia* 167.
 MORRIS, L., *The Gospel according to Matthew* 591.
 NOBILE, M., *Premesse anticotestamentarie e giudaiche di Cristologia* 587.
 PIÑERO, A. (ed.), *Fuentes del Cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús* 590-591.
 REVENTLOW, H.G., *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* 165-166.
 SABUGAL, S., *Anastasis. Resucitó y resucitaremos* 377-379.
 SCHMIDT, L., *Studien zur Priesterschrift* 373.
 SIMON MUÑOZ, A., *El Mesías y la Hija de Sión. Teología de la redención en Lc 2,29-35* 590.
 STAMBAUGH, J.E. - BALCH, D.L., *El Nuevo Testamento en su entorno social* 379.
 THEISSEN, G., *La puerta abierta. Variaciones bíblicas para la predicación* 170-171.
 WESTERMANN, C., *Die Geschichtsbücher des Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk* 375-376.
 WESTERMANN, C., *Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testament* 588.

Teología

- ALBURQUERQUE, E., *Matrimonio y familia. Reflexión teológica y pastoral* 387.
 ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos* 598.
 ARTEAGA NATIVIDAD, R., *La creación en los comentarios de san Agustín al Génesis* 607-608.
 BALDANZA, G., *La grazia del sacramento del matrimonio. Contributo per la riflessione teologica* 598-599.
 BASTIAN, J.-P., *Le protestantisme en Amerique latine. Un approche socio-historique* 387.
 BEDFORD-STROHM, H., *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit* 386-387.
 BEYSCHLEG, K., *Grundriss der Dogmengeschichte. II: Gott und Mensch. Das christologische Dogma* 384.
 BISER, E., *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada* 383.
 BOROBIO, D., *Inculturación del matrimonio. Ritos y costumbres matrimoniales de ayer y de hoy* 387-388.
 BOUYER, L., *Sophia ou le Monde en Dieu* 593-594.
 CAMPELO, M., *Agustín de Tagaste. Temas de su filosofía* 605-606.
 CANNING, R., *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine* 603-604.
 CANOBBIO, G., *Laici o Cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico* 175.
 CAZIER, P., *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne Catholique* 606-607.
 CHAVARRI, E., *La condición humana en Tomás de Aquino* 601.
 CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los Corintios*; HOMILIA ANONIMA (*Secunda Clementis*) 392-393.
 CODA, P., *Dios entre los hombres. Breve Cristología* 173-174.

- CODA, P., *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos* 382.
- COLOMBAS, G. M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico. IV: El siglo XII* 180-181.
- DE LA POTTERIE, I., *María en el misterio de la Alianza* 391.
- DIANICH, S. y otros, *El presbítero en la Iglesia, hoy* 599.
- DREWERMANN, E. - BISER, E., *Welches Credo?* 383.
- EICHER, P. (Ed.), *Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann* 175-176.
- EICHER, P., *Wie kannst Du noch katholisch sein?* 388.
- ESPEJA, J., *Iglesia en camino. Desde la sociedad actual* 386.
- ESQUERDA BIFET, J., *Espiritualidad mariana de la Iglesia. María en la vida espiritual cristiana* 599-600.
- FAIVRE, A., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne* 175.
- FIETTA, P., *Chiesa, diakonia della salvezza. Lineamenti di ecclesiologia* 597-598.
- FILORAMO, G., *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa* 384-385.
- FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental* 172.
- FRANZ, A. (Hg), *Glauben Wissen Handeln. Beiträge aus Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft zu Grundfragen christlicher Existenz* 594.
- GEACH, P.T., *Las virtudes* 600.
- GIL HELLIN, F. y otros, *Constitutionis pastoralis Gaudium et Spes synopsis historica. De cultura, vita oeconomica-sociali, vita communitatis politicae et de pace* 174-175.
- GILBERT, P., *Introducción a la Teología Medieval* 174.
- GIRARD, J.-M., *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités* 604-605.
- GNILKA, C., *Chrësis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. II: Kultur und Conversion* 603.
- GOMEZ CAFFARENA, J. - MARDONES, J. M. (coords), *Materiales para una Filosofía de la Religión. I: Cuestiones epistemológicas. III: Estudiar la religión* 172-173.
- GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Madre y muerte* 390.
- GOODY, J., *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa* 599.
- GRECO, C. (ed.), *Cristología e Antropología. In dialogo con Marcello Bordoni* 595.
- GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés* 393.
- GROSSI, V., *El Padrenuestro. (Tertuliano. San Cipriano. San Agustín). Para una renovación de la catequesis sobre la oración* 184.
- GRUBER, F., *Diskurs und Konsens im Prozess theologischer Wahrheit* 592-593.
- HARNACK, A., *Histoire des dogmes* 383-384.
- HENNINGS, R., *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11-14* 395-396.
- IZQUIERDO, C. y otros (Eds.), *Dios en la palabra y en la historia. XIII Simposio internacional de teología de la universidad de Navarra* 171.
- KRAFT, H., *Einführung in die Patrologie* 391.
- KUSTERMANN, A.P. (ed.), *Revision der Theologie-Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johan Sebastian Drey (1777-1853) in Geschichte und Gegenwart* 593.
- LADARIA, L.F., *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial* 389.
- LADARIA, L.F., *Introducción a la Antropología Teológica* 389-390.
- LANDAU, R. - SCHMIDT, G. R. (eds.), *"Dass allen Menschen geholfen werde..." Theologische und Anthropologische Beiträge für Manfred Seitz zum 65. Geburtstag* 176-177.

- LIES, L., *Origenes' «Peri Archon». Eine undogmatische Dogmatik* 393-394.
- LOHMEIER, F., *Konflikte um den rechten Glauben. Warum und worüber wird gestritten?* 593.
- LUCAS, R., *L'uomo, spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo* 596-597.
- MADRID, T., *La Iglesia católica según san Agustín* 607.
- MARQUARDT, F.- W., *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. I* 177.
- MODA, A., *Per una critica della ragione teologica* 594.
- MOINGT, J., *L'homme qui venait de Dieu* 173
- MOLTMANN, J., *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas* 385.
- MOLTMANN, J., *Wer ist Christus für uns heute?* 594-595.
- MÜLLER-FAHRENHOLZ, G., *Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit* 385.
- PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica* 388.
- PENNA, R., *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo* 600.
- PIOLANTI, A., *Dio nel mondo e nell'uomo* 595-596.
- PIKAZA, X., *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de Pascua* 596.
- ROUKANEN, M., *Theology of Social Life in Augustine's «De civitate Dei»* 178-180.
- ROVIRA BELLOSO, J.M., *Tratado de Dios Uno y Trino* 382.
- SAHAGUN LUCAS, J., *Dios, horizonte del hombre* 592.
- SAN AGUSTIN, *Contra Fausto* 180.
- SAN AGUSTIN, *Obras completas. XXXVIII: Escritos antiarrianos y otros herejes* 396-397.
- SAN BERNARDO, *Obras completas. VIII: Sentencias y Parábolas* 184-185.
- SAN GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés* 181-182.
- , *Comentario al Cantar de los Cantares* 181-182.
- SAN GREGORIO MAGNO, *La Regla Pastoral* 183.
- SAN JERONIMO, *Epistolario. I* 394-395.
- SAN JERONIMO, *La perpetua virginidad de María* 602.
- SANNA, I. (Ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, Hermeneutica e Verità* 591-592.
- SARANYANA, J.L., *Grandes maestros de la Teología. I: De Alejandría a México (Siglos III al XVI)* 391.
- SAYES, J.A., *La gracia de Cristo* 390.
- SCHILLEBEECKXS, E., *Soy un teólogo feliz* 601.
- SESBOÛÉ, B., *Pour une théologie oecuménique* 176.
- SIEMON-NETTO, U., *Luther als Wegbereiter Hitlers? Zur Geschichte eines Vorurteils* 176.
- SIEGWALT, G., *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne* 384-385.
- SONG, C.S., *La teologia del terzo occhio. Teologia in formazione nel contesto asiatico* 597.
- STUDER, B., *Dios salvador en los Padres de la Iglesia. Trinidad - Cristología - Soteriología* 392.
- TREVIJANO ETCHEVERRIA, R., *Patrología* 602-603.
- VV. AA., *Excerpta et dissertationibus in Sacra Theologia. XXII/I: 1992* 177-178.

Moral-Derecho

- AZNAR GIL, F.R., *Uniones matrimoniales irregulares, doctrina y pastoral de la Iglesia* 190.

- AZNAR GIL, F.R. (ed.), *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes* 609.
- BIRCH, B.C. - RASMUSSEN, L.L., *Bibel und Ethik im christlichen Leben* 188-189.
- BLAZQUEZ, N., *Pena de muerte* 398.
- CAÑARDO RAMIREZ, S., *Los obispos españoles ante el sacramento de la penitencia (1966-1991). Principales cuestiones teológicas y pastorales* 186.
- CASANOVAS, P. - MORESO, J.J. (eds.), *El ámbito de lo jurídico. Lecturas de pensamiento jurídico contemporáneo* 398-399.
- DELHAYE, P., *La ciencia del bien y del mal* 397.
- DIEZ SAEZ, M., *La pena de muerte en defensa de la vida* 187.
- DIEZ SAEZ, M., *Dimensión ética del boxeo* 187.
- FLOREZ, G., *Penitencia y Unción de enfermos* 186.
- GARCIA BARRIUSO, P., *España en la historia de la Tierra Santa. Obra Pía española a la sombra de un Regio Patronato (Estudio histórico-jurídico). II: Siglos XVIII, XIX y XX* 610.
- GARCIA MARTIN, J., *L'azione missionaria della Chiesa nella legislazione canonica* 190-191.
- GAUDEMET, J., *Les sources du Droit Canonique, VII- XX siècle. Repères canoniques. Sources occidentales* 189-190.
- GIL DELGADO, F., *Divorcio en la Iglesia. Historia y futuro* 399.
- HENNAUX, J.M., *Le droit de l'homme à la vie, de la conception à la naissance* 608.
- MARTIN RIEGO, M., *La formación intelectual del clero. El seminario de Sevilla (1831-1931)* 609-610.
- MEEKS, W. A., *El mundo moral de los primeros cristianos* 188.
- POOLE, R., *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética* 191.
- RODOTA, S. y otros, *Questioni di bioetica* 608-609.
- SARMIENTO, A., RUIZ-PEREZ, G., MARTIN, J. C., *Ética y genética* 188.
- VV.AA., *Aids. Ética, giustizia e politica sanitaria* 397-398.

Filosofía-Sociología

- ARENS, E. (ed.), *Habermas et la théologie. Théologie et sciences religieuses* 407-408.
- BELLET, M., *La seconde humanité. De l'impasse majeure de ce que nous appelons l'économie* 199-200.
- BERGER, P.L., *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de credulidad* 408-409.
- CABADA CASTRO, M., *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana* 611-612.
- CHAVARRI, E., *Perfiles de nueva humanidad* 407.
- CHIRINOS, M.P., *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano* 611.
- CRUZ, J., *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo* 194.
- DEL BARCO, J.L., *El poder de la sinrazón* 408.
- ELIAS, N., *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural* 614.
- ESTRUCH, J., *Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas* 615-616.
- FLUSSER, V., *Los gestos. Fenomenología y comunicación* 612.
- FONTAN, M., *El significado de lo estético. La "crítica del juicio" y la filosofía de Kant* 400-401.
- GARCIA CUADRADO, J.A., *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de san Vicente Ferrer* 610-611.
- GEA ESCOLANO, J., *Cartas a un político. Partidos cristianos o cristianos en política* 410.

- GEHLEN, A., *Imágenes de época. Sociología y estética de la pintura moderna* 616-617.
- GIESZ, L., *Paseos filosóficos. Doce respuestas cautas a la pregunta de cómo uno podría arreglárselas en la vida* 193.
- GOMEZ-MARTINEZ, J.L. (ed.), *Anuario Bibliográfico. Historia del pensamiento Ibero e Iberoamericano. 1987* 615.
- HALDANE, J. - WRIGHT, C. (eds.), *Reality, Representation and Projection* 405.
- HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* 407.
- HÖFFE, O. (ed.), *Diccionario de ética* 402.
- HUARTE, J., *Realidad y conocimiento. I: Análisis crítico del racionalismo cartesiano* 192.
- JUAREZ GALLEGU, M. (Ed.), *Trabajo social e investigación: temas y perspectivas* 198-199.
- KISSLING, C., *Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie* 401-402.
- LABOA, J. M^a. (Ed.), *Solidaridad y subsidiaridad en la sociedad española* 199.
- LABOA, J. M^a. y otros, *Política de la familia. Perspectivas jurídicas y de servicios sociales en diferentes países* 200.
- MARIN, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura* 399-400.
- MARTIN ALGARRA, M., *La comunicación en la vida cotidiana. La fenomenología de Alfred Schutz* 406-407.
- MARTIN ESTALAYO, C., *A nuestra imagen... En torno a la religión sectaria* 197-198.
- MARTINEZ BLANCO, A., *La enseñanza de la religión en los centros docentes (a la luz de la Constitución y del acuerdo con la Santa Sede)* 410-411.
- MERINO, J.A., *Historia de la filosofía franciscana* 191-192.
- MOONE, C.H., *Die Bestimmung der Sittlichkeit. Eine kritische Untersuchung* 402-403.
- MOUNIER, M., *Obras Completas. II: Tratado del carácter* 406.
- MUELLER, A.U., *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Stein* 406.
- NAUMANN, R., *Das Realismusproblem in der analytischen Philosophie. Studien zu Carnap und Quine* 196.
- PAZOS, A. M. (Ed.), *Un siglo de catolicismo social en Europa 1891-1991* 197.
- PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana* 613.
- , *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* 613.
- POEGELER, O., *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie* 408.
- POLAND, J., *Physicalism. The Philosophical Foundations* 405.
- POUPARD, P., (ed.) *El horizonte de la libertad. En camino hacia la nueva Europa* 409.
- RATH, M. - SCHULZ, P. - FETZ, R.L. (Eds.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium. Eichstätt 1991* 195.
- RATZINGER, J., *Una mirada a Europa. Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones* 409-410.
- REBOUL, O., *Nietzsche, crítico de Kant* 193.
- RÖTTGERS, K. (Ed.), *Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübke zum 65. Geburtstag* 193-194.
- ROUSSEAU, J.J., *Carta a D'Alembert* 614.
- RUBERT DE VENTOS, X., *El Arte ensimismado* 196.
- RUBIO CARRACEDO, J. (Ed.), *El Giro Posmoderno* 195.
- SCHAEFER, L. - STROEKER, E. (eds.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik. I: Antike und Mittelalter. II: Renaissance und frühe Neuzeit* 612-613.
- SCHÖBINGER, J.-P., *Miszellen zu Nietzsche* 194.
- SCHÖBINGER, J.P. (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. II: Frankreich und Niederlande* 403-404.

- STACHOWIAK, H. (Hrsg.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. IV: Sprachphilosophie, Sprachpragmatik, und formative Pragmatik* 404-405.
- TILLIETTE, X., *El Cristo de la Filosofía. Prolegómenos a una cristología filosófica* 615.
- URSUA, N., *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista* 403.
- VV. AA., *Excerpta e dissertationibus in philosophia. III* 196-197.
- VV. AA., *Reexamen del neopositivismo* 613.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., *Der Glaube der Hellenen* 401.
- WINTER, S., *Heideggers Bestimmung der Metaphysik* 194-195.

Historia

- ALBERIGO, G., *Historia de los concilios ecuménicos* 201.
- APARICIO LOPEZ, T., *Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España* 202-203.
- COLOMBAS, G.M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico. IV,2: El siglo XII* 617-618.
- DIAZ DE CERIO, F., *Índice-Catálogo del fondo de la Nunciatura de Madrid en el Archivo Vaticano (1794-1899). I-III* 412-413.
- GARCIA ORO, J., *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas. II* 201-202.
- GARCIA SANCHEZ, J., *Las vestales romanas. Tratado de Alvar Gómez de Castro. Año 1562* 202.
- GUITARTE IZQUIERDO, V., *Episcopologio español (1500-1699). Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países* 619-620.
- GUYOT, P. - KLEIN, R., *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgerungen. Eine Dokumentation. II: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft* 617.
- INSTITUTO SUPERIOR DE TEOLOGIA, *Congresso de história no IV Centenario do Seminário de Évora. Actas* 619.
- JIMENEZ LOSANTOS, F., *La última salida de Manuel Azaña* 414-415.
- KLEIN, R. (ed.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgerungen. Eine Dokumentation. I: Die Christen in heidnischen Staat* 411-412.
- MONTERO, M., *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. La construcción del Estado confesional, 1935-1945* 415.
- ORDOVAS, J.M., *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. De la Dictadura a la Segunda República. 1923-1936* 414.
- PINHEIRO, L.A. (ed.), *Resenha histórica da grande família Agostiniana no Brasil* 620.
- PANIAGUA PEREZ, J., *Rincones amricanistas leoneses* 620-621.
- SESE, B., *Vida de san Agustín* 412.
- SOTO ARANGO, D., *Polémicas Universitarias en Santa Fe de Bogotá. Siglo XVIII* 415-416.
- TERUEL GREGORIO DE TEJADA, M., *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia* 200-201.
- THOMAS, H., *La conquista de México* 621.
- UNIVERSIDADE CATOLICA PORTUGUESA, *Congresso Internacional de História. Missionaçao portuguesa e encontro de culturas. Actas* 618-619.
- VELASCO BAYON, B., *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. IV: El Carmelo español* 413-414.
- VIÑAS ROMAN, T., *Agustinos en Salamanca. De la Ilustración a nuestros días* 622.

Espiritualidad

- ALEXANDRE, D., *Los salmos, un libro para orar* 420.
- ALONSO, S.M. - GARCIA PAREDES, J.C.R., *Presencia y misión. Vida religiosa e Iglesia particular* 629.
- ALT, F., *Jesús, el primer hombre nuevo* 416.
- ALVAREZ, L., *Revivencia. La religiosidad masculina* 207.
- BENNASSAR, B., *Dios en la vida* 204.
- BERNARD, C.A., *Teología espiritual* 627-628.
- BOILS, E., *La mar de Dios. De intimidades, de añoranzas y de presencias* 421.
- BOUDET, P., *Setenta y siete veces siete* 207-208.
- BUJAN, F. DE, *La primacía del corazón* 204-205.
- CASTELLANO, J., *El Año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia* 623.
- CULTRERA, F., *Hacia una religiosidad de la experiencia* 628.
- DE LA TORRE, J.M., *Guillermo de Saint Tierry. Un formador de creyentes* 206.
- DIEZ GARCIA, D., *Madre M^a Pilar Izquierdo Albero, fundadora de la Obra Misionera de Jesús y María* 418.
- EICHER, P., *Hay una vida antes de la muerte. Reflexiones bíblicas* 420-421.
- ELCID, D., *Compañeros primitivos de San Francisco* 626.
- ESQUERDA BIFET, J., *La fuerza de la debilidad. Espiritualidad de la cruz* 629.
- ESTEVE CAMPDERA, R.M., *Entra en la ciudad. Un abuelo enseña el catecismo a sus nietos* 629-630.
- FORTE, B., *Breve introducción a la fe* 420.
- FRIESENEGGER, V. - SASIA, J.M., *Nuevas semblanzas benedictinas* 418-419.
- GAITAN, J.D., *La celebración del tiempo ordinario* 623-624.
- GALDEANO, J.L., *El Beato Esteban Bellesini, agustino (1774-1840)* 417-418.
- HÜNERMANN, W., *El apóstol de las Galias. La vida de san Martín* 624-625.
- LUBICH, C., *Familias para renovar la sociedad* 421.
- LUIS DE LEON, *Cantar de los Cantares. Interpretaciones: literal, espiritual, profética* 206.
- LUISII LEGIONENSIS, *Opera VIII (Segunda serie), Quaestiones variae* 205-206.
- MARSILI, S., *Los signos del misterio de Cristo* 416.
- MARTIN FERNANDEZ-GALLARDO, A.M., *La Scala claustralium de Guido II, el Cartujo. Experiencia y método de la Lectio Divina* 628-629.
- MARTINI, C.M^a, *Los Relatos de la Pasión* 421.
- MARTINI, C.M^a, *Ordenar la propia vida. Meditaciones con los "Ejercicios Espirituales" de San Ignacio* 627.
- MORIONES, F., *Espiritualidad Agostino-Recoleta. III: Carácter Apostólico del carisma agustiniano* 625-626.
- NOCENT, A., *La reforma litúrgica. Una relectura* 624.
- OLIVERA SANCHEZ, A., *Rotos los huesos, entera el alma. Pilina Cimadevilla. La sierva de Dios de diez años -Enferma Misionera-* 626-627.
- PIKAZA, X., *El Señor está ahí y te llama. Anotaciones bíblicas sobre la vocación* 627.
- SANZ MONTES, J., *Clara de Asís* 419.
- TRIVIÑO, M.V., *Escritoras Clarisas españolas. Antología* 203.
- VELASCO, J.M., *Invitación a la oración* 419-420.
- VIÑAS ROMAN, T. (Coord.), *Fray Luis de León. IV Centenario (1591-1991). Congreso Interdisciplinar, Madrid 16-19 de Octubre 1991* 205.
- VV.AA., *Dios Amor en la tradición cristiana y en los interrogantes del hombre contemporáneo* 417.
- VV. AA. *Celebrare il mistero di Cristo. I: La celebrazione: Introduzione alla liturgia cristiana* 622-623.

Psicología-Pedagogía

- AITKEN, J. - MILLS, G., *Tecnología creativa* 630-631.
 ALVAREZ, R.J., *Mente sana, cuerpo sano* 422.
 ARTO, A., *Psicología evolutiva. Una propuesta educativa* 422-423.
 CRISPO, R. - FIGUEROA, E. - GUEJAR, D., *Trastornos del comer. Terapia estratégica e intervenciones para el cambio* 630.
 ELLIOT, J., *El cambio educativo desde la investigación-acción* 634-635.
 EYSENCK, H.J., *Tabaco, personalidad y estrés* 632.
 FERNANDEZ, M., *La profesión docente y la comunidad escolar. Crónica de un desencuentro* 209.
 FIRTH-COZENS y WEST, M., *La mujer en el mundo del trabajo. Perspectivas psicológicas y organizativas* 208.
 GUERRERO LOPEZ, J.F., *Estudio sobre los inadaptados (Diario de Campo)* 423.
 HARE-MUSTIN, R.T - MARECEK, J. (eds.), *Marcar la diferencia. Psicología y construcción de los sexos* 632-633.
 HICKS, D., *Educación para la paz. Cuestiones, principios y práctica en el aula* 633-634.
 KAUFMANN, G., *Psicología de la vergüenza. Teoría y tratamiento de sus síndromes* 631-632.
 LOPEZ QUINTAS, A., *La Juventud actual entre el vértigo y el éxtasis. Creatividad y educación* 209
 LISTON, D.P - ZEICHNER, K.M., *Formación del profesorado y condiciones sociales de la escolarización* 633.
 LYONS, W., *Emoción* 422.
 MARIN, F., *Hablemos claro. Temas de orientación juvenil* 424.
 PLUCKROSE, H., *Enseñanza y aprendizaje de la historia* 208-209.
 POPKEWITZ, T.S., *Sociología política de las reformas educativas. El poder/saber en la enseñanza, la formación del profesorado y la investigación* 634.
 SALVADOR ALCAIDE, A., *Evaluación y tratamiento psicopedagógicos. El departamento de orientación según la LOGSE* 423-424.
 SANUY, M., *Aula sonora. Hacia una educación en primaria* 631.

Literatura-Varios

- ARANA, J., *El centro del laberinto (Los motivos filosóficos en la obra de Borges)* 425.
 BEN JELLOUN, T., *Oración por el ausente* 211.
 LAZCANO, R., *Fray Luis de León. Bibliografía* 424.
 McDANNEEL, C. - LANG, B., *Historia del cielo* 426.
 ORTEGA, J.L., *El Campanario. La actualidad oteada desde la fe* 636.
 SAGAN, C. - DRUYAN, A., *Sombras de antepasados olvidados* 211.
 SAVATER, F., *El jardín de las dudas* 210-211.
 THIELE, J., *Una tierra para el placer de vivir. La salvaguardia de la creación* 635.
 VARGAS LLOSA, M., *Lituma en los Andes* 210.
 VAZQUEZ MONTALBAN, M., *El hermano pequeño* 425.
 VIFORCOS MARINAS, M^a.I., *El teatro en los festejos leoneses del siglo XVII* 635-636.

Isacio RODRIGUEZ R. - Jesús ALVAREZ

***Historia de la provincia agustiniana del
Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas.
Vol. V: Bibliografía Japón-China***

Ediciones Estudio Agustiniiano, Valladolid 1993, 17 x 24, 525 pp., 5.000 pts.

Este volumen aparece con un retraso justificado, dado que los Archivos Vaticano y de Propaganda Fide solamente estaban abiertos al estudio hasta el año 1846. La obra nos ofrece material documental de gran importancia desde 1846 a 1867 sobre los agustinos.

* * *

Carlos ALONSO

***Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán
(+1589)***

Ediciones Estudio Agustiniiano, Valladolid 1993, 12 x 19, 236 pp. + ilustr., 2.000 pts.

Semblanza de un obispo del siglo de oro español, de los que plantaron la fe en el continente americano. Primer agustino elevado a la dignidad episcopal en América, su amor a los indios le llevó a protestar enérgicamente contra el trato vejatorio de los encomenderos contra los naturales.

* * *

Teófilo APARICIO LOPEZ

***Antonio de Roa y Alonso de Borja.
Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España***

Ediciones Estudio Agustiniiano, Valladolid 1993, 12 x 19, 208 pp. + ilustr., 1.200 pts.

Dos hombres de Castilla que ganaron batallas para Cristo con la espada de su lengua y el brazo de su servicio, en vida; y con sus milagros y recuerdos, una vez muertos. Si hubo aguas turbias en la conquista y evangelización de América, hubo cristalinos manantiales de amor y entrega generosa.

Lope CILLERUELO

Comentario a la Regla de san Agustín

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 600 pp.,
2.200 pts.

En realidad se trata de un doble comentario. Uno, el más amplio, del mismo san Agustín, de quien se aportan 632 textos. Otro, de L. Cilleruelo, quien, desde su vasto conocimiento del santo y su doctrina y desde la experiencia que le dieron sus muchos años, acierta a darle un toque de vida y de actualidad. Obra útil, sin duda, para las numerosas Ordenes y Congregaciones que tienen la Regla del obispo de Hipona como norma de su vida religiosa.

* * *

Pío de LUIS

Las Confesiones de san Agustín comentadas
(l. 1-10)

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 618 pp.,
2.200 pts.

Las *Confesiones* de san Agustín han suscitado siempre un enorme interés. Prueba de ello son las numerosas ediciones que siguen viendo la luz pública. Pero su lectura no resulta fácil. Facilitar comprensión de esta joya de la literatura al lector carente de una preparación específica es el objetivo pretendido.

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978.
—*Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.
—*La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia 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 misionero alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1828)*, Valladolid 1988.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.
—*Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LOPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.
—*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.
—*Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
—*Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
—*Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1895.
—*Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
—*Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
—*Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
—*Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
—*Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
- APARICIO LOPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M.Mª., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CILLERUELO, L., *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966².
—*Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
—*El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.

- Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- Una institución conyantina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
- El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patrística*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MATEOS ALVAREZ, C., *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1975.
- MORAN, J., *La teoría del conocimiento en san Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
- El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según san Agustín*, Valladolid 1963.
- El equilibrio, ideal monástico de san Agustín*, Valladolid 1966.
- Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfectae Charitatis» del C. V. II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto IglesiaEstado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.