

# ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXI

Fasc. 2

MAYO- AGOSTO  
1996

---

---

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

- R. SALA, *El discurso trinitario de S. Agustín en De fide et Symbolo* ..... 187  
L. RESINES, *Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano*..... 245  
J. VEGA, *Acción y contemplación*..... 299

### TEXTOS Y GLOSAS

- J. M. ZAMORA CALVO, *La concepción plotiniana del alma como logos de la inteligencia*..... 333

- LIBROS ..... 343
- 
-

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XXXI



Fasc. 2

MAYO- AGOSTO  
1996

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

R. SALA, <i>El discurso trinitario de S. Agustín en De fide et Symbolo</i> .....	187
L. RESINES, <i>Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano</i> .....	245
J. VEGA, <i>Acción y contemplación</i> .....	299

### TEXTOS Y GLOSAS

J. M. ZAMORA CALVO, <i>La concepción plotiniana del alma como logos de la inteligencia</i> .....	333
--	-----

LIBROS .....	343
--------------	-----

**DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaino**  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Tomás Marcos Martínez**  
**ADMINISTRADOR: Florentino Rubio Carracedo**  
**CONSEJO DE REDACCION: Constantino Mielgo Fernández**  
**Fernando Campo del Pozo**  
**Jesús Álvarez Fernández**  
**Mariano García Ruano**

**ADMINISTRACION**

Estudio Teológico Agustiniانو  
Paseo de Filipinos, 7  
Telfs. 30 68 00 y 30 69 00  
Fax (983) 39 78 96  
47007 VALLADOLID (España)

**SUSCRIPCION ANUAL**

España: 3.500 ptas.  
Otros países: 35 \$ USA  
Número suelto: 1.300 ptas. ó 11 \$ USA

**NOTA IMPORTANTE**

**SUSCRIPCION ANUAL 1997:**  
España: 4.000 ptas.  
Otros países: 40 \$ USA  
Número suelto: 1.500 ptas. ó 13 \$ USA

**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, 1995

# El discurso trinitario de San Agustín en 'De fide et symbolo'\*

## 1. INTRODUCCIÓN

El *De fide et symbolo*<sup>1</sup> es un instrumento privilegiado para conocer la recepción del dato revelado sobre la Trinidad en la vida de la Iglesia. Resulta de sumo interés encontrar articuladas en un mismo documento las tres fuentes de la teología: Escritura, Tradición eclesiástica y Magisterio. Los Símbolos de fe constituyen el cauce ordinario por el que la Iglesia de los primeros siglos expresó su fe trinitaria. Representan la primera traducción al lenguaje corriente del mensaje trinitario de las Escrituras. Al mismo tiempo, el ambiente en que se desarrollan es el de la preparación al bautismo, es decir, son tes-

---

\* Como este trabajo fue presentado en noviembre de 1993 y, desde entonces, la producción bibliográfica agustiniana se ha incrementado considerablemente, se hace necesario, en el momento de su publicación, dar alguna indicación que permita la valoración *aggiornata* del "estado de la cuestión".

El texto de la conferencia de B. STUDER "*La teología trinitaria in Agostino d'Ipbona: continuità della tradizione occidentale?*", citada en la bibliografía, ha aparecido en la colección "Studia Ephemeridis Augustinianum" 46, Roma 1994, pp. 161-177. Recientemente, del mismo autor, han sido publicados también un libro (cf. B. STUDER, *Gratia Christi-Gratia Dei bei Augustinus von Hippo: Christozentrismus oder Theozentrismus?*, "Studia Ephemeridis Augustinianum" 40, Roma 1993 [sobre *De fide et symbolo*, esp. pp. 34ss y 227-264]) y un estudio (cf. B. STUDER, "Deus, Pater et Dominus bei Augustinus von Hippo" en *Christian Faith and Greek Philosophy in late antiquity: Essays in Tribute to G.C. Stead*, "Supplements to Vigiliae Christianae" 19, Leiden-New York-Köln 1993, pp. 190-212 [= *Paideia Christiana. Studi in onore di M. Naldini*, "Scritti in onore", 2 Roma 1994, pp. 335-346], que interesan directamente al tema estudiado. Por otra parte, es preciso, igualmente, considerar el juicio crítico de N. CIPRIANI, "Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino": *Augustinianum* 34 (1994) 253-313, respecto de las tesis de O. Du Roy contenidas en su obra citada en la bibliografía.

1. S. AGUSTIN, *De fide et symbolo Liber I*, ed. J. ZYCHA (CSEL 41), Vindobonae 1900, 1-32 [Por una errata la numeración del texto pasa de VIII 21 a X 21. Para evitar confusiones a la hora de citar, indicamos la numeración comúnmente aceptada: VIII 15 - IX 16 - IX 17 - IX 18 - IX 19 - IX 20 - IX 21 - X 21... *La fe y el símbolo de los apóstoles*. Obras completas de S. Agustín. Escritos varios (1º). Introducción, traducción y notas de C. BASEVI (BAC XXXIX), Madrid 1988, 386-416; *De la foi et du symbole*. Exposés généraux de la foi, trad. J. RIVIERE (BA IX), Paris 1947, 18-75. Estudios: C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria y cristológica en los comentarios de S. Agustín al Símbolo*. Diss. ad doctorandum. Universidad de Navarra, Pamplona 1982; E.P. MEIJERING, *Augustine: 'De fide et symbolo'*, Amsterdam 1987; P. A. FERRISI, *La Resurrezione della carne nel 'De fide et symbolo' di S. Agostino*: *Augustinianum* 33 (1993), 213-232.

tigos de la tradición viva de la Iglesia. Finalmente, a partir del s. IV, adquieren un carácter doctrinal con valor de criterio de ortodoxia. S. Agustín comenta el Símbolo ante un Concilio local. Al introducirse los credos sinodales o conciliares, los nuevos credos pretenden una autoridad universal y empiezan a incorporar anatemas<sup>2</sup>.

Por otra parte, frente a la inmensidad de monografías y artículos publicados sobre *De Trinitate* y el buen número de estudios dedicados a *In Ioannis Evangelium Tractatus*, por ejemplo, es mucho menor el interés suscitado por otras obras de S. Agustín con contenido trinitario. Este particular convierte en provechoso detenerse en *De fide et Symbolo* porque sólo un conocimiento en profundidad también de estas otras fuentes puede dar luz a una valoración científicamente rigurosa de la reflexión agustiniana sobre la Trinidad.

En efecto, mientras que durante mucho tiempo se ha impuesto una corriente de pensamiento que ha hecho clásica la tesis que atribuye al Obispo de Hipona el poner el punto de partida de su reflexión trinitaria en la unidad de la esencia divina y, como consecuencia, elaborar una doctrina abstracta sobre la Trinidad, más recientemente otros autores<sup>3</sup> han mostrado cómo para Agustín, tanto en *De Trinitate* como en sus otros escritos, existe una íntima conexión entre la Trinidad eterna y la realización trinitaria de la salvación. Para apreciar toda la riqueza de la teología trinitaria de S. Agustín resulta ilegítimo considerar solamente algunos aspectos del *De Trinitate* y mucho más limitarse a esta obra ignorando las demás. La nuestra es una mínima contribución en este sentido.

## 2. EL SIMBOLO Y LA TRINIDAD

### 2.1. UN SIMBOLO BAUTISMAL AFRICANO

Desde sus orígenes, la Iglesia posee un credo, es decir, unas fórmulas fijas para expresar la fe<sup>4</sup>. El uso de la palabra “symbolum” para indicar el contenido de la fe se difundió antes en el mundo latino que en el griego, donde sólo empezará a utilizarse en el s. IV<sup>5</sup>. La antigüedad cristiana nos ha transmi-

2. El primer caso es el del Símbolo del Concilio de Antioquía (325), poco antes de Nicea. Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1960 (2ª), 208-211.

3. F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez Saint Augustin*: *Gregorianum* 58 (1977), 675-725; 59 (1978), 375-412; J. ARNOLD, *Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus 'De Trinitate'*: *Recherches Augustiniennes* 25 (1991), 3-69; B. STUDDER, *La teologia trinitaria in Agostino d'Ipbona. Continuità della tradizione occidentale?: Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (ss. IV-V)*. *Atti del XXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma 6-8 Maggio 1993.

4. Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 13-23.

5. “Symbolum” etimológicamente proviene del griego “sym-ballein” (= juntar, fusionar, encontrarse). El sustantivo “symbolon” significa no sólo “signo” o “distintivo” sino también

tido varios de los símbolos surgidos en el ámbito de la liturgia bautismal (*traditio-redditio symboli*) e inspiradores de las fórmulas solemnes promulgada por los concilios. La catequesis anterior al bautismo procuraba explicar de mod resumido los dos misterios principales del cristianismo: la Trinidad y la Encarnación. Una catequesis posterior o mistagógica explicaba los sacramentos.

Al desarrollo de los símbolos de fe, además de esta catequesis de preparación al bautismo, contribuyó también el aflorar de las herejías, que obligó a los pastores a elaborar fórmulas cada vez más exactas y extensas del contenido de la fe.

Esta doble motivación está presente en la exposición de Agustín:

La fe católica es dada a conocer a los fieles por medio del símbolo, para que se aprenda de memoria en la medida en que puede ser resumida en pocas palabras. De este modo los que comienzan y están todavía como niños de pecho, tras haber renacido en Cristo, y no han sido aún fortalecidos por el conocimiento y la explicación muy detallada y espiritual de las Sagradas Escrituras, pueden resumir su fe en pocas palabras; mientras que esta fe debe ser expuesta con muchas palabras a los más avanzados (...) La mayor parte de los herejes han intentado ocultar su veneno bajo los mismos términos sintéticos que componen el símbolo (...) La exposición de la fe sirve para la defensa del símbolo. Pero no porque tenga que ocupar el lugar del símbolo en la mente de quienes, habiendo recibido la gracia divina, han de aprenderlo y recitarlo de memoria, sino porque asegura al contenido del símbolo una más firme defensa, respaldada por la autoridad católica contra las insidias de los herejes <sup>6</sup>.

El Símbolo, igual que la Escritura, necesita una hermeneútica o interpretación conforme a la fe profesada por la Iglesia. Desde las catequesis de los Padres, pasando por los Credos de los Concilios, hasta los catecismos de los Pontífices, la Iglesia ha desarrollado siempre esta labor interpretativa de las verdades de fe contenidas en el Símbolo. El criterio de la *expositio fidei* o explicación del sentido de las fórmulas dogmáticas era la *auctoritas catholica*, de ahí que estuviera reservada a los obispos. Eran ellos los encargados de garantizar el verdadero sentido del Símbolo de la fe frente a desviaciones. El caso de Agustín, todavía presbítero, constituye una excepción.

---

“garantía” o “credencial”. Originariamente el concepto proviene de usos jurídicos previos a la escritura: dos o más partes de un objeto (p. e. una moneda) se distribuían entre otras tantas personas, siendo la coincidencia de aquellas partes garantía del reconocimiento de los derechos estipulados en el contrato. Con este significado empezó a usarse el vocablo “símbolo” por los Padres de la Iglesia latina a partir del s. III para designar específicamente al Credo como signo de la fe cristiana en los ritos del catecumenado bautismal. Cipriano es el primero en usarlo.(cf. S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia. El símbolo de la fe: historia e interpretación*, Zamora 1986, 3).

6. S. AGUSTIN, *De fid et sym*, 1,1, pp. 3-4.

*De fide et symbolo* contiene una exposición detallada del símbolo de fe cuyo origen es el discurso que Agustín pronunció ante los participantes al Concilio plenario de Hipona el 8 de octubre de 393 y que luego redactó como libro. El propio Agustín da testimonio de ello en sus *Retractationes*<sup>7</sup>. En efecto, en el texto hay numerosas frases que revelan su origen como discurso<sup>8</sup>, lo que no excluye que al escribir el autor haya modificado o ampliado los términos de su exposición en algunos puntos.

Doce años antes se había celebrado el Concilio de Constantinopla (381) que puso fin a la segunda fase de la controversia arriana con la condena de los macedonianos. La Iglesia de Roma se había visto implicada porque los mismos obispos arrianos habían recurrido al Papa. Sin embargo, la Iglesia africana quedó relativamente al margen. Sus obispos conocieron la herejía sólo indirectamente a través de las Iglesias de Roma y Milán y del Concilio de Nicea. En el Concilio local de Aquileya, presidido por S. Ambrosio el 3 de septiembre de 381, dos delegados africanos se unieron a la condena del arrianismo<sup>9</sup>. Cuando Agustín llegó a Roma (384), el Papa Dámaso ya había proclamado la fe ortodoxa en los cánones del Concilio Romano (382) y solamente conoció el arrianismo durante su estancia en Milán (384-387), fundamentalmente a través de S. Ambrosio y la catequesis bautismal. En el II Concilio de Cartago del 16 de junio de 390 la Iglesia de Africa se había adherido a la fe nicena<sup>10</sup>. Sin embargo, el arrianismo no se extendió en Africa hasta la invasión de los vándalos<sup>11</sup>.

Cuando Agustín escribe, la Iglesia de Africa, como las demás de occidente, estaba envuelta en polémicas doctrinales contra el paganismo y las tendencias gnósticas y maniqueas<sup>12</sup>, pero, sin duda, su problema más grave desde el 311 era la controversia eclesiológica provocada por el cisma donatista. San Agustín no entró en el tema en *De fide et symbolo* quizás por la brevedad del artículo sobre la Iglesia, aunque sí el Concilio de Hipona<sup>13</sup>. Este Concilio recibió y suscribió el Símbolo de Nicea aun cuando el símbolo que Agustín comenta es un credo bautismal.

7. *Retract.* 1,17, ed. A. Mutzenbecher (CCL 57), Turnhout 1984, 52.

8. C. BASEVI, *Introducción a "la fe y el símbolo de los apóstoles"*, 369; cf. también C. EICHENSEER, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus*, St. Ottilien 1960, 14. Indican como ejemplos *De fid et sym* 3,3; 4,10 y 9,17.18.

9. MANSI III, col 600-601

10. MANSI III, col 691-692, c.1

11. C. BASEVI, *Introducción*, pp. 370-373. Sobre la historia del arrianismo: M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV° secolo*, Roma 1975. Sobre S. Agustín y la controversia arriana, del mismo autor: *Agostino e gli ariani*: *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967), 55-84.

12. Cf. *De fid et sym* 2,2 pp. 4-6.

13. Cf. MANSI III col 849 (894)

En el ámbito latino hay otras dos obras de características semejantes. La *Explanatio symboli ad initiandos* de S. Ambrosio<sup>14</sup> que tuvo que preceder al comentario de S. Agustín en pocos años y el *Comentarius in symbolum apostolorum* (404) de Rufino de Aquileya que menciona a “algunos ilustres escritores que han escrito sobre el argumento brevemente y en modo ortodoxo”, posiblemente en referencia a Ambrosio y al propio Agustín<sup>15</sup>.

*De fide et symbolo* no es la única obra de S. Agustín dedicada a la explicación del Credo. Los otros comentarios del santo al Símbolo están contenidos en dos tratados: *De Agone Christiano* y *Enchiridion*; y en seis sermones dirigidos a los catecúmenos: *Sermo 212-215*, *Sermo Guelferbytanus I* y *Sermo de symbolo ad cathecúmenos*<sup>16</sup>. Con bastante probabilidad son todas obras posteriores<sup>17</sup> que confirman la doctrina de *De fide et symbolo* y facilitan la reconstrucción de la fórmula original del símbolo bautismal que Agustín expone. En efecto, hay al menos dos versiones del símbolo bautismal africano: la fórmula “milanesa” que sería la utilizada por Ambrosio en el bautismo del propio Agustín la cuaresma de 387, y la “cartaginesa” que se usaba en Africa. Parece que en *De fide et symbolo* Agustín une las dos formas<sup>18</sup>. Según ello, la fórmula del símbolo que comenta sería:

(Credo) in Deum Patrem omnipotentem / et in Iesum Christum Filium Dei / Patris unigenitum, dominum nostrum, / qui natus est per Spiritum

14. S. AMBROSIO, *Spiegazione del Credo* (BAm 17), Milano-Roma 1982, 26-39.

15. RUFINO DE AQUILEYA, *Spiegazione del Credo*, 1 (Collana di testi patristici 11), Roma 1978, 36. Para M. Simonetti el texto se refiere a Agustín, Ambrosio y Nicetas de Remesiana.

16. C. ALONSO DEL REAL, en su estudio *La doctrina trinitaria y cristológica en los comentarios de S. Agustín al Símbolo* del que nos servimos abundantemente, analiza los siguientes comentarios orgánicos del santo al Símbolo de la fe: *El combate cristiano XIII*, 14 - XXXIII, 35 (BAC XII, Madrid 1954, 498-525), obra redactada y dirigida al pueblo al comienzo de su episcopado (h. 396-397); *Enchiridion IX-LVI* (BAC IV, Madrid 1948, 473-545), compuesto entre 421 y 423 como manual básico de teología; *Sermón a los catecúmenos sobre el símbolo de los apóstoles* (BAC XXXIX, Madrid 1988, 658-680), de fecha incierta, cuya autenticidad está hoy fuera de dudas; *Sermón 212* (BAC XXIV, Madrid 1983, 145-149), pronunciado entre 410 y 415 con ocasión de la *traditio symboli*; *Sermón 213* (BAC XXIV, 150-162), anterior al 410 y similar al *Sermo Guelferbytanus I* (MA col I, Roma 1930, 443-450), que añade el principio y el final; *Sermón 214* (BAC XXIV, 163-176), para algunos el más antiguo y pronunciado en la *traditio symboli*; *Sermón 215* (BAC XXIV, 177-186), no hay certeza sobre su fecha y es el único pronunciado en la *redditio symboli*.

17. Al menos aquellas de las que se conoce con certeza la fecha. En todo caso la única excepción puede ser el *Sermón 214*. cf. F. CAVALLERA, *Les premières formules trinitaires de S. Augustin*: Bulletin de Littérature Ecclésiastique 31 (1930), 108; P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de S. Augustin*, Steenburg 1968, 105.

18. La versión “milanesa” aparece claramente en la *Explanatio symboli* de Ambrosio (DS 13) y con ligeras variantes en S.213 y en el *Guelf. I* (DS 14); la versión africana en el S.215 (DS 21).

Sanctum ex Virgine Maria, / (passus?) / Sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, / tertia die resurrexit a mortuis, / ascendit in caelum, / sedet ad dexteram Patris, / inde venturus est et iudicaturus vivos et mortuos; / et in Spiritum Sanctum, Sanctam / Ecclesiam catholicam, / remissionem peccatorum, / carnis resurrectionem.

Puesto que no hay fórmulas africanas del Símbolo anteriores a Agustín, los datos que se tienen inducen a pensar que la forma “africana” deriva de la primitiva forma romana o Símbolo de los Apóstoles. Se confirma así la sustancial coincidencia de todos los símbolos de las iglesias locales de occidente, en contraste con la variedad existente en oriente.

## 2.2. DE FIDE ET SYMBOLO Y LA FE DE NICEA

La enseñanza de los Padres acerca de la Trinidad se recoge en los primeros símbolos de fe. Recogen la doctrina primitiva de la Iglesia en torno a la Trinidad. A su vez el dogma trinitario, plasmado en el Símbolo, ha sido comentado en profundidad por los mismos Padres en sus obras. La forma breve del llamado “Símbolo de los Apóstoles” condensaba en pocas palabras la fe trinitaria de la Iglesia primitiva. En ella se distinguían perfectamente dos partes: una trinitaria y otra cristológica, pero su estructura no es binaria sino trinitaria. Los símbolos sucesivos, que fueron añadiendo nuevos elementos, no serán más que una ampliación del contenido teológico del Símbolo Apostólico.

El Símbolo niceno (325) aporta un elemento nuevo a la inteligibilidad del misterio trinitario: el origen del Hijo y su consubstancialidad con el Padre. Cristo es Hijo de Dios e Hijo Unigénito. El Hijo es “homousios” del Padre porque es generado de su misma “ousia”.

Ya antes de 380 Ambrosio de Milán en la introducción al de *De Fide* se apoya en el “símbolo de los 318 Padres”<sup>19</sup> y tanto el Concilio de Cartago (390) como el de Hipona (393) proclamaron su adhesión al símbolo de Nicea, como hemos visto. En este marco tiene lugar el discurso de Agustín sobre la fe y el símbolo. En él hay alusiones bastante claras a la fe nicena<sup>20</sup>.

Oponiendo la fe católica a la herejía<sup>21</sup> Agustín no se refiere simplemente al símbolo bautismal, sino que toma algunas expresiones típicas de la confesión nicena como “Unigénito del Padre”<sup>22</sup>, “Dios al engendrar su Palabra, engen-

19. S. AMBROSIO, *La Fede* I, prol. 3 y 5 (BAm 15) Milano-Roma 1984, 51-52.

20. Para lo que sigue, cf. B. STUDER, *Saint Augustin et la foi de Nicée: Recherches Augustiniennes* 19 (1984), 133-154.

21. *De fid et sym* 4,5 p. 8.

22. *De fid et sym* 3,3 p. 6.

dra lo que Él mismo es; y no de la nada (...), sino que de Él mismo ha engendrado lo que es Él mismo”<sup>23</sup>, “por quien han sido hechas todas las cosas”<sup>24</sup> y sobre todo, “luego el Hijo natural es el único que nació de la misma substancia del Padre, siendo lo que el Padre es: Dios de Dios, Luz de Luz”<sup>25</sup>.

De todo ello, cabe afirmar que Agustín ha conocido y utilizado la fórmula primitiva de la fe de Nicea aunque nunca la cita. En cambio, ignora su versión más desarrollada pues, como se sabe, el símbolo niceno-constantinopolitano no se difundirá en occidente hasta el 450.

La fidelidad de Agustín al espíritu de Nicea se ve sobre todo cuando hace referencia a la *fides catholica*<sup>26</sup>. “Católica” no significa para él sólo “universal”, sino también “ortodoxa”<sup>27</sup>.

S. Agustín no cesa de repetir que los que no aceptan el “de la misma substancia” introducen la “desigualdad” en Dios. Ataca a los herejes que, interpretando ciertos pasos bíblicos, terminan por concluir que el Hijo no es igual al Padre ni de su misma substancia, como si los textos en cuestión pretendieran definir la desigualdad de naturaleza y de substancia<sup>28</sup>. Agustín insiste en unir igualdad y coeternidad. Tiende a completar la consubstancialidad con la coeternidad, es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son iguales en Dios (“esse Deus”) desde toda la eternidad<sup>29</sup>.

La teología trinitaria de S. Agustín en *De fide et symbolo* se encuentra completamente en la línea del Concilio de Nicea. Para el joven sacerdote Cristo es Hijo Unigénito, nacido de la substancia del Padre, no hecho de la nada, por tanto consubstancial, es decir, igual al Padre, creador de todas las cosas. Conoce bien la historia de este sínodo, su significado y autoridad. Se atiene más a la letra del símbolo de lo que pudiera parecer a primera vista. Evidentemente no es ajeno a la tradición que se está formando poco a poco durante el s. IV y que ha culminado con el Concilio de Constantinopla. Prueba de ello es que alarga la consideración de la consubstancialidad tanto al Espíritu Santo como a toda la Trinidad<sup>30</sup>. Insiste en la unidad divina que es la consecuencia lógica de la igualdad, de la semejanza perfecta y eterna de las personas divinas. Al hacerlo así, sigue a los teólogos eclesiásticos que, desde

23. *De fid et sym* 3,4 p. 7.

24. *De fid et sym* 4,5 p. 9. La discusión entre “creare” y “condere” del contexto, muestra que no se trata sólo de una cita de Jn 1,3; cf. 4,6 p. 10.

25. *De fid et sym* 4,6 p. 10.

26. *De fid et sym* 1,1 p. 3.

27. *De fid et sym* 10,21 p. 27.

28. *De fid et sym* 9,18 pp. 21-22. San Agustín cita: Jn 14,28; 1Co 11,3; 1Co 15,28; Jn 20,17. Cf. 9,20 p. 26: “necque diversos natura, sed eiusdem substantiae”.

29. *De fid et sym*. 4,5 p. 8; 9,16 p. 18.

30. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

el 360, se enfrentan no sólo a los arrianos, sino también a los sabelianos, constituyendo así la vía media de la fe católica.

### 2.3. LA EXPOSICION DEL CICLO TRINITARIO DEL CREDO

La vuelta de S. Agustín a la fe católica se produce cuando descubre que las relaciones entre la razón y la fe no deben ser entendidas en términos de oposición sino de colaboración. Su postura doctrinal se sitúa en un punto equidistante entre el racionalismo y el fideísmo. Se esfuerza por mostrar la credibilidad de la fe y por profundizar en sus enseñanzas. Es su conocido *crede ut intelligas*.

... no sólo recibir y creer la fe católica expresada en estas palabras, sino también entenderla y conocerla por la revelación de Dios (...). Porque está escrito: “si no creéis, no entenderéis”. La exposición de la fe sirve para la defensa del Símbolo. Pero no porque tenga que ocupar el lugar del Símbolo...<sup>31</sup>.

El *intellectus fidei* no suplanta el *auditus fidei* sino que está a su servicio, aunque ambos son necesarios. La adhesión firme a la fe es condición indispensable para llegar a comprender lo que se cree. Toda la teología trinitaria de S. Agustín parte de esta convicción. Se comprende así por qué *De Trinitate* comienza con una profesión de fe<sup>32</sup>. Para él la fe prepara al conocimiento pleno de la Verdad; más aún, esa misma fe, es ya un inicio, humilde pero verdadero, de ese pleno conocimiento. Sólo a través de la fe podemos participar de la bienaventuranza de los puros de corazón a los que se promete la visión de Dios (Mt 5,8). Así lo expresan las últimas frases de *De fide et symbolo*:

Esta es la fe que debe resumirse en pocas palabras y que se entrega a los nuevos cristianos en el Símbolo. Estas pocas palabras son conocidas por los fieles para que, creyendo, se sometan a Dios; sometidos, vivan rectamente; viviendo rectamente, purifiquen su corazón; y purificando su corazón, comprendan lo que creen<sup>33</sup>.

En el esquema de exposición de la doctrina trinitaria de *De fide et symbolo* se pueden distinguir dos partes. En la primera, que comprende los tres primeros artículos del Credo (2,2 - 4,7), S. Agustín comenta la que podemos

31. *De fid et sym* 1,1 p. 4. Cf. *S 212,1* p. 148; *S 214,10* p. 175; *De ag chr* 13,14 p. 498; *De sym ad cat* 2,4 p. 663; *De Trin* VII,6,12 p. 494.

32. Cf. *De Trin* I,4,7 p. 139; A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XI-XII y LVIII; *San Agustín*, 511.

33. *De fid et sym*. 10,25 p. 32. Cf. 9,20 pp. 26-27; *De Trin.* I,8,17 pp. 160 y 162; VIII,4,6 p. 508; VIII,9,13 p. 534; IX,1,1 p. 538.

llamar Trinidad económica, centrándose en el dogma de la creación pero subrayando también la obra de la Redención. Aquí la Trinidad, confesada por la fe, recibe ya precisas caracterizaciones ontológicas. El interés por el original significado salvífico del Símbolo se apoya en afirmaciones ontológicas, necesarias para garantizar la ortodoxia de la confesión de fe. Tras comentar el ciclo cristológico, en el artículo octavo dedicado al Espíritu Santo (9,16 - 9,21), S. Agustín esboza una explicación de la Trinidad inmanente, fruto de una intención específica puesto que no es exigida por la estructura del Símbolo. Este tema recibe un tratamiento destacado ya que se halla en el último artículo relativo a la Trinidad, a modo de conclusión<sup>34</sup>. En efecto, S. Agustín entiende la relación entre Teología y Economía trinitaria como “ontología de la salvación”<sup>35</sup> en un doble movimiento complementario. Partiendo siempre de la Escritura, donde se halla la revelación concreta de la Trinidad que es Dios a través de las palabras y acontecimientos de la historia de la salvación, descubre la Trinidad en sí misma. Y termina su exposición de la vida intratrinitaria volviendo al misterio de la salvación por ella iluminado: “Esta es la fe sobre Dios Creador y Salvador nuestro”<sup>36</sup>. De este modo se ve cómo la estructura económica de la Trinidad y la estructura trinitaria de la Economía están íntimamente implicadas en la mente de Agustín.

Por otra parte, S. Agustín concluye el discurso trinitario citando el mandamiento del amor a Dios, que incluye al prójimo (Lc 10,27), y cierra el artículo octavo del Credo con estas palabras: “Si esta fe no comprende la reunión y sociedad de los hombres en la que actúa la caridad fraterna, es poco fructífera”<sup>37</sup>. Se trata de una interesante confirmación de la importancia práctica de la fe profesada en la que insisten ya las primeras palabras de *De fide et simbolo*.

Está escrito y confirmado por la firmísima voluntad de la enseñanza apostólica que “el justo vive de la fe”. Esta fe exige de nuestra parte el acatamiento del corazón y de la lengua. En efecto, así dice el Apóstol: “Es necesario creer de corazón para justificarse y confesar la fe con la boca para salvarse”. Nos es muy conveniente recordar tanto la justificación como la salvación, porque, aun cuando estamos destinados a reinar en la justicia eterna, no podremos preservarnos de la malicia del tiempo presente si no nos esforzamos por nuestra parte en la salvación del prójimo, profesando también con la boca la fe que llevamos en el corazón<sup>38</sup>.

---

34. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 24 y 52.

35. F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez Saint Augustin II*: Gregorianum 59 (1978), 380.

36. *De fid et sym* 9,20 p. 27.

37. *De fid et sym* 9,21 p. 27.

Para S. Agustín, el acto interior de fe que justifica requiere una profesión exterior para salvar. Sólo la “fe que obra por la caridad” (Gal 5,6) es salvífica. La adhesión a la fe “en la Trinidad” (ortodoxia) implica una vida de fe “trinitaria” (ortopraxis).

### 3. EL LENGUAJE TRINITARIO

#### 3.1. LA EXPRESIÓN DEL MISTERIO

S. Agustín está profundamente convencido de la dificultad del lenguaje humano para expresar el misterio de la Trinidad. La Trinidad que es Dios es inefable porque es incomprendible, y es incomprendible porque trasciende la facultad intelectual del hombre. Sin embargo, no renuncia a estudiar los conceptos y las posibilidades del lenguaje para hablar de algún modo del infinito misterio trinitario. Antes de ensayar su explicación sobre las imágenes creadas de la Trinidad, comienza reconociendo su “naturaleza inefable”<sup>39</sup>.

El lenguaje teológico no se transforma nunca en regla de fe. Esta es siempre y sólo la Revelación. La teología indaga pero no pretende resolver el misterio, únicamente presentarlo en su inefabilidad. En todo el tratado *De Trinitate* esta idea reaparece con insistencia<sup>40</sup>. S. Agustín cree que todo esfuerzo teológico se detiene en el umbral del misterio. De la desproporción existente entre el misterio de Dios y la inteligencia humana, hay que concluir que toda afirmación sobre el mismo tiene que ser modesta. No puede aspirar, aquí en la tierra, sino a un conocimiento parcial, imperfecto, “enigma” (1 Co 13,12):

Y no afirmemos a la ligera algo sobre las cosas invisibles como sabedores sino como creyentes, porque no se puede ver sino con un corazón purificado. Y el que ve estas verdades en esta vida, parcialmente y en enigma, como se ha dicho, no puede lograr que las vea también la persona con quien habla si está frenada por la impureza de corazón<sup>41</sup>.

Dios en sí es inexpresable por la inteligencia humana, pero hay un impulso en el hombre a hablar de El, aunque nunca será posible hacerlo como corresponde. El conocimiento de Dios es siempre parcial y misterioso. Sólo a

39. *De fid et sym* 9,17 p. 18

40. Cf. *De Trin* I,3,5 p. 134; V,1,1-2 pp. 392-396; V,3,4 p. 396; VI,10,11 p. 455; VII,4,7 p. 474; VII,6,11-12 pp. 490-494; XV,27,50 p. 938.

41. *De fid et sym* 9,20 pp. 26-27. Cf. *De ag chr* 33,35 p. 525; *De Trin* V,1,1 p. 394.

partir de la fe cabe la posibilidad de vislumbrar algo<sup>42</sup>. La “teología negativa” de S. Agustín más que oponerse a la actitud racionalista de los herejes, pretende sobre todo subrayar el acceso por la fe a la luz de la verdad revelada. Agustín se dirige sobre todo al creyente para invitarle a que siga buscando. Lo principal para él no es insistir en la falibilidad de la razón, sino mostrar cómo la indigencia humana comprende por la fe<sup>43</sup>.

Por eso, la inefabilidad divina no le lleva al agnosticismo teológico. S. Agustín admite un discurso positivo sobre Dios. Desde la distancia infinita que separa al Creador de la criatura, si la analogía revela a Dios en su imagen creada, es para indicar al hombre, por la misma fe, una vía para aproximarse al misterio de la Trinidad<sup>44</sup>.

Además, la subordinación de la teología a la caridad, en cuanto que presupuesto y fin de aquella<sup>45</sup>, y la repetida referencia a la “purificación del corazón”<sup>46</sup>, hacen pensar que S. Agustín, junto a las vías negativa y positiva del conocimiento teórico de Dios, apunta también hacia un conocimiento experimental particular que, según la bienaventuranza evangélica, está reservado a los puros de corazón. Se trata de la contemplación amorosa del misterio. El lenguaje sobre la Trinidad es para S. Agustín no sólo apofático y katófático, sino también místico<sup>47</sup>.

### 3.2. IMAGENES O EJEMPLOS DEL MISTERIO TRINITARIO

S. Agustín trata de ilustrar el misterio trinitario con los datos de la naturaleza. Quiere poner de relieve la razonabilidad de la doctrina trinitaria a partir de algunos ejemplos tomados del mundo creado.

Y no es sorprendente que se digan estas cosas sobre la naturaleza inefable, puesto que incluso en las cosas que vemos con nuestros ojos corporales y que distinguimos con el sentido corporal sucede algo parecido<sup>48</sup>.

Expresamente dice que no pretende insinuar con ello la semejanza de la naturaleza divina con la creada, sino solamente mostrar cómo también en la

---

42. Cf. C.ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 182.

43. Cf. F. BOURASSA, *La Theologie trinitaire* II, 397.

44. Cf. F. BOURASSA, *La Theologie trinitaire* II, 382; A. TRAPÈ, *I termini “natura” e “persona” nella teologia trinitaria di S. Agostino*: Augustinianum 13 (1973), 578.

45. Cf. *De fid et sym* 1,1 p. 4; 9,21 p. 27.

46. Cf. *De fid et sym* 9,20 pp. 26-27; 10,25 p. 32.

47. Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XLIX.

48. *De fid et sym* 9,17 pp. 18-19.

naturaleza hay ejemplos de tres cosas que tanto separadamente como en su conjunto reciben un nombre genérico usado en singular:

Pero hemos puesto estos ejemplos materiales no porque tengan semejanza con aquella naturaleza divina, sino por la unidad de las cosas visibles, para que se comprenda que puede suceder que tres cosas posean un solo y único nombre, no sólo aisladamente, sino también al mismo tiempo<sup>49</sup>.

Por tanto, se trata solamente de imágenes, no de verdaderas analogías. Son comparaciones que de ningún modo pretenden demostrar el misterio trinitario, sino única y exclusivamente mostrar que tal misterio no es absurdo. Agustín es perfectamente consciente de la insuficiencia y de la impropiedad de tales comparaciones previniendo así del error de creer que se puede llegar a descubrir racionalmente el contenido del misterio trinitario aun cuando se parta de la fe.

Considerando estas semejanzas, contraponen lo corpóreo y visible a los ojos corporales, y por lo tanto inteligible, con lo absolutamente inefable<sup>50</sup>. Se aprecia una oposición casi total entre ambos que apunta una vez más a la dificultad del conocimiento humano para escrutar la naturaleza divina.

Las imágenes que Agustín utiliza son clásicas de la literatura cristiana antigua<sup>51</sup> y señalan progresivamente diversos aspectos del misterio trinitario.

La primera es la *imagen del agua*<sup>52</sup>. Esta es idéntica en la fuente, en el río y en el recipiente aunque no puede decirse que la fuente sea el río, ni que éste sea aquella, ni que el recipiente sea ni fuente ni río. Aunque en esta triple realidad cada uno es agua, no se pueden confundir fuente, río y recipiente. S. Agustín hace ver que se trata de la misma cosa, porque no podemos hablar de tres aguas, sino de una sola agua: el agua que pasa de la fuente al río y al recipiente.

Esta imagen corre el riesgo de ser entendida en sentido sabeliano, aun cuando quiere salvar también la distinción. Por ello S. Agustín advierte que no hay transformación de un elemento en otro, porque en la Trinidad no hay nada sometido a cambio: la divinidad subsiste en cada persona aunque se comunique de una a otra<sup>53</sup>.

49. *De fid et sym* 9,17 p. 20.

50. *De fid et sym* 9,17 p. 19.

51. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Spiegazione del Credo*, 4 p. 44. Y anteriormente JUSTINO, *Dialogus cum Triphone iudaeo*, 60-61 y 128 y TERTULIANO, *Adversus Praxean*, 8, 5-7 (citados por C. ALONSO, *La doctrina trinitaria*, 61 nota 74).

52. *De fid et sym* 9,17 p. 19.

53. *De fid et sym* 9,17 p. 19.

Para hacer frente a esta dificultad, pasa a describir la *imagen del árbol*<sup>54</sup>. Agustín destaca la distinción de cada uno de sus elementos: la raíz no es tronco, ni el tronco es ramas. La madera de la raíz no pasa al tronco, sino que permanece en ella; igualmente, la del tronco respecto a las ramas. No obstante, tanto la raíz como el tronco y las ramas son madera y no son tres maderas, sino una sola madera.

Pero tampoco este ejemplo le parece satisfactorio. Puede inducir a confusión acerca de la absoluta identidad de substancia en la Trinidad, porque carga demasiado el acento en la diversidad, dejando la unidad en un segundo plano. Agustín ve latente en este símil la herejía triteísta<sup>55</sup>.

Recorre finalmente a la *imagen de los tres recipientes de agua*<sup>56</sup>. Si de una sola fuente se llenan tres recipientes, se puede hablar de tres recipientes pero no de tres aguas. Cuando se pregunta sobre cada recipiente por separado, hay que decir que solamente hay un agua, aunque, en este caso, no hay traspaso de agua de uno a otro.

Esta imagen no deja de ser un deficiente tentativo de solución que incluso hace pensar en una naturaleza divina impersonal junto a las tres personas. S. Agustín, a diferencia de los otros ejemplos, critica éste sólo indirectamente cuando reconoce la fundamental desemejanza de la naturaleza creada con la naturaleza divina<sup>57</sup>.

La intención de estas comparaciones es ayudar a comprender la unidad sustancial y numérica en la trinidad de personas “para que nadie se extrañe ni considere absurdo que llamemos Dios al Padre, Dios al Hijo y Dios al Espíritu Santo y, sin embargo, no haya tres dioses en esta Trinidad, sino un único Dios y una única substancia”<sup>58</sup>.

Sólo podemos describir una unidad entre sujetos realmente distintos si estos sujetos participan de la misma naturaleza (imagen del árbol) o si son tres situaciones sucesivas de la misma substancia (imagen del agua). Pero nada de esto se puede dar en Dios porque en El no hay partes que se unen en un todo ni partes sucesivas<sup>59</sup>.

Con estos ejemplos, sin embargo, S. Agustín facilita el acceso al misterio trinitario en cuanto a la no identidad de las personas entre sí, a la subsistencia de cada una de ellas y a la consubstancialidad mutua<sup>60</sup>. Pero, ciertamente, él sabe que frente a su esfuerzo especulativo está siempre el Misterio.

54. *De fid et sym* 9,17 pp. 19-20.

55. *De fid et sym* 9,17 p. 20.

56. *De fid et sym* 9,17 p. 20.

57. *De fid et sym* 9,17 p. 20.

58. *De fid et sym* 9,17 p. 20.

59. S. AGUSTIN, *La fe y el Símbolo*, 407 nota 27.

60. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 48-51; F. CAVALLERA, *Les premières formules*, 109.

### 3.3. NOCIONES FUNDAMENTALES

#### 3.3.1. Terminología

La terminología trinitaria de S. Agustín en *De fide et symbolo* no es uniforme. De una parte, hay un grupo de expresiones de origen claramente teológico, algunas de las cuales próximas a las fórmulas nicenas<sup>61</sup>. Al mismo tiempo, para expresar el misterio hace un amplio uso de los recursos ordinarios del lenguaje. De este modo precisa el contenido del dogma sin tener que recurrir a un vocabulario técnico.

En primer lugar, S. Agustín está interesado en establecer claramente la frontera que separa el lenguaje sobre Dios del lenguaje referido a las criaturas. Así, en referencia al Salmo 81,6, trata de evitar equívocos sobre la palabra “Dios” distinguiendo la participación de la naturaleza divina en los hombres (divinización) de la naturaleza divina con que cada persona de la Trinidad es Dios “por naturaleza”: “en efecto, no son dioses por naturaleza los que han sido hechos y creados del Padre, por el Hijo, mediante el don del Espíritu Santo”<sup>62</sup>.

Pero, sin duda, los mayores esfuerzos los dedica S. Agustín a tratar de articular un lenguaje que exprese adecuadamente, y al mismo tiempo, la unión de naturaleza y la distinción de personas en la Trinidad. Es ésta una exigencia insoslayable para evitar que la confusión en los términos origine la confusión de las ideas que lleva al error<sup>63</sup>.

En diversos pasajes que consideran la Trinidad conjuntamente, S. Agustín muestra la distinción personal utilizando recursos lingüísticos (pronombres y formas nominales, uso de los géneros, cláusulas distributivas de dos o tres miembros, etc.) que repiten una misma idea aplicada a cada persona<sup>64</sup>.

Pero su gran descubrimiento es la feliz fórmula: *non unus... sed unum*<sup>65</sup> que sirve para expresar simultáneamente la diversidad de personas en la unidad de substancia. El masculino indica lo relativo a las personas (distinción), mientras el neutro hace referencia a la naturaleza o substancia divina (unidad)<sup>66</sup>.

61. Ver más arriba pp. 192-193.

62. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

63. Cf. *De fid et sym* 1,1 p. 4; 9,18 p. 21; 9,18 p. 22.

64. Cf. *De fid et sym* 9,16 p. 18; 9,17 p. 20; 9,20 p. 26.

65. *De fid et sym* 9,18 p. 21. Cf. *S 215,3* p. 178.

66. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 45 nota 66; M. SIMONETTI, *Agostino e gli ariani*, 71.

Para indicar la naturaleza divina común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, S. Agustín utiliza vocablos y expresiones con evidentes connotaciones doctrinales ligadas al Credo de Nicea. Quieren manifestar la identidad de naturaleza de las personas trinitarias para evitar las doctrinas heréticas que contraponen unidad y Trinidad en Dios. En particular hace uso del término *natura*<sup>67</sup> y más frecuentemente del término *substantia* generalmente formando expresiones características<sup>68</sup>. Aunque S. Agustín utiliza ambos indistintamente como sinónimos, para reforzar su argumentación, en dos ocasiones los usa juntos<sup>69</sup>. Finalmente, es sintomática la expresión *Trinitas - unus Deus*, que aparece insistentemente en todos los comentarios de S. Agustín al Símbolo, siempre para poner de relieve la unidad substancial en la Trinidad<sup>70</sup>.

En *De fide et symbolo* no aparece en contexto trinitario el término “persona”<sup>71</sup>. Para señalar la distinción personal en el seno de la Trinidad, S. Agustín utiliza una doble estrategia lingüística. La afirmación de tres personas en Dios está explicitada en la negación de la identidad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo<sup>72</sup>. Positivamente, la distinción personal se obtiene por algo propio de cada una de las personas que es lo que hace que siendo *unum* no sean *unus*. La referencia a la propiedad personal aparece ya en relación al

67. *De fid et sym* 9,16 p. 18: “non minore natura”; 9,17 p. 18: “ineffabili natura”; 9,17 p. 20: “divinae naturae”.

68. *De fid et sym* 9,16 p. 18: “consubstantialis”; 9,17 p. 20: “unum Deum unamque substantiam” cf. *S 215,8* p. 185; *De ag chr* 13,15 p. 498; 15,17 p. 500; *De fid et sym* 9,18 p. 21: “eiusdem substantiae”; sobre todo 9,20 p. 26: “Dei substantia”.

69. *De fid et sym* 9,18 p. 22: “non ut naturae atque substantiae inaequalitatem significant”; 9,20 p. 26: “neque diversos natura, sed eiusdem substantiae”.

70. *De fid et sym* 9,16 p. 18: “ista Trinitas unus est Deus (...) haec Trinitas unus Deus”; 9,20 p. 26: “istam Trinitatem unum Deum”. Cf. *De ag chr* 13,15 p. 498; *Ench* 9,3 p. 474; *S 212,1* p. 147; *S 213,7* p. 157; *S 214,10* p. 175; *S 215,8* p. 185; *De sym ad cat* 5,13 p. 677.

71. Cf. *De fid et sym* 4,9 p. 12. Se trata de una afirmación cristológica. Es conocido el juicio reticente de Agustín acerca del empleo de este término (cf. *De Trin* V,9,10 p. 412: “non ut illud diceretur, sed ne taceretur”). Para poder usar este término en sentido propio en teología trinitaria, según S. Agustín debería satisfacer dos condiciones: ser un término relativo -como “Padre”, “Hijo”, “Don”- e indicar las relaciones propias e incommunicables que constituyen la subsistencia divina de cada persona. Estas dos condiciones él no las encuentra en este término: “persona” indica el individuo, luego no es un término relativo y además, aunque fuese un término relativo, no podría expresar nunca las relaciones subsistentes que, aun siendo recíprocas, son al mismo tiempo incommunicables y no idénticas (cf. A. TRAPÈ, *I termini “natura” e “persona”*, 584-587).

72. *De fid et sym* 9,16 p. 18: “non ut idem sit Pater qui et Filius et Spiritus sanctus”; 9,19 p. 22: “neque Filium neque Patrem dicere possimus, sed tantum Spiritum sanctum”; 9,20 p. 26: “neque ut Pater aliquando sit Filius, aliquando sit Spiritus sanctus”. Cf. *S 212,1* p. 148; *S 214,10* p. 175.

Padre y al Hijo<sup>73</sup>, pero mucho más explícitamente para distinguir al Espíritu Santo de ambos<sup>74</sup>.

La doctrina trinitaria se expone en fórmulas sencillas cercanas a la enunciación misma del Símbolo. La mayoría no lleva otra justificación que el hecho de ser enseñanza de la Iglesia. A veces S. Agustín apoya su argumentación en citas bíblicas que son frecuentes, sobre todo, cuando se enfrenta a algún error<sup>75</sup>.

### 3.3.2. La noción de substancia

(...) en la substancia de Dios no se da que allí una cosa sea la substancia, otra lo que se añade a la substancia sin ser substancia; sino que todo lo que allí puede entenderse es substancia<sup>76</sup>.

Cuando no se tiene en cuenta la división primaria de la substancia en creante y creada, pueden surgir graves confusiones que conviene prevenir. Mientras que en Dios todo es substancia, en las criaturas hay algo que la supone pero que en sí no es substancia. Agustín emplea el término claramente en función de la polémica en torno a la divinidad del Espíritu Santo. Igualmente la idea de accidente está vagamente insinuada ya que entiende que el binomio substancia-accidente es una categoría creatural. Las implicaciones de la substancia han de ser determinadas en cada caso, según se trate de Dios o de las criaturas. En Dios todo lo que es se cualifica substancialmente; en las criaturas no todo lo que es es substancia. Hay también accidentes, es decir, algo que se apoya en la substancia de manera necesaria<sup>77</sup>.

En *De fide et symbolo* S. Agustín emplea la palabra “substancia” para indicar la unidad de la Trinidad<sup>78</sup> pero, a propósito del Espíritu Santo, lleva más lejos el análisis de la substancia divina que identifica con la esencia suprema, con el *quod est Deus*:

Contradican esta opinión los que creen que esta comunión que llamamos deidad o amor o caridad, no es una substancia; al contrario, quieren que el Espíritu Santo les sea explicado según una substancia, sin entender que no hubiera podido decirse que Dios es amor si el amor no fuese substancia. En realidad se guían por la condición de las cosas temporales<sup>79</sup>.

73. *De fid et sym* 9,18 p. 21: “quid proprie Pater esset, et quid Filius”.

74. *De fid et sym* 9,19 p. 22.

75. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 53.

76. *De fid et sym* 9,20 p. 26.

77. N. BLAZQUEZ, *El concepto de substancia según San Agustín*: Augustinus 14 (1969),

71.

78. Ver nota 113.

Pero, aun reconociendo este dato fundamental, no se puede concluir de ello que la teología trinitaria de S. Agustín se construye a partir de una única substancia divina. Hay que retener más bien que él está más fuertemente interesado por las relaciones de las personas divinas con el único *esse Deus* que por las relaciones de las tres personas entre ellas. Y esto porque él, sin duda, ha profundizado más que otros en las relaciones personales por medio del concepto aristotélico de *relatio* <sup>80</sup>.

Algún autor considera que *De fide et symbolo* da testimonio de un uso ambivalente del término *substantia* en relación al Espíritu Santo, que podría indicar a la vez la persona y la naturaleza <sup>81</sup>.

#### 4. LOS ERRORES TRINITARIOS

La doctrina católica es manifiesta para S. Agustín cuando está contenida en el Símbolo de fe y, por tanto, es objeto de la catequesis. Basándose en este criterio, *De agone christiano* presenta una lista de diecinueve herejías contrarias a la enseñanza del Símbolo. Recorriendo cada artículo del Credo rechaza explícitamente la herejía o herejías opuestas en cada caso <sup>82</sup>. La doctrina de la fe católica es la contenida en el Símbolo. Este debe ser defendido “contra las insidias de los herejes” <sup>83</sup> que se oponen obstinadamente a sus enseñanzas.

En *De fide et symbolo*, S. Agustín previene de “las fraudulentas sutilezas de los herejes” <sup>84</sup> cuando reconoce que la negación de una verdad de fe revisite, en ocasiones, una forma mucho más larvada porque “bajo las mismas breves palabras que componen el símbolo, muchos herejes han intentado ocultar sus venenos” <sup>85</sup>. En efecto, las herejías generalmente no se presentan en abierta oposición a la doctrina ortodoxa, sino que aparecen más bien como interpretaciones particulares de los dogmas.

En la exposición del Credo, S. Agustín afronta las tres principales herejías trinitarias: subordinacionismo extremo, modalismo extremo y triteísmo. Con frecuencia no señala directamente el error contemplado sino solamente

---

80. B. STUDER, *S. Augustin et la foi de Nicèe*, 153-154.

81. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinitè selon S. Augustin. Genèse de sa theologie jusqu'en 391*, Paris 1966, 341 nota 2.

82. Cf. *De ag chr* 14,16-32,34 pp. 498-524; A. TRAPÈ, *Un libro sulla nozione di eresia mai scritto da Sant'Agostino: Augustinianum* 25 (1985), 863-864.

83. *De fid et sym* 1,1 p. 4.

84. *De fid et sym* 1,1 p. 3.

85. *De fid et sym* 1,1 p. 4.

la doctrina “católica”<sup>86</sup> a que éste se opone, aunque no faltan tampoco pasajes que describen expresamente el error rechazado. En cambio, nunca se cita la desviación ni se mencionan los nombres de sus autores, designándolos vagamente como “algunos herejes”.

#### 4.1. SUBORDINACIONISMO ARRIANO

Comentando el artículo a propósito del dogma de la creación, S. Agustín rechaza tres postulados típicamente arrianos en relación al Hijo, fundamentándose únicamente en dos textos de la Escritura:

El Hijo Unigénito de Dios no ha sido hecho por el Padre, porque como dice el evangelista “todas las cosas han sido hechas por Él”. Ni tampoco ha sido engendrado en el tiempo, porque Dios, siendo eternamente sabio, tiene siempre consigo su Sabiduría sempiterna; y tampoco es inferior al Padre, es decir, menor en algo, porque también dice el Apóstol: “Pues Él, siendo por su propia existencia de rango divino, no consideró como precioso tesoro el mantenerse igual a Dios”<sup>87</sup>.

Frente a la afirmación de la creaturalidad del Hijo, S. Agustín, al citar Jn 1,3, opone un doble razonamiento: que las cosas han sido hechas “por medio” de Él, es decir, que el Hijo es instrumento de la creación; y que “todo” lo que ha sido hecho, lo ha sido por Él, es decir, que el Hijo no ha sido creado.

Respecto a la temporalidad del Hijo, Agustín no apoya explícitamente su respuesta en la Escritura aunque bien se puede pensar que tiene en mente los dos primeros versículos del mismo evangelio de San Juan a que ha aludido precedentemente, cuando replica que la Sabiduría ha estado eternamente junto al Padre.

Finalmente, resalta la condición divina del Hijo y su igualdad con el Padre citando Flp 2,6, frente a la afirmación de su inferioridad.

Seguidamente, S. Agustín insiste en reiterar el rechazo al primero de los argumentos alegados por los arrianos: la condición creatural del Hijo.

Quedan excluidos también los que dicen que el Hijo es una criatura, aunque diferente de las otras. En efecto, por muy perfecta que consideren a esa criatura, siempre fue “producida” y “hecha”. (...) Si pues el Hijo es criatura, por muy eminente que sea, ha sido hecha. Nosotros, sin embargo, creemos en Aquel por quien se han hecho todas las cosas, no en aquel por quien se han hecho las

---

86. Los herejes también llaman a sus grupos “iglesias”. Ver nota 27.

87. *De fid et sym* 4,5 p. 8.

demás cosas. Porque no podemos entender aquí la palabra “todo” sino como “todo lo que ha sido hecho”<sup>88</sup>.

Aunque se trate de la primera de las criaturas y de una categoría superior a todas las demás, ello no elimina el origen creado del Hijo. En la presente exposición S. Agustín deja entrever la concepción arriana de Dios para oponerla a la concepción trinitaria ortodoxa<sup>89</sup>.

La polémica de S. Agustín contra los arrianos se desarrolló en unas condiciones particularmente difíciles. Los largos decenios de lucha habían radicalizado las posturas hasta convertir la controversia en un enfrentamiento entre dos concepciones opuestas de la Trinidad. La concepción arriana estaba más en armonía con la tradición filosófica del helenismo, mientras que la eclesiástica era más fiel al monoteísmo judeocristiano. Este hecho aparentemente jugaba en favor de la última, pero los arrianos habían sabido poner de su parte muchos pasajes de la Escritura que se prestaban a ser interpretados en armonía con su pensamiento<sup>90</sup>.

El texto de Prov 8,22, según la versión de los LXX: “El Señor me ha creado en el principio de sus caminos”<sup>91</sup>, parece confirmar la tesis de la creaturalidad del Hijo por el Padre, de ahí que S. Agustín trate de darle una interpretación diversa refiriéndolo a la humanidad de Cristo. Igualmente los arrianos interpretaban en sentido subordinacionista Col 1,15: “primogénito de toda criatura”, argumentando que si Cristo es “primogénito” significa que fue creado como las demás criaturas, aunque en primer lugar. S. Agustín replica que el Hijo es “Primogénito” en cuanto “Unigénito”, destacando su singularidad respecto a las criaturas, y añade que mediante la Encarnación se hace “Primogénito” para hacerse hermano de los que reciben la filiación adoptiva por la gracia<sup>92</sup>.

Más explícitamente *De fide et symbolo* ofrece otros cuatro textos invocados por los arrianos para negar la consubstancialidad del Hijo:

Acerca del Hijo se encuentran en las Escrituras muchas cosas, dichas de tal manera que han inducido a error a las mentes impías de los herejes, más deseo-

---

88. *De fid et sym* 4,5 pp. 8-9.

89. Los arrianos siguiendo la filosofía griega acentuaban la absoluta transcendencia de Dios y llenaban el espacio entre Él y la creación mediante el Hijo, considerado un intermediario inferior al Padre. Para Agustín, las personas en la Trinidad están todas colocadas en el mismo plano de igualdad, por lo que el Padre no trasciende la creación más de lo que la trascienden el Hijo y el Espíritu Santo. De ahí que no necesite establecer un “demiurgo”, más filosófico que religioso, entre el mundo divino y el mundo creado. Cf. M. SIMONETTI, *Agostino e gli ariani*, 77-78.

90. M. SIMONETTI, *Agostino e gli ariani*, 83.

91. Cf. *De fid et sym* 4,6 p. 9.

92. Cf. *De fid et sym* 4,6 p. 10.

sos de opinar que de saber, de modo que pensaban que el Hijo no es igual al Padre ni de su misma substancia, apoyados en aquellas frases: “El Padre es más grande que yo”, y “la cabeza de la mujer es el varón; la cabeza del varón es Cristo; pero la cabeza de Cristo es Dios”, y “entonces Él mismo estará sometido a Aquel que sometió a sí todas las cosas”, y “voy a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios”, y algunas otras de esta naturaleza<sup>93</sup>.

S. Agustín explica el verdadero sentido de estos textos ensayando una doble vía de respuesta. En primer lugar, indicando que los pasajes referidos no pueden ser interpretados aisladamente del conjunto de la Escritura, e ilustra su argumento con otros textos “que no pueden ser falsos” cuando resaltan la igualdad del Hijo con el Padre<sup>94</sup>. Y en segundo lugar, señala que los pasajes invocados por los “herejes” deben entenderse en referencia a la condición humana del Verbo encarnado, por una parte, y a la monarquía del Padre como único origen de la vida intratrinitaria, por otra<sup>95</sup>.

Inicialmente la controversia arriana se había centrado en las relaciones Padre-Hijo, limitándose a negar lacónicamente la divinidad del Espíritu Santo. Sin embargo, hacia el 360 se suscitó la cuestión sobre el Espíritu entre los “homeousianos” ligados a Macedonio, obispo de Constantinopla. Pronto se sumaron a la polémica los “anomeos”, arrianos radicales, encabezados por Eunomio que afirmaba que el Espíritu era la primera de las criaturas creadas por el Hijo<sup>96</sup>. Las corrientes “pneumatómacas” habían sido condenadas como heréticas el 381 por el I Concilio de Constantinopla.

S. Agustín sale al paso también de este error: “se añade a nuestra confesión, para completar la fe que tenemos de Dios, el Espíritu Santo, de naturaleza no inferior al Padre y al Hijo, sino, por decirlo así, consubstancial y coeterno”<sup>97</sup>.

La concepción de la Trinidad de Agustín, que hunde sus raíces en la tradición latina, está en las antípodas del subordinacionismo extremo propugnado por arrianos y pneumatómacos. Estos insistían en poner de relieve heterodoxamente la distinción de las personas, mientras la ortodoxia occidental se orientaba sobre todo a resaltar la unidad de la substancia divina. Ello explica la escasa difusión de esta herejía en el occidente latino<sup>98</sup>.

93. *De fid et sym* 9,18 pp. 21-22.

94. *De fid et sym* 9,18 p. 22. Los textos citados son: Jn 10,30; Jn 14,9; Jn 1,1.3 y Flp 2,6.

95. Cf. *De fid et sym* 9,18 p. 22.

96. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 584-593.

97. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

98. Cf. M. SIMONETTI, *Agostino e gli ariani*, 84 nota 143.

## 4.2. MONARQUIANISMO MODALISTA

La defensa que S. Agustín hace de su interpretación monarquiana eclesiológica de la Trinidad es mucho más sutil frente al sabelianismo. Esta herejía subrayaba unilateralmente la unidad de naturaleza en Dios hasta reducir en la práctica la distinción personal a meros “modos de aparecer” de la divinidad.

Esta fe católica excluye también a aquellos que sostienen que el Hijo es lo mismo que el Padre, porque dicha Palabra no podría estar junto a Dios si no es junto a Dios Padre, y quien está solo no es igual a nadie<sup>99</sup>.

La explicación de Agustín parte, también aquí, de dos textos de la Escritura: Flp 2,6 y Jn 1,2. Si Cristo, según el himno de Filipenses, es “igual a Dios”, es decir, al Padre, no puede ser el mismo Padre porque no tiene sentido decir de alguien que es “igual a sí mismo”. Toda relación de igualdad implica dos sujetos distintos que se comparan. Esta misma idea la recoge el prólogo de San Juan cuando revela que la Palabra “estaba junto a Dios”. Nadie puede estar “junto a” sí mismo.

S. Agustín indica la distinción personal no sometida a cambio y por tanto la imposibilidad de transformación de una persona divina en otra, afirmando la subsistencia de cada una de ellas: “y no digamos que el Padre unas veces es el Hijo y otras el Espíritu Santo, sino que el Padre siempre es Padre, y el Hijo siempre es Hijo, y el Espíritu Santo siempre es Espíritu Santo”<sup>100</sup>. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres “modos” de expresión o manifestación de Dios. No se pueden reducir las personas divinas entre ellas “porque esa Trinidad es un solo Dios no de modo que el Padre sea lo mismo que el Hijo y el Espíritu Santo, sino que el Padre es el Padre, y el Hijo es el Hijo, y el Espíritu Santo es el Espíritu Santo”<sup>101</sup>.

S. Agustín recalca la distinción personal frente al sabelianismo también a propósito del Espíritu Santo que no es “ni el Hijo ni el Padre, sino solamente el Espíritu Santo”<sup>102</sup>.

Es importante destacar la atención que S. Agustín presta al rechazo del modalismo extremo en su comentario al Símbolo si se tiene en cuenta que él, siguiendo la tradición trinitaria de la teología latina, tiende precisamente a subrayar de modo particular la unidad en la Trinidad.

---

99. *De fid et sym* 4,5 p. 8.

100. *De fid et sym* 9,20 p. 26.

101. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

102. *De fid et sym* 9,19 p. 22.

### 4.3. DITEISMO - TRITEISMO

(...) el Espíritu Santo no ha sido engendrado del Padre como el Hijo, pues Cristo es, en efecto, único; ni procede del Hijo como si fuera nieto del Padre supremo; pero lo que es no lo debe a nadie sino al Padre, de quien provienen todas las cosas, para no establecer dos principios sin principio, cosa que es totalmente falsa y absurda y que no es propia de la fe católica, sino error de ciertos herejes<sup>103</sup>.

S. Agustín defiende la monarquía del Padre como único origen de la divinidad frente a cierta desviación diteísta que afirmaba que el Espíritu Santo procedía del Padre y del Hijo como de dos principios distintos. Para la ortodoxia católica sólo el Padre es “principio sin principio”. De aquí que el monoteísmo trinitario no pueda afirmar dos dioses.

Para S. Agustín el monoteísmo trinitario está perfectamente enraizado en el monoteísmo de Israel:

(...) esta Trinidad es un solo Dios, como está escrito: “Escucha Israel, el Señor tu Dios es un solo Dios”. (...) Por consiguiente, aunque respondamos al que nos pregunta sobre cada uno, que es Dios aquel de quien se pregunta: ya sea el Padre, ya sea el Hijo, ya sea el Espíritu Santo; sin embargo nadie pensará que adoramos a tres dioses<sup>104</sup>.

Por ello cuando se afirma la divinidad de cada una de las personas de la Trinidad no se confiesan tres dioses, sino un solo Dios:

Para que nadie se extrañe ni considere absurdo que llamemos Dios al Padre, Dios al Hijo y Dios al Espíritu Santo y, sin embargo, no hay tres dioses en esta Trinidad, sino un solo Dios, y una sola substancia<sup>105</sup>.

S. Agustín reitera la misma fórmula anti-triteísta en los últimos párrafos de su exposición sobre la Trinidad casi literalmente:

Se ha de tener una fe inquebrantable, de modo que llamemos Dios al Padre, Dios al Hijo y Dios al Espíritu Santo; y no digamos que hay tres dioses, sino que esta Trinidad es un único Dios y que no son distintos según la naturaleza, sino que tienen la misma substancia<sup>106</sup>.

Esta fórmula condensa el contenido trinitario de los comentarios de S. Agustín al Símbolo y refleja claramente su insistencia en la unidad substancial de la Trinidad de personas<sup>107</sup>.

103. *De fid et sym* 9,19 p. 23. Cf. *S 215,3* p. 178.

104. *De fid et sym* 9,16 p. 18. Cf. *S 215,3* p. 178.

105. *De fid et sym* 9,17 p. 20.

106. *De fid et sym* 9,20 p. 26. Cf. *S 212,1* p. 148; *S 214,10* p. 175; *De sym ad cat* 5,13 p. 677; *De ag chr* 15,17 p. 500; *Ench* 9,3 p. 474.

107. C. ALONSO, *La doctrina trinitaria*, 37-38

## 5. LA REVELACION DE DIOS TRINIDAD

### 5.1. LA TRINIDAD EN LA CREACION

#### 5.1.1. El Padre omnipotente como origen de la creación

Al tratar el primer artículo del Credo, S. Agustín desarrolla ampliamente el dogma de la creación atribuida al Padre. La creación alcanza a todas las criaturas sin excepción, y en todos sus elementos constitutivos. Sólo Dios es increado y no tiene origen. S. Agustín expresa la universalidad de todo lo creado con estas palabras: “Así, pues, los que creemos en Dios Padre omnipotente debemos afirmar que no hay ninguna criatura que no haya sido creada por el Omnipotente”<sup>108</sup>.

El peso de la concepción maniquea de la creación explica en gran medida la insistencia de Agustín en comentar ampliamente la omnipotencia de Dios Padre<sup>109</sup>. La doctrina maniquea disminuía gravemente la trascendencia y la omnipotencia del Padre, negando la creación *ex nihilo* y la creación misma de la materia por Dios, al afirmar la existencia de una materia eterna que no habría sido creada por Dios, y con la que este habría formado el mundo:

Algunos han pretendido demostrar que Dios Padre no es omnipotente. No es que se hayan atrevido a afirmarlo; pero se ve claramente en sus enseñanzas que esto es lo que piensan y creen. Así es, en efecto, porque cuando admiten la existencia de una naturaleza que Dios todopoderoso no ha creado aunque admitan que a partir de ella haya creado este mundo en el que ellos reconocen un orden perfecto, están negando la omnipotencia de Dios y llegan a creer que Dios no habría podido hacer el mundo sin utilizar para ello otra naturaleza anteriormente existente y no hecha por El mismo<sup>110</sup>.

Dios es la causa creadora de toda la naturaleza. No hay más seres que el Creador y las criaturas. La causa de todo lo creado es la omnipotencia del Creador que excluye la posibilidad de intervención en la creación de otros elementos que no sea la causalidad divina. De ahí que contra la concepción

---

108. *De fid et sym* 2,3 p. 6. Cf. 2,2 p. 4; *S* 212,1 p. 145; *S* 213,2 p. 153; *S* 214,3-4 pp. 166 y 168; *S* 215,2 p. 178; *De sym ad cat* 1,2 pp. 659-660.

109. Este atributo divino es el único que está incluido tanto en la forma romano-milanesa del Símbolo como en la africana (cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 137-138; C. EICHENSEER, *Das symbolum Apostolicum*, 473; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 173).

110. *De fid et sym* 2,2 p. 4.

dualista de los maniqueos, para salvar la omnipotencia divina, S. Agustín afirma que la creación fue “de la nada”:

Pero si están de acuerdo en que Dios omnipotente es el autor del mundo, necesariamente deben reconocer que lo que ha hecho, lo ha hecho de la nada. Ciertamente no puede existir nada que no tenga un Creador si este Creador es omnipotente. Incluso si Él hace algo a partir de otra cosa, como hizo al hombre del barro, no lo hace a partir de algo que Él no haya hecho. Porque la tierra de donde procede el barro Dios la había creado de la nada<sup>111</sup>.

El problema constitutivo de las cosas lo resuelve S. Agustín a partir del acto creador en un contexto bíblico-platónico. Mediante la creación aquello que en un momento dado no existía bajo ningún aspecto, aparece en la existencia. Esta existencia es primaria y sin precedentes. Lo inmediatamente anterior es el no-ser<sup>112</sup>. Si Dios es omnipotente, no puede existir nada que no tenga a Dios por Creador. En conformidad con la enseñanza de la fe cristiana, no se pueden mantener simultáneamente la omnipotencia de Dios y la existencia de una materia coeterna con Él. La “materia informe” (Sab 11,18) también fue creada por Dios:

Y si el mismo cielo y la tierra, esto es, el mundo y todo lo que en él se encuentra han sido hechos de alguna materia, como está escrito: “Tú que creaste el mundo de una materia caótica” –o bien, “informe”, como lo atestiguan otros manuscritos–, en manera alguna hay que pensar que aquella materia de la que ha sido hecho el mundo –aunque informe o caótica, o de la manera que sea– haya podido ser por sí misma, como si fuese coeterna y coexistente con Dios<sup>113</sup>.

S. Agustín se enfrenta con el dualismo que, apoyándose en algunos textos de la Escritura como Sab 11,18, sostenía que Dios había creado el mundo de una materia preexistente y eterna como otro principio divino. Esta materia informe o caótica de la cual Dios creó el mundo sólo como criatura posee entidad. Supuesta la creación, la significación de los términos filosóficos que usa Agustín está condicionada por el contexto bíblico.

Cuando dice que la materia informe procede de la nada y de ella todas las demás cosas, la idea de materia informe adquiere un significado radicalmente distinto del de la filosofía griega, en la cual está ausente la idea de creación. Apartándose de la concepción filosófica de una preexistencia del mal, en el sentido plotiniano, es decir, de una esencia de no-ser que el orden divino debe dominar para crear el mundo, Agustín afirma una creación *ex nihilo* a la que

---

111. *De fid et sym* 2,2 p. 5. Cf. *S* 214,2 pp. 165-166; *S* 215,2 p. 178.

112. N. BLAZQUEZ, *El concepto de substancia*, 60.

113. *De fid et sym* 2,2 p. 5.

sigue en un segundo y tercer momento la “formación” y “ordenación” de las naturalezas creadas<sup>114</sup>:

Por consiguiente, tenemos toda la razón al creer que Dios ha hecho todas las cosas de la nada. Porque, incluso si el mundo ha sido hecho a partir de una materia cualquiera, esta misma materia ha sido hecha, a su vez, de la nada. De esta manera, por un don de Dios perfectamente ordenado, fue creado primeramente un elemento capaz de recibir todas las formas y a partir del cual se forman, a su vez, todos los seres que han sido formados<sup>115</sup>.

La “hyle” aparece como el no-ser del que, en virtud de la creación, surgen los elementos primarios o esa materia informe pero formable. Se comprende que Agustín quiera asegurar la bondad ontológica de esa “materia informe” contra cualquier reminiscencia del dualismo maniqueo, sobre todo en una filosofía donde el ser es función de la forma. Se sientan así las bases de la bondad de la creación por cuanto que en ella las criaturas participan de la bondad de su fundamento divino. Al mismo tiempo se observa que el único modo de lograrlo era considerar la orientación de esa informidad hacia la forma como una *capacitas formae*. Agustín encuentra así una vía en el ambiente neoplatónico, muy probablemente marcado por Porfirio, que tendía a atribuir al Creador la existencia de la misma materia. Desde entonces esta doctrina se convertirá en un esquema constante del pensamiento agustiniano<sup>116</sup>.

Cualquiera que fuese su modo de ser y su posibilidad de recibir las formas de diferentes cosas, no las posee sino por Dios omnipotente, por cuyo beneficio tienen las cosas no sólo el ser formadas, sino también el ser formables. Entre el ser formado y el ser formable hay esta diferencia: que lo formado ha recibido ya una forma, mientras que lo formable puede recibirla todavía. Pero quien da a los seres su forma, les da igualmente el poder ser formados. Porque de Él y en Él tienen todas las cosas su belleza perfecta e inmutable<sup>117</sup>.

La materia no sólo debe a Dios el ser formada, sino también el ser formable, el llegar a poseer una forma. Este modo de entender la potencia creadora de Dios se debe al influjo del esquema del “ejemplarismo platónico” en la exposición que, sin embargo, la intuición de Agustín supera. Lo que interesa en el texto, no es tanto el origen de la concepción agustiniana acerca de la constitución metafísica de las criaturas, cuanto su interés por penetrar hasta las últimas consecuencias en la creación universal *ex nihilo*: todas las

---

114. Cf. N. BLAZQUEZ, *El concepto de substancia*, 60; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 328.

115. *De fid et sym* 2,2 p. 6.

116. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 328-329. Cf. E.P. MEIJERING, *Augustine: 'De fide et symbolo'*, 26-30.

117. *De fid et sym* 2,2 pp. 5-6.

criaturas y en todos sus componentes han sido creadas por Dios Padre en virtud de su omnipotencia. Nos hallamos en un contexto bíblico, por lo cual los conceptos de *formatum* y *formabile* han de interpretarse a la luz de la doctrina de la creación contra el postulado griego de la eternidad antecedente del mundo.

La cuestión sobre forma e informidad no se refiere en S. Agustín al problema del ser o no ser, sino más exactamente a los grados de ser y a su posibilidad de captación. El ser, absolutamente hablando, se salva tanto en lo que es sólo “formable” como en lo que es “formado”. Lo que tiene el *posse formari* o la *capacitas formae* ya “es” y por tanto, ha sido creado<sup>118</sup>.

La inmutabilidad de Dios Padre aparece relacionada con la creación y conservación de todo lo creado, siguiendo nuevamente la idea platónica del “ejemplarismo divino”. Dios crea de la nada y crea según razones eternas o ideas ejemplares en la mente divina. En Dios Padre se hallan, y de Él proceden, las formas ejemplares inmutables de la creación. Todo lo creado recibe el ser de Dios. El no-ser es la limitación, la mutabilidad. Las criaturas participan del ser de Dios, en un sentido panenteísta, no panteísta. La noción de inmutabilidad sirve precisamente para distinguir al ser por esencia del ser por participación, es decir, al Creador de las criaturas<sup>119</sup>.

Además S. Agustín señala aquel orden en el modo de proceder Dios en la creación, para armonizar las dos afirmaciones aparentemente contradictorias de la Escritura: la creación de la nada (2 Mac 7,28) y la creación a partir de una materia informe (Sab 11,18)<sup>120</sup>.

Finalmente, interesa subrayar la precisión terminológica que S. Agustín establece en *De fide et symbolo* con el verbo *condere* para distinguir la creación de la nada de la generación del Hijo.

En latín “producir” es sinónimo de “crear”, si bien el uso del latín permite emplear algunas veces la palabra “crear” por “engendrar”, mientras que en griego se distinguen. Llamamos criatura a lo que ellos llaman *ktisma* o *ktisin*, y puesto que queremos hablar sin equívocos, no diremos “crear” sino “producir”<sup>121</sup>.

Mientras que en griego no hay posibilidad de confusión entre el verbo *gennaō* (engendrar, generar) y el verbo *ktiso* (fundar, poner); en latín los verbos *gignere* y *creare* pueden ser entendidos unívocamente. En efecto, *creare*

118. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 152-153; N. BLAZQUEZ, *El concepto de substancia*, 70-71.

119. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 171; A. TRAPÈ, *San Agustín*, 488 y 497-500.

120. Cf. *De fide et sym* 2,2 p. 6.

121. *De fide et sym* 4,5 p. 9.

es un verbo polisémico que puede indicar tanto engendrar como crear o producir. Probablemente el contexto antiarriano forzó a S. Agustín a cambiar el empleo del verbo *condere* que, junto a su significado original (ordenar, establecer, producir), pasa aquí a significar también crear. De este modo, además del verbo *facere*, que puede indicar sin ambigüedad alguna la idea de creación, para S. Agustín, precisamente a partir del 393, el verbo *condere* tiende a significar con preferencia y sin equívocos la creación de la nada<sup>122</sup>.

### 5.1.2. El Cristocentrismo de la creación

Al comienzo de su comentario al segundo artículo del Credo, S. Agustín presenta al Hijo como Mediador en la creación, afirmando repetidamente la creación por medio de la Palabra<sup>123</sup>. Hay que subrayar este dato porque la forma del Símbolo empleada no menciona la creación por medio del Hijo. Se entiende, entonces, que las afirmaciones sobre la creación referidas al Hijo tengan una justificación apoyada en la Escritura. El texto principal es Jn 1,3:

Porque como dice el evangelista, “todas las cosas han sido hechas por Él” (...) Nosotros creemos en Aquél por quien se han hecho todas las cosas, no en aquél por quien han sido hechas las demás cosas. Porque no podemos entender aquí la palabra “todo” sino como “todo lo que ha sido hecho”<sup>124</sup>.

Todas las cosas han sido creadas “por medio de” el Verbo. La idea de la universalidad de la creación, paralelamente a lo afirmado del Padre, se subraya también aquí aunque lógicamente con un desarrollo más breve.

A partir de la igualdad y consubstancialidad del Hijo con el Padre, S. Agustín también afirma implícitamente la omnipotencia del Hijo al afirmar su mediación en la creación:

Se le llama también su Poder y Sabiduría, porque el Padre ha hecho y ordenado todas las cosas por medio de El. Por eso se dice de Él que “se extiende con fuerza del uno al otro confín, lo dispone todo con suavidad”<sup>125</sup>.

Nuevamente, como ocurría a propósito del Padre, la idea de creación viene unida a la omnipotencia de Dios y a su unidad e igualmente el apoyo fundamental es la Escritura. La criatura no puede huir de Dios porque no

122. Cf. S. AGUSTIN, *La fe y el símbolo*, 394 nota 9; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 235 nota 2.

123. *De fid et sym* 2,3 p. 6; cf. 4,6 p. 10.

124. *De fid et sym* 4,5 pp. 8-9. Cf. *S 212*,1 p. 146; *De ag chr* 10,11 p. 492; 17,19 p. 502.

125. *De fid et sym* 3,4 p. 8; cf. 2,3 p. 6.

puede huir del ser y volver a la nada. S. Agustín, citando Sab 8,1, subraya la progresión de los roles de las tres personas de la Trinidad. Indica cómo entre el fin supremo (*a fine* = Padre) al que está ordenado todo, y su extremidad (*ad finem* = Espíritu Santo), extiende su acción su Sabiduría (= Hijo) que engloba todo y en cuya imagen son recogidas todas las cosas por el Espíritu Santo<sup>126</sup>.

En otro pasaje de *De fide et symbolo* se conecta la mediación en la creación con la inmutabilidad atribuida al Hijo: “Aquella Palabra, por el contrario, permanece inmutable, pues de ella se dice cuanto se afirma acerca de la Sabiduría: ‘permaneciendo en sí misma, renueva todas las cosas’ (Sab 7,27)”<sup>127</sup>.

La idea de inmutabilidad atribuida al Mediador reaparece cuando S. Agustín, remontándose al famoso texto de la revelación de Dios a Moisés (Ex 3,14), establece la línea definitiva de separación entre Dios y las cosas:

Así, en lo que se refiere a que es el Hijo Unigénito de Dios, no puede decirse que fue o será, sino sólo que es. Pues lo que fue, ya no es, y lo que será, todavía no es. Aquél es inmutable, sin condición de tiempo ni variación. Y considero que es ésta la razón del nombre con que se manifestó a su siervo Moisés. Cuando le pregunta quién ha de decir que le envía si el pueblo al que se dirige le desprecia, recibe como respuesta: “Yo soy el que es”. Y después añade: “Y esto dirás a los hijos de Israel: el que es me ha enviado a vosotros”<sup>128</sup>.

Algunos autores eclesiásticos, tratando la compleja cuestión de las acciones de Dios en el AT, habían atribuido las teofanías, no al Padre o a toda la Trinidad, sino al Hijo. S. Agustín siguiendo esta tradición exegética atribuye la revelación de la zarza ardiente al Verbo<sup>129</sup>.

Dios es inmutable, “sin condición de tiempo ni variación”. Por eso, no puede decirse de Él que es en pasado o en futuro, sino solamente en presente. La densidad de la especulación agustiniana en torno a la palabra “ser” que recibe del Éxodo cuestiona cómo es posible que este verbo pueda atribuirse a la inconsistencia de las cosas creadas para poder construir una expresión sobre la relación entre ser y ente. Sin embargo, S. Agustín se da cuenta de que

126. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 355-356.

127. *De fid et sym* 3,3 pp. 6-7.

128. *De fid et sym* 4,6 pp. 10-11

129. Los primeros en expresar la opinión de que hubiese sido el Hijo el que aparece en las teofanías del AT fueron los Padres Apologistas y posteriormente Ambrosio y Jerónimo. Tal atribución constituía un válido argumento contra el modalismo de Sabelio. Sin embargo, en *De Trinitate*, S. Agustín, después de haber examinado atentamente los textos de la Escritura, llega a la prudente conclusión de que las Escrituras no autorizan a determinar si se ha aparecido la Trinidad misma, o una sola persona divina, o una y luego otra distinta (cf. *De Trin* II,10,17 p. 230; II,18,35 p. 262; A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XXIII-XXIV).

negando el concepto de ser a las cosas no se podrían comprender los entes en su relación esencial con el Ser originario. La profundidad ontológica del pensamiento agustiniano tiene rango teológico porque la relacionalidad denotada por el *qui* se despliega trinitariamente. S. Agustín expone el “Soy el que es” en tanto que *ipsum esse*, y el *ipsum esse* en cuanto que la totalidad de la Trinidad, porque define el Ser por la Palabra y la Palabra por el Amor<sup>130</sup>.

De tal modo identifica el ser en sí con la ausencia de cambio que llega a afirmar que “lo que verdaderamente es permanece inmutable, pues lo que cambia fue algo que ya no es y será lo que todavía no es”<sup>131</sup>.

La insistencia de Agustín en el concepto filosófico de origen platónico de la inmutabilidad de lo trascendente, aplicado a la naturaleza divina del Verbo, se entiende paradójicamente en un contexto antiarriano. En efecto, la herejía arriana se había apoyado en él para afirmar la inferioridad del Verbo. Agustín dando prioridad al dato de fe se adentra en el contenido del dogma usando el mismo concepto ahora correctamente. Es un claro ejemplo de la filosofía puesta al servicio del dato de fe en un contexto apologetico<sup>132</sup>.

### 5.1.3. La creación, obra de la Trinidad

La inseparabilidad de las obras *ad extra* junto con la igualdad de las personas y la unidad de naturaleza son los principios que determinan la perspectiva agustiniana sobre el misterio trinitario. “Con relación a las criaturas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo principio, como uno es el Creador y uno el Señor”<sup>133</sup>. Esto es tan cierto que S. Agustín no duda en sustituir la fórmula del Símbolo bautismal, que confiesa la creación en el primer artículo referido al Padre, por otras fórmulas que consideran también al Hijo y al Espíritu Santo<sup>134</sup>. Esta presentación tiene como razón de ser la oposición a todo subordinacionismo que encontraba precisamente en la doctrina de la creación la ocasión principal de manifestarse<sup>135</sup>.

En dos de los comentarios de S. Agustín al Símbolo se afirma claramente la creación como obra de la Trinidad. Sin embargo, mientras que el *Sermo 212* y el *Enchiridion* se limitan a indicar la intervención de toda la Trinidad en

130. Cf. R. BERLINGER, *La palabra “ser”. Interpretación agustiniana al Ex 3,14: Augustinum* 13 (1968), 100-104; C. BASEVI, *Introducción a “La fe y el simbolo”*, 381.

131. *De fid et sym* 4,7 p. 11.

132. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 173-175.

133. *De Trin* V,14,15 p. 424. Cf. I,4,7 p. 138; II,10,18 p. 232.

134. Cf. *De Trin* IV,21,30 pp. 386-388; IX,1,1 p. 538.

135. Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XXIV.

la creación<sup>136</sup>, *De fide et symbolo* la atribuye expresamente, además de a toda la Trinidad, a cada persona divina. Utiliza una fórmula con esta doble significación para ilustrar la unidad de operación de la Trinidad en la creación basándose en Rm 11,36: “Pues se designa a la misma Trinidad cuando el apóstol dice: ‘porque de Él y por medio de Él y en Él son todas las cosas’”<sup>137</sup>.

Agustín indica las tres personas divinas y su papel respectivo en la creación y en el gobierno del mundo. El Padre aparece como principio (*ex*); el Hijo como imagen (*per*); y el Espíritu Santo como amor que ordena todas las cosas (*in*)<sup>138</sup>.

Un poco más adelante el mismo texto recibe un tratamiento más desarrollado y una interpretación ligeramente diversa:

Por consiguiente, los que leen con mucha atención creen reconocer a la misma Trinidad también en aquel texto donde se dice: “porque de Él y por Él y en Él son todas las cosas”. “De Él”, como de Aquél que no debe a nadie lo que es; “por Él”, como por el Mediador; “en Él”, como en Aquél que contiene, esto es, que junta con unión copulativa<sup>139</sup>.

Este texto es resultado de una profunda elaboración teológica donde se percibe la simplicidad esquemática del pensamiento agustiniano. El Padre y el Espíritu Santo están caracterizados en un contexto intratrinitario. El Padre es el que no debe a nadie lo que es; el Espíritu Santo es el que lo contiene todo, es decir, el vínculo de unión. En cambio, el Hijo se caracteriza como Mediador en un contexto claramente soteriológico, aunque no se debe descartar que Agustín quiera referir también aquí el carácter de modelo que proporciona el término *imago* (ejemplarismo platónico)<sup>140</sup>.

## 5.2. LA TRINIDAD EN LA REDENCION

### 5.2.1. La Encarnación del Verbo

Es en el contexto de la Encarnación donde aparece con más frecuencia el uso del término *Verbum* en el joven Agustín, y precisamente en este punto

136. Cf. *S* 212,1 p. 148; *Ench* 10,3 p. 474.

137. *De fid et sym* 9,16 p. 18. Cf. *Ag chr* 13,15 p. 498; 14,16 p. 498; *De Trin* I,6,12 p. 146; XIV,12,16 p. 800.

138. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 186-187. Aquí aparece por primera vez en la obra de Agustín esta interpretación del texto de Rm 11,36 (cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 480-485). Es el texto bíblico más citado por S. Agustín (más de diez veces) en relación con la Trinidad en el período previo al *De Trinitate* (cf. F. CAVALLERA, *Les premières formules*, 119-120).

139 *De fid et sym* 9,19 p. 25.

140. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 187-188; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 485.

focalizará sus mayores diferencias con el neoplatonismo. Agustín entiende la Encarnación de modo distinto tanto de la escuela alejandrina (Logos-Sarx) como de la escuela antioquena (Logos-Antropos). Considera la Encarnación como un signo revelador, como la autocomunicación de Dios a los hombres. La Encarnación es la Palabra de Dios dirigida al hombre. La Palabra de Dios es la “Encarnación” del Verbo <sup>141</sup>: “Se llama Palabra del Padre porque el Padre se da a conocer por medio de ella” <sup>142</sup>.

Con el uso de antítesis escriturísticas características S. Agustín quiere significar que en los libros platónicos no ha encontrado más que media verdad. En ellos ha descubierto que el Verbo es igual al Padre y engendrado por Él; pero sólo la Escritura revela que se ha hecho hombre.

Pero por cuanto “la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros”, la misma Sabiduría que ha sido engendrada por Dios se ha dignado ser creada como hombre (...) Nuestro mismo Redentor se ha dignado mostrar en sí mismo un ejemplo de esta humildad, camino por el que habíamos de volver: “Pues Él no consideró usurpación el ser igual a Dios, sino que se vació a sí mismo tomando la forma de siervo” <sup>143</sup>.

Aparece aquí la conexión escriturística de Jn 1,14 con Flp 2,6-7 que se convertirá rápidamente en el esquema de exposición privilegiado por S. Agustín para explicar el misterio de la Encarnación <sup>144</sup>.

A partir de estos datos de la Escritura, S. Agustín, al tratar de la segunda persona comentando el Símbolo, pasa de la consideración de la Trinidad al misterio central de la economía de la salvación. El Verbo encarnado es el fundamento que permite poner en relación transcendencia divina e historia sin identificarlas ni oponerlas. Cristo, en cuanto Verbo encarnado, es la autorrevelación de Dios que lleva a cabo el plan de salvación interviniendo definitivamente en el mundo:

Puesto que, como ya dije, esta Sabiduría inmutable de Dios ha asumido nuestra naturaleza mutable a causa del plan salvífico realizado por la bondad divina en vistas a nuestra salvación y reparación, añadimos a nuestra fe los acontecimientos de salvación que se han cumplido en el tiempo por causa de nosotros.

---

141. Cf. D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine (386-397)*: RchAug 8 (1972), 47-48; D. PIROVANO, *La parola di Dio come “incarnazione” del Verbo in Sant’Agostino*: Augustinianum 4 (1964), 82-85.

142. *De fid et sym* 3,3 p. 7

143. *De fid et sym* 4,6 pp. 9-10.

144. O. DU ROY, *L’intelligence de la foi*, 65 nota 6: “Il devient rapidement le schème d’exposition le plus courant de l’incarnation du Christ(...) On sait que ces versets sont parmi les plus fréquemment cités par Augustin: Jn 1,1 (au moins 250 fois); Jn 1,14 (plus de 230 fois); Flp 2,7 (216 fois)”.

Creemos en el Hijo de Dios, que ha nacido de la Virgen María por obra del Espíritu Santo; creemos que “es” por el don de Dios, esto es, por el Espíritu Santo, por quien se nos ha concedido tan gran humildad de tan gran Dios...<sup>145</sup>.

El Padre o la “bondad divina” está en el origen de la Encarnación en cuanto que el Hijo de Dios realiza en el tiempo<sup>146</sup> su diseño amoroso haciéndose hombre en respuesta a su plan salvífico en favor de los hombres. Y por eso la Encarnación tiene lugar “por obra” del Espíritu Santo, Don de Dios. Fiel al principio de la unidad de las operaciones *ad extra* de la Trinidad, S. Agustín señala que la Encarnación es obra de toda la Trinidad aun cuando solamente el Hijo se encarna<sup>147</sup>. Es decir, la naturaleza humana de Cristo es obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, pero pertenece sólo a la persona del Hijo. Por tanto, la naturaleza humana ha sido asumida para siempre en la unidad de la persona del Verbo porque sólo el Hijo se ha encarnado<sup>148</sup>.

Finalmente, S. Agustín considera el sacrificio de la cruz como prolongación y culmen del misterio de la Encarnación. Dedicamos al quinto artículo un breve desarrollo, que coincide prácticamente con el enunciado del Credo, nuevamente a la luz del himno a los Filipenses:

Pero era poca humillación para nuestro Señor el nacer por nosotros, pues incluso llegó a dignarse morir por los mortales, “se humilló hecho sumiso hasta la muerte y muerte de cruz”, para que, aunque pueda no tener miedo a la muerte, ninguno de nosotros se horrorice si recibe un género de muerte especialmente ignominioso establecido por los hombres. Así pues, creemos en Aquél que fue crucificado y sepultado bajo Poncio Pilato<sup>149</sup>.

### 5.2.2. La misión del Espíritu Santo

La comunicabilidad de la gracia de Dios y sus efectos como obra del Espíritu Santo aparece ya testimoniada en *De fide et symbolo*. Esta donabilidad hunde sus raíces en la misión del Verbo encarnado, que no sólo ha enviado el Espíritu en cuanto Dios, sino que lo ha recibido en su naturaleza humana en cuanto hombre<sup>150</sup>.

145. *De fid et sym* 4,8 p. 11.

146. Cf. *De fid et sym* 9,18 p. 21.

147. Cf. *S* 213,7 p. 157; *S* 214,10 p. 174; *Ench* 38,12 p. 520; *De Trin* II,10,18 p. 232.

148. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 57; A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XXV.

149. *De fid et sym* 5,11 p. 14.

150. Cf. *De fid et sym* 4,8 p. 11; *De Trin* XV,26,46 p. 932.

El Espíritu Santo difunde en los corazones el amor, es decir, el vínculo divino que une a Dios:

Defienden esta opinión con muchos documentos de las Escrituras, por ejemplo, con aquel texto que dice: “porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, que se nos ha dado”<sup>151</sup>.

El texto de Rm 5,5 será decisivo para inducir a S. Agustín a atribuir la caridad al Espíritu Santo. Es la primera prueba escriturística que aporta en apoyo de esta concepción<sup>152</sup> que indica ya directamente el misterio de la inhabitación. A continuación desarrolla la intuición apuntada con un abundante recurso a la Escritura. El Espíritu Santo es la donabilidad del amor de Dios por un doble motivo.

En primer lugar, porque el Espíritu, enviado del Padre a través de la humanidad del Hijo, nos reconcilia con Dios al hacernos hijos suyos<sup>153</sup>. Agustín se está refiriendo aquí a la incorporación a Cristo por el don del Espíritu en el Bautismo. Por el Espíritu Santo, el amor del Padre y del Hijo se nos ha comunicado y hemos sido hechos hijos en el Hijo. Es una filiación “en el Hijo” distinta, por tanto, de la filiación del Hijo. Cristo es el Hijo de Dios por naturaleza; los hombres somos hijos de Dios por don. El Espíritu Santo es Espíritu de libertad que aleja el temor<sup>154</sup> y con el que podemos dirigirnos a Dios como “Abba”<sup>155</sup> y gozar de su amistad<sup>156</sup>.

Además, en segundo lugar, el conocimiento más elevado de Dios se alcanza por medio del amor. Es, por tanto, el Amor el que introduce en la verdad:

(...) podremos conocer todos los secretos de Dios, por eso se dice del Espíritu Santo: “Él os conducirá a toda la verdad”. Y por esto, la seguridad para predicar la verdad, de la que los apóstoles se llenaron con su llegada, es atribuida con razón al amor, porque la inseguridad se añade al temor, al que excluye la perfección del amor. (...) nadie goza de aquello que conoce a no ser que también lo ame. Pero gozar de la Sabiduría de Dios no es otra cosa que estar unido a Él por el Amor, y nadie permanece en aquello que percibe sino por el amor<sup>157</sup>.

El don del Espíritu lleva a descubrir en Cristo la Sabiduría eterna de Dios, y fue lo que permitió a los apóstoles predicar con seguridad y sin temor. Agustín alude aquí claramente a Pentecostés. El texto de Jn 16,13 caracteri-

151. *De fid et sym* 9,19 p. 23.

152. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 220. Cf. A.-M. LABONNARDIÈRE, *Le ver-set paulinien Rm 5,5 dans l'oeuvre de S. Augustin: Augustinus Magister II* (1954) 658.

153. Cf. *De fid et sym* 9,19 pp. 23-24.

154. Cf. *De fid et sym* 9,19 p. 24.

155. Cf. *De fid et sym* 9,19 p. 24.

156. Cf. *De fid et sym* 9,19 p. 24.

157. *De fid et sym* 9,19 p. 24.

za el papel propio del Espíritu en los primeros escritos de S. Agustín: es el Espíritu el que dona la posesión plena de la Verdad, guiando a la criatura a ella y dándole el conocimiento por la caridad. Este conocimiento, fruto del Amor, es el Verbo. Los roles de las tres personas se implican mutuamente: nadie va al Hijo si no lo atrae el Padre, pero sólo se va al Padre por el Hijo, y es el Espíritu el que conduce al Hijo <sup>158</sup>.

## 6. LA VIDA INTRATRINITARIA

### 6.1. LA GENERACION DEL VERBO

#### 6.1.1. Engendrado del Padre

En torno a la procesión del Hijo, *De fide et symbolo* no aporta ni podía aportar nada nuevo particular. La teología patristica precedente había realizado ya un enorme esfuerzo especulativo, como el mismo Agustín reconoce <sup>159</sup>, que los Concilios de Nicea y Constantinopla habían confirmado y sancionado con sus fórmulas dogmáticas. Además, y a pesar de la exégesis arriana, la Escritura resultaba suficientemente explícita sobre este dato revelado. Sin embargo, como preámbulo del artículo sobre el Espíritu Santo, S. Agustín ofrece una magnífica síntesis ilustrativa del dogma de la generación del Hijo por el Padre. Dado el carácter de esta obra, no procedía un tratamiento más amplio <sup>160</sup>.

... aquél (Padre) es el que engendra y éste (Hijo) el engendrado; aquél no proviene del Hijo, éste procede del Padre; aquél es principio de éste, por lo que se le llama “Cabeza de Cristo”, aunque Cristo es también “principio”, pero no del Padre; aquél, en verdad, es “imagen” de éste en nada desemejante y absolutamente igual y sin diferencia <sup>161</sup>.

En el presente texto S. Agustín distingue al Padre y al Hijo oponiéndolos en tres series paralelas de dos términos cada una. El Padre es *genitor, non de Filio y principium*. Cada miembro es afrontado con los correspondientes al Hijo: *genitus, de Patre y principium sed non Patris*. La primera oposición contrapone la función activa y pasiva del verbo *gigno* (engendrar - nacer). El sufijo *-tor* indica al Padre como sujeto de la generación divina (*genitor*) y el participio pasivo de la misma raíz verbal (*genitus*) al Hijo como objeto de la

158. Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 167 y 303; A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, L.

159. Cf. *De fid et sym* 9,18 pp. 20-21

160. *De fid et sym* 9,18 p. 21.

161. *De fid et sym* 9,18 p. 21.

misma. Se compone así la relación de origen en la línea de la generación: el Padre es origen del Hijo y el Hijo procede del Padre por vía de generación<sup>162</sup>. La misma idea de origen se expresa con la locución *de Patre* referida al Hijo (ablativo precedido por la preposición *de*). El Padre queda caracterizado negativamente como *non de Filio*. Con ello se señala la ausencia de procedencia en el Padre y que la primera procesión se da en un solo sentido. Así mismo, el Padre es *principium* y el Hijo *principium sed non Patris*. Y finalmente se añade la expresión *imago* referida al Hijo con idéntico fin<sup>163</sup>. Esta afirmación del Hijo en cuanto imagen del Padre, tomada del himno a los Colosenses, en correspondencia con la relación de origen por vía de generación, está subrayando ya la realidad de que el Hijo ha recibido del Padre todo lo que es. La misma idea aparece un poco más adelante perfectamente explicitada cuando Agustín escribe que “el Hijo debe al Padre lo que es, incluso el hecho de ser igual y lo mismo que el Padre”<sup>164</sup>. Con ello insiste en indicar que la generación es real y evita al mismo tiempo cualquier tipo de gradación que menoscabe la perfecta igualdad entre el Padre y el Hijo. El Hijo recibe todo del Padre, incluida su misma igualdad con Él<sup>165</sup>.

### 6.1.2. Engendrado, no creado

La generación divina no es creación: “Por todo ello, el Hijo Unigénito de Dios no ha sido hecho por el Padre, porque como dice el evangelista: ‘Todas las cosas han sido hechas por El’”<sup>166</sup>. Esta misma paráfrasis del prólogo al evangelio de S. Juan es la que aparece en el símbolo niceno<sup>167</sup>. De ahí que continúe S. Agustín: “Quedan excluidos también los que dicen que el Hijo es una criatura...”<sup>168</sup>.

No puede afirmarse que el Hijo haya sido hecho o creado por el Padre, y por tanto, el Verbo no puede recibir el nombre de criatura, como también señala el anatema de Nicea<sup>169</sup>: hay una diferencia cualitativa entre el Creador, por medio del cual ha sido hecho todo, y las criaturas; y siempre que se habla de creación se emplea una categoría propia, diversa del modo de ser del

162. Cf. *Ench* 9,3 p. 474.

163. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 63-66.

164. *De fid et sym* 9,18 p. 22.

165. Cf. J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon S. Augustin: Recherches Augustiniennes* 2 (1962), 443 nota 113.

166. *De fid et sym* 4,5 p. 8. Cf. *S* 214,5 p. 168.

167. Cf. DS 125; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 214.

168. *De fid et sym* 4,5 p. 8.

169. Cf. DS 126 y 130; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 216.

Creador<sup>170</sup>. Jn 1,3 que incluye todas las cosas en la creación *per Verbum* es el trasfondo de la necesidad de sostener que el Hijo no es criatura. Esta fórmula enlaza con la expresión de Rm 11,36 empleada en otros pasajes para poner de relieve el carácter trinitario de la obra creadora<sup>171</sup> y que resalta la divinidad y consustancialidad del Hijo y el Padre.

No siendo criatura, el Verbo no ha sido hecho de la nada pero tampoco ocurre su generación a partir de una materia ya creada, como indica también Nicea<sup>172</sup>. En esto también se distingue la procesión del Verbo divino de la concepción de la palabra humana<sup>173</sup>.

### 6.1.3. Engendrado de la misma substancia del Padre

No siendo creación de la nada ni a partir de una materia preexistente, el Padre engendra al Verbo “de Él mismo lo que es Él mismo”. También aquí la naturaleza o esencia divina se expresa con neutros mientras los masculinos designan a las personas. Así se señala la persona del Padre como origen o sujeto de la generación (*de se ipso*) y la naturaleza divina como objeto de la misma (*id quod est ipse*). Nuevamente aquí la consubstancialidad del Hijo con el Padre y la distinción personal por vía de generación son fuertemente subrayadas recurriendo a elementos semánticos y morfosintácticos<sup>174</sup>.

En otro lugar de *De fide et symbolo* la misma realidad viene expresada con una terminología más específica: “Luego el Hijo natural es el único que nació de la misma substancia del Padre, siendo lo que el Padre es: ‘Dios de Dios, Luz de Luz’”<sup>175</sup>. El Hijo ha nacido “de la misma substancia del Padre”. Es “lo que el Padre es”. Es el “Hijo natural” del Padre. Esta conclusión se sitúa de nuevo al nivel de la igualdad substancial debida al origen (“Dios de Dios, Luz de Luz”). Por eso el ser igual al Padre deriva de su naturaleza divina y “no es usurpación” (cf. Flp 2,6). En todo el discurso se observa nuevamente la influencia de la doctrina y la terminología de Nicea, aunque S. Agustín no invoque el Concilio ni emplee el término técnico de *homoousios* acuñado entonces.

---

170. Sobre *De fid et sym* 4,5 y el empleo que hace S. Agustín verbo “condere” para distinguir la creación de la generación del Hijo, ver pp. 55-56.

171. Cf. *De fid et sym* 9,16 p. 18; 9,19 p. 25.

172. Cf. DS 126; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 216.

173. Cf. *De fid et sym* 3,4 p. 7.

174. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 72.

Retomando el ejemplo de la palabra humana, concluye Agustín: “Dios Padre que quería y podía revelarse con absoluta verdad a las almas que habían de conocerle, engendró, para mostrarse a sí mismo, algo que es idéntico a quién lo engendró”<sup>176</sup>. Dios se revela de modo absolutamente verdadero en la Palabra que le expresa perfectísimamente. El Verbo no es “otra cosa” que el Padre aunque es “otro” que el Padre. A S. Agustín le interesa defender la perfecta identidad substancial entre el Padre y el Verbo. Si la segunda persona es verdaderamente Palabra y esa palabra es pronunciada por el Padre, es necesario admitir que la segunda persona es “de la misma substancia” del Padre.

#### 6.1.4. Engendrado desde la eternidad

La generación del Verbo no está sometida a tiempo: “Ni tampoco ha sido engendrado en el tiempo, porque Dios, siendo eternamente sabio, tiene siempre consigo su Sabiduría sempiterna”<sup>177</sup>. En este texto S. Agustín deja constancia de una de las conquistas a la que más energías dedicaron los Padres pre-nicenos en diálogo con el platonismo medio: la generación eterna del Hijo<sup>178</sup>.

Hablando del Hijo de Dios no tiene sentido emplear el pasado o el futuro, sino solamente el presente, ya que es inmutable, no sometido al tiempo ni al cambio:

Así, en lo que se refiere a que es el Hijo Unigénito de Dios, no puede decirse que fue o será, sino sólo que es. Pues lo que fue, ya no es; y lo que será, todavía no es. Aquél es inmutable, sin condición de tiempo ni variación<sup>179</sup>.

Una vez más aparece claramente la referencia a los anatemas de Nicea contra los errores arrianos<sup>180</sup>. De este modo, tanto la noción como el proceso de generación se ven privados de todo principio cronológico, evitando así la sucesión temporal de causa a efecto propia de las criaturas, y a la vez, la subordinación ontológica del segundo término respecto del primero que aquella conlleva. Hay que afirmar simultáneamente que nunca existió el Padre sin el Hijo y que el Hijo ha sido engendrado del Padre.

---

176. *De fid et sym* 3,4 p. 8.

177. *De fid et sym* 4,5 p. 8.

178. “C’est à la fois le thème plotinien de l’éternité de la generation du ‘nous’ et le thème patristique courant selon lequel jamais le Père ne fut sans Fils, ni le Fils sans Père, ou Dieu sans Sagesse” (O. DU ROY, *L’intelligence de la foi*, 160).

179. *De fid et sym* 4,6 p. 10.

180. Cf. DS 126; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 216.

Al estar situado el problema de la generación del Hijo en la eternidad, queda completamente fuera de la condición de lo creado y visible. De ahí que sea difícil encontrar un ejemplo adecuado para tratar de hacerlo accesible a la razón humana<sup>181</sup>. S. Agustín en un brevísimo apunte propone la imagen bíblica de la luz, tomada del prólogo de S. Juan<sup>182</sup>. Mucho más explícito, el *Sermo de symbolo ad cathecumenos* recurre a la imagen del fuego que produce resplandor<sup>183</sup>, por otra parte frecuente en la tradición patristica para ilustrar el misterio de la eterna generación del Hijo.

### 6.1.5. Engendrado sin cambio

En defensa de la inmutabilidad de la generación del Verbo de Dios, S. Agustín alega el principio filosófico de la inmutabilidad del ser, sentenciando casi de modo lapidario: “Lo que verdaderamente es permanece inmutable, pues lo que cambia fue algo que ya no es y será lo que todavía no es”<sup>184</sup>.

Para mostrar cómo la generación eterna del Verbo no puede entrañar cambio o movimiento alguno vuelve a recurrir a un ejemplo del mundo creado. Se trata de la palabra humana que pasa del entendimiento a la boca. Como siempre, S. Agustín no vacila a la hora de intentar facilitar el acceso al misterio aunque reconoce, una vez más expresamente, que en la comparación hay siempre mayor distancia entre lo que asemeja que entre lo que distingue<sup>185</sup>. Tratando de explicar de algún modo la generación de la segunda persona, S. Agustín considera las operaciones del conocimiento humano. La segunda persona es el Verbo, es decir, la expresión conceptual perfecta del Padre: por eso se llama “Palabra” o “Verbo”. La palabra manifiesta lo que de otro modo no podría ser comunicado. Es, por tanto, un “signo” de la verdad. Más adelante *De fide et symbolo* continúa con el ejemplo persistiendo en ese carácter de signo:

Está claro que pretendemos mostrar nuestra intimidad –en la medida en que sea posible– a la persona que nos escucha para que penetre en ella y la conozca íntimamente. Es decir, queremos quedarnos en nosotros mismos y, al mismo tiempo, sin salir de nosotros, producir un signo capaz de hacernos conocer por el otro. Y así –en cuanto lo permiten nuestras posibilidades–, queremos producir,

---

181. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 77.

182. Cf. *De fid et sym* 4,6 p. 10.

183. Cf. *De sym ad cat* 3,8 pp. 667-668.

184. *De fid et sym* 4,7 p. 11.

185. Cf. *De fid et sym* 3,3 pp. 6-7.

partiendo de nuestra intimidad, como otra intimidad por medio de la cual aquélla se manifiesta <sup>186</sup>.

Es evidente que la imagen utilizada por el presbítero de Hipona resulta todavía muy imperfecta. No explica la relación entre los nombres “Palabra” e “Hijo” de la segunda persona <sup>187</sup> ni el papel de la generación de la Palabra en el proceso de autoconocimiento de Dios. Sin embargo, aparece ya un primer apunte del que será su modelo psicológico para explicar el Misterio Trinitario <sup>188</sup>. Además, por otra parte, las afirmaciones sobre la divinidad del Verbo, su permanencia en Dios y su inmutabilidad salen al paso de los problemas planteados por los arrianos respecto de la inmutabilidad de Dios y la realidad de la Encarnación y la Pasión, para negar la “verdadera” divinidad de Cristo <sup>189</sup>.

## 6.2. LA PROCESION DEL ESPIRITU SANTO

### 6.2.1. Procede, no engendrado

“Así, pues, anunciada y confiada a nuestra fe la generación divina de nuestro Señor...” <sup>190</sup>, pasa S. Agustín a tratar la procesión del Espíritu Santo en su comentario al artículo octavo del Credo. Unicamente se usa el verbo *procedere* para expresar el origen del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad. La procesión del Espíritu Santo es distinta de la del Hijo. En alusión a unos anónimos “doctores y grandes tratadistas de las divinas Escrituras” <sup>191</sup>, Agustín expone que el Espíritu Santo no ha sido “engendrado”: “Proclaman también que el Espíritu Santo no ha sido engendrado del Padre como el Hijo, pues Cristo es, en efecto, único” <sup>192</sup>. La procesión del Espíritu Santo no es, por tanto, generación, sino simplemente “procesión”.

*De fide et symbolo* se limita a plantear correctamente un problema que más tarde afrontará y resolverá de modo completamente original el *De Trinitate*: ¿Por qué la procesión del Espíritu Santo no es generación? Allí, tras

---

186. *De fid et sym* 3,4 p. 7.

187. Ver pp. 230-233.

188. Cf. S. AGUSTIN, *La fe y el símbolo*, 392 nota 7.

189. Cf. DS 126; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 216.

190. Cf. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

191. Ver nota 264.

192. *De fid et sym* 9,19 p. 23.

profundizar en las propiedades personales de éste, a partir de la Escritura, S. Agustín responderá que el Espíritu Santo procede no como Verbo, sino como Amor<sup>193</sup>.

### 6.2.2. Procede del Padre

En la obra que estudiamos la procesión del Espíritu Santo se caracteriza por ser “procesión del Padre”, repitiendo la fórmula del I Concilio de Constantinopla<sup>194</sup>. S. Agustín insiste en esta expresión “originaria” para evitar a toda costa una interpretación diteísta contraria a la fe que pretendiera ver la existencia de dos principios de la procesión:

ni (procede) del Hijo (el Espíritu Santo), como si fuera nieto del Padre supremo; pero lo que es no lo debe a nadie sino al Padre, de quien provienen todas las cosas, para no establecer dos principios sin principio, cosa que es totalmente falsa y absurda, y que no es propia de la fe católica, sino error de ciertos herejes<sup>195</sup>.

Aunque la fórmula *filioque* se remonta al s. IV, la doctrina de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo estaba ya presente en muchos de los Padres, incluidos los griegos<sup>196</sup>. En algunos de los comentarios de S. Agustín al Símbolo aparecen ya indicios de tal expresión<sup>197</sup>. Sin embargo, S. Agustín sólo la asumirá completamente posteriormente en *De Trinitate*, fundando en la economía su teología de la procesión eterna del Espíritu Santo del Padre y del Hijo<sup>198</sup>.

Enfrentándose de nuevo con la misma dificultad que se plantea en este comentario al Credo, declarará entonces que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un único principio<sup>199</sup>. Y afirmará, finalmente, que procede *principaliter* del Padre, es decir, originariamente del Padre, porque el Hijo recibe también del Padre el que proceda el Espíritu Santo de Él<sup>200</sup>. El

---

193. Cf. *De Trin* XV,27,50 pp. 938-941; A. TRAPÈ, *S. Agostino e la pneumatologia latina*, 233.

194. Cf. DS 150; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 298.

195. *De fid et sym* 9,19 p. 23.

196. Entre los latinos, ya Tertuliano conocía las dos fórmulas: “a Patre per Filium”, común en Oriente y “a Patre et Filio”, usual en Occidente. Cf. *Adversus Praxean* 4,8 (citado por A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XXX).

197. Cf. *S* 212,1 p. 147; *S* 214,10 pp. 174-175.

198. Cf. *De Trin* IV,20,29 p. 384; XV,17,27 p. 892; XV,26,45 p. 928.

199. Cf. *De Trin* V,14,15 p. 424.

200. Cf. *De Trin* XV,26,47 pp. 932-934.

Padre es, por tanto, la fuente primera y el principio de toda la divinidad. Lo que precisamente quiere expresar la fórmula “procede del Padre” referida al Espíritu Santo.

### 6.3. NOMBRES PROPIOS EN LA TRINIDAD

La única naturaleza divina es comunicada en cada procesión de origen. La teología de las relaciones divinas, además de dar la clave para reconciliar la inmutabilidad de Dios con sus manifestaciones *ad extra* (misiones), proporciona elementos reales de distinción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Aunque en *De fide et symbolo* el término “persona” no es utilizado ninguna vez en un contexto trinitario y falta también un desarrollo de qué se entiende por “persona divina” considerada de modo unitario<sup>201</sup>, el *proprium* indica las propiedades personales de cada una, expresa las relaciones mutuas entre ellas y muestra el modo particular con el que cada una se manifiesta en la historia de la salvación.

#### 6.3.1. La primera persona

##### 6.3.1.1. Dios Padre

Se trata del nombre bíblico que es, a su vez, un término relativo. La primera persona de la Trinidad recibe el nombre de *Pater* sobre todo cuando se distingue de la segunda<sup>202</sup>, aunque en muchas ocasiones es designado simplemente con el nombre de *Deus*<sup>203</sup>.

*De fide et symbolo* intenta recoger lo que otros autores han dicho sobre el *proprium* del Padre y del Hijo<sup>204</sup>. Alternativamente aparecen las propiedades de uno y otro que, como ya se ha visto, se establecen en función de las procesiones. La primera persona se caracteriza negativamente como Padre en cuanto es *non de Filio* y *de Filio non acceperit*.

---

201. Ver nota 71.

202. Cf. *De fid et sym* 3,3 pp. 6-7; 3,4 p. 8; 4,5 p. 8; 4,6 p. 10; 9,18 pp. 20-22.

203. Cf. *De fid et sym* 2,2 pp. 5-6; 3,4 p. 7; 4,6 p. 9; 9,19 p. 24. Cf. C. EICHENSEER, *Das symbolum apostolicum*, 169.

204. Cf. *De fid et sym* 9,18 pp. 20-21.

### 6.3.1.2. PRINCIPIO, INGENITO

Ambos nombres derivan del lenguaje tradicional <sup>205</sup> que ha querido expresar así dos propiedades del Padre: ser el origen de la divinidad y no proceder de ningún otro. Son también términos relativos. En el caso de “Principio”, como en el de “Padre”, es claro <sup>206</sup>; más oscuro resulta para “Ingénito”. Sin embargo, S. Agustín, en *De Trinitate* demostrará válidamente contra los arrianos que la negación implícita que contiene este nombre no le priva de su condición relativa puesto que de igual modo que es relativo *genitus* positivamente, lo es también *ingenitus* negativamente <sup>207</sup>.

El Padre tiene como propio ser *genitor* y *principium* y es distintivo suyo que *nulli debet quidquid est* <sup>208</sup>. Sólo quién creó todas las cosas por medio del Hijo ha podido engendrarlo <sup>209</sup>. Así, a partir de la fórmula utilizada para expresar las propiedades del Hijo en la creación, S. Agustín concluye la necesidad de que únicamente el Padre, del que procede todo lo creado, por medio del Hijo, pueda engendrar al mismo Hijo. El Padre no ha recibido el ser de otro y es principio del Hijo. Generación eterna y creación aparecen íntimamente unidas al formular el *proprium* del Padre <sup>210</sup>.

Pero, además de principio de las criaturas y origen del Hijo, el Padre es “principio sin principio” igualmente del Espíritu Santo que *id quod est, nulli debere, sed Patri* <sup>211</sup>. El nombre *principium* como propio del Padre aparece así a propósito de cada una de las otras personas <sup>212</sup> y, en suma, de toda la Trinidad porque S. Agustín llamará al Padre *totius divinitatis principium* <sup>213</sup>.

## 6.3.2. La segunda persona

### 6.3.2.1. Hijo

Es también un nombre bíblico y abiertamente relativo: el Hijo dice relación al Padre. El *proprium* de la segunda persona aparece en el mismo texto

205. Para ingénito, cf. *De Trin* XV,26,47 p. 934.

206. Cf. *De Trin* V,13,14 p. 420.

207. Cf. *De Trin* V,6,7 - V,7,8 pp. 402-408; A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XXX-XXXI.

208. *De fid et sym* 9,18 pp. 21-22.

209. *De fid et sym* 2,3 p. 6; cf. 3,4 p. 8.

210. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 95 y 98.

211. *De fid et sym* 9,19 p. 23.

212. Cf. *De ag chr* 14,16 p. 498.

213. *De Trin* IV,20,29 p. 384.

al que hemos hecho alusión al referirnos al Padre<sup>214</sup>. Se caracteriza en base a la primera procesión. Es *genitus, de Patre, in quantum Filius est, de Patre accepit ut sit*. “Debe al Padre lo que es, incluso el hecho de ser igual y lo mismo que el Padre”<sup>215</sup>.

El Símbolo confiesa a Jesucristo como Hijo *unicūm*<sup>216</sup>, que es la expresión del símbolo milanés<sup>217</sup>, o *unigenitum*<sup>218</sup>. Este adjetivo indica que, porque es Hijo natural, de la misma substancia del Padre, es absolutamente igual al Padre<sup>219</sup>. Si es Hijo único del Padre, y es verdadero Hijo natural, al confesar la fe en el Hijo único se está confesando al mismo tiempo su divinidad. El Hijo único no carece de nada que tenga el Padre. Todo lo que tiene el Padre, lo tiene también el Hijo (cf. Jn 16,15).

*Unicus* se entiende también en el sentido de que no hay otro Hijo de Dios por naturaleza. Jesucristo en cuanto Hijo natural es unigénito y no tiene hermanos. Se ha hecho primogénito llamando a los hombres a la adopción de la filiación divina. A hacerse “hijos en el Hijo”. La filiación adoptiva por la que Cristo es primogénito de muchos hermanos, ocurre siempre que los hombres se dejan iluminar renaciendo en el Espíritu por medio del bautismo. La filiación adoptiva difiere y tiene su razón de ser en la filiación natural de Cristo:

Y por esto, como es Unigénito, no tiene hermanos; pero, en tanto que es el primogénito, ha querido llamar hermano a todo aquél que, después de Él y por su primacía, renace a la gracia de Dios por la adopción como hijo, como recomienda el mandato apostólico<sup>220</sup>.

Esta explicación de Agustín adquiere especial relevancia si se tiene en cuenta que, aunque su discurso se dirige a un Concilio local, escribe en un contexto catecumenal y para unos destinatarios que van a recibir el bautismo.

Por otra parte, la glosa que recibe el calificativo *unicum* del símbolo romano apunta claramente hacia la consubstancialidad de Nicea. El desarrollo que acompaña a este artículo en *De fide et symbolo* es una buena ilustración del dato de fe apoyado en la Escritura, utilizando precisamente los textos más manejados en la controversia arriana<sup>221</sup>.

214. Cf. *De fid et sym* 9,18 pp. 20-21.

215. *De fid et sym* 9,18 p. 22.

216. *De fid et sym* 3,3 p. 6; 4,6 p. 10; cf. *S* 213,3 y 7 pp. 153 y 157; *S* 214,5 pp. 168 y 169; *De sym ad cat* 2,3 pp. 661-662; *Ench* 35,10 p. 516.

217. Cf. C. EICHENSEER, *Das symbolum apostolicum*, 472.

218. *De fid et sym* 3,3 p. 6; 4,5 p. 8; 4,6 p. 10; cf. *S* 212,1 p. 146; *Ench* 41,13 p. 524.

219. Cf. *De fid et sym* 4,6 p. 10.

220. *De fid et sym* 4,6 p. 10; cf. *De fid et sym* 5,12 p. 15, donde conecta la filiación con la Resurrección de Cristo.

221. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 110-111.

### 6.3.2.2. Verbo

Nuevamente Agustín emplea un término bíblico y relativo. “Verbo” o “Palabra” dice relación a la mente o idea de la que es expresión. Es frecuente encontrar los nombres de *Filius* y *Verbum* yuxtapuestos en el contexto de la vida intratrinitaria<sup>222</sup>. De hecho, los dos nombres se implican y refieren mutuamente: el Hijo es Hijo en cuanto que es Verbo; y el Verbo es Verbo en cuanto que es Hijo<sup>223</sup>. La unión de ambas denominaciones suele ir acompañada de la noción de inmutabilidad divina aplicada al Hijo, uno de los atributos propios de la divinidad que tuvo más importancia en la controversia arriana. Por tanto, el término “Verbo de Dios” es aclarado con indicaciones y referencias antisubordinacionistas que salvaguardan su divinidad<sup>224</sup>, normalmente apoyadas en citas de la Escritura.

En sus primeros escritos (386-389) S. Agustín no sólo no usa *Verbum* como nombre propio, sino que hay textos en los que se observa que es omitido intencionadamente. En el período siguiente (389-397), *Verbum* no tiene un único significado: en ocasiones aparece con un significado similar a *Sapientia*; en otros casos, la identidad no se mantiene<sup>225</sup>. En *De fide et symbolo* los dos términos, “Verbo” y “Sabiduría”, son empleados junta o separadamente en tres contextos diversos: en referencia a la segunda persona de la Trinidad<sup>226</sup>, a la Encarnación<sup>227</sup> y a la creación<sup>228</sup>. El uso más frecuente de ambos términos, fuertemente asociados en la mente de Agustín, corresponde a los dos primeros contextos. La afirmación de que la expresión no se identifica totalmente con la mente misma y la definición del Verbo como autoexpresión del Padre<sup>229</sup> podrían sugerir la subordinación plotiniana del *nous*. Sin embargo, esta tendencia subordinacionista se mantiene difícilmente si se tienen en cuenta los pasajes referidos a la Palabra o a la Sabiduría donde se pone énfasis en la unidad<sup>230</sup>.

Para S. Agustín, como para otros autores patrísticos<sup>231</sup>, el nombre *Verbum* se refiere a la segunda persona de la Trinidad en cuanto manifestación o

222. Cf. *De fid et sym* 2,3 p. 6; 3,3 p. 6; 4,5 p. 8; 4,6 p. 10; 4,8 pp. 11-12; 9,18 p. 22.

223. Cf. *De Trin* VII,2,3 p. 466.

224. Cf. G. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1977, 146.

225. Cf. D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, 33-34.

226. Cf. *De fid et sym* 3,4 p. 7; 4,5 p. 8; 9,18 p. 22.

227. Cf. *De fid et sym* 4,6 p. 10; 4,8 p. 11; 4,10 p. 14.

228. Cf. *De fid et sym* 2,3 p. 6.

229. Cf. *De fid et sym* 3,3 p. 7.

230. Cf. *De fid et sym* 3,4 pp. 7-8, donde la identidad substancial entre el Padre y la Palabra o Sabiduría es clara (cf. D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, 43-44).

231. Cf. G. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, 137-138. El autor cita en este sentido a Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo de Lyon y Orígenes.

revelación del Padre. Se contempla, entonces, no tanto como un nombre que da a conocer el *proprium* del Hijo en la vida intratrinitaria, cuanto como una designación relacionada con la economía de la salvación<sup>232</sup>.

*De fide et symbolo* comienza haciendo la distinción corriente en la tradición<sup>233</sup> entre nuestra palabra humana y el Verbo de Dios, que es inmutable:

No debemos concebir esta Palabra a imagen de nuestras palabras que, pronunciadas por nuestra boca y nuestra voz, vibran en el aire y no duran más que el instante que suenan. Aquella Palabra, por el contrario, permanece inmutable, pues de ella se dice cuanto se afirma de la Sabiduría: “Permaneciendo en sí misma, renueva todas las cosas”<sup>234</sup>.

Luego sugiere la “analogía” que las aproxima:

Se llama Palabra del Padre porque el Padre se da a conocer por medio de ella. Del mismo modo que nuestras palabras tienen por efecto, cuando decimos la verdad, el manifestar nuestra alma a quien nos escucha, y son signos que revelan los secretos de nuestro corazón al entendimiento de la otra persona, así aquella Sabiduría que Dios Padre engendró –puesto que manifiesta el interior del Padre a las almas que son dignas de ello– es llamada muy oportunamente Palabra suya<sup>235</sup>.

El Hijo de Dios es engendrado como Verbo, mejor aún, es engendrado en cuanto Verbo, Palabra eterna del Padre. Y es necesariamente igual al Padre, así como las palabras humanas son signos de los conceptos. Finalmente, señala S. Agustín que la “analogía” es imperfecta, marcando toda la distancia que separa a la Palabra de Dios de nuestras palabras. Dios engendra una Palabra igual a Él mismo:

Entre nuestra interioridad y las palabras con las que nosotros nos esforzamos por revelarla hay una gran diferencia. Porque nosotros no engendramos las palabras que resuenan, sino que las producimos. Y para ello utilizamos como materia el cuerpo ya existente. Sin embargo, hay gran distancia entre nuestra interioridad y el cuerpo. Por el contrario, Dios al engendrar su Palabra, engendra lo que Él mismo es<sup>236</sup>.

En todos estos textos S. Agustín trata *Verbum* como discurso o mensaje, pero su análisis del lenguaje resulta todavía insuficiente y consecuentemente también su explicación. Solamente cuando profundice en su reflexión sobre

---

232. Este es también, por ejemplo, el enfoque de Atanasio (cf. G. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, 163).

233. Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 429.

234. *De fid et sym* 3,3 pp. 6-7.

235. *De fid et sym* 3,3 p. 7.

236. *De fid et sym* 3,4 p. 7.

la noción de lenguaje y modifique su inteligencia del mismo, podrá concebir las palabras como realidades espirituales y hacer un uso plenamente satisfactorio de *Verbum* para resolver problemas teológicos<sup>237</sup>. En *De Trinitate* distingue explícitamente los conceptos de “Sabiduría” y “Palabra”. Puesto que Dios, en cuanto Dios, es sabio, “Sabiduría” se predica propiamente de las tres personas de la Trinidad. *Verbum*, en cambio, no es *Sapientia* y se atribuye relativamente a la segunda persona que es la Sabiduría engendrada<sup>238</sup>. Esta distinción existe ya, aunque de modo implícito, en sus primeros escritos<sup>239</sup>.

La Palabra de Dios es, sobre todo, la segunda persona de la Trinidad, el Verbo inmutable y eterno del Padre. La Escritura y la predicación cristiana se pueden llamar *Verbum Dei* como *Verbum Dei* se llama una persona de la Trinidad. El cómo y el por qué de esta afirmación se explica por la relación entre la Palabra de Dios y el Verbo.

Para S. Agustín, la Palabra de Dios es tal porque en ella está presente la verdad infinita del Verbo, por un proceso análogo a aquél por el que la persona divina del Verbo está presente en Jesucristo. Aunque se trate sólo de una analogía, el misterio de la Encarnación no es extraño al de la Palabra de Dios. La unión de la Palabra eterna con la humanidad en Cristo hace de la Palabra encarnada preeminente y únicamente verdadera Palabra de Dios. Sólo la Encarnación del Verbo permite comprender cómo una palabra “humana” es, en cambio, también “Palabra de Dios”<sup>240</sup>. De ahí la insatisfacción de Agustín con las palabras en general. Estas hacen un uso diverso de la idea original en la mente, dejando vía libre a la oscuridad y a la mentira:

En efecto, nosotros intentamos hacer lo mismo cuando hablamos –si tomamos cuidadosamente en consideración el deseo de nuestra voluntad–, pero no cuando mentimos, sino cuando decimos la verdad. (...) Para conseguir esto nosotros empleamos las palabras (...) para dejar traslucir lo que ocurre en nuestro interior. Sin embargo, no somos capaces de producirlo y, por tanto, la interioridad del que habla no se revela completamente, y de ahí que quede lugar para la mentira<sup>241</sup>.

Por último, hay un pasaje en el que *Verbum*, ligado a *Sapientia* y a otras denominaciones del Hijo, se pone en relación con las criaturas:

237. Cf. D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, 46.

238. Cf. *De Trin* VII,2,3 p. 466.

239. “Since the two terms were evidently not identical before 390 –‘Verbum’ was avoided at that time, while ‘Sapientia’ was used– and since they are clearly distinguished from one another by ‘De Trinitate’, it seems quite natural to suppose that they were not identical in the in-between time” (D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, 47).

240. Cf. D. PIROVANO, *La parola di Dio come Incarnazione*, 77-78; D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, 50.

241. *De fid et sym* 3,4 pp. 7-8.

Y puesto que Dios ha creado todas las cosas por medio de la Palabra, y a la Palabra se la llama Verdad, así como también Poder y Sabiduría de Dios y se le aplican muchos otros nombres que confían que nuestro Señor Jesucristo, en quien creemos, es nuestro Liberador y Guía, y es el Hijo de Dios, y la Palabra...<sup>242</sup>.

El texto contiene una copiosa lista de nombres de Cristo tomados de la Escritura. Los títulos de *Virtus* y *Sapientia* apoyados en 1 Cor 1,24 son empleados con frecuencia por los Padres del s. IV<sup>243</sup>. S. Agustín une estos títulos a la creación *per Verbum* (Jn 1,3) para subrayar que el Verbo es también Creador, más allá de toda criatura<sup>244</sup>.

### 6.3.2.3. Imagen

La segunda persona de la Trinidad se describe también con el término bíblico de *imago*. Se trata igualmente de un término relativo: “imagen” dice relación al modelo que reproduce. También este nombre está referido a los otros dos ya vistos, en cuanto que es propio del Hijo ser imagen del Padre y propio del Verbo expresar la imagen de la mente de la cual procede.

*De fide et symbolo* designa como *proprium* de la segunda persona ser “imagen” (cf. Col 1,15) del Padre “en nada desemejante y absolutamente igual y sin diferencia”<sup>245</sup>. Lo propio del Hijo es proceder del Padre por generación, recibiendo todo de Él, de modo que es totalmente igual a la primera persona, su imagen. El nombre de *imago*, por tanto, pone el acento en la consubstancialidad.

## 6.3.3. LA TERCERA PERSONA

### 6.3.3.1. Espíritu Santo

Es el nombre que da la Escritura a la tercera persona de la Trinidad. Además, es un nombre común que se puede aplicar tanto al Padre como al

<sup>242</sup>. *De fid et sym* 2,3 p. 6.

<sup>243</sup>. Cf. G. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, 136-137.

<sup>244</sup>. Según D. W. JOHNSON, la tensión en el pensamiento agustiniano entre revelación cristiana e iluminación neoplatónica en relación a la segunda persona de la Trinidad, quedaría recogida en la definición de Cristo como “Poder y Sabiduría de Dios” que, para Agustín, parafraseando a S. Pablo, sería “Verbo y Sabiduría de Dios” (cf. D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, 53).

<sup>245</sup>. *De fid et sym* 9,18 p. 21.

Hijo, como a toda la Trinidad<sup>246</sup>; por eso, este nombre no dice nada a propósito de las relaciones intratrinitarias.

La confesión de fe trinitaria termina con el artículo sobre el Espíritu Santo: “se añade a nuestra confesión, para completar la fe que tenemos de Dios, el Espíritu Santo, de naturaleza no inferior al Padre y al Hijo, sino, por así decirlo, consustancial y coeterno”<sup>247</sup>.

En su comentario, S. Agustín considera que el *proprium* del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad no aparece en la Escritura tan claramente expresado como el de las otras dos personas, y advierte que no ha sido suficientemente estudiado por los teólogos precedentes:

Por otro lado, los doctos y grandes tratadistas de las divinas Escrituras aún no han debatido acerca del Espíritu Santo tan extensa y diligentemente que pueda ser comprendido con facilidad lo que es propio de Él<sup>248</sup>.

Este juicio acerca del desarrollo de la doctrina sobre el Espíritu Santo motivará a S. Agustín a abordar la cuestión extensamente en varios capítulos de *De Trinitate*<sup>249</sup>. Conviene señalar que, como él mismo confesará<sup>250</sup>, se había escrito ya abundantemente sobre la divinidad del Espíritu Santo, proclamada oficialmente por el I Concilio de Constantinopla, antes del 393, y que S. Agustín, además de los autores latinos, conocía muy probablemente las traducciones latinas de algunas obras griegas<sup>251</sup>. Sin embargo, ciertamente existía una laguna importante en torno a su propiedad personal<sup>252</sup>.

*De fide et symbolo* trata de dar una explicación de este nombre compuesto analizando separadamente sus dos términos:

Y por esto el Espíritu se llama Santo, porque todo lo que es ratificado, es ratificado de modo permanente, y no hay duda de que la palabra “santidad” proviene de “ratificar”. (...) “Lo que ha nacido de la carne, es carne; y lo que ha naci-

246. Cf. *De Trin* V,11,12 p. 416-418.

247. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

248. *De fid et sym* 9,19 p. 22.

249. Cf. F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez Saint Augustin* II: Greg 59 (1978), 393-394 nota 52; B. DE MARGERIE, *La doctrine de S. Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion*: Augustinianum 12 (1972), 113 nota 25; J. MORAN, *Las relaciones divinas según S. Agustín*: Augustinus 4 (1959), 368; A. TRAPÈ, *S. Agostino e la pneumatologia latina*, 233.

250. Cf. *De Trin* I,6,13 p. 148.

251. Rufino de Aquileya había traducido ya a ORIGENES (*De principiis*) y S. Jerónimo a DIDIMO EL CIEGO (*De Spiritu sancto*). Precisamente S. Ambrosio se inspirará en éste último para escribir su *De Spiritu sancto*. (Sobre las diversas opiniones, cf. J. MORAN, *Las relaciones divinas*, 368-371).

252. Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 486; B. DE MARGERIE, *La doctrine de S. Augustin*, 113.

do del Espíritu, es espíritu”, porque “Dios es Espíritu”. Aquí se habla, en efecto, de nuestra regeneración, pero no de la carne según Adán, sino del Espíritu Santo según Cristo <sup>253</sup>.

“Santo” se explica con un juego de palabras: *sanctum* (santo) y *sancitum* (sancionado). El Espíritu sella o sanciona (*sancio*) la comunión del Padre y del Hijo, a la que se unen también los hombres por el bautismo de modo permanente. Por eso es Santo (*sanctus*).

Agustín se refiere nuevamente al bautismo cuando cita Jn 3,6 para aclarar el término “Espíritu”: nuestra regeneración es nuestra incorporación a Cristo en el Espíritu Santo. Aunque la frase final del texto joánico es una adición de carácter polémico que toma de Ambrosio <sup>254</sup>, la explicación de Agustín, a partir de la economía, proyecta una luz singular sobre el misterio de la vida intratrinitaria.

### 6.3.3.2. Don

Mientras que al nombre “Espíritu Santo” le falta todo carácter relativo, sí lo tiene en cambio el nombre de “Don” porque existen el Don del Donador y el Donador del Don <sup>255</sup>. La tercera persona de la Trinidad se refiere a las otras dos en cuanto que es el Don de ambas.

S. Agustín parte de la revelación de Dios en la creación <sup>256</sup> y en la Redención <sup>257</sup> donde encuentra que el Espíritu Santo es el Don del Padre y del Hijo, y de ello concluye que Él mismo, en la Trinidad, es Don!

A esta misma conclusión había llegado la exégesis anterior a él: “ellos proclaman que es un don de Dios para que no creamos que Dios da un don inferior a sí mismo” <sup>258</sup>. S. Agustín recoge, por consiguiente, la tradición anterior: el Espíritu Santo es don de Dios, de naturaleza igual a la del Padre, y es Dios. En estos intérpretes de la Escritura descubre también otras dos verda-

253. *De fid et sym* 9,19 pp. 24-25.

254. S. Agustín reproduce la versión larga de Jn 3,6 que añade: “quoniam Deus Spiritus est”. Es el texto habitualmente utilizado por S. Ambrosio (*De Spiritu sancto* III,10,59-60) y en el que se apoya para acusar a los arrianos de suprimir el final en sus códices. Sin embargo, Dídimo el Ciego (*De Spiritu sancto*, 18), en quien se basa Ambrosio, no cita jamás el texto con la adición (cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 487).

255. Cf. *De Trin* V,11,12 - V,12,13 pp. 416-419

256. Cf. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

257. Cf. *De fid et sym* 4,8 p. 11.

258. *De fid et sym* 9,19 pp. 22-23. Cf. *Ench* 37,11 p. 518; 40,12 p. 524.

des: que el Espíritu Santo no es engendrado y, en consecuencia, no es Hijo; y que todo lo que es se lo debe al Padre <sup>259</sup>.

Hasta esta obra la tercera persona de la Trinidad es vista, sobre todo, como el Don por el cual el Padre y el Hijo manifiestan a las criaturas, y en particular al hombre, el amor y la bondad de Dios. A partir de ahora, S. Agustín, sin abandonar este punto de vista <sup>260</sup>, se inclinará por presentar al Espíritu Santo como el amor mutuo que liga sustancialmente al Padre y al Hijo <sup>261</sup>.

### 6.3.3.3. Amor

La atribución de este nombre como propio a la tercera persona de la Trinidad representa la contribución original de *De fide et symbolo* a la teología trinitaria en general y a la pneumatología en particular <sup>262</sup>.

Otros, por su parte, han llegado a creer que el Espíritu Santo es la misma comunión y, por decirlo así, deidad del Padre y del Hijo, a la que los griegos llaman *Theóteta*; y así como el Padre es Dios y el hijo es Dios, la misma divinidad por la que están unidos, uno engendrando al Hijo y el otro estando unido al Padre, iguala al engendrado con Aquel que lo engendra; y esta divinidad, que quieren que sea concebida como amor y caridad mutuos, dicen que se llamó Espíritu Santo <sup>263</sup>.

Sobre la identidad de estos anónimos autores a que Agustín se refiere sin citarlos, los estudiosos que han tratado la cuestión mantienen algunas discrepancias <sup>264</sup>. En todo caso parece que el texto se inspira en algunas fuentes

259. Cf. *De fid et sym* 9,19 p. 23.

260. Cf. *De fid et sym* 9,19 p. 24. También como "Dei munus" cf. *De fid et sym* 2,2 p. 6; *De Trin* VI, 10,11 p. 452 (donde cita a Hilario de Poitiers, *De Trin* 2,1).

261. Cf. F. CAVALLERA, *Les premières formules*, 112.

262. Cf. F. CAVALLERA, *Les premières formules*, 112-113; D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn 4,8.16*: Nouvelle Revue Théologique 97 (1975), 101-103; J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour*, 420; A. TRAPÈ, *S. Agostino e la pneumatologia latina*, 233.

263. *De fid et sym* 9,19 p. 23.

264. Todos los autores modernos consultados, a excepción de O. Du Roy, mencionan a Mario Victorino (*De Trinitate Hymni* I y III). Tres de ellos –J. B. Du Roy, Dideberg y Bourassa– citan también a Epifanio (*Ancoratus*, 7-8). Otros tres –O. Du Roy, Trapè y Meijering– a Ambrosio (*De Spiritu sancto* III,10,59). Bourassa considera que se trata de una doctrina basada en Ef 4,3 y ya difundida en la tradición, citando además a Atenágoras, Ireneo, Hilario y Gregorio de Nisa (cf. F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez S. Augustin* I: Gregorianum 58 (1977), 711 nota 108).

anteriores<sup>265</sup> y que S. Agustín reelabora elementos de la tradición presentándolos y adhiriéndose a ellos discretamente<sup>266</sup>.

El Espíritu Santo une al Padre y al Hijo con un vínculo de comunión que coincide con la misma deidad y esta realidad recibe también el nombre de *dilectio* y *caritas* de ambos<sup>267</sup>.

Más adelante *De fide et symbolo* retoma aquella intuición a propósito de dos textos paulinos de la primera epístola a los Corintios:

El hecho de que en aquella enumeración de cosas conexas entre sí, cuando se dice: “todas las cosas son vuestras, pero vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios”, y: “la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza del varón, Cristo, pero la Cabeza de Cristo es Dios”, no se haga ninguna mención del Espíritu Santo, dicen que es debido a que la misma causa de conexión no suele ser enumerada en la serie de cosas conexas<sup>268</sup>.

A causa de la insistencia creciente en el *filioque* algunos escritores cristianos habían considerado ya al Espíritu Santo como vínculo entre el Padre y el Hijo<sup>269</sup>, pero ninguno lo había calificado como un “vínculo de amor”. El origen de esta doctrina podría ser una síntesis entre los textos bíblicos que atribuyen la caridad al Espíritu Santo y la noción plotiniana de “copula”<sup>270</sup>, a la luz de Ef 4,3<sup>271</sup>.

Una vez que ha presentado la opinión, S. Agustín pasa a recordar y comentar brevemente sus fundamentos escriturísticos. En primer lugar cita Rm 5,5, texto que invoca con frecuencia en sus primeros escritos polémicos<sup>272</sup>, que revela la acción santificadora del Espíritu y que, por cuanto interpreta el nombre de “don” como caridad de Dios, permite afirmar que el Amor de Dios es el Espíritu Santo. Recorriendo la obra del Espíritu en la economía de la salvación, afirma que por la obra de amor del Espíritu no sólo nos reconciliamos

265. En contra de esta opinión, cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 486-487, que considera que se trata de una ficción literaria de la que se sirve Agustín para proponer su propia teoría, A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, LV, se inclina por la hipótesis de Du Roy aunque con reservas.

266. Cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 101-104; contrariamente, B. DE MARGERIE, *La doctrine de S. Augustin*, 108 y 113; C. EICHENSEER, *Das symbolum apostolicum*, 354.

267. Cf. *De Trin* XV,17,27 p. 892.

268. *De fid et sym* 9,19 p. 25.

269. Cf. S. EPIFANIO, *L'Ancora de la fede*, 7,1. Trad. Int. y notas de C. Riggi (Collana di Testi Patristici 9), Roma 1977, 46-47; MARIO VICTORINO, *De Trinitate Hymni* I,3 y III,138 (citado por J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour*, 418 nota 16).

270. Cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 104-105.

271. Cf. *De Trin* VI,9,10 p. 450.

272. Cf. F. CAVALLERA, *Les premières formules*, 110; A. M. LA BONNARDIERE, *Le verset paulinien Rm 5,5*, 657-665.

con Dios, sino que también recibimos la filiación divina, por la que ya no somos esclavos sino libres para poder llamar a Dios “Abba, Padre” (cf. Rm 8,15). Además, el Espíritu conduce a la Verdad (cf. Jn 16,13) y se llama Don y Amor, porque nos une a la comunión de amor del Padre y del Hijo de modo permanente <sup>273</sup>.

Luego cita el final de la versión larga de Jn 3,6c (cf. Jn 4,24) que define a Dios como Espíritu:

Por todo lo cual, ellos señalan que si en este texto se hace mención del Espíritu Santo al decir que “Dios es Espíritu”, no se ha dicho que el Espíritu es Dios, sino que “Dios es Espíritu”, dando a entender con esta palabra que se llama Dios a la misma deidad del Padre y del Hijo, que es el Espíritu Santo <sup>274</sup>.

Este texto es alegado como prueba de que Dios, es decir, la divinidad es Espíritu. Se subraya que la Escritura no dice “el Espíritu es Dios” lo que probaría únicamente la divinidad del Espíritu Santo <sup>275</sup>. Más tarde, S. Agustín extenderá la frase a toda la Trinidad <sup>276</sup> insistiendo en que el Espíritu toma como propios los nombres comunes a las tres personas, precisamente porque es el Espíritu común de las otras dos <sup>277</sup>.

Seguidamente, S. Agustín expone la plena revelación al hombre de la naturaleza íntima de Dios, condensada en la fórmula joánica “Dios es Amor” (1 Jn 4,8.16) que cita por primera vez en toda su obra <sup>278</sup>:

A esto se añade otro testimonio por el que el apóstol Juan dice que “Dios es Amor”. En efecto, tampoco dice aquí: el Amor es Dios, sino “Dios es Amor”, para que la misma deidad sea entendida como Amor <sup>279</sup>.

Parece confirmado que se trata de una cita que S. Agustín no toma de los autores que conoce porque, antes de él, 1 Jn 4,8.16 no había sido citado nunca en una perspectiva pneumatológica aplicando el texto al Espíritu Santo como lo hace *De fide et symbolo* <sup>280</sup>. Como en sus primeros escritos S. Agustín tra-

273. Cf. *De fid et sym* 9,19 pp. 23-24.

274. *De fid et sym* 9,19 p. 25. Diversamente, cf. *S 215,8* p. 184.

275. O. Du Roy ve en este texto el influjo de AMBROSIO (*De Spiritu sancto* III,10,59) que Agustín reinterpreta (cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 486-487).

276. Cf. *De Trin* V,11,12 p. 416; XV,19,37 p. 910.

277. Cf. J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour*, 418 nota 17.

278. Cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 98 nota 6; 101 y 232 nota 82. En toda la obra de Agustín la frase de S. Juan aparece en 58 ocasiones. Como en la epístola, se refiere tanto a 1 Jn 4,8 (9 veces) como a 1 Jn 4,16 (15 veces). Pero lo más frecuente (34 veces) es que se presente como una máxima aislada sin precisar si se trata de uno u otro versículo, como ocurre en *De fide et symbolo* (cf. en la obra citada p. 99).

279. *De fid et sym* 9,19 p. 25.

280. Entre los autores que S. Agustín ha podido conocer la emplean: Novaciano (1 vez), Hilario (1 vez), Ambrosio (9 veces) y Rufino de Aquileya (13 veces). Ninguno atribuye el versículo al Espíritu Santo (cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 102-103).

duce *agape* por *dilectio* aunque usa indistintamente en su comentario *dilectio* y *caritas* que aparecen como sinónimos<sup>281</sup>. En cambio, no considera todavía idénticos los términos *Deus* y *dilectio* precisando, paralelamente a lo apuntado sobre Jn 4,24, que el evangelista no escribe “el Amor es Dios”, sino “Dios es Amor”. Al tratar conjuntamente el versículo del evangelio y el de la epístola observa que decir *Dilectio Deus est* sólo prueba la divinidad del Espíritu Santo, mientras que *Deus Dilectio est* destaca que el Amor se afirma de la deidad. En ambas expresiones la forma verbal “es” resulta ambigua. No establece un enunciado de identidad. Si fuera así las aseveraciones se podrían invertir permutando el sujeto y el predicado. Sin embargo, como advierte Agustín, interesa que quede aclarado que el sujeto del Amor es Dios Espíritu Santo, la divinidad del Padre y del Hijo.

El término Amor –e igualmente el término Espíritu– se atribuye a la tercera persona de la Trinidad en sentido propio pero no exclusivo porque genéricamente puede decirse también tanto del Padre como del Hijo. Esto lo distingue fuertemente de los nombres propios de la primera y segunda personas que no tienen un uso común. De ahí su singularidad.

En *De fide et symbolo*, intentando conciliar la aparente contradicción entre la primera epístola de Juan y la epístola a los Romanos, S. Agustín no sólo dice que “Dios es Amor” (1 Jn 4,8.16), sino que afirma también que ese Amor es “de Dios” (Rm 5,5). Siguiendo a S. Juan muestra que el Dios Amor es la fuente y el origen de la caridad en el hombre. Pero la manera en que comprende la naturaleza y el papel que desempeña el Espíritu Santo es peculiarmente suyo. Su concepción, desde el punto de vista de la Escritura, depende más de S. Pablo que de S. Juan que, en modo alguno, atribuye directamente la caridad al Espíritu Santo<sup>282</sup>.

Esta primera interpretación de 1 Jn 4,8.16 que Agustín ofrece sobre el misterio de Dios-Caridad o del Espíritu Santo como Amor del Padre y del Hijo, reaparecerá, desarrollada y enriquecida, en el libro VI de *De Trinitate*<sup>283</sup>, y subsistiendo simultáneamente con otras dos interpretaciones del texto joánico que aparecerán sucesivamente en el resto de la obra agustiniana<sup>284</sup>.

281. Cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 99.

282. Cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 106-107; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 219-220; 261-264.

283. Cf. *De Trin* VI,5,7 p. 444.

284. La segunda, que descubre la presencia dinámica de Dios en la caridad fraterna, en el *Tractatus in epistolam Ioannis* en plena polémica antidonatista. Y la última, que afirma que la caridad es la presencia gratuita de Dios en el interior del hombre, en torno al Concilio de Cartago del 418 contra los pelagianos (cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 100).

S. Agustín no sólo presenta y desarrolla esta teología del Espíritu Santo. También la defiende contra una grave objeción: decir que el Espíritu Santo es la comunión de Amor del Padre y del Hijo significa reducirlo a ser su accidente, incurriendo así en el error de semiarrianos y macedonianos.

Contradicen esta opinión los que creen que esa comunión que llamamos deidad o amor o caridad, no es una substancia; al contrario, quieren que el Espíritu Santo les sea explicado según una substancia, sin entender que no hubiera podido decirse de otro modo “Dios es Amor” si el Amor no fuera substancia<sup>285</sup>.

Ningún dato permite identificar a estos adversarios anónimos a los que Agustín se refiere<sup>286</sup>, pero es precisamente el empleo del texto joánico el que crea la dificultad. *Substantia* puede indicar a la vez la persona y la naturaleza del Espíritu Santo. De ahí la ambigüedad y la objeción<sup>287</sup>.

Agustín defiende su concepción acusando a los que ponen tal dificultad de alinearse con el maniqueísmo<sup>288</sup>:

En realidad se guían por la condición de las cosas temporales; porque cuando dos cuerpos se unen en cópula (...) la misma copulación no es cuerpo, puesto que, separados los cuerpos que habían estado copulados, no queda cópula alguna...<sup>289</sup>.

Estos se representan a Dios como un cuerpo y no pueden concebir el Espíritu como “unión substancial” del Padre y del Hijo porque lo imaginan al modo de un tercer cuerpo que reúne a los dos primeros.

Agustín responde que hay que purificar el corazón para entender que “en la substancia de Dios no se da que allí una cosa sea la substancia, otra lo que se añade a la substancia, sin ser substancia; sino que todo lo que allí puede entenderse es substancia”<sup>290</sup>. En Dios no hay accidente, Él es substancia solamente. En la substancia divina no hay un vínculo añadido a la substancia, sino que el mismo vínculo es substancial. Al concebir al Espíritu Santo como el “vínculo sustancial”, S. Agustín está representándose la Trinidad como una comunión (=relación) de Amor constituida en su misma sustancia por las relaciones interpersonales<sup>291</sup>. “Entonces, el Espíritu Santo es cuanto es co-

285. *De fid et sym* 9,20 pp. 25-26.

286. Contrariamente, E. P. MEIJERING, *Augustine: 'De fide et symbolo'*, 131 que identifica aquí a los anomeos, arrianos radicales.

287. Cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 103; ver pp. 35-37 y nota 92.

288. Cf. B. DE MARGERIE, *La doctrine de S. Augustin*, 118.

289. *De fid et sym* 9,20 p. 26.

290. *De fid et sym* 9,20 p. 26.

291. Cf. F. CAVALLERA, *Les premières formules*, 112; J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour*, 419; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 431; D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 101.

mún al Padre y al Hijo... Es la misma comunión consustancial y coeterna”<sup>292</sup>. El origen de la teología de las relaciones trinitarias, que Agustín elaborará en los libros V - VII de *De Trinitate*, es esta profunda intuición de Dios como sustancialmente Amor<sup>293</sup>. Además, con la doctrina agustiniana del Amor personal y consustancial atribuido al Espíritu Santo se desarrolla plenamente la consustancialidad nicena, superando al mismo tiempo toda interpretación modalista extrema de la Trinidad<sup>294</sup>.

## 7. CONCLUSIONES

1.- La hermenéutica agustiniana del Credo trata de explicitar la fe de la Iglesia, recogida en sus fórmulas dogmáticas, con la autoridad de la Escritura. La filosofía neoplatónica, cuyo influjo se deja sentir en ciertas fases del discurso trinitario, tiene un valor auxiliar y propedeúico siempre al servicio de una mejor inteligencia del dato revelado.

2.- El símbolo que S. Agustín conoce y comenta es el símbolo bautismal de su Iglesia, considerado en el II Concilio de Cartago (390) como símbolo de todas las iglesias locales de Africa, aun cuando este concilio y el Concilio de Hipona (393) se adhirieron al credo niceno. Este símbolo, con pequeñas variantes, coincide esencialmente con el Símbolo Apostólico.

3.- *De fide et symbolo* muestra claramente la recepción de Nicea en cuanto a la consubstancialidad del Padre y del Hijo; aporta ya los primeros elementos de la reflexión ulterior sobre el “cómo” de la generación del Verbo; y, además, llena la laguna que había dejado el Concilio de Nicea sobre el Espíritu Santo, extendiendo la consubstancialidad a la tercera persona de la Trinidad.

4.- Considerando el contexto inmediato de la doctrina trinitaria contenida en esta obra, se advierte un triple interés en el tratamiento que S. Agustín da a la misma en su comentario:

a) Hay un interés *epistemológico* por articular *lumen rationis* y *lumen fidei* y, dentro de esta última, *intellectus fidei* y *auditus fidei*, es decir, la especulación teológica y el dato positivo de fe plasmado en el Credo.

---

292. *De Trin* VI,5,7 p. 442.

293. Cf. J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour*, 420.

294. Cf. B. DE MARGERIE, *La doctrine de S. Augustin*, 118.

b) Aun siguiendo el esquema horizontal tripartito de la confesión de fe bautismal, Agustín cuida la consideración de la Trinidad *in se* mostrando un interés *sistemático* por conciliar *oikonomia* y *theologia*.

c) Encontramos también la motivación *pastoral*, propia del ambiente catecumenal al que va dirigida la exposición, por llegar a una síntesis entre ortodoxia y ortopraxis, entre la adhesión a la fe y la fe vivida.

5.- S. Agustín ha constatado la dificultad del lenguaje humano para expresar el Misterio de la Trinidad. Pero, lejos de refugiarse en un escepticismo lingüístico, no sólo no renuncia a emplear las vías apofática y katafática –la teología negativa y la analogía– para hablar de Dios, sino que intenta también el “lenguaje” de la mística. Junto al discurso bíblico y dogmático, apunta también un discurso místico.

6.- Cuando emplea imágenes o símiles tomados del mundo creado, que ayudan a ilustrar el Misterio trinitario, lo hace con suma cautela, advirtiendo siempre que, más que de analogías imperfectas, habría que hablar propiamente de simples ejemplos en los que lo equívoco supera ampliamente toda semejanza.

7.- En relación con la terminología utilizada, hay que distinguir dos grupos de textos:

a) Unos de *origen teológico* que exponen la doctrina en frases breves próximas al enunciado mismo del Credo. Algunas recuerdan claramente las fórmulas nicenas. En otros casos, reproducen citas bíblicas, a veces con un breve desarrollo, que son especialmente abundantes cuando la argumentación tiene carácter polémico.

b) Otros, sin emplear un vocabulario técnico, se valen de los *recursos ordinarios del lenguaje* para precisar el contenido de los diversos aspectos del Misterio. Destaca, en particular, la utilización de los neutros latinos de adjetivos y pronombres para indicar la naturaleza divina, y de sus formas masculinas para referirse a las personas.

8.- Como resultado de su exégesis de los textos bíblicos más manejados en las controversias trinitarias de los primeros siglos –Deut 6,4; Prov 8,22; Jn 1,1.3; 10,30; 14,9.28; 1 Cor 1,24; Col 1,15; etc.–, S. Agustín se sitúa en la línea de la tradición monarquiana moderada o eclesiástica, rechazando las posturas heterodoxas extremas tanto subordinacionistas como modalistas.

9.- No es cierto, como algunos han pretendido, que S. Agustín sacrifique el aspecto histórico-salvífico del Misterio trinitario. Metodológicamente su teología parte de las misiones (Trinidad económica) para ascender después a las procesiones (Trinidad inmanente). Al considerar las manifestaciones de la

Trinidad en la obra de la creación y de la Redención, su insistencia en la intervención diferenciada de las tres personas es puesta de relieve con una intensidad no inferior a la que dedica a destacar la unidad inseparable de la acción divina.

10.- En la trayectoria de la historia de la salvación, que sigue para exponer la doctrina de la fe, S. Agustín advierte y subraya la centralidad de Cristo. En relación al Misterio de la Encarnación, distingue claramente entre la acción y el término de la acción. Afirma que toda la Trinidad interviene para que el Verbo adquiriera la condición humana; pero, al mismo tiempo, que solamente la persona del Verbo se encarna. Carece, por tanto, de todo fundamento la tesis que hace remontar a S. Agustín la posibilidad de la encarnación de cualquiera de las tres personas.

11.- Las procesiones divinas, sobre todo la generación del Verbo, reciben un tratamiento considerable. El desarrollo doctrinal de la exposición insiste principalmente en dos puntos:

a) Presentar al Padre, origen de la divinidad, como principio de las procesiones.

b) Afirmar tajantemente, para evitar cualquier equívoco, la igualdad de naturaleza del Hijo y del Espíritu Santo respecto del Padre.

12.- La primera procesión está cualificada como generación natural *de Patre*, y de ahí se deducen sus notas características: divinidad, consubstancialidad, eternidad e inmutabilidad.

13.- La segunda recibe el nombre de “procesión”, que lo distingue de la primera, para la que no se usa. Se diferencia tanto de la creación como de la generación, y se caracteriza por ser también *de Patre*, consubstancial y coeterna.

14.- Tanto respecto de la generación del Verbo como de la procesión del Espíritu Santo, la orientación del discurso es marcadamente antiherética, teniendo presentes, básicamente, los errores de la doctrina arriana en sus diversas manifestaciones o tendencias. Para hacer frente a los mismos, en el desarrollo de la primera procesión, es frecuente el recurso, sin citarlo, a afirmaciones concretas del símbolo y de los anatemas del Concilio de Nicea, así como a pasajes de la Escritura.

15.- Aunque no especula sobre lo que constituye la “persona” en la Trinidad, ni aparece este término en un contexto trinitario, *De fide et symbolo* plantea los nombres propios de cada persona de un modo temático:

a) El *proprium* de la *primera persona*, como el de la segunda, se considera fundamentalmente en referencia a la primera procesión –“Padre”–, aun cuando es también “Principio” de la segunda procesión.

b) Junto a la designación de la *segunda persona* como “Hijo”, aparecen otros dos nombres personales: “Verbo” e “Imagen”.

c) La *tercera persona*, además del nombre bíblico de “Espíritu Santo”, recibe el nombre de “Don”, atestiguado por la tradición, y el de “Amor”, según la teoría que avanza S. Agustín apoyándose en la opinión de algunos.

16.- Además de constatar la existencia de una tradición pneumatológica en la Iglesia occidental, la aportación original de S. Agustín a la pneumatología precedente es precisamente esta doctrina del Espíritu Santo como comunión de Amor, que desarrollará ampliamente *De Trinitate* y que aparece ya aquí esbozada en tres importantes intuiciones fundadas en su primitiva exégesis de 1 Jn 4,8.16:

a) El Espíritu Santo une al Padre y al Hijo con un vínculo sustancial que coincide con la misma deidad.

b) El Espíritu Santo es un vínculo de Amor.

c) El Espíritu Santo es Amor subsistente.

17.- En su comentario al Credo queda patente la preocupación de S. Agustín por presentar el nexo entre la acción histórico-salvífica de la Trinidad y la vida de la Trinidad eterna. Si se tiene en cuenta este reiterado interés soteriológico, así como la insistencia en la igualdad de las personas en la unidad de la substancia divina y en el reconocimiento explícito del Padre como *Principium* de la vida divina –que excluye una naturaleza divina abstracta como una especie de cuaternidad anterior al Padre–, hay que concluir que la teología trinitaria de S. Agustín en *De fide et symbolo* representa la tradición común de la Iglesia tanto latina como griega.

18.- Ciertamente, S. Agustín deja también el sello personal de su teología en la consideración del Misterio trinitario: la doctrina de las relaciones divinas, la analogía psicológica y su pneumatología aparecen ya indicadas en esta obra, todavía más como insinuaciones embrionarias que como sólidos planteamientos, y tendrán un relevante influjo en la teología trinitaria occidental posterior a él.

## Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano

Resulta absolutamente indispensable tratar de situar la obra, localización, ediciones, y estudios sobre la misma.

Se trata del manuscrito localizado en el Museo Nacional de Antropología e Historia de México, con la signatura 35-53, que contiene un catecismo pictográfico.

La obra ha sido editada al menos en dos ocasiones: 1) Z. BASICH DE CANESSI (ed.), México, Ed. Ofset, 1963 (desconozco con certeza el título de esta edición); y 2) F. ANDERS, *Libro de oraciones. Ein mexikanischer Bildkatechismus des 16. Jahrhunderts. Analyse, Vergleiche, Übertragung (spanisch und deutsch) des Manuscript 35-53 im Besitz des Museo Nacional de Antropología e Historia. México*, en M. JANSEN y otros (ed.), *Continuity and Identity in Native America. Essay in honor of Benedickt Hartmann*, Leiden-New York-Köbelhavn-Köln, 1988.

De acuerdo con la descripción que de la misma hace Durán, “se trata de un ejemplar incompleto: carece, al menos, de un folio al comienzo, y de otro más al final, según nuestra estimación. En su estado actual consta de once folios o láminas en pasta holandesa, pintados en el recto y vuelto. En cada folio los dibujos se distribuyen en ocho columnas o franjas seriadas (nueve en el fol. 1r y tres en el 11v), cuya lectura en forma continuada debe hacerse de izquierda a derecha, haciendo coincidir la columna del vuelto y recto de cada folio. Los dibujos son de rasgos sencillos, ingenuos, (...), sugetivos y didácticos, iluminados en colores planos con la utilización exclusiva del amarillo, verde, azul y rojo. En el último folio figura una anotación en lengua *mazahua* que ocupa tres de las aludidas franjas (contando a partir de la cuarta). Esta anotación puede llevarnos a pensar, como apunta Carlos Martínez Marín, que este ejemplar procede del *Valle de Toluca*, región de amplia difusión de aquella lengua prehispánica. En cuanto a la fecha de su redacción, por el empleo de glifos y numerales, y por el tipo de letra manuscrita que figura en la parte

final, se puede decir que estamos en presencia de un catecismo dibujado en época muy cercana a la primitiva conquista de México”<sup>1</sup>.

Por su parte, J. Cortés se limita a dar una referencia escueta de la obra<sup>2</sup>. Yo a mi vez hice una escueta referencia, fiado de los datos y de las reproducciones que aparecen en la obra aludida de J.G. Durán<sup>3</sup>, pues hasta hace poco no he podido disponer de una reproducción completa de la obra.

El hecho de que la reproducción disponible no sea absolutamente exacta obliga a indicar tan sólo aproximadamente las medidas de la obra, en torno a 9,5 x 6,5 cms de altura y anchura respectivamente. La obra consta ciertamente de once páginas, por lo cual sólo en parte es cierta la apreciación de Durán. Estas páginas son el resultado de doblar papeles con el doble de anchura, para formar un cuadernillo, y poder coserlo por el pliegue central haciendo que las hojas no permanecieran sueltas y se perdieran con facilidad. Es obligado, por tanto, pensar en un número par de hojas, que me inclino a pensar que serían doce. Discrepo absolutamente de la opinión emitida por Durán (y no sustentada con razones) en el sentido de que tendría que faltar una hoja al comienzo. Yo entiendo que ahí no falta ninguna, puesto que el contenido de las materias presentadas en este f. 1r tienen un comienzo perfecto, y el formulario de “La señal de la cruz” no sufre ningún corte o mutilación que haga sospechar que el formulario se había iniciado en la supuesta página precedente. Esto queda reforzado por la comprobación de que, a excepción de esta páginas en recto, *todas las páginas en recto* del manuscrito conservado tienen un comienzo incompleto, porque vienen siendo reclamadas por las correspondientes páginas vueltas que les preceden, en tanto que esto no sucede en el f. 1r, que tiene pleno sentido por sí mismo. El hecho de que Durán lance esa hipótesis, y no dé razones para ello, la sitúa en el terreno de lo meramente gratuito y no sostenible.

En cambio, el número par de páginas obliga a pensar en una página desaparecida al final. A esta conclusión llego, además de la forzada lógica de la cantidad de papeles doblados para formar el cuadernillo, como consecuencia del contenido del mismo. Es cierto que en el f. 1r aparecen nueve bandas en que está dividido el espacio disponible, y por las que discurre el texto; desde el f. 1v hasta el f. 11r, el espacio indefectiblemente está dividido en ocho bandas, número que permanece inalterable hasta que se llega al f. 11v. ¿Por qué

---

1. J.G. DURAN, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, v.1, Buenos Aires, Fac. Teológica Argentina, 1984, 118.

2. J. CORTÉS, *El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, Madrid, F.U.E., 1987, 23.

3. L. RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, 59-60.

el autor dividió el espacio disponible en el conjunto del f. 11v y 12r en tan sólo siete bandas?, ¿y por qué dibujó (escritura pictográfica, escritura dibujada) tan sólo en las dos primeras y el inicio de la tercera? La respuesta es más que evidente: había terminado todo lo que se había propuesto presentar, y le sobraba espacio. Esto se aprecia a la perfección en el f. 11v, donde las figuras que aparecen en las dos primeras bandas están dispuestas bastantes más espaciadas que en el resto del catecismo (en el que, en general, resultan muy apretadas); y sobre todo, en que el conjunto de los pictogramas finales 906 y 907 (que significan “Amén Jesús”) ocupa 22 mm. frente a los 15-16 mm. que suele tener en otras ocasiones en que tal conjunto aparece. Esto quiere decir que ya no se siente agobiado por la limitación de espacio, puesto que le sobra casi todo el espacio disponible en esa doble hoja. Por si esta razón, de mera observación externa tuviera poco peso, el intento de desciframiento y traducción hace caer en la cuenta de que a continuación de la primera banda del f. 11v falta la que debería ser primera banda del desaparecido f. 12r, y por tanto se pierde el sentido de la frase completa, como vuelve a suceder con la segunda banda, que debería haberse completado con la segunda banda del desaparecido f. 12r, y que termina con el “Amén Jesús” que ocupa solamente el comienzo de la banda tercera del f. 11v, con el que el catecismo pictográfico propiamente dicho queda concluido. El resto del espacio (f. 11v con seguridad; f. 12r-v, en hipótesis) podría ser ocupado por otra serie de frases, en escritura alfabética, y que aparecen en lengua mazahua.

A propósito del estilo, este *Catecismo* dispone las figuras en las bandas en el sentido ya indicado, y que suele ser usual en los catecismos pictográficos, de manera que la banda de una página vuelta se prolongue en la opuesta de la página siguiente recta, haciendo la lectura por planas completas. El sentido de la lectura es de izquierda a derecha, sin que aparezcan en ello excepciones en el caso presente. Las bandas están separadas por finas líneas negras, pero a diferencia de otros catecismos pictográficos, tales líneas están trazadas con regla, son perfectamente rectas, lo que presta al conjunto una impresión de regularidad que lo singulariza respecto a otros catecismos similares, en los que prima más la impresión de hacer una línea de cualquier modo para resolver el problema del espacio, en tanto que en éste se desprende una impresión de una mayor presentación y limpieza de acabado. La figuras son diminutas, aproximadamente entre 8-9 mm de altura, pues la banda viene a tener un promedio de un centímetro de altura. En tan reducido espacio, cada figura está trazada por una líneas finísimas, con seguridad, sin errores en el dibujo (otra cosa, que aparecerá más adelante, serán los errores relativos al contenido), evidenciando un buen hacer por parte del pintor, dibujante o *tlacuilo*; sin embargo la limitación de medidas hace que los personajes resulten

inexpresivos, seriados, pues apenas hay espacio para que para incluir un breve rasgo para los ojos, nariz y boca<sup>4</sup>; sin embargo, los gestos, ademanes u objetos que portan, y que les dan un determinado sentido con vistas a su identificación, resultan, en general, perfectamente trazados, nítidos y elocuentes. Las figuras, según la descripción de Durán, están coloreadas, y él mismo reproduce unas láminas en las pg. 133-135 de la obra reseñada, cosa que únicamente se adivina en la reproducción fotocopiada de que dispongo.

No existe indicación alguna de autor, por lo que, en rigor, la obra permanece anónima, si bien haya que inscribirla en el conjunto de los denominados “catecismos pictográficos”, o “catecismos testerianos”. Esto equivale a afirmar que una vez que el procedimiento mostró su eficacia y validez para la presentación de la fe a los indios de las diversas etnias, se difundió y utilizó con profusión, sobre todo en los primeros años de presencia española y evangelización, hasta que el conocimiento de las lenguas respectivas lo fue dejando, más o menos, en desuso, por el hecho de que el conocimiento de la respectiva forma de hablar y expresarse permitían otros matices y posibilidades de comunicación que el dibujo veía forzosamente restringidos. No es posible, por tanto, hablar de autor.

La opinión de Anders, que traduce en el “Yo pecador”, y más adelante en la “Confesión General” la figura de un religioso (pictograma que representa la idea de “padre”, tanto para representar al miembro de una orden religiosa, como para representar a Dios “Padre”) por el equivalente de “San Francisco”, llevaría a concretar un poco más, en el sentido de que el autor sería un franciscano. Sin embargo no estoy absolutamente seguro, por el hecho de que el hábito de tal religioso no está “sombreado” para asemejarse al color pardo usado por los franciscanos, sino que aparece totalmente en blanco, únicamente silueteado. ¿Podría ser un indicio de influencia de los dominicos, que usan hábito blanco? En ese caso, el autor podría ser algún dominico, y el santo representado en los dos formularios aludidos sería Santo Domingo, en lugar de San Francisco. Pero en uno y en otro caso, ningún otro dato ayuda a desvelar la identidad del posible autor.

La fecha de composición tampoco puede ser deducida de los datos proporcionados por la misma obra, de forma directa. Tan sólo de manera indirecta, por comparación con otros catecismos pictográficos. A pesar de la diferencia entre este ejemplar y otros conocidos, por el hecho de que las rayas separadoras de las bandas sean rectilíneas, la comparación de los pictogramas

---

4. Por dimensiones, y en consecuencia, por expresividad, este catecismo está más cerca del de Pedro de Gante (hojas de 7,5 x 5,5 cms.; 1,5 cms. de media cada banda), que del atribuido a Bernardino de Sahagún (hojas de 21 x 15 cms.; 2,3 cms. de media cada banda).

arroja como resultado una notable coincidencia general. Esto no quiere decir que haya que buscar coincidencias por todas partes, pero sí se puede afirmar de forma global. Más en concreto, al presentar (f. 1r, pictograma 5) la señal de la cruz, al hacer mención a “de nuestros enemigos, líbranos Señor...” sí aparece dibujada una persona tocada con sombrero, vestido hasta la rodilla y armada de lanza, que tiene un evidente paralelismo con la que aparece en idéntico lugar en el catecismo de Pedro de Gante: un español, que es el enemigo natural del indio. Cuando más adelante (f. 9v, pictograma 759) se habla de “cristiano”, este concepto aparece con la representación de una persona con sombrero, vestido hasta la rodilla, y con espada a la cintura. No es posible olvidar que para los indios, en los tiempos de la conquista, “cristiano” era equivalente a “español”, y ambos términos resultaban intercambiables; aunque el concepto “cristiano” quiera ser incorporado a este *Catecismo* no existe interés en incorporar al *Catecismo* el concepto “español”. Estos datos hacen pensar en una fecha próxima a la conquista, en una fecha relativamente temprana, que podría situarse en la primera mitad del XVI, pero sin poder llegar a más precisiones.

Ahora bien, el hecho de servirse con relativa asiduidad de letras alfabéticas castellanas, más o menos estilizadas, “dibujadas” realísimamente o metamorfoseadas, hace pensar, al contrario, en una fecha más bien tardía, pues en los primeros tiempos los indios no estaban ni remotamente familiarizados con el alfabeto castellano. Acaso hay que pensar que los misioneros no tenían otro recurso a mano que el de acudir a algunas letras castellanas. Pero en cualquier caso carece de sentido pretender explicar algo con un signo que permanece críptico a los ojos de espectador, por carencia absoluta de conocimiento, y de capacidad para decodificarlo. Este otro rasgo llevaría a pensar más en la segunda mitad del XVI, y, sin que ello implique contradicción con lo afirmado anteriormente, habrían seguido utilizándose signos primerizos, cuyo sentido continuaba siendo válido a los ojos de los lectores.

Es, pues, un catecismo pictográfico de autor franciscano o dominico misionero en América en la segunda mitad del siglo XVI.

Pasando al análisis del contenido de la obra, Durán dice: “En cuanto al contenido del manuscrito, debemos puntualizar que en los ocho primeros folios es posible reconocer casi espontáneamente el mensaje religioso que los diversos dibujos manifiestan (oraciones y verdades). Pero en los tres últimos, en cambio, la lectura continuada se torna confusa y por momentos parece interrumpirse debido, según nuestro parecer, al orden actual de compaginación (da la impresión que falta algún folio) y a las particularidades de los mismos dibujos, pues aparecen nuevos signos y personajes de difícil intelección

para el actual lector”<sup>5</sup>. Por su parte, F. Anders no hace una afirmación semejante, pero bien podría subscribirla, por cuanto el intento de desciframiento que lleva a cabo, en las últimas páginas se torna un verdadero rompecabezas imposible de asumir en serio. Tanto uno como otro no han conseguido acertar. Porque si bien es cierto que las páginas primeras resultan de una lectura más sencilla, la razón hay que buscarla en que van presentando diversas oraciones y formularios usuales en la catequética del XVI en América (y también en Europa), y resulta relativamente sencillo dejarse llevar de la mano por el hilo de la oración correspondiente, atribuyendo significado a los diferentes pictogramas. Pero ninguno de los dos ha descubierto que a partir del pictograma 759, lo que comienzan son una serie de preguntas y respuestas, típicas de numerosos catecismos, que no han identificado y, consiguientemente, no han descifrado. Pero incluso en la parte anterior, la más sencilla, tanto uno como otro proceden a una lectura a mi modo de ver demasiado superficial (la diferencia es que Durán no se propone una lectura completa, y Anders sí) puesto que los significados son meramente aleatorios, y cuando no se encuentra fácilmente sentido, se recurre a un socorrido “adorno”, para salir del paso, y no otorgar significado alguno a un pictograma determinado<sup>6</sup>. Sin embargo es preciso hacer una advertencia indispensable, en el sentido de la versión alemana de Anders es más fiable que la versión castellana, que (quizá como consecuencia de una defectuosa traducción) no tiene ni pies ni cabeza<sup>7</sup>.

Al señalar las diversas partes del contenido del *Catecismo*, Durán señala como 10ª parte la de los “Novísimos”, cuando el texto no señala un final preciso para el “tratado” que venía presentando, que era el de los pecados capitales: me parece que no es serio sacar partes diferenciadas donde el propio texto no da lugar a ello. Esto es precisamente lo que el texto marca indefectiblemente cada vez que, al final de un formulario determinado, incluye dos pictogramas cuyo significado conjunto es “Amén Jesús”; o para ser más exactos, en bastantes ocasiones (no en todas), el conjunto está formado por cuatro pictogramas: dos realmente pictográficos (p. ej., pictograma 20 y 21) cuyo significado es “así (se) haga”, que es equivalente al amén; y otros dos, empleando como pictogramas el recurso a las letras alfabéticas castellanas, el primero una “A”, y el segundo el anagrama “JHS” (p. ej. pictogramas 23 y

---

5. J.G. DURAN, *Ibid.*, 119.

6. J.G. DURAN, *Ibid.*, 121.

7. Como uno de los ejemplos que podrían proponerse, reproduzco una de las peticiones del padrenuestro, que en la versión de Anders dice “Venga tu voluntad así en la tierra cumpase sea hace en el cielo” (o.c., 212-213), frase a todas luces carente de la más elemental lógica.

24) cuyo significado es reiterativo “Amén Jesús” (tal reiteración no se da cuando sólo aparece el conjunto de estos dos últimos pictogramas, sino cuando ya han aparecido los dos primeros). Hecha esta precisión, y suprimido el tratado fantasma sobre los novísimos, el contenido de la obra, articulado en trece partes, queda como sigue:

1. Señal de la cruz
2. Yo pecador
3. Padrenuestro
4. Avemaría
5. Credo
6. Salve
7. Artículos de la fe
8. Mandamientos de Dios
9. Pecados capitales
10. Sacramentos
11. Mandamientos de la Iglesia
12. Acto de contrición
13. Preguntas y respuestas.

El procedimiento seguido para llevar a cabo el desciframiento ha sido el mismo que he utilizado anteriormente para hacer lo propio con el *Catecismo* atribuido a Bernardino de Sahagún<sup>8</sup>, y que antes había empleado J. Cortés<sup>9</sup>, con la diferencia respecto de Cortés de tratar de mantener en principio la idea de que a un pictograma corresponde un mismo significado (a no ser que sea polisémico, o que el contexto esté reclamando otro significado), y no dejarme llevar por otros textos equivalentes de los empleados en América, para asignar significados plurales a una misma representación.

Hay una dificultad de la que conviene dejar constancia: la de acertar con los límites de un pictograma determinado. En ocasiones aparecen pictogramas simples, que no suscitan dudas; otras veces los pictogramas son compuestos (con más de una figura) o dobles (combinando dos pictogramas simples): en estas ocasiones no resulta sencillo si se trata de uno o dos, y si hay que darle una u otra numeración y uno u otro significado. Este es el riesgo que asumo al hacer la propuesta de este desciframiento y que, como es natural, puede ser compartido o rechazado. En este caso, la invitación queda abierta para que quien se sienta con ánimos pueda hacer otro ensayo, con el sincero deseo de que pueda llegar más lejos.

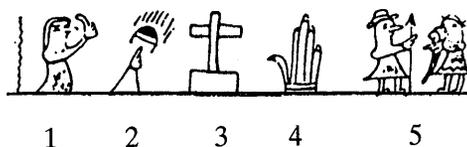
---

8. L. RESINES, o.c.

9. J. CORTES, o.c.

He seguido el sistema de ir haciendo un análisis parcial, de acuerdo con cada uno de los formularios que aparecen en el *Catecismo*. Al término de cada una de las diversas partes, parece que es el momento más oportuno para volver la vista atrás, y recapitular lo propuesto.

En algunos pictogramas, la mayoría, me he movido con la certeza de haber dado con el significado oportuno, que se confirma cuando vuelve a aparecer en otro momento o lugar del mismo *Catecismo*. En alguna ocasión, como soporte complementario, he efectuado la comparación con otros catecismos pictográficos buscando la resolución de una duda, o la confirmación de una sospecha. En otros casos, queda la duda, y entonces me he limitado a proponer un posible significado; menos numerosos son aún aquellos pictogramas a los que no he encontrado significado alguno, y en ese caso prefiero dejar el interrogante en el aire, antes que hacer afirmaciones o barajar suposiciones. Son, sin embargo, los menos. Creo haber podido descifrar con bastante seguridad o probabilidad algo más del 95% del total del *Catecismo*. En esas condiciones, sí se puede ensayar una propuesta de lectura del mismo.



## PRIMERA PARTE

### LA SEÑAL DE LA CRUZ

#### Pictograma 1

Una persona en pie, con vestido hasta el suelo, de cuyo brazo derecho extendido sobresale el dedo pulgar, que aproxima a la frente. Su significado es: *Por la*.

#### Pictograma 2

Un brazo brota del umbral inferior y señala hacia un semicírculo que, dotado de una zona oscura al frente y una raya paralela a ella trata de representar un ojo; por delante le acompañan una serie de rayitas paralelas que tratan de representar la mirada dirigida al frente. Entra en la composición de una variada gama de pictogramas. Su significado en este caso es: *señal*.

#### Pictograma 3

Una cruz latina, enhiesta sobre un pedestal tan ancho como el mismo travesaño. Su significado es: *(de la) cruz*.

#### Pictograma 4

Una mano derecha, sin brazo, surge del umbral inferior de la banda. Prácticamente carece de palma, substituida por los cuatro dedos que están rectos y unidos, en tanto que el dedo pulgar, desmesurado, permanece separado.

Su significado sería: *(de la) derecha*; pero en este caso tiene el sentido equivalente de: *(del) poder*.

#### Pictograma 5

Dos personas frente a frente. La de la izquierda, con vestido hasta la rodilla, tocado con sombrero y un lanza en la mano derecha mira hacia la derecha, mientras que la otra, que mira a la izquierda, también con vestido hasta la rodilla, sostiene lo que parece ser un puñal. Da la sensación de que ambas personas están hablando entre sí. Su significado es: *(de los) enemigos*.



### **Pictograma 6**

Un estilizado semicírculo está formado por dos semicircunferencias concéntricas, excepto en los extremos donde se cierran en forma redondeada; por el extremo izquierdo del dibujo dos pequeñas aletas sobresalen, una por la parte superior y otra por la inferior. Este conjunto quiere representar las fauces abiertas de un monstruo, del cual las aletas serían el último, inapreciable, vestigio del cuerpo; por comparación con otros catecismos resulta evidente. La estilización ha hecho perder el carácter monstruoso. En el interior de esta gigantesca boca, un personaje pequeño, representado de cuerpo entero y portando una larga cruz en la mano derecha. Este personaje está siendo sacado de las fauces mostruosas que le tenían atrapado, por una mano que brota en el pictograma en el ángulo superior derecho, dirigida a él. Su significado es: *libranos*.

### **Pictograma 7**

Un personaje con corona en la que están marcados unos pequeños rayos, eleva su mano derecha. A sus espaldas, un círculo unido a él. Su significado es: *único Señor*.

### **Pictograma 8**

Un personaje visto de frente, con la mano izquierda elevada. En torno a su cabeza, por arriba, derecha e izquierda, aparece una aureola en forma de tres pequeñas rayitas, que marcan así un halo de divinidad. Junto a él, como ocurría en el pictograma anterior, un círculo está en la parte inferior unido a su figura. Su significado es: *único Dios*.

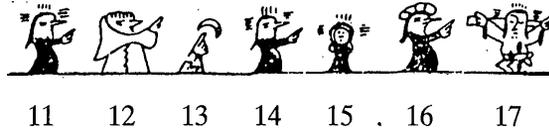
### **Pictograma 9**

Un personaje parecido al del pictograma 1 extiende su mano derecha, con el pulgar, más pequeño que en aquella ocasión, simplemente dirigido hacia arriba. Su significado es: *En el, por el*.

### **Pictograma 10**

Un círculo de cuyo centro, en forma helicoidal, parte cuatro rayos curvos que lo dividen en cuatro zonas, de las cuales dos están en blanco y las otras dos, opuestas, coloreadas. En la parte superior, una pequeña cruz. Su significado es: *Nombre*.

En otros catecismos pictográficos esta representación aparecía en forma rectangular.



### **Pictograma 11**

Un personaje que viene a ser una combinación de los pictogramas 7 y 8, pues aparece la misma representación del personaje del pictograma 7, pero su corona circular está substituida en esta ocasión por el halo de la divinidad que aparecía en el pictograma 8. Es evidente que el significado no varía: *Dios*.

### **Pictograma 12**

Un religioso, con el hábito hasta el suelo; una desmesurada capucha que casi le cubre la nuca, pero que deja al descubierto la cabeza, en la que se aprecia la tonsura, representada por unos trazos en el contorno superior; en el hábito una línea quebrada de arriba a abajo marca el escapulario; tiene el brazo derecho extendido. Su significado es: *Padre*.

### **Pictograma 13**

Un brazo desde la parte inferior de la banda señala hacia la parte superior, donde figura una pequeña media luna con las puntas hacia abajo. Su significado es: *y*.

### **Pictograma 14**

Repetición del pictograma 11. Su significado es: *Dios*.

### **Pictograma 15**

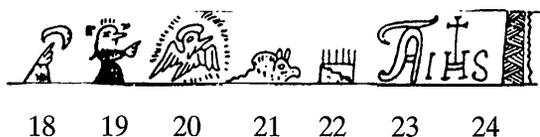
Una figura pequeña, infantil, pero con la cabeza aureolada con la corona de rayos que denota su carácter divino. No es un niño cualquiera, sino: *el Hijo*.

### **Pictograma 16**

Repetición del pictograma 7, esta vez sin el círculo anejo. Su significado es: *Señor*.

### **Pictograma 17**

Representación frontal de un hombre clavado en una cruz, que apenas se llega a ver porque la persona casi la oculta. No oculta los clavos que le fijan a la cruz, ni tampoco la aureola de rayos, que aparece únicamente por la parte superior de la cabeza. En el cuerpo se aprecia la sangre. Su significado es: *Jesucristo*.

**Pictograma 18**

Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

**Pictograma 19**

Figura igual a pictograma 11. Su significado es: *Dios*.

**Pictograma 20**

Una representación de un ave, en posición frontal al espectador, con el ala izquierda ligeramente desplegada, en tanto que la derecha está más recogida. Tiene junto a su cabeza una corona circular. Y toda la figura está rodeada por una aureola de rayitos, signo de la divinidad. Su significado es: *Espíritu Santo*.

**Pictograma 21**

Una pequeña figura de animal, pegado al límite inferior de la banda, con la cabeza hacia la derecha, de la que sobresalen las orejas, y una cola (solamente esbozada), que se prolonga hacia la izquierda. Su significado es: *así*.

**Pictograma 22**

Un rectángulo casi regular, dividido en dos por una diagonal escalonada que desciende desde el ángulo superior izquierdo, hasta el inferior derecho. Cada uno de los espacios que genera esta diagonal tiene un tono de color distinto. En el lado superior de este rectángulo, por el exterior, surgen cinco pequeñas rayas verticales, paralelas y de la misma altura. El significado, como habrá ocasión de comprobar más adelante es: *(se) haga*.

**Pictograma 23**

Una letra "A", mayúscula, de perfecta grafía castellana. Es abreviatura de la palabra completa que representa: *Amén*.

**Pictograma 24**

El anagrama "IHS", incluyendo el complemento nada raro de una larga cruz central que brota de la mitad del trazo horizontal de la "H". Es abreviatura de la palabra: *Jesús*.

Nótese la diferencia entre esta forma de representar el nombre "Jesús", y la persona "Jesucristo", en el pictograma 17.

Al término de este pictograma, como conclusión de la primera parte, un ancho trazo vertical doble, constituido por un ancho dibujo zigzagueante a la izquierda, y una línea ondulada, fina, a la derecha, pone final al formulario, y lo separa netamente del que le sigue a continuación. Este mismo trazo, que no he numerado como pictograma distinto, aparece a continuación del final de cada oración o formulario, siguiendo al "Amén Jesús", con el que concluyen todos.

\* \* \*

El significado total de esta parte primera es, por tanto, el siguiente: *Por la señal de la cruz de la derecha (del poder) (de los) enemigos líbranos, Señor único, Dios único, en el nombre de Dios Padre y de Dios Hijo Señor Jesucristo y de Dios Espíritu Santo. Así (se) haga. Amén Jesús.*



## SEGUNDA PARTE

### YO PECADOR

#### Pictograma 25

Un personaje en una posición muy similar al del pictograma 1, con la diferencia de que el dedo pulgar de la mano derecha esta señalando su propio pecho. Su significado es: *Yo*.

#### Pictograma 26

Una figura similar a la anterior, que está señalado en el rostro y en el cuerpo por abundantes manchas (¿llagas?), que denotan su condición miserable y pecadora. Su significado es: *pecador*.

#### Pictograma 27

Pictograma compuesto por dos figuras. En primer lugar, la de un religioso como el descrito en el pictograma 12, que aparece sentado en una silla; en segundo lugar, frente a él una persona humillada, con la cabeza agachada y puesta de rodillas; entre ambos, un corazón. El conjunto del pictograma denota el acto sacramental de la confesión, si bien, como habrá oportunidad de ver más adelante, a la hora de presentar la penitencia en el conjunto de los sacramentos, el autor del *Catecismo* opte por otra forma de presentación. Su significado es: *confieso*.

#### Pictograma 28

Pictograma que representa únicamente una cabeza, en posición frontal, aureolada de los rayos que la rodean por la parte superior, izquierda y derecha, con un innegable carácter divino. Podría decirse que este pictograma es tan sólo una parte (la parte superior) del pictograma 8, que representa a Dios. La diferencia que yo aprecio es que la idea representada en aquél es la de un Dios personal, y por ello está representado como persona, de cuerpo entero, mientras que en esta ocasión, al dibujar sólo la cabeza, lo que pretende representar es la idea más abstracta de "divinidad". Su significado, pues, es: *Divinidad, Dios*.



29 30 31 32 33 34 35

### **Pictograma 29**

Igual al pictograma 16. Significa: *Señor*.

### **Pictograma 30**

Igual al pictograma 11. Significa: *Dios*.

### **Pictograma 31**

Una mano sale del límite inferior de la banda, e indica en posición oblicua, tres pequeños semicírculos, cada uno de los cuales está cerrado por unas pequeñas rayitas, y que aparecen dispuestos en orden ascendente, en la misma línea oblicua que inicia la mano. Su significado es: *todo*.

### **Pictograma 32**

Igual al pictograma 22. Su significado es: *hacer, hacedor*.

Junto con el pictograma anterior, y referido a Dios, de quien viene hablando en los pictogramas precedentes, la idea es la de Dios “todo hacedor”, o “*todopoderoso*”.

### **Pictograma 33**

Igual a pictograma 18. Su significado es: *y*.

### **Pictograma 34**

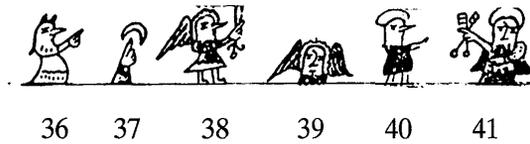
Una figura, que se adivina femenina, en posición lateral, con el brazo derecho extendido, como suele ser habitual en la manera de representar los personajes. Tiene una capa a su espalda, que le llega hasta los pies. Además, está tocada con corona real. Su significado es: *Santa*.

Más adelante (pictograma 47) aparecerá de nuevo, ligeramente modificado, este significado.

### **Pictograma 35**

Figura igual a la del pictograma anterior, 34. Su significado es: *María*.

La diferencia de significado estriba únicamente en el ritmo del formulario (“yo pecador”), evitando la ilógica repetición de “Santa, Santa”, o “María, María”.



### **Pictograma 36**

Figura femenina con el vestido hasta los pies, adornado con una orla punteada en su parte inferior. De su cabeza sobresalen dos adornos del peinado, a modo de bucles, tupés o moños. Su significado varía ligeramente, según el contexto en que aparece; pero la variación gira en torno al mismo tema, pues unas veces significa “mujer” (casada: pictograma 510), otras veces “madre” (pictograma 496), y otras, como en este contexto, “mujer” (virgen, no casada). En este caso significa: *virgen*.

### **Pictograma 37**

Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

### **Pictograma 38**

Una figura fácilmente identificable como un ángel por el ala desplegada que aparece a su espalda; su vestido le llega a la rodilla, y su mano derecha porta una especie de espada desenvainada y enhiesta, de no fácil identificación en este pictograma, pero más clara en su paralelo el pictograma 62: por debajo de la mano aparece una parte de la empuñadura, y por encima, la hoja de la espada. Su significado es: *San Miguel*.

### **Pictograma 39**

Aparece en posición frontal una cabeza, y a derecha e izquierda, sendas alas desplegadas, que hacen referencia a la condición angelical del representado. Su significado es: (*el*) *ángel* o también (*el*) *arcángel*, si se prefiere.

### **Pictograma 40**

Una figura en pie, con vestido corto, hasta la rodilla y el brazo derecho extendido, en el cual no porta objeto alguno; sin embargo en el pictograma equivalente de la segunda parte de la oración (pictograma 64) sí sostiene un largo bastón rematado en cruz en la parte superior, y con banderola desplegada hacia la derecha. Su significado es: *San Juan Bautista*.

### **Pictograma 41**

Una figura en posición frontal, vestida de túnica y capa, cuyos extremos flamean a uno y otro lado. Tiene corona alrededor de la cabeza, y su mano derecha extendida, muestra ostensiblemente los signos que permiten su identificación: dos llaves. Significa: *San Pedro*.

**Pictograma 42**

Figura idéntica a la del pictograma anterior (túnica, capa, corona), en cuya mano derecha aparece el atributo de una descomunal espada, tan grande como la propia persona, con la punta apoyada en tierra. Significa: *San Pablo*.

**Pictograma 43**

Figura de un religioso, como la ya descrita en el pictograma 12, que además, porta en su mano una pequeña cruz. Carece de corona alrededor de la cabeza (cosa que sí aparecía en los pictogramas inmediatamente anteriores), pero su significado, es obvio siguiendo el ritmo de la oración. Según se prefiera, puede significar: *San Francisco* o *Santo Domingo*.

**Pictograma 44**

Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

**Pictograma 45**

Igual a pictograma 31. Significa: *todos*.

**Pictograma 46**

Un grupo de tres cabezas dispuesta en forma de pirámide, dos en la parte inferior del pictograma, y una en la parte superior, todas ellas dotadas de corona que denota la santidad. Su significado es: *santos*.

**Pictograma 47**

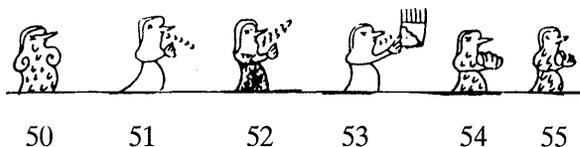
Un grupo similar al anterior, pero constituido por tres cabezas como las del pictograma 34, es decir, representando figuras femeninas, con coronas reales en sus cabezas. Su significado es: *santas*.

**Pictograma 48**

Un personaje con el dedo índice de la mano derecha extendido señalando hacia el frente; de su boca brotan cuatro pequeños trazos, en línea oblicua ascendente, que expresan la acción de hablar. Su significado es: *a ti digo*.

**Pictograma 49**

Igual al pictograma 12. Significa: *padre*.



Nótese la polivalencia del pictograma, que se aplica a Dios “Padre” (pictograma 12), al santo fundador de la orden correspondiente “Santo Domingo o San Francisco”, por la simple adición de una crucecita, o al “padre” religioso, que ha recibido el sacramento del orden. El contexto es el que va proporcionando la clave para asignar uno u otro significado.

### **Pictograma 50**

Casi igual al pictograma 26. La idea de la persona afectada por el pecado es clara; la diferencia estriba en que el pictograma 26 perfilaba con exactitud la mano derecha (posición lateral), mientras que en este caso (posición intermedia, frontal para el cuerpo y lateral para la cabeza), los brazos están substituidos por sendas volutas, como queriendo representar que están replegados junto al cuerpo. El significado cambia ligeramente, pues en el pictograma 26 aparece la persona pecadora, mientras que aquí su significado es el del efecto de la acción: *el pecado*.

### **Pictograma 51**

Figura en posición lateral, en pie, de cuya boca salen cinco pequeños trazos en línea oblicua descendente. Este pequeño detalle lo diferencia de los pictogramas 48 y 52 que denotan la acción de hablar. En este caso, el contexto proporciona el significado, relativo a la acción de pensar: *pensamientos*.

### **Pictograma 52**

Igual a pictograma 48, aunque el dedo índice no aparezca extendido, por lo cual se puede quedar reducido el significado a la mera acción de hablar: *palabras*.

### **Pictograma 53**

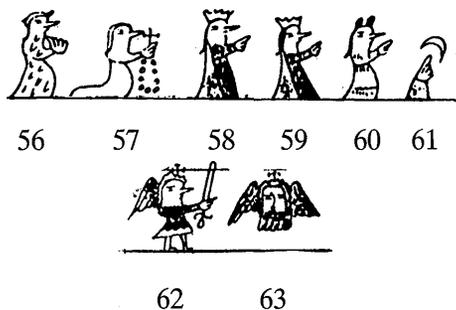
Figura igual al pictograma anterior, con el añadido (pictograma compuesto) de incorporar en su mano extendida la representación del pictograma 22, que encierra la idea de “actuar”. Su significado es: *obras*.

### **Pictograma 54**

Igual a pictograma 26. Significa: *he pecado*.

### **Pictograma 55**

Pictograma igual al anterior. Significa: *he pecado*.

**Pictograma 56**

Pictograma igual a los dos anteriores, con la única diferencia de que está sensiblemente aumentado el tamaño de la figura con respecto a los que le preceden. Significa: *he pecado mucho*.

**Pictograma 57**

Una figura orante, de rodillas, tiene en sus manos lo que podría ser la representación de un rosario (?): una cruz que sostiene en las manos, y una serie de pequeños circulitos en hilera (en este caso aparecen nueve circulitos, mientras que el número cambia en otras representaciones similares). El significado es: *ruego*.

**Pictograma 58**

Igual a pictograma 34. Significa: *Santa*.

**Pictograma 59**

Igual a pictograma 35. Significa: *María*.

**Pictograma 60**

Igual a pictograma 36. Significa: *virgen*.

**Pictograma 61**

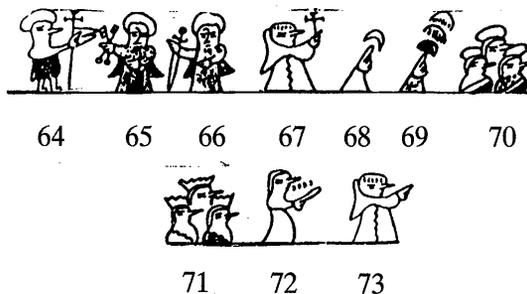
Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

**Pictograma 62**

Igual a pictograma 38. Significa: *San Miguel*.

**Pictograma 63**

Igual a pictograma 39. Significa: *(el) ángel* o *(el) arcángel*.

**Pictograma 64**

Igual a pictograma 40, con la diferencia allí indicada de que en éste aparece el bastón que faltaba en aquél. Significa: *San Juan Bautista*.

**Pictograma 65**

Igual a pictograma 41. Significa: *San Pedro*.

**Pictograma 66**

Igual a pictograma 42. Significa: *San Pablo*.

**Pictograma 67**

Igual a pictograma 43. Significa: *Santo Domingo* o *San Francisco*.

**Pictograma 68**

Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

**Pictograma 69**

Igual a pictograma 31. Significa: *todos*.

**Pictograma 70**

Igual a pictograma 46. Significa: *santos*.

**Pictograma 71**

Igual a pictograma 47. Significa: *santas*.

**Pictograma 72**

Igual a pictograma 48. Significa: *a ti digo*.

**Pictograma 73**

Igual a pictograma 12. Significa: *padre*.

**Pictograma 74**

Igual a pictograma 25. Significa: *por mí*.

**Pictograma 75**

Igual a pictograma 52. Significa: *hables, ruegues*.

**Pictograma 76**

Igual a pictograma 28. Significa: *(a) Dios*.

**Pictograma 77**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 78**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

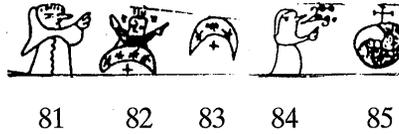
**Pictograma 79**

Igual a pictograma 23. Significa: *Amén*.

**Pictograma 80**

Igual a pictograma 24. Significa: *Jesús*.

Llegamos al momento de hacer resumen de toda la oración del “Yo pecador”, que queda como sigue: *Yo, pecador, confieso (a) Dios, (el) Señor Dios todohacedor y (a) Santa María, la virgen, y (a) San Miguel, el ángel, (a) san Juan Bautista, (a) San Pedro, (a) San Pablo, (a) Santo Domingo y (a) todos los santos y santas, y a ti digo, padre, los (mis) pecados (con) pensamientos, palabras, obras; he pecado, he pecado, he pecado mucho. Ruego (a) Santa María, la virgen, y (a) San Miguel, el ángel, (a) San Juan Bautista, (a) San Pedro, (a) San Pablo, (a) Santo Domingo y a todos los santos y santas, y a tidi-go, padre, por mí ruegues a Dios, el Señor Dios. Amén Jesús.*



### TERCERA PARTE

#### PADRENUESTRO

La tercera parte, breve, está constituida por la oración del padrenuestro, que en general, no ofrece especiales dificultades de interpretación, puesto que el texto sigue un orden lineal sin complicaciones.

##### **Pictograma 81**

Igual a pictograma 12. Significa: *Padre*.

##### **Pictograma 82**

Una figura que aparece en posición frontal, de medio cuerpo, con ambos brazos extendidos, evoca inevitablemente la de los pictogramas 8 y 28, que aluden a la divinidad. Los rayos que orlan la cabeza del personaje denotan a las claras su condición divina.

Por si esto no quedara aún suficientemente claro, es preciso añadir que esta figura de reducido tamaño está situada encima de una media luna, con las puntas vueltas hacia abajo y tachonada en su interior de pequeñas crucecitas, más una que aparece en la parte cóncava determinada por la media luna. Tal figura, como aparecerá en el pictograma siguiente, evoca la idea del "cielo". Se trata, por tanto, de un pictograma compuesto por Dios, que está por encima del cielo. Este es precisamente su significado: *Dios celestial*.

##### **Pictograma 83**

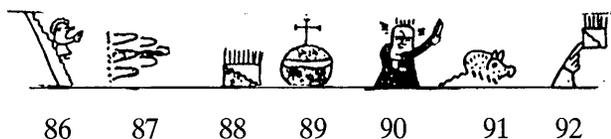
Prácticamente descrito en la segunda mitad del pictograma anterior, de la que no se diferencia en nada. Su significado es: *el cielo*.

##### **Pictograma 84**

Similar al pictograma 52, con la particularidad de que de la boca del personaje no brotan unos pequeños trazos, que denotarían las palabras, sino una especie de adornos floreados, que son representativos de la palabra laudatoria, de la alabanza. Su significado, pues, es: *alabado*.

##### **Pictograma 85**

Igual a pictograma 10. Significa: *nombre*.

**Pictograma 86**

Desde el ángulo superior izquierdo del pictograma hasta el inferior derecho está dibujada una escalera con una doble línea paralela, la inferior recta, y la superior quebrada. Por ella desciende un pequeño personaje. El significado del pictograma es: *descienda*.

**Pictograma 87**

Una línea vertical punteada a la izquierda del pictograma es el punto de arranque de una serie de seis trazos en forma curva, dispuestos con la parte redondeada hacia la izquierda; estos trazos están escalonados en forma de pirámide, de manera que los tres primeros están junto a la línea punteada, luego dos, y finalmente uno.

Por el contexto de la oración, el significado que hay que atribuirle es: *tu reino*.

**Pictograma 88**

Igual a pictograma 22. Significa: *hacer, se haga*.

**Pictograma 89**

Una bola, ceñida por una tira o banda en sentido horizontal a la mitad, y rematada en la parte superior por una cruz. Es la representación de la *tierra*.

**Pictograma 90**

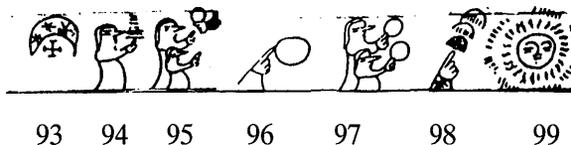
Representación igual al pictograma 8, con la excepción de la carencia del círculo que aparecía a la izquierda de aquél. Representa a la divinidad; por el contexto parece que hay que atribuirle el significado de: *la voluntad de Dios*.

**Pictograma 91**

Igual a pictograma 22. Significa: *así*.

**Pictograma 92**

Pictograma compuesto de una mano que brota del umbral inferior de la banda, y que señala, en la parte superior, a la representación del pictograma 22. Su significado es: *se hace*.

**Pictograma 93**

Igual a pictograma 83. Significa: *el cielo*.

**Pictograma 94**

Un personaje sostiene en su mano derecha una especie de flor, o mejor quizá de pequeño arbusto, más ancho por la parte inferior que por la superior, rematada en punta (está dibujado a base de una rayitas horizontales que van disminuyendo su longitud). El sentido de este pictograma, como más adelante vuelve a comprobarse es: *ahora, hoy*.

**Pictograma 95**

Dos personajes situados a la izquierda del pictograma, uno grande en segundo plano y uno pequeño en primero, elevan sus manos hacia la otra parte del pictograma, en el ángulo superior derecho, donde una mano (celestial, divina, por el lugar de donde procede) aparece tendida hacia ellos; dicha mano sostiene un circulito, cuyo significado queda desvelado en los dos pictogramas siguientes, de los cuales éste constituye un anticipo. Su significado es: *danos*.

**Pictograma 96**

Una mano, desde la parte inferior de la banda, indica y llega a tocar a un círculo más grande que el que aparecía semioculto en el pictograma anterior. El significado, a la vista del contexto, es: *este pan*.

**Pictograma 97**

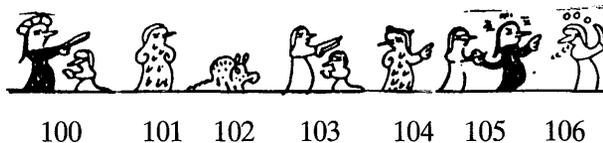
Los mismos personajes que aparecían en el pictograma 95 en actitud suplicante, aparecen en este pictograma portando en sus manos sendos circulitos, sendos panes. Su significado es: *el pan que necesitamos*.

**Pictograma 98**

Igual a pictograma 31. Significa: *todos*.

**Pictograma 99**

Un círculo central, en cuyo interior está dibujado un rostro (ojos, nariz, boca), representa al sol, rodeado por dos círculos concéntricos de rayos. Su significado es: *día*.

**Pictograma 100**

Pictograma compuesto por el pictograma 29, con la mano extendida sobre la cabeza de una persona arrodillada ante él, igual a la persona que aparece a la derecha del pictograma 27. El significado del pictograma es: *el Señor perdona.*

**Pictograma 101**

Igual a pictograma 50. Significa: *el pecado.*

**Pictograma 102**

Igual a pictograma 21. Significa: *así, así como.*

**Pictograma 103**

Parecido al pictograma 100, con la diferencia de que el personaje que representaba al Señor, ha sido substituido por otro personaje con rasgos humanos. Su significado puede ser: *perdonamos.*

**Pictograma 104**

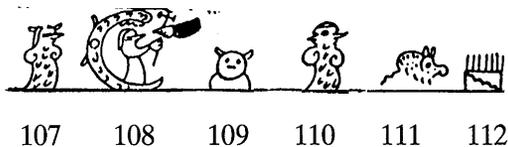
Igual a pictograma 50. Significa: *el pecado.*

**Pictograma 105**

Un personaje de rasgos humanos alarga su mano derecha hasta enlazar la derecha que le tiende un personaje de rasgos divinos (cabeza aureolada), situado a la derecha del pictograma, pero que no vuelve más que el brazo al que aparece a sus espaldas. Su significado resulta más confuso en esta ocasión; podría ser el de: *Dios, llévanos.*

**Pictograma 106**

Una persona aparece con el rostro vuelto hacia la izquierda (rasgo en general negativo, pues va contra el sentido del avance). De su boca, descendentes, salen cuatro rasgos (parecido al pictograma 51), en tanto que su mano derecha señala por encima de su propia cabeza, donde están situados, en hilera, tres pequeños círculos. El significado, deducido del contexto de la oración, podría ser: *sin abandonarnos.*



113

**Pictograma 107**

Igual a pictograma 50. Significa: *(en) pecado*.

**Pictograma 108**

Igual a pictograma 6. Significa: *líbranos*.

**Pictograma 109**

Un personajillo, con rasgos animales más que humanos, aparece desde el umbral inferior de la banda, en posición frontal, dejando ver la cara (ojos, boca) de la que sobresalen dos orejas situadas en la parte superior, más un poco del cuerpo, que no permite mayor descripción.

No hay paralelo en todo el *Catecismo*, ni tampoco lo he encontrado en otros catecismos pictográficos. Tampoco encuentro un fácil significado, porque el discurso de la oración podría reclamar: "...líbranos de *todo* pecado...", empalmando con los pictogramas anterior y siguiente, pero la idea de "todo" está representada de otra forma en el pictograma 31.

Sólo se me ocurre atribuirle el posible significado de: *la ocasión de*, que no rompería la lógica del texto del padrenuestro: "líbranos de *la ocasión de* pecado...".

**Pictograma 110**

Igual a pictograma 50. Significa: *pecado*.

**Pictograma 111**

Igual a pictograma 21. Significa: *así*.

**Pictograma 112**

Igual a pictograma 22. Significa: *(se) haga*.

**Pictograma 113**

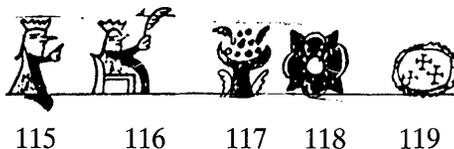
Igual a pictograma 23. Significa: *amén*.



114

**Pictograma 114**Igual a pictograma 24. Significa: *Jesús*.

La oración del padrenuestro, según este *Catecismo*, queda, pues, con la siguiente redacción: *Padre, Dios celestial en el cielo, alabado tu nombre. Desciende tu reino. Hágase en la tierra la voluntad de Dios así (como) se hace en el cielo. Hoy danos este pan, pan (que) necesitamos todos los días. Señor, perdona los pecados, así como perdonamos los pecados. Dios, llévanos sin abandonarnos en (el) pecado. Líbranos de la ocasión (?) de pecado. Así (se) haga. Amén Jesús.*



## CUARTA PARTE

### AVEMARIA

En general, el avemaría no ofrece especiales dificultades en su interpretación, por lo que el ritmo de la oración fluye de una forma fácil y clara.

#### **Pictograma 115**

Igual a pictograma 34 y 35. Su significado es: *María*.

#### **Pictograma 116**

El mismo personaje del pictograma anterior, pero sedente, en lugar de estar en pie, portando en su mano derecha una palma o pluma (?). El mismo pictograma volverá a aparecer más adelante (pictograma 244), con el mismo significado que también hay que atribuirle en esta ocasión: *ave*.

#### **Pictograma 117**

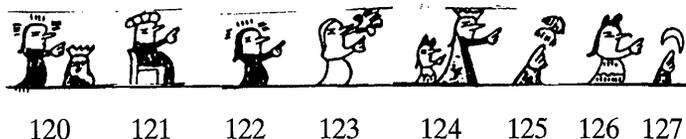
Un jarrón lleno de flores (o frutos), con unas hojas que sobresalen a cada lado por la parte superior, que tiene en su base dos palmas (o plumas) que lo adornan. Su significado es: *llena*.

#### **Pictograma 118**

Una gran flor, vista en picado para poder contemplar toda la belleza de sus pétalos desplegados, ocupa todo el espacio del pictograma. Su significado, contrastado con el que aparece de nuevo en el pictograma 721, es: *buena*.

#### **Pictograma 119**

Un círculo delimitado por una doble circunferencia, la más externa de las cuales está constituida por una línea ondulante, contiene en su interior tres cruces griegas. También el contraste con la otra ocasión en que aparece este pictograma lleva a establecer su significado: *gracia*.

**Pictograma 120**

La figura que representa a Dios, con la cabeza aureolada de rayos, extiende su mano sobre una diminuta figura que surge del umbral inferior de la banda; dicha figura representa, en posición frontal, la cabeza y los hombros del personaje del pictograma 115, que representa a María. El significado del pictograma podría ser: *Dios (está) en ti.*

**Pictograma 121**

El personaje del pictograma 16, que representa la idea de “Señor”, aparece en posición sedente. Su significado es: *domina.*

**Pictograma 122**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios.*

**Pictograma 123**

Igual a pictograma 84. Significa: *bendecir, bendita.*

**Pictograma 124**

Un pequeño personaje a la izquierda del pictograma es reconocible como personaje femenino por el peinado en el que sobresalen los dos bucles o tupés, ya mencionados al describir el pictograma 36. Con su mano está apuntando al otro personaje de este pictograma compuesto, igual al del pictograma 35, que representa a María. El significado del pictograma en su conjunto es: *a ti, mujer María.*

**Pictograma 125**

Igual a pictograma 31. Significa: *todas.*

**Pictograma 126**

Igual a pictograma 36. En esta ocasión el contexto reclama el significado de: *mujer.*

**Pictograma 127**

Igual a pictograma 13. Significa: *y.*



128    129    130    131    132    133    134

### **Pictograma 128**

Igual a pictograma 84 y 123. Significa: *bendito*.

### **Pictograma 129**

Una diminuta figura de perfil, aureolada con rayos que corresponden a su condición divina. El menor tamaño de una figura completa (no semioculta por la propia línea inferior de la banda) permite identificar su significado: *hijo*.

Hay que notar que cambia en cierto modo la representación iconográfica, respecto al pictograma 15, donde aparecía la misma imagen, pero de frente, mientras que aquí aparece de perfil, sin que por ello haya razón para alterar el significado.

### **Pictograma 130**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

### **Pictograma 131**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

### **Pictograma 132**

Una vela encendida aparece sobre un pequeño candelabro. Su significado, contrastado más adelante en los pictogramas 276, 278 y 280, corresponde a la interjección: *oh*.

### **Pictograma 133**

Igual a pictograma 35. Significa: *María*.

### **Pictograma 134**

Igual a pictograma 57. Sin embargo la salvedad consiste en esta ocasión en que el personaje entero está vuelto hacia la izquierda, lo que habitualmente comporta sentido negativo. En esta ocasión, no acierto a encajar el sentido negativo ni en el texto del avemaría en sus diversas variantes, ni en la lógica plástica de los propios pictogramas; sólo se me ocurre la sospecha de que el personaje esté vuelto hacia la representación de María en el pictograma anterior, por ser el que tiene más próximo para expresarle su petición. El significado es: *ruego*. Con la salvedad enunciada, el significado quedaría ligeramente modificado en: *a ti ruego*.



135 136 137 138 139 140



141 142

**Pictograma 135**

Igual a pictograma 52. Significa: *palabras, decir, pedir.*

**Pictograma 136**

El pictograma constituye una especie de mezcla entre el pictograma 28 y el 8, puesto que aparece la cabeza aureolada de rayos, que corresponde a la divinidad (pictograma 28), más una parte del cuerpo de que está dotada en el pictograma 8. Ahora bien, no es muy claro si la figura está semioculta, o si pretende representarla en tamaño reducido, como había hecho en el pictograma 129. Me inclino por suponer esto segundo. En cuyo caso, el significado es: *tu divino hijo.*

**Pictograma 137**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor.*

**Pictograma 138**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios.*

**Pictograma 139**

Igual a pictograma 25. Significa: *por mí.*

**Pictograma 140**

Pictograma parecido al 95, con las mismas figuras, pero en lugar de estar como en aquella ocasión dirigiendo sus brazos hacia el extremo superior del pictograma, en esta ocasión los dirigen hacia sí mismos, como hacía también el personaje del pictograma anterior. Su significado es: *por nosotros.*

**Pictograma 141**

Parecido al pictograma anterior, los mismos personajes están tachonados de las manchas que denotan los pecados. Su significado es: *pecadores.*

**Pictograma 142**

Igual a pictograma 94. Significa: *ahora.*



143

144

145

**Pictograma 143**

Una persona en posición horizontal, muerta, aunque conserva el brazo extendido, como una forma característica de representar a todos los personajes por parte del autor. Su significado es: *muerte, muerto*.

**Pictograma 144**

Igual a pictograma 23. Significa: *amén*.

**Pictograma 145**

Igual a pictograma 24. Significa: *Jesús*.

El conjunto de la oración del avemaría queda expresado en estos términos: *María, ave, llena (de) buena gracia. Dios en ti domina. Dios (te) bendice a ti mujer María (entre) todas las mujeres, y bendito tu hijo el Señor Jesucristo. ¡Oh María!, (te) ruego (que) pidas a tu divino hijo, Señor Dios, por mí, por nosotros pecadores, ahora y (en) la muerte. Amén Jesús.*

\* \* \*



146      147      148      149      150      151

## QUINTA PARTE

### CREDO

Salvo algunas excepciones, el credo aparece también con la suficiente claridad como para poder ir viendo el sentido de cada una de las afirmaciones que lo componen. De esta forma, se percibe el desarrollo de las afirmaciones del llamado “credo apostólico”, que, por resultar más breve que el denominado “niceno-constantinopolitano”, de uso litúrgico, era más apto para ser enseñado.

#### **Pictograma 146**

Un personaje en pie, con el mismo instrumento semejante a un rosario descrito en el pictograma 57. En este caso el significado no se corresponde con aquél, sino que se modifica por: *Creo*.

#### **Pictograma 147**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

#### **Pictograma 148**

Igual a pictograma 12. Significa: *padre*.

#### **Pictograma 149**

Igual a pictograma 31. Significa: *todo*.

#### **Pictograma 150**

Igual a pictograma 32. Significa: *hacer*. El conjunto de ambos expresa la idea de *todohacedor, todopoderoso*.

#### **Pictograma 151**

La figura del pictograma 29, que representa la idea de “Señor”, tiene el añadido de los rasgos que brotan de su boca (como en el pictograma 52). Su significado es: *mandó*.



152    153    154    155    156    157



158    159    160

### **Pictograma 152**

Pictograma compuesto, con la representación de Dios (igual al pictograma 30), más el pictograma 22, que representa la idea de “hacer”. Su significado es: *hizo, crió*.

### **Pictograma 153**

Igual a pictograma 83. Significa: *el cielo*.

### **Pictograma 154**

Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

### **Pictograma 155**

Igual a pictograma 89. Significa: *tierra*.

### **Pictograma 156**

Igual a pictograma 146. Significa: *Creo*.

### **Pictograma 157**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

### **Pictograma 158**

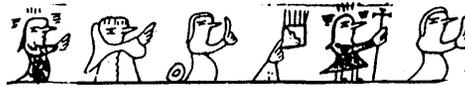
Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

### **Pictograma 159**

Personaje a cuya espalda, en la parte inferior, aparece un circulito doble; lo mismo que ocurría en los pictogramas 7 y 8, con la diferencia en aquéllos de que el circulito era simple. Significa: *único*.

### **Pictograma 160**

Igual a pictograma 129. Significa: *hijo*.



161 162 163 164 165 166



167 168 169

**Pictograma 161**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 162**

Igual a pictograma 12. Significa: *Padre*.

**Pictograma 163**

Igual a pictograma 159. Significa: *único*.

**Pictograma 164**

Igual a pictograma 92. Significa: *hacer, hecho*.

**Pictograma 165**

Un personaje con vestido hasta la rodilla, con la cabeza aureolada de rayos, signo de su condición divina, que sostiene en la mano un bastón rematado en una cruz en el extremo superior. El hecho de que aparezcan los rasgos de la condición divina no invalida el hecho del significado que hay que atribuir al pictograma, siguiendo el hilo del credo, que es: *hombre*.

**Pictograma 166**

Igual a pictograma 9. Significa: *por*.

**Pictograma 167**

Una planta con cuatro hojas a lo largo del tallo, que termina en la parte superior en una gran flor. Su significado, marcado también por el sentido del credo, es: *obra*.

**Pictograma 168**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 169**

Igual a pictograma 20. Significa: *Espíritu Santo*.



170      171      172      173      174      175



176

### **Pictograma 170**

Pictograma compuesto: a la izquierda, el personaje del pictograma 58, que representa a María; a la derecha, un personaje diminuto, que representa un recién nacido, reclinado (con el brazo derecho inevitablemente extendido) y con rasgos divinos por la aureola en torno a su cabeza. Podría significar: *concebido por María*.

### **Pictograma 171**

Pictograma igual al anterior. Habría que atribuirle el mismo significado. Anders propone que el pictograma 170 signifique *concebido*, y el 171, *nacido*. Ahora bien, como aparecerá más adelante con relación a la resurrección de Jesús, también el pictograma se repite. Esta repetición, en ambos casos, puede tener el sentido de reduplicación afirmativa: *verdaderamente nacido*.

### **Pictograma 172**

Igual a pictograma 15. Significa: *hijo*.

### **Pictograma 173**

Igual a pictograma 58. Significa: *santa*.

### **Pictograma 174**

Igual a pictograma 59. Significa: *María*.

### **Pictograma 175**

Un personaje, con vestido hasta la rodilla, y la habitual mano derecha extendida; junto a él, en la parte inferior derecha del pictograma, unas rayas horizontales casi pegadas al límite mismo de la banda. No he encontrado paralelismo, y el único significado posible que asignar a este pictograma, por la lógica del contexto, sería: *continúa*.

### **Pictograma 176**

Igual a pictograma 60. Significa en esta ocasión, de acuerdo con el contexto: *virgen*.



177    178    179    180    181    182

### **Pictograma 177**

Igual a pictograma 140. Significa: *por nosotros*.

### **Pictograma 178**

Igual a pictograma 87. Significa: *reino*.

### **Pictograma 179**

Una persona similar a la que primera que aparece a la izquierda en el pictograma 5, con la diferencia de estar sentada. Por la lógica del formulario del credo, tiene que significar: *Poncio Pilato*.

La lógica de la representación es la misma que la del pictograma 5, en el que los enemigos son los españoles; ahora, una representación parecida trata de representar al juez que condena a muerte a Jesús, Poncio Pilato.

### **Pictograma 180**

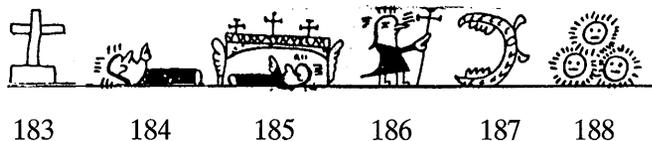
Similar al pictograma 28, con la diferencia de que aparecen tres manchas, a modo de cilicios o flagelos (que se perciben con mucha mayor nitidez en el pictograma 601). El significado podría ser: *padeció*.

### **Pictograma 181**

Una representación parecida a la del pictograma 17. Hay, sin embargo, una notable diferencia, en el sentido de que ha desaparecido la cruz que aparecía en el pictograma 17, en el que la persona de Jesús estaba clavado a la cruz: se veían los clavos, y las piernas estaban flexionadas hacia el poste de la cruz. En esta ocasión, aparece un Jesús sufriente, con los brazos abiertos, pero sin que haya cruz alguna, y con los pies bien plantados en tierra. El significado del pictograma podría ser: *sufriente*, o bien, con sentido equivalente al anterior en definitiva, *auténticamente*, que unido al pictograma anterior denotarían: *padeció sufriendo*, o *padeció auténticamente*.

### **Pictograma 182**

Pictograma parecido al anterior, pero la persona divina representada está en trance de ser fijada a la cruz, a la que todavía no le unen los clavos: los brazos están plegados sobre el cuerpo (no se ven las piernas), en lugar de estar pegados a los brazos de la cruz, que aparece en un segundo plano. Su significado es: *crucificado*.

**Pictograma 183**

Igual a pictograma 3. Significa: *(en la) cruz*.

**Pictograma 184**

Casi igual a pictograma 143, con la diferencia de que como está hablando de Jesús, la persona que está representada como muerta tiene alrededor de su cabeza la aureola de rayos que lo identifica como Dios, mientras que el pictograma 143 aludía a la muerte de los seres humanos creyentes. Su significado es: *muerto*.

**Pictograma 185**

El mismo cadáver del pictograma anterior (con aureola de rayos junto a la cabeza) está metida en un sepulcro, representado por un rectángulo con una bóveda tendida, cóncava en la parte superior. En el exterior del sepulcro hay dos adornos a derecha e izquierda, y está rematado por arriba con tres cruces, la central ligeramente más alta que las otras dos. El significado es: *sepultado*.

**Pictograma 186**

Igual a pictograma 165.

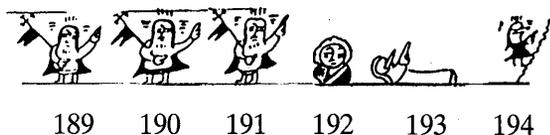
Sin embargo el contexto exige que el significado haya de ser: *descendió*, a pesar de que los pictogramas 86 y 204 lleven a cabo otra representación plástica de esta idea. Lo mismo vuelve a suceder en pictograma 391.

**Pictograma 187**

Similar al pictograma 6, aunque las fauces monstruosas no alberguen en su interior a persona alguna. Precisamente por ello, al disponer de espacio suficiente, sí aparecen los terroríficos dientes de este estilizado monstruo infernal. Su significado es: *infierno*.

**Pictograma 188**

Parecido al pictograma 99, la representación del día aquí aparece por partida triple, y los tres soles están dispuestos, como suele ser frecuente, en forma de pirámide. Su significado es: *al tercer día*.



195

**Pictograma 189**

La figura divina, con la cabeza aureolada de rayos, en posición frontal, está vestido con un vestido corto, hasta la rodilla, además de una capa que sobresale por los lados. Porta un estandarte con banderola y rematado en cruz en su mano derecha, doblada hacia el pecho, en tanto tiene la izquierda extendida y alzada. Su significado es: *resucitó*.

**Pictograma 190**

Igual al pictograma anterior.

**Pictograma 191**

Igual al pictograma 189. El hecho de la repetición triple (doble en los pictogramas 170-171, con ocasión del nacimiento) podría dar a entender, con la insistencia de la reiteración, que: *resucitó verdaderamente*.

**Pictograma 192**

Una figura, que recuerda la del pictograma 15, pero sin atributos divinos; o acaso una figura semioculta por el umbral inferior de la banda, que se presenta de frente, arropada por un vestido que cubre su busto. Su significado, debería ser, con arreglo al desarrollo del texto: *de entre*.

**Pictograma 193**

Igual a pictograma 143. Significa: *muertos*.

**Pictograma 194**

A la inversa del pictograma 86, la escala en la que está una persona, sube del ángulo inferior izquierdo al superior derecho. Además, la escalera está representada sólo por la línea quebrada, en lugar de las dos que aparecían en aquel pictograma. El significado es: *subió*.

**Pictograma 195**

Igual a pictograma 85. Significa: *cielo*.



196 197 198 199 200 201



202 203 204

**Pictograma 196**

Igual a pictograma 121. Su significado varía ligeramente respecto de aquél, al adquirir ahora, de acuerdo con el texto del credo, el de: *sentado*.

**Pictograma 197**

Pictograma parecido al anterior; se diferencia en los rasgos divinos de la persona que aparece sentada (en el pictograma anterior, los atributos correspondían a la idea de “Señor”). Su significado es: *(como) Dios*.

**Pictograma 198**

Igual a pictograma 4. Significa: *la derecha*.

**Pictograma 199**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 200**

Igual a pictograma 12. Significa: *Padre*.

**Pictograma 201**

Igual a pictograma 31. Significa: *todo*.

**Pictograma 202**

Igual a pictograma 32. Significa: *hacedor*.

**Pictograma 203**

Una persona, con la misma representación que la del pictograma 48, señala a un doble circulito, del que sobresale, hacia el cuadrante inferior izquierdo, una especie de gancho. Su significado, acorde con el texto, debería ser: *desde allí*.

**Pictograma 204**

Igual a pictograma 86. Significa: *descenderá, bajará*.



205 206 207 208 209 210



211 212 213

**Pictograma 205**

Un gigantesco pie ocupa la parte inferior del pictograma; sobre él, en posición horizontal, una espada igual a las que aparecen en otros pictogramas (62, 66). Su significado, verificado en otro catecismo pictográfico, es: *juzgar*.

**Pictograma 206**

El pictograma resulta semejante en todo al 175, incluyendo las rayitas en el suelo. El significado parece aconsejar en este caso otorgarle el sentido de: *a*.

**Pictograma 207**

Igual a pictograma 31. Significa: *todos*.

**Pictograma 208**

Una persona, en cuya túnica, en la parte inferior, aparece una cruz, y sobre cuya cabeza hay otra cruz. El significado es: *vivos*.

**Pictograma 209**

Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

**Pictograma 210**

Igual a pictograma 143. Significa: *muertos*.

**Pictograma 211**

Igual a pictograma 146. Significa: *creo*.

**Pictograma 212**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 213**

Igual a pictograma 20. Significa: *Espíritu Santo*.



214 215 216 217 218 219



220 221

#### **Pictograma 214**

Igual a pictograma 13. Significa: *y*.

#### **Pictograma 215**

Un edificio que representa una iglesia con dos torres, una a cada extremo; en la de la izquierda se distingue perfectamente una campana. En la nave del templo aparece la puerta del mismo. Su significado: *iglesia*.

#### **Pictograma 216**

Igual a pictograma 2. Significa: *señal*.

#### **Pictograma 217**

Grupo de tres cabezas, distribuidas en forma de pirámide. Su significado podría ser: *fieles*.

#### **Pictograma 218**

Igual a pictograma 146. Su significado podría ser ligeramente modificado respecto de aquél, para quedar en esta ocasión en: *creyentes*.

#### **Pictograma 219**

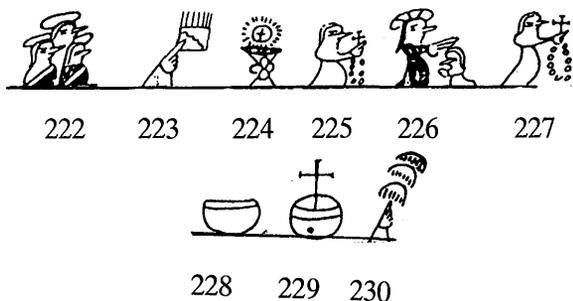
Una persona con vestido corto, hasta la rodilla, con sombrero de ala en la cabeza, y que porta a la cintura un objeto largo, puntiagudo, del que no se llega a ver el extremo superior, oculto por la cintura de la persona. No es arriesgado ver en ese objeto una espada, razón por la cual, la persona es incuestionablemente un español. Con la equivalencia semántica que tenía para los indios el concepto “español” con el concepto “cristiano”, el significado que hay que atribuirle es: *cristiano*.

#### **Pictograma 220**

Igual a pictograma 146. Significa: *creo*.

#### **Pictograma 221**

Igual a pictograma 217. Significa: *fieles*.

**Pictograma 222**

Igual a pictograma 46. Significa: *santos*.

**Pictograma 223**

Igual a pictograma 92. Significa: *se hace*.

**Pictograma 224**

Una copa o cáliz, sobre el que aparece una forma rodeada de rayos en disposición circular. Aunque en otro lugar (pictograma 583) tenga el sentido equivalente a “sacramentos”, aquí parece procedente otorgarle otro sentido más restrictivo como es el de: *comunión*.

**Pictograma 225**

Igual a pictograma 146. Significa: *creo*.

**Pictograma 226**

Igual a pictograma 100. Significa: *el Señor perdona*.

**Pictograma 227**

Igual a pictograma 146. Significa: *creo*.

**Pictograma 228**

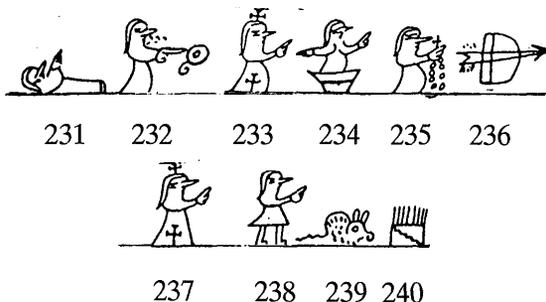
Está representada la mitad inferior de la “tierra” (pictograma 89), incluida la banda que la ciñe en sentido horizontal. Su sentido podría ser: *saldrán* o también podría encajar el de: *desde dentro*.

**Pictograma 229**

Igual a pictograma 89. Significa: *tierra*.

**Pictograma 230**

Igual a pictograma 31. Significa: *todos*.

**Pictograma 231**

Igual a pictograma 143. Significa: *muertos*.

**Pictograma 232**

Igual a pictograma 203. Significa: *desde allí*.

**Pictograma 233**

Igual a pictograma 208. Significa: *vivos*.

**Pictograma 234**

Un personaje sale de detrás (en realidad tendría que ser desde debajo) de un sepulcro, del que se aprecia la lápida en forma de trapecio isósceles, cuya base menor coincide con el umbral inferior de la banda. Su significado es: *resucitarán*.

**Pictograma 235**

Igual a pictograma 146. Significa: *creo*.

**Pictograma 236**

Un arco, en cuyo centro está situada una flecha. Su significado es: *eterna*.

**Pictograma 237**

Igual a pictograma 208. Significa: *vida*.

**Pictograma 238**

Parecido a pictograma 175, pero carece de las rayitas horizontales a ras de suelo. Su significado podría ser: *(que) permanece*.

**Pictograma 239**

Igual a pictograma 21. Significa: *así*.

**Pictograma 240**

Igual a pictograma 22. Significa: *(se) haga*.



241 242

**Pictograma 241**Igual a pictograma 23. Significa: *amén*.**Pictograma 242**Igual a pictograma 24. Significa: *Jesús*.

Llegamos de esta forma al final del credo. En la versión descifrada que ofrece este catecismo pictográfico, el texto de la profesión de fe quedaría así: *Creo (en) Dios Padre todohacedor, Señor (que) ordenó (e) hizo el cielo y la tierra. Creo (en) el Señor Jesucristo, único hijo de Dios Padre, único hecho hombre por obra de Dios Espíritu Santo; concebido (y) nacido hijo de Santa María (que) permanece virgen; por nosotros (en) el reinado de Poncio Pilato padeció sufriendo, (fue) crucificado en la cruz, muerto, sepultado, descendió al infierno; al tercer día resucitó en verdad de entre los muertos; subió al cielo; está sentado como Dios a la derecha de Dios Padre todohacedor; desde allí bajará a juzgar a todos, vivos y muertos. Creo (en) Dios Espíritu Santo y (en) la Iglesia, señal (para) los fieles creyentes cristianos. Creo (que) los fieles santos hacen comunión. Creo (que) el Señor perdona. Creo (que) desde dentro de la tierra todos los muertos desde allí vivos resucitarán. Creo (en) la eterna vida (que) permanece. Así se haga. Amén Jesús.*

\* \* \*



243

244

245

## SEXTA PARTE

### SALVE

En el texto de la salve, aparecen algunas dificultades de interpretación de los pictogramas correspondientes, y de la propuesta de texto consiguiente, aunque no sean demasiadas en número, ni alteren en exceso el discurso lógico de la oración. La dificultad estriba, sobre todo, en que se trata de pictogramas que aparecen sin paralelo a lo largo del *Catecismo*, y que, por consiguiente, hay que tratar de descifrar únicamente a partir del texto conocido y de la representación plástica que los propios pictogramas van poniendo ante los ojos.

#### **Pictograma 243**

El mismo personaje del pictograma 35, que representa a María, con la diferencia de que está dibujado en posición frontal, y que desde la corona llega hasta el suelo una especie de velo, que realza todavía más la figura, destacada ya por el hecho de portar una corona real. Su significado es: *María Reina*.

#### **Pictograma 244**

Igual a pictograma 116. Significa: *ave*.

#### **Pictograma 245**

No es fácil poder asegurar si este pictograma constituye una unidad por sí mismo, o hay que unirlo, formando parte integrante del pictograma anterior. En el pictograma 116, aparecía el mismo dibujo del pictograma 244 sin ningún otro que le siguiera: esto me ha llevado a considerar en esta ocasión como dos pictogramas diversos los numerados como 244 y 245. Es evidente que este enfoque puede no ser compartido por otras personas.

Desde el supuesto de estimarlos como diversos, el pictograma 245 presenta a una persona arrodillada en dirección al personaje del pictograma anterior, portando en su mano una flor. Esta persona arrodillada recuerda la



246    247            248            249            250            251

que aparece a la derecha en el pictograma 27. Pero hay una diferencia, en sentido de que en este pictograma 27, el corazón situado en el centro del pictograma constituye el vínculo de unión entre ambas personas; sin embargo, en este pictograma 245 el personaje representado tiene la flor en su mano.

Su posible significado sería: *yo te saludo*.

#### **Pictograma 246**

El mismo personaje de María (pictograma 35) tiene su mano en actitud protectora hacia un pequeño personaje que vuelto hacia ella aparece a sus pies, aunque únicamente esté representada la cabeza, y un poco del torso. Su significado es: *clemente, misericordiosa*.

#### **Pictograma 247**

Muy parecido al pictograma anterior, desde la mano tendida de María descende, en cascada una especie de velo protector, formado por muchas rayitas paralelas, que cobija en su seno, a los pies de María, a un pequeño personaje (se aprecian también la cabeza y el torso), que está mirando en la misma dirección que María, es decir, hacia la derecha. Su significado tiene un paralelismo en el pictograma 475, y corresponde a: *amorosa*.

#### **Pictograma 248**

Dos personas frente a frente, de las cuales la que aparece a la derecha del pictograma deja ver en su interior (cual si de una radiografía se tratase) su corazón. El significado, deducido del desarrollo de la oración, sería: *dulzura*.

#### **Pictograma 249**

Parecido al pictograma 116 (y 244), el mismo personaje aparece sentado, pero no tiene en la mano la palma o pluma que tenía en aquél. El significado es: *esperanza*.

#### **Pictograma 250**

Igual a pictograma 116. Significa: *salve*.

#### **Pictograma 251**

Igual a pictograma 140. Significa: *nosotros*.

**Pictograma 252**

Dos esbozos de personas, de los que se distingue netamente la cabeza, pero cuyos cuerpos respectivos están simplemente esbozados por un rasgo que se ahúsa hasta terminar en punta en el extremo inferior del umbral de la banda. Su significado podría ser: *descendientes*.

No cuadra tanto el significado de *hijos*, que ha aparecido de dos formas diversas en los pictogramas 15 y 129.

**Pictograma 253**

Igual a pictograma 36. En este caso el significado que el contexto literario está reclamando es el de: *mujer*.

**Pictograma 254**

Pictograma compuesto de dos figuras: la de la izquierda está en posición de dirigirse hacia la izquierda (caminando en posición contraria a la marcada por el desarrollo del *Catecismo*), sus pies están en esa dirección y también su brazo extendido; no así su cabeza, girada hacia la derecha, volviendo la vista atrás, hacia el otro personaje, similar al del pictograma 38 (San Gabriel), pero que por exigencias del contenido, está mirando hacia el personaje situado a la izquierda, hacia el cual blande –amenazador– su espada en alto. Su significado es: *desterrados*.

**Pictograma 255**

Igual a pictograma 52. Significa: *hablar*.

**Pictograma 256**

Pictograma en que aparece representada la cabeza de María, en posición frontal, como figuraba en el pictograma 243, y sólo una parte del busto, que brota del umbral inferior de la banda. Existe un evidente parecido con el pictograma 136, en la forma de llevar a cabo la representación. Su significado podría ser: *a ti, María*.

**Pictograma 257**

Parecido al pictograma 52 y 255, con la diferencia de que el personaje aparece arrodillado, y no en pie (Puede hacerse la comparación con el pictograma 255, que le precede). Su significado, pues, sufre una ligera modificación, y pasa a ser: *rogar, pedir*.



258

259

260

261

262



263

**Pictograma 258**

Parecido al pictograma anterior, 257, con la visible diferencia de la actitud del personaje, de cuyos ojos brotan abundantes lágrimas. Su significado es: *llorando*.

**Pictograma 259**

Igual a pictograma 48. Su significado puede ser alterado ligeramente respecto de aquél, para adquirir, acorde con la oración, el de: *en este*.

**Pictograma 260**

Representación parecida al pictograma 6, del infierno, en el cual una persona está atrapada. El pictograma apunta hacia la izquierda, para establecer la unión con el demostrativo del pictograma anterior; y a diferencia del pictograma 6, no existe mano alguna que venga a liberar. Su significado es: *infierno*.

**Pictograma 261**

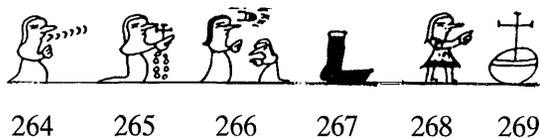
Igual a pictograma 142. Significa: *ahora*.

**Pictograma 262**

Personaje que muestra medio cuerpo emergido del umbral inferior del pictograma; los brazos apenas son visibles. La cara está vuelta hacia la derecha, y de su boca brotan unos pequeños trazos descendentes, como ocurría en el pictograma 51. Por comprobación con otros lugares de este *Catecismo* en que aparece, el significado que tiene es: *sí*.

**Pictograma 263**

La figura de María (similar a la del pictograma 35), sostiene en su brazo extendido a una pequeña figurita que descansa sobre un soporte curvo; de la boca de María salen unos trazos que representan las palabras. El significado es: *protectora*.



270

**Pictograma 264**

Similar al pictograma 257. Significa: *Pedir, rogar.*

**Pictograma 265**

Igual a pictograma 146. Significa: *creo.*

**Pictograma 266**

Dos personajes frente a frente, el de la izquierda en pie y el de la derecha arrodillado. Entre ellos, en la parte superior del pictograma, el mismo signo que aparecía en el pictograma 2, pero en tamaño más reducido, y en posición horizontal. Con la idea de fondo de dicho pictograma 2, que trata de representar un ojo, el presente pictograma podría traducirse por: *(vuelve) tus ojos.*

**Pictograma 267**

Aparece una especie de zapato, o mejor aun, bota, (recuerda al pictograma 205, con la representación de un pie). Su posible significado sólo lo deduzco por el sentido de la oración, y sería el de: *después.*

**Pictograma 268**

Igual a pictograma 175 y 206, con la diferencia de la omisión de las rayitas horizontales que aparecían en aquellos dos pictogramas. Su significado podría ser: *permanecer, estar.*

**Pictograma 269**

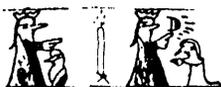
Igual a pictograma 89. Significa: *la tierra.*

**Pictograma 270**

Igual a pictograma 192. Allí tenía el significado correspondiente a *de entre.* Aquí parece que no cuadra ese significado, y si el sentido anterior denotaba un origen, se podría suponer, junto con los pictogramas anteriores: *permanecer en la tierra, (lugar de procedencia de los mortales).*



271 272 273 274 275 276



277 278 279

**Pictograma 271**

Un personaje igual al del pictograma 48 señala con su mano una pequeña cruz en la parte superior derecha del pictograma. Su significado sería: *muestra*.

**Pictograma 272**

Igual a pictograma 84. Su significado es: *bendito, alabado*.

**Pictograma 273**

Igual a pictograma 129. Significa: *hijo*.

**Pictograma 274**

Igual a pictograma 29. Significa: *Señor*.

**Pictograma 275**

Igual a pictograma 17. Significa: *Jesucristo*.

**Pictograma 276**

Igual a pictograma 132. Significa: *¡oh!*

**Pictograma 277**

Igual a pictograma 246. Significa: *clemente*.

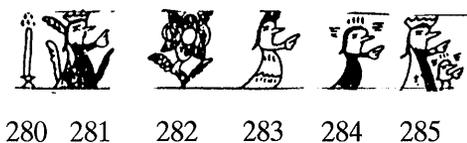
**Pictograma 278**

Igual a pictograma 132. Significa: *¡oh!*

**Pictograma 279**

Parecido al pictograma 266, con la diferencia de que en lugar del personaje de la izquierda, el que aparece en este pictograma es la representación de María, como ocurría en el pictograma 277, y como sucede también en el 281. Su significado podría ser: *piadosa*, como equivalente a “María, vuelve tus ojos”, “María, ten piedad”.

El significado asignado responde al hilo de la oración, y no parece que esté en franca contradicción con la interpretación propuesta.



286

**Pictograma 280**

Igual a pictograma 132. Significa: *¡oh!*

**Pictograma 281**

El personaje correspondiente a María aparece adornado de tres plumas, una en la parte posterior de la cabeza, y otras dos una a cada lado de los pies. El significado, deducido desde la continuación de la oración de la salve, sería: *dulce*.

Pero a la vista de las dos palmas, por comparación con el pictograma 396, también podría interpretarse como: *bienaventurada*.

**Pictograma 282**

Parecido a pictograma 167; la diferencia es que en el pictograma aludido la flor que lo constituye aparece en una visión lateral para el espectador, mientras que en el presente pictograma la flor está vuelta, en posición frontal (no así el tallo, que continúa en posición lateral), para que pueda ser contemplada. El significado podría ser: *siempre*.

**Pictograma 283**

Igual a pictograma 36. En este caso significa: *virgen*.

**Pictograma 284**

Igual a pictograma 30. Significa: *Dios*.

**Pictograma 285**

Igual a pictograma 35, más un pequeño personaje, con aureola divina que aparece a sus pies, en la parte inferior derecha del pictograma. Su significado es: *María, (madre de) Dios*.

**Pictograma 286**

Igual a pictograma 52. Significa: *habla, di*.



287

288

289

290

291

292



293

**Pictograma 287**

Un personaje sostiene en su mano derecha una palma o pluma. Su significado podría ser: *¿llegar?, ¿poder?*

**Pictograma 288**

Un personaje, cuya cabeza está vuelta hacia la izquierda, sostiene en sus manos sendas plumas o palmas, cada una de las cuales está vuelta en una dirección. Parece que el significado que habría que atribuirle, según se observa también en pictograma 433, sería: *bienaventurado*.

**Pictograma 289**

Un personaje, de difícil identificación, con vestido hasta la rodilla, mira hacia la derecha, pero tiene extendidos ambos brazos, cada uno en una dirección; en su brazo izquierdo porta un objeto asido a la mitad, que no he conseguido identificar; en su brazo derecho, acaso una palma o pluma, como las del pictograma anterior, pero de tamaño inferior. Su significado podría ser: *gloria*.

Se encuentra repetido en pictograma 346.

**Pictograma 290**

Igual a pictograma 85. Significa: *cielo*.

**Pictograma 291**

Igual a pictograma 21. Significa: *así*.

**Pictograma 292**

Igual a pictograma 22. Significa: *(se) haga*.

**Pictograma 293**

Igual a pictograma 23. Significa: *amén*.



294

**Pictograma 294**Igual a pictograma 24. Significa: *Jesús*.

La reconstrucción total, hasta donde ha sido posible, de la oración de la salve, quedaría, en conjunto, de la forma siguiente: *María Reina, ave, yo te saludo. Clemente, amorosa, (de) dulzura esperanza, ave. Nosotros, descendientes de mujer, desterrados, pedimos a ti, María, pedimos llorando en este infierno. Ahora, sí, protectora, (te) pedimos creer (que) vuelvas tus ojos. Después (de) permanecer en la tierra, muestra a tu alabado Hijo, el Señor Jesucristo. ¡Oh clemente!, ¡oh piadosa!, ¡oh dulce siempre virgen de Dios Madre!, pide para (que) lleguemos (con) los bienaventurados a la gloria del cielo. Así (se) haga. Amén Jesús.*

La propuesta anterior se basa, como ha aparecido a lo largo de la exposición, en una serie de suposiciones. Sin voluntad de tener que hacer encajar las cosas a la fuerza, y con el soporte que da el conocer el texto de la oración a que se está refiriendo, he procurado ir haciendo una interpretación que al menos no contradijera abiertamente lo que los pictogramas van presentando plásticamente.

*(Continuará)*

Luis RESINES  
Estudio Teológico Agustiniiano  
Valladolid

## Acción y contemplación

### 1. *¿Nacemos para contemplar?*

Tradicionalmente, en nuestra cultura occidental, se ha enseñado que nacemos para contemplar. En los ambientes monásticos, ya desde sus orígenes, el alma se desnudaba de toda preocupación terrena y compañía humana, también de su propio pensamiento, y se iba de vuelo a estarse a solas con Dios solo, sumida en él. Ella y Dios; nadie más. Como dos enamorados, muertos a todo lo que no fuera ellos. Pero cada vez son más las voces que piden un cambio radical en este asunto. Primero fueron algunos pensadores aurorales, Ortega y Gasset entre ellos –¡qué lucidez la suya!–. Y hoy son ya voces de muchas y muy dispares aguas las que enseñan una doctrina que difiere de la tradicional. ¿Qué decir, pues, sobre este tema de la relación entre acción y contemplación?

### 2. *Una visita al zoo*

Quizá nada nos ayude a entender la peculiaridad humana que es entrar en sí mismo y meditar cómo aceptar la invitación que nos hace Ortega de ir a un parque zoológico y detenernos ante la jaula de los monos. Un pájaro, un mosquito, un crustáceo están demasiado alejados de nosotros para que establezcamos comparaciones. Entre ellos y nosotros, todo son diferencias. No es así en el caso de los monos. Contemplándolos, observamos sus movimientos, sus idas y venidas, siempre inquietos, en ocupación tensa, alerta, atentos sin descanso a las señales que les llegan de su derredor, a las que les interesan (las demás quedan desatendidas mediante mecanismos de inhibición neuronal), huyendo de ellas o lanzándose sobre ellas, dominados por el miedo o el apetito. Es el contorno el que gobierna sus vidas: los atrae o los repele. Viven enajenados en el exterior. Cuando el contorno deja de interesarles, se duermen. El animal está siempre fuera de sí<sup>1</sup>.

---

1. Cf. José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente* (= Col. Austral 1501), Espasa-Calpe, Madrid 1972, 21-22; Id., *Ideas y creencias*, (= Col. Austral 151), Espasa-Calpe, Madrid 1968 7, 17-61.

No nos imaginamos teniendo que vivir en tan permanente acoso y tensión. Pero ¿es que a nosotros no nos apremia también el mundo en torno? ¿No tenemos que ocuparnos de él? Sí, pero no estamos pendientes de él como el animal. El hombre puede suspender, y esta es su gran diferencia con los animales, su ocupación directa e inmediata con las cosas, desentenderse de su contorno, decir no a los estímulos y establecer la jerarquía de importancias a que atender; volverse a sí mismo, entrar dentro de sí, estar en sí, reflexionar, pensar, meditar, contemplar, ensimismarse, en suma, como decimos en español con expresión bien gráfica. Es la interioridad, de la que tanto habla san Agustín. “Comparado con el animal, que dice siempre “sí” a la realidad, incluso cuando la teme y rehúye, el hombre *es el ser que sabe decir no*, el *asce-ta de la vida*, el eterno *protestante* contra toda *mera* realidad”<sup>2</sup>.

Esto supone dos cosas: a) poder desentenderse del mundo en torno; b) tener donde guarecerse, donde estar y vacar a otra ocupación; poder estar en su mundo interior, en su casa (*chez soi*, que dicen los franceses).

### 3. *La vida individual, realidad radical*

El hombre es, pues, actividad, al parecer como los animales; pero es también pensamiento, que le diferencia de ellos y hace que su actividad sea algo también distinto de la puramente animal. El hombre es acción y contemplación.

¿Qué es cada una de estas dos ocupaciones y en qué relación están? No nos quedemos en lo que nos hayan dicho o en lo que hayamos leído. Es necesario que cada uno se percate de lo que le pasa a él y sólo a él; de lo que le acontece a él en su vida, cuando actúa y cuando contempla. Es la vida individual, la de cada uno, la realidad radical; única realidad evidente, incuestionable, y en la que cualquier otra realidad tiene que aparecer, radicarse, para que tenga condición de tal. Radical no quiere decir que sea la realidad superior; puede haber otras muy superiores a ella, pero estas para sernos tendrán que aparecer en aquella. Si yo hablo de Dios, es porque Dios, en la forma que sea, ha aparecido en mi vida, se ha anunciado y hecho presente en ella; me es realidad.

Pero ocurre que la vida, la de cada uno, por sernos la realidad en que estamos, la dejamos siempre a la espalda, trasconejada. Estamos en ella, en ella se nos aparece toda otra realidad, pero a ella no la vemos. Es como quien contempla largamente un paisaje y, sólo al final, cae en la cuenta del cristal a través del cual lo ha estado mirando. La transparencia del cristal era lo que le

---

2. Max SCHELEK, *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1938, 72. Cf. Id., *El saber y la cultura*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires 1972, 22-54.

permitía ver el paisaje, pero sólo ve aquél si fija en él su mirada desentendiéndose de éste. Así ocurre también con la vida. Su transparencia nos permite percibir todo lo demás; sin embargo, sólo muy tardíamente se ha advertido su presencia y se la ha convertido en objeto de estudio, como si de un cuerpo se tratara, aunque con distintos métodos. Es una presencia con la que contamos, pero en la que no reparamos. Desde siempre, los hombres han vivido, se han encontrado viviendo –“el hombre es el animal que tiene vida humana”– dice Julián Marías<sup>3</sup>, pero sólo desde hace unos decenios se la ha hecho centro de reflexión filosófica. “La vida no es un misterio, sino todo lo contrario: es lo más patente que existe –y de puro serlo, de puro ser transparente, nos cuesta trabajo reparar en ella. La mirada se nos va más allá, hacia sabidurías problemáticas, y nos es un esfuerzo detenerla sobre estas inmediatas evidencias”<sup>4</sup>.

No se trata, por consiguiente, de la vida biológica, ni siquiera de la psicológica, sino de la biográfica, de “lo que hacemos y lo que nos pasa”, como dice Ortega con fórmula exacta. “Vivir es lo que hacemos y nos pasa –desde pensar o soñar o conmovernos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas”–<sup>5</sup>. Un nuevo modo de ser, el radical, el más próximo a cada cual. Para describirlo necesitamos conceptos nuevos, nuevas palabras o antiguas palabras con significados nuevos. Los usados por las ciencias de la naturaleza y por la filosofía tradicional son un estorbo, porque describen algo ya secundario al acontecimiento absoluto que es vivir. Curiosamente, es el lenguaje usual, “en el cual suele el pueblo hablar con su vecino”, como diría Berceo, la cantera inagotable de donde se han extraído los términos con que nombrar y deslindar técnicamente las nuevas islas que en esta nueva navegación se han ido descubriendo. Islas remotas, apartadísimas, de bosques susurrantes y montes que se pierden entre nubes. “Ínsulas extrañas”, podemos decir robándole la expresión a san Juan de la Cruz. Islas que requieren el esfuerzo de una singladura sostenida para ser avistadas, bruñido el ojo avizor para explorar sus riquezas. Cualquier desmayo en la visión hace que desaparezcan del horizonte. De hecho, una y otra vez se ha desconocido el gran descubrimiento de Ortega, tercera navegación de la filosofía (la primera fue la comenzada en Grecia y la segunda en Descartes), y se ha recaído en concepciones arcaicas, quedándose muy por debajo del nivel que hoy es ya ineludible<sup>6</sup>.

3. *Antropología metafísica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 78.

4. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (= Col. Austral 1551), Espasa-Calpe, Madrid 1973, 200-201.

5. *Ib.*, 188.

6. Son muchos los textos en que Ortega habla del tema. Cf., entre otros, *¿Qué es filosofía?*, edic. cit., 154-219; *El hombre y la gente*, edic. cit., 38-57; *Unas lecciones de metafísica* (=

El género literario para dar cuenta adecuada de esta realidad es la narración. Necesitamos contar nuestra vida para que la entiendan. Los novelistas lo han sabido desde siempre y lo supieron las primeras comunidades cristianas con los relatos evangélicos. El escolasticismo primero y el racionalismo después expulsaron de las iglesias y del uso de los cristianos las prácticas narrativas, como asunto de niños e iletrados, en aras de una supuesta claridad. Urge recuperar la narración y el símbolo en la expresión del mensaje cristiano, como único camino de acceso a lo que está más allá de la razón. Cuán lejos estamos de ello lo prueban esos himnos, tan prosaicos, salvo contadísimas excepciones, que se rezan en el Oficio Divino. ¡Pura bazofia!

#### 4. *El quehacer de la vida*

Dejando a un lado otros atributos que podemos observar en la vida, fijémonos únicamente en los que nos interesan para nuestro tema.

Vivir es ocuparse con las cosas, en este lugar y no en otro, en este momento y no en otro, aquí y ahora; tener que estar haciendo algo con ellas (uno de los haceres es pensarlas). Las cosas y yo, yo y las cosas, somos inseparables, aunque distintos. Coexistimos en mutua dependencia, en mutua relación constitutiva. Nos necesitamos mutuamente. Yo estoy intrínsecamente referido a ellas y ellas a mí. Ellas no se limitan a estar ahí, mudas, pasivas, sino que son mi *circun-stancia*, me cercan y asedian, me facilitan o dificultan lo que yo pretendo hacer con ellas.

En este momento, el lector, suponiendo que estas páginas tengan algún lector, tiene que habérselas con este tema de la acción y contemplación. Quizá le resulte demasiado abstruso y lo abandone por una tarea más inmediata y gratificante, o se dedique a sus propias meditaciones, o se entregue al sueño reparador. Algo tiene que hacer, porque la vida que se nos da no se nos da hecha. Cada uno tiene que hacerse la suya. "Vivir significa tener que ser fuera de mí, en la circunstancia o mundo. Es tener, quiera o no, que enfren-

---

Col. El Arquero 45), Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1974. Cf. también Manuel GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Losada, Buenos Aires 1977 19, 386-403; Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía* (= Sección: Filosofía 116), Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1976, 177-200; Id., *Ortega. Circunstancia y Vocación 2*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1960, 181-242; Id., *Las trayectorias* (Alianza universidad 374), Alianza Editorial, Madrid 1983, 122-131 y 298-314; Paulino GARAGORRI, *Introducción a Ortega* (= El Libro de Bolsillo 231), Alianza editorial, Madrid 1970, 43-85; J. H. WALGRAVE, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Ediciones de la revista de Occidente, Madrid 1965, 53-91; Harold RALEY, *La visión responsable* (= Selecciones Austral 26), Espasa-Calpe, Madrid 1977, 102-136.

tarme y chocar constantemente, incesantemente, con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. No hay remedio. Tener que apachugar con todo eso. Tengo, *velis nolis*, que arreglármelas, mejor o peor, con todo ello. Aquí estoy haciendo esto o aquello, afanándome en ser”<sup>7</sup>.

Tal es el pavoroso problema que nos plantea nuestra vida. La piedra y el animal no tienen este problema. La piedra tiene su gravedad de una vez para siempre. El animal se mueve, actúa, acciona y reacciona; pero, a lo que podemos saber, su vida está hecha. Se la dan hecha. La tiene genéticamente programada de una vez para siempre. La ardilla está en incesante y graciosa actividad, va y viene, viene y va, se vuelve y se revuelve, hace muchas cosas; pero hay una que no hace: hacerse ardilla. Crece su cuerpo, pero no es más ardilla al morir que al nacer. Tiene crecimiento biológico, no metafísico. Ni son más ardillas las de hoy que las de ayer. El hombre, en cambio, no está hecho; se hace. Cambia, se modifica, avanza o retrocede, es más humano o menos. Cambiar no depende de él, aunque sí la dirección e intensidad del cambio. El hombre no dispone de su razón ni de su libertad como si fueran una pieza anatómica; no puede echar mano de ellas a placer. El hombre se hace inteligente y racional y libre y responsable y corresponsable y tolerante y justo y pacífico y educado... Es él quien decide lo que va a ser; quien elige amar u odiar o pasar de largo, indiferente, por la vida. Se forma o se deforma. Metafísicamente, no puede estarse quieto. No hacerse es deshacerse. “Donde dijiste basta, allí comenzó tu ruina”<sup>8</sup>.

Si, como pretende la tradición desde Parménides, el ser es una presencia inmutable, siempre idéntica a sí misma, *el hombre no es*. El ser del hombre no está ahí, determinado, dado de antemano; ni siquiera propuesto como una tarea. Tiene que inventárselo él, cada uno el suyo, y hacerlo. El hombre ha sido y será, no es. Lo único que se le da es la necesidad de hacerse. Para satisfacerla se le dan unos datos biológicos y psicológicos, lo que podemos llamar naturaleza humana. Nace, además, en una sociedad que se le mete por sus adentros y le moldea y prefabrica antes de que él pueda tomar decisión alguna. Cada uno lleva dentro su vida anterior, lo que de ella ha hecho hasta este momento. Lleva también la vida de las generaciones anteriores, sus usos y costumbres, el nivel humano a que se ha llegado. Y lleva, quiera o no, las etapas de la evolución anteriores al hombre. “Hasta llegar al hombre, la vida ha tenido que construir laboriosísimamente una gigantesca pirámide de especies. Pero una pirámide no es una escalera de la que se puede prescindir después de haber subido. La psicología no debe olvidar que la mente humana proce-

7. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, edic. cit., 46.

8. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 169, 18.

de de un psiquismo animal”<sup>9</sup>. Todo esto le condiciona y limita. Es como el pie forzado con el que tendrá que componer el poema de su vida. Perentoriamente. Pero el poema no se le da hecho; lo tiene que imaginar y hacer él. Cada uno el suyo. Este es el gran quehacer de su vida. Y esto no sólo en los primeros años, sino de por vida. El gran quehacer de toda su vida hasta su último respiro.

Todos sabemos los problemas que nos trae esta nuestra condición humana. Ser hombre es ser riesgo permanente. Somos seres problemáticos; somos problema. “Ante tus ojos, Señor, estoy hecho un problema para mí mismo. Esta es mi enfermedad”<sup>10</sup>. No es que el hombre tenga problemas, sino que él mismo es problema, y no sólo para los demás, sino también y ante todo para sí mismo. ¿Quién soy yo?, es decir, ¿quién he sido hasta ahora?, ¿quién voy a ser de ahora en adelante? Este es el problema. A su lado, todos los demás palidecen. El animal, en cambio, no tiene problemas porque para sí mismo no es problema. No tiene dudas sobre su propio ser. “No tiene que decidir ahora lo que va a ser en el instante inmediato”<sup>11</sup>. Cuando el médico preguntó al viejo Fontenelle, al cumplir cien años, qué sentía, este le respondió: “nada especial; sólo una cierta dificultad de ser». Debemos generalizar y decir que la vida, no sólo a los cien años, sino siempre, consiste en una cierta dificultad de ser”<sup>12</sup>.

## 5. Necesidad de la contemplación

### a) ¿Qué hacer?

Imaginémonos al hombre primitivo. Sus necesidades le apremian. Siente frío, calor, hambre, sed, cansancio... “La madre de todas las acciones humanas es la necesidad”<sup>13</sup>. Pero un buen día, en plena faena, le fallan las cosas de que se sirve. Algo tiene que hacer, pero hacer ¿qué? En su desamparo, entra en sí mismo, imagina remedios, se hace ideas sobre las cosas que le han falla-

---

9. José Luis PINILLOS, *Principios de psicología* (= Alianza Universidad 100), Alianza Editorial, 1981 9, 16.

10. SAN AGUSTÍN, *Confess.* X, 33, 50. Muchos otros textos.

11. ORTEGA Y GASSET, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en *Tríptico* (= Col. Austral 181), Espasa-Calpe, Madrid 1972 9, 146.

12. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema* (= Col. Austral 1440), Espasa-Calpe, Madrid 1971, 42; cf. Id., *Goethe sin Weimar*, en *Vives-Goethe* (= Col. El Arquero), Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 191.

13. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in ps.* 83, 8.

do, forja planes, los pone en práctica. El hombre, por ejemplo, comenzó a romper piedras porque necesitaba sus fragmentos. En un momento determinado, se le ocurrió que uno de los fragmentos resultantes serviría mejor a su necesidad si hacía con él ciertos manejos. Su descubrimiento se extendió. Nació el hacha de sílex. En su acción, se le fueron presentando nuevas necesidades. Ideó nuevos planes con que atenderlas. Y así una y otra vez<sup>14</sup>.

Atendidas las necesidades primarias, surgen otras más refinadas. El hombre imagina y crea mundos cada vez más complejos: el mundo de la caza, el de la guerra, el de la convivencia, el de la moral, el de las creencias, el del arte, el de la religión, el de los valores, el de la vida misma..., mundos que se conectan y se traban unos con otros. El hombre es el eterno insatisfecho, fábrica de preguntas sin fin.

¿Qué hacer? ¿Qué tenemos que hacer en nuestras relaciones recíprocas?, se preguntó el hombre un día: nació el mundo de la ética.”¿Qué tenemos que hacer?”, preguntaban las multitudes a Juan Bautista (Lc 3, 10). Es la misma pregunta que hace a Jesús un jurista (Lc 10, 25), la misma que hacen a los apóstoles los primeros convertidos (Hch 2, 37). Hacer la pregunta exige ya entrar en sí mismo. Responderla, pensar la acción, lo que hay que hacer, es crear un mundo moral.

El hombre tiene muchas cosas que hacer. Para todas necesita recogerse en sí mismo, entrar en su hogar, pensar. Pero ninguna le es tan necesaria e ineludible a cada cual como el quehacer en que él consiste; el ejecutar el ser que él tiene que ser, su proyecto vital, su vocación. Le va en ello la vida, su ser.

Dejemos constancia, aunque sea fugaz, de la importancia que tienen la imaginación y la memoria en nuestras vidas<sup>15</sup>. Aquella es la que empuja al hombre a idear, pensar, tejer su vida con los datos que ésta le suministra; a proyectar su hacer y proyectarse a sí mismo, proyectar formas de vida huma-

14. Cf. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, edic. cit., 24-26; Id., *Ideas y creencias*, edic. cit., 34-36 y 47-48; Id., *Apuntes sobre el pensamiento*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1975, 32-34.

15. “Durante los últimos decenios, la memoria ha vivido sus horas más bajas. Se la convirtió en símbolo de la repetición y la rutina. Era la permanencia ominosa del pasado y, para una sociedad preocupada por el tránsito al futuro, era más un peso muerto que una energía viva. Fue una gran injusticia aceptada sin chistar por la pedagogía [...]. La memoria no es un lastre que debemos largar para ir más ligeros, sino el combustible que nos permite volar [...]. Un organismo sin memoria no podría ni siquiera percibir: vemos, interpretamos y comprendemos desde la memoria, que ejerce su servicio con tal discreción que parece que no sirve para nada” (José Antonio MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora* (= Col. Argumentos 145), Editorial Anagrama, Barcelona 1995 6, 118-119). Ortega decía que para tener mucha imaginación hay que tener mucha memoria. Es un hecho que los grandes creadores han tenido una gran memoria. Pero no olvidemos que la imaginación y la memoria, como todo lo humano, se hacen.

na, modificar las que tiene. “La loca de la casa”, la llamó santa Teresa<sup>16</sup>. Gracias a que hay una loca en la casa, esta funciona. ¿Hubiera podido escribir santa Teresa las obras que escribió y hacer las fundaciones religiosas que hizo sin imaginación? Toda obra, grande o pequeña, que el hombre hace comienza por ser un diminuto germen, apenas un levísimo temblor de vida, en su imaginación. Cultivemos nuestra imaginación, tan denostada por los ascetas. Alimentémosla con lo que ella se alimenta, con la chamarasca recogida por los sentidos en el exterior y archivada en la memoria. De los sentidos se sirvió san Juan de la Cruz para hacer la maravilla de sus poemas, diga lo que quiera en sus comentarios en prosa. Atrevámonos a imaginar formas de vida mejores que las que tenemos, más solidarias y fraternas. “Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos” (Lc 8, 22). Tengamos el coraje de hacerlas realidad. Nos va en ello nuestro futuro; nos va en ello la vida.

#### b) *Necesidad de elegir*

El hombre se halla afanado con las cosas en torno. La imaginación le presenta siempre una pluralidad de posibilidades. Decimos: por un lado haría esto, pero por otro... Entre esas posibilidades tiene que elegir. Vivir es preferir. Pero las posibilidades no están ahí, objetivamente dadas. Las posibilidades surgen del contacto del hombre con el mundo en que vive. Surgen de la acción de la inteligencia creadora sobre la realidad. Es la inteligencia la que ve ciertas propiedades reales e inventa posibilidades. “Cuando se miran las cosas a fondo, se encuentra, no sin sorpresa, que la tendencia a considerar que casi todo está dado o impuesto al hombre, y que este está «determinado», es un error; lo que podríamos llamar la parte del hombre, es decir, su libertad, es mayor de lo que ha solido pensarse, lo verdaderamente decisivo. La opinión contraria se explica por la propensión a deslizar en lo humano el modo de ser de las cosas, que le es radicalmente ajeno, ya que incluso lo que en el hombre hay de cosa está sujeto a la transformación que como persona ejerce sobre ello”<sup>17</sup>.

Incluso en una situación extrema, en que la circunstancia parece no dejarnos salida ni, por tanto, opción, decimos que “se está entre la espada y la pared”. La muerte es segura, no hay escape posible. Pero aun entonces le cabe al hombre elegir su propia muerte, la de un héroe o la de un cobarde, la de un mártir o la de un renegado. “La circunstancia, el aquí y ahora dentro del cual estamos inexorablemente inscritos y prisioneros, no nos impone en

16. *Libro de la vida* 17, 7 y 30, 16, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1979, 81 y 135.

17. Julián MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Alianza Editorial, Madrid 1995, 46.

cada instante una única acción o hacer, sino varios posibles, y nos deja cruelmente entregados a nuestra iniciativa o inspiración; por tanto, a nuestra responsabilidad”<sup>18</sup>. En los momentos de extrema gravedad o en aquellos otros vulgarísimos, tenemos que elegir. El hombre está siempre eligiendo lo que va a hacer en el instante próximo.

Hay en la vida momentos decisivos que la marcan para siempre, aquellos en los que hay que elegir una carrera, una profesión, una forma de vida, la vocación. Entre las notas que Descartes dejó a su muerte se halla este verso de Ausonio: *quod vitae sectabor iter?* ¿Qué camino, que vía tomaré para mi vida? “Pero la vida, prosigue Ortega, no es sino el ser del hombre; por tanto, eso quiere decir lo más extraordinario, extravagante, paradójico de la condición humana, a saber: que es el hombre la única realidad, la cual no consiste simplemente en ser, sino que tiene que elegir su propio ser”<sup>19</sup>. “Ha de elegirlo y decidirlo él, intransferiblemente, por sí y ante sí, bajo su exclusiva responsabilidad. Nadie puede sustituirle en este decidir lo que va a hacer, pues incluso el entregarse a la voluntad de otro tiene que decidirlo él”<sup>20</sup>. Estamos condenados a elegir. Somos, Ortega insiste en ello y también Sartre, *necesariamente libres*. De ahí el carácter de *perplejidad* que es propio de la vida humana: encontrarse no sabiendo qué hacer. *Guía de perplejos* tituló su libro más famoso Maimónides. Perplejidad en las grandes decisiones, perplejidad en las situaciones-límite, perplejidad en las pequeñas cosas de la vida diaria. ¿Qué hacer en este momento? ¿Seguir leyendo? ¿Dejarlo? En la elección de una cosa tan simple, “interviene íntegra la elección que ya han hecho [...] de un tipo de humanidad, de un modo de ser hombre que en su ‘vivir procuran realizar”<sup>21</sup>.

### c) Necesidad de acertar en la elección

El hombre puede hacer en cada momento muchas cosas. De entre ellas elige una. Pero, y esto es lo grave, al hacer eso que ha elegido, que quizá aparentemente carece de trascendencia, se está haciendo a sí mismo; condicionando, por consiguiente, su futuro. De ahí la necesidad que tiene de acertar en la elección. Si hace esto, en el instante próximo será A; si hace aquello, será B. En este momento, el lector puede seguir leyéndome o renunciar a ello. Por escasamente importante que sea lo que estoy diciendo, el lector será A o

18. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, edic. cit., 42.

19. *Ib.*, 42-43.

20. *Ib.*, 43.

21. *Ib.*, *ib.*

B según la elección que haga. Lo que elija pasará a formar parte de su ser. Su futuro se verá influenciado por esta decisión tan minúscula. Dependemos en todo momento de lo que hemos hecho y de lo que han hecho las generaciones anteriores y de lo que ha ocurrido antes de la aparición del hombre. Todo el pasado, el humano y el del universo, el individual y el social, gravita sobre nosotros, nos condiciona, estrecha nuestro futuro.

No podría ponderarse mejor la necesidad de acertar en la elección de nuestro hacer y la necesidad de hacer lo mejor posible lo que hemos decidido hacer; dos cosas que no están muy de moda, pero imprescindibles si queremos que la vida no se nos vaya de vacío y que suba el nivel humano en torno nuestro. Acierto en la elección y esmero en la ejecución. Conviene recordar el consejo de Antonio Machado: “despacito y buena letra:/ el hacer las cosas bien/ importa más que el hacerlas”<sup>22</sup>. El hacer bien las cosas, la obra bien hecha, no es una virtud de nuestros días. Hoy lo que priva es la chapuza, el qué más da, incluso en oficios que antes se distinguían por su meticulosidad. Abundan los libros mal escritos, hasta tipográficamente. Lo importante son las ideas, se dice a veces como excusa; pero eso es precisamente lo que no hay en ellos, aparte de que una idea mal expresada es una idea demediada, en agraz, a medio hacer, no es idea. Desconfiad de quien se ampara en que lo importante son las ideas. Hoy la corriente nos lleva hacia la falta de rigor y la ausencia de calidad. Razón de más para mantenerse alerta y resistirla, aunque, como dijo también Machado, “¡qué difícil es/ cuando todo baja/ no bajar también”<sup>23</sup>.

Una de las ejemplaridades más sobresalientes de fray Luis de León es haber dado cima a una obra verdaderamente excepcional en medio de circunstancias adversas, que a otro menos dotado para la lucha le hubieran llevado a abandonar el campo.

#### d) *Las horas contadas*

Pero es que, además, es un tema este de saber lo que tenemos que hacer y hacerlo que no podemos dejar para las calendas griegas. La vida es inexorablemente mortal, tenemos las horas contadas, y esto la convierte en prisa y da densidad al tiempo de que disponemos y lo comprime, exigiéndonos “hacer lo mejor en cada instante. Una de las grandes limitaciones, y aun deberíamos decir de las vergüenzas de las culturas todas hasta ahora sidas, es que

---

22. *Nuevas canciones*, en *Poesía y prosa*, Edición crítica de Oreste Macrí, Espasa-Calpe/ Fundación Antonio Machado, Madrid 1989, II, 631.

23. *Poesías sueltas*, en *Poesía y prosa*, edic. cit., II, 787.

ninguna ha enseñado al hombre a ser bien lo que constitutivamente es, a saber: mortal. Esto quiere decir *in nuce* que mi doctrina respecto a la muerte es estrictamente inversa de la existencialista”<sup>24</sup>. Advertía Ortega a sus oyentes, en una conferencia, sobre la gravedad de asistir a ella: “han decidido ustedes ocupar así esta hora de sus vidas, pero sus vidas tienen las horas contadas. Cada una es insustituible y si estar aquí no es lo mejor que podían hacer ahora, es evidente que han estrangulado una de esas sus horas incanjeables y han practicado una cierta forma de parcial suicidio. Esta consideración nos invita a cuantos nos hallamos aquí a obtener el mayor rendimiento posible de los minutos de esta hora, que no es una cualquiera de un tiempo infinito, sino que es única en la precisa y breve serie que tenemos a nuestra disposición. Tratemos de conseguirlo”<sup>25</sup>. Parecida actitud ante la vida fue la de Marañón, quien se llamaba a sí mismo “trapero del tiempo” por su habilidad para aprovechar sus sobras, esos minutos en blanco que suele haber entre ocupación y ocupación a lo largo del día. Por esto el tiempo se le multiplicaba.

Pero que nadie se llame a engaño y crea que esto de hacer en cada momento “lo mejor” consiste sólo en estudiar o escribir libros, o en vacar exclusivamente a alguna ocupación de las llamadas abusivamente santas. “Lo mejor”, en este momento, puede ser pasear o jugar o conversar o dormir... Lo importante es tener presente que las horas están contadas y hay que exprimir las, vivirlas con intensidad, haciendo “lo mejor” en cada momento. Ortega y Marañón fueron dos excelentes tertulianos, dos maravillosos conversadores, dos hombres volcados al exterior, dos apasionados contempladores de los pueblos y paisajes de España..., y también ahí sus horas contadas dieron sus jugos al máximo, como los dieron en sus horas de ensimismamiento. Tú verás, lector, si continúas leyendo; yo voy a seguir intentando aclararme algunas cuestiones que me importan.

#### e) *La autenticidad*

Nacemos en un mundo de hombres. Antes, mucho antes, de caer en la cuenta de nosotros mismos, tenemos ya la experiencia básica de los otros; estamos habituados a ellos. Desde el nacimiento, y aun antes a través de la madre, estamos abiertos a los otros. Estos se comportan de determinada manera, tienen determinados usos y costumbres y, sobre todo, hablan. A través de todo ello, nos inyectan sus ideas y creencias, sus convicciones, su manera de ser, sus formas de vida, sus modelos de humanidad. Nos dan la realidad

---

24. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, edic. cit., 132 n-1.

25. *Sobre un Goethe bicentenario*, en *Vives-Goethe*, edic. cit., 143.

deslindada y estructurada, interpretada, pero no lo advertimos. Tomamos como realidad lo que sólo son interpretaciones recibidas, bienes mostrencos. Los otros, sin pedirnos permiso, se introducen en nosotros, en nuestra propia textura personal. “Vemos todo el resto del mundo, como al través de la reja de una prisión, al través del mundo de hombres en que nacemos y vivimos”<sup>26</sup>.

¿Dónde vas, Vicente? Donde va la gente. Yo hago esto y lo otro porque es lo que *se* hace; porque es lo que está mandado, porque siempre *se* ha hecho así. ¡Pues estaríamos buenos que a estas alturas tuviéramos que estrenar usos nuevos! Yo pienso de esta manera y no de otra porque así *se* piensa. ¿Quién piensa así? Yo, no, sino *se*, la gente, los demás, la sociedad, todos y nadie en particular. Yo tengo estas creencias y no otras porque es lo que la gente cree, lo que *se* cree, lo que me insuflan los vientos de la sociedad. Y yo antes creía en Dios y ahora no, porque los vientos han cambiado. Pero jamás reconoceré, esto es lo especialmente grave, que la gente piense y hable en mí. Soy yo, ¡faltaría más!, quien, con toda responsabilidad, piensa y habla así. ¿Por qué dos y dos son cuatro? Anda éste, ¡qué preguntas tiene! Porque sí, porque siempre *se* ha sumado así, porque *se* suma así. ¿Cuántos, pregunta Ortega, se han detenido a pensar verdad tan elemental, de modo que sea para ellos verdad personal y no de recibo?

Vivimos a crédito de la sociedad. Nuestras verdades, las que sustentan nuestra vida, no son personales, sino sociales. Vivimos desde cosas que hemos oído nombrar, definir, valorar ..., y a las que, sin más análisis, hemos dado por verdaderas; pero que, en última instancia, pueden no serlo. ¿Qué pasaría si todas ellas fueran cheques en falso? Que estaríamos viviendo irresponsablemente, a cuenta de lo que dicen y hacen los demás; que estaríamos falsificando, en su misma raíz, nuestra vida. Es decir, *pseudoviviríamos*; haríamos como que vivíamos, pero no viviríamos efectivamente nuestro auténtico vivir. En mayor o menor grado, todos vivimos una doble vida. Hay quienes no viven casi más que la pseudovida de la convencionalidad y hay, caso extremo, quien vive enérgicamente fiel a su autenticidad. Pero aun en el caso de la máxima autenticidad, el individuo vive “la mayor porción de su vida en el pseudo-vivir de la convencionalidad circundante o social”<sup>27</sup>.

De aquí la necesidad de pasar, de vez en cuando, de la perspectiva convencional a la personal; de la visión anónima de los problemas a su visión individual. Necesitamos retirarnos, de cuando en cuando, al fondo de nosotros mismos para poner en claro las cuentas de nuestra vida y exigir a todas esas interpretaciones sus credenciales de autenticidad. Retirada en la que nos

---

26. Id., *El hombre y la gente*, edic. cit., 92. .

27. Id., *Íb.*, 122-123.

tenemos que volver incluso contra lo pensado por nosotros mismos para liberarnos de lo que nuestro pensamiento y nuestras emociones y nuestra escala de valores han proyectado sobre la realidad, confundiéndolo con ella. Ya Kant nos puso en guardia contra esta intromisión del sujeto en el objeto, alterándolo. La física cuántica, con el principio de indeterminación o incertidumbre, ha insistido en ello y en ello, en la introducción del lector en el texto, en la participación del lector en el sentido del texto (el sentido no proviene *sólo* del texto; surge en el encuentro de *este* lector con el texto, de ahí su pluralidad de sentidos), insiste la lingüística. Es este un repliegue que nos obliga a depurar los instrumentos de objetividad; siempre, no obstante, inalcanzable en toda su amplitud. Retirada a la soledad de nosotros mismos, en la que inventariamos el depósito de nuestras convicciones y comprobamos qué fondos lo garantizan; con qué fondos auténticos cuenta el banco de nuestra vida. Necesitamos hacer periódicamente la lista de las motivaciones reales de nuestro vivir, quizá muy distintas de las que decimos. Necesitamos hacer, a veces, rigurosos *ejercicios personales*, personalísimos, muy distintos de los tradicionalmente llamados ejercicios espirituales, para alcanzar en ellos la desnuda intuición de lo real y aprender a distinguir lo auténtico de lo convencional. Pensar es entonces “arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo”<sup>28</sup>. “La verdad no tolera ser encomendada a los demás [...]. Consiste formalmente en la metódica eliminación de las *opiniones* ajenas”, dice el orteguiano Antonio Rodríguez Huéscar<sup>29</sup>.

#### f) *Nuestros tiempos*

Esta necesidad de retirada al fondo de nosotros mismos urge de manera especial en tiempos revueltos como los que estamos viviendo. A nadie se le oculta que estamos en un momento crítico, en uno de los momentos más críticos de la historia. Lo estamos sintiendo en nuestra propia carne. Las leyes que nos rigieron y que creíamos poco menos que de inspiración divina, la voz de Dios según los maestros graves de nuestra juventud, han pasado a la historia. Los usos que fueron pauta de nuestro vivir cotidiano son, en el mejor de los casos, curiosidades en el desván de la memoria. Los ideales que alimentaron nuestra juventud (entonces había ideales, muchos ideales, tantos más cuantas menos ideas) yacen por el suelo. Arriadas están todas las banderas. Las más contrapuestas tradiciones de Occidente están agotadas. Nos hemos quedado en medio del océano sin salvavidas.

---

28. Id., *Íb.*, 87.

29. *Perspectiva y verdad*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1966, 250.

Nadie cree ya en los grandes relatos, sagrados o no, que lo explicaban todo. Ideologías y sistemas que daban razón del universo entero se han astillado. Todos los muros, y no sólo el de Berlín, se han derrumbado. “Ni piedra sobre piedra” (Mc 13, 2), como dijo Jesús del templo de Jerusalén y sus instituciones. Sólo tenemos fragmentos, esquirlas de pensamiento. No hay cultura, que es siempre sistema de conocimientos, no unas cuantas piezas sin orden ni concierto. Un rústico de antes desconocía muchas cosas, la inmensa mayoría; pero estaba orientado, sabía a qué atenerse. Era culto. Un científico de nuestro tiempo (el sabio, *l'uomo universale* de Leonardo da Vinci, ideal del Renacimiento y de la Ilustración, como figura social ha desaparecido) conoce al detalle su pequeño jardín, pero desconoce todo lo demás. Vive en su mundo, dedicado exclusivamente a él, con léxico propio, incapaz de entenderse con los otros, ni siquiera con los más próximos. Todo está compartimentado, dividido y subdividido. El científico trabaja con frecuencia en un proyecto común del que sólo conoce la minúscula parte que le han asignado. Él mismo queda convertido en una pieza mínima del mecanismo total. Como sujeto ha muerto. El Charlot de *Tiempos modernos* expresó bien esta situación. Como ha señalado Carlos Castilla del Pino, “la compartimentación del saber es un axioma porque hace posible que el científico sea, ante todo, un productor. Un plus de saberes le estorbaría en su rol de productor”<sup>30</sup>. A la compartimentación estanca del trabajo corresponde una nueva idea de la realidad, hoy ya muy extendida en las más diversas capas sociales: una realidad fragmentada y cada vez más fragmentable, reducida, en última instancia, a química. “En cuanto nos vimos, funcionó de maravilla la química”, dirá el entrevistado de turno sobre algún encuentro casual que ha tenido con alguien, a quien con su expresión deja reducido a algo. La realidad queda brutalmente mutilada. La perspectiva y la síntesis se alejan cada vez más. Con razón hablaba Ortega de la barbarie del “especialismo” y del terrorismo de los laboratorios<sup>31</sup>. Los intelectuales, es un decir, se conforman con “el pensamiento débil”. ¡Y tan débil! Todo es *light*, rebajado. Oleadas sucesivas de desalmados han conseguido que los hombres ignoren su propia historia, su gran tesoro, o se la están haciendo tragar falsificada. Es la hora de los tontos y figurones. Aparecen en todas partes, siempre hablando de todo sin entender de nada. Especialistas de la frivolidad intelectual, que es la peor de las frivolidades.

---

30. *El hombre-antiilustrado*, en ABC 28-10-95, 3.

31. Cf. *La rebelión de las masas* (= Col. Austral 1), Espasa-Calpe, Madrid 1966 17, en especial pp. 82-89 y 102-107; Id., *Meditación de la técnica* (= Col. Austral 1360), Espasa-Calpe, Madrid 1965; Edmund HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona 1990.

Al hombre ilustrado de la modernidad le está siguiendo el *a-ilustrado*; el hombre que no advierte su ignorancia, satisfecho como está con su abundante ración televisiva, vista, si eso es ver, entre el ruido ensordecedor de los futbolines y tragaperras y el apuramiento de una litrona. Parejo a él, coincidiendo muchas veces los dos en un mismo individuo, se propaga el increíble; el hombre que, si le hablan de Dios, no sabe de quién le están hablando. Él vive feliz y no necesita más. A lo sumo, juntarse en manada con otros como él. Son las tribus urbanas<sup>32</sup>, que vuelven inhóspitas determinadas zonas de nuestras ciudades y merodean a veces por nuestros pueblos. La que se nos viene encima, la tenemos ya dentro, es de padre y muy señor mío.

Pero a la vez, como ocurre en todas las épocas de crisis, algo nuevo está germinando<sup>33</sup>. En la ciencia, se están abriendo horizontes novísimos. La reflexión filosófica ha arribado a continentes nunca antes vistos. El caos y un orden nuevo. Lenta, pero sin pausa, se está formando una nueva cultura, una mentalidad nueva, una nueva forma de comprender el mundo, de comprenderse el hombre a sí mismo; nuevas formas de ser y pensar, nuevas relaciones sociales, nuevas formas de comunidad. Nunca como ahora ha habido tantos jóvenes que hayan tomado en sus manos, consciente y responsablemente, su propio destino; lo que, evidentemente, no es cómodo para los muchos partidarios que todavía tiene la consigna que el prior de los dominicos de San Esteban de Salamanca dio a Ignacio de Loyola: “al redil, al redil”. El pensamiento se ha acercado, más que nunca en toda su historia, a comprender lo que quiere decir persona. Tenemos el instrumento adecuado para seguir avanzando por ese camino, aunque está claro que muchos no están por la faena. Si lo hacemos, quizá lleguemos a entender algún día este principio evangélico: “El precepto existió por el hombre, no el hombre por el precepto; luego señor es el Hijo del hombre también del precepto” (Mc 2, 27-28 par). La persona: este es nuestro tema.

Comienza, o mejor, ya ha comenzado una nueva era, una nueva navegación del pensamiento. *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo/ [...] iam noua progenies caelo demittitur alto*<sup>34</sup>. Es hora de elegir. Escoja cada cual: seguir en tierra, en la dulce soñera de lo consabido, o correr el albur de vivir desde sí mismo; desde sus mínimas verdades, pero autenticadas, limpios los ojos para ver los lazos invisibles que nos anudan a todos y a todo; situarse en la posmo-

32. La denominación no es acertada, pero es ya usual. Sobre el tema, cf. *Cuadernos de Realidades Sociales* 45-46 (1995), todo el número.

33. Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La esperanza en tiempo de crisis*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona 1993, 11-43.

34. VIRGILIO, *Églogas* IV, vv. 5-7.

derinidad del dejarse llevar *temere passimque*<sup>35</sup>, a la deriva, o en la vigilante y creadora posmodernidad de ser él, él mismo, y, por ello, solidario: persona.

g) “*Un alma sola y un solo corazón en Dios*”<sup>36</sup>

Hay épocas de calma y épocas de crisis. En las primeras, los distintos integrantes de una sociedad comparten, pacíficamente y sin sobresaltos, un amplio repertorio de creencias e ideas, de valores y usos, también de sentimientos. Es el patrimonio común, su inmovible roca de anclaje. Es para todos un mundo objetivo, en el que viven unánimes (con una sola alma) y concordes (con un solo corazón). Hay entre ellos discrepancias, pero no resquebrajan el suelo común sobre el que caminan confiados. Porque en tales sociedades discrepar en profundidad es un abuso, un ponerse fuera de la ley, marginarse de la comunidad. Al que tal hace se le llama al orden y se le obliga con duros castigos a reintegrarse al corral. De no hacerlo, se le excomulga, o se le destierra, o se le decapita. Tienen todos la impresión de que ese mundo ha existido desde siempre; de que no ha sido creado por hombres, de que es natural, la realidad: tan identificados están con él. No es *su* mundo, sino *el* mundo.

En las épocas de crisis, en cambio, todo son sobresaltos. El suelo común se resquebraja, si es que no salta por los aires. La línea común de flotación se rompe, y unos suben hasta las estrellas y otros bajan hasta los abismos. El campo de coincidencias se reduce de manera alarmante. La unidad y la concordia se desvanecen. Se viene abajo *el* mundo. No hay donde guarecerse. Vidas desgarradas, sin norte, restos de un naufragio. En medio de la desorientación, sin embargo, los vigías comienzan a percatarse de que el orden antiguo era un orden creado, en convivencia, por los hombres; de que el mundo en que estaban no era *el* mundo, sino *su* mundo; de que, en consecuencia, ha llegado la hora de crear por medio de la convivencia otro nuevo, menos erizado, más humano. Noche profunda y albores que se anuncian. Desesperación y esperanza. “Al alba, mi amiga, al alba”.

“La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y un alma sola” (Hech 4, 32). “todos pensaban y sentían lo mismo”. Es un elogio redondo, que deja muy bien a la comunidad. En realidad, se trata de un ideal clásico, de un cliché. Si se leen los *Hechos*, se ve que la realidad no era exactamente lo que el tópico dice. San Posidio nos dice que, en Hipona, Agustín comenzó a vivir con otros “siervos de Dios” según esta regla apostólica<sup>37</sup> y Agustín

35. SAN AGUSTÍN., *De beata vita* I, 1.

36. Id., *Regla* I, 3.

37. Cf. *Vita* V.

manda en su *Regla* “tener un alma sola y un solo corazón en Dios”. ¿Cuál es en ella el *contenido concreto* de la unanimidad y concordia, pues este es el que hay que encontrar? ¿Qué puesto ocupan estos dos conceptos en el sistema de su pensamiento? La lectura de los comentarios de la *Regla* nos desencanta. Los ponderan, no los explican. Y ¿cuál debería ser hoy su contenido? ¿O es que tenemos que pensar y sentir lo mismo que san Agustín? ¿Es esto posible?

“Dios mismo sería nuestro común, grande y rico patrimonio”<sup>38</sup>, nuestra alma única y nuestro único corazón, dice Agustín escribiendo sobre los monjes de Hipona. Hay que odiar en la propia alma, dice también, los afectos particulares o privados; por ejemplo, los afectos entre padres e hijos, entre esposos, entre hermanos, entre amigos..., es decir, todo afecto humano, que es perecedero, diabólico, propiedad “del perro”. Hay que amar, en cambio, lo común y público, el afecto con que se aman los hijos de Dios y hermanos en Cristo. Lo propio y privado, lo individual, hay que raerlo de raíz, por muy insignificante que sea<sup>39</sup>. Leto, el novicio al que dirige la carta, tendrá que extirpar el afecto filial con que ama a su madre (suya, pero no de Agustín ni de ningún otro que no sea hijo de ella) y amarla únicamente como a “hermana en Cristo” (suya, de Agustín y de todos los que viven en “la sociedad de la caridad”). ¿Estamos de acuerdo? ¿Coincide nuestra visión de las relaciones familiares, de las relaciones entre varones y mujeres, de la amistad y, en general, de las relaciones humanas con la de Agustín? No hay más que abrir los ojos para advertir que nuestros usos no son los suyos. No pensamos de la misma manera, por más que hablemos de fidelidad a eso que llaman carisma institucional. “De este modo, sigue diciéndole Agustín a Leto, tu alma no es tuya, sino de todos los hermanos, cuyas almas son también tuyas. O mejor, sus almas y la tuya no son muchas almas, sino una, el alma única de Cristo, que en el salmo (21, 21) pide que la libren del *dominio del perro*. De aquí se llega fácilmente al desprecio de la muerte”<sup>40</sup>. Esto es tener “un alma sola y un solo corazón en Dios”. ¿Cómo es posible hablar de respeto a las personas en san Agustín y en la tradición de Occidente? Ahí están los hechos a lo largo de la historia y no estoy pensando precisamente en la Inquisición. Ha habido, y aún hay, otras muchas formas de degüello. Estamos lejos de lo que la tolerancia y el respeto mutuo exigen como norma de convivencia. ¿Qué entendían ellos y qué entendemos nosotros por persona?

---

38. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 355, 2.

39. “Porque, dice otro experto en la purificación de los afectos, eso me da que un ave esté asida a un hilo delgado que a un grueso, porque, aunque sea delgado, tan asida se estará a él como al grueso en tanto que no le quebrare para volar” (SAN JUAN DE LA CRUZ, *I S* 11, 4, en *Obras completas*, Madrid 1978 10, 479).

40. *Ep.* 243, 3-4. Léase toda la carta.

Dios, Jesucristo, la Iglesia, la vida religiosa, la vida agustiniana... Este es nuestro patrimonio, “nuestro común, grande y rico patrimonio”. Todos coincidimos en ello... porque son abstracciones. En el momento en que comenzamos a dar significado concreto a esas palabras y a otras muchas, comienzan las discrepancias. A veces, simas profundas nos separan. Todos tenemos experiencia de ello. La unidad y la concordia no hay que darlas por supuestas y menos imponerlas; hay que crearlas. Para tener un patrimonio común de ideas y sentimientos, hasta donde sea aconsejable, hay que crearlo en convivencia, única forma válida en nuestro tiempo; hay que ir haciéndolo realidad en el acontecer diario, llenando de significado concreto los casilleros vacíos que esas palabras denotan.

¿Cómo lograrlo? Pensando. Así de sencillo y así de difícil. Si esto no se hace, todo lo demás será bullanga y fanfarria, zurrapa. Vivimos en una sociedad de corresponsabilidad y participación. Surgen asociaciones, foros, clubes de opinión, escuelas, talleres, seminarios, espacios de encuentro y diálogo... Se va espesando el entramado social, lo cual es muy importante en una sociedad tradicionalmente disgregada como la española. Los conventos hierven de comisiones, asambleas, capítulos, encuentros, juntas, cursillos..., todo ello multiplicado en los distintos niveles. Se elaboran proyectos comunitarios, educativos, vocacionales, de formación, de pastoral... Papeles, papeles y más papeles. “¿Fueron sino devaneos?! ¿Qué fueron sino verduras/ de las eras”, podemos preguntarnos con Jorge Manrique.

Y, sin embargo, muchas de esas impertinencias, siempre que no estén vacías de pensamiento (se piensa poco y mal), son necesarias para que lo abstracto vaya pasando por el corazón y se haga carne común y alma única, proyecto compartido. La mentalidad es lo más difícil de cambiar. Se pueden cambiar las leyes, se pueden multiplicar los decretos; ella sigue incommovible desafiándolo todo, impávida. La lentitud de la historia es, a veces, desesperante. Lo propio de los cambios sociales es deslizarse despacio, tanto más cuanto más profundos sean. Cambia la superficie del mar, pero su profundidad, la intrahistoria, sigue inmutable. Ya lo dijo Heráclito: “los molinos de los dioses muelen despacio”.

El medio más eficaz para alcanzar ese patrimonio común de pensamientos y aspiraciones no son los actos programados expresamente para ello, sino la espontaneidad de la vida diaria, siempre que los sujetos estén dispuestos a ello y contemplen con entrega en su soledad y reflexionen en común. Es en el trato familiar, no embridado, donde las personas se comunican y transparentan y anudan lazos de amistad y crean, sin advertirlo, espacios de coincidencia. La espontaneidad, cuando es humana y no asilvestrada, es la gran tejedora que va urdiendo las vidas una a una, formando un tapiz sutilísimo.

“¿Para qué quieres vivir en comunidad?, se pregunta san Agustín y él mismo se responde: “para buscar en amistosa concordia a Dios y a nuestras almas; de este modo, los primeros en llegar a la verdad pueden comunicarla sin trabajo a los otros”<sup>41</sup>. No tan sin trabajo. La tarea no es fácil. Una gran idea, y el Concilio Vaticano II lo es, no se asimila en unos años. Muy lentamente, pensándola y haciéndola, haciéndola y pensándola, irá desplazando los hábitos mentales y los comportamientos que una tradición, muy venerable por cierto, nos inoculó. Estamos buscando a Dios, como siempre (“siempre buscando a Dios entre la niebla”, dijo de sí mismo Antonio Machado<sup>42</sup>); pero ahora en el hombre, no más allá; en su relación con los otros hombres, en su vida puesta al tablero por los demás. En ese mundo que viene, que no puede existir sin nosotros y que existe ya para nosotros en la medida en que nos comprometemos a traerlo, ahí es donde está Dios. Ahí; en ninguna otra parte. El asunto no es nuevo. Cuando Galileo expulsó a Dios del universo, le preguntaron: “entonces, ¿dónde está Dios”. “En el hombre o en ninguna parte”, contestó. Mucho antes se nos dijo: “os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, también vosotros amaos unos a otros” (Jn 13, 34). ¿Para qué más?

Tiempo de mudanzas. Los viejos principios ya no valen; los nuevos no existen. No sabemos qué pensar sobre los problemas máximos que nos asedian. “Tal vez, cuando un día caigan graves censuras sobre estos acontecimientos quepa disculparlos diciendo: téngase en cuenta que a la sazón estaba Europa mudando de dioses y, por lo tanto, sin dioses”<sup>43</sup>. La renovación promovida por el Concilio Vaticano II tiene que ser “teológica” en su sentido más riguroso: tiene que alcanzar a Dios, a nuestra percepción de Dios. Estamos cambiando de Dios. Nada menos.

#### h) *Resumen*

La conclusión es evidente. Si esto es así (necesidad de hacer algo porque la vida no se nos da hecha; necesidad de elegir entre los posibles haceres;

41. *Sol.* I, 12, 2.

42. *Galerías LXXVII* [II], en *Poesía y prosa*, edic. cit., 481. Sobre el tema de Dios en la poesía española del siglo XX, cf. Ernestina DE CHAMPOURCIN, *Dios en la poesía actual* (Selección de poemas españoles e hispanoamericanos), BAC, Madrid 1970; M<sup>a</sup> Enriqueta SORIANO P. VILLAMIL/ Pilar MAICAS GARCÍA-ASENJO/ M<sup>a</sup> Dolores DE ASÍS GARROTE, *Hombre y Dios I* (cincuenta años de poesía española) (1950-1995), BAC, Madrid 1995, con bio-bibliografía de los autores citados y bibliografía general.

43. ORTEGA Y GASSET, *Investigaciones psicológicas* (= Obras de José Ortega y Gasset 20), Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1982, 26.

necesidad de acertar en la elección, eligiendo lo mejor, lo que más se ajuste al quehacer propio; necesidad de elegir aquí y ahora, pues no se puede dejar la elección para el futuro; necesidad de vivir una vida auténtica, no la convencional de la sociedad; necesidad de ser uno mismo en la situación crítica que estamos viviendo; necesidad de crear “un alma nueva y un nuevo corazón en Dios”), parece necesario y urgente que nos paremos a pensar sobre todo ello y busquemos la solución donde siempre la ha encontrado el hombre: en sí mismo. Curiosa manera de orientarse, cuando se encuentra perdido, esta de preguntarse: ¿dónde estoy? Es decir, desentenderse aparentemente de las cosas, dejar de faenar con ellas y recogerse en el propio interior; pero no para quedarse en Babia, sino para pensar sobre ellas, para capturarlas con el arpón de alguna idea y, una vez apresadas, volver a ocuparse de ellas. Es apremiante que nos paremos a pensar para saber a qué atenernos, para saber lo que tenemos que hacer, para saber nuestro quehacer.

De María, dice san Lucas, que “conservaba el recuerdo de todo esto, meditándolo en su interior” (2, 19.51). Que Nuestra Señora de la Meditación nos inspire en esta hora difícil<sup>44</sup>.

## 6.- Aprendizaje de la contemplación

### a) *El hombre primitivo*

Volvamos al hombre primitivo, a aquel momento en que ante la faz inhóspita de las circunstancias se concentró en sí mismo para plantarles cara. No hay duda de que tal movimiento hacia su interior tuvo que costarle un esfuerzo gigantesco. “Esa atención hacia dentro, que es el ensimismamiento, es el hecho más antinatural, más ultrabiológico. El hombre ha tardado miles y miles de años en educar un poco –nada más que un poco– su capacidad de concentración. Lo que le es natural es dispersarse, distraerse hacia afuera, como el mono en la selva y en la jaula del zoo”<sup>45</sup>. La primera fractura entre el estímulo y la respuesta tuvo que ser mínima, pero esa fijación, aunque brevísima, en sus imaginaciones, le separó radicalmente del mundo animal. Muy lentamente, a fuerza de repetir el acto, el hombre fue creándose un mundo interior y la capacidad de estarse en él. “El poder de autodeterminación es un poder mínimo de hacer una pausa entre el estímulo y la respuesta, entre el

---

44. Cf. José VEGA, *Nuestra Señora de la Meditación*, en *Estudio agustiniano* 24 (1989) 731-750.

45. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, edic. cit., 25.

deseo y la acción. La gran obra de la libertad va a consistir en emplear y administrar ese hiato”<sup>46</sup>.

Los pueblos primitivos que hoy conocemos, si es que esta designación tiene sentido, no tienen la capacidad de concentración de los pueblos que tienen una cultura desarrollada. Su utillaje mental no es el mismo. Los misioneros lo saben bien. Ortega cita este texto del P. Schevesta (1932) sobre los pigmeos: “les falta por completo el poder de concentrarse. Están siempre absorbidos por las impresiones exteriores, cuya continua mutación les impide recogerse en sí mismos, lo que es condición inexcusable para todo aprendizaje. Sentarles en el banco de una escuela sería para estos hombrecillos un tormento insoportable. De modo que la labor del misionero y del maestro se hace sumamente difícil”<sup>47</sup>.

Incapaces de nuestro aprendizaje, pero no del suyo. Es absurdo quererles aprisionar en nuestro mundo y pretender que se conviertan a nuestras filosofías y aprendizajes. Han tenido su propio pasado y deben tener su propio futuro. Tienen derecho a ello. En convivencia respetuosa con ellos, el evangelio, vivido por quienes lo predicán, puede ser fermento y luz de sus vidas. Y dejemos al tiempo lo que es obra del tiempo, que Dios es el primero en dejárselo. ¿O es que creemos que los visigodos pensaban y actuaban como nosotros? ¿O que, al recitar el Credo en los Concilios de Toledo, las palabras tenían para ellos el mismo significado que tienen para nosotros? ¿O que su imagen mental de Dios, por ejemplo, era la que nosotros tenemos? Toda cultura es el fruto lento de muchas generaciones, producto de encuentros y choques entre los pueblos más diversos, obra de mestizaje. Toda cultura es resultado de transculturaciones. Los evangelizados deben ser sujetos activos de su evangelización, como lo fueron Pedro, Pablo y los primeros cristianos, no meros receptores de los sacramentos y oyentes mudos de la Palabra. Deben crear su propia liturgia y expresar la fe en su cultura propia, como los Padres de Calcedonia la expresaron en la suya.

#### b) *Los niños*

Pero esto que se observa en los primitivos lo podemos observar también en los niños occidentales. Sentarlos en los bancos de una escuela, sin dejarlos moverse, fue la pedagogía de la educación durante siglos. Pedagogía que tenía que ayudarse con aquello de “la letra con sangre entra”. ¡Y cómo mos-

---

46. José Antonio MARINA, *Ética para náufragos* (= Col. Argumentos 159), Editorial Anagrama, Barcelona 1995, 140.

47. *Íb.*, 26.

queaban maestros y dómínes! Los niños carecen de capacidad de concentración. Los vencen los estímulos. Un niño ensimismado no es normal. Necesita corrección, salir de su ensimismamiento, perderse en los demás, llenar la retina de impresiones, gozar, vivir, y vivir es convivir. La contemplación es una habilidad aprendida. Tiene detrás una larga historia. En este sentido podemos decir que es social. La sociedad en la que se nace tiene unos hábitos de pensamiento y determinados aprendizajes. Sobre ellos construye cada uno su morada interior. El hombre se construye, construye también su pensamiento, su capacidad de recogerse en sí mismo, pero se construye en comunión con los demás, absorbiendo realidad, saliendo y entrando, entrando y saliendo, saliendo de sí y entrando en sí.

c) *La interioridad agustiniana*

Uno de los grandes exploradores de la interioridad ha sido san Agustín. Le debemos gratitud por facilitarnos tan ímproba tarea. Desde él se ha podido caminar más fácilmente por tan *escondida senda*, como diría fray Luis de León. De él escribió Ortega: “es la única mente del mundo antiguo que sabe de la intimidad característica de la experiencia moderna”<sup>48</sup>. No voy a detenerme en la exposición de su método de recogimiento. Daré solamente dos textos que corroboran esta dificultad de que vengo hablando. “Oh alma, agobiada por el peso del cuerpo que se corrompe, cargada por tus pensamientos terrenos, varios y múltiples, comprende, si puedes, que Dios es la verdad. No busques qué es la verdad, porque al momento se te opondrán las nieblas de las imágenes corporales y de los fantasmas, enturbiando la serenidad que te iluminó en el primer instante, cuando dije “verdad”. Permanece, si puedes, en ese primer instante que te hirió con su fulgor; pero no puedes. Recaes en lo acostumbrado y terreno. ¿Cuál es el peso que te arrastra sino la liga de tus sórdidos apetitos y los errores del camino?”<sup>49</sup>. “Cualquiera que piense que, en esta vida mortal, un hombre puede dispersar las nieblas de las imaginaciones corporales y carnales, como para poseer la luz despejada de la verdad inmutable y penetrarla con la firme constancia de un espíritu completamente fuera de los modos comunes de la vida no entiende ni qué busca, ni quién es el que busca”<sup>50</sup>.

Esto le pasaba a aquel gigante de la interioridad, Consolémonos. Las investigaciones modernas confirman esta doctrina de san Agustín sobre la

48. Kant. *Reflexiones de un centenario*, en *Tríptico*, edic. cit., 83 n-1.

49. *De Trin.* VIII, 2, 3.

50. *De cons. evang.* IV, 10, 20.

movilidad de la atención, aunque, evidentemente, no acuden a sus razonamientos para explicarla. William James dice que la atención voluntaria no puede sostenerse por más de unos segundos sobre un tema. Necesitamos renovar constantemente nuestro esfuerzo para hacerla regresar a él<sup>51</sup>.

d) *El riesgo de ser hombre*

El hombre, obligado por las circunstancias, ha tenido que aprender a entrar dentro de sí mismo. No es algo que le hayan regalado. La poca razón que aún hoy tiene es obra del esfuerzo de innumerables generaciones. Somos herederos, no adanes. Los pequeños y grandes inventos, es cierto, los han realizado individuos concretos, personas; pero dentro de una sociedad concreta, fuera de la cual les hubiera sido imposible. Cada individuo tiene que aprender, nadie le puede sustituir en esta tarea; pero la sabiduría transmitida en la sociedad en la que está inmerso le permite beneficiarse en poco tiempo de lo que ha costado quizá miles de años aprender. Vivimos en sociedad y la sociedad nos moldea y estructura. No es lo mismo ingresar en una comunidad religiosa en la que la práctica de la meditación es habitual, aire que se respira, que en otra donde está bajo mínimos. Quien ingresa en la primera entra, quizá sin que él se percate, en un nivel que le sostiene e impulsa en esta difícil y antinatural ocupación que es contemplar. A quien, en cambio, ingresa en la segunda, todo le será adverso y lo más seguro es que también él sea uno más del montón.

Ahora bien, lo que se aprende puede desaprenderse. El hombre es *viator*, caminante. Está siempre en camino, en vías de ser hombre, *in fieri*, haciéndose hombre. Decir que se está haciendo hombre no es decir que esté mejorando. Puede ser que esté deteriorándose, deshumanizándose. Muchas veces a lo largo de la historia le ha ocurrido ya esto último. Este es el riesgo en que estamos siempre. Nada ni nadie puede asegurarle a un escritor que acaba de firmar una obra maestra que la próxima no será un bodrio. Nada ni nadie puede asegurarle a una comunidad que vive en un excelente nivel cultural y religioso que mañana no va a ser ruinas, “campos de soledad, mustio collado”, como de las de Itálica cantó Rodrigo Caro. De aquí nuestra responsabilidad cara al futuro. Otros han trabajado por ti, repite san Agustín; otros te han ayudado. Ahora ayuda tú<sup>52</sup>. El pensamiento es algo adquirido, no cae del

---

51. Cf. José Antonio MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, edic. cit., 96-117 y 302-310. La cita de William James en la p. 309.

52. Cf., por ejemplo, *Ep.* 243, 8.

cielo. Lo son sus contenidos, lo son sus métodos y lo es también la misma capacidad de pensar. No dejemos que se pierda; elevemos su nivel.

### 7. *La contemplación admirativa*

Una de las formas más fecundas de contemplación es la admiración. El *Diccionario de la Real Academia Española* define admirar como “causar sorpresa la vista o consideración de alguna cosa extraordinaria o inesperada. Ver, contemplar o considerar con estima o agrado especial a una persona o cosa que llaman la atención por cualidades juzgadas como extraordinarias”. En la admiración, hay un primer momento receptivo, de sorpresa, y uno segundo activo, de deseo de conocer. Uno queda atrapado, en suspenso, por lo que le presentan los sentidos. Su atención es solicitada y él, placenteramente sobrecogido, reacciona deseando conocer los secretos de tales maravillas. Es el movimiento que advertimos, por ejemplo, en fray Luis de León, en su contemplación de la noche serena, o de la música de Salinas, o de la belleza de una mujer<sup>53</sup>. Fray Luis, como la inmensa mayoría de los españoles contemporáneos suyos, no creía poder conocer por la razón los secretos del universo. Por esto anhelaba volar al Creador para conocerlos y apagar en él la sed de saber. Su actitud ante el universo era, como la del Salmista, de admiración religiosa, de pura veneración: adorar y esperar comprender más allá de la muerte.

No es ésta, evidentemente, nuestra disposición. La admiración despierta en nosotros el deseo de conocer aquí y ahora, de comprender la realidad que nos extraña, de indagar sus entresijos, de conocerla en su mismo origen, cuando aún no existía. La admiración, dijeron Platón y Aristóteles, es el principio de la sabiduría, de una sabiduría intramundana, de un saber a qué atenerse sobre lo que nos sorprende<sup>54</sup>. La contemplación admirativa exige dejar libre al niño que todos llevamos dentro, siempre pronto a ponernos en un brete con sus preguntas. Sócrates y Platón preferían para filosofar a los jóvenes, que aún no han obturado sus mentes con los cascotes de saberes muertos.

---

53. Cf. *Poesías* XII (la noche) y V (la música), en *Obras completas castellanas*, BAC, Madrid 19512, 1451-1453 y 1436-1438; *Expos. del Cantar de los cantares*, en *Íb.*, *passim*. Sobre el asombro en fray Luis de León, cf. Rafael LAPESA, *Las odas de fray Luis de León*, en *De la Edad Media a nuestros días* (Biblioteca Románica Hispánica. II. Estudios y ensayos 104), Editorial Gredos, Madrid 1967, 182-192; Jorge GUILLÉN, en fray Luis de León, *El Cantar de los cantares*, introducción y preparación de Jorge Guillén, Ediciones Paulinas, Salamanca 1980, 16-18.

54. Cf. Manuel GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, edic. cit., 17-22.

“Por viejo que sea, quien es capaz de asombrarse está demostrando que en lo que más importa de una persona, la actividad de su corazón y de su mente, sigue siendo joven”<sup>55</sup>. La capacidad de asombrarse es el más precioso radar. A quien la posee todo se le convierte en problema y le nace, en lo más recóndito, un desasosiego que no le deja en paz hasta resolverlo. Ella es el origen de toda aventura humana, en especial de esta, la más arriesgada de todas, que es conocer; en la que, al par que se avanza, el horizonte se aleja cada vez más. La resolución de un problema estalla siempre en mil problemas que exigen solución.

Enigma del universo y enigma del hombre. “Oh doble pozo oscuro. Oh doble hondura./ Tú, pozo sideral; yo, pozo humano”<sup>56</sup>. Para resolverlos el hombre se recluye en el silencio de los laboratorios y bibliotecas y pregunta y pregunta, llegando en su asedio hasta la misma orilla donde las preguntas tienen por respuesta *el silencio de los espacios infinitos*, que dice Pascal. Entonces, su asombro tendrá que decidirse, como ha escrito Laín Entralgo, “por una de las cuatro actitudes responsables ante lo que racionalmente no puede saberse: la desesperación, la metáfora, la ironía y la creencia”<sup>57</sup>.

Aquí se abre para los creyentes un nuevo mundo de maravillas, del que harán bien en tomar posesión personal, dado el hosco paisaje social en el que nos ha tocado vivir. La fe, sin los rodigrones sociales de otros tiempos, se ha vuelto un asunto personal, personalísimo. Frente a tantos signos visibles de muerte, el cristiano debe resaltar los muchos que hay de vida en el corazón del hombre contemporáneo: el ansia de libertad, dignidad, bondad, igualdad y diferencia, solidaridad, responsabilidad, tolerancia, liberación de la mujer..., signos todos de la emergencia, cada vez más consciente, de la persona. Los “profetas de calamidades” están de más, como dijo el admirable Juan XXIII<sup>58</sup>. Es aquí, en el corazón de la vida del hombre, donde hay que situar la novedad del Evangelio, porque es aquí donde está Dios, “Padre de nuestro Señor, Jesús Mesías, Padre cariñoso y Dios que es todo consuelo” (2 Cor 1, 3) “porque es amor” (1 Jn 4, 8). Aprender a contemplar, a admirar las obras y los “irrastreables caminos de Dios” (Rom 11, 33) es uno de los apremios del cristiano.

---

55. Pedro LAÍN ENTRALGO, *Un sabio escéptico*, en *El País* 20-11-87, 16.

56. Dámaso ALONSO, *Noche*, en *Oscura noticia*, en *Obras completas*, Editorial Gredos, Madrid 1993, X, 165.

57. *Íb., íb.*; cf. Id., *Ciencia y creencia*, en *Revista de Occidente* 103 (1989) 85-105.

58. Cf. *Constitución apostólica por la que se convoca el Concilio Vaticano II*, 3; Id., *Discurso en la inauguración del Concilio*, 9-11, en *Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1966, 10-12 y 947.

Pero el hombre, insisto en ello, no está solo. El hombre es relación, constitutivamente, y en relación con los otros se hace. He aquí un campo aún muy poco explorado, un mar tenebroso que espera marineros arriesgados que lo hagan familiar y transitable. Más aún: el hombre es una abstracción, no existe. Se realiza en dos versiones intrínsecamente relacionadas: varones y mujeres. Estos son los que existen en la realidad y cualquier deficiencia en esa relación que los constituye trunca al que la padece. Hablo del hombre como ser sexuado, no de la sexualidad; actividad ciertamente importante, pero limitada. Se es varón o mujer siempre, desde el nacimiento hasta la muerte, y se es en todas las dimensiones; pero no siempre se ejerce la sexualidad. Decir varón es decir mujer y viceversa. No es que se complementen externamente; es que son relación mutua<sup>59</sup>. Adán se percibe a sí mismo en plenitud al percibir a la mujer. “Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gén 2, 23):

Hay que dar un giro copernicano a la mentalidad tradicional, en la que san Agustín ocupa un puesto de privilegio. Baste recordar la abundante y deleznable literatura, conventual en su mayoría, sobre el tema. Dentro de ella, *La perfecta casada* de fray Luis de León mantiene un tono digno, aparte de ser una pieza de altísima calidad literaria; pero cuán pobre y mezquino nos resulta hoy su concepto de la mujer.

Todo lo humano es sexuado. Hay, por ejemplo, una contemplación y una acción masculinas, pero las hay también femeninas. Hay una razón vital masculina, pero la hay también femenina. Varones y mujeres tienen la palabra. Y que se mantenga despierto el asombro mutuo.

Estimar a los demás y estimar su trabajo es norma elemental de convivencia. O mejor, saber estimar, lo cual exige lucidez y discernimiento; saber quiénes son dignos de estimación en los diversos campos y quiénes son ripio y relleno por mucho ruido que hagan. No todo tiene el mismo valor, por más que sean muchos los necios que proclaman lo contrario. Hay que tener muy clara la jerarquía de estimaciones y actuar en consecuencia. Hay que rechazar la tentación, tan consentida, de no enterarse de lo valioso, sobre todo cuando es alguien cercano a nosotros el que lo ha hecho. “Y no es la envidia ni el tan repetido «individualismo» causa profunda de esto. Es la falta de curiosidad y de afán de enriquecer nuestra vida con la del prójimo”<sup>60</sup>. Muchos españoles citarán a Hegel y a Heidegger, a Wittgenstein y a Sartre..., aunque no los hayan leído; pero no citarán jamás a un español, aunque haya dicho

---

59. Cf. Julián MARIAS, *Antropología metafísica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 145-154 y 183-191; id., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, edic. cit., 93-99 y 155-160.

60. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, edic. cit., 244.

mucho mejor lo que estos dicen. O lo que es peor, lo copiarán sin citarlo. Hay que reconocer, sin embargo, que citar, por ejemplo, a un tal Fernández no da lustre.

El resentimiento hace estragos en las relaciones personales y vicia la vida toda. Es notorio el odio que hay hoy contra toda excelencia. “Las masas no están hoy dispuestas fácilmente a admirar; por el contrario, suelen sentir resentimiento y temor ante todo lo *egregio* y *admirable*; sólo acceden a admirarse a sí mismas, y por eso acostumbran elegir, para hacer de ellos sus «prestigios», a aquellos hombres o instituciones sociales en que se sienten personificadas, que pueden aplaudir tranquilamente, porque saben que no aplauden nada *superior* –lo que resultaría intolerable–, sino a sí mismas [...]. Preferencia de las masas de todos los colores por lo mediocre e inferior, incluso dentro de sus propios círculos de ideas e intereses”<sup>61</sup>.

La mentalidad técnica ciega las fuentes de la admiración y de la expresión poética. El resentimiento paraliza la estimación de lo valioso. Frente a ellos hay que sensibilizarse y cultivar la admiración por tanta maravilla como hay en el mundo; admiración que nos lleve a intentar esforzadamente descifrar el misterio que somos y que es el universo entero. Hay que ir hacia una cultura que “estime lo estimable y cercene lo falaz. Pero es menester que la gente deje de ser bestia y acierte a estremecerse cuando es hora de temblar, que no es sólo la de la muerte, sino siempre que hay a la vista algún síntoma de soberana humanidad. Otra cosa es aldeanismo y estolidez”<sup>62</sup>. Hay que aprender a contemplar el paisaje; a vibrar cada vez que nos encontramos con alguien en quien resplandece la condición de persona en cualquiera de sus dimensiones; a estremecerse ante la belleza transeúnte; a mirar detenida y gozosamente las obras maestras del arte; a celebrar a aquel que nos envuelve a todos en su misterio de amor porque es Padre de todos.

## 8. Contemplación y vida

Respeto a la realidad es el nuevo imperativo categórico, la gran novedad del siglo XX. Cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos imponerle. Disminuir la realidad o alzarse lejos de ella en vuelo es-

---

61. Julián MARIAS, *Introducción a la filosofía*, edic. cit., 74; cf. ORTEGA Y GASSET, *Democracia morbosa*, en *El espectador* (= Col. Austral 1690), Espasa-Calpe, Madrid 1966, II, 19-26, entre otros muchos textos.

62. ORTEGA Y GASSET, *La caza*, en *La caza y los toros* (= Col. Austral 1328), Espasa-Calpe, Madrid 1962, 24.

peculativo son acciones no registradas en los catálogos de pecados, antaño muy en uso, pero no por ello dejan de serlo. “Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es”<sup>63</sup>. Al teorizar sobre la realidad, hay que ceñirse muy ajustadamente a ella, a su álabe fugitivo; partir de ella, usarla de contraste en el avance del pensamiento, sin permitir que se interpongan ideas previas entre ella y nuestra visión, originada en ese estrechísimo contacto con ella que es la vivencia. El pensamiento tiene que acompañar a la realidad, no sustituirla; dejarla ser, apoyarse “en la «experiencia integral» que es la vida misma, en todas sus dimensiones. [*Tiene que llevar consigo*] el órgano de su propia corrección o rectificación; esto es, la realidad tomada tal y como *se da*, tal y como *se me da al encontrarme con ella*”<sup>64</sup>.

La misión de la inteligencia es aclarar los problemas que están ahí, no inventarlos; ponerles cerco, cada vez más estrecho, hasta que nos entreguen sus secretos. “Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro”<sup>65</sup>. La teoría, si es auténtica, no es pura especulación. La comprensión que quiere mantenerse al margen de la realidad se queda vacía, espectral. “Uno se pregunta si la vida que comprende, y que no pretende sino comprender, no será vida sin comprensión”<sup>66</sup>. Los griegos hablaban de *vida teórica*; pero el *theorós*, como observa Zubiri, era el investigador que iba a los juegos olímpicos oficiales para ver si se cumplían las normas establecidas. “El *theorós* no es un puro reflector; es el hombre que va animado de un *bios* auténtico; que se propone plasmar su vida en la inquisición y estructuración de la realidad. Sólo más tarde, cuando se escindió el hacer del mero contemplar, apareció el dualismo entre el *theorós* y el *sophós*, entre el sabio que tenía la sabiduría práctica y el *theorós* que no hacía sino especular; con lo cual la teoría se convierte en mera especulación, algo que está a dos dedos del escepticismo”<sup>67</sup>. La contemplación, si es auténtica, nunca es pura. No hay uso desinteresado de la inteligencia. La “pura inteligencia” está al servicio de intereses íntimos. “Es también

---

63. Id., *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela* (= Col Austral 1350), Espasa-Calpe, Madrid 1964, 46; cf. *Meditaciones del Quijote*, comentario por Julián Marías, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid 1957, 292-293.

64. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega* (= Breviarios de Educación 9), Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1982, 110-111.

65. ORTEGA Y GASSET, *ib.*, 88; comentario de Julián Marías, *ib.*, 360.

66. Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial/ Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986, 590.

67. Id., *ib.*, *ib.*

práctica y técnica de y para la vida auténtica”<sup>68</sup>. Esto explica que “nuestras doctrinas no suelen ser sino la justificación *a posteriori* de nuestra conducta, o el modo como tratamos de explicárnosla para nosotros mismos”<sup>69</sup>.

El pensamiento no interesa por sí mismo. Interesa como comentario o exégesis de la vida, que “es el texto eterno, la retama ardiente al borde del camino donde Dios da sus voces”<sup>70</sup>. El pensamiento es “una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar”<sup>71</sup>. Esta es la razón vital, de que habla Ortega, la razón de la realidad, la que ésta dicta; la razón ateni- da a los hechos, en especial al acontecimiento absoluto y radical que es la vida. La razón vital es, por esto, masculina y femenina<sup>72</sup>.

Nuestra instalación en la realidad es fundamentalmente afectiva. Es este de los afectos un campo tradicionalmente anatematizado, asunto de la carne, hija del pecado original y casa del diablo; un campo que hay que recuperar sin complejos de culpa. La inteligencia crece en ese mantillo cruel o amoroso, hundidas sus raíces en la fisiología y en la circunstancia, a la que estamos constitutivamente religados. De todo ello se nutre. En contra de lo que pen- saba Aristóteles, no es la verdad, el deseo de conocer las causas de lo que vemos, lo que la mueve, sino necesidades anteriores a toda teoría: angustias y ambiciones, alegrías y engurrios, terrores y aspiraciones; amores, en suma. “No pienses que eres atraído contra tu voluntad. Al alma la arrebató el amor. Es poco decir que eres atraído voluntariamente; lo eres también placentera-

68. ORTEGA Y GASSET, *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y demiurgia*, en *Apuntes sobre el pensamiento*, edic. cit., 15; Id., *Reforma de la inteligencia*, en *ib.*, 81.

69. Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida* (= Col. Austral A 312), Espasa-Calpe, Madrid 1993, 158.

70. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela*, edic. cit., 87; comentario de Julián Marías, *ib.*, 355-356.

71. Id., *ib.*, 80; comentario de Julián Marías, *ib.*, 346.

72. Imposible citar todos los textos de Ortega sobre el particular. Cf., además de los cita- dos en este apartado, *Ni vitalismo ni racionalismo*, en *El tema de nuestro tiempo* (= Col. Austral 11), Espasa-Calpe, Madrid 1968 12, 93-107; *Historia como sistema*, edic. cit. ; *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1979; Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vicación*, edic. cit., II, 279-285; Id., *Las trayectorias*, edic. cit. , 159-213; Id., *Acerca de Ortega*, (= Col Austral A 214), Espasa-Calpe, Madrid 1981, 11-98; Id., *Filosofía española actual* (= Col. Austral 804), Espasa-Calpe, Madrid 1963 4, 73-121; Id., *Introducción a la filosofía*, edic. cit., 143-176; Paulino GARAGORRI, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, Editorial Plenitud, Madrid 1968, 27-122; Id., *Introducción a Ortega*, edic. cit., 86-143; José Ferrater Mora, *Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona 1973, 73-121; J.H. WALGRAVE, *La filo- sofía de Ortega y Gasset*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1965, 211-233; Julio Bayón, *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1971; Jean Paul Borel, *Raison et vie chez Ortega y Gasset*, A la Baconnière, Neuchatel 1959; Harold Raley, *La visión responsable* (= Seleccionas Austral 26), Espasa-Calpe, Madrid 1977, 118-178; Carlos Bousoño, *Discurso en la recepción del Premio Príncipe de Asturias de las Letras* (XV Premios Príncipe de Asturias), publicado íntegro en ABC 28-10-95, 56-57.

mente [*por el apetito del corazón. Virgilio dijo*]: «a cada uno le mueve su placer»; no la necesidad, sino el placer; no la obligación, sino el deleite [...]. Tienen los sentidos del cuerpo sus placeres. ¿No tendrá también el alma los suyos?»<sup>73</sup>. Las cosas “son movidas por sus pesos, tienden a sus lugares [...]. Mi peso es el amor; él me lleva adondequiera que voy”<sup>74</sup>.

No hablo, está claro, de la inteligencia académica, expresada en el coeficiente intelectual, medido por los tests<sup>75</sup>; la que ha dominado en toda la cultura occidental con graves perjuicios, sino de la inteligencia vital, del nuevo concepto de inteligencia hacia el que caminamos tras Ortega. La inteligencia no es algo aparte de la vida, como se ha dado por supuesto en Occidente, sino parte de ella, función suya. No somos inteligencias puras, que tuvieran por misión reflejar objetivamente la realidad, sino *inteligencias sentientes*, según la expresión de Zubiri<sup>76</sup>, sentimentalidades inteligentes, pobres hombres menesterosos, que buscan su salvavidas en esta nueva inteligencia. En realidad, no hay inteligencias, sino hombres inteligentes. Hace ya muchos años, en 1926, Ortega pidió la reforma de la inteligencia<sup>77</sup>. Es, decía, el tema de nuestro tiempo<sup>78</sup>.

En el Evangelio, Jesucristo invita a seguirle a todo el que quiera. El camino de la santidad está abierto a todos y todos pueden recorrerlo. La llamada universal a la santidad no es ninguna novedad del cristianismo actual, aunque algunos la presenten como su gran descubrimiento y se pavoneen de ello. Pero ocurrió que, desde muy pronto, se impuso como modelo único de santidad el monástico. El amor de Dios se identificó con la renuncia al mundo y la entrega de por vida a la contemplación en soledad. Para ser santo había que monacarse o llevar vida de monje en el siglo. Un modelo de santidad que negaba la vida. Hay que romper de una vez por todas con la unión entre contemplación y amor de Dios. A Dios se le ama amando al hombre, haciéndose hombre, humanizándose. Este es, por consiguiente, el camino de la divinización del hombre<sup>79</sup>, de la que tanto se ha hablado en todos los tiempos, antes

---

73. SAN AGUSTÍN, *Tract. in Ioan.* 26, 4.

74. Id., *Confess.* XIII, 9, 10.

75. H. MARRERO/ G. BUELA/ F. NAVARRO/ L. Fernández, *Inteligencia humana. Más allá de lo que miden los tests*, Editorial Labor, Barcelona 1989.

76. Cf. *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial/ Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980.

77. Cf. *Reforma de la inteligencia*, en *Apuntes sobre el pensamiento*, edic. cit., 71-81.

78. Cf. *El tema de nuestro tiempo.*, edic. cit.

79. Cf. José VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1987, 67-77, 155-161, 198-201 y 533-549.

de Jesucristo y después de él, en siglos creyentes y en siglos secularizados. Lo demás son fantasmagorías, “círculos mágicos” en que nos encerramos dejando fuera la realidad<sup>80</sup>.

Los caminos de santidad son tan varios como las formas de vida cristiana y las personas que al andar los hacen. La radicalidad del seguimiento de Jesucristo es compatible con la vida de familia y el trabajo en el siglo. No hay estado de perfección. “El desarrollo de la vida cristiana no tolera especializaciones que conduzcan a unos al ejercicio de la «mejor parte» y a otros a las tareas menos nobles del servicio”<sup>81</sup>. “Lo único necesario” (Lc 10, 42), “buscad primero que reine su justicia” (Mt 6, 33), urge a todos por igual. Los religiosos ya no tienen el monopolio de la santidad, aunque sigan teniendo el de las canonizaciones, ni pueden seguir imponiendo a los demás cristianos su propio modelo. No hay un modelo único de santidad. Si la vida individual es la realidad radical y la razón una función suya, los cristianos no pueden escapar a esta condición. También aquí tiene que comenzar a funcionar la razón vital. Es la vida, la individual, la que tiene que dar razón cristiana de sí, razón que será masculina y femenina; y de la vida tienen que surgir los distintos modelos de santidad, masculinos y femeninos. Son los laicos quienes tienen que elaborar su propia espiritualidad como seguidores de Jesucristo. La nueva teología tiene que ser comentario de la vida cristiana, de la de hoy; esfuerzo por esclarecerla y pulimentarla, por sostenerla y abrirla al futuro. Y de esa vida esclarecida, de la nueva sensibilidad, surgirán nuevos usos e instituciones, una evangelización nueva. “Todo lo hago nuevo” (Ap 21, 5).

### 9. *El círculo vital*

Tras lo dicho, podemos establecer la relación en que están estos dos aspectos de la vida. Se trata de un movimiento circular en el que podemos distinguir tres momentos: a) El hombre anda ocupado con las cosas, faenando con ellas. Es la *alteración*, la *dispersión* de que habla san Agustín. b) De pronto algo le falla, surge una dificultad y se siente desorientado, sin saber qué hacer. Entra en sí mismo para ver el modo de atender la necesidad. Es el *ensi-*

---

80. La expresión “círculos mágicos” y su concepto son de Ingmar Bergman en *Como en un espejo*. Cf. Charles MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Editorial Gredos, Madrid 1995, VI, 105-108.

81. Juan MARTÍN VELASCO, *Experiencia mística y experiencia del hombre y del mundo*, en *Iglesia Viva* 161 (1992) 458.

*mismamiento*, la *contemplación*. c) El hombre vuelve a sumergirse en las cosas, a faenar con ellas conforme al plan que ha ideado. Es la *acción*.

Y de la acción volverá a la contemplación y de esta a aquella. Así una y otra vez, en permanente girar de noria. El hombre es originalmente acción, ocupación con las cosas. Contempla por necesidad, porque tiene que hacer y no sabe qué. Hay que dar un vuelco a la tradición cultural de Occidente, que ha enseñado siempre que el hombre nace para contemplar; librarla de las cadenas de los griegos, nuestros padres en el pensamiento. Librarse de ellos no es ignorarlos; esto sería encadenarse aún más. Librarse de ellos es conocerlos, ver sus errores e insuficiencias, superarlos. “El destino del hombre es, pues, primariamente acción. No vivimos para pensar, sino al revés, pensamos para lograr pervivir. Es este un punto capital en que, a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda la tradición filosófica y resolverse a negar que *el pensamiento*, en cualquier sentido suficiente del vocablo, haya sido dado al hombre de una vez para siempre, de suerte que lo encuentra, sin más, a su disposición, como una facultad o potencia perfecta, pronta a ser usada y puesta en ejercicio, como fue dado al pájaro el vuelo o al pez la natación”<sup>82</sup>. “Nuestra actitud primera y fundamental no es pensar, sino que pensar es algo que en el curso de nuestra vida se nos impone [...]. Cuando las cosas oponen resistencia a nuestra vida, en seguida buscamos rodeos para vencer esas resistencias; y uno de esos rodeos para vencer las resistencias de una cosa consiste en ponernos un momento a pensar: ¿qué es esto?”<sup>83</sup>.

Acción no es, pues, andar a cintarazos con las cosas. Este es el estadio infrahumano de la alteración. Acción es actuar sobre el contorno conforme a un plan ideado en previa contemplación. Y no hay contemplación auténtica si no está vigorizada por la acción y referida a ella. La acción es como la materia de la contemplación, su contenido, y esta la forma, el alma de aquella. “En la contemplación, si se me permite autocitarme, levantamos el mapa de lo que queremos ser y tenemos que hacer, y, en la acción, recorreremos los caminos que nos hemos trazado en la contemplación”<sup>84</sup>.

Si la acción desplaza a la contemplación degenera en *activismo*. Es el peligro de la alteración, en el que vivimos desde hace más de un siglo. Es la hora de los conspiradores y revolucionarios, de los impulsivos, de los que no se andan con contemplaciones. “Aviraneta o la vida de un conspirador” se titula un libro de Pío Baroja, que ilustra bien esta actitud. “Memorias de un hombre de acción” es el título del tomo V. Pero si la contemplación desplaza a la

82. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, edic. cit., 26-27.

83. Manuel GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, edic. cit., 347.

84. José VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto-filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, edic. cit., 548.

acción, la vida queda sometida al imperio de las ideas, a las que se idolatra; sustituida por ellas. Es el peligro del *intelectualismo*, la hora de la “diosa Razón”, que reinó en Occidente durante la Edad Moderna. El racionalista no necesita de la acción, de la realidad, de la vida. Si las cosas no son como él dice, que cambien las cosas.

Hay también otro peligro cuando la contemplación se convierte en ocupación excluyente de la acción. Se da en aquellos que huyen del mundo y se desentienden de los hombres. La vida entonces se enerva y entumece; se cae en el *embobamiento* de que habla santa Teresa y “en la blanda desidia”<sup>85</sup>. La acidia o acedia, desabrimiento o flojedad espiritual, es el pecado de tales contemplativos. Los monasterios han sido siempre buenos criaderos de estas plantas. Es este quizá el más grave defecto de la vida religiosa, nada fácil de corregir. La vida humana es radicalmente inseguridad. Para dar sus frutos necesita absorber realidad, sentir la mordedura de lo real, según se dice con bella expresión, ser apretada por el entorno<sup>86</sup>. La vida religiosa la rodea de seguridades y la separa del entorno: asegurado el empleo, asegurado el descanso y el comer –¡casi nada!–; sin problemas familiares, sin sobresaltos, sin preocupación por el mañana. Si a todo esto se añade el apartamiento del mundo, de los problemas reales de los hombres; el desentenderse incluso de lo que pasa en el monasterio, como enseñan grandes maestros de la vida religiosa (Casiano, san Juan de la Cruz...), la vida queda reducida a mínimos, si no destruida; conservada en formol. La contemplación o es acción interiorizada o se reduce a papar moscas. Se piensa desde la acción y para la acción. Lo decía ya un viejo adagio: *primum vivere, deinde philosophari*, primero vivir y después filosofar.

Recogimiento, sí; pero recogimiento velador, escrutador de la vida y a su servicio. Recogimiento como se retiran las naves al puerto para volver a alta mar tras ser carenadas. Recogimiento para entregarse a la difícil y hoy ya ineludible tarea de ir creando una nueva cultura sobre las ruinas de la que está feneciendo, nuevos usos, nuevos conceptos, nuevas palabras, nuevas formas de vida. Hora de transculturación, de alumbramiento de un hombre nuevo. Nuestro recogimiento debe estar muy atareado. Hace siglos, escribió uno de los grandes recogidos de la historia: “que nadie mire con malos ojos mi ocio, porque voy a estar muy ocupado”<sup>87</sup>. “La soledad, hay que dar siempre cuen-

---

85. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*. XIX, 19.

86. ORTEGA Y GASSET, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en *Tríptico*, edic. cit., 153-157 y 162-164; Id., *Goethe sin Weimar*, en *Vives-Goethe*, edic. cit., 198-201.

87. SAN AGUSTÍN, *Ep.* 213, 6. Ya anciano, nombró sucesor suyo en el episcopado a Heraclio (ordenó y mando) para poder dedicarse más al estudio de las Sagradas Escrituras; dedicarse más a la contemplación para servir mejor a los cristianos.

ta de ella; por paraíso o por infierno a la vez hay que someterla ante el juicio, su purgatorio. La soledad no es una sola, hay soledades; y de todas hay que comparecer ante el prójimo, llevarlas a la comunidad para sufrir su prueba definitiva, si de ellas puede extraerse algo que sirva para todos: pensamiento, acción eficaz, una más pura compañía. Y de la soledad que no deje al expresarse –al expresarse este jugo– qué ofrecer a los demás –esta bebida de pensamiento o de pasión– se quedará condenado a esterilidad perpetua, apenas capital con que la persona paga el haber dilapidado tal tesoro”<sup>88</sup>.

Ni acción sin contemplación, ni contemplación sin acción. Tal es la exigencia de la vida misma.

José VEGA  
Estudio Agustiniano  
Valladolid

---

88. María ZAMBRANO, *Delirio y destino*, Mondadori, Madrid 1989, 214.

## La concepción plotiniana del alma como logos de la inteligencia

Según el esquema procesional de Plotino, la Inteligencia produce el Alma, lo mismo que el Uno-Bien produce la Inteligencia. Pero, ¿cómo tiene lugar la *procesión* del Alma a partir de la Inteligencia? Como el primer principio, la segunda Hipóstasis no produce ni por reflexión, ni por voluntad arbitraria. Si la esencia constitutiva de la Inteligencia consiste en contemplar al Uno-Bien y ser a la vez Inteligencia y multiplicidad de inteligibles, el Alma contempla también a su generador, la Inteligencia, y es además Alma única y multitud infinita de almas. Por tanto, en cierto sentido, el Alma tiene una esencia análoga a la de la Inteligencia, salvo que ésta contempla al Uno-Bien, y el Alma contempla a la Inteligencia.

“El Alma es el logos y el acto de la Inteligencia (λόγος τοῦ καὶ ἐνέργεια) lo mismo que la Inteligencia es el logos y el acto del Uno”<sup>1</sup>. ¿Podemos considerar que la Inteligencia sea el primer logos y el Alma el segundo? Rist no lo cree así<sup>2</sup>. ¿Cómo el Uno-Bien que está por encima de toda determinación, podría tener su representación en el logos, que contiene precisamente las formas? Para Plotino “la Inteligencia sería el logos del Uno si éste fuera una forma”<sup>3</sup>. El Alma es logos de la Inteligencia, su función es expresarla. Ahora bien, la Inteligencia, por su desarrollo y despliegue en una multiplicidad de inteligibles, es también logos del Uno-Bien. Pero mientras que la Inteligencia, que constituye con los inteligibles una unidad perfecta, es un logos inmanente, el Alma es un logos exterior y expansivo.

---

1. *En.* V, 1 (10), 6, 44-45. La edición de las *Enéadas* utilizada es la de Paul HENRY y Hans-Rudolf SCHWYZER, *Plotini Opera*, Oxford, Clarendon Press, 3 vols, 1964-1977. También nos servimos de la excelente traducción española de Jesús IGAL, *Plotino. Enéadas I-IV*, Madrid, Gredos, 2 vols., 1982 y 1985. Y hacemos uso además de la ya clásica edición y traducción francesa de Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades*, París, Les Belles Lettres, 6 tomos en 7 vols., 1924-1938 (3ª ed., 1960).

2. Cfr. John M. RIST, *Plotinus: the Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 84.

3. *En.* VI, 7 (38), 17, 41-42.

El movimiento de despliegue es análogo al del logos espermático de los estoicos donde está concentrada la razón del ser. Pero Plotino quiere salvar la transcendencia del logos, y para ello, es necesario que las formas desplegadas no lo sean según un logos inmanente, como en los estoicos, sino según un logos que tenga raíces profundas en la Inteligencia. Tiene que haber un principio *inferior* que realice su propia actividad<sup>4</sup>; la transmisión y el despliegue ordenado de las formas. Este principio *inferior* tiene su fuente en los inteligibles contenidos en la Inteligencia<sup>5</sup>, y de ahí pasa al Alma para que pueda producir y gobernar el mundo según la razón.

Plotino afirma que el logos es contemplación<sup>6</sup>. Pero, como señala Arnou, hay distintos tipos de contemplación<sup>7</sup>. Una es la contemplación de la razón “contenida en la Inteligencia”, otra la de la razón ordenadora, que se encuentra en el Alma, y otra distinta la de la razón engendrada<sup>8</sup>, que no posee los dos caracteres propios de la contemplación: visión interior y potencia creadora.

El Alma, en tanto que es logos, es acto. El logos separado del Alma, último principio inteligible, sólo sería un ser irreal. “El Alma es Hipóstasis que procede de la Inteligencia y contemplando la Inteligencia es razón en acto (ἐνέργεια λόγος)”<sup>9</sup>.

El logos plotiniano es el principio *subordinado* que, nacido de la Inteligencia<sup>10</sup>, funciona como acto del Alma, en tanto que relaciona lo inteligible con lo sensible, y al transferir las formas inteligibles permite la generación del mundo. Del logos depende la producción y el desarrollo de los seres sensibles.

Este principio de producción y desarrollo está en relación con la “razón seminal” (λόγος σπερματικός) de los estoicos, con el *Nous* de Anaxágoras, en tanto que principio de orden; con el *Logos* de Heráclito, en tanto que generador de oposiciones y de armonía. “La unidad de la razón viene de los contrarios (ἐξ’ἐναντίων) que contiene”<sup>11</sup>. Pero no debemos simplemente caer en una interpretación ecléctica. Lo que Plotino pretende es remitir al logos las funciones del Demiurgo platónico. No puede admitir un mito inspi-

4. En varias ocasiones pone en conexión ἐνέργεια y λόγος. Cfr. Fernand TURLOT, “Le ‘logos’ chez Plotin”, *Les Études philosophiques*, 4 (1985), p. 521.

5. Cfr. *En.* III, 5 (50), 9, 6-7.

6. Cfr. *En.* III, 8 (30), 3, 3.

7. Cfr. René ARNOU, ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ. *Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Roma, Presses de l’Université Grégorienne, 1921 (2ª ed., 1972), p. 80.

8. Cfr. *En.* III, 8 (30), 2, 29.

9. *En.* V, 1 (10), 3, 16.

10. Τοῦτο δὲ λόγος ἐκ νοῦ ρύεις, *En.* III, 2 (47), 2, 16-17.

11. *En.* III, 2 (47), 16, 50.

rado en un modelo artesanal, porque “las artes son posterior a la naturaleza y al mundo”<sup>12</sup>.

La praxis es siempre inferior a la contemplación, porque implica reflexión, acción mecánica, intermediarios instrumentales. Las razones, actos del Alma, son contemplaciones, y toda contemplación es producción.

### I. La función mediadora del Alma

El mundo sensible procede de la Inteligencia por la *mediación* del Alma. La relación del Alma con la Inteligencia es la misma que la de la Inteligencia con el Uno-Bien<sup>13</sup>. De la superabundancia del primer principio procede una energía derivada que, regresando contemplativamente al primer principio, se constituye como segunda Hipóstasis. Esta misma ley de fecundidad que rige la *procesión* de la Inteligencia a partir del Uno-Bien, exige que después de la Inteligencia haya también una realidad derivada:

Mas el Alma, al mirar a quien es anterior a ella, entiende; pero, al mirarse a sí misma, pone en orden y gobierna al que es posterior a ella, y manda en él. Pues ni siquiera era posible que todas las cosas se detuvieran en la región inteligible cuando era posible que, a continuación, viniera también a la existencia otro que, aunque es inferior, tenía que existir necesariamente, puesto que también existe necesariamente quien es anterior a Él<sup>14</sup>.

El Alma es una imagen (εἰκὼν) de la Inteligencia, que se propaga, como un reflejo a su alrededor, como el calor alrededor del fuego<sup>15</sup>. Del mismo modo que el logos expresado, el lenguaje hablado, refleja el pensamiento, el lenguaje interior, el Alma refleja la Inteligencia.

Es una imagen (εἰκὼν) de la Inteligencia. Como el logos expresado (προφορῆ) es la imagen del logos interior al Alma, así también ella es el logos de la Inteligencia (λόγος νοῦ) y la actividad por la cual la Inteligencia produce la vida para que subsistan los demás seres<sup>16</sup>.

Plotino compara el Uno-Bien con la luz, la Inteligencia, que viene después de él, con el sol, y el Alma con la luna, que recibe la luz del sol<sup>17</sup>. La

12. *En.* II, 9 (33), 12, 18.

13. Ver nota 1: “El Alma es el logos y el acto de la Inteligencia, lo mismo que la Inteligencia es el logos y el acto del Uno” (*En.* V, 1 [10], 6, 44-45).

14. *En.* IV, 8 (6), 3, 26-30.

15. Cfr. *En.* V, 1 (10), 7, 39-40.

16. *En.* V, 1 (10), 3, 7-9.

17. Cfr. *En.* V, 6 (24), 4, 14-16.

Inteligencia está vuelta hacia el Uno-Bien y contempla dentro de sí misma los inteligibles. Por su parte, el Alma está vuelta hacia la Inteligencia para contemplar los inteligibles, pero ella no los recibe directamente de la fuente, sino sólo una *imagen*, un reflejo de la luz del sol en la cara de la luna.

El Alma no contempla los inteligibles dentro de sí misma, como en el caso de la segunda Hipóstasis, sino sólo en la Inteligencia. La tercera Hipóstasis, que procede de la Inteligencia, no puede tener su misma perfección, porque lo generado es siempre más imperfecto que lo generante<sup>18</sup>. El Alma recibe de la Inteligencia su perfección y alimento, como si fuera un padre que la nutre<sup>19</sup>. Siempre desasosegada e insatisfecha, aspira a un objeto trascendente que le falta y que no encuentra en la Inteligencia.

Plotino compara el Uno-Bien con un centro, la Inteligencia con un círculo inmóvil, y el Alma con un círculo en movimiento, pero movido por el deseo. Mientras el Uno-Bien rodea a su centro directamente, el Alma desea lo que está *más allá* de la Inteligencia, y la esfera del mundo, impulsada por aquel deseo del Alma, se mueve circularmente<sup>20</sup>.

Para Bréhier, la metafísica plotiniana se centra en la concepción geocéntrica tomada de Eudoxo. Esta concepción imagina el mundo constituido por esferas concéntricas, la de radio mayor es la de las estrellas fijas, y cada una de las de menor radio lleva un planeta. El mundo así concebido es eterno y se mueve en períodos circulares, que se suceden repitiéndose sin fin<sup>21</sup>.

El Alma, contemplando lo que está por encima de ella, es capaz de ordenar el mundo<sup>22</sup>. Sin la *mediación* del Alma, el mundo sensible no podría producirse. Por esta función ordenadora, el Alma es la *intermediaria* entre el mundo inteligible y el sensible. Por tanto, al ser *intermediaria*, el Alma tiene una doble función: 1) es un logos de la Inteligencia, y 2) una Hipóstasis que se constituye regresando contemplativamente a la Inteligencia.

Hipóstasis que se mueve alrededor de la Inteligencia, es la luz ( $\phi\omega\varsigma$ ) de la Inteligencia y huella ( $\chi\lambda\nu\omicron\varsigma$ ) que a ella está unida. Porque, por un lado se encuentra unida a la Inteligencia y goza y se sacia de ella, participando, incluso, de la Inteligencia y pensando como ella misma piensa; pero por otro está con lo que viene después de la Inteligencia, o mejor, engendra los seres que, por necesidad, son inferiores a ella<sup>23</sup>.

18. Cfr. *En.* V, 5 (32), 13, 37-38.

19. Cfr. *En.* V, 1 (10), 3, 13-15.

20. Cfr. *En.* IV, 4 (7), 16, 21-30.

21. Cfr. Émile BRÉHIER, *La filosofía de Plotino*, trad. de Lucía Piossek, Buenos Aires, Sudamericana, 1953, p. 62.

22. Cfr. *En.* II, 9 (33), 2, 15-18.

23. *En.* V, 1 (10), 7, 42-47.

El Alma es una huella (ἕχνη) de la Inteligencia, y sólo recibe un reflejo de los inteligibles, pero se trata de un reflejo transparente. Las formas están contenidas en el Alma en un nivel intermedio entre la esencia inteligible y su realización sensible. Las esencias inteligibles son luminosas, sus reflejos en el Alma son transparentes, y sus imágenes sensibles son opacas y sólo se ven por medio del reflejo.

Pues el Alma que pone orden no es un compuesto de materia y forma, sino pura forma y potencia (εἶδος καὶ δύναμις). Además, es una actividad segunda (ἐνέργεια δευτέρα) que subsigue a la Inteligencia<sup>24</sup>.

El Alma es la actividad segunda, la Inteligencia es la actividad primera, y el Uno-Bien está *más allá* de toda actividad. De la plenitud de la Inteligencia procede el Alma, como de la superabundancia del Uno-Bien ha procedido la Inteligencia. El Alma es la tercera y última de las Hipóstasis. Después de ella, el mundo sensible no existe por sí mismo, sino sólo es un reflejo del Alma.

La *procesión* no supone ninguna intención en el principio. Se trata de un efecto que exterioriza la perfección, o difunde la superabundancia del primer principio. Ahora bien, el mundo sensible no se genera de la perfección o de la superabundancia del Alma, sino, por el contrario, de su defecto, de su indigencia. El Alma contempla los inteligibles en la Inteligencia y no dentro de ella misma. Esta contemplación imperfecta se transforma en deseo de engendrar: como está desasosegada e insatisfecha, porque no puede contener los inteligibles, intenta reproducir su *imagen*, y esta *imagen* es el mundo sensible.

Pero, ¿cómo la contemplación imperfecta del Alma se transforma en actividad de producción? El Alma no es fecunda, como el Uno-Bien o la Inteligencia, sino que ha de ser fecundada por la Inteligencia. Engendra el mundo sensible cuando contempla lo inteligible más allá de ella. Para Plotino la acción siempre está subordinada a la contemplación, la actividad de producción surge de la impotencia de la contemplación<sup>25</sup>. El Alma se encuentra en un nivel intermedio entre lo inteligible y lo sensible. Los inteligibles, contenidos en la Inteligencia, se reflejan en lo sensible por la *mediación* del Alma.

El Alma es un intermediario ontológico entre la Inteligencia y el mundo sensible. La segunda Hipóstasis intenta difundir el Bien hasta allí donde incluso parece imposible, hasta la materia<sup>26</sup>.

Plotino distingue dos niveles en el Alma: uno superior que mira a la Inteligencia, y otro inferior que mira al mundo sensible. Así en la *Enéada* III, 7

24. *En.* IV, 4 (28), 16, 17-19.

25. Cfr. *En.* III, 8 (30), 4, 31-36.

26. Cfr. *En.* IV, 8 (6), 6, 12-14.

asistimos al descenso del Alma a la Naturaleza en el que se constituye el “tiempo universal”. Ahora bien, ¿qué Alma, la superior o la inferior, es el logos de la Inteligencia? Si la parte superior del Alma contempla y crea sin descender, ¿por qué la denomina logos? Si contempla desde la eternidad los inteligibles, ¿cómo la podemos distinguir de la Inteligencia? Lo que distingue a la Inteligencia del Alma superior es su actividad propia que regresa de la multiplicidad de los inteligibles hacia la unidad, y de ahí a la completa identidad de la Inteligencia y lo inteligible, actividad completamente diferente a la del Alma superior que comprende los inteligibles en su multiplicidad regresando contemplativamente a la Inteligencia.

El Alma superior procede de la Inteligencia, sin que ésta sufra ninguna merma. En la procesión del alma también podemos distinguir dos momentos: en el primero es lo indeterminado, como sucedió con la Inteligencia respecto al Uno-Bien, pero lo mismo que la Inteligencia retorna al primer principio, así sucede con el Alma, que regresa a la Inteligencia para contemplar los inteligibles que están contenidos en ella. Pero, al no poder identificarse con ellos, contempla sus imágenes, los contempla como logoi. Este momento de repliegue a la Inteligencia es el que la constituye como Alma, dotándola de logos y haciéndola distinta de la Inteligencia.

El Alma superior, al contemplar los logoi o imágenes de los inteligibles que están contenidos en la Inteligencia, produce el Alma inferior, sin que tampoco haya en esta *procesión* ninguna pérdida. Esta Alma inferior producida contempla, en primer lugar, la superior, y, en segundo lugar, genera el mundo sensible. El Alma inferior es también un logos de la Inteligencia, pero de carácter inferior al Alma superior, porque contempla los inteligibles a través de las imágenes que la llegan del Alma superior.

En el Alma inferior también hay un momento de repliegue hacia el Alma superior para, contemplándose a sí misma, contemplar las imágenes de los logoi. Por medio de esta autocontemplación recibe las órdenes del Alma superior con las que genera el mundo sensible.

El Alma, que es el logos de la Inteligencia<sup>27</sup>, tiene en Plotino una función demiúrgica. El Alma contempla el modelo inteligible, no en sí misma, sino en la Inteligencia trascendente, y produce el mundo sensible como el Demiurgo del *Timeo*, pero sin deliberación ni cálculo. Por tanto, el mundo sensible no es *fabricado*, sino *engendrado* por una necesidad natural que responde a una

---

27. El logos no es algo que se posea, es algo que hay que realizar. Dörrie observa aquí una relación estrecha entre Plotino y los estoicos: a pesar de las diferencias, el logos constituye un principio activo, positivo y creador. Cfr. Heinrich DÖRRIE, “La doctrine de l’Âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 23 (1973), p. 118.

exigencia eterna de la Inteligencia. Pero su producción no podría ser obra de la propia Inteligencia, sino del Alma que procede de la Inteligencia. El mundo sensible es producido porque el Alma contempla la organización ideal en la Inteligencia<sup>28</sup>. La metáfora vitalista de las *Enéadas* sustituye a la metáfora artificialista del *Timeo*. Plotino recupera la cosmología vitalista de los estoicos, pero, contra el estoicismo, demuestra la necesidad de recuperar la transcendencia de las Ideas que caracteriza el pensamiento de Platón.

## II. El tiempo como imagen móvil de la eternidad

En las primeras líneas del tratado “Sobre la eternidad y el tiempo”, aparece la siguiente expresión tomada del *Timeo* platónico: “el tiempo es la imagen de la eternidad”<sup>29</sup>. La estructura del tratado es muy sencilla: consta de una introducción metodológica seguida de dos secciones simétricas, una dedicada a la eternidad y otra al tiempo, y esta simetría formal, observa Igal, es reflejo de otra más profunda: el tiempo, vida del Alma, es imagen de la eternidad, vida de la Inteligencia<sup>30</sup>.

Plotino comienza exponiendo lo que es la eternidad para intentar conocer lo que es el tiempo. Conocer una realidad como imagen es comprenderla en relación con el modelo de la que es imagen. Para conocer la imagen, por lo tanto, es indispensable conocer el modelo.

Para Plotino la eternidad (αἰών) es una vida siempre idéntica a sí misma, que excluye la sucesión, el antes y el después, el pasado y el futuro. Una vida *tota simul*, completamente en el presente, pero un presente que no pasa, un *ahora* que es *siempre*<sup>31</sup>.

La eternidad es, pues, esto: lo que ni fue ni será, sino que sólo es, poseyendo este es establemente por el hecho de que ni cambia en el ser, ni ha cambiado. Resulta, por tanto, que la vida total, junta y plena y absolutamente inextensa que es inherente al Ser en su ser, eso es precisamente lo que buscamos: la eternidad<sup>32</sup>.

28. Cfr. *En.* II, 3 (52), 18, 16-17.

29. *En.* III, 7 (45), 1, 18-21. Cfr. *Timeo*, 37 d 5-7.

30. Cfr. Jesús Igal, en *Enéadas*, vol. II, ed. cit., p. 191.

31. Para Plotino el término “eternidad” (αἰών) viene de “siempreexistente” (ἀείων). Cfr. *En.* III, 7 (45), 4, 43. Esta etimología es falsa y se encuentra también en Aristóteles, (*De caelo*, 279 a 25-28).

32. Ὁ οὖν μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ'ἔστι μόνον, τοῦτο ἐστὼς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται μηδ'αὐ μεταβεβληκέναι ἐστὶν ὁ αἰών. Γίνεται τοίνυν ἢ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωῇ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών (*En.* III, 7, 3, 34-39).

Esta concepción plotiniana de la eternidad es un anticipo de la definición clásica que da Boecio: “Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”<sup>33</sup>. La eternidad es la vida de la Inteligencia<sup>34</sup>, y su actividad consiste en la contemplación de los inteligibles que contiene en su interior.

El tiempo es a la eternidad lo que el *devenir* del mundo sensible es al ser inteligible<sup>35</sup>. De lo inteligible se puede decir sólo que *es*, no que *ha sido* o que *será*. Estas determinaciones temporales sólo convienen a los seres del mundo sensible. Platón en el *Timeo* afirma que el tiempo es “la imagen móvil de la inmóvil eternidad”<sup>36</sup>.

Este carácter cíclico del tiempo es reconocido, de un modo general, por todo el pensamiento antiguo, hasta el punto de que algunos llegan a identificar el tiempo con los movimientos regulares de las órbitas celestes<sup>37</sup>. Pero, observa Plotino, aunque las revoluciones celestes permiten medir el tiempo, no lo originan. El tiempo no es generado (γεννηθεῖς) por las revoluciones celestes, sino sólo mostrado, o delatado (δηλωθεῖς) por ellas:

Síguese que lo medido –esto es, lo manifestado– por la rotación, será el tiempo; no generado (γεννηθεῖς) por la rotación, sino manifestado (δηλωθεῖς) (...). La rotación manifiesta, pues, el tiempo en el que ella misma está, mas el tiempo mismo no debe ya tener algo en que estar<sup>38</sup>.

Plotino critica las teorías que relacionan el tiempo con el movimiento físico, sea como una dimensión intrínseca del mismo, como la distancia o intervalo (διάστημα) que separa su origen y su término<sup>39</sup>, o sea como una determinación extrínseca, como número o medida del movimiento según el antes y el después, que es como lo define Aristóteles<sup>40</sup>. Pero este encadenamiento del antes y el después, esta sucesión de los *ahoras*, concebido como dimensión del movimiento físico, acaba por identificarse con el desplazamiento espacial que se produce en dicho movimiento, hasta el punto de que ambas líneas (la temporal y la espacial, la línea de *ahoras* y la línea de puntos) pueden concebirse la una como la medida de la otra.

33. BOECIO, *De consolacione philosophiae*, V, 6.

34. Cfr. *En.* III, 5 (50), 12, 21-23.

35. Cfr. *En.* III, 7 (45), 16, 1-3. Véase Joseph MOREAU, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, J. Vrin, 1970, p. 130.

36. *Timeo*, 37 d 5-7. Cfr. nota 28.

37. Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 19, 218 a 35 b 5; SAN AGUSTIN, *Confesiones*, XI, 23, 29.

38. *En.* III, 7 (45), 12, 50-52 y 13, 1-3.

39. Cfr. *En.* III, 7 (45), 8, 31.

40. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 11, 219 b 2: ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

El tiempo no es una dimensión del movimiento físico, sino una dimensión del movimiento psíquico. No es el intervalo objetivo (διάστημα), la distancia espacial entre dos puntos, sino el intervalo subjetivo (διάστασις), la distancia temporal entre una carencia del Alma y una acción que intenta satisfacerla.

Así que la distensión de la vida (διάστασις ζωῆς) comportaba tiempo, y el avance incesante de la vida comporta tiempo incesante, y la vida transcurrida comporta tiempo transcurrido<sup>41</sup>.

Plotino anticipa así lo que más tarde San Agustín llamará *distentio animi*<sup>42</sup>. El tiempo ya no es la distancia espacial, sino la distancia psíquica. Si la eternidad es la vida de la Inteligencia, el tiempo es la vida del Alma, vida que es esencialmente sucesiva. Puesto que el Alma, a diferencia de la Inteligencia, no contiene dentro de sí el objeto de su contemplación, los inteligibles, su vida no es, como la de la Inteligencia, posesión total y permanente de sí; sino, por el contrario, desasosiego o insatisfacción que la lleva a buscar fuera de sí lo que le falta en su interior<sup>43</sup>.

Sin embargo, en cierta modo el Alma es eterna, porque procede de la Inteligencia y la contempla. Al intentar imitar la eternidad perfecta de la Inteligencia, produce necesariamente el tiempo, una *imagen* de la eternidad inferior a sí misma. Por tanto, la producción del Alma es una contemplación disminuida que se despliega en el tiempo.

Para Plotino, como ya hemos visto, si no se conoce la eternidad, no se puede conocer el tiempo. El Alma no sólo se distiende en el tiempo, sino que también se contrae en la contemplación de la eternidad. No sólo se despliega o “procede adelante”, sino que también se repliega o se “convierte” hacia la Inteligencia. Pero el regreso contemplativo no se da cronológicamente después de la *procesión*, puesto que en realidad la *procesión* es un efecto de la *conversión*: la producción del tiempo es una imitación debilitada o imperfecta que hace el Alma de la eternidad.

El tiempo procede necesariamente de la eternidad, como una imagen debilitada, de modo que la sucesión homogénea de los *ahoras* sólo es una imitación de ese *ahora* total, de esa infinidad en acto, de ese presente absoluto e inmóvil que es la eternidad<sup>44</sup>:

41. *En.* III, 7 (45), 11, 41-43.

42. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 23, 30. Sobre las relaciones entre la concepción del tiempo en Plotino y San Agustín, véase Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, París, Boivin, 1933 (2ª ed., J. Vrin, 1959).

43. Cfr. *En.* IV, 4 (28), 16, 26-27.

44. Cfr. Silvia FERRETTI, “Eternità e tempo in Plotino”, *Filosofia* (Torino), 44 (1993), pp. 376-377.

Si, pues, uno dijera que el tiempo es la vida del alma ( $\Psi\upsilon\chi\eta\varsigma \zeta\omega\eta\nu$ ) en movimiento de transición de un modo de vida a otro, ¿parecería decir algo con sentido? Sí, porque si la eternidad es vida en reposo, en identidad y en uniformidad e infinitud en acto, y si el tiempo ha de ser una imagen de la eternidad ( $\epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha \tau\omicron\upsilon \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma$ ) como lo es este universo con respecto al inteligible, es preciso decir que el tiempo es, en vez de la vida de allá, una vida distinta y como en sentido equívoco: la de la referida potencia del Alma ( $\tau\eta\varsigma \delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\omega\varsigma \tau\eta\varsigma \Psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ )<sup>45</sup>.

El tiempo *imita* a la eternidad. Imitar no consiste en hacer una copia idéntica a un modelo, lo que llevaría a la confusión; imitar consiste en producir algo diferente, no un sustituto del modelo, sino un medio de pensar en él. En Plotino podemos distinguir dos tipos de semejanza: el primero es recíproco y se da entre dos realidades que poseen un elemento común; el segundo no requiere que haya un elemento común entre las dos realidades, sino un elemento diferente<sup>46</sup>. El tiempo es semejante a la eternidad de este segundo modo, gracias a la continuidad que no se da en la eternidad donde “todo es a la vez”.

Lassègue destaca el privilegio que Plotino concede al futuro entre las instancias temporales<sup>47</sup>. Pero se trata de un privilegio que tiene un valor negativo: “lo que tiene necesidad del futuro sólo puede decirse *perfecto* por homonimia”<sup>48</sup>. Por el contrario, es perfecto lo que posee ya su vida *tota simul* “sin tener que tomar nada ni del pasado, ni del presente, ni del futuro”<sup>49</sup>.

El Alma produce el tiempo. Aunque el tiempo sólo puede darse dentro del Alma, el Alma no se da completamente en el tiempo. El Alma procede de la Inteligencia y, en este sentido, es eterna. Si no participara de la eternidad, no podríamos comprender el tiempo, pues el tiempo sólo se puede comprender con relación a la eternidad. De este modo, el Alma, intermediaria entre lo inteligible y lo sensible, es esencialmente eterna y para producir el mundo sensible engendra el tiempo.

José M<sup>a</sup> ZAMORA CALVO

45. *En.* III, 7 (45), 11, 43-49.

46. Cfr. *En.* I, 2 (19), 2, 9-10.

47. Cfr. Monique LASSÈGUE, “Le temps, image de l'éternité, chez Plotin”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 2 (1982), pp. 405-418.

48. *En.* III, 7 (45), 6, 42-43.

49. *En.* III, 7 (45), 5, 14.

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

GERARD, A.-M.- GERARD, A.-N., *Diccionario de la Biblia*. Con la colaboración del P. Tolu. Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1995, 20 x 13, 1.557 p.

He aquí un nuevo diccionario bíblico debido a la mano de un periodista, que no pudo ver terminada su obra. F. Tolu le dio los últimos retoques.

El diccionario abarca los “realia”: nombres de personas, lugares, cosas, arqueología, historia, geografía; pero también conceptos e ideas que le convierten en cierto modo en un diccionario de Teología bíblica. Así, podemos señalar que contiene palabras como “administrador infiel”, “apóstol”, “gracia”, “hija de Sión”, “Seol”. No se encuentran, en cambio, otros términos que uno esperaría ver, como “inspiración”, “hermenéutica”, etc. Ya se sabe que la elección de entradas en un diccionario tiene mucho de aleatorio.

Hemos dicho que el autor era un periodista; pero poseía conocimientos amplios y bastante actualizados acerca de la Biblia. Da la sensación de haber leído bastante. El punto de vista no sólo es ortodoxo, sino incluso conservador; basta leer algunos artículos como “milagro”, “hermanos de Jesús”, “Moisés”, etc.

Por su amplitud y buena exposición de los temas puede resultar útil para un primer acercamiento a la Biblia.

Es una pena que la impresión resulte tan pobre y tacaña: la letra es tan pequeña que el lector tendrá que hacer un esfuerzo suplementario; las citas bíblicas al final de cada artículo no invitan a la lectura.– C. MIELGO.

STENDEBACH, F.J., *Introducción al Antiguo Testamento* (Biblioteca de Teología, 19). Herder, Barcelona 1996, 20 x 12, 398 pp.

Se trata de una introducción doble. La primera parte es una introducción general en la que se escribe sobre el canon, el texto, las versiones y los métodos de exégesis del A.T. La segunda parte es una introducción especial a los libros, dividida en cuatro partes: La Torá, los Nebí ‘ím, los Ketubim y los escritos deuterocanónicos. No se sigue “el orden de los libros según su lugar en el Canon sino de acuerdo con la secuencia cronológica de su formación” (p. 18). Claro que este orden no evita cosas curiosas, como, por ejemplo, que se presente antes el libro de las Lamentaciones que el de Proverbios. En cada libro se habla de las circunstancias históricas en las que surge, de su formación y composición y del contenido; al final de cada párrafo se ofrece una breve bibliografía.

El autor conoce la diversidad de opiniones sobre la composición del Pentateuco, que él agrupa en cuatro modelos siguiendo a H. Chr. Schmitt. Luego en la exposición propia que hace de la formación del Pentateuco se muestra muy clásico: mantiene la existencia de tradiciones orales antiguas, del J en dos versiones (J1 y J2), del E, del JE, fechándoles en las fechas clásicas.

El libro es de divulgación y destinado al gran público. Su lectura no exige preparación específica.

Respecto de la traducción anotamos que en las bibliografías se han introducido obras en español, así como también se cita la versión española de algunas obras en vez de la edición original. Pero no se ha hecho siempre ni una cosa ni la otra.— C. MIELGO.

WHYBRAY, R. N., *El Pentateuco*. Estudio Metodológico (Biblioteca Manuales Desclée, 7). Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 24 x 15, 265 pp.

El título original de este libro (*The Making of the Pentateuch*) expresa mejor el contenido que el que se le ha dado en esta versión. Es precisamente la composición del Pentateuco el tema del libro. Tampoco el subtítulo, que esta vez sí coincide con el original inglés, expresa con precisión el tema tratado. Mejor se debiera haber llamado estudio *crítico* metodológico.

En efecto, la obra se inscribe dentro de la sacudida que la hipótesis documentaria ha sufrido en los últimos veinticinco años. El libro, publicado en inglés en 1987, obtuvo cierta notoriedad, no tanto por la solución apuntada por el autor para explicar el origen del Pentateuco, sino por la crítica severa que hizo de la hipótesis documentaria y de su continuación en la historia de las tradiciones.

El libro tiene tres partes desiguales. La primera parte (pp. 23-132) es una crítica de la hipótesis documentaria, sobre todo de los supuestos en que se funda la teoría, de los criterios usados para distinguir las fuentes, y de la actividad atribuida a los redactores y autores. Las conclusiones de esta primera parte son resumidas (pp. 131-132), cosa que el lector agradece, pues a veces la exposición es tan pormenorizada que el lector puede perder la argumentación principal.

La segunda parte (pp. 133-221) no es más benévola. Ataca las teorías de la Historia de las Formas y la Historia de las Tradiciones. Aquí critica a la escuela de M. Noth (y a H. Gunkel), así como a la escuela escandinava, y las opiniones más recientes de Fohrer, R. Rendtorff y E. Blum. Los trata separadamente porque sus opiniones son diversas. A todos les reprocha siguiendo en ocasiones a J. van Seters, que no es posible probar la existencia de una larga tradición oral anterior a los textos escritos. Invocar las leyes de Olrik, como a veces se ha hecho, no conduce a nada, pues estas leyes se aplican tanto a textos escritos como a orales. Por lo demás, la sagas islandesas no han conocido una etapa oral.

Habiendo echado abajo todo modelo explicativo anterior, ¿qué es lo que propone Whybray? Su solución: el Pentateuco fue compuesto por un solo autor. En parte sigue a Rendtorff, J. van Seters y otros, postulando un origen tardío del Pentateuco, aunque les critica por seguir manteniendo a P. A su entender estos autores han quedado a medio camino. La conclusión lógica sería identificar la primera redacción del Pentateuco con la última. Habría sido compuesto por un solo autor en el s. VI, que pudo incorporar en su obra materiales, incluso obras de cierta extensión, pero de ninguna manera algo parecido a los documentos clásicos, es decir, a narraciones seguidas a través de todas las partes del Pentateuco. El modelo de Herodoto, ya invocado por J. van Seters, le sirve de ejemplo ilustrativo. Esta solución la presenta en 20 páginas (pp. 225-245), excesivamente poco para fundamentar una hipótesis. Por lo demás el autor lo reconoce: su solución, no es ni siquiera una hipótesis, sino un mero intento provisional (p. 238).

Felicitemos vivamente a la editorial por la traducción de esta obra, la única en castellano representante de la Nueva Crítica del Pentateuco. El agradecimiento es extensivo al traductor, Víctor Morla, que ha hecho una versión espléndida y sin fallos, por lo que hemos visto.— C. MIELGO.

VERMES, G., *La Religión de Jesús el Judío*. Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1996, 22 x 12, 341 pp.

El libro forma parte de una trilogía formada por *Jesús el Judío*, ya traducido al castellano en esta misma editorial (Barcelona 1977), por *Jesus and the World of Judaism* (1983), y por el presente, publicado en 1993. Los tres se recubren en gran parte, no sólo en la tesis central, sino también en el desarrollo de los temas, de tal manera que gran parte de las ideas son las mismas. Quien ha leído los anteriores tiene la sensación frecuente de algo “dejà vu”. Están dirigidos a un vasto público; de ahí que los temas sean tratados de una manera muy simple y sin excesivo rigor.

Ya en la primera obra proclamaba su independencia y pretendía tratar el argumento *sin aprioris*. También aquí presenta su obra “sin concepciones doctrinales previas” (p. 19). A estas alturas de la investigación del Jesús histórico, resulta ridícula e ilusa esta pretensión. Siempre se parte de unos presupuestos previos, de una “fe confesada o no”, pero fe al fin y al cabo. La del autor es la fe judía a la que se convirtió en edad madura, habiendo sido sacerdote católico previamente. Por lo mismo los lectores deben saber que en el libro se ofrece la típica interpretación “neojudía” de Jesús. En siete partes divide el libro: Jesús y la ley, la autoridad carismática de Jesús, la enseñanza en proverbios y parábolas, el reino de Dios, el Dios de Jesús, la Religión de Jesús, la doctrina del cristianismo.

El autor trata ante todo de enraizar a Jesús en el judaísmo: Jesús era un judío con no mucha originalidad. En ningún caso criticó la ley ni se enfrentó a alguna institución básica del judaísmo. Tuvo un sesgo especial su doctrina, pero nada nuevo en definitiva.

En la distinción entre lo atribuible a Jesús y a la comunidad procede siguiendo los criterios históricos establecidos por la investigación, aunque ciertas observaciones chocan un tanto. No cree propio del estilo de Jesús la parábola del Hijo Pródigo (p. 137), tampoco la del buen Samaritano (p. 136). Los miembros del *Jesus Seminar* imprimen la última en rojo y la primera, en color naranja, es decir, son de Jesús cierta o muy probablemente (R. W. FUNK, *The Five Gospels*, New York, 1993). Citamos a este grupo de autores, porque son ciertamente severos a la hora de juzgar la autenticidad de las palabras de Jesús. ¿No juega un papel relevante en Vermes un criterio ciertamente no histórico, a saber, que Jesús no pudo decir nada en que se critique al judaísmo?

Lo que más decepciona, sin duda, es el último capítulo. El cristianismo no tiene nada que ver con Jesucristo. La culpa la tuvo Pablo con su imaginación vigorosa, brillante y poética. La tesis principal del libro, pues, no es nueva. El autor podía citar varios autores del s. XIX, que le precedieron. El mensaje de Jesús fue privado de su impronta judía violentamente.

Muchas afirmaciones de Vermes recuerdan a Reimarus. Los primeros cristianos tuvieron que reformular el mensaje de Jesús, de tal manera que en poco tiempo apenas quedó algún vestigio jesuano en el Cristianismo. Es injustificado considerar a Jesús como el fundador de la iglesia cristiana. Por doquier se sorprenden afirmaciones que nos dejan perplejos. “A la desjudaización del Evangelio primitivo en el mundo grecorromano colaboró, sin duda involuntariamente el universalismo subyacente de la doctrina de Jesús de la *imitatio Dei*, un Dios cuya providencia incluye a todos y su interés primordial por el individuo...”. Es curioso el adverbio *involuntariamente*. En definitiva, los cristianos no sólo pervirtieron el evangelio, es que, además lo hicieron sin querer. A lo mejor el universalismo de la doctrina de Jesús no es tan subyacente como dice el autor.

Hablando del tinte escatológico del mensaje de Jesús, en contraste con el judaísmo hace esta afirmación: “Al desaparecer (el futuro), el colectivo se fragmenta en sus partes constitutivas y, en vez de buscar el progreso y la mejora de la sociedad, los hombres y mujeres individuales tienen que afrontar inmediatamente una decisión y una elección definitivas” (p. 225). Merece la pena compararla con esta otra frase: “Parece incluso que Jesús no

busca a Dios por Dios mismo, sino por medio de la devoción a sus hermanos siguiendo el modelo de un Padre celestial misericordioso. Hasta el punto de que llega a decir que en el juicio final, el único criterio del Rey divino será si un individuo le imitó o no en sus actos de amor” (p. 242). La única manera de hacer compatibles las dos afirmaciones es suponer que “el amor a los hermanos no contribuye al progreso y mejora de la sociedad”.

La traducción en general está bien hecha, pero notamos ciertos errores. La primera frase completa de la p. 24 está mal traducida: en vez de *probable* debe traducirse *improbable*.

La teoría escatológica de A. Schweitzer recibe el nombre de *consecuente* no *coherente* (p. 178). Las referencias a la obra del autor *Jesús el judío* aparecen indicadas las páginas de esta manera *000s* (p. 196; p. 296, nota 190). El segundo párrafo de la pág. 127 está mal traducido; da la impresión de que falta texto. Lo que se ofrece es algo incomprensible.— C. MIELGO.

BOVON, F., *El Evangelio según San Lucas. Lc 1-9*, Vol. I (Biblioteca de estudios bíblicos 85), Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, 21 x 13,5, 735 pp.

Este primer volumen de los tres proyectados sobre el evangelio de Lucas estudia los primeros capítulos (1-9), es decir el periodo de la infancia y el periodo galileo de la actividad de Jesús. El comentario trata ampliamente en el prólogo la cuestión del autor: Lucas sería un griego (de Macedonia) que tuvo relación con Tróade, lo cual deduce de su conocimiento de la región y de las instituciones romanas, y quien se interesó por la religión judía, por lo que pertenecería a los simpatizantes denominados “temerosos de Dios”. El evangelista desea calmar el recelo de los romanos ante la misión cristiana y está convencido de que el evangelio no constituye un peligro político. Al contrario, la ética cristiana hace el bien a sus conciudadanos paganos, por eso presenta a las autoridades interesadas desde el principio en el mensaje de Pablo. Al mismo tiempo, el evangelista defiende a la iglesia contra la polémica judía, afirmando que las comunidades cristianas son las legítimas herederas de las promesas de la Escritura. De este modo se convierte Lucas en apologeta de la misión paulina contra la oposición judeo-cristiana. Otros temas desarrollados en la introducción son la cuestión del texto, la lengua, el canon, la estructura y la teología del evangelio. Lucas subrayará ante todo la cristología y la evangelización.

El método seguido es clásico: a la hora de presentar el texto, ofrece una amplia bibliografía sobre los versículos que va a estudiar. Hace un análisis del pasaje en cuestión, como es la estructura, estilo, las tradiciones del texto, para pasar a exponer una explicación de cada versículo. Finaliza el estudio del pasaje con un resumen de tipo teológico, pues según F. Bovon, a pesar de su interés por la historia, Lucas sigue siendo el teólogo de la palabra de Dios. Cuatro excursus intentan desarrollar temas más concretos. El libro es una buena ayuda para quien esté interesado y quiera profundizar en el evangelio de Lucas.— D.A. CINEIRA.

GIESEN, H., *Herrschaft Gottes- Heute oder Morgen? Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien*. (Biblische Untersuchungen, 26). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1995, 22 x 14, 162 pp.

El Reinado de Dios es una idea central del Evangelio y del mensaje de Jesús. De este importante tema trata el presente libro de no excesiva extensión, pero muy condensado. Cuatro partes tiene. La primera trata de la prehistoria del Reino de Dios, es decir, de este concepto en el A. T. y en el judaísmo (7-22). Este capítulo es necesario para conocer lo que los oyentes de Jesús debieron pensar al escucharle. El segundo capítulo (23-34) trata de Juan y Jesús y de la relación entre ambos. No fue discípulo de Juan, aunque fue bautizado por él.

El mensaje de Juan es escatológico, fue un profeta de juicio, aunque también de salvación. El siguiente capítulo (35-97) trata del reino de Dios en el mensaje de Jesús. Evidentemente es el más largo. Expone los diversos aspectos del mismo, tanto en la enseñanza de Jesús, sobre todo en las Parábolas, como en la práctica, es decir, en la compañía con los pecadores, y en los exorcismos; todo ello con el fin de acentuar el carácter presente del reino de Dios.

Ordinariamente al citar frases de Jesús para exponer la doctrina del reino de Dios, el autor no se detiene en probar su autenticidad; da por supuesto y conocido el tema. Naturalmente trata del problema de la parusía, es decir, si Jesús anunció el fin del mundo de inmediato. Expone las opiniones clásicas, pero prefiere tratar los textos consabidos en el capítulo 4 donde habla del reino de Dios en el anuncio postpascual. Estos textos conocidos (Mc 1,14s; 4,11; 9,1; cap. 13) los cree provenientes de la comunidad cristiana. Llamamos la atención sobre la interpretación de Mc 9,1 que cree manifestación de la conciencia de elección de la comunidad; para nada habla este texto del fin del mundo o de la venida del Señor.

El libro constituye un resumen claro y condensado. El autor se hallaba preparado para esta labor, pues ha publicado ya diversos trabajos sobre el mismo tema. La bibliografía es abundante.

Nos hubiera gustado que el autor discutiera la conocida opinión de los autores agrupados en el "Jesus Seminar". Estos desescatologizan la noción del reino de Dios. Incorporan a él puntos de vista anarquistas, libertarios y de protesta de la sociedad de entonces. No se puede escribir hoy sobre el reino de Dios sin tener en cuenta estas nuevas ideas.- C. MIELGO.

VIDAL, S., *Las cartas originales de Pablo* (Col. Estructuras y Procesos. Serie Religión). Ed. Trotta, Madrid, 1996, 14 x 22, 489 pp.

Este libro, fruto de la dedicación de su autor a las cartas de Pablo en su labor docente, intenta facilitar al lector la comprensión de los escritos más antiguos del cristianismo. El comentario se centra en los textos, por lo que el autor intencionadamente deja a un lado las discusiones exegéticas sobre temas muy específicos, así como las indicaciones bibliográficas. Como el mismo título del libro indica, intenta una reconstrucción de las cartas originales de Pablo: "labor apasionante; pero también muy difícil e incluso atrevida". Esta tarea exige un análisis minucioso e imaginativo de las cicatrices que aparecen en los textos. El autor es consciente que su propuesta no alcanza el nivel de la evidencia, como tampoco la han alcanzado hasta ahora ningún intento de reconstrucción y organización de algunas cartas paulinas.

El libro ofrece una corta introducción sobre varias cuestiones generales, como es la cuestión de la transmisión de las cartas paulinas, un breve análisis de los escritos pseudoepigrafiados paulinos (*2 Tes, Col, Ef, 1.2 Tim, Tit*), en los que sus autores se presentan como Pablo, pero tanto su vocabulario y estilo, como su concepción delatan que no es el Pablo auténtico. Posteriormente analiza la recopilación de las cartas auténticas: el recopilador unió varias cartas de Pablo, originalmente independientes en una única carta. Detecta indicios de este tipo de composición en 1-2 Cor (seis cartas), en Flp. (dos cartas) y en Rom (dos cartas), mientras que en 1 Tes, Gal, y Flm son cartas unitarias.

La dificultad y lo interesante del libro es la "descomposición" o "desrecopilación" de las cartas (no unitarias) canónicas para llegar a las cartas originales de Pablo. El autor concluye de unas cesuras o indicios de recapitulación que la actual 1 Cor contiene dos cartas en este orden cronológico: Cor A: 6, 1-11; 10, 1-22; 11, 2-34; 15, 1-58; 16, 13-18 (conservada fragmentariamente); Cor B: 1,1-5, 13; 6, 12-9, 27; 10, 23-11, 1; 12, 1-14, 40; 16, 1-12. 19-24 (completa y carta base para la composición actual de 1 Cor). La estructuración cronológica de 1 Cor ha originado todo tipo de hipótesis y es la carta que más problemas plantea a los exégetas que intentan llegar hasta el texto original de Pablo (Cf. G. Sellin, Hauptprobleme des Ersten Korin-

therbriefes, in: ANRW II 25, 4 [1987] 2964-2968). 2 Cor viene dividida en cuatro cartas: Cor C 2, 14-7, 4; Cor D 10, 1-13, 13; Cor E 1, 1-2, 13; 7, 5-8, 24; Cor F 9, 1-15. Esta división se parece a la propuesta por Borkmann, aunque con algunos cambios (para las distintas propuestas de división de 2 Cor, cf. R. Bieringer, *Teilungshypothesen zum 2 Korintherbrief Ein Forschungsüberblick*, en: R. Bieringer-J. Lambrecht, *Studies on 2 Corinthians (BETHL CXII)*, Leuven 1994, 67-105). En Filipenses encontraríamos dos cartas: Flp A 4, 10-20 (incompleta); Flp B 1, 1-4, 9. 21-23 (carta completa y base para la actual Flp). La carta a los Romanos la divide en dos: Rom A 16, 1-27 (completa excepto el prescripto y el proemio) y Rom B 1, 1-15, 33 (completa). A estas cartas originales se les añadieron nuevos textos y comentarios, los cuales se introdujeron en las cartas antes de la fijación definitiva del texto (Cf. p. 22).

La división propuesta es discutible y no todos los críticos estarán de acuerdo con ella empezando por quienes se centran en un estudio sincrónico de las cartas. Pero toda propuesta razonada puede aportar su grano de arena para intentar llegar a la estructuración original de los textos paulinos. Creo que el autor debería haber dedicado más espacio a justificar y a argumentar las divisiones propuestas.

Después de las indicaciones generales, se presentan las cartas por orden cronológico. En cada caso, a unas indicaciones escuetas sobre el origen, sentido y carácter de cada carta sigue el texto griego estructurado (26ª ed. de Nestle-Aland, con pocas excepciones) junto con la traducción castellana. Ésta intenta recuperar el impacto del texto original que causó a los cristianos de los primeros tiempos. Intenta evitar una terminología formalista que para nosotros tienen unas connotaciones. Pero como toda traducción no está libre de su interpretación, la cual viene explicada en las notas (p. Gal 2, 12: "ciertos individuos *enviados por* [ἀπὸ] Santiago). Las notas a pie de página tienen un doble carácter de nota puntual y de comentario escueto (explica el sentido de alguna palabra o su traducción).

Este libro es una aportación positiva a los estudios paulinos en lengua castellana, que será de gran valor para los estudiantes de teología. Desde aquí animamos al autor a hacer realidad su deseo de presentar "un acercamiento a las cartas de Pablo en una dimensión más sistemática".- D.A. CINEIRA.

FELDMEIER, R. - HECKEL, U. (Ed.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden* (WUNT 70), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994, 16 x 23'5, XVIII-449 pp.

El judaísmo y el cristianismo tuvieron que convivir en el mundo romano dentro de una sociedad multicultural. Las relaciones de las comunidades judías de la Diáspora con su mundo circundante fueron en ocasiones tensas a causa del antisemitismo. Pero es ahí donde también encontraron nuevos adeptos, los temerosos de Dios. El interés del cristianismo (especialmente de Pablo) en dirigirse a los "paganos" se enlaza así a la tradición judía, aunque en el judaísmo no se puede hablar de misión en sentido estricto.

El presente libro trata la cuestión del significado y la función que tuvo la polémica judeopagana para la autocomprensión e identidad judía y cristiana. Este tema, que tanto para el judaísmo como para el cristianismo fue de vital importancia, impregnó el desarrollo histórico y teológico de estas religiones en puntos decisivos. Para el cristianismo se convirtió la cuestión de la salvación escatológica de los "paganos" en un presupuesto de su mensaje. ¿Cómo llegó el cristianismo a dirigirse a los paganos? Esta es una pregunta fundamental del cristianismo primitivo, la cual no ha encontrado una respuesta satisfactoria.

Los autores de los artículos de esta obra presentan la problemática de las confrontaciones del judaísmo y del cristianismo con el mundo pagano no de una manera extensa e interdependiente, sino que cada artículo se centra en un aspecto concreto e independiente. Pero del

conjunto de los artículos resulta una multitud de aspectos que se complementan e iluminan. Los artículos están divididos en tres secciones:

a) Literatura judía: se confrontan paganos adoradores de Yahve (Naamán el sirio e Izates de Adiabene); el pensamiento de Filón de Alejandría sobre la relación del judaísmo con el paganismo; el papel de los paganos en la predicación de Jonás según una versión armenia. Otros artículos se centran más en el judaísmo palestinese: la xenofobia judeopalestinense y en especial en Qumrán; leyendas rabínicas: ¿cómo Elías se aparece en forma de un árabe para anunciar el nacimiento del mesías?; ¿cómo Edom se convirtió en símbolo de Roma en la literatura rabínica?

b) Un segundo bloque de artículos están dedicados a la literatura cristiana: Jesús y su conversación con la mujer pagana (Mc 7, 24-30); el significado de los paganos para el cuarto evangelista; la cuestión de los rivales de Pablo en 2 Cor 10-13; las recomendaciones paulinas a su comunidad de Tesalónica en sus relaciones con el mundo pagano circundante (1 Tes 4, 11ss); los paganos como modelos a imitar en 1 Clem 55; destaca la traducción y comentario de fragmentos del tratado “Contra Paganos” en los que se critica sarcásticamente el intento del grupo de Símmaco de hacer resurgir la religiosidad tradicional grecorromana de forma filosófica.

c) El último apartado está dedicado a las tensas relaciones entre los mismos paganos, como lo muestra la polémica contra Epicuro y sus discípulos en la literatura romana.

El libro muestra que la convivencia entre los distintos grupos religiosos y filosóficos en el mundo romano no fue fácil. Las circunstancias sociales, políticas y económicas influyeron fundamentalmente en el cristianismo y en el judaísmo a la hora de buscar nuevos adeptos entre los “paganos”. Pero incluso dentro de estas religiones no había una unanimidad de criterios entre las distintas corrientes internas.— D.A. CINEIRA.

GILLABERT, E.,-BOURGEOIS, P.-HASS, Y., *El Evangelio según Tomás. Presentación y comentarios*. Ediciones Indigo, Barcelona 1992, 22 x 15, 269 pp.

Una pista sobre el tono del libro nos la proporciona la siguiente afirmación: “el texto (de los Evangelios canónicos) sufrió múltiples y profundos retoques. Estos retoques, o más bien las manipulaciones sufridas, permitieron a la nueva religión (entiéndase el cristianismo), a través de sus chantajes respecto a la “salvación” y sus promesas mesiánicas espectaculares, seducir a las masas, galvanizarlas y conducir las a comportamientos colectivos a menudo asesinos o suicidas. Durante este tiempo, nuestros humildes gnósticos meditaban acerca de las PALABRAS que, desde Tomás, sus escribas copiaban fielmente... Su vida era una vida tranquila, una vida interior, sin que nunca sintieran la necesidad de manipular el texto sagrado” (p. 11-12). Asistimos, pues, a una película de buenos y malos: los buenos y humildes son los gnósticos, los malos son los cristianos ortodoxos o “judeo-cristianos” que ya bien pronto empezaron su obra inicua falsificando las palabras de Jesús, convirtiéndole en un “Cristo mítomano al servicio de aventureros megalómanos... la secta judeocristiana. Sectarios serán los cruzados, sectaria será la Inquisición y sectaria la evangelización colonialista de los pueblos, etc.” (p. 111). Sería deseable que un libro sobre temas históricos, por cierto remotos, estuviera libre de estos exabruptos. Es de buena educación no insultar a los muertos. Al fin y al cabo no se pueden defender.

El evangelio de Tomás está pasando por momentos dulces, sobre todo en América. Son bastantes los estudiosos que opinan que el Evangelio de Tomás representa una tradición primitiva e independiente de la sinóptica. Son, sobre todo, los investigadores de dos universidades americanas: Claremont y Harvard. Fuera de estos dos grupos, incluso en América es más frecuente opinar que en muchos dichos el Evangelio de Tomás depende de la tradición sinóptica. Sea de ello lo que fuere, lo que no parece sensato es afirmar que el

Evangelio de Tomás contiene las palabras auténticas de Jesús, mientras que los demás evangelios canónicos las han falsificado en gran parte. Y esto es lo que defienden los autores de este libro. Ambas tradiciones, la Sinóptica y la del Evangelio de Tomás han sufrido su evolución, lo que por otra parte es inevitable: los textos de este género son apropiados por la comunidad que los conserva. Y en toda apropiación se realiza la evolución de lo transmitido.

Debemos decir, que el libro es por otra parte, antiguo. Es de 1985. Y en esta década, los estudios sobre los textos gnósticos, particularmente sobre el Evangelio de Tomás se han multiplicado extraordinariamente. Sería deseable que en este tiempo los autores hayan dejado aparte su odio a lo cristiano y hayan actualizado las interpretaciones que hacen de varios "logia".- C. MIELGO.

### Teología

STUBENRAUCH, B., *Dialogisches Dogma: der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*. (Quaestiones disputatae - 158). Herder, Freiburg i. B./Basel/Wien, 1995, 264 pp.

A lo largo de siete capítulos B. Stubenrauch discute los diferentes aspectos dogmáticos del diálogo interreligioso en su tesis de habilitación: *Die Kenosis Gottes und die Pleroma des Menschen*, que viene publicado con el título *Dialogisches Dogma*. Su interés, declarado en el *primer capítulo*, es buscar sólidos fundamentos para el encuentro con otras religiones. El concepto *kenosis* puede servir, según el autor, como idea básica a toda apertura hacia las religiones. Él explica esta convicción en los capítulos siguientes tratando cada vez una pareja de conceptos complementarios. La discusión en el *capítulo segundo* se centra en el conocimiento y testimonio de Dios, que pone de relieve la autocomunicación de Dios con la humanidad. Si entendemos las religiones como expresiones de la entrega y confianza en un Dios, la *kenosis* es su respuesta. En este esquema entran también la creación y la elección, temática del *tercer capítulo*. La discusión sobre comunidad y persona se dirige a la soteriología cristiana. Aceptando la tesis de co-constitución de las religiones, e interpretándola como el núcleo de la pretensión de la absolutidad, el autor acentúa el diálogo interreligioso como elemento esencial en el encuentro entre las religiones. Este diálogo tiene que incluir también la materia de fe. Desde esta clarificación, en el *capítulo cuarto* es fácil ver la línea que el autor sigue. En verdad la misión manifiesta una dimensión importante del diálogo: encontrar a los demás creyentes con respeto e iluminar su valor religioso con la proclamación de la fe en Cristo. Los *capítulos 6-7* tratan gracia y libertad, mística y ethos. La interpretación de estos conceptos tiene siempre en consideración el aspecto comunicativo: no es una tolerancia de las religiones lo que la fe requiere de los cristianos, sino una vida de testimonio de su fe para y en medio de los demás. El diálogo interreligioso es entonces una expresión del amor y confianza en un Dios que se comunica completamente con los hombres. La *bibliografía* y los *índices* de materias y personas manifiestan la complejidad de las temáticas discutidas en este libro. Sin duda es una buena contribución especialmente para la teología de las religiones.- P. PANDIMAKIL.

COLZANI, G. *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*. (Collana: La tunica inconsutile - 8). Edizioni Messaggero de Padova, 1996, 12,5 x 19, 254 pp.

Es un placer verdaderamente excepcional seguir la reflexión misionológica cuando está hecha con sinceridad y coraje, como es el caso de G. Colzani en este libro, y no se resig-

na ante la obligación comúnmente presupuesta de elegir entre un capitalismo sin justicia y un comunismo sin libertad. Esta actitud presente en toda la discusión se manifiesta especialmente en la *parte primera*: historia y problemas de la misión moderna. La discusión en dos capítulos se centra en el *sujeto* y la *intención* de la misión cristiana. Es importante, según el autor, reconocer el colonialismo como fondo histórico de la actividad misionera de los tiempos modernos. Esta admisión nos ayuda a comprender la importancia dada a la expansión política, difusión de la fe y los métodos empleados para conseguir dicha meta. Aunque hubo en esa época conquista de pueblos para la Iglesia, la valoración de los evangelizados fue casi siempre negativa. La superación de este concepto misionero que el Vat. II expresa en términos inequívocos empieza en la segunda mitad del siglo XIX. De esto se ocupa el cap. II: *renacimiento de la misión*. La breve discusión sobre la misionología católica y protestante deja concluir que el corazón de este período está, en su último momento, en la convicción de que la misión es una *actio Dei*. De esta nacen *las nuevas vías de la misión*, temática de la *segunda parte* que indica los problemas del concepto y práctica misionera: significado de la *misión*, inculturación, promoción humana y diálogo interreligioso. El autor distingue justamente el fondo de la encíclica *Redemptoris missio* de otros documentos eclesiales en su uso de la expresión *misión ad gentes*, pero no critica su concepción geográfica.

La *tercera parte*, un comentario del decreto *Ad gentes*, constituye el núcleo del libro. Dividido en cuatro capítulos, trata tanto del fundamento y métodos de la misión, como de la espiritualidad y animación misionera. La discusión sobre el *fundamento doctrinal de la misión* señala líneas de *convergencia* con los documentos posteriores y la *reflexión teológica* surgida después del Vat. II. La *divergencia* resalta como fondo del pensamiento doctrinal de la encíclica *Redemptoris missio*. Continuando el comentario, el cap. V se ocupa de los métodos misioneros. Especialmente útil es la síntesis de la actividad misionera (pp. 133-145), que consiste en: anuncio, diálogo, inculturación y liberación. La *figura espiritual del misionero*, temática del capítulo siguiente, puede resumirse en la idea de un hombre frontera, una imagen etnológica ya asumida por la misionología contemporánea como en: Thomas Mooren, *Auf der Grenze: Die Andersheit Gottes und die Vielfalt der Religionen*. El misionero es hombre de comunión entre las Iglesias, proclama el reino de Dios, y, sobre todo, es discípulo que arde en amor de Dios. En verdad el cristiano no cesa de ser misionero donde quiera que se encuentre. Desde aquí se puede entonces hablar de *co-operación y animación misionera*. El autor acentúa el intercambio global de los bienes materiales, del personal y de la experiencia que ha de tener lugar en la Iglesia universal. La animación debe orientarse en esta dirección: suscitar la preocupación por el otro. En un apéndice está incluido el decreto *Ad gentes*; es una ayuda durante la lectura de esta reflexión misionológica, que es felizmente más que un comentario.— P. PANDIMAKIL.

ROLANDO CAMOZZI, *Ha resucitado. Reflexión actual sobre la resurrección*. P. S. Editorial, Madrid 1995, 14 x 21, 102 pp.

El autor —filósofo y teólogo— intenta presentar estas páginas como una aportación para una reflexión actual sobre la resurrección.

La primera parte está titulada “Catequesis bíblica sobre la resurrección del Señor”. Se parte de la experiencia pascual —sepulcro vacío y apariciones del Resucitado—, situando la resurrección en su contexto histórico, para afrontar después el núcleo de la predicación primitiva, centrada precisamente en este hecho.

En la segunda parte se estudia el “Significado de la resurrección en la vida cristiana”. Se clarifica qué no es la resurrección, para hablar después positivamente sobre el significado de la fe en la resurrección.

De cara a la praxis de la vida el autor resalta cómo este acontecimiento central de la fe cristiana trae consigo una serie de exigencias y compromisos.

La resurrección nos abre hacia el “escaton”. De ahí que en el último capítulo se expongan diversas imágenes y figuras de la gloria.

Obra de divulgación clara, donde se refleja no sólo un estudio del tema, sino también una vivencia y convicción personal.– B. SIERRA DE LA CALLE.

LORDA, J.L. *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Ediciones Palabra, Madrid 1996. 13,5 x 21,5, 256 pp.

La presente obra comienza con un breve capítulo titulado “Un poco de filosofía” donde se ofrecen esquemáticos datos sobre el pensamiento antropológico de algunos pensadores modernos.

Sigue un capítulo dedicado a la antropología del Vaticano II, en especial de la Constitución “Gaudium et Spes”. Todo esto sirve de marco a la exposición posterior.

El estudio se centra en la divulgación de la vida y pensamiento antropológico de Karol Wojtyła –teólogo y obispo– y de Juan Pablo II. Para este trabajo se basa fundamentalmente en la encíclica “Redemptor hominis”, las catequesis de diversas audiencias generales tenidas por el Papa los miércoles, y algunas homilías.

En el apéndice se ofrecen unas notas bibliográficas orientativas sobre diversos filósofos modernos y sobre Juan Pablo II.

Divulgación interesante, obviamente dentro de las más recta ortodoxia.– B. SIERRA DE LA CALLE.

SESBOÛE, B. (ed.), *L'homme et son salut. Anthropologie chrétienne: creation, peché originel, justification et grâce, fins dernières. L'éthique chrétienne: des “autorités” au magistère*. Editions Desclée, Paris 1995, 15 x 22,5, 635 pp.

La presente obra “El hombre y su salvación” es el segundo volumen de un proyecto más amplio dirigido por Bernard Sesboüe bajo el título de “Historia de los Dogmas”.

Característico de todo el conjunto es la orientación soteriológica que queda patente ya desde el título de cada uno de los volúmenes. Así el Tomo I “El Dios de la salvación”, Tomo II, “El hombre y la salvación”, Tomo III “La palabra de salvación”.

La obra que nos ocupa ha contado con la colaboración de cuatro grandes especialistas: B. Sesboüe, teólogo jesuita del Centro Sevres de París; Vittorino Grossi, agustino italiano, Presidente del Instituto Patrístico Augustinianum de Roma; Luis F. Ladaria, jesuita español, Vicerector de la P. U. Gregoriana de Roma; y Philippe Lecrivain, historiador jesuita, profesor del Centro Sevres de París.

Aquí se afronta el problema del hombre y de aquello que él es en relación y dentro del diseño de Dios, desde su origen (creación) a su destino (escatología). Se trata, pues, de la antropología cristiana.

El tema se estructura en dos grandes partes: en la primera se estudia la antropología propiamente dogmática, mientras que la segunda se ocupa de una antropología moral o ética. La integración de este punto de vista en una historia de los dogmas es una novedad, como hace notar B. Sesboüe.

Dentro de la antropología cristiana se comienza afrontando la cuestión de la creación del cielo y de la tierra a la luz de las enseñanzas de los Padres de la Iglesia y la escolástica. Se pasa a ver al hombre como ser creado a imagen de Dios, en la época patrística, la experiencia medieval y el Vaticano II.

Los capítulos tercero y cuarto se dedican al pecado original en nosotros y al pecado original de Adán, siguiendo las diversas controversias desde el Pelagianismo y S. Agustín hasta nuestros días.

Al desarrollo en la tradición del tema “gracia y justificación” están dedicados los dos siguientes capítulos; y en el capítulo VIII se ve la evolución del debatido tema “naturaleza y gracia”, desde los Padres hasta la época contemporánea.

Concluye esta primera parte con un estudio centrado sobre el fin del hombre y el fin de los tiempos.

La segunda parte, más breve, estudia el paso de las “Autoridades” al “Magisterio”, dentro del campo de la antropología moral. Se centra en la cuestión de la moral fundamental.

Tanto en esta segunda parte, como en la anterior, la “parte del león” la ocupa la doctrina agustiniana, y con razón, pues San Agustín no solamente es reconocido como el mayor genio de la patrística, sino también –en palabras de Newman–, como “el hombre que ha formado la inteligencia de Europa”.

Las abundantes indicaciones bibliográficas dentro del texto, al comienzo de los capítulos enriquecen esta obra grandemente y la hacen como un punto de partida para ulteriores profundizaciones.

Obra enciclopédica, en conjunto se trata de un trabajo altamente meritorio, y que en adelante deberá ser tenido en cuenta tanto por los profesores de antropología teológica, como por los estudiantes.– B. SIERRA DE LA CALLE.

BASTERO DE ELEIZALDE, J.L. *María, Madre del Redentor*. EUNSA, Pamplona 1995, 15,5 x 23, 333 pp.

La Facultad de Teología de la Universidad de Navarra se ha propuesto un ambicioso proyecto de publicar toda una serie de 37 “manuales de Teología”.

Este volumen sobre María es el segundo en aparecer. Es el fruto de los largos años de docencia del Prof. Bastero de Eleizalde en la citada universidad.

Tras la introducción el autor expone una “Breve historia de la Mariología” (Patrística, E. Media, E. Moderna, E. Contemporánea) con especial énfasis en las aportaciones del Concilio Vaticano II.

Se pasa después a estudiar las enseñanzas de la Sagrada Escritura: primero María en el Antiguo Testamento; después María en las diversas tradiciones del Nuevo Testamento (Kerigma cristiano, Mateo, Lucas, Juan).

Los siguientes capítulos están dedicados a exponer los temas teológicos fundamentales de la Mariología: la maternidad divina, la siempre virgen, la inmaculada concepción, la asunción y realeza de María, su misión materna, el culto a la Stma. Virgen. Estos capítulos se desarrollan de forma genética contemplando la evolución de cada uno de los temas a lo largo de la historia de la iglesia.

Se concluye con una selecta bibliografía y los índices.

Un buen manual sobre María, Madre del Redentor, que será ciertamente útil para los alumnos de teología.– B. SIERRA DE LA CALLE.

CODA, P. *El Agape como gracia y libertad en la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*. Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1996, 14,5 x 21,5, 191 pp.

Considero que ha sido un buen acierto de la Editorial Ciudad Nueva dar a conocer al lector de lengua española esta importante obra del profesor italiano Piero Coda.

El propósito del autor –usando palabras de Juan Pablo II–, es el de “escrutar la verdad de la caridad para entreverarla cada vez más en el tejido del pensamiento y de la praxis cristiana, personal y comunitaria”.

El punto de partida de la reflexión lo ofrece la obra “Eros y Ágape” del profesor sueco Anders Nygren. De ahí se pasa a estudiar la terminología en el mundo griego y en el mundo bíblico.

Con detalle se analiza el amor al prójimo y el amor de/a Dios en el Antiguo Testamento. Y en relación con el Nuevo Testamento se afronta primero la idea de “ágape” en la primera Carta de Juan, como “la autocomunicación de Dios Padre en Cristo, por medio del Espíritu” y “como respuesta eclesial de fe y raíz de la praxis cristiana”.

Continúa más adelante hablando de “el ágape en el kerigma, en la praxis y en el destino del Jesús histórico”. Jesús no sólo predicó el amor de Dios y del prójimo, como centro de su mensaje, sino que lo vivió también, mostrando su especial predilección por los pobres, marginados y pecadores.

A la relectura cristológica y trinitaria de Pablo y de Juan y la praxis de la iglesia en los Hechos de los Apóstoles se dedica otro capítulo.

Finalmente, en una reflexión teológica sintética se muestra el ágape como forma de la identidad y de la misión de la Iglesia.

Es una obra útil no solamente para sacerdotes y religiosos, sino también para todas aquellas personas que deseen profundizar sobre el tema esencial de la predicación de Jesús: el amor.– B. SIERRA DE LA CALLE.

AA. VV., *Excerpta e dissertationibus in sacra theologia*, XXVI, Facultad Teológica Universidad de Navarra, 1994, 15,5 x 24, 549 pp.

En este volumen se hace la presentación de cinco tesis doctorales defendidas en la facultad de Teología de la Universidad de Navarra. De cada una de ellas se ofrece el índice general, bibliografía y un extracto más o menos extenso.

En la primera Gervais Kpan Gballa estudia el tema “El temor en las relaciones del hombre con Dios”. El capítulo transcrito es el segundo, donde se hace un análisis de la palabra “temor” en el Pentateuco y en los Libros Sapienciales.

La segunda tesis es de Bernanrd Marsh. Se titula “Hacia una teología de la ecología”. El capítulo que se edita es el tercero. Partiendo de la revelación se estudia la ontología de la creación y la antropología, para concluir con una respuesta personal.

La tercera tesis es de Fernando Rodríguez Jarque. Se titula “El Tratado de la creación. Su estructura y desarrollo histórico”. Primero se habla de “Dios creador y la creación en la teología patristica”, después sobre “El contenido del tratado de la creación en la Edad Media”. Finalmente sobre “El tratado de la creación desde el s. XIV hasta el Concilio Vaticano II”.

La cuarta tesis es de Krzysztof Gryz sobre “La gracia y la libertad en San Juan de La Cruz”. De los cinco capítulos, aquí se transcribe el cuarto sobre “La liberación hacia el amor por la gracia de Cristo”. Se presenta a Cristo como mediador de la filiación divina y de su gracia.

La quinta tesis es de Juan Carlos Martín Mínguez, sobre “Moralidad, diagnóstico prenatal e intervenciones técnicas”. Después de un breve capítulo preliminar se habla del diagnóstico prenatal y las amenazas que comporta y hace una valoración ética del mismo.

En conjunto, por lo que se puede apreciar en estos extractos, son trabajos de un buen nivel académico. Para una mayor profundización, lógicamente, remitimos a los estudios completos.– B. SIERRA DE LA CALLE.

RAMOS GUERREIRA, J.A. *Teología Pastoral*. (Sapientia Fidei: Serie de Manuales de Teología) B.A.C., Madrid 1995. 14,5 x 21,5, 450 pp.

En todo, sin duda, la teoría y la práctica tienen que entenderse, ya que ni la sola teoría podría responder plenamente a la acción, ni la sola práctica podría prescindir de la guía teórica. Y quizás en la práctica pastoral tiene una importancia especial su relación con la Teología pastoral. Por eso, contar con Manuales definitivos en lo pastoral para todos los tiempos ofrecería sus peligros. El autor de esta obra no presenta un manual de teología pastoral sino que prefiere exponer las raíces inmutables de donde tiene que proceder la acción pastoral. Así, en la primera parte nos habla de las nociones generales de Teología pastoral, sus fundamentos bíblicos, un capítulo dedicado a la historia de la teología pastoral, los criterios de la acción pastoral como originados de la misión de Cristo y de los modelos de esa acción pastoral, no en sentido de una especie de paradigma según como tenga que ser la Iglesia, sino como algo que se deriva de la vida de la Iglesia; se dedica un capítulo a la constitución pastoral del Vaticano II, para terminar esta primera parte con una posible programación de los agentes de pastoral y con unas páginas sobre el diálogo de la Iglesia en el mundo. Fácilmente se entiende que una pastoral como acción dinámica no será algo de tipo estático sino según circunstancias eclesiales, aunque, naturalmente, relacionado con principios teológicos que deben iluminar la acción eclesial. En la segunda parte se abordan temas esenciales a toda acción pastoral constructiva, como lo son la acción evangelizadora misionera y catecumenal, la comunión y comunidad como ámbito y clima en que se desarrollan las acciones pastorales, que se concretan en la diócesis, parroquias, movimientos y grupos comunitarios según unas ideas-guía del Vaticano II. Se trata también de la Diakonía y Koinonía como servicio en la comunión, añadiendo la pastoral de la palabra como exposición e interpretación de la revelación de Dios. En el capítulo (el último) sobre la acción litúrgica se expresa la sacramentalidad de la Iglesia en su especial relación con el Espíritu de la Pascua. En una palabra, se trata de una pastoral viva, como expresión en este mundo de la Jerusalén celeste.- F. CASADO.

THOMAS, J.Ch., *El Credo* (=Cauces 7), Ediciones Mensajero, Bilbao 1995, 21,5 x 13,5, 101 pp.

En un libro que, como su autor mismo dice, está dedicado a todas las personas que quieren descubrir el significado de las palabras del Credo de los cristianos, Jean Charles Thomas, Obispo de Versalles intenta presentar de forma sintética y sencilla qué es eso que constituye la fe de los cristianos y que recitamos cada domingo en nuestras celebraciones.

Y lo hace a través de cada uno de los "creo" del "Símbolo de los Apóstoles", que desarrolla y explica de un modo y con un lenguaje que permite un fácil acceso a todo tipo de lectores.- A. J. COLLADO SANCHEZ.

HERMAS, *El pastor*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de J. J. Ayán Calvo (Fuentes patristicas 6), Ciudad Nueva, Madrid 1994, 22,5 x 14,5, 310 pp.

Sin prisas, pero también sin pausas, la Colección Fuentes Patristicas sigue su camino. Tras haber dedicado el nº 5 a *El Pedagogo* de Clemente de Alejandría, retrocede algo en el tiempo, ocupándose de la obra «enigmática y difícil»: *El Pastor* de Hermas.

En nota previa Ayán Calvo señala que la presente edición ha sido realizada con los mismos criterios utilizados en los vol. I, III y IV. Los nuevos testimonios textuales reclaman una nueva edición crítica de la obra. Ante la imposibilidad de dedicar sus esfuerzos en la

actualidad, ha optado por ofrecer en el aparato crítico algunas de las variantes de los nuevos testimonios textuales, aún no incorporadas a las ediciones críticas conocidas. Conserva la forma tradicional de citar, pero entre corchetes cita según el método más moderno, seguido en las ediciones de M. Wittaker y R. Yoly.

Los datos de las fuentes antiguas sobre la figura de Hermas ocupa el primer apartado de la introducción. Más que en la autobiografía, el interés de los estudiosos se centra ahora en descubrir si procede del ámbito judío o del pagano. Al respecto reseña las distintas posiciones. A continuación se ocupa de la estructura y composición; tras describir cada una de las partes, se detiene en los indicios, de crítica externa e interna, que dejan entrever que su composición conoció diversos momentos. De esos indicios concluye como probable que la visión quinta fuese compuesta para enlazar las cuatro primeras con el resto de la obra y que *El pastor* circuló sin las cuatro primeras visiones, que pudieron tener una existencia independiente. Rechaza la tesis de Giet (tres autores distintos), apoyándose en otros estudios; la de Ph. Henne (públicos diversos para cada una de sus partes) le resulta atractiva y sugerente, pero algunas inconsistencias le impiden aceptarla sin más. Él propugna la unidad de autor, Hermas, y una composición en distintos momentos (visiones I-IV/visión V, mandamientos y comparaciones I-VIII / comparaciones IX-X), lo que necesariamente afecta a la datación de la obra: comenzaría a ser escrita a finales del s. I o inicio del II y la concluiría hacia el 140. El autor se sirvió de fuentes tanto bíblicas (expresiones y pensamientos presentes en la Iglesia de Roma por influjo de los escritos bíblicos), como judíos (algunos apócrifos y *Manual de disciplina*) y paganas (menos amplias y profundas).

Los temas doctrinales que selecciona son los de la eclesiología (el tema clave en la actualidad, con una Iglesia en tres estadios: preexistente, histórica y escatológica), la doctrina de la penitencia (tema fundamental y, en otros tiempos, central). Expone y critica las tesis irreconciliables formuladas por los distintos grupos de autores, según que aceptaran como vigente en la Iglesia una penitencia segunda, posterior al bautismo, o no. Su posición se resume en estos puntos: la penitencia predicada no es algo excepcional, no hay pecados irreversibles, es penitencia eclesial, la penitencia segunda es única (a veces parece negar la penitencia por motivos pastorales) y el tema espinoso de la cristología y pneumatología (preferencia por arcaicas designaciones angelológicas); su concepción del Espíritu Santo conecta más con las concepciones judías sobre el Espíritu de Dios que con la reflexión cristiana acerca de la Trinidad. Como no podía ser de otra manera se detiene en la *crux interpretum* que representa la Comparación quinta; en línea con Ph. Henne presenta tres niveles de interpretación: moral, cristológica y antropológica/cristológica, correspondientes a las distintas secciones de la comparación. Se separa de Henne al dar valor cristológico a la última. La introducción concluye con la suerte de *El pastor* en la vida de la Iglesia en los siglos siguientes (nada despreciable, pues varios autores lo consideraron como inspirado, aunque pronto cayó en el olvido), la tradición manuscrita y la bibliografía.

La traducción corre fluida. Las notas son ricas en documentación, más en la primera mitad que en la segunda. Son de agradecer los numerosos índices: bíblico, de pasajes de *El pastor*, de autores y obras anónimas antiguos, de autores modernos y temático.— P. DE LUIS.

GREGORIO NACIANCENO, *Los cinco discursos teológicos*, Introducción, traducción y notas de José Ramón Díaz Sánchez-Cid. (Biblioteca de Patrística 30), Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires-Santafé de Bogotá-Montevideo-Santiago, 1995, 13,5 x 20,5, 283 pp.

Estos cinco discursos (n<sup>os</sup> 27-31 de la colección) son piezas maestras de la teología, que valieron a S. Gregorio Nacianceno el título de «El teólogo» con que le designa la Iglesia Ortodoxa.

En su introducción, J.R. Díaz comienza con una breve reseña biográfica del santo. Luego se ocupa del lugar y fecha de los discursos (entre julio y noviembre del 380, es decir, tras el intento de usurpación de Máximo y antes de la entrada de Teodosio en Constantinopla). La doctrina de los mismos ocupa el mayor espacio. Habiendo sido pronunciados como respuesta al arrianismo, comienza con una presentación de éste y de Eunomio, principal adversario de Gregorio, deteniéndose en el carácter de «tecnología aristotélica» (Gregorio de Nisa) de su teología. A continuación entra en el análisis pormenorizado de cada uno de los discursos: el 27 que trata sobre las condiciones de posibilidad de la reflexión teológica y las «cuestiones libres»; el 28, centrado en la *teología*, o lo que se puede saber y decir acerca de Dios; el 29 y el 30, dedicados a la persona del Hijo, y el 31 a la persona del Espíritu Santo, el más conocido e importante. Por último, presenta la aportación de los discursos a la teología trinitaria, que sintetiza en cuatro puntos: a) Uso del *homooousios* para designar también la relación del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. b) La unidad de las tres personas no está sólo en tener la misma fuente, el Padre, sino en lo que ellas constituyen en sí mismas. c) El empleo de ciertas fórmulas. d) El nombre de cada hipóstasis expresa la relación que tienen entre sí, no la esencia común. En p. 58, l. 18, por descuido, sin duda, escribe procede *del Padre*, donde el sentido de frase y la referencia reclaman *del Hijo*.

En cuanto a las notas, predominan las de carácter filológico y las que contraponen a la doctrina del santo, la doctrina de sus antagonistas arrianos. La obra concluye con un índice bíblico y otro de nombres y materias.— P. DE LUIS

GREGORIO DE NISA, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*, Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo-Seco (Biblioteca de Patrística 31), Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires-Santafé de Bogotá-Montevideo-Santiago, 1995, 13,5 x 20,5, 174 pp.

La Editorial Vida Nueva nos ofrece en el nº 31 de la colección Biblioteca de Patrística dos obras menores de un personaje mayor de la Patrística griega, san Gregorio de Nisa. Macrina fue la hermana mayor de san Gregorio; el Basilio, de quien hace el elogio, es san Basilio Magno, también hermano suyo de sangre.

La introducción se abre con unas breves noticias biográficas sobre el autor. La *Vida de santa Macrina* es presentada como «una de las primeras biografías cristianas, concebida como si fuera una carta». L.F. Mateo-Seco se ocupa de su estructura «lineal y sencilla» y del ideal de vida cristiana que encierra la obra, pues el interés teológico de la hagiografía cristiana es evidente: presentar la santidad como modelo que conduce a Dios. El *Elogio de Basilio*, a su vez, es colocado en sus circunstancias concretas de tiempo y oportunidad y comparado con el correspondiente escrito por san Gregorio Nacianceno. Se nos ofrece asimismo su estructura y, luego, la espiritualidad que subyace: presentar a Moisés como ideal del obispo, estableciendo la comparación entre el héroe bíblico y san Basilio. De las notas, unas son de carácter histórico o filológico; otras, las más, tratan de colocar la doctrina en el conjunto del pensamiento de san Gregorio de Nisa.

Aunque obras menores, tienen su valor. Dejando aparte los datos históricos que transmiten y la concepción de la vida cristiana o de la función del pastor de la Iglesia, respectivamente, que dejan traslucir, hacen patente lo que significaba la retórica clásica para aquellos hombres educados en ella y cómo supieron ponerla al servicio de la fe. En su brevedad, se leen una y otra con agrado. Concluye con un índice bíblico y otro de autores y materias.— P. DE LUIS.

[INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM], *Patrologia. Vol. IV. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri Latini*, a cura di Angelo di Berardino, Marietti, Genova 1996, 24,5 x 17,5, 562 pp.

Bajo la dirección de A. Di Berardino, OSA, varios profesores del Instituto Patrístico «Augustinianum» dieron luz al tercer volumen (en la edición española) de la *Patrología* de J.

Quasten, dedicado a la edad de oro de la literatura patristica latina. Dieciocho años más tarde, siempre bajo la dirección de A. Di Berardino y los auspicios del mismo Instituto Patristico, aparece el vol. IV que se ocupa de Los Padres latinos desde el Concilio de Calcedonia (451) hasta Beda el Venerable († 735), al que seguirá un vol. V, dedicado a los Padres orientales desde el mismo Concilio de Calcedonia hasta san Juan Damasceno († 750).

Como ya el III, este IV es obra de colaboración. Cada uno de sus ocho capítulos ha sido asignado a especialistas en el tema de reconocido prestigio. El primer capítulo, con carácter de introducción general, corre a cargo de Robert A. Markus, de la Universidad de Nottingham (Gran Bretaña). En él presenta, primero en general y luego por países, sin entrar en detalles, el marco eclesial en sus distintos aspectos en que se desarrolló la actividad de los autores de la época objeto de estudio. En el segundo, M. Simonetti, de la Universidad «La Sapienza» de Roma y del I.P. Augustinianum, se ocupa de la literatura cristiana de África en sus diversos aspectos: doctrinal, histórico-biográfica, hagiográfica, exegetica, en prosa y en poesía. El tercer capítulo corresponde a la literatura de la Península Ibérica, y se debe a la pluma de M.C. Díaz y Díaz, de la Universidad de Santiago de Compostela. El cuarto estudia los escritores de Italia, y es obra de P. Siniscalco, de la Universidad «La Sapienza» de Roma y del I.P. Augustinianum, de U. Pizzani, de la Universidad de Perugia, y de A. Di Berardino, del I.P. Augustinianum. Capítulo largo, con una primera parte centrada en los 35 Papas (más 3 libros: *Decretum Gelasianum*, *Liber Diurnus* y *Liber Pontificalis*) y una segunda, dedicada a los otros escritores de Italia, en número de 18 (más la Colección del Ps.-Crisóstomo, el *Dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini* y la *epistula Apologetica*). El capítulo quinto se ocupa de los escritores de la Galia. Responsable del mismo es Hitzhak Hen, de la Universidad de Haifa (Israel), pero contando con numerosos colaboradores italianos. El sexto, que estudia los escritores de Inglaterra, Irlanda y Alemania, está confiado a Gillian R. Evans, de la Universidad de Cambridge (Inglaterra), que cuenta también con la ayuda de varios estudiosos del ámbito anglosajón. Aunque cabía esperar tres partes, una para cada uno de los países señalados, sólo consta de dos, una para Inglaterra y otra para Irlanda, pues los autores germánicos son incluidos en una y otra de esas partes, en razón de su origen. El capítulo concluye con un apéndice sobre los autores celtas. Como bien señala A. Di Berardino en la presentación de la obra, constituye una auténtica novedad en un texto de patrología el espacio dedicado a textos escritos en lengua celta y gótica. En efecto, el capítulo séptimo tiene por objeto la literatura gótica –traducción de la Biblia, del obispo Wúlfila, y Comentario al evangelio de san Juan, quizá también de él, y el calendario litúrgico–, a cargo de B. Luiselli, de la Universidad «La Sapienza» de Roma y del I.P. Augustinianum. El último capítulo, el octavo, está dedicado a la literatura canónica, penitencial y litúrgica, obra de A. Di Berardino (y P. Siniscalco para los sacramentarios).

Los diversos capítulos tienen una idéntica estructura. A excepción del sexto y séptimo, todos comienzan con una introducción que ofrece una visión panorámica de las circunstancias locales que favorecieron o impidieron el florecer de la literatura y las características que ofrece. Luego se ocupa ya de cada uno de los autores, ofreciendo información sobre la vida y las obras, a cada una de las cuales sigue la documentación bibliográfica sobre ediciones, traducciones –si es el caso– y estudios.

El capítulo tercero, decíamos, está dedicado a la literatura de la Península Ibérica. En la introducción Díaz y Díaz, distingue dos épocas, la primera que llega hasta la segunda mitad del s. VI, y la segunda que comprende la segunda mitad del mismo siglo y todo el s. VII. Mientras la primera es baja en actividad literaria, como consecuencia de las grandes transformaciones del momento, la segunda es particularmente rica. La mayor parte de la producción literaria tiene una neta impronta eclesial. Como rasgo característico de la segunda época, advierte una nueva actitud pastoral que abraza la vida entera de algunas

comunidades cristianas. De hecho casi toda la actividad reflejada en la obra escrita en el período abunda en preocupaciones catequéticas y formativas con los católicos como destinatarios; un celo que tiene sus manifestaciones en el aspecto doctrinal, disciplinar y organizativo. Especialmente a partir del s. VII, comienza una explosión de vida eclesial que tiene su explosión en el mundo literario, gracias sobre todo a las escuelas, aunque aquellas zonas bajo el dominio bizantino la cultura latina no consiga levantar cabeza. Favorece la producción literaria, entre otros hechos, la virulencia contra los hebreos; la expansión del monacato que promueve personas de valor para los puestos de gobierno de la Iglesia; el desarrollo de la liturgia con un florecimiento del eucologio e himnos. A ello hay que añadir la abundancia y espesor doctrinal y jurídico de los concilios. En cuanto al modo de composición de las obras, destaca el recurso al método del centón. La originalidad se manifiesta ahora en la selección de las fuentes y en la organización del material; es precisamente en estos ámbitos donde se manifiesta el pensamiento y preocupaciones del autor. Sobra decir que la Biblia ocupa el primer lugar, seguida luego de los escritos de los santos Padres latinos, a los que se tiene acceso ya mediante antologías, ya mediante la lectura directa de sus obras. En concreto se ocupa de 32 autores. El lector no sólo se encontrará con los datos fríos sobre vida y obras, sino también una valoración ecuánime sobre los distintos aspectos, entre los que no falta el puramente literario, e información sobre el estado actual de la investigación. La obra se sentía ya necesaria porque la anterior patología española de Cuevas-Domínguez del Val está ya superada en muchos aspectos por razones obvias.

La obra incluye un índice de nombres. Su presentación es impecable. En p. 235, en lugar de Valencia, hay que leer Palencia.

Aunque los autores de este período no son comparables a los de la época anterior, también tienen su importancia, entre otras razones porque sirvieron de eslabones en la cadena de transmisión hasta nosotros. Por eso, no cabe sino alegrarse de la aparición de esta obra y esperar la pronta traducción al castellano.— P. DE LUIS.

TOMAS DE AQUINO, *Obras catequéticas*. Ediciones EUNATE. Pamplona, 1995. 15,5 x 24, 236 pp.

Por supuesto, no es necesario que presentemos al autor de las obras contenidas en este libro; se trata ni más ni menos que del gran teólogo de la Escolástica a quien todo el mundo conoce. A sus cuarenta y siete años, vuelto de París, en Nápoles continúa su gran obra filosófico-teológica, sus disputas académicas y, como predicador general de la Orden dominicana, en uno de los tiempos de septuagésima-Pascua eligió como temas de su predicación los preceptos de la Caridad, el Decálogo, el Credo, el Padrenuestro, el Avemaría, la Fe y Sacramentos en un total de cincuenta y nueve sermones. Tomados taquígraficamente por dos secretarios o *socii* suyos, responden a los originariamente intitulados: *Collationes super Credo in Deum, super Paternoster, super Avemaría. De decem praeceptis, De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*. Todo esto, bajo el título de OBRAS CATEQUÉTICAS integra el contenido de este libro. La exposición de los temas, como sucede en general en los escritos de Sto. Tomás, resalta la claridad y la lógica, y se encuentran en ella las mejores tradiciones patristicas y, sin duda, el alma de la iglesia. Una observación: Josep Ignasi Saranyana, que ha cuidado la edición, nos advierte que ha conservado el texto original en lo que se refiere a algunas posturas del Aquinate como, por ejemplo, sobre la inmaculada concepción y el bautismo de los niños, que ha dejado según el pensamiento de Sto. Tomás aunque llamando la atención en nota correspondiente.— F. CASADO.

### Moral-Derecho

VALADIER, P., *Elogio de la conciencia*, PPC, Madrid 1995, 13 x 21, 294 pp.

Es de agradecer este estudio en un tiempo en que parece que se desconfiaba de la conciencia o se echan de menos leyes seguras e inalterables pues el tuciorismo sigue siendo tentación constante en la iglesia.

El autor elogia la conciencia, pero no de una manera ingenua o una exaltación incondicional, analiza los problemas que supone hablar de la conciencia después de las críticas que han hecho la filosofía al alma y los maestros de la sospecha a todas las actuaciones o decisiones humanas. El autor analiza las críticas a la conciencia y nos hace ver cómo el nacimiento de la conciencia moral no va unido al antropocentrismo o la rebelión del hombre contra Dios, sino, al contrario, coincide con una apreciación modesta y estrechamente limitada de los poderes del hombre sobre sí mismo y sobre su entorno cultural y político (Maquiavelo, Hobbes y Nietzsche). Insiste en que la conciencia tiene que ser instruida y formada, nos advierte contra el peligro del nihilismo de la voluntad y la pérdida de la conciencia del mal o banalización del mal, pues la conciencia toma conciencia de sí misma en la confrontación y rechazo del mal.

A pesar de los problemas que plantea no parece que haya un fundamento mejor ni más sólido que la conciencia para nuestros juicios morales y nuestros comportamientos; a pesar de que tal referencia no sea única y soberana; la conciencia no puede ser pensada ni vivida sin relación con Otro (Dios) diferente a ella, que es su Absoluto, pero presente en el acto. Y aunque este Otro es conocido en sus exigencias gracias a la mediación de la comunidad creyente y autoridades religiosas, sigue siendo la referencia última que juzga la conciencia, ante la cual ella misma se juzga como nos recuerdan los textos fundamentales del cristianismo y la enseñanza de la Iglesia.

En fin un libro oportuno, ameno y bien hecho.– J. ANTOLIN.

WEBER, H., *Teología moral general. Exigencias y respuestas* (=Biblioteca Herder 197), Herder, Barcelona 1994, 14,1 x 21,6, 462 pp.

Tras plantear las premisas de que teología y moral están en interconexión, y que no es la presencia de Dios la que amenaza a la antropología y a la ética sino su ausencia, dedica el primer capítulo a la fundamentación bíblica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento: el *ethos* de la ley, de los profetas y el sapiencial, siguiendo con la ética de Jesús y la paulina. Quizás convendría insistir más en la *discontinuidad* entre Jesús y el AT, así como en la dinámica *indicativo-imperativo* de Pablo; y matizar la interpretación de la no-violencia como posible favorecedora de la injusticia, aunque más adelante quede completada con la reivindicación del significado de la cruz para la ética (tema que casi nunca aparece en los manuales). A continuación (2º cap.) hace un largo recorrido por los diversos planteamientos y soluciones que se han dado en torno a la exigencia moral –variedad de términos, ley natural, ética de situación y fundamentación teleológica de las normas– para aterrizar en el criterio de la moral: el bien de la persona (individuo concreto –no en abstracto–, en relación –no aislado–, creado, redimido y llamado a la plenitud). La respuesta definitiva de la fundamentación de lo ético queda situada en la teleología personalista o personalismo teleológico, con su apertura a la teología y a la fe.

Como no es tan sencillo el fundamentar la exigencia moral en argumentos de razón, ahí aparece la conciencia (cap. 3º) para el acceso a las exigencias morales, moviendo al hombre desde su ser más radical y personal. En su respuesta a las exigencias morales (cap.

4º), el hombre puede encerrarse en su negatividad –culpa, pecado– o abrirse a una respuesta positiva y constructiva mediante la conversión, las buenas acciones y las virtudes (buenas actitudes), siempre presuponiendo la libertad humana con sus condicionamientos (“indeterminismo moderado”), capaz de implicar a la persona en una orientación profunda hacia el bien o hacia el mal (opción fundamental y predecisión), y en la que también participan los sentimientos. Complementan la obra una bibliografía y los índices de nombres y analítico, además de las abundantes citas a pie de página.

Helmut Weber es docente de Teología Moral en Tréveris desde 1966 y su experiencia didáctica queda bien reflejada en el desarrollo de este libro de texto: todos los temas del *ethos* cristiano gozan de una clara exposición *teológica* en diálogo interdisciplinar, con la correspondiente fundamentación bíblica, dimensión histórica y evolución de los contenidos eclesiales, y todo ello en un marco global de las *exigencias de Dios* –que es quien toma la iniciativa– y *la respuesta del hombre*. Los estudiantes y estudiosos de Teología moral nos podemos felicitar –y felicitamos al autor– por este nuevo manual de Teología Moral Fundamental.– J. V. GONZALEZ OLEA.

PINCKAERS, S. (TH.), *El Evangelio y la Moral* (Ética y Sociedad), EIUNSA, Barcelona 1992, 17 x 24, 276 pp.

Esta obra es una recopilación de artículos y conferencias que van desde 1967 a 1988. Un triple hilo conductor recorre las tres partes en las que está estructurada: recuperar la unión entre la enseñanza moral y el Nuevo Testamento –con el Sermón de la Montaña al centro, no los Diez Mandamientos y menos la moral aristotélica–, perder el miedo a hablar de la felicidad y del amor, y corregir el individualismo exagerado.

Para ello hay que purificar la moral manualista de su racionalismo, juridicismo e individualismo –frutos del nominalismo–, y devolver a la fe y a la gracia su dimensión moral. Todo este movimiento culmina en una moral unida a la dogmática y a la espiritualidad, y su objetivo primario es la felicidad y el bien, no la obligación. Desde esta perspectiva se van presentando algunas aplicaciones concretas: el amor de Dios como uno de los valores fundamentales de nuestra existencia; el amor es la realidad primera y más fuerte que la violencia; el sentido del monaquismo tras el Vaticano II, y los “consejos evangélicos” dirigidos a todos los cristianos; las 2 concepciones del matrimonio (la franciscana-agustiniana y la dominica) en los siglos XII-XIII; del tabú de la sexualidad (pasado) al tabú de la pureza (presente); la obediencia (otra palabra desterrada) no “ciega” sino adulta, fruto del amor y de la inteligencia; el ser de la Iglesia en el servicio de las tareas ordinarias y cotidianas; la formación de la conciencia y su apertura a lo real y objetivo (a la comunión) para prevenir el subjetivismo y el relativismo morales; los documentos de la Iglesia, con el sentido de salvaguardar y promover la dignidad humana...

Las líneas maestras están bien definidas, lo mismo que su fuente principal, que es santo Tomás, junto a la Escritura y a los Santos Padres, sobre todo a san Agustín. Todo esto es muy loable, aunque quizás le esté bloqueando el diálogo con el presente: 1º) Tiene una visión más bien pesimista de la teología moral postconciliar y no hay casi citas de autores contemporáneos, escaseando también las citas explícitas del Vaticano II; quizás esto se justifique al no pretender ser demasiado “científico” (prólogo). 2º) A pesar de tener una concepción positiva de la razón en la ley natural, aparece casi siempre como incompatible con la fe y abocada sin remedio al racionalismo; es decir, que pudiéndose abrir a la verdad de Dios, acabaría siempre por replegarse sobre el hombre. 3º) Llama la atención el que todavía *use* la antropología creacionista en el acto de la generación humana, poniendo a la acción divina junto al padre y la madre (cf. 261, 264 y 269). En síntesis, como planteamiento y base para la reflexión, con su vuelta a las fuentes pre-nominalistas y pre-modernistas y recuperando lo más genuino de Sto. Tomás, el resultado es muy positivo; pero no me parece tan lograda la conexión con la situación presente, quizás por la desconfianza ante la modernidad y la añoranza del pasado.– J. V. GONZALEZ OLEA.

MARTINEZ CAMINO, J. A., *Libertad de verdad. Sobre la "Veritatis Splendor"*, Edit. S. Pablo, Madrid 1995, 13,5 x 21, 308 pp.

Resulta innecesario aludir a la discusión eclesial suscitada en torno a esta encíclica. Numerosos son los títulos de contenido crítico. El editor nos presenta un conjunto de artículos orientados a posibilitarnos una lectura positiva de la encíclica. Todos ellos son interesantes y desarrollados por conocidos especialistas en sus respectivos temas: el contexto presentado, entre otros, por el filósofo A. MacIntyre, el nexo de la cristología con la moral y el filiocentrismo (R. Tremblay), la alianza y la moral (R. Bustos), magisterio (R. Blázquez), opción fundamental (J. M. Vegas), verdad y moral (L. R. Duplá), pero me resultan sumamente interesantes las reflexiones que ofrece J. L. Ruiz de la Peña sobre las relaciones entre la verdad, el bien y el ser, unidas al recuerdo de ciertos autores, muy cotizados en determinado grupo, que parecen gritar en el mismo sentido y son acogidos como líderes de opinión moral. Igualmente es de agradecer la amplia bibliografía recogida al final del volumen.— Z. HERRERO.

GAFO, J., *Ética y Legislación en Enfermería*, Editorial Universitas, Madrid 1994, 518 pp.

Es la contribución del conocido profesor Gafo a la puesta en práctica de los estudios de Diplomatura en Enfermería que incluye la asignatura "Ética y Legislación en Enfermería". Como que resulta extraño hablar de síntesis cuando nos encontramos con un texto tan voluminoso como este. Sin embargo merece subrayarse la capacidad sintetizante que conduce la exposición de los más variados capítulos del mismo. Después de una exposición histórico-evolutiva de la materia pasea ante nuestra mirada cada uno de los temas candentes con los que se tropieza, día tras día, los profesionales. Y no es amigo de dar soluciones concluidas y cerradas, sí o no. Prefiere implicar al lector o profesional interesado en el tema. Para ello le trae a su consideración los diversos aspectos y relaciones de cada situación general. Diríamos que le ofrece los materiales o puntos de apoyo de una posible decisión.

Muy interesante estudio que enriquecerá la biblioteca de no pocos interesados por estos temas, además de lo ya indicado también por su conocimiento de la atinente legislación española. No en vano ha ofrecido su punto de vista en varias de estas materias a la hora de confeccionar algunas leyes.— Z. HERRERO.

BÖCKLE, F., *Ja zum Menschen. Bausteiner einer Konkreten Moral*, Edit. Kösel, Munich, 1995, 294 pp.

Ciertas obras solamente pueden escribirlas quienes han reflexionado largos años sobre temas concretos. A la dispersión en ese estudio pormenorizado sigue la necesidad, y también la posibilidad, de ofrecer una visión sintética de conjunto. Este es el contenido del presente volumen de Böckle. El mismo indica que era un objetivo perseguido durante años. Interesantes son sus reflexiones sobre la relación existente entre el mensaje evangélico y el proceso de secularización. Se esfuerza en determinar el núcleo de la visión cristiana de la realidad en medio del marasmo de tantas y tantas percepciones y concepciones de dicha realidad. Concluye con seguridad que lo típico del cristianismo no lo es ninguna estructura filosófica sino un *hecho revelado*: Cristo Jesús, cuya vida se expresa siempre en el amor a las personas, rodeadas de toda una realidad cosal.

Las conclusiones en cuanto a la política, la sexualidad, el dolor, la práctica médica y la obligación las relaciona de forma directa con el gran mandamiento del amor.

También este, como todos sus escritos, requieren paciencia y detenimiento en su lectura, si se quiere captar adecuadamente su pensamiento.— Z. HERRERO.

CAFFARRA, C., *Ética general de la sexualidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1995, 17 x 24, 122 pp.

Las primeras páginas, las de introducción despiertan no pequeñas esperanzas en el lector que las abre libres de prejuicios, ya que el autor es bien conocido en su línea de pensamiento. Son aceptables los objetivos que se propone conseguir como también la reflexión y los principios generales que enuncia y expone con claridad y sencillez que facilitan su comprensión. Sin embargo una duda, que es más bien un interrogante, asedia al lector estudioso, que conoce un poco las posiciones defendidas por Caffarra en temas concretos: ¿se da coherencia entre el enunciado de tales principios y las soluciones concretas sostenidas por el autor en sus otros escritos? Sea cual fuera la respuesta que se dé al interrogante planteado, es de agradecer la sencillez y claridad con que expone las líneas fundamentales de la reflexión ética sobre el tema tratado.- Z. HERRERO.

VIDAL, M., *La familia en la vida y en el pensamiento de Alfonso de Liguori (1696-1787). Proceso a la familia "tradicional"*, Edit. PS., Madrid 1995, 270 pp.

Es fundamental no perder de vista la motivación de este estudio: la "manera independiente y salvífica de abordar las cuestiones morales y por haber sido capaz de enfrentarse en el siglo XVIII al *rigorismo moral* con la propuesta de una *moral de la benignidad pastoral*".

Enriquece el estudio el esfuerzo de encuadrar ampliamente el pensamiento de Alfonso de Liguori en la historia general de la época del santo, de las experiencias personales de la familia que vivió Alfonso de Liguori. Añade una exposición valorativa de los estudios similares anteriores. Así capacita para la asimilación del espíritu alfonsiano.- Z. HERRERO.

BOMPIANI, A., *Bioetica dalla parte dei deboli*, Edit. EDB, Bologna 1995, 636 pp.

Van transcurriendo ante la mirada del lector las reflexiones sobre las distintas situaciones en las que se encuentran tantos pacientes: feto humano, enfermos mentales, tóxico dependientes, prisioneros del sida, ancianos, donantes de órganos, amenazados por la eutanasia o, sector más amplio, obligados a someterse a determinadas vacunas. La elección es dirigida por una convicción personal: son los débiles, los pobres de la sociedad actual.

Conviene leer también sus reflexiones sobre las diversas maneras enfocar el amplio tema abarcado por la bioética.- Z. HERRERO.

BAOUDOUIN, J.-L. - BLONDEAU, D., *La ética ante la muerte y el derecho a morir*, Herder, Barcelona 1995, 12'2 x 19,6, 134 pp.

El miedo ante el fenómeno de la muerte es algo común a todas las civilizaciones, y cada cultura ha intentado solucionarlo a su estilo. La nuestra no ha sabido aceptarla como parte integrante de la vida, y ha puesto su confianza en los adelantos científicos y técnicos, aunque los resultados han sido el crecimiento de la desilusión y la angustia, y, sobre todo, la pérdida del sentido verdadero, natural y familiar de la muerte. Si a esto le añadimos el individualismo, el narcisismo y la ausencia de solidaridad y reciprocidad no equívoca, nos encontramos con una situación que degenera en el aislamiento y abandono de las personas a punto de morir.

El poder *ilimitado* de la tecnociencia deshumaniza la muerte, pero choca con las dimensiones ontológica y ética. La primera le presenta la realidad ineludible de la muerte como condición humana; la ética le recuerda que “no todo lo que puede hacerse” “debe hacerse”: la “ciencia” no es “conciencia”. Ahora bien, no toda la responsabilidad en la despersonalización de la muerte corresponde a la medicina y a la ciencia; hay que tener presentes los *valores* socioculturales que condicionan su uso: la productividad, la eficacia, la rentabilidad y la estética conviven mal con la improductividad, la ineficacia, el fracaso y lo antiestético que acompañan inevitablemente a la muerte.

La capacidad de intervenir para retrasar un fenómeno que antes se dejaba en manos del azar, del destino o de Dios, hace que la tecnología confiera un triple poder al moribundo, a la familia y al equipo médico, poder que a su vez es fuente de un triple conflicto entre ellos. En un proceso ascendente se va desarrollando la reivindicación de derechos: se comienza por exigir el derecho a la supresión del tratamiento (sobre todo, en lo relativo al ensañamiento terapéutico), y se sigue con el derecho a morir como quiera (despenalización del suicidio), derecho a recibir ayuda para morir (despenalización de la ayuda al suicidio - no tan éticamente aceptable como parece presuponer en las pp. 125-126-) y se llega a la eutanasia activa bajo control médico (acto de provocar directamente la muerte, y abierta al suicidio asistido) pretendida como la autodeterminación de la persona libre y autónoma, cuando no es más que una deserción y una huida hacia adelante (no es lo mismo exigir la muerte que dejarla llegar de forma natural). Y en este proceso se insertan los usos y desviaciones de la eutanasia en sociedades totalitarias.

Ante este panorama es preciso *domesticar* la tecnología, *recuperar el sentido* de la muerte integrándola en la vida, con el moribundo como protagonista del último y más importante acto de su vida, y *no convertir la ética del morir en derecho a la muerte*. Unas respuestas *parciales* -tienen sus pros y sus ambigüedades- las encontramos en lo que los autores llaman *expedientes actuales* y cuyo fundamento común es reivindicar una muerte conforme con la dignidad humana: combatir el ensañamiento terapéutico, exigir respeto por lo expresado en el testamento de vida, y las instituciones y unidades de cuidados paliativos (“moritorios”).

Jean-Louis Baudouin es especialista en bioética y juez en el tribunal de apelación de Quebec. Danielle Blondeau es doctora en filosofía y profesora de bioética en la Universidad de Laval (Quebec). Con esta obra clarifican y desenmascaran muchos malentendidos y manipulaciones que se dan en la opinión pública en torno la muerte.- J. V. GONZALEZ OLEA.

LASANTA CASERO, P.J., *Los derechos humanos en Juan Pablo II*, (colección libros MC), Ediciones Palabra, Madrid 1995, 13,5 x 20, 161 pp.

En este librito, el autor nos presenta un amplio recorrido por los diferentes escritos de Juan Pablo II en lo concerniente a los derechos inviolables del ser humano.

En la primera parte, el autor hace una síntesis sobre las bases fundamentales de los derechos humanos en la doctrina del actual pontífice. En ella nos presenta ante todo el valor de la persona humana como imagen de Dios, siendo éste el fundamento de su dignidad. Dios creador es la base de todo derecho, pues ante todo, el derecho debe ser adecuación a la ley divina; y además, Dios en el acto creacional, inscribe en el hombre una naturaleza tal que le hace sujeto de una serie de derechos inalienables. El autor, por lo tanto, basándose en la doctrina de Juan Pablo II, afirma que los derechos humanos se basan en la propia naturaleza de cada ser humano, siendo éste su fundamento. Según esta tesis, ni el

derecho positivo ni cualquier declaración de derechos pueden contradecir la ley natural que es su fundamento.

En la segunda parte, el autor hace un repaso de la doctrina pontificia en lo referente a los derechos de las personas, acudiendo para ello a los mismos textos de Juan Pablo II. Una enumeración de los derechos proclamados por el pontífice, divididos en una serie de categorías (derecho a la vida, alimentación, libertad, libertad religiosa... entre otros). Todo ello ilustrado con textos escogidos del Papa.

Un buen libro para conocer la doctrina de Juan Pablo II en torno a un tema tan actual.– R. A. CAPILLA.

MARTINEZ BLANCO, A., *Derecho Canónico*. D M Librero-Editor, Murcia 1995, 24 x 117, 688 pp.

El autor de esta obra, Antonio Martínez Blanco es Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado de la Universidad de Murcia. Anteriormente había publicado *Introducción al Derecho Canónico* (Murcia-Barcelona 1990) que reproduce en la Parte General o *Teoría General del Derecho Canónico*, etc., donde se exponen los aspectos sustantivos y el *iter* de esta publicación, fruto de la docencia a los alumnos de la universidad. Sirve también para profesionales del derecho y para los seminaristas, porque da una visión panorámica y, como él mismo observa, «necesariamente sintética» (p. 53). Es lo suficientemente amplia como para servir de texto guía, con la historia del Derecho, el Derecho Constitucional (los fieles y sus estados); el derecho administrativo, matrimonial, penal y procesal con los procesos ordinarios y especiales. Falta parte de los sacramentos y es demasiado esquemático lo referente a los estados o estatutos clerical y religioso. Esta obra se ha escrito para los estudiantes de las universidades civiles preferentemente. Está revisada y puesta al día con la bibliografía más reciente. Hay una visión bastante amplia en cuanto a la fundamentación del Derecho Canónico, su método, la relación jurídico-canónica, etc. La misma parte procesal es bastante completa, aunque le faltan formularios. Se trata de uno de los manuales más completos para una formación integral del derecho Canónico, después que en los planes de estudio, según la reforma del 23 de agosto de 1983, haya sido desplazado por el *Derecho Eclesiástico del Estado*, quedando como algo supletorio en cuanto a la parte matrimonial o como disciplina optativa. Se ofrece un instrumento de trabajo útil para los alumnos de la universidad civil como se observa en la p. 55. Lo ha intentado y conseguido exponiendo las diversas opiniones en cuestiones discutidas con su parecer orientativo. El éxito de esta obra está garantizado y se recomienda a los estudiantes de Derecho Canónico y a los interesados en conocer esta materia puesta al día.– F. CAMPO.

IRIBARREN, J. *Introducción a las relaciones públicas en la Iglesia*. B A C, Madrid 1995, 20 x 12, 301 pp.

El conocido autor de este libro, Jesús Iribarren, es consciente –como lo somos también nosotros–, de que los medios de comunicación social, por la fuerza y dinamismo de su propia naturaleza, se han convertido en potentes fábricas de opinión pública.

Si esto lo trasladamos ahora al mundo de las relaciones públicas, estamos ante el mismo fenómeno; y más, cuando nos damos cuenta de que el avance de las ciencias experimentales de la materia han tenido un reflejo indirecto, pero fecundo o temible, en el progreso de las ciencias de la vida y del alma, cuyo mecanismo se ha sometido a las mismas técnicas de investigación positiva.

Consiguientemente, el empleo de las técnicas publicitarias más avanzadas debe ser aceptado sin titubeos por el evangelizador que, eso sí, ha de echarles dos gotas de reserva: una gota deontológica o moral, pues siempre hay un límite entre la persuasión y la manipulación; y otra gota de escepticismo sobre el éxito de lo *científico*, toda vez que no deja de andar Dios por medio.

Pues bien, esto es lo que ha pretendido Jesús Iribarren en este interesante libro, convencido como está de que la fe no se planifica, sino que se regala; y la santidad y el milagro no persuaden, sino que queman.

El contenido de la obra se desarrolla a lo largo de un nivel de iniciación, apuntando las técnicas de un montaje de relaciones públicas, tan eficaz como sea posible en el estricto plano empírico.

Al final, lo que pretende y sinceramente creemos que consigue, es sugerir la manera de convertir los avances de las ciencias positivas en "ciencia de evangelización", y con esta *cautela*, frente a la presunción de imponer leyes a la acción de Dios, que es autor y dueño de las mismas.- T. APARICIO LOPEZ.

KÖNIG, S., *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes - Locke - Kant* (Alber-Reihe Praktische Philosophie; Bd. 48). Alber, Freiburg/München, 1994, 362 pp.

En este libro, que fue también su tesis doctoral, el autor busca los fundamentos de los derechos humanos en la historia de las ideas. Dos son las principales cuestiones que piden respuesta: ¿qué derechos son derechos humanos?, ¿qué normatividad pueden reclamar para sí mismos? El *primer capítulo* presenta estas cuestiones globalmente e indica la línea de discusión posterior. Desde una definición de derechos humanos como derechos *de* la persona humana *como* tal, puede optar por dos direcciones: una teórico-filosófica y otra práctico-jurídico-política. El autor elige la primera, dando al mismo tiempo cuenta de la segunda, según necesidad. Además, la discusión se centra sobre la concepción del derecho pre-estatal, facilitando así su fundación y comparación con el derecho natural. Esta orientación le hace examinar también la universalidad del derecho humano como *derecho* y no como *ley* positiva. Así es posible incluir a Hobbes, Locke y Kant en su discusión, especialmente cuando la concepción tradicional del derecho natural *se transforma* en la idea de derechos humanos. El autor valora esta transformación como un cambio de paradigma, causado por el pensamiento moderno. Los *capítulos 2-4* exponen la contribución de la filosofía moderna. Si Hobbes merece atención por el concepto de *derecho subjetivo*, Locke por su *liberalismo e individualismo*, Kant es *el filósofo del derecho del hombre*. Su fundamentación del derecho en el principio de autonomía garantiza, según el autor, la igualdad de oportunidades. A pesar de las discusiones contemporáneas, el autor afirma, en el *último capítulo*, que el principio transcendental kantiano de derechos humanos como principio de libertad igualitaria tiene validez. El libro contiene bibliografía e índices tanto de personas como de materias. En un mundo de creciente intercambio de ideas e ideologías, considero que este estudio sobre los derechos humanos nos ayudará a clarificar la diversidad de perspectivas.- P. PANDIMAKIL.

GOTI ORDEÑANA, J. *Libertad de enseñanza y pluralidad de métodos*. Secretariado de publicaciones, Universidad de Valladolid 1995, 24 x 17, 1.197 pp.

El tema de la educación está siendo objeto de serios estudios bajo diversos aspectos. Uno de ellos es la libertad de enseñanza y la pluralidad de métodos, que se analizan en esta obra, donde se expone el largo camino de dos siglos de andadura con la instauración de una

sociedad pluralista y democrática. La necesidad de educar para la democracia ha sido causa de luchas y enfrentamientos, cuando ha debido ser objeto de diálogo y de trabajo, no sólo en España, sino en otras naciones de Europa, en Latinoamérica y en otros continentes. La Iglesia Católica que tanto ha aportado a la educación no puede quedar marginada, ni la enseñanza religiosa como fenómeno cultural. A lo largo de seis capítulos se expone la evolución de la educación desde la Constitución de Cádiz, la educación de la cultura occidental, especialmente en EE.UU., Francia, Alemania, Bélgica, Holanda e Italia. El marco legislativo de los convenios internacionales y estatales con la Iglesia Católica y las Federaciones Israelita, Evangélica y Comisión Islámica. Después de exponer el modelo constitucional en el capítulo IV y la ordenación práctica en el capítulo V, con la libertad de iniciativa docente, la libertad de cátedra y la organización democrática, se enfrenta en el capítulo VI con el tema de la enseñanza religiosa, que sigue siendo tema de discusión. Como observa el mismo autor «se ha abierto el camino para poder crear una escuela que responda a una sociedad plural» (p. 13). En esto se han puesto de acuerdo los partidos políticos, la Iglesia Católica y demás confesiones religiosas. Este libro puede ayudar a solucionar el problema con pluralidad de métodos. En la decisión del método o métodos a seguir está toda la problemática. En esta obra se hace ver que ambos encajan dentro de nuestro sistema constitucional.— F. CAMPO.

CORRAL SUAREZ, M., *La conservación de los recursos biológicos del mar en el derecho Internacional vigente*. Secretariado de publicaciones. Universidad de Valladolid 1993, 24 x 17, 253 pp.

El Derecho del mar con sus recursos sigue siendo un tema de actualidad y una pieza clave, que exige nuevas formulaciones de normas, como se observa en la introducción de esta obra, donde se resalta la importancia de los recursos biológicos y pesqueros. En la primera parte trata sobre la génesis del derecho de conservación de los recursos del mar, y en la segunda sobre el estado actual de la normativa internacional en materia de conservación. Aunque la actividad pesquera es tan antigua como la historia de la humanidad, la necesidad de conservar los recursos pesqueros es actualmente más inquietante, siendo necesarios los acuerdos. Esto ha hecho evolucionar al derecho Internacional para la conservación y protección de los recursos del mar, junto con el reparto equitativo de los mismos. La misma Comunidad internacional se está preocupando seriamente de estos temas con la legislación pertinente. Las conclusiones a las que llega son orientadoras para corregir abusos. Hay intereses económicos y grandes diferencias entre los estados. Subsisten ciertas lagunas legales, que se van llenando con recomendaciones sobre el tipo de aparejos de pesca utilizados en alta mar, creando una conciencia colectiva sobre la necesidad de la conservación de los recursos biológicos del mar.— F. CAMPO.

### Filosofía-Sociología

GIAMBATTISTA VICO, *Ciencia nueva*. Introducción, traducción y notas de Rocío de la Villa. (Colección Metrópolis). Editorial Tecnos, 1995, 21 x 13, 549 pp.

Con la tercera traducción en castellano de la *Scienza nuova* Rocío de la Villa hace un buen servicio a la cultura contemporánea, pues esta obra de Vico no solamente fue nueva en su época, como acertó a indicar Paul Hazard en *La Crise de la conscience européenne*,

sino que también ahora “continúa siendo una ciencia nueva”, como anuncia la contracubierta, “es decir, capaz de germinar vías de reflexión ante los problemas centrales del mundo contemporáneo”. Del papel de Vico como iniciador de la Estética moderna trata la introducción, que ilumina también el ámbito temático en que se sitúa la Ciencia nueva. La pequeña bibliografía que sigue, la cronología de la vida y de las obras de Vico orienta para referencias más amplias y acentúa la interpretación estética. ¿No hubiera sido mejor incluir también algunos estudios de línea política, antropológica, etc. y títulos de área francesa y alemana? Son muy útiles los índices de nombres y conceptos ofrecidos en la traducción; pero fracasé en mi búsqueda de conceptos como orden, cosa, conato, etc. términos importantes de la filosofía de Vico. El hecho indica, por una parte, la riqueza de concepciones que emplea la Ciencia nueva, y, por otra, la imposibilidad de asumirlas en un índice, pues en su uso Vico transforma los conceptos para significar ideas nuevas. Hay que subrayar en este contexto el hecho de que la traducción se da cuenta de “los diversos tonos utilizados por Vico” en esta obra. En su conjunto la traducción logra su pretensión de “ser la más completa y fiel”, y especialmente recomendable por las notas explicativas (deudas de F. Nicolini) a pie de página.– P. PANDIMAKIL.

GOÑI ZUBIETA, C., *Filosofía impura*. Ediciones internacionales universitarias, Barcelona 1995, 19,5 x 12,9, 109 pp.

Se trata de un libro que cumple perfectamente con su intención. Expone problemas filosóficos interesantes en la actualidad junto con otros de siempre de manera sencilla y con ejemplos que facilitan su comprensión.

El título de este libro podría ser: “Filosofía purísima”. En poco espacio habla de mucho, a diferencia de otros grandes libros de filosofía que emplean espaciosos capítulos para exponer una opinión, luego rebatida por otros, y que el no especialista no siempre entiende, por lo que se pierde y acaba aburriéndose. En el presente libro, el lector va observando cómo se puede hacer filosofía de la propia vida de forma sencilla; quizás sea esto lo que más le cautiva. Es una obra corta, por lo que le sabe a poco; le deja con la miel en la boca para que a partir de ahí se adentre en la filosofía. Pocas páginas que no equivalen a pobreza de contenido.– A. FERNANDEZ.

STACHOWIAK, H., (Hrsg.). *Pragmatik*. Handbuch Pragmatischen Denkens. Band V. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1995, 16 x 23, 482 pp.

La editorial Felix Meiner edita un Manual del Pensamiento Pragmático en cinco volúmenes. Así es posible recoger toda la trayectoria del conjunto de pensadores y escuelas de la corriente pragmatista. El volumen que presentamos es el V y ofrece varios estudios sobre las tendencias pragmáticas en filosofía de la ciencia. El escrito tiene una dedicatoria de urgencia a Paul Feyerabend, uno de los grandes de la actual filosofía de la ciencia, recientemente fallecido. En la introducción, el editor H. Stachowiak explica la gestación de la obra y hace una aproximación a la filosofía pragmática. En la primera parte que estudia orientaciones pragmatológicas, W. Callebaut explica el difícil nacimiento de la Metaciencia. I. Niiniluoto se pregunta sobre el problema del progreso en la ciencia y Paul Feyerabend había escrito sobre el conocimiento y la función de las teorías. En la segunda parte que trata del nuevo concepto de epistemología se estudia a Lakatos y sus Programas de Investigación científica, la epistemología de Quine y el naturalismo, el pragmatismo y el pluralismo y las corrientes fundamentales del análisis del conocimiento y de teoría de la

ciencia después de Quine. También se afronta la filosofía pragmática de Rescher, el nuevo estructuralismo, la filosofía trascendental y el neopragmatismo. En la tercera parte se analiza cómo las leyes científicas reflejan en teorías lo que ocurre en realidad, el sentido pragmático de las teorías nomológicas deductivas, la fundamentación y sentido de las leyes en las Ciencias sociales y la teoría de la causalidad y la intencionalidad en las explicaciones de la Historia, para terminar con un estudio sobre las teorías tecnológicas. Estamos ante una obra ambiciosa y de gran calado científico, pero que hace una aportación muy importante a la Pragmática y su historia porque ha conseguido reunir un número inusitado de buenos especialistas para afrontar la tarea. D. NATAL

LEWIN, R., *Complejidad*. El caos como generador del orden. Tusquets eds. Barcelona 1995, 12 x 19, 244 pp.

La teoría de la complejidad es la nueva frontera de la ciencia. Según ella, la realidad sólo se explica desde un tramado muy sofisticado que no se atiene a reglas ni a normas previamente establecidas. El autor ha recorrido los caminos de los pioneros de la ciencia actual haciendo inventario de la situación. Así tenemos una historia viva de la ciencia con sus descubrimientos y trabajos que pretende orientarnos en el camino que une el caos con el cosmos y su posible orden. Conversando con biólogos, matemáticos, físicos y químicos el autor ha tejido su historia. Hay protagonistas tan interesantes como Wilson en sociobiología, como Gould en la noción de progreso en la evolución biológica, como Murray Gell-Mann en los quarks y teoría de partículas, como Langton y sus estudios sobre sistemas adaptativos en las culturas del sudeste americano, como J. Lovelock sobre la hipótesis de Gaia y el orden emergente. Se trata de un libro ágil y de fácil lectura, pero muy sugestivo que nos introduce en el misterio de la ciencia y del mundo actual.– D. NATAL.

RUBIO CARRACEDO, J., *Educación moral, postmodernidad y democracia*. Más allá del liberalismo y del comunitarismo. Trotta, Madrid 1996, 15 x 22, 254 pp.

¿Es hoy posible la ética? De que es necesaria caben pocas dudas a la vista de la violencia y la injusticia siempre presente por doquier. El profesor Rubio Carracedo nos ofrece un estudio documentado con su valoración sobre la formación de los valores morales según las investigaciones de Kohlberg, Piaget y otros autores. La situación de hundimiento de los valores en la postmodernidad hace especialmente urgente la revisión de estas cuestiones fundamentales. Pero hay una segunda pregunta, tan difícil como la primera, ¿es posible hoy la democracia? Sobre la oportunidad y la conveniencia de la misma, para la convivencia humana, parece que también hay pocas dudas, pero su realización concreta es ya, por completo, otro cantar. El autor dedica varios estudios a la articulación actual de la democracia y hace nuevas propuestas, con ventajas e inconvenientes, para conseguir que la democracia formal llegue a ser verdadera democracia real y la sociedad tenga vida auténtica de modo que pueda superarse tanto el liberalismo individualista como el comunitarismo agobiante.– D. NATAL.

YEPES STORK, R., *Fundamentos de Antropología*. Un ideal de excelencia humana. EUNSA, Pamplona 1996, 17 x 24, 516 pp.

Nada más humano que la antropología, de re nostra agitur, se trata de nosotros mismos. De nuestra intimidad y de nuestra dignidad, de nuestros sentimientos y valores, de la

libertad, del amor y la esperanza, de la persona y la técnica, del individualismo y de la comunidad, de la familia, de la sexualidad y de la vida, de la vida social, económica y cultural y política, de la felicidad y del dolor, de la muerte y de la vida, de la religión y la trascendencia. Así se intenta ver el mundo con ojos propios, no simplemente de lo que ya nos han dicho o hemos oído sino de mostrar el hombre a la luz de lo que puede llegar a ser teniendo en cuenta cuanto hoy nos dice la ciencia y el pensamiento humano más auténtico. Estamos ante un tratado de Antropología muy completo y sistemático en que casi nada queda fuera de programa. Pero el autor no se deja llevar por la desorientación y el pesimismo fácil. Y tiene el atrevimiento de presentar un ideal de excelencia humana en unos tiempos en que no se sabe lo que somos y ni si queremos ser algo propiamente.— D. NATAL.

LUCAS LUCAS, R., *El hombre espíritu encarnado*. Atenas, Madrid 1995, 13 x 20, 380 pp.

Se trata de un libro con intencionalidad pedagógica. Es una síntesis clara y de fácil lectura que presenta los elementos que dan una visión segura del hombre. Después de esclarecer el problema de la vida, la evolución, el conocimiento humano, la sensibilidad y la perfección interna, las tendencias y la voluntad, la libertad y el amor, la corporalidad, la afectividad y los sentimientos, la intersubjetividad y la personalidad humana y la historicidad del hombre, el autor se plantea su dignidad y el destino del hombre, su espiritualidad y trascendencia, la muerte y la inmortalidad. El profesor-pedagogo completa su libro con esquemas-resumen y un glosario recapitulación que encauzan la atención del lector hacia los problemas clave. Se trata de cimentar profundamente la experiencia tradicional en la situación actual.— D. NATAL.

BLANCH, A., *El hombre imaginario*. Una antropología literaria. PPC - Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1995, 13 x 21, 448 pp.

Desde la antropología de Kant, se estudia al hombre a través relatos, novelas, ensayos y narraciones. El imperativo de la novela es la autopsia, la propia visión del hombre, decía Ortega. El presente escrito ofrece una imagen del hombre tal como se presenta en las múltiples obras maestras de la literatura de nuestro tiempo. Se trata de una antropología del deseo y de los sentimientos que ofrece una imagen proteica y pluridimensional que descubre por convergencia y contraste lo más característico de la condición humana. El hombre, como ser de las mil caras, choca hoy con el mito tradicional de la identidad, clara y distinta, y demuestra que el ser humano no es una cristalización intocable ni definitiva sino un caminante siempre en proceso y conflicto consigo mismo y con los demás. Así se analiza la incógnita del hombre como héroe y antihéroe, se presentan las diversas imágenes del hombre bueno, los laberintos del amor, de la vida y de la muerte, el problema del mal y la violencia, la caída y la culpa, el deseo y la utopía, el mito y la trascendencia, la realidad y lo que nos desborda. Así se llega a configurar un claroscuro difícil que dibuja el perfil variado del ser complejo que es el hombre al que nada humano le es ajeno.— D. NATAL.

FRAIJO, M., J. MASIA (eds.), *Cristianismo e Ilustración*. Univ. Pontificia Comillas, Madrid 1995, 17 x 24, 452 pp.

Este escrito es un homenaje al P. Caffarena, en sus setenta cumpleaños, preparado por su discípulos y amigos. Se ha escogido el tema del Cristianismo y la Ilustración por ser el

que mejor responde a la obra filosófica del P. Cafferena, de amplio referente kantiano, y porque se desea profundizar el diálogo fe y razón y la implicación entre fe y cultura como trabajo principal de nuestro autor. No se ha querido editar una obra masiva de discípulos y compañeros sino seleccionar algunas colaboraciones más significativas que puedan presentar mejor el perfil del profesor Cafferena y su obra. Así hay diversas evocaciones y recuerdos de J. L. Aranguren, de M. Fraijó y de A. García Santasmases y otros. Tres escritos de Mardones, Díez Alegría y Gimbernat sobre la fe cristiana en diálogo con la secularización política. Y después de algunos interrogantes antropológicos (de C. Thiebaut y A. Tornos), J. Mugerza, I. Sotelo y Torres Queiruga afrontan el problema del tema del mal hoy. Se hace también una nueva escucha de los grandes como Heidegger y Kant por P. Cerezo y otros. Finalmente Martín Velasco, A. Blanch y J.M. Artadi establecen las coordenadas entre ética, mística y vida cotidiana como determinantes en la vida del P. Cafferena. Un breve curriculum y una amplia lista de publicaciones completan el homenaje que no es una simple memoria del pasado sino que quiere orientar el porvenir.- D. NATAL.

AA. VV. *Excerpta e Dissertationibus in Philosophia*. V. Universidad de Navarra, Pamplona 1995, 15 x 23, 520 pp.

La universidad de Pamplona viene publicando extractos de tesis que permiten a los lectores saber donde encontrar estudios importantes sobre temas fundamentales. Este volumen V. recoge la tesis de Pastor Muñoz sobre el sentido común en Vico. N. A. Ikeme estudia los principios básicos de la libertad democrática en la filosofía política de I. Rene Simon. Díaz Castrillón centra la perspectiva realista de la relación entre la ciencia y la substancia. N. M<sup>a</sup>. N. Villajín estudia el universo como creación y la presuposición ontológica de la ciencia. S. García Natera se enfrenta a la Metodología y la Meta-metodología en la filosofía de la ciencia de Larry Laudan. Finalmente, M. Kiwka estudia el hombre y el amor en san Juan de la Cruz. Además de la importancia permanente de los estudios humanistas sobre Vico o san Juan de la Cruz, y la siempre necesaria profundización de los fundamentos y libertades democráticas, queremos llamar la atención sobre la investigación de S. García Natera sobre la filosofía de la ciencia en Larry Laudan, y la relación entre física, filosofía y teología, establecida por N. M<sup>a</sup>. N. Villajín, con un estudio muy interesante sobre S. Jaki, sobre la frustración mecanicista en psicología y neurología y el importante debate sobre reduccionismo e inteligencia artificial.- D. NATAL.

AA.VV. *Excerpta e dissertationibus in Philosophia*, VI. Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 24 x 15,5, 535 pp.

Volumen VI de los extractos de tesis doctorales de filosofía publicados por la facultad eclesíastica de filosofía de la Universidad de Navarra. Se presentan 6 tesis: P. García-Alonso Montoya, *Ética y filosofía práctica. Ciencia y trabajo en unidad de vida*; P.J. Concepción Frago, *Reduccionismos contemporáneos acerca de la mente. La inmaterialidad de lo mental*; P. Díez-Antoñanzas González, *Hombre y sociedad. Una introducción al pensamiento de Millán-Puelles*; M.P. Quesada Molina; *José Ferrater Mora: del raciovitalismo a la filosofía analítica*; S. Valdés Vignau, *El agnosticismo religioso de José Gaos*; J. Martínez Colín, *La ley según Platón*. Como se puede apreciar son temas muy diversos. De cada tesis presenta primero la introducción o prólogo, el índice general y la bibliografía, y luego algún capítulo más sobresaliente o un resumen que ofrece una visión panorámica del estudio. Todos los trabajos intentan ser una contribución al mundo de la filosofía; cabe destacar que la mayoría de los estudios son sobre filósofos de este siglo: Putnam, Ferrater, Millán-Puelles, Gaos;

por lo que podemos decir que los estudios filosóficos siguen dando que hablar a pesar de la "muerte" de la razón.- J. ANTOLIN.

MILLAN-PUELLES, A., *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995, 24 x 16, 305 pp.

El emérito y laureado profesor Millán-Puelles continúa su labor filosófica con sus investigaciones; fruto de ellas es el libro que presentamos. Intenta hablar de la libertad pero no desde una retórica ingenua o demagogia sino desde una lógica racional. La libertad no puede ser algo absoluto o ilimitado dado que su portador, el ser humano, es un ser limitado y finito. La libertad es un valor positivo e importante pero según él no puede ser el más alto valor humano.

Consta de tres partes. En la primera trata de distinguir las distintas acepciones del término "libertad". No hace sólo un análisis semántico, como si fueran distintos significados de la misma palabra, sino diferentes dimensiones de una compleja realidad fundamentalmente unitaria integrada por varios aspectos peculiares del hombre en tanto que hombre. Ya aquí nos habla de la distinción sugerente entre libertad innata y libertad adquirida, criticando las clasificaciones deficientes. La segunda parte la dedica a las libertades innatas y dignidad del ser humano, y la tercera a las libertades adquiridas y a la dignidad humana conquistada, examinando en concreto la libertad moral y la libertad política.- J. ANTO-LIN.

MONREAL, P. *Antropología y pobreza urbana*. Ed. Los libros de la catarata, Madrid 1996, 13,5 x 19,5, 125 pp.

Este libro es un estado de la cuestión sobre las teorías de la pobreza urbana y sobre los pobres. Pero, además, lanza propuestas e intenta responder a unas cuantas preguntas difíciles de esquivar. ¿Qué se ha dicho de los pobres y quiénes son los pobres? ¿Cómo han contemplado o analizado este problema las ciencias sociales? ¿Cómo se ha explicado el origen de la pobreza? ¿Se han contrastado estas ideas? ¿Qué relaciones tiene la pobreza con la riqueza? ¿Cuál es el papel del Estado? ¿Debilita la asistencia pública el deseo de trabajar de los pobres? ¿Hay algunos grupos sociales étnicos, raciales, de género y edad más propensos que otros a estar en la pobreza? ¿Por qué? ¿Cuál es el papel que desempeña la cultura, definida como un conjunto de actitudes, valores y comportamientos de un grupo, en la perpetuación de la pobreza? ¿Hasta qué punto son los individuos responsables de su propia pobreza?

El problema va a ser tratado desde un punto de vista antropológico. Analiza cómo las distintas formulaciones teóricas desarrolladas por las ciencias sociales han servido para justificar y legitimar la desigualdad social, echando la culpa a los pobres de su pobreza. La autora apuesta por los estudios etnográficos en las comunidades pobres y rescata la tradición antropológica más crítica y comprometida. Desde este enfoque se plantea cómo y por qué se desarrollan determinadas ideas de la pobreza y cuáles deberían ser las políticas sociales que incorporen las experiencias vividas por las clases más desfavorecidas frente a los valores y concepciones dominantes.

Es un libro claro, de fácil lectura, muy sugerente y crítico con los valores y actitudes de nuestra sociedad. Merece la pena.- F. DE CASTRO.

AA. VV. *Metafísica de la familia*. (Editor Juan Cruz Cruz). EUNSA. Pamplona, 1995. 14,5 x 21,5, 375 pp.

Doce estudios diversos, en torno a la familia, integran el contenido de este libro bajo el título de *Metafísica de la familia*, todos ellos bien relacionados con el tema. Hablar de la metafísica de algo es adentrarse en su realidad más trascendental, en su ser más radical, en su "deber ser". Conceptos objetivos múltiples como familia-persona-sociedad, modalización sexual, amor y paternidad-filiación, libertad, unidad y pluralidad en el matrimonio, parentesco, aspectos cuantitativo y cualitativo..., todo esto según acepciones más o menos complejas, requieren una clarificación de su nexo relacional con lo más íntimo y radical del ser familiar. Evidentemente, en todas esas objetividades que afectan a la realidad familiar, el amor es algo con lo que hay que contar como algo que, de suyo, si no totalmente, tiene que ver con la base ontológica de la realidad familiar. Por nuestra parte creemos que el tema se ilumina extraordinariamente, desde el punto de vista del creyente, si se tiene en cuenta la familia Trinitaria a cuya imagen y semejanza ha sido formada la familia humana. El lector podrá apreciar, a través de estos trabajos, conceptos deficientes sobre la familia que pueden haber aparecido en diversas culturas.- F. CASADO.

BAHM, A.-J., *Comparative Philosophy*. Western, Indian and Chinese Philosophies Compared. Work Books, Albuquerque 1995, 13 x 20 , 103 pp.

Ya hace casi veinte años que el autor había escrito esta obra en favor de una filosofía comparativa de las grandes civilizaciones, de Occidente, la India y China. Ahora revisa su antigua edición con una propuesta de Filosofía Mundial. Para ello estudia algunos elementos comunes y fundamentales de esas tres grandes culturas desde el punto de vista de la verdad, del bien y del tema del vacío con diversas derivaciones. En algunas culturas predomina la razón, en otras la voluntad, en otras como una mezcla de ambas que nos introduce en el misterio de la vida y la trascendencia. En Occidente el vacío es ausencia de ser, en la India ausencia de diferencia que incluye ausencia de exclusión, no ausencia de ser, y en China el vacío es ausencia de exclusión, no ausencia de ser ni de diferencia. Finalmente el autor propone un acuerdo de Filosofía Universal basada en estos criterios: I. Un acuerdo universal sobre las ideas que necesitamos para comprender la naturaleza humana y los caminos de su felicidad. II. Acuerdo para escuchar el clamor de todas las filosofías en su rica diversidad. III. Reconocimiento de que todas las tradiciones culturales que forman la historia humana son dignas de recuerdo y memoria. IV. Además, el Instituto de Filosofía Mundial debe promover el derecho de las personas y las culturas concretas a sus propias diferencias, si no son un peligro para el bien de la humanidad. Un escrito breve pero con mucha sustancia.- D. NATAL.

TODD, E., *La invención de Europa*. Tusquets eds., Barcelona 1995, 15 x 22, 571 pp.

Se trata de un estudio sociológico de gran originalidad. La teoría clave del autor es que la organización familiar condiciona y decide el futuro y la evolución política de los pueblos. La familia igualitaria conduce a regímenes comunitarios y la familia liberal induce modelos políticos más personalistas. Esta teoría echa por tierra las enseñanzas tradicionales sobre el origen del sentido europeo y también anula la relación tradicional entre ideología y economía. Además ofrece una nueva explicación a la secularización radical actual: En las zonas de sistema familiar comunal la religión desaparece del mapa con gran celeri-

dad pues, al secularizarse la vida, la ideología moderna viene rápidamente a llenar el vacío dejado por la antigua imagen religiosa del mundo ya fenecida. Esto no quiere decir que un nuevo determinismo sustituye al antiguo. Se trata más bien de reconocer que la realidad europea es mucho más compleja de lo esperado y que en ella se agitan valores, sentimientos y propuestas que antes permanecían ocultas o dormidas. Ya Levi-Strauss demostró que las estructuras del parentesco eran mucho más sistemáticas de lo que se solía pensar y aunque su modelo recibió ciertas correcciones no ha perdido del todo su consistencia. Ahora bien, cuando los demonios familiares del nacionalismo han resucitado de nuevo no sería bueno volver a la vieja táctica del avestruz y mirar para otro lado; más avisado será ensayar nuevas teorías que nos puedan ayudar a caminar juntos en la nueva marcha de la historia. Por tanto la teoría de Todd es enormemente sugerente y da mucho que pensar, incluso si pudiera objetarse que los modelos familiares no son tan fáciles de definir y quizá tampoco sean tan claros como el autor los presenta.– D. NATAL.

WASHINGTON, Peter, *El mandril de Madame Blavatsky. Historia de la Teosofía y del Gurú occidental*, Destino, Barcelona 1995, 23 x 15, 449 pp.

La editorial Destino nos presenta un excelente libro de Peter Washintong sobre el tan extendido mundo de los movimientos teosóficos y antroposóficos, que tan de moda están hoy día, tanto en nuestro país como en el resto del mundo.

Fiel a su subtítulo, nos introduce en un estudio de la Teosofía de occidente, pero no solamente de sus principales movimientos como la Sociedad Teosófica de Madame Blavatsky y el coronel Olcott y sus sucesores, las enseñanzas de Krishnamurti, ... sino que inserta auténticas biografías de los personajes más influyentes para una mejor comprensión de su pensamiento.

Esta obra está realizada con una gran seriedad pero, no obstante, sabe poner un tono irónico desenmascarando todos los engaños de los dirigentes de la Sociedad Teosófica. También muestra el influjo que han tenido estas ideas en la cultura europea y americana, sobre autores tan conocidos como Aldous Huxley, Isherwood, Shaw, y otros.

Es una obra imprescindible para conocer en profundidad este mundo de las escuelas espiritualistas que tanto han florecido en América, y que tanta influencia han tenido en el florecimiento de la Nueva era.– C.J. ASENSIO.

MORIN, E., *Sociología*, Editorial Tecnos, Madrid 1995, 21,5 x 13,5, 410 pp.

El modelo de «cientificismo determinista, mecanicista y reduccionista» ha quedado, hoy, superado en las ciencias de la naturaleza, dando paso a los azares, a la alietoridad, a las bifurcaciones e inestabilidades, a las singularidades y a las complejidades entre las partes y el todo. Las ciencias sociales y, entre ellas la sociología, deben asumir su identidad y singularidad: la sociedad no es sólo un sistema cerrado de clases, status, instituciones, papeles sociales (roles), sino que está formada también por «individuos-sujetos» concretos que se interrelacionan dinámicamente dentro de la cotidianidad y de los ecosistemas, en un «sistema abierto y de auto-eco-organización» en el tiempo histórico.

Morin propone una «concepción reforzada de la sociología», «el conocimiento de un sistema complejo y multidimensional», un pensamiento que resucita la reflexión sobre los grandes problemas antro-po-sociales y que, al mismo tiempo, afronta la humanidad de lo cotidiano: una concepción complejizada de la sociología, entre ciencia y ensayo, que supere «por un lado, las investigaciones acotadas y sin horizontes y, por otro, las teorías arbitrarias y racionalizadoras» (pág. 15).

«Reintegrar la interrogación y la reflexión filosófica en el trabajo sociológico»; articular los «conocimientos disjuntos y aislados en las subdisciplinas y en las otras ciencias sociales»; (...) establecer las comunicaciones con las demás dimensiones internas al fenómeno social (económico, demográfico, comunicativo, mitológico, etc.); (...) abrir el pensamiento sociológico a la literatura, y especialmente a la novela»; integrar en el seno del conocimiento científico “stricto sensu” «otros modos cognoscitivos» (cultura científica y cultura filosófica y literaria); rechazo de la teoría de “middle-rage”; compromiso personal del sociólogo en «su investigación de los fenómenos y de los acontecimientos; aventurarse en su diagnóstico y pronóstico»; «el indispensable cambio de paradigma», etc., (Cf. págs. 16-19) son algunas de las recetas que se nos proponen para la «la refundación de la sociología». Algunas de ellas nos suenan a lejanas propuestas de los “padres de la sociología”, como A. Comte y H. Spencer y, en definitiva, a la vuelta a “la sociología de la sociología” desde una visión ideologizada e izquierdosa de la realidad. ¿Profundización dialéctica de la sociología o vuelta al pastiche? – F. RUBIO C.

ELIAS, N., *Mi trayectoria intelectual*, (Historia, Ciencia, Sociedad 243) Ediciones Península, Barcelona 1995, 13 x 21, 186 pp.

Como indica el título, en esta obra Norbert Elías, quien rara vez ha escrito sobre su vida, trata ante todo de su evolución intelectual. Alfred Weber y Karl Mannheim, sociólogos del período de la república de Weimar, aparecen como personajes principales, aunque la «referencia intelectual personal» sean los debates de la ciudad de Heidelberg (y, quizá, el más subliminal de Sigmund Freud), dentro de un relato más ensayístico que autobiográfico: el primer apartado tiene como título «Sobre lo que aprendí».

Quizá para suplir esa carencia de datos estrictamente personales, el libro va precedido de una amplia entrevista bibliográfica a cargo de A.J. Heerma van Voos y A. van Stolk (págs. 4-94), en la que se interesan sobre todo por sus sentimientos judíos y/o germanos y el antisemitismo de su tiempo que, según Elías, al ser Alemania, en aquel tiempo, un Estado de derecho y bajo un régimen imperial, hacían imposible e imprevisible la barbarie posterior: «nunca oí el rumor de la tormenta próxima (...) nadie tenía conciencia de la proximidad de una catástrofe, (...) de la solución final». Elías se declara identificado «fuertemente con la tradición cultural alemana –yo aún lo sigo siendo– sin ser por eso, no digamos un patriota, un nacionalista» (pág. 27). Y confiesa que, sus estudios de medicina y su experiencia como empleado en una acería, fueron «enormemente valiosos para un futuro sociólogo».

El autor de “*Proceso de la civilización*” confiesa, que su paso de la filosofía a la sociología se debió a su deseo de «acceder a unos estudios que tuvieran mayor relación con los acontecimientos reales de la vida» (...) y rasgar el velo de las mitologías que cubren la imagen de nuestra sociedad, a fin de que los hombres pudieran actuar más razonable y mejor; (...) necesitamos un conocimiento tan realista como sea posible sobre nuestro mundo humano» (...) alcanzar una imagen no ideológica de la sociedad, y lo logró. (...) explicaciones válidas y duraderas» (págs. 46-48, 72).

Como el mismo Elías recuerda, es sintomático que en su libro *¿Qué es la sociología?* haya un capítulo titulado «La sociología como cazadora de mitos»; y que a la pregunta ¿Nunca ha tenido en cuenta que los hombres necesitan de mitos?, responda: «Sí, claro, totalmente. Pero, en ese caso, deberán escribir poesías (...). Las personas necesitan, en efecto, mitos, pero no para regular su vida social». (pág. 51).

En resumen, *Mi trayectoria intelectual* es una autobiografía en la que el autor expone, entre otras cuestiones, una relación entre la evolución teórica y la experiencia biográfica,

en sintonía, creo, con su original teoría evolucionista de la historia desde la perspectiva social, una de cuyas principales tesis es «que la estructura de las sociedades, como la de las mentalidades, sólo puede descubrirse mediante una comparación sistemática» (pág. 70).— F. RUBIO C.

VERDERA ALBIÑAGA, F., *Conflictos entre la Iglesia y el Estado en España. La revista Ecclesia entre 1941 y 1945*, Ediciones EUNSA, Pamplona 1995, 21,5 x 14,5, 272 pp.

Francisco Verdera es doctor en Historia, profesor adjunto de Historia de la Comunicación en la Facultad de Ciencias de la Información (Universidad de Navarra), y Secretario de la revista “Comunicación y Sociedad”.

En este trabajo trata de los orígenes e historia de la revista “Ecclesia” que comenzó como Boletín Oficial de la Acción Católica Española, y como tal fue pensado por el cardenal Gomá y por monseñor Zacarías de Vizcarra, que terminó su vida episcopal como Consiliario General de ella. Después “Ecclesia” se transformó gradualmente en portavoz oficioso de los obispos españoles. El libro versa también sobre las actitudes, y opiniones de la revista ante los problemas políticos, culturales, sociales y económicos de la posguerra española y del mundo entre los años 1941 (año de su aparición) y 1945.

Dentro de esa amplia temática quizá pudiera resaltarse, por su perenne actualidad, el de la defensa de la libertad de expresión, la oposición a la «verdad dirigida» entre 1943 y 1944, que aborda en su capítulo cuarto. La revista estuvo sometida a la censura civil hasta 1945; luego fue libre de ella, pero «hay muchas auto-censuras vestidas de prudencia y camufladas de respeto (...) voces amigas que no tachan palabras, sino que las ahogan en el fondo del bolígrafo» (pág. 14); entre 1941 y 1945 se censuraron tres editoriales y una nota necrológica en las que «la crítica al nazismo se hizo más clara», y se secuestró un número de la revista.

En ese mismo capítulo se informa también sobre «Las diferencias entre la Acción Católica Española y los jesuitas». Las discrepancias se produjeron con la reorganización de la ACE tras la guerra civil; y la controversia doctrinal estaba relacionada con la identidad de las Congregaciones Marianas, dirigidas por jesuitas, y la ACE, y sus diferencias. «Mientras que para la ACE, ella era la única asociación válida de acción católica, atribuyéndose casi el monopolio del apostolado con seculares, las CCMM argumentaban que eran acción católica como lo habían sido antes (...) y aspiraban a ser plenamente admitidas dentro de la Acción Católica oficial y que sus miembros fueran considerados miembros activos» (pág. 108).

El libro termina con un epílogo que examina los acontecimientos más importantes en la vida de la revista hasta la dimisión de su director en 1954, por criticar en su controvertido artículo «Cuarto Congreso Internacional de Prensa Católica. Reflexiones de un participante», el régimen de censura previa en España. Acompaña al libro un apéndice de documentos inéditos procedentes de diversos archivos entre otros, el de la propia revista. D. Jesús Iribarren, que fue director de la revista entre 1942 y 1954, ha escrito el prólogo.

Sin duda un libro interesante para comprender la acción de Ecclesia y del Episcopado español que, en frase de Jesús Iribarren, «no se puede juzgar (sólo) por fotos en ceremonias ni elogios en festividades».— F. RUBIO C.

RODRIGUEZ, M. A., *Una revolución moral: democracia, mercado y bien común*, Editorial INCEP, Guatemala 1995, 18,5 x 11,5, 182 pp.

El costarricense Miguel Angel Rodríguez, doctor en economía por la Universidad de Berkeley (California), ha escrito ensayos en revistas especializadas y varios libros sobre

economía y política, entre los que sobresale su obra "*Ajuste Estructural y progreso social: la experiencia centroamericana*". Ha desempeñado funciones públicas de alto rango en su país y fue candidato a la Presidencia de la República en febrero de 1994.

La tesis central del presente libro es la vinculación de los principios de la democracia política con los postulados de la economía de mercado. El orden económico, el orden político-social y el orden cultural y moral están vinculados por relaciones internas que los conforman como una totalidad: «Nada daña más a las políticas económicas y sociales que la ausencia de lazos que las unan y coordinen». Dentro de este marco, el autor propone una interpretación de los cambios acaecidos en el mundo en los últimos años, y hace propuestas de medidas concretas para la promoción de la solidaridad social y de un crecimiento económico equitativo.

Desde una visión socialcristiana basada en el liberalismo y la Doctrina Social de la Iglesia católica, su preocupación fundamental es la de emprender acciones concretas para la creación de una sociedad que brinde oportunidades para todos, en especial para los menos favorecidos, sobre la base de su propio esfuerzo. Una Red Básica de Protección Social que garantice: condiciones económicas dignas, acceso a la educación y a la salud con independencia de la contribución particular a la generación de riqueza y una universalización de los sistemas de pensiones. «Nada daña más a las políticas sociales que una política económica que no estimule la productividad y la creación de riqueza, que no destierre la inflación y, generando crecimiento, produzca empleo y bienestar».

Los pobres del aquí y del ahora, no deben ser sacrificados en aras de un posible futuro mejor para generaciones venideras. En una palabra, desarrollo sí, pero ecológico y "con rostro humano".- F. RUBIO C.

RODRIGUEZ, M.A., *Valores y reingeniería de los partidos demócratas cristianos*. Editorial INCEP, Ciudad de Guatemala 1995, 18,5 x 11,5, 86 pp.

Esta breve obra se compone de tres discursos pronunciados por Miguel Angel Rodríguez, actual presidente de la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA).

El hilo conductor del libro trata de constatar la necesidad que tienen la ODCA, de emprender un proceso de diseño o reingeniería para adecuarse a los nuevos tiempos, «al cambio de época», que el mundo e Iberoamérica viven.

No sólo la ODCA, sino todo el sistema político tiene que hacer frente a lo que corrientemente se denomina «la crisis de los partidos y de la clase política».

Se nos ofrecen un conjunto de «buenas ideas»: «globalización de la vida política y económica, comunicación inmediata y directa, comunidad de problemas, desafíos y debilidades, nuevos métodos para enfrentar los retos, aldea global del siglo XXI» (pág. 76), pero pocas que puedan conformar un propuesta programática.- F. RUBIO C.

## Historia

AA.VV., *Historia general de la Iglesia en América latina*, IV Caribe. Sígueme, Salamanca 1995, 24 x 17, 443 pp.

En el prólogo de Enrique Dussel, coordinador del proyecto CEHILA, aparece cómo se empezó a gestar esta obra en 1973. En recensiones anteriores a los vols. VII y IX, *Estudio*

*Agustiniano* 23 (1988) 228-29 y 30 (1995) 181-182 se han puesto de relieve las luces y sombras de la *Historia general de la Iglesia en América latina*. Se da un gran paso en la historia del Caribe, comprendiendo a las Islas de Sto. Domingo, Cuba, Antillas francesas, Curazao y demás Antillas holandesas, Haití, Puerto Rico, Caribe de habla inglesa y las Iglesias de Surinam con especial referencia al colonialismo español, la evangelización católica del Caribe, la esclavitud, el protestantismo, la descolonización y otros aspectos políticos y sociales. Hace la introducción Armando Lampe, coordinador de CEHILA-Caribe aclarando en cuanto a la metodología que no se sigue la periodización señalada por Enrique Dussel para el Caribe que «debía ser tratado de manera atípica». Esto lo hace el mismo A. Lampe al tratar de «la Iglesia católica y la esclavitud en Curazao», pp. 200-220, donde hay una omisión lamentable, como es la del P. A. Beltrán Caicedo y Velasco, OSA, prefecto apostólico de Curaçao (1715-1738) y defensor de los negros. Se pone más de bulto la omisión al citar el diario del jesuita M.A. Schadel, con el que tuvo un enojoso pleito el P. A. Beltrán Caicedo. Se explica que no conozca lo publicado en 1994; pero no tiene disculpa que desconozca o no cite entre la bibliografía lo publicado por Benigno Van Luijk en *Missionalia Hispanica* en 1960. Cita la obra de Carlos Felice Cardot, *Curazao hispánico*, Caracas 1973, donde en las pp. 293-395 se pone de relieve el gran aporte del P. Caicedo. Se hace esta observación en concreto en esta revista agustiniana, porque indica un desconocimiento de uno de los que procuró implantar la religión católica en Curazao con grandes logros. Se preocupó de los esclavos y de los negros, resaltando la vinculación espiritual y jurisdiccional de Curaçao a la Iglesia de Venezuela en los siglos XVII y XVIII. Como lo reconoce E. Dussel en el prólogo, se necesita continuar esta obra «en un sentido ecuménico e intercultural». Con este volumen se clarifica gran parte de la historia de la Iglesia en el Caribe.— F. CAMPO.

CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, Javier, *Enrique Flórez. La pasión por el estudio* (=Perfiles 11), Madrid 1996, Revista Agustiniana, 20,5 x 13,5, 92 pp.

El número undécimo de la colección Perfiles publicada por la Editorial Revista Agustiniana está rubricado con la firma de un historiador, que no sólo lo es por las Universidades de St. Thomas (Miami) y Complutense, sino por las autoridades del tesón, investigación y rigor, manejando documentación de primera instancia y usando profusa bibliografía. En la introducción nos señala el fin de la obra, que no es otro que acercarnos a la figura de un hombre y a su obra “para que el testimonio de nuestro glorioso antepasado sea luz que ilumine nuestro camino, y fuego que encienda nuestros ánimos”. Este agustino del siglo XVIII es el que nos habla en este ensayo. El autor ha conseguido que a lo largo de las páginas el biografiado dialogue con otros interlocutores contemporáneos sobre asuntos importantes y cotidianos, en manera tal que el lector no se sienta como invitado de piedra en dichas tertulias. De esta manera tan amena se puede ir descubriendo al P. Flórez como persona, religioso, investigador, escritor y también su obra. El estudio consta de tres capítulos: el primero titulado “El hombre y el religioso”; el segundo “El intelectual y el maestro”; el último se ocupa de “Las obras”. Tras una atenta lectura de los mismos, comprobaremos que ha merecido la pena el encontrarse con un hombre generoso, sabio, degustador de la vida y de los libros, de penetrante acumen y riguroso método. Agradecemos a la Editorial y al autor el poner al alcance de todos una figura agustiniana tan importante que teníamos un poco relegada en el olvido.— J. ÁLVAREZ.

LOPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, F. Javier, *Juan Márquez. Un intelectual de su tiempo* (=Perfiles 9), Madrid 1996, Revista Agustiniana, 20,5 x 13,5, 92 pp.

En este opúsculo se nos presenta la personalidad plural de Fr. Juan Márquez (1565-1621): religioso ejemplar, prolijo escritor, vigoroso predicador respetado consejero en la

Corte de Felipe III, acreditado profesor salmantino y probado místico. La finalidad que persigue el autor queda bien clara en la introducción: “describir la urdimbre vital e intelectual de su biografía, al hilo de los propios acontecimientos históricos y culturales que Márquez vivió y sobre los que reflexionó. Y esto lo podemos constatar a lo largo de los tres capítulos de que consta el ensayo. El primero nos ubica en el entorno histórico de la España de Felipe III, corriendo paralelamente la vida pública de Fr. Juan Márquez con el reinado del monarca. El segundo capítulo se intitula “Vida y escritos de Juan Márquez”, y en él encontramos los datos más relevantes de su vida, desde su nacimiento hasta su muerte, mediando entre uno y otra su vida universitaria, sus responsabilidades dentro de la Orden agustiniana, sus cargos en la Corte, sus producciones literarias. Pone colofón al ensayo el último capítulo “Juan Márquez, un intelectual de su tiempo”, breve, pero completado con una abundante y excelente bibliografía sobre el autor de *El gobernador cristiano*.— J. ALVAREZ.

SMOLINSKY, Heribert, *Historia de la Iglesia Moderna* (=Biblioteca de Teología 18), Herder, Barcelona 1995, 20 x 12, 249 pp.

Confecionar un Manual de Historia entraña siempre una gran dificultad al tener que responder a términos *a quo*, *ad quem* y seleccionar los acontecimientos más relevantes durante ese ínterin espacio-temporal. Éste “pretende ser una presentación centrada en los grandes problemas, lo cual ofrece la ventaja de no tener que ocuparse excesivamente de los procesos regionales. Se exponen la continuidad, la crisis y las rupturas en la evolución que va desde la situación previa a la reforma protestante hasta el tiempo inmediatamente anterior a la revolución francesa”. No es innovadora esta división que abarca en su totalidad los siglos XVI al XVIII, en los que se consolida el proceso de confesionalización y lo que ésta significó para el nacimiento de la conciencia moderna y la nueva concepción del Estado. El núcleo del manual lo ocupan los clásicos temas de la reforma protestante, la reforma tridentina, el jansenismo, la ilustración y el galicanismo. El último capítulo, al que nosotros creemos que se debiera dar más importancia y extensión, se dedica a la Iglesia como institución mundial a comienzos de la edad moderna, es decir la difusión del cristianismo en Hispanoamérica, Africa y Asia. Este es el volumen que completa la *Historia de la Iglesia* (4 volúmenes) que presenta la Editorial Herder en su colección *Biblioteca de Teología*, que aconsejamos para aquellos que quieran iniciarse en el estudio de los avatares de una institución con claroscuros a lo largo de veinte centenios.— J. ALVAREZ.

ORONZO, Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media* (=Monografías históricas), Gredos, Madrid 1995, 24 x 16, 222 pp.

Ni a finales del siglo XX, ya en las puertas del tercer milenio se puede decir que en Europa el cristianismo haya vencido al paganismo. Esta fusión entre paganismo y cristianismo, con preponderancia de componentes cristianos, es muy meridiana en la Alta Edad Media. Dicha antinomia es una relación dinámica de influencias recíprocas en las que se amalgaman la llamada «religión de los padres», conformada por antiguas tradiciones de creencias y prácticas que se pierden en el ámbito de lo irracional, con la nueva buena del evangelio cristiano. El hombre medieval acepta y vive el sacramentalismo cristiano, pero acude en masa a los ritos nocturnos junto a templetas, árboles *sanctivi*, manantiales, etc. En este período de la historia nos encontramos con un cristianismo equívoco o un paganismo evidente, en el que los cristianos recurren a toda aquella paraliturgia popular favorecida y estimulada por magos, adivinos y charlatanes de todo tipo. Así las supersticiones y los prejuicios crean sus remedios; la necesidad continua de asegurarse una protección válida y una ayuda eficaz contra sortilegios e insidias de cualquier tipo redoblaba la confianza en todos

los objetos mágicos. Cabe la confesión en la beata Trinidad, se edifica otro subrepticio panteón menor a los dioses de los padres; paralelo al ministerio del clero, ejercen sus poderes otros ministros con título de arúspice, magos, adivinos... Todo esto y mucho más nos hace saber el autor en esta obra, publicada ya en 1979 en Italia, y que agradecemos su traducción porque la consideramos de gran utilidad para todos aquellos que se quieran ambientar en el sentir del pueblo llano de la Alta Edad Media, y les garantizamos que a la rigurosidad acompaña la amenidad, sobre todo en la serie de apéndices de lecturas que ilustran los tres capítulos de que se compone el libro.- J. ALVAREZ.

FERNANDEZ COLLADO, A., *El concilio provincial toledano de 1582* (Monografías 36), Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma 1995, 25 x 18, 157 pp.

Este libro, articulado en dos partes generales, precedidas de una introducción (pp. 5-12), ofrece un estudio sobre la celebración del concilio de Toledo de los años 1582-1583, celebrado por iniciativa del card. Gaspar Quiroga y Vela y presidido por él mismo, con la participación de los obispos de Palencia, Córdoba, Jaén, Cuenca, Osma, Sigüenza y Segovia, más los abades seculares de Valladolid y Alcalá la Real. Se celebró en tres sesiones, con un total de 99 congregaciones.

En la parte primera (pp. 12-77) el autor ilustra con propias palabras y en síntesis los principales argumentos que afloran en la lectura de las actas del concilio y documentos incluidos en ellas, tales como las relativas a las ceremonias según las cuales se desarrolló, las personas de los participantes, los temas estudiados, los acuerdos decididos en las congregaciones y las dificultades que hubo para la aprobación de sus actas por parte de la Congregación del Concilio y del papa Gregorio XIII. Estas provenían en parte de la presencia en el mismo del marqués de Velada en nombre de Felipe II y de la necesidad de hacer correcciones propuestas dos veces por la misma Congregación del concilio, en la segunda vez con carácter obligatorio.

La segunda parte (pp. 78-154) ofrece el texto de las actas conciliares en latín y en castellano, precedidas de algunas indicaciones sobre los cinco manuscritos que las contienen (tres en Toledo, uno en Madrid y otro en Roma) y sobre particularidades de la edición. El texto latino ocupa las pp. 83-120 y el texto castellano las siguientes pp. 120-154. En ambos casos se añade entre paréntesis, antes del texto de los decretos, una síntesis de su contenido.

La edición se basa fundamentalmente en el manuscrito de la catedral de Toledo I.5.B.2.I. Sobre la utilidad de la publicación de estas actas, acaso lo más notable es haber dado la traducción castellana para quienes no estén en condiciones de seguir el texto latino. Este era conocido desde el siglo XVII por haber sido incluido en las colecciones generales de concilios españoles que cita el autor y también en la más conocida de J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. de Graz, vol. 36, 1961, col. 159-164, que el autor no ha creído necesario citar. Encuentro curioso que se traduzca las palabras latinas: "fieri unum, seu plura instrumenta publica" (p. 120) por estas castellanas: "se hicieran, uno a uno, instrumentos públicos" (p. 153).- C. ALONSO

MARTINEZ CUESTA, A., *Historia de los Agustinos Recoletos. I: Desde los orígenes hasta el siglo XIX*, Editorial Augustinus, Madrid 1995, 22 x 16, 749 pp.

Acaba de aparecer en el verano de 1995 el volumen cuyo título encabeza estas líneas, debido a la pluma del P. Angel Martínez Cuesta, archivero general de los agustinos recoletos, persona con quien me liga una franca amistad que dura desde hace muchos años de

nuestra común permanencia en Roma. Esta premisa sirve para justificar mi alegría de ver finalmente circulando un libro de cuya preparación estaba perfectamente informado y cuya aparición saludo ahora con una felicitación sincera al autor.

El volumen, pulcramente editado, se abre con una Presentación del P. General José Javier Pipaón (pp. 3-7), donde pone de relieve los fines perseguidos en la elaboración de esta obra, ampliamente esperada, las características que reviste con relación a otras obras que tratan también de la historia de la Orden, la laguna que colma, los precedentes que había y las ventajas de ésta, terminando por hacer el merecido elogio del autor, de cuyas cualidades para una empresa como ésta hace un justo elogio. El autor, a su vez, en breves líneas y con caracteres más pequeños en la última página de la Presentación, agradece a aquellos hermanos que le han dado una mano a la hora de ultimar el manuscrito para la imprenta.

Presentadas la bibliografía y las abreviaturas (pp. 9-32), aborda en 13 largos capítulos el tema que se había propuesto (pp. 33-674). Como se ve por las páginas que abarca, es la parte sustancial y expositiva de la obra. Siguen una síntesis de cronología, un glosario, una lista de los superiores de la Recolectión desde 1602 hasta 1808 (pp. 675-686) y cuatro índices: de ilustraciones, de mapas, de nombres y conceptos y el índice general (pp. 687-749).

Al mencionar los índices, ha quedado insinuado que el libro lleva ilustraciones. Efectivamente, tiene bastantes (48), todas ellas en blanco y negro, además de 15 mapas también en blanco y negro pero muy nítidos e instructivos; todo ello colocado estratégicamente para ilustrar aspectos del relato, a medida que avanza la exposición. Además de ilustraciones y mapas, muchos de los capítulos, sobre todo de la segunda mitad, llevan no pocos cuadros estadísticos, en los que se da razón de la evolución cuantitativa de los religiosos, casas, almas de convertidos, tributos de los cristianos de los países de misión, etc.

Toda la narración va apoyada convenientemente en las fuentes históricas, que se citan en general al principio de cada capítulo, y después al pie de página para algunos argumentos concretos. Una conveniente división de los capítulos en párrafos y apartados da al conjunto una sensación de orden y armonía. A algunos temas especiales se les ha dedicado un recuadro peculiar en medio del texto.

En cuanto al contenido, es decir, a la sustancia histórica de la obra, confieso que sería una presunción poner reparos a alguien que es maestro *in subiecta materia* y yo no estoy en condiciones de hacerlo. A juzgar por algún pequeño sector que me es algo más conocido, puedo asegurar que no hay detalle que no conozca. En cuanto a la importancia y amplitud que debía dar a los argumentos tratados, ya el P. General en su introducción indica que se han tenido presentes ciertos criterios, por los que pareció bien dar a algunos aspectos más énfasis que a otros.

Dicho todo esto, queda clara mi admiración por la labor realizada por el P. Angel Martínez Cuesta y mi aplauso incondicional. Si me permito indicar dos *impresiones* personales, es porque creo que no contradicen a todo lo escrito hasta aquí. Como ya he indicado, yo estaba informado desde hace años de que el autor tenía en elaboración esta obra. Pero debo confesar que no me esperaba las 156 primeras páginas, por la sencilla razón de que me parece que escribirlas es verter agua en el mar de un tema inmenso, y que bastaban dos o tres páginas preliminares para afrontar el tema preciso que promete el título del libro. Pero el autor tendrá seguramente sus buenas razones, que yo respeto. Y un detalle que no comparto es el de aludir a la orden medieval de los agustinos con la expresión *agustinos calzados*. El autor, que conoce muy bien su historia, como lo demuestra en las pp. 69-156, no la habrá encontrado documentada –porque los agustinos nunca se han llamado de este modo a sí mismos– como no me cite la documentación de carácter polémico contemporánea con el origen y primer desarrollo de la Recolectión y la literatura relativa a la actividad de ambas órdenes en Filipinas durante el siglo XIX y un poco en España a principios

del siglo XX; pero eso es una excepción, cuyo origen todos sabemos explicarnos muy bien, la cual nada tiene que ver con el resto de la historia del mundo agustiniano europeo. A mi juicio, no sirve más que para perpetuar la confusión, una confusión que a nadie aprovecha. Basta con designar con el término de *agustinos* a la orden medieval que lleva el nombre del obispo de Hipona, y con el de *agustinos recoletos* a la que, entroncada en la anterior, inició su andadura histórica en España al comenzar el último decenio del siglo XVI y de la que el autor se ocupa en esta obra. *Salvo meliori iudicio.*— C. ALONSO.

AA.VV., *Aproximación a la vida y obra de Fr. Diego Tadeo González ("Delio")*, Centro de Estudios Mirobrigenses, Ciudad Rodrigo 1994, 22 x 16, 107 pp.

Con el título indicado arriba, tres autores de Ciudad Rodrigo han querido rendir un homenaje al agustino Fr. Diego Tadeo González ("Delio"), con ocasión del segundo centenario de su muerte (1794-1994). El libro, pues, se compone de tres partes, además de una antología de su producción poética. Las partes expositivas son: "Fr. Diego Tadeo González, perfiles biográficos" a cargo de Angel Olivera Miguel, profesor del Instituto de Enseñanza Media Fray Diego Tadeo y canónigo lectoral de la catedral (pp. 11-37); "Delio en la poesía española del siglo XVIII", por Santiago Corchete Gonzalo, miembro del Centro de Estudios Mirobrigenses (pp. 39-60); sigue una antología de las poesías de Fr. Diego, en fotocopia de la edición de 1805 (pp. 61-85); y "Ciudad Rodrigo y el siglo XVIII" por Tomás Domínguez Cid, encargado del Archivo Histórico Municipal (pp. 89-107).

La edición se hizo con el patronato de la Caja Salamanca y Soria.

Cada una de las partes expositivas ofrece su bibliografía particular y un apartado titulado "Interrogantes y actividades sugeridas", lo que indica que se tuvo como principales destinatarios a los jóvenes estudiantes de educación media, a quienes se trataba de informar y estimular a nuevos estudios sobre este su ilustre paisano suyo y hermano de hábito nuestro, el delicadísimo poeta Fr. Diego Tadeo González, conocido en el círculo de poetas salmantinos de la segunda generación como "Delio".— C. ALONSO.

PEREZ DE HEREDIA Y VALLE, I., *Sínodos medievales de Valencia*. Edición bilingüe (Subsidia 33), Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma 1994, 25,5 x 18, 387 pp.

En esta obra se hace un estudio sobre los sínodos celebrados en la diócesis de Valencia durante el arco de tiempo que va desde 1255 hasta 1548 por iniciativa de 10 de sus prelados. El primero de ellos fue el dominico Andrés de Albalat y el último el agustino Santo Tomás de Villanueva.

El objeto fundamental de la obra es la edición de las constituciones sinodales en texto bilingüe, latino y español, pero antes de hacerlo el autor ha puesto una docta y detallada introducción con el título de Parte primera (pp. 17-63), en la que aborda todos los temas de fondo y explica los criterios adoptados, con una descripción detallada de los manuscritos usados y de las fuentes impresas consultadas, en algunas de las cuales estaban editados algunos de los sínodos de los que él se ocupa.

La colección de sínodos de los que se tiene noticia para el período medieval oscila entre 30 y 33: no de todos se han conservado las constituciones. Pero aquellas que han llegado hasta nosotros se editan en este libro ofreciendo en la parte alta de la página el texto latino, en la parte media la correspondiente traducción española y en la parte inferior las notas ordinarias y las notas críticas que ha considerado oportunas.

En la Parte segunda (pp. 63-87), al comienzo de la sección dedicada a cada uno de los obispos se presenta su figura brevemente con los datos más fidedignos y se ofrecen las aclaraciones oportunas. Sigue el texto de las constituciones de todos los sínodos que cada cual celebró, por orden cronológico.

Con las explicaciones del autor y los textos ofrecidos, el lector tiene una visión general segura sobre el argumento. Se nota dominio de las fuentes y de la literatura existente sobre el tema, prevalentemente de autores valencianos anteriores. Hemos notado un descuido en la presentación biográfica de Sto. Tomás de Villanueva, donde se dice (p. 371) que fue canonizado por Alejandro VII en 1618. La fecha de 1618 corresponde a su beatificación por el papa Paulo V, mientras que la canonización la hizo efectivamente Alejandro VII pero en 1658. Se trata de un lapsus probablemente involuntario. Por lo demás, el estudio merece todo el aprecio de los historiadores de la iglesia, especialmente de los medievalistas.- C. ALONSO.

POLO RUBIO, Juan José, *Fray Andrés Aznar Naves (1612-1682), obispo de Alguer, Jaca y Teruel*, Madrid, Editorial Revista Agustiniiana, 1996, 20,5 x 13,5, 91 pp.

Formando el nº 10 de la serie "Perfiles" aparece ahora esta biografía del obispo Andrés Aznar, que es bienvenida porque él, como la inmensa mayoría de nuestros prelados y hombres de valor de los siglos pasados, no disponen sino de unas pocas líneas o de unas pocas páginas en los repertorios agustinianos.

Se ofrece aquí un ensayo de biografía que aporta no poca luz para conocer la vida de este ilustre prelado aragonés.

El libro presenta dos grandes capítulos, el primero dedicado a su vida como fraile y el segundo a su actuación como obispo. El estudio es desigual, en el sentido de que, mientras algunas facetas o períodos están bien ilustrados, otros son tratados muy someramente. La vida como fraile, que ofrece lo sustancial de la figura, se hubiera podido ilustrar mejor aún si algún historiador agustino hubiera señalado al biógrafo las actas capitulares de la provincia de Aragón del siglo XVII, publicadas por el P. Quirino Fernández en los volúmenes de 1979-1981 de *Archivo Agustiniiano*, donde está documentada su actuación como presidente del capítulo provincial de 1654 y su participación, junto con el P. General Lucchini, en el de Barcelona de 1660. Varios otros detalles se hubieran podido recoger en esa misma fuente.

Está bien documentada su actuación en Roma como asistente general, pero la documentación de Simancas que utiliza el autor estaba descrita por Vela en la reseña que dedica a este autor en su *Ensayo*, vols. I y VIII, y fue publicada después íntegramente, bajo el título de "Documentos inéditos para la historia de la Orden" en *Archivo Agustiniiano* 22 (1924) 89-106, 222-233 y 343-358. Hubiera facilitado al lector la tarea de una eventual consulta si se lo hubiera dicho.

En cuanto a la actuación episcopal también es muy desigual la exposición. Mientras para los catorce años en las sedes de Alguer o Alghero (Cerdeña) (1663-1671) y de Jaca (1671-1677) casi no se aporta otra cosa que la descripción de la diócesis contenida en la información de los dos procesos consistoriales, lo de Teruel está muy bien tratado y encanta recorrer con la lectura esas páginas, en las que se sigue al obispo muy de cerca. La cosa es muy explicable; la documentación de Teruel la tenía a mano, y la de las otras diócesis no es fácilmente accesible. Pero si algún día se hubiera de ampliar esta semblanza biográfica habría que hacer algún esfuerzo por consultar algún episcopologio o bien otros estudios de ambas sedes, donde se encontrarán sin duda datos sobre su actuación en ellas.- C. ALONSO.

SMET, J., *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen. V: Supresiones y Restauración (1750-1959)* (Normal 553), BAC, Madrid 1995, 20 x 14, 582 pp.

Los PP. Carmelitas españoles ponen fin con este 5º volumen a la edición en lengua española de la obra inglesa del P. Smet. Esta traducción ha sido editada íntegra entre 1987 y 1995. Este volumen tiene las mismas características de los otros cuatro, pero ofrece como novedad el amplio índice de 200 páginas (pp. 381-582), destinado a servir de medio de consulta a toda la obra. En el prólogo explica el editor cómo la aparición de los volúmenes anteriores había suscitado la crítica de la falta de un instrumento tan indispensable para su uso, como son los índices. Con este volumen se subsana la laguna y queda ampliamente recogida la unánime petición de los revisores.

La obra, en la parte expositiva, comprende dos siglos, desde mediados del siglo XVIII a mediados del presente siglo y lo más notable de esta época de descalabros y de recuperación lo indica adecuadamente el subtítulo. Aparte de la bibliografía y siglas (pp. XI-XXXVII), el cuerpo de la obra está articulado en 15 capítulos, en los que se estudian todos los períodos y todos los aspectos más salientes del vivir de los carmelitas en estas dos centurias. Es una narración sobria pero completa. Se nota de vez en cuando alguna dureza en la redacción, debida a la naturaleza de la obra, no original sino traducida, pero en su conjunto es suficientemente clara.

Se trata de una visión general de la vida de la Orden, que en su parte española está ampliamente superada por los voluminosos y eruditos libros del P. Balbino Velasco, completamente contemporáneos con esta edición española de la obra general del P. Smet. Nos parece una buena aportación a la literatura eclesiástica de España y el P. Antonio Ruiz se merece un claro elogio por haberla procurado.— C. ALONSO.

BARRUECO SALVADOR, Manuel, O.S.A., *Los condes de Aranda y el convento de San Sebastián (1493-1591)*, Madrid, Ed. Revista Agustiniana, 1995, 22 x 16, 295 pp.

En este libro se divulga una parte de la historia del convento agustiniano de Epila y su relación con los condes de Aranda, título que actualmente ostenta la Casa Ducal de Alba. Después de revisar pacientemente varios archivos, como los parroquiales de Epila y Salillas, el P. Manuel Barrueco publicó algunos documentos en *Archivo Agustiniano*. Estaba ilusionado con el plan de esta obra, que resulta interesante a lo largo de XIV capítulos. En el prólogo expone sus vivencias personales en Zaragoza y su deseo de dar a conocer los conventos de los agustinos en Aragón, sobre los que hace un bosquejo en el capítulo primero. En los capítulos siguientes va presentando el condado de Aranda y la genealogía de los condes relacionados con la fundación del convento de Urrea (cap. V), abandono de este convento (cap. VI), la fundación del convento de Epila (cap. IX), importancia de este convento (cap. XIII), donde hace referencia al culto de su iglesia, de la congregación de la Minerva y sus estatutos. Se menciona a la Virgen de la Consolación y “estatutos”; pero de hecho se limita a publicar un documento titulado “Indulgencias que han de ganar los hermanos de la Correa y lo que deben hacer dichos hermanos para ganarlas”. Se trata de una especie de reglamento breve, con las prácticas que estuvieron vigentes, hasta 1960. No se precisa la fecha de este documento, que sería bueno constatar para cotejarlo con el texto de otros estatutos de Ntra. Sra. de la Consolación. Al capítulo XIV, donde trata, entre otras cosas, de las discordias entre los agustinos y el quinto conde, le siguen *documentos* con las cartas y testamentos de D. Juan, tercer conde de Aranda, y de Dª Juana Enríquez, condesa de Aranda. Da la bibliografía y fuentes manuscritas e impresas. Los índices onomástico, geográfico y general facilitan su consulta. Al felicitarle por el trabajo desarrol-

do, hay que desearle con Mosén Paco Causapé, párroco de Epila, “que siga adelante con sus investigaciones y Dios le conceda salud para culminarlas”.— F. CAMPO.

APARICIO LOPEZ, Teófilo, *Anselmo Polanco, al servicio de Dios y de la Iglesia*, Madrid, Revista Agustiniiana, 1995, 20 x 13,5, 164 pp.

El hecho de haber sido aprobado el proceso de beatificación del P. Anselmo Polanco Fontecha, agustino, obispo de Teruel, asesinado cuando la campaña de la guerra civil sobre Cataluña terminaba, dio origen a este libro del que hubo necesidad de una reimpresión urgente por la demanda que de él se hizo.

Es un libro que lleva la impronta del P. Teófilo Aparicio: sencillez y tersura en su exposición, y con la amenidad acostumbrada, que encanta a quien lea cualquiera de sus numerosas obras, sobre todo las relacionadas con la biografía.

Proyectada la biografía del P. Polanco como homenaje y anticipo de propaganda para su beatificación, cumple holgadamente los fines pretendidos. Pero pensamos conviene destacar dos cosas en el desarrollo del trabajo. El P. Polanco no hubiera necesitado el martirio para que hubiera encontrado un hueco en el catálogo de los beatos y santos. Mientras fue simple y sencillo religioso, la serenidad de su espíritu y de sus comportamientos eran ya un ejemplo para todos cuantos le conocieron, y todavía no faltan quienes le tuvieron de superior, bien en Valladolid como prior, bien como provincial. Siempre hemos pensado que la santidad se pasea anónimamente por los claustros y los mismos claustrales lo ignoran; y quien no advierte este detalle es que la está pisoteando, aprovechando la buena voluntad de servicio y condescendencia caritativa de los demás.

Lo que el P. Polanco llevaba dentro se manifestó tempestuosamente cuando tuvo que afrontar la realidad de su diócesis Teruel-Albarracín en 1935. La santidad se vio precisada a manifestarse, no por ostentación, sino por necesidad, cuando salió del claustro. Poco antes de su nombramiento episcopal había advertido a sus súbditos religiosos: *Ha llegado la hora de la actividad, de la lucha. Hemos de ser luz que ilumine y sal que preserve las almas de la corrupción; hay que ser pastores vigilantes dispuestos a morir por sus ovejas*. Que lo digan sus diocesanos de *El Arrabal*, por dar un caso, cuyos moradores, además de marginados por la miseria, tenían sus mentes llenas de odios, prejuicios y rencores. Aquí centró sus actividades el obispo Polanco, llegando a ser respetado y querido en él. Su caridad y todo el espíritu de entrega por los demás se desbordó aquí y allí donde había necesidad. No vamos a dar detalles y detalles. Demostró aquí que no necesitó el martirio para que pudiera ser declarado beato. Este es un detalle que se aprecia y un mérito en la biografía escrita por el P. Teófilo, que con tanto cariño y devoción nos ha ofrecido. Vaya eso para quienes se escandalizan de su beatificación por el martirio, que obcecadamente niegan.

El otro detalle que hemos de elogiar en esta biografía es que pone bien de manifiesto que el P. Polanco, obispo de Teruel-Albarracín, no murió por razones políticas. Ahí está la documentación utilizada: lo mataron por permanecer fiel al Papa y a su ministerio de pastor, lamentando el único posible error, según propias palabras en uno de los juicios promovidos contra él. *No haber firmado y publicado la famosa Carta colectiva del Episcopado español bastante antes de lo hecho*. Las tribulaciones, vejaciones y miserias sufridas en las cárceles de Valencia primero, de Barcelona después —cosa curiosa, estuvo más tiempo en la cárcel que ocupado en la sede episcopal— también son motivo suficiente de santidad y martirio por el talante con que las soportó. De espíritu enteco y lleno de no sé qué aberraciones ideológicas, por iluminados que se crean, son quienes se oponen, desde dentro, a tantos que murieron no por pertenecer a éste o aquel partido, sino por ser lo que eran: reli-

giosos, sacerdotes, buenos cristianos ... y ahora son beatificados. Los perjudicados son quienes no lo aceptan así.

Alabamos el logro de este libro que resalta por un lado la virtud del P. Polanco como religioso y obispo, mientras termina por otro haciendo ver la autenticidad de su martirio. El éxito de la edición y, luego, una reimpresión precipitada lo atestiguan. Para nosotros es uno de los trabajos mejor logrados del P. Teófilo. Hace olvidar la del P. Amador del Fueyo, aunque la mantengamos con gusto en nuestra estantería, por lo impecable de su estilo, pero no tuvo acceso a documentación que ahora utiliza el P. Teófilo.- T. GONZALEZ CUELLAS.

TURRADO. A., *Santo Tomás de Villanueva*. Ed. Revista Agustiniana, Madrid, 1995, 20 x 13,5, 91 pp.

Tomás de Villanueva, agustino, profesor universitario, arzobispo de Valencia, cuasi a la fuerza tras de renunciar al arzobispado de Granada, amigo de los pobres, es una figura cumbre del siglo XVI. La Orden agustiniana le ha declarado Patrono de sus estudios. Y ello es debido a su altura intelectual. Está trabajando para alcanzar para él el título de Doctor de la iglesia. Título más que merecido dada su obra teológica. Son, al respecto, famosas sus Conciones, es decir, sermones con un cierto empaque doctrinal.

El P. Argimiro Turrado ha dedicado algunas horas de su intenso trabajo teológico a la figura de este agustino ilustre. Fruto de esa dedicación es el librito que presento, pequeño en páginas, pero rico en contenido. Hacia adonde apunta el estudio del P. Turrado lo indica estupendamente el subtítulo de la obra: "Maestro de teología y espiritualidad agustinianas". El mismo P. Turrado presenta en el prólogo la finalidad de su estudio: "En estas páginas, si bien limitadas, me he propuesto ofrecer a los lectores una visión panorámica de una de las grandes figuras de nuestro Siglo de Oro, santo Tomás de Villanueva, estudiante y catedrático de la célebre Universidad de Alcalá de Henares, religioso agustino, provincial de la provincia agustiniana de Castilla, Arzobispo de Valencia". A ello añade: "Pero la finalidad principal de estas páginas se centra en presentar a Santo Tomás de Villanueva como uno de los grandes intérpretes y maestros de la teología, la espiritualidad y el ideal monástico agustinianos". No dudo que el éxito acompaña al autor en la empresa. La lectura de la obra nos hará gustar esas mieles que el P. Turrado ofrece en sus palabras.- DOMÍNGUEZ. B.

RODRIGUEZ DE CORO, F. - *Teresa Rodón Asencio. La fuerza de la verdad*. BAC, Madrid 1995, 20 x 13, 584 pp.

En el prólogo que escribe la Superiora General de las Franciscanas de Nuestra Señora del Buen Consejo, Presentación Álvarez Burón, dice que la historia que se narra en este libro quiere ser precisamente la divulgación de una vida tergiversada durante muchos años por el calor del afecto, la idealización de la lejanía y cuando no, por el silencio del prejuicio o del resentimiento.

Y en la *Introducción* leemos que Teresa Rodón Asencio, que goza ya de luz propia y de inequívocas señas propias de identidad, era una cristiana auténtica. Como lo fue Francisco de Asís o Teresa de Avila, y tantos otros llamados *revolucionarios*.

Por encima de todo, Teresa Rodón Asencio fue una señal en el camino, una señal en nuestro camino. Fue una fundadora de paso hacia una misteriosa profundización de la fe y de la esperanza.

Francisco Rodríguez de Coro, historiador salesiano, nos ofrece una biografía extensa, bien trabajada, con abundantes datos históricos y un cuidadoso empeño de investigación,

siguiendo, eso sí, de cerca al personaje en su azarosa vida, desde que nace, poco menos que “de padres desconocidos”, en Barcelona el 26 de febrero del año 1863, hasta que muere, relativamente joven, a los 41 años de edad, en el Madrid de principios de siglo (1903), reconocida como verdadera fundadora de las Franciscanas de Nuestra Señora del Buen consejo.

Estamos, pues, ante un gran libro “donde el historiador saca a pasear también al escritor, de estilo ágil y ligero, directo y a la vez complejo, independiente y arisco, sustancioso siempre”; enmarcado todo ello en la Cataluña inquieta y romántica y en la España de Alfonso XII, María Cristina y del “Desastre Nacional”.— T. APARICIO LOPEZ.

GOMEZ ESPELOSIN, F. J.- PEREZ LARGACHA, A. - VALLEJO GIRVES, M., *La imagen de España en la Antigüedad clásica*. Editorial Gredos, Madrid 1995, 24 x 16, 223 pp.

Tendremos que reconocer, con el historiador que encabeza los nombres de los autores de este libro, que nunca ha sido una tarea fácil escribir sobre la historia de la España antigua, pues nos faltan testimonios de primera mano, como pueden ser la *Guerra de las Galias*, de Julio César, para Francia, o la *Germania*, de Tácito, para Alemania.

La Península Ibérica, a pesar de haber sido integrada al imperio romano en el siglo I antes de Cristo y sometida después a un largo proceso de romanización, siguió siendo para las culturas cerradas griega y latina el país del remoto occidente, sede de maravillas y riquezas sin cuento que los héroes griegos habían surcado a lo largo de sus viajes, pero también una tierra áspera, poblada por bárbaros, cuya especial rudeza llamaba la atención del hombre civilizado y hasta era en ocasiones motivo de hilaridad.

Pues bien, a pesar de estas dificultades que encuentra el historiador, los autores de este libro nos ofrecen la imagen de la España que estuvo vigente a lo largo de toda la antigüedad clásica, siguiendo las huellas de su evolución, y tratando de explicar las razones históricas y el contexto ideológico que la hicieron posible.

La obra comienza por “los condicionantes fenicios”, que fueron los primeros en establecer un contacto continuado en el tiempo con los pueblos que componían la Península Ibérica, y con los que entra a formar parte de la *koiné* mediterránea. La estudian luego a través de la fuentes griegas y conquista romana, por las tradiciones míticas del extremo occidente, para entrar de lleno en los presupuestos históricos y culturales de la imagen clásica de España, dedicando un capítulo a la geografía, etnología y literatura, para terminar con una antología de textos que van desde Homero y Hesíodo, a Diodoro y Teodosio, el panegirista de España, “tierra más feliz que todas las tierras”.— T. APARICIO LOPEZ.

CAMPOS SANCHEZ-BORDONA, M<sup>a</sup> J. - VIFORCOS MARINA, M<sup>a</sup> I., *Honras fúnebres reales en el León del Antiguo Régimen*. Universidad de León, León 1995, 24 x 17, 305 pp.

Como escribe en el prólogo, Alicia Cámara Muñoz, estamos ante un libro que aborda de manera innovadora un tema que viene siendo tratado, desde hace tiempo, y desde distintos puntos de vista, por los historiadores: LA FIESTA.

Se trata de la solemne ceremonia que conmemoraba la muerte de reyes y de reinas, recordando a sus súbditos la grandeza y la continuidad dinástica de la monarquía.

Las autoras del libro, que desde tiempo atrás vienen “llenando la laguna que detectan en los estudios sobre León en la época moderna”, nos ofrecen en sus páginas el espectáculo que suponía siempre las honras fúnebres reales en el León de los siglos XVI al XVIII; y en las que, de paso, se nos dan datos interesantes sobre el arte, la historia y la cultura de la capital del antiguo reino leonés.

Siguiendo de cerca a los franceses L. Febvre y M. Bloch, algunos estudiosos nos han ido ofreciendo, a partir de los años sesenta, trabajos de diferentes hipótesis sobre el significado y características de las diversas facetas de las celebraciones durante el Renacimiento, Barroco e Ilustración.

En este mismo aspecto, el presente estudio intenta abordar el tema de las honras fúnebres, desde una óptica interdisciplinar, que permita abarcar, en lo posible, el múltiple discurso cultural que las exequias encierran.

La obra comienza dando las fuentes para el estudio de estas mismas honras fúnebres y exequias reales celebradas en León en el tiempo indicado; estudia luego el marco urbano de la misma capital durante la Edad Moderna; para entrar de lleno, después y más concretamente, en las referidas honras y exequias.

Las treinta últimas páginas vienen dedicadas a la transcripción de una serie documental de acuerdos, cédulas reales, memoriales, partidas de gastos, etc., que hacen relación con el tema central del libro.— T. APARICIO LOPEZ.

ARMADA, P.-DOGGET, M., *Una muerte anunciada en el Salvador*, PPC, Madrid 1995, 22 x 14,5, 327 pp.

Este trabajo el autor presenta la historia de casi 6 años de acción de la trama de la muerte y las investigaciones para llegar al esclarecimiento de la verdad sobre la muerte de los PP. jesuitas y empleadas de la UCA. Recuerdo que el 16 de noviembre de 1989, aunque lejos de España, escuché la noticia por radio-exterior; además de sentir la comprensible tristeza, pensé que “habían sido los de siempre, los mismos que asesinaron a Monseñor Romero”, como después comentaría Mons. Rivera Damas.

El libro escrito con gran profesionalidad informa con objetividad y exactitud lo que sucedió y rodeó los asesinatos de estos mártires. Demuestra cómo desde el comienzo los militares, el presidente Cristiani, la embajada de los Estados Unidos... afirmaron exactamente lo contrario de lo ocurrido: que los responsables habían sido del FMLN y toda una serie de maniobras y destrucción de pruebas para ocultar a los culpables. Como no se pudo mantener por más tiempo en secreto que los autores habían sido miembros del ejército (batallón Atlacalt), se mentía sobre los autores intelectuales. Y cuando la comisión de la Verdad mencionaba los nombres de los autores intelectuales del crimen, el presidente Cristiani, antes que el informe se hiciese público, pidió la amnistía para todos los que aparecen en dicho informe. Como bien razona J. Sobrino en el bello y emotivo prólogo, la mentira institucionalizada nos remite a la violencia institucionalizada y esta a la injusticia institucionalizada. Pero el libro es también buena noticia, como lo es la muerte de los mártires; los autores han ayudado a desenmascarar la mentira y nos hacen ver que la verdad, la esperanza, el perdón son posibles en un mundo tan necesitado de un nuevo aire. Los mártires mantienen la esperanza en nuestro mundo e iglesia. Nos dicen que la verdad, la generosidad y solidaridad son posibles.— J. ANTOLIN.

### **Espiritualidad**

GARRIGU-LAGRANGE. R., *Las tres edades de la vida interior*. 2 Tomos. Ed. Palabra, Madrid 1995, 21 x 13, 1.279 pp.

El P. Garrigu-Lagrange es uno de los representantes más conspicuos de la corriente filosófico-teológica denominada *Neotomismo*. La palabra última lo dice todo. Se intentó, y

se apoyó desde las cumbres eclesiales, reverdecer a Santo Tomás, poniéndole un poco al día. León XIII consagró este movimiento, declarando a Santo Tomás, en su encíclica *Aeterni Patris*, mentor de la filosofía y la teología eclesiales. Dichas asignaturas debían ser explicadas según el pensamiento de Santo Tomás. Fenómeno que tiene todavía presencia en el mismo concilio Vaticano II, cuando pide que los alumnos “aprendan a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás”. (OT. 16c).

No resulta, pues, nada llamativo que el autor de esta obra, se apoye doctrinalmente de forma especial en el mensaje teológico de Tomás de Aquino. Su armazón ideológico es tomista fundamentalmente. El libro es el resultado de un curso de ascética y mística que el autor impartió en el Angélico de Roma a lo largo, nada menos y nada más, de veinte años. Este dato caracteriza también de forma especial a la obra. Es una obra compleja, construida en base a unos contenidos clásicos, muchos de ellos lejanos de una forma sencilla de ver la espiritualidad, de no fácil lectura. Lo que no quiere decir que su lectura resulte inútil. Al contrario. Su abundante contenido ayuda en gran medida a conocer el mundo siempre sorprendente de la vida interior. Unas palabras de la introducción sirven de orientación a la hora de captar el carácter de la obra: “Nos hemos propuesto en esta obra hacer la síntesis de otras dos anteriores: *Perfección cristiana y contemplación, El amor de Dios y la Cruz de Jesús*; en las que estudiamos, dirigidos por los principios de Santo Tomás, los principales problemas de la vida espiritual y en particular uno que se ha presentado en forma más explícita estos últimos años: la contemplación infusa de los misterios de la fe y la unión con Dios que de ella resulta, ¿es una gracia extraordinaria, o se halla, por el contrario, encuadrada en la vida normal de santidad?”. En resumen: Santo Tomás, como maestro. Algunos temas de simple discusión teológica, más de escuela que de vida.– DOMÍNGUEZ. B.

CASTELLANO CERVERA, J., *Pedagogía de la oración cristiana*, (Biblioteca Litúrgica 6), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1996, 15,5 x 21,5, 238 pp.

Nos encontramos aquí, según mi opinión, con uno de los mejores libros de oración publicados recientemente. Se trata de un libro en el que teoría y praxis van estrechamente unidas y a ellas se añade una sobria y bien pensada teología sobre la oración cristiana y su pedagogía, siguiendo los últimos documentos de la Iglesia, así como las tradiciones orientales, cristianas y no cristianas (aunque por supuesto sometidas a crítica para dejar aparte lo no específicamente cristiano).

En la primera parte de la obra, el autor hace un completo recorrido por los diferentes aspectos de la situación actual de la oración cristiana para seguir con una exposición concisa, pero completa, de la teología cristiana al respecto. Comienza analizando la carta *Orationis formas* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (que se encuentra reproducida al final del libro), y los capítulos del Catecismo dedicados a la oración. Después continúa con una exposición teológica y una visión de la oración a la luz del misterio pascual.

En la segunda parte, el autor da una amplia visión de algunos de los modos más usuales de oración, combinando en cada uno una visión teológica con una pedagogía y práctica concretas a la luz de la reflexión. En esta parte trata por tanto de la *lectio divina* y su relación con la eucaristía, de la oración comunitaria, de la oración ante los iconos y finalmente de la oración continua u oración del “Nombre de Jesús”. El último capítulo de esta parte lo dedica a hacer un análisis teórico-práctico sobre la oración de los santos del Carmelo.

A mi parecer, se trata de un libro excelente, que sabe combinar la más pura tradición occidental con las riquezas del profundo y contemplativo oriente cristiano, y, a la vez, sin rechazar valores de oración presentes en otras religiones.

Un libro fundamental para una buena catequesis de oración, que debe durar toda la vida.- R.A. CAPILLA.

SAN JUAN BAUTISTA DE LA CONCEPCION. *Obras completas*. T. I. Edición preparada por los Padres Juan Pujana y Arsenio Llamazares, BAC MAYOR, Madrid 1995, 23 x 14,5, 1.118 pp.

El autor, religioso trinitario, místico y reformador, pertenece a esa pléyade de autores espirituales que regaron los campos de España en el siglo XVI. Es, por tanto, un clásico de la espiritualidad. Quien se adentre en la lectura de este volumen, generoso en páginas, notará, si es un tanto docto en temas espirituales, que el autor desarrolla su discurso en términos muy en uso durante su tiempo. Términos que ponen de manifiesto un modelo antropológico que hoy nos resulta extraño. Aquí es el alma quien campa por su presencia y esencia. En todos los capítulos se habla sólo del alma, como objeto y sujeto de la receptividad y de la actividad espiritual.

Ello no es óbice, para poder descubrir en maestros de este estilo cosas provechosas a la hora de organizar todo ese mundo interior que tiene como fin la vivencia del encuentro con Dios. Los santos, aunque deudores, más de lo que frecuentemente se piensa, a su tiempo, tienen siempre algo que decir en el tema de la experiencia de Dios. San Juan Bautista de la Concepción no es excepción. La lectura de sus obras ayudará enormemente a despertar el ansia de Dios, a ver las dificultades que se hallan en el camino y a poner en la oración el mejor soporte de una vida dedicada al Señor. Los padres Juan Pujana y Arsenio Llamazares han hecho una labor admirable, a la hora de preparar este primer tomo de las obras completas del Santo. La editorial BAC se ha apuntado un buen servicio, a la hora de acoger una obra de estas características, que lógicamente no puede tener una venta masiva. Como se nos dice en la hoja cubierta "La Biblioteca de Autores Cristianos se honra altamente en dar a conocer hoy este importante capítulo olvidado de la sabiduría cristiana perenne. La experiencia espiritual, exaltante y ejemplar, del reformador y místico trinitario, que se filtra abundantemente en los cuatro tomos de estas Obras completas, es un mensaje de estímulo y esperanza para el hombre del último lustro del siglo XX".- DOMÍNGUEZ. B.

DE BLOIS. L., *Obras selectas*. BAC, Madrid 1995, 17,5 x 10,5, 341 pp.

Luis de Blois, conocido de los lectores espirituales como Ludovico Blosio, es uno de los grandes maestros de la espiritualidad. Fue monje y abad benedictino durante el siglo XVI. Había nacido en 1506 y murió en 1566.

Como el mismo título indica, la BAC nos ofrece una colección de obras selectas. Sus títulos son: regla de la vida espiritual, espejo espiritual, institución espiritual, espejo de monjes. Ha preparado la edición el benedictino Manuel Garrido Bonaño.

La llamada a la santidad de todos los miembros de la iglesia, consigna puesta en el candelero por el siempre recordado concilio Vaticano II (cf. LG. 39), hace urgente y hasta necesario poder encontrar obras espirituales que ayuden, al leerlas, a hacer realidad tal llamada. Frecuentemente se olvida que todo proyecto, también el espiritual, necesita para llevarlo a cabo de medios adecuados. Ello hace que, con frecuencia, tales proyectos se queden sin conseguirlo. En el caso de la santidad sucede lo mismo. Hay que contar con medios que abran el camino adecuado a seguir. Esta selección de obras de Luis de Blois puede cumplir muy bien tal cometido. Su lectura será instructiva, pero será, ante todo, provocativa. Hará nacer, si es que no ha nacido ya, o servirá para fomentar el anhelo vibrante de responder a nuestra llamada a la santidad. "La lectura de los escritos, que en este volumen se recogen, contri-

buirá, sin duda, a despertar o a renovar en muchos el deseo de una vida interior más elevada y profunda, más exigente y equilibrada y, sobre todo, más penetrada de una experiencia espiritual de carácter cristócentrico<sup>37</sup>. Esta última palabra lo dice todo. Cristo es el centro de la obra de Blois. La lectura de sus obras ayudará a incrementar el amor a Cristo, camino, verdad y vida, modelo sublime de santidad.– DOMÍNGUEZ B.

RUANO DE LA IGLESIA, Licinio, *El Amén de Dios. Otra lección cristiana de Santa Teresa*, BAC Popular, Madrid 1995, 19 x 11,5 249 pp.

Un gran amor y una ferviente lectura de Santa Teresa demuestra tener el autor de este libro, al extraer una palabra, Amén, de la teología de la santa que tanto sentido encierra en sí. El autor ha querido ver reflejado aquí toda la riqueza del pensamiento de Santa Teresa, y realiza un interesante análisis de este concepto en el Escritura y en los Padres de la Iglesia más significativos.

Después nos introduce en los escritos de la santa y va desmenuzando sus obras demostrando con ello la riqueza y la frescura teológica que sigue teniendo Santa Teresa en nuestras días.

En una palabra, Licinio Ruano nos deja un excelente resumen de la obra de la santa tanto en su vertiente teológica como en la espiritual.– C.J. ASENSIO.

ECHAZARRETA, L. *Nacido para alabarte. Orar con san Agustín*. Augustinus, Madrid 1995, 21 x 13,5, 306 pp.

El autor parte de que las *Confesiones* de san Agustín antes que libro fueron oración; de ahí concluye que la mejor forma de leerlas es «orarlas» «Este es, precisamente el intento –y el riesgo– de esta obra, que no busca originalidad alguna... sino que, sencillamente, prueba a ponerse en el sendero recorrido por Agustín, tratando de revivir en primera persona sus pasos, sucesos y sentimientos para convertirlos en... plegaria viva para el hombre de hoy». El autor sostiene «que, pisando estas huellas de oración agustiniana, te verás tú mismo retratado con tus problemas, con tus preguntas, con tus desengaños aplastantes y con tus corazonadas trepidantes; verás un camino de vida tan de hoy como el del hombre más actual de estos últimos años posmodernos». La obra consta de diez partes, correspondientes a cada uno de los diez primeros libros de la obra maestra agustiniana. En cada una precede siempre una breve síntesis de su contenido, puesto en boca de Agustín en diálogo ficticio con un hombre de hoy. A continuación, combinando palabras textuales de Agustín con otras propias, transforma en oración los textos o momentos que le parecen más significativos de cada uno de los libros. No cabe duda de que la obra facilitará un primer acceso al contenido de las *Confesiones*.– P. de LUIS.

VV. AA., *José Rivera. Sacerdote, testigo y profeta*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, 19 x 11,5, 258 pp.

En este pequeño libro ante todo nos encontramos con el testimonio de un profeta de nuestro tiempo. El libro nos presenta, en sus diferentes aspectos, la vida de José Rivera, sacerdote diocesano y director espiritual de varios seminarios.

El libro está compuesto por diez artículos de diferentes autores, todos ellos conocedores de la obra de D. José. Cada uno de ellos se centra en un aspecto concreto de la vida, las obras y la espiritualidad de este insigne hombre de Dios.

Ante todo, el libro nos presenta el testimonio de un hombre santo, siempre dispuesto a hacer el bien a los demás, sin ningún tipo de miramientos, especialmente a los más necesitados; siempre listo para cumplir la voluntad de Dios y tratar de ser coherente con el evangelio al que se consagró.

Nos encontramos ante un libro eminentemente vivencial, un ejemplo y aliento para una vida cristiana coherente.- R.A. CAPILLA.

GINER, S., *En la tierra de Dios. Crónica de un viaje.* (=BAC Popular 119), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995, 19 x 11,5, 277 pp.

En el presente libro S. Giner nos presenta un sustancioso itinerario que se desarrolla a lo largo de distintos lugares de la tierra por la que en su tiempo caminó Jesús de Nazaret.

Se trata, podríamos decir, de una doble narración; en primer lugar nos encontramos con una documentada descripción geográfica e histórica de lugares que resuenan tanto en nuestras mentes como Cafarnaúm, Qumrán, Jerusalén; al mismo tiempo, esta descripción va acompañada de una no menos seria documentación bíblica acerca de los sucesos que allí acontecieron; todo ello enriquecido con la reflexión y vivencia personal del autor.

Este conjunto hace que tengamos entre las manos una guía de la Tierra Santa que además de acompañar al lector-viajero en su periplo por los santos lugares lo introducirá como lector-caminante en las ricas profundidades que estos encierran.- A.J. COLLADO SANCHEZ.

RODRIGUEZ, J.V., *Los trabajos y los días de un misionero enamorado. Juan Vicente Cengotita Bengoa (1862 - 1943)* (BAC Popular 110), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995, 19 x 11,3, 292 pp.

A simple vista podríamos pensar que estamos ante una «Vida» del Siervo de Dios Juan Vicente Cengotita, carmelita misionero en la India, predicador por España y por América, reconocido ya por la Iglesia oficialmente por la heroicidad de sus virtudes.

Pero no es eso lo que nos presenta este libro. Se trata más bien de un anecdotario continuo, a través del cual se van desgranando una a una las florecillas de su vida que dejan traslucir la auténtica grandeza de su persona. De este modo se evoca su figura a través de los pequeños detalles de sus trabajos y sus días.

Dividido en 14 capítulos, el libro no sigue un recorrido cronológico, sino más bien temático, aunque sin un orden demasiado lógico, primando ante todo la espontaneidad. Fundamentalmente, el autor trata de presentar la figura de este vasco universal como un misionero enamorado, que se muestra en lo insignificante de una vida plagada de pequeños detalles.- A. ANDUJAR.

BOADA I RAFFI, J., *Mi única nostalgia*, Narcea S.A. de Ediciones, Madrid 1996, 21 x 13'5, 134 pp.

El orante que busca al Señor de todo corazón siente en su interior una profunda nostalgia. Boada i Raffi, orante y maestro espiritual experimentado, toma como base unos días de retiro y oración que vivió en enero de 1981, en un monasterio trapense de Chile. Desde

la experiencia que él tuvo nos ofrece este libro, en el que va desgranando las etapas que vive el cristiano nostálgico de Dios y los medios que tiene para aliviar su nostalgia.

No se trata de un libro sólo para leer. Está escrito para ser el acompañante de unos días de oración. Sólo desde esta dinámica se le puede encontrar sentido. Meditándolo, desgranándolo, orando con sus diversos pasajes, puede ser de gran ayuda para quien busca profundizar en una actitud orante.– A. ANDUJAR

CHEVROT, G., *El Avemaría* (Cuadernos Palabra 108), Ediciones Palabra, Madrid 1996, 17 x 11, 112 pp.

Este sencillo librito, de fácil lectura, trata de aproximarnos a la que es la oración mariana por antonomasia y fuente de buena parte de las devociones populares.

Consta de 3 capítulos. El primero de ellos presenta el origen del Ave María y su desarrollo a lo largo de la historia. A continuación tenemos un apartado dedicado a su valor doctrinal. Por último, se hace un desglose de la misma, comentando de forma reposada cada uno de los doce elementos que la componen, tratando de hacerla más cercana para quienes la emplean en su oración cotidiana.– A. ANDUJAR.

JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, (=Libros Palabra 12), Ediciones Palabra, 21,5 x 13,5, 166 pp.

Este libro contiene el primer ciclo de homilías de Juan Pablo II en las audiencias generales sobre el amor humano y la teología del cuerpo. Es un libro más, dentro de una colección que está siendo publicada. Consta de XXIII capítulos y de un extenso prólogo de la Doctora en Filosofía y Teología Blanca Castilla Cortázar.

A lo largo del libro se nos habla de dos elementos: la masculinidad y la feminidad. Son dos elementos que van y deben ir muy unidos. El hombre tiene que dejar a un lado un poco de su rudeza varonil, para tomar un poco de la delicadeza femenina. Dirá el Papa que “sólo gracias a la dualidad de lo masculino y lo femenino lo humano se realiza plenamente”. Se fundamenta su teología del cuerpo en la narración del Génesis. Aborda a lo largo del libro temas que los hombres, y por supuesto los cristianos, se plantean, como es el caso de la igualdad y la diferencia entre el varón y la mujer. Para posturas extremistas sobre la masculinidad y la feminidad les vendría bien que lo leyeran para que se les quede ese tono conciliador que se defiende. Y para los que no son tan extremistas también. ¡Leánlo!– F. GARCÍA IGLESIAS.

SANTAMARIA GARAI, M., *Saber amar con el cuerpo. Ecología sexual (Versión 1.1)*, (=Libros MC Jóvenes), Ediciones Palabra, 20 x 13,5, 111 pp.

Como bien es sabido la revolución industrial supuso una auténtica liberación para el hombre. A medida que iban progresando la ciencia y la técnica se iban liberando energías humanas. Esta descontrolada carrera de lo científico ha tenido consecuencias negativas, ya que cuando se manipula a la naturaleza, esta se venga. Tampoco podemos pasar por alto uno de los hechos más importantes de la segunda mitad de este siglo: la revolución sexual. Ha permitido explorar nuevos campos, nuevas posibilidades de la sexualidad humana; pero no todas las posibilidades que nos plantea la técnica son válidas, como es el caso de la ingeniería genética, no todas son humanas, ni tampoco dan una felicidad duradera. Por eso el autor nos propone una ecología de la sexualidad. Esto lo podríamos entender como la brida

a la liberación sexual. Para ello nos da y nos describe detalladamente unos principios, entre los que están: la relación entre sexualidad y amor, el papel de la sexualidad en la corporalidad y la personalidad humanas, el proceso de personalización de la sexualidad, los principios básicos de una estética de la sexualidad, etc. Es un buen libro, les aconsejo que lo lean.- F. GARCIA IGLESIAS.

MARTINEZ GARCIA, Jesús, *Allí estabas Tú. (Los jóvenes ante la pasión)*, (=Libros MC Formación cristiana), Ediciones Palabra, 20 x 13,5, 137 pp.

El autor, Jesús Martínez García, un segoviano de 49 años ha publicado una serie de libros en esta misma colección. Es Licenciado en Derecho y en Teología y Doctor en Filosofía. Ha colaborado en la edición de varios textos para la Enseñanza de la Religión.

El libro pertenece al grupo de la formación cristiana. Nos presenta a Jesús, como modelo en su pasión, y tomando los elementos que intervienen en su pasión: el sujeto (Jesús), el aquí estoy yo, los olivos, Judas, el madero y los clavos, Pilato, el flagelo, la Magdalena, su Madre (la Virgen María), etc. Podríamos decir que nos presenta prototipos, es decir, tomando el ejemplo de Pilato, nos muestra la sinceridad y también el lavarnos las manos ante las situaciones difíciles. Es un buen libro, dentro de la etapa de la Formación Cristiana de todo joven; sería aconsejable que se leyera.- F. GARCIA IGLESIAS

DOMINGUEZ SANABRIA, Jesús, *Maribel o la inquietud vocacional*, Revista Agustiniiana, Madrid 1996<sup>2</sup>, 13,5 x 20, 80 pp.

Esta sencilla obra presenta la vida contemplativa como opción de entrega y servicio a Dios, a la Iglesia y a toda la humanidad. No se trata de una exposición documentada sino un trabajo realizado desde el diálogo del autor con una protagonista, Maribel, que bien puede representar a toda mujer. Ofrece un itinerario sobre la reflexión de la inquietud vocacional y el aporte de testimonios reales que garantizan cómo el anhelo de Dios, el regalo de la vida comunitaria junto con el apostolado que realizan las religiosas contemplativas, y en concreto, las monjas agustinas, están rodeados y empapados de alegría y amor.- C. SANTALIESTRA.

FERNANDEZ POMBO, A.-FERNANDEZ DEL VADO, S., *Vida y obra de Dolores R. Sopeña*, BAC, Madrid 1995, 11,5 x 19, 231 pp.

Este libro presenta el recorrido apasionante de la vida de esta mujer que nos sumerge en el mundo obrero de final de siglo pasado y los inicios de éste. El acercamiento de Dolores a las familias obreras que vivían en situaciones infrahumanas provoca en ella tal sensibilidad que ya desde joven dedicará su vida a su promoción y dignidad. La ayuda económica, social y cultural está motivada principalmente por el amor de Dios que experimenta y sigue siendo el motor del Instituto por ella fundado. Su preocupación viene a ser un adelanto a las respuestas que ofrece la Rerum Novarum. Entre la gente que acude a sus centros existe de todo tipo de ideologías, dando así un ejemplo de entrega incondicional y sin acepción de personas. En estas páginas los autores han dejado huella de su admiración hacia la obra de Dolores que provoca también en el lector ese mismo sentimiento a la vez de estímulo para los problemas actuales.- C. SANTALIESTRA.

JUAN PABLO II, *Carta y 21 mensajes a las mujeres*, Ediciones Palabra, Madrid 1995, 13,5 x 20, 125 pp.

Esta obra recoge diversas intervenciones papales dirigidas a toda mujer, que tuvieron lugar el pasado año. Consta de un primer mensaje que el Papa envió a todos los jefes de Estado titulado "La mujer educadora de la paz", seguido de la Carta donde resalta la estima y agradecimiento explícito a todas las mujeres. Continúa el documento con la postura de la Iglesia en la Conferencia de Pekín, algunos testimonios y meditaciones para terminar con la doctrina del magisterio relacionada al tema de la ordenación de las mujeres.

En estas reflexiones aparece continuamente el sentimiento de "gran deuda" que tiene la sociedad hacia la mujer, su función insustituible y la misión como educadora aportando la femineidad en todos los campos.- C. SANTALIESTRA.

CRESPO CRESPO, A.L., *Celibato por el Reino de Dios*. Orientaciones educativas. Ega Edic. Bilbao 1996, 15 x 20, 171 pp.

Se trata de un escrito que pretende ayudar a la formación para el celibato por el Reino. Para ello se ofrece una historia, una experiencia y una pedagogía que facilite la comprensión y la vivencia del celibato en la situación actual. Se parte de un gran realismo, dada la situación compleja y difícil, pero se fomentan fuertemente los valores teológicos y espirituales. Se trata de una opción profundamente personal asistida por la gracia del amor de Dios y del hombre. Sólo la gracia supera nuestras limitaciones humanas y hace fecunda la vida. El autor, hombre de experiencia sacerdotal múltiple y de fuerte vivencia cristiana transmite al lector su entusiasmo de célibe por el Reino y le ayuda a comprender esta experiencia evangélica ya que según la palabra de Jesús 'no todos entienden esto'.- D. NATAL.

### Psicología-Pedagogía

JAGER, W., *En busca del sentido de la vida. El camino hacia la profundidad de nuestro ser*, Ed. Narcea, Madrid 1995, 13,5 x 21, 317 pp.

El autor del libro, religioso benedictino, es especialista en otras religiones y practicante de técnicas orientales de meditación. El presente libro nos introduce en ese mundo apasionante y se plantea las grandes preguntas, que toda persona más pronto o más tarde termina por plantearse, sobre el sentido de la vida.

El libro consta de tres partes: la primera parte la titulada "charlas" la segunda "alocuciones" y la tercera "testimonios". Las charlas y alocuciones son el fruto de los múltiples cursos que el autor ha ido dando, y a la hora de redactar el libro, lo ha ido agrupando sin ninguna pretensión especial. Por eso es frecuente el que aparezcan algunas repeticiones, cosa que por otro lado favorece el que determinadas ideas se vayan grabando una y otra vez sobre nuestra mente.

El apartado de los "testimonios" están escritos por los apuntes en los diversos cursos impartidos por el autor del presente libro, a través de los cuales, plasman su vida interior, esa realidad más honda, a sabiendas de que las palabras reflejan de forma muy pobre sus experiencias.

El propósito de este libro, no va dirigido a la inteligencia, sino que pretende llegar directamente al corazón, acompañándole hacia la experiencia de su ser más hondo. Muchos cristianos que esperan hoy una guía para la oración contemplativa, pueden encontrar en este libro una gran ayuda. Hoy muchas personas y cristianos se vuelven hacia el hinduismo y el budismo buscando una ayuda, y no les falta razón, porque del lado cristiano apenas lo reciben. Incluso se les previene sobre la oración contemplativa.

El presente libro, por su enfoque y por la diversa temática que trata en sus "charlas", puede ser de gran utilidad y de gran ayuda.- A. CASTRO.

BERTHELSEN, D. *La vida cotidiana de Sigmund Freud y su familia. Recuerdos de Paula Fichtl*. Ed. Península, Barcelona 1995, 13 x 21, 245 pp.

El libro está basado en las conversaciones que el autor mantuvo frecuentemente con Paula Fichtl, que desde los veinte años vivió como criada en casa de los Freud.

En el libro se refleja, como su título indica, la vida cotidiana de la familia, reconstruida gracias a las aportaciones de Paula F. Los cincuenta y tres años que Paula convivió con la familia, son tiempo más que suficiente para conocer a fondo todos los entresijos de la familia, así como las características personales de cada uno de los personajes. Máxime teniendo en cuenta, según nos dice el autor, que Paula era una gran observadora. El profesor Freud le dijo una vez: "Con su conocimiento de las personas es usted mejor analista que muchos analistas profesionales".

Durante más de ochenta horas de grabaciones magnetofónicas, Paula va desgranando la historia de su vida. Lo que había pensado, sentido, crecido y observado a lo largo de cincuenta y tres años en la casa de los Freud.

No nos aporta gran cosa acerca de Freud como científico, dada la poca preparación intelectual de Paula, pero gracias a ella, podemos conocer cuestiones y aspectos personales de Freud que durante su vida se había negado a entrever.

En efecto, Sigmund Freud tuvo buen cuidado de ocultar las cuestiones personales a sus futuros biógrafos: "He destruido todas las anotaciones de los últimos catorce años y las cartas, resúmenes científicos y manuscritos de mi trabajo".

Hasta la muerte de Anna Freud, las informaciones y publicaciones a su ámbito estuvieron severamente controladas.

Los recuerdos de la empleada de los Freud, de la última persona aún en vida que haya compartido el domicilio de Sigmund Freud y de su familia, merecen esta publicidad que Paula Fichtl no ha buscado nunca pero que el autor le da merecidamente.- A. CASTRO.

GONZALEZ, E. *Necesidades educativas especiales. Intervención psicoeducativa*. Editorial CCS, Madrid 1995, 17 x 24, 401 pp.

El presente libro es el resultado del trabajo de una serie de profesores del departamento de psicología evolutiva y de la educación de la Universidad Complutense de Madrid.

La integración escolar, en palabras de los autores, es la vía que facilita en muchos casos la integración familiar del sujeto diferente, y la integración social y laboral de los alumnos que necesitan atenciones educativas especiales (n.e.e.)

Pero para que se dé una auténtica integración, es necesario que los profesores estén plenamente convencidos de las posibilidades educativas que tienen los sujetos diferentes y que conozcan a fondo su problemática.

Respecto a las necesidades educativas especiales, la LOGSE dice: "Las necesidades educativas especiales tienen su origen en causas relacionadas fundamentalmente con el contexto social o cultural, con la historia educativa y escolar de los alumnos o con condi-

ciones personales asociadas bien a una sobredotación en cuanto capacidades intelectuales, bien a una discapacidad psíquica, sensorial o motora o a trastornos graves de conducta.

En la formación del profesorado, es necesario proporcionar a los futuros maestros los recursos suficientes que les permitan acercarse a estos niños y adolescentes, con realismo y comprensión, con seguridad y convencimiento en sus posibilidades profesionales y didácticas y en las educativas de estos muchachos.

Reconocen los autores, que para llegar a este planteamiento ha sido necesario recorrer un largo camino y corregir no pocos errores.

Al principio a las aulas de educación especial se enviaba a los niños de una forma totalmente indiscriminada.

La falta de criterios claros respecto al tipo de niños que debían asistir a ellas y la mala dotación de equipamiento y material; la instalación en las peores dependencias del Centro. Todo ello colaboró a la imagen que se dio desde el principio, coincidiendo las aulas de educación especial como “cajón de los desastres”.

El presente libro incluye una serie de capítulos, temas tales como: la deficiencia mental y el niño superdotado; el síndrome de Down; la deficiencia visual, auditiva y motórica; las alteraciones de la afectividad y el autoconcepto, el autismo infantil, los trastornos del pensamiento, del lenguaje y de la personalidad; los problemas de conducta en el aula y las disfunciones de aprendizaje, así como los problemas educativos que tienen planteados los niños que proceden de las minorías culturales y étnicas.

Puede ser de gran utilidad para todos los profesores que se están formando, pues pueden disponer de un material bien elaborado y trabajado y también como ayuda para los padres de estos alumnos que tienen necesidades educativas especiales.– A. CASTRO.

GORE, J.M., *Controversias entre las pedagogías. Discursos críticos y feministas como regímenes de verdad*. Ediciones Morata, Madrid 1996, 17 x 24, 199 pp.

El presente libro se concibió y redactó en el marco de los estudios de doctorado de la autora en la University of Wisconsin-Madison y posteriormente recibió una beca de investigación para desarrollar algunas ideas que expone en este libro.

Aunque este libro se sitúa en el campo específico de la formación del profesorado, según nos dice la autora en el prólogo, ella misma es consciente de que los principales argumentos que presenta en “controversias entre las pedagogías” tienen consecuencias que trascienden en formación del profesorado, así como los esfuerzos “radicales” o de oposición.

“Lo que yo denomino las controversias entre las pedagogías tienen muchas dimensiones. En este estudio, dice la autora, me centro en las creaciones y prácticas discursivas, en la construcción de objetos, enunciados, conceptos y estrategias con regularidad suficiente para permitir que se les denomine discursos. En concreto, se trata de un examen de los discursos contemporáneos de la pedagogía crítica y de la feminista” (pág. 19).

Inicia el análisis de los discursos de la pedagogía crítica y de la pedagogía feminista planteando cuatro problemas: primero, las ambigüedades en torno a la “pedagogía” en general y a la “pedagogía crítica”, y la “pedagogía feminista” en particular; segundo, la fragmentación que se aprecia en tales discursos; tercero, las posiciones de las instituciones que ocupan estos discursos, tanto en la universidad como en las escuelas; cuarto, lo que podríamos llamar marginalidad continuada en los discursos pedagógicos críticos y feministas. El capítulo III constituye una introducción a los análisis de Foucault sobre el poder y el saber, sobre todo con respeto al uso que hago de su idea del “régimen de verdad”. Los capítulos IV y V señalan el principio de la vuelta a cuestiones específicas de pedagogía para

el educador radical. El capítulo VI presenta una discusión de los análisis precedentes, examinando los principales descubrimientos, comparando los discursos críticos y feministas.

El capítulo VII cierra el círculo de las cuestiones relativas a la práctica en la formación del profesorado de corte radical.

En definitiva, un libro destinado a provocar controversias en ambos bandos y en otras esferas. Resultará de gran interés para el profesorado de cualquier nivel, así como para todas aquellas personas interesadas o relacionadas con la educación.– A. CASTRO.

CORMICK, R., JAMES M., *Evaluación del curriculum en los centros escolares*. Ed. Morata, Madrid 1996, 17 x 24, 363 pp.

La evaluación del curriculum en los Centros escolares constituye un campo en rápido desarrollo dentro de la teoría y la práctica educativas. Su interés ha aumentado últimamente debido a la gran preocupación de toda la comunidad educativa por mejorar la calidad educativa en los centros escolares.

En el prólogo con el que los autores encabezan la segunda edición inglesa, hacen una consideración sobre la tesis fundamental que defendían en la primera edición del libro, y que consistía esencialmente en que la evaluación del curriculum en las escuelas sólo sería eficaz si se concediera mayor responsabilidad a los profesores, puesto que el perfeccionamiento del curriculum depende en gran medida de sus esfuerzos. La dotación de los recursos adecuados y de las estructuras de organización apropiadas es una condición necesaria, aunque no suficiente para el cambio; igual importancia tienen el compromiso de los profesores para utilizarlos en beneficio de los alumnos.

Los autores mantenían que no existiría ese compromiso de los docentes si se les excluyera de la evaluación del curriculum y de la enseñanza.

En otras palabras, lo que los autores defienden es que si las evaluaciones ponen de manifiesto la necesidad de efectuar modificaciones en el curriculum, éstas sólo se producirán si están involucradas la simpatía y la energía de los profesores, lo cual sólo ocurrirá si ellos participan en los procesos de evaluación.

El objetivo del presente libro, es ayudar e informar a los profesores de las escuelas y a quienes, desde fuera, los apoyan y colaboran con ellos, desarrollando la tarea de la evaluación. Mediante el presente trabajo, intentan estimular a los docentes, con el apoyo y ayuda externos, a participar activamente en la evaluación de las escuelas en donde trabajan.

Su propósito es doble. En primer lugar nos presenta una exposición de cuestiones teóricas para que los profesores la sopesen con el fin de disponer de un elemento racional para la acción. En segundo lugar, se nos facilitan una serie de ideas e indicadores sobre las formas posibles de efectuar la evaluación.

Dedican el libro a los profesores, para que sirva de estímulo en sus esfuerzos. Dada la amplitud y profundidad con que se trata el tema de la evaluación del curriculum en el presente libro, será de gran utilidad para todos los agentes relacionados con la enseñanza, para toda la comunidad educativa, e imprescindible para todos los profesores en general.– A. CASTRO.

ALES, M<sup>a</sup>. J., *El Evangelio escenificado. Ciclo A*, (=Palabra viva 4), Editorial CCS, Madrid 1995, 21 x 15, 319 pp.

Tal y como ya se nos promete el prólogo, la autora de esta obra intenta “partir el pan de la palabra y distribuirla en bocaditos pequeños y tiernos, para que los pequeños la puedan saborear”.

Y esto es, en resumidas cuentas lo que M<sup>a</sup> José Alés nos ofrece: un nuevo espacio de anuncio del Evangelio en el que los pequeños y adolescentes son los principales anunciantes a través de sus diálogos y actuaciones.

A lo largo del libro se van sucediendo las lecturas evangélicas de todo el ciclo A enmarcadas en sus correspondientes tiempos del Año Litúrgico y estructuradas en dos bloques cada lectura, de modo que el primero está dirigido a niños más pequeños mientras que el segundo queda reservado a los pre-adolescentes.

En cada escenificación queda reseñado en primer lugar el material requerido, los personajes que intervienen y las observaciones necesarias para llevarla a cabo; sigue el diálogo de la escenificación en sí, que se desarrolla con un lenguaje ágil y sencillo, de modo que los chavales pueden fácilmente comprender qué es lo que están escenificando y así acercarse más al mensaje que transmite el Evangelio de cada semana.— A. J. COLLADO SANCHEZ.

VV.AA., *Pastoral de niños y jóvenes. Orientaciones, proyectos, sugerencias*, (=Plan de formación de animadores, Bloque 7: El saber hacer del animador cristiano, 7.4), Editorial CCS, Madrid 1995, 21 x 15,5, 300 pp.

La editorial CCS presenta, dentro de su Plan de Formación de Animadores, un volumen que contiene un recorrido por la planificación pastoral desde los más pequeños hasta aquellos que se encuentran frente al dilema que se ha dado en llamar la “desembocadura”.

Comienza exponiendo una visión evolutiva de estas etapas centrándose en los aspectos morales y la religiosidad, para pasar después a los dos grandes bloques, dedicados el primero a los niños y preadolescentes, y el segundo a la pastoral con jóvenes.

En el desarrollo de cada bloque se parte de la contextualización de cada grupo de edad analizando los problemas y las perspectivas que ofrece, para pasar después al planteamiento de propuestas y opciones para cada caso. También los animadores tienen un lugar especial con un capítulo dentro de cada bloque dedicado a ellos.

Se dedica un capítulo final a iluminar un problema que siempre está en la mente de cualquier equipo de pastoral, como es el de la “desembocadura” en la pastoral juvenil. La estructura de cada capítulo responde a la que viene siendo habitual en el resto de los números de la colección.— A.J. COLLADO SANCHEZ.

CAÑAS, J.L., *De las Drogas a la Esperanza. Una filosofía de la rehumanización*. (Biblioteca hospitalaria, 15), San Pablo, Madrid 1996, 13'5 x 21, 198 pp.

El autor nos presenta en este libro la oportunidad de acercarnos un poco más a ese temido y desconocido mundo de las drogas y de la rehabilitación de los drogodependientes.

El autor, desde sus propias reflexiones filosóficas: “filosofía de la rehumanización” es como dice él, se acerca de un modo vivencial y práctico al mundo de la drogodependencia, para tratar de poner de relieve sus causas, sus relaciones con otros ámbitos de la vida, etc. En un segundo capítulo nos presenta de un modo claro y detallado el proceso que se sigue en el “Proyecto Hombre” hasta la total rehumanización de la persona. El autor presenta la teoría, pero ante todo nos muestra, con el aval de la experiencia, el testimonio de muchos dependientes rehabilitados (o en proceso).

Finalmente, en el último capítulo presenta un poco más en detalle una filosofía de la rehumanización, un intento de comprender e interpretar la realidad de las drogodependencias a la luz de las experiencias vividas con los adictos en los centros de rehabilitación.

A mi parecer, se trata de un libro iluminador, y como su título dice, esperanzador. Se trata de una posible primera vía de acceso a un mundo despreciado, pero enormemente rico en humanidad.— R.A. CAPILLA.



**Sergio GONZALEZ**

***“Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo,  
Hijo de Dios, Jesús”. Estudio Teológico-místico  
en “De los nombres de Cristo”  
de Fray Luis de León,***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1995, 15 x 21, 478 pp.,  
4.000 pts.

\* \* \*

**M. M<sup>a</sup> CAMPELO**

***San Agustín, un maestro de espiritualidad.***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1995, 14 x 21, 620 pp.,

## PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *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 misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gestā agustiniana*, Valladolid 1989.
- Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniانو. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, T., *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.
- Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- APARICIO LOPEZ, T. (ed.), *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M.M<sup>a</sup>., *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 Caballero de la Estrella (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- 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 coyantina. 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., *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 patristica*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- Las Confesiones san Agustín comentadas (l. 1-10)*, Valladolid 1994.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- 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 Iglesia-Estado 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 Agustiniiana 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 Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Fililpinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- 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 Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.