

# ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXIV

Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
1999

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de San Agustín (V)</i> .....	5
S. GONZÁLEZ, <i>Título cristológico «Cordero» en Fray Luis de León Estudio teológico-místico.</i> .....	31
L. RESINES, <i>Los catecismos de José de Anchieta</i> .....	65
J. VEGA, <i>La comunicación</i> .....	107
LIBROS .....	143

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XXXIV

Fasc. 1



ENERO-ABRIL  
1999

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de San Agustín (V)</i> .....	5
S. GONZÁLEZ, <i>Título cristológico «Cordero» en Fray Luis de León.</i> <i>Estudio teológico-místico.</i> .....	31
L. RESINES, <i>Los catecismos de José de Anchieta</i> .....	65
J. VEGA, <i>La comunicación</i> .....	107
LIBROS .....	143

**DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaino**  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Javier Antolín Sánchez**  
**ADMINISTRADOR: Florentino Rubio Carracedo**  
**CONSEJO DE REDACCIÓN: Constantino Mielgo Fernández**  
**José Vidal González Olea**  
**Jesús Álvarez Fernández**

**ADMINISTRACIÓN**

Estudio Teológico Agustiniiano  
Paseo de Filipinos, 7  
Telfs. 983 30 68 00 y 30 69 00  
Fax 983 39 78 96  
E-mail: bestagus@adenet.es  
47007 VALLADOLID (España)

**SUSCRIPCIÓN**

España: 4.000 ptas.  
Extranjero: 40 \$ USA  
Número suelto: 1.500 ptas. ó 17 \$ USA

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

**CON LICENCIA ECLESIASTICA**

Depósito Legal: VA 423-1996  
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07  
49080 Zamora, 1999

## Estructura de la Regla de San Agustín (V) <sup>1</sup>

### 4.4. La *epistula* 48

En nuestro primer artículo sobre la estructura de la Regla de san Agustín indicamos que cada una de las «unidades» que estructuran su sección B (y C) tienen como trasfondo una de las concupiscencias mencionadas por san Juan (cf. 1 Jn 2,16) y una de las tres prácticas ascéticas mencionadas por Jesús en el Sermón de la montaña (cf. Mt 6): la primera unidad, respectivamente la concupiscencia de los ojos y la oración; la segunda, la concupiscencia de la carne y el ayuno; la tercera, la ambición mundana y la limosna <sup>2</sup>. En los tres artículos que han seguido, hemos tratado de probar lo referente a las tres concupiscencias, mostrando los paralelismos entre la Regla de una parte y *De uera religione*, el libro décimo de las *Confessiones* y los nueve primeros libros de la misma obra, de otra. Ahora nos toca verificar lo concerniente a las tres prácticas ascéticas. Lo haremos, como señalamos en su momento <sup>3</sup>, analizando la *epist.* 48 y los *sermones* sobre la Cuaresma. En este artículo nos limitamos a la *epistula*.

#### 4.4.1. La *epist.* 48 y las circunstancias que la originaron.

La *epistula* fue dirigida por san Agustín a los monjes que, presididos por el presbítero Eudoxio, moraban en la isla Cabrera. No la perteneciente al archipiélago balear <sup>4</sup>, sino otra homónima ubicada en el mar Tirreno, entre el

1. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I-IV)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53; 227-270; 487-524.

2. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) p. 415.

3. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998), p. 5.

4. Así lo afirma erróneamente J. Pérez de Urbel (*Le monachisme en Espagne au temps de saint Martin*, en *Saint Martin et son temps. Memorial du XVIe Centenaire des débuts du monachisme en Gaule, 361-1961*. Studia Anselmiana 46. Roma 1961, 45-64; en concreto, p. 49. Cf. también P. ARTAMENDI, *Acción y contemplación. Una carta de san Agustín a los monjes de Cabrera*, en *Augustinus* 25 (1980) 23-27.

norte de Córcega y la costa toscana. L. Verheijen es del parecer que a la carta precedió una misiva de Eudoxio, en la que pedía al obispo de Hipona su parecer sobre el comportamiento a seguir cuando a un monje laico se le solicitase ocupar un cargo en la iglesia local. Misiva que habría tenido como portadores a los monjes de su monasterio Eustasio y Andrés <sup>5</sup>. Pero tal misiva no la juzgamos probable. En tal caso se entendería mal el temor de san Agustín, expresado al final de la carta <sup>6</sup>, de que los monjes juzgasen inoportuna su intervención epistolar ante ellos.

Las circunstancias concretas que dieron origen a esta carta agustiniana están relacionadas con la rebelión, en el 397, del príncipe moro Gildón contra el Imperio romano de occidente que antes le había nombrado *comes et magister utriusque militiae per Africam* <sup>7</sup>. El designado para hacerle frente fue su hermano Mascezel. Según refiere Pablo Orosio <sup>8</sup>, antes de pasar a Africa para la batalla decisiva, se preparó «orando, ayunando y salmodiando día y noche» en compañía de los monjes de la isla Cabrera, algunos de los cuales llevó consigo, entre ellos Eustasio y Andrés, nombres que aparecen en la misma carta de san Agustín <sup>9</sup>. De regreso a su tierra, con la alegría de la victoria conseguida, habiendo muerto ya Eustasio <sup>10</sup>, Andrés entró en contacto con san Agustín. Cabe pensar, pues, que fuera el monje cabreres quien planteara a san Agustín el problema de cómo actuar en la situación antes indicada, ya porque le incumbiese a él personalmente, ya porque fuese problema del monasterio en cuanto tal. Todo permite suponer que estamos en el 398, año en que muere, derrotado, Gildón.

#### 4.4.2. La epistula 48 y la Regla agustiniana

La *epist.* 48 ha sido frecuentemente objeto de examen por parte de los estudiosos del monacato agustiniano <sup>11</sup>; no así por los estudiosos de la Regla.

5. *Saint Augustin, un moine devenu prêtre et évêque*, en *Estudio Agustiniano* 12 (1977) 281-334, p. 287. P. Artamendi señala que san Agustín ya tenía noticia de este monasterio y «que debió ser célebre por su austeridad», antes de la llegada de esos monjes (P. ARTAMENDI, *Acción y contemplación*, p. 24).

6. «Nec importunum me existimet caritas uestra, quia uobiscum loqui uel per epistulam uolui» (*Epist.* 48,4 CSEL 34/2,139).

7. Cf. A.H.M. JONES, etc., *The Prosopography of the Later Roman Empire, I*. Cambridge 1987, pp. 395-396.

8. *Historiarum aduersus paganos libri VII VII* 36,5 CSEL 5, p.534. Cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. I. Afrique (303-533)*, Paris 1982, p. 712; cf. también A.H.M. JONES, etc., *The Prosopography of the Later Roman Empire, I*, p. 566.

9. «... et nunc fratres qui uenerunt a uobis, Eustasius et Andreas...» (*Epist.* 48,4 CSEL 34/2,139).

10. «... quorum Eustasius in eam requiem praecessit, quae nullis fluctibus sicut insula tunditur» (*Epist.* 48,4 CSEL 34/2,139).

11. Dejando aparte el tema de la contemplación o, más exactamente, el de la relación entre el *otium* y el *negotium*, de que nos ocuparemos en seguida, la carta es fuente obligada para numerosos otros temas doctrinales: la relación entre vida monástica e Iglesia (A. ZUMKELLER, *Das*

Las citas de la misma en los comentarios a ella, aunque no faltan, no se puede decir que abundan. Además, casi siempre se trata de breves referencias o anotaciones sobre paralelismos puntuales<sup>12</sup>. Algún estudioso ha establecido una comparación, muy genérica ciertamente, entre ambos documentos llegando a la conclusión de que poco tienen que ver uno con otro. Nos estamos refiriendo a L. Cilleruelo, quien, entre otras razones, fundaba su escepticismo respecto de la autoría agustiniana de la Regla sobre la disparidad de concepción monástica que allí percibía. Según él, cada uno de los documentos ofrece una concepción diferente del monacato. Partiendo de que la *epist.* 48 nadie duda que sea agustiniana y de que fue escrita no mucho antes de la fecha que él

---

*Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1968<sup>2</sup>, pp. 71. 72. 120. 146. 237; A. MANRIQUE, *Teología agustiniana de la vida religiosa*, El Escorial 1962, pp. 20. 200 (n. 25), 207. 211. 221. 310; L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966, pp. 176. 178. 231-233; J. MORÁN, *Sellados para la santidad*. Comentario teológico agustiniano al decreto *Perfectae caritatis* del concilio Vaticano II, Valladolid 1967, p. 57-58; J. VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987, p. 303); relación de los monjes con los otros miembros del cuerpo de Cristo (A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, p. 148; A. MANRIQUE, *Teología*, pp. 103. 218); peligros de la soledad monástica (A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, pp. 120. 218; A. MANRIQUE, *Teología*, p. 328); lo único importante en la vida del monje (A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, p. 120); dificultades en la oración (A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, pp. 71. 223); iluminación de lo que san Agustín entendía por el *anima única Christi* (L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, un moine*, p. 323); el término *propositum* (A. MANRIQUE, *Teología*, pp. 58. 45); el estudio (J. VEGA, *La vocación agustiniana*, p. 303); el trabajo manual (L. CILLERUELO, *El monacato*, p. 208); la buena fama (J. MORÁN, *Sellados para la santidad*, p. 72); etc.

12. El autor que más ecos de la Regla percibe en la *epist.* 48 es A. de Vogüé en el análisis que hace de esta su obra *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité III*, Paris 1996, pp. 219-223). Son los siguientes: *uel uocibus a corde non dissonis*, eco de R II,3; *elatione auida... blandiente desidia...* eco R I,3-7 y III,3-5; *edomantes perniciosas consuetudines castigantes-que corpus et seruituti subicientes* remite a R III,1; la inclusión *uel in orationibus... uel uocibus a corde non dissonis* a R II y VIII,1. Ecos de R II,2 en *uocibus a corde non dissonis* (*epist.* 48,3) lo habían percibido ya antes L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, un moine*, p. 294; A. MANRIQUE, *Teología*, p. 269 y J. MORÁN, *Sellados*, p. 86). A. ZUMKELLER a su vez percibe ecos, en nuestra opinión equivocadamente, de R VI en *epist.* 48,3: *quid enim sufferat, qui fratrem non suffert*; también de R VIII,2 (*agite gratias Domino bonorum omnium largitori*) en *epist.* 48,3 (*omnia in gloriam dei facite a agite gratias domino bonorum omnium largitori*) (*Augustine's Rule*, Villanova 1987, p. 108 y 128). La identidad entre la expresión de *epist.* 48,4 y la de R VIII,1 (*bonum Christi odorem de uestra sancta conuersatione*) no pasa desapercibida a A. ZUMKELLER, *Augustine's Rule*, p. 123; a J. MORÁN, *Sellados*, p. 72; a A. SAGE, *La Regla de san Agustín comentada en sus obras* p. 132 y a SOEUR MARIE-ANCILLA, *La Règle de saint Augustin*, Paris 1996, p. 151). A. Trapè se limita a aducir *epist.* 48,1 a propósito del progreso en la oración (*S. Agostino. La Regola*, Milano 1971, p. 174). Otros comentarios, no incluyen ninguna referencia: así C. BOFF, *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991; T. VAN BAVEL, *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*, Iquitos [Perú] 1986); AGATHA MARY, *The Rule of Saint Augustine. An Essay in Understanding*, Villanova 1992.

proponía para la Regla <sup>13</sup>, concluía con lógica, desde sus presupuestos, que no podía haber salido directamente de la pluma de san Agustín <sup>14</sup>.

He dicho «desde sus presupuestos», esto es, desde la disparidad de concepciones monásticas que advertía. Cabe preguntarse ahora si tales presupuestos son objetivos. Nosotros juzgamos que no, y las razones las aportará el conjunto del presente estudio. Es el momento, pues, para proceder a una nueva comparación entre ambos textos monásticos. La haremos desde el aspecto específico que venimos estudiando en la Regla, el de su estructura.

#### 4.4.2.1. Estructuras paralelas de la epíst. 48 y la Regla.

Los editores dividen la carta en cuatro párrafos. El primero, en el que san Agustín cuenta sus cuitas espirituales a Eudoxio y compañeros y pide sus oraciones; el segundo, en el que señala la actitud que los monjes han de adoptar en la eventualidad de que la Iglesia les pida que acepten el servicio ministerial; en el tercero san Agustín indica cuál es la actividad propia de los monjes, y en el cuarto trata de justificar ante los monjes el contenido de la carta. Nada hay que objetar a tal división desde el punto de vista editorial.

A nuestro parecer, sin embargo, la estructura de la carta podía fijarse de esta manera: un prólogo (a: n. 1), un epílogo (b: n. 4) y el cuerpo de la carta, con su mensaje específico (nn. 2-3). El cuerpo, a su vez, se divide en tres secciones: A (n. 2), B (n. 3a, desde *item* hasta *non dissonis*), C (n. 3b, desde *omnia in gloriam dei facite*). Gráficamente expresado, quedaría así:

Prólogo (nº 1: san Agustín refiere sus dificultades espirituales y solicita la ayuda de la oración de los monjes).

Sección A (nº 2: Objetivo de la vida monástica, modalidad y peligros).

Sección B (nº 3a: Actividad asociada al objetivo).

Sección C (nº 3b: Actitud que la hace posible).

Epílogo (nº 4: san Agustín justifica su intervención).

---

13. En tono al año 400 y dirigida a los monjes de Cartago, destinatarios también de la obra *De opere monachorum* que tiene evidentes paralelismos con la Regla (cf. *Nota sobre la fecha de composición de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustiniano* 55 [1961] 257-261).

14. «La Epístola 48 podría ser considerada como una auténtica *Regula Augustini*. Pero si la comparamos con la auténtica *Regula Augustini*, quedamos estupefactos. ¿Cómo es posible que el autor que escribió en el año 398 la Epístola a Eudoxio haya escrito pocos años más tarde la llamada *Regula Augustini*? Son dos mundos diferentes los que se reflejan en estos dos documentos, y todos los problemas son diferentes. Se trata, pues, de autores y de épocas diferentes» (*Conclusiones sobre la Regula Augustini*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 10 [1969] 49-86).

Salta a la vista que esta estructura es idéntica a la presentada para la Regla. Pero tal estructura ¿responde a la realidad? ¿No estaremos forzando los textos para conseguir lo que pretendemos? Además, ¿qué paralelismos concretos se pueden establecer con la Regla en cada una de las secciones? Detengámonos en cada uno de los apartados.

#### 4.4.2.2. *El prólogo de epist. 48*

Puede parecer extraño relegar a la categoría de simple prólogo el amplio párrafo primero, que ofrece uno de los temas más representativos de la carta. Al proceder de esta manera, alguien podrá pensar que se le está desvirtuando en buena medida. Pero si asignamos a los párrafos 1 y 4 el valor de prólogo y epílogo respectivamente, no se debe sólo a su condición de comienzo y fin materiales de la carta, sino también, y de un modo muy particular, al hecho de que en ambos números san Agustín habla de sí mismo: él es el personaje central, mientras que en los párrafos segundo y tercero su propia persona desaparece y habla exclusivamente de y para los monjes de la isla Cabrera.

Lo único que vincula al prólogo de la Regla <sup>15</sup> con el de la *epist. 48* es la designación como tal. Completamente dispares en su extensión lo son también en su contenido. Por ello la comparación al respecto entre ambos documentos da resultado nulo en cuanto a convergencias.

No obstante, habida cuenta de la atención que, muy justificadamente, prestan los estudiosos del monacato agustiniano a este prólogo juzgamos oportuno hacer una breve escala en él antes de proseguir nuestro viaje.

Este primer párrafo plantea explícitamente un problema que ha acompañado frecuentemente el caminar de la vida monástica: la relación entre la acción y la contemplación, dicho con terminología posterior, o entre el *otium* y el *negotium*, con terminología clásica que es también la de san Agustín <sup>16</sup>. Ausente tanto del *Ordo Monasterii* como de la Regla, aparece por primera vez <sup>17</sup> en la literatura monástica agustiniana el término *otium* «que llena toda la carta y otorga a la vida monástica un rostro insospechado». Así se expresa A.

15. «Haec sunt quae ut obseruetis praecipimus in monasterio constitui».

16. La carta vuelve a mencionar el *otium* o *quies* en el párrafo segundo («...nec uestrum *otium* necessitatibus ecclesiae praeponatis... diligite *otium*») y en el tercero («... nec frigitur *negotio* nec frigida est *otio*»). Añádanse dos referencias a la *quies*, una en el párrafo segundo («... nullamque esse nobis perfectam *quietem* cogitetis») y otra en el cuarto («Eustasius in eam *requiem* praecessit...»).

17. Luego volverá a aparecer en *C. Faustum* 22, 54.56-58 CSEL 25, 649. 652-654; *De opere mon* 23,29 CSEL 41,575; *Enarratio in Psalmum* 36 I,2 CC 38,339. Bajo el término de *quies* en *Enarratio in psalmum* 99,13 CC 39,1402 y 132,4 CC 40,1928.

de Vogüé<sup>18</sup>, quien añade que la carta «constituye la primera presentación razonada de la vida monástica, considerada –sin el término– como contemplativa»<sup>19</sup>. Por eso es habitual que los estudiosos del monacato agustiniano hagan hincapié en tal aspecto<sup>20</sup>. El obispo habla de él en el contexto de una confesión personal, cuando, tratando de la oración, contrapone la vida *otiosa* de los monjes a la *negotiosa* suya. Mientras la de estos se caracteriza, según cree el obispo, por ser más diligente y vigorosa, a la suya le falta atención y se halla enervada por las muchas ocupaciones que le impone su condición de pastor:

Quando pienso en ese sosiego que tenéis en Cristo, también yo reposo en vuestra caridad, aunque me debato en múltiples y duros trabajos. De hecho, formamos un solo cuerpo bajo una única Cabeza, de modo que vosotros sois activos (*negotiosi*) en mí y yo contemplativo (*otiosi*) en vosotros, porque *si padece un miembro, padecen todos los demás con él y, si es glorificado un miembro, se gozan con él todos los demás* (1 Cor 12,26). Os amonesto, suplico y pido, por la profundísima humildad y la excelsa misericordia de Cristo, que me tengáis presente en vuestras santas oraciones, pues creo que son más vigilantes y sobrias que las mías. Porque la tiniebla y el tumulto de los procedimientos judiciales seculares me las menoscaban y enervan. No es que tales procedimientos versen sobre mi persona; pero versan sobre aquellos que me obligan a ir con ellos mil pasos, y todavía se me manda que los acompañe otros dos mil (Mt 5,41). Son tantos los pleitos que caen sobre mí que apenas puedo respirar. Pero creo que Aquel a cuya presencia llega el gemido de los prisioneros (Sal 78,11) me librará de toda angustia con la ayuda de vuestras oraciones, si persevero en el ministerio en que se dignó colocarme adjuntando la promesa del premio<sup>21</sup>.

18. *Histoire littéraire*, 3, 219. Sigue el autor: «Ni l'Ordo monasterii ni le Praeceptum n'avait soufflé mot de cette notion fondamentale, mise ici en haut relief» (ib.).

19. Ib. p. 223. Pero no ha de olvidarse que en su carta el obispo de Hipona habla del *negotium* no menos que del *otium*.

20. A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, pp. 238-242; A. MANRIQUE, *Teología*, pp. 238-260; J. VEGA, *La vocación agustiniana*, pp. 239-248. 301-315; 359ss; P. ARTAMENDI, *Acción y contemplación*; J. DOMINGUEZ, *De la meditación a la contemplación, ¿un método agustiniano de oración?*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 26 (1985) 451-474 (quien atribuye a la carta textos que no se hallan en ella: cf. última cita del artículo).

21. «Quando quietem uestram cogitamus, quam habetis in Christo, etiam nos, quamuis in laboribus uariis asperisque uersemur, in uestra caritate requiescimus. Unum enim corpus sub uno capite sumus, ut et uos in nobis negotiosi et nos in uobis otiosi simus, quia *si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra et, si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra* (1 Cor 12,26). Admonemus ergo et petimus et obsecramus per Christi altissimam humilitatem et misericordiosissimam celsitudinem, ut nostri memores sitis in sanctis orationibus uestris, quas uos uigilantiores et magis sobrias habere credimus; nostras enim saepe sauciat et debilitat caligo et tumultus saecularium actionum. Quas etsi nostras non habemus, eorum tamen, qui nos *angariant mille passus* et iubemur *ire cum eis alia duo* (Mt 5,41), tanta nobis ingeruntur, ut vix res-

La contraposición entre el *otium* y el *negotium* volverá a aparecer al final del párrafo tercero <sup>22</sup>. Aunque san Agustín añora el *otium* de que no dispone y se queje de los problemas que le acarrea el *negotium*, en el párrafo segundo invitará a los monjes a renunciar a aquel en beneficio de este en su forma de servicio a la Iglesia desde el ministerio ordenado. Sobre esto volveremos.

#### 4.4.2.3. Comparación entra las secciones A de la Regla y de la epist. 48.

La sección A, que en la carta hacemos coincidir con su párrafo segundo, tiene su equivalente en la Regla en su capítulo primero. Ahora bien, de este capítulo primero cabe poner de relieve tres ideas fundamentales: el objetivo de los monjes: alcanzar a Dios (*in Deum*); la modalidad como pretende que se consiga: no en solitario, sino en comunión (*anima una et cor unum*); el impedimento fundamental: el orgullo. Si ahora volvemos los ojos a la carta podemos encontrar los mismos elementos en su sección A.

El primero de todos es lo que hemos llamado objetivo. Que el monje entre en el monasterio con un objetivo preciso es obvio. San Agustín lo designa con el término *propositum* <sup>23</sup>, claramente monástico. Si habla de *propositum uestrum* es lógico entender que se refiere a un objetivo común que aúna a todos los moradores del monasterio. ¿Cuál es ese *propositum*? En el mismo párrafo segundo podemos encontrar una respuesta a la pregunta. En sus últimas líneas advierte a los monjes que no existe lugar en que no pueda tender sus lazos el enemigo que teme vernos «revolar» hacia Dios (*ad deum*) <sup>24</sup>. Tal es el propósito de los monjes, cuya realización pretende impedir el diablo. La convergencia con el *in deum* de la Regla se impone. La única diferencia está en el cambio de preposición: *ad* en vez de *in*. Comparando los dos escritos, se puede decir que en la Regla aparece el *propositum (in Deum)*, pero no el término, aunque a él haga referencia el *primum propter quod* <sup>25</sup>. En la carta

pirare possimus credentes tamen, quod ille *in cuius conspectu intrat gemitus compeditorum* (Ps 78,11), perseuerantes nos in eo ministerio, in quo conlocare dignatus est cum promissa mercede, adiuuantibus orationibus uestris ab omni angustia liberabit» (*Epist.* 48,1 CSEL 34/2, 137).

22. «Talis actio nec frigitur *negotio* nec frigida est *otio*» (*Epist.* 48,3 CC 34/2,139).

23. «Vos... exhortamur in domino, ut *propositum uestrum* custodiatis» (*Epist.* 48,2 CSEL 34/2,138). Sobre el *propositum*, cf. A. ZUMKELLER, «*Propositum*» in *seinem spezifisch christlichen und theologischen Verständnis bei Augustinus*, en *Homo Spiritualis*. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von Cornelius Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius, Würzburg 1987, 295-310; sobre *propositum* como término específicamente monástico, pp. 298-304: Das *propositum* des gottgeweichten Lebens.

24. «...et memineritis nullum locum esse, ubi non possit laqueos tendere, qui timet, ne reuolentur ad Deum...» (*Epist.* 48, 2 CSEL 34/2,138).

25. La sintaxis del texto lleva a referir el *primum propter quod* a la vida común y en comunión («*ut unanimes habitetis ... et sit uobis anima una et cor unum*»); pero a nuestro parecer ese

se menciona el *propositum*, pero sin especificar en un primer momento su contenido; sólo más adelante deja caer que se trata asimismo del *ad deum*, a tono con lo que pide la lógica cristiana y específicamente monástica.

El segundo punto señalado es la modalidad de realización del objetivo. La Regla opta a todas luces por un modelo comunitario, que es inequívocamente eclesial: la unidad de almas y corazones, según el modelo que ofrece el capítulo cuarto de los Hechos de los Apóstoles. Esta referencia bíblica está ausente de *epist.* 48, pero no la referencia eclesial. Así hay que entender la viva exhortación del obispo a los monjes a que acepten el ministerio ordenado, cuando la Iglesia se lo reclame, que constituye el tema central de la carta. El monje no puede pretender caminar hacia Dios desentendiéndose del bien de los demás. Indiscutiblemente lo que aquí propone san Agustín es algo muy distinto del ideal de la comunidad primitiva de Jerusalén, pero tampoco se puede dudar que san Agustín abre el monacato a la gran comunidad eclesial<sup>26</sup>.

Como recordamos poco ha, el obispo de Hipona reclama de los monjes la disponibilidad para aceptar el servicio ministerial cuando así se lo pida la Iglesia, esto es, para sacrificar el *otium* en pro del *negotium*. Él expone su parecer y lo razona:

Si la madre Iglesia reclama vuestro concurso, no os lancéis a trabajar con ávido orgullo ni huyáis del trabajo con torpe desidia. Obedeced a Dios con humilde corazón, llevando con mansedumbre a quien os gobierna a vosotros. *El que dirige a los mansos en el juicio, enseñará a los dóciles sus caminos* (Sal 24,9). No antepongáis vuestra contemplación (*otium*) a las necesidades de la Iglesia, pues si no hubiese buenos ministros que se determinasen a asistirle, cuando ella da a luz, vosotros mismos no hubieseis encontrado modo de nacer<sup>27</sup>.

El obispo pone el problema en su justa dimensión: el monje ha de aceptar el ministerio siempre que la Iglesia le pida tal colaboración y sólo cuando tenga lugar tal petición. Y comienza descartando dos actitudes erróneas: dejarse llevar por la avidez del orgullo o por la cómoda desidia; el monje no

---

*primum propter quod* no es otro que el *in Deum*. La vida en común y en comunión tiene valor de modalidad más que de fin; o, si se quiere mantener ese valor de fin, nunca de fin último. La comparación ya establecida, o que todavía estableceremos, con otros textos así lo permite deducir.

26. El *anima unica Christi* tiene una universalidad que se opone a todo repliegue sobre sí mismo (cf. L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, un moine*, p. 324).

27. «... ac si qua opera uestra mater ecclesia desiderauerit, nec elatione auida suscipiatis nec blandiente desidia respuatis, sed miti corde obtemperetis deo cum mansuetudine portantes eum, qui uos regit, *qui dirigit mites in iudicio, docebit mansuetos uias suas* (Ps 24,9). Nec uestrum otium necessitatibus ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare uellent, quo modo nasceremini, non inueniretis» (*Epist.* 48,2 CSEL 34/2, 138).

debe mirar a otra cosa que a obedecer al Señor. El salmo 24 le brinda la imagen que ilustre su pensamiento. El monje se convierte en la montura sobre la que va Dios, que la rige y le marca el camino por el que quiere que vaya, a condición de que sea mansa, pues la mansedumbre es cualidad que acompaña a la buena cabalgadura. Sólo después de haber despojado al monje del orgullo ávido y de la cómoda desidia y de haberle dejado en actitud de obediencia al Señor, formula con nitidez su pensamiento, recurriendo a un término significativo: anteponer. No han de anteponer el propio *otium* a las necesidades de la Iglesia. No nos hallamos ante un valor y un contravalor, sino ante dos valores sumamente apreciables ambos, pero entre los que hay que elegir. Y la preferencia la lleva el *negotium* del servicio a la Iglesia. ¿Cuál es la razón de tal preferencia? El santo utiliza una especie de argumento *ad hominem*: si tanto valoran su propio *otium*, han de pensar que sin ministros nunca hubieran podido nacer a la vida que les introduce en ese *otium*. Justamente porque aprecian su modo de vida han de aceptar ese ministerio sin el cual dejaría de existir <sup>28</sup>.

El tercer aspecto antes señalado es el del orgullo. En la Regla, después de haber presentado el ideal comunitario y las exigencias prácticas que conlleva, como es la plena comunión de bienes, san Agustín advierte a pobres y a ricos del peligro del orgullo que puede desvirtuar incluso la acción evangélica de despojarse de todos los bienes y entregarlos a la comunidad. Asimismo, en la *epist.* 48, san Agustín, que reclama de los monjes la aceptación del ministerio ordenado en la Iglesia, les advierte inmediatamente, antes y después, del peligro del orgullo que puede significar dar al traste con la obra buena emprendida. En efecto, el obispo vuelve sobre las dos actitudes erróneas descartadas con anterioridad, consideradas en el contexto de la imagen de la cabalgadura que ha de dejarse guiar por el jinete, para no declinar a los abismos mortales que tiene a ambos lados, esto es, el orgullo y la desidia, simbolizados en el fuego y el agua. Peligros no teóricos, sino muy reales. Sus palabras:

Como entre el fuego y el agua hay que caminar sin ahogarse ni abrasarse, del mismo modo que hemos de gobernar nuestros pasos entre la cima del orgullo y el abismo de la desidia, según está escrito, no declinando ni a la derecha ni a la izquierda (Deut 17,11; Prov. 4,27). Porque hay quienes, por el excesivo temor de verse arrebatados y elevados hacia la derecha, caen y se

---

28. Esta idea, aquí no explicitada, lo será en *C. Faustum* 22,57 CSEL 25,653 donde san Agustín añade otra razón para aceptar el ministerio por parte del monje: acrecentar la buena fama de la vida monástica.

hunden a la izquierda. Y hay asimismo quienes se apartan con exceso de la izquierda, para no ser absorbidos por la torpe blandura de la inacción, y se desvanecen en pavesas y en humo, corrompidos y consumidos de la parte contraria, por el fasto de la jactancia <sup>29</sup>.

El ministerio es, a la vez, tentación de que el monje debe guardarse y bien superior al que debe sacrificarse. Entre el «orgullo ávido» y la «pereza confortable», san Agustín pone el justo medio filosófico de la virtud, ilustrado por un texto del Deuteronomio <sup>30</sup>.

Respecto de este tercer punto, la diferencia entre la Regla y la carta está en que ésta previene contra dos peligros: al del orgullo, que se halla en la avidez por recibir el ministerio, añade el de la pereza comodona, que lleva a rechazarlo <sup>31</sup>.

Lo dicho a propósito de esta primera sección cabe sintetizarlo de la siguiente manera: en la Regla el obispo de Hipona propone como objetivo a los monjes el alcanzar a Dios, según una modalidad comunitaria, y les previene del mal del orgullo; en la *epist. 48* exhorta a los monjes a mantener su propósito que no es otro que volver a Dios (*revolare ad Deum*), según una modalidad que podemos llamar eclesial, y les precave contra el mal del orgullo que se manifiesta en la avidez que nace del orgullo (y el de la pereza, fruto de la comodidad). Lo que nos interesa resaltar es la idéntica estructura del capítulo de la Regla y del párrafo de la carta. Las diferencias (*in/ad*; unidad *ad intra*/unidad *ad extra*, orgullo/orgullo + desidia) no anulan en ningún modo dicha convergencia; al contrario, la refuerzan.

---

29. «Sicut autem inter ignem et aquam tenenda est uia, ut nec exuratur homo nec demergatur, sic inter apicem superbiae et uoraginem desidiae iter nostrum temperare debemus, sicut scriptum est: *Non declinantes neque ad dexteram neque ad sinistram* (Deut 17,11). Sunt enim qui, dum nimis timent, ne quasi in dexteram rapti extollantur, in sinistram lapsi demerguntur, et sunt rursus, qui, dum nimis se auferunt a sinistra, ne torpida uacationis mollitia sorbeantur, ex altera parte iactantiae fastu corrupti atque consumpti in fumum fauillamque uanesunt» (*Epist. 48,2* CSEL 34/2,138).

30. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire* 3,221.

31. Por si acaso alguno pudiera pensar que anteponer las necesidades de la Iglesia a la propia contemplación, implicase una descalificación de esta, san Agustín invita a mantener el amor a la propia contemplación y la ascesis que implica. Y a los que habían entrado en el monasterio buscando su propia seguridad espiritual y pensasen que la aceptación del ministerio les ponía en peligro, algo de lo que san Agustín habla con frecuencia, les recuerda que no existe lugar alguno donde no pueda tender sus lazos el diablo que teme vernos volar de regreso a Dios (cf. *Epist. 48,2* CSEL 34/2, 138).

4.3.2.2. *Comparación entre las secciones B de la Regla y de la epist. 48.*

La sección B indica cuáles son las actividades de los monjes <sup>32</sup>. En la carta la hacemos coincidir con su parágrafo 3a, en la Regla equivale a los capítulos del dos al siete. El lector que haya seguido nuestros artículos anteriores, recordará que esta sección se halla, a su vez, estructurada en tres «unidades». Veamos si se da idéntica situación en la *epist.* 48. El texto, que presentamos desglosado en función de las dos conjunciones disyuntivas *siue* y *uel*, es el siguiente:

- De igual manera cuando hacéis algo con valor y alegría y obráis sin pereza
- (1) bien (sive) en las oraciones,
  - (2) bien (sive) en los ayunos;
  - (3) bien (sive) en las limosnas
    - (a) ya sea (vel) otorgando algo a los necesitados
    - (b) ya sea (vel) perdonando las ofensas como también Dios os perdonó en Cristo (Ef. 4,32; Col 3,13);
  - (4) bien (sive) domeñando los perniciosos hábitos y castigando el cuerpo y someténdolo a servidumbre (1 Cor 9,27);
  - (5) bien (sive) tolerando (pacientemente) la tribulación y, ante todo, tolerándoos recíprocamente para conseguir el amor –pues ¿qué tolerará quien no tolera al hermano?–;
  - (6) bien (sive) detectando la astucia y los lazos del tentador y y rechazando y apagando con el escudo de la fe sus dardos encendidos (Ef. 6,16);
  - (7) bien (a) (sive] cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones (Ef. 5,19)
    - (b) o (vel) con palabras que no disuenan del corazón...» <sup>33</sup>.

Hemos señalado con cursiva las conjunciones disyuntivas que jalonan el texto. En cuanto nos ha sido posible ver, los autores las interpretan todas en sentido acumulativo, como si se tratase de actividades distintas en cada una

32. L. Verheijen señala como cosa curiosa y muy interesante, que toda la descripción que da san Agustín del género de vida contemplativa esté estructurada en torno a la idea de actividad, de trabajo (cf. *Saint Augustin, un moine*, p. 294). También para san Agustín la contemplación es un obrar, la obra suprema del hombre ante Dios (A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, p. 241).

33. «Itaque cum aliquid strenue atque alacriter *agitis* et inpigre *operamini* siue in orationibus, siue in ieiuniis siue in eleemosynis uel tributis aliquid indigentibus uel donantes iniurias, sicut et Deus in Christo donauit nobis (Eph 4,32; Col 3,13), siue edomantes perniciosas consuetudines castigantesque corpus et seruituti subicientes (1 Cor 9,27) siue sufferentes tribulationem et ante omnia uos inuicem in dilectionem..., siue prospicientes astutiam atque insidias temptatoris et scuto fidei iacula eius ignita repellentes et extinguentes (Eph 6,16), siue cantantes et psallentes in cordibus uestris Domino (Eph 5,19) uel uocibus a corde non dissonis» (*Ep.* 48,3 CSEL 34/2,139).

de ellas <sup>34</sup>. Nosotros proponemos otra interpretación, que distingue los primeros tres *siue* de los cuatro restantes y de los tres *uel*, que no tendrían otra función que clarificar los tres primeros *siue*, aunque en orden inverso. A nivel de estructura, sería esta:

Primer *siue* explicitado en 7, a y b.  
 Segundo *siue* explicitado en 4, 5 y 6  
 Tercer *siue* explicitado en (3) a y b.

Podemos ir todavía más lejos y ver en los *siue* 1º y 7º el equivalente al capítulo segundo de la Regla (unidad primera en nuestra terminología); en los *siue* 2º, 4º, 5º y 6º el equivalente a los capítulos tercero (4º y 5º *siue*) y cuarto (6º *siue*) de la Regla (unidad segunda); en el *siue* 3 (a y b) el equivalente a los capítulos quinto y sexto de la Regla (unidad tercera). Veamos cada caso por separado.

#### 4.3.2.2.1 *Comparación entre la unidad tercera de la sección B de la Regla y de la epist. 48.*

Comenzamos por la unidad tercera, para mantener el orden explicativo seguido por la carta. Corresponde en la Regla a los capítulos quinto, sexto y séptimo. La tercera «actividad» de los monjes señalada en la carta es la limosna, que pueden ejercer de dos maneras, ya sea (*uel*) dando limosnas a los necesitados, ya sea (*uel*) perdonando las ofensas. Resulta evidente que los *uel* remiten a las dos clases de limosna a que san Agustín hace referencia de continuo: la limosna material, hecha con los recursos económicos, y la limosna espiritual del perdón <sup>35</sup>. Que, sin emplear el término, san Agustín promueve entre sus monjes el contenido del segundo *uel*, la limosna del perdón, en el capítulo sexto de la Regla nadie, creemos, lo pondrá en duda. Más dificultad puede hallarse en relacionar el contenido del primer *uel* con el capítulo quinto de la Regla. Si reparamos en la materialidad de lo ordenado, evidentemente no hay convergencia entre los textos. Pero sí, si nos fijamos en que en

---

34. Cf. L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, un moine*, p. 294; A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, 234; A. MANRIQUE, *Teología*, pp. 218.328; P. ARTAMENDI, *Acción y contemplación*, p. 25 (quien menciona también el el trabajo manual no indicado en la carta).

A lo más se advierte que san Agustín comienza con la oración y acaba con la oración como una especie de inclusión, deduciendo de ahí el peso que el obispo asigna a la oración en el monacato (cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 3,222, n. 446).

35. Cf., entre otros muchos textos, los siguientes tomados exclusivamente de los sermones: *Sermones* 42,1 CC 41,504; 58,9,10 PL 38,398; 206,2 PL 38,1041; 208,2 PL 38,1045; 210,10,12 PL 38,1053; 259,4 PL 38,1199-1200.

ese primer *uel* el obispo está señalando cómo se ha de proceder con los bienes materiales. En la Regla ordena compartirlos con todos los miembros de la comunidad; en la carta, ordena compartirlos con los necesitados fuera de la comunidad. Entendiendo la limosna como compartir los bienes con los demás, se puede afirmar que el capítulo quinto de la Regla reclama la limosna absoluta hasta el punto de prohibir toda posesión privada: todo hay que compartirlo con los demás <sup>36</sup>. Entre la Regla y carta existe aquí la misma diferencia señalada al hablar de la sección A, a propósito de la modalidad de alcanzar el objetivo: la Regla mira hacia dentro: unidad con quienes viven dentro de los muros del monasterio, la carta mira hacia fuera: solidaridad con los demás miembros presentes o futuros de la Iglesia. Esta diferencia puede llevarnos a pensar que san Agustín era muy consciente de la peculiaridad de su monacato, fundamentado en el modelo de la primitiva comunidad de Jerusalén, con el que posiblemente no coincidía el vivido en el monasterio de la isla Cabrera. En todo caso, el santo les pone en la línea de lo que él refiere laudatoriamente de los monjes de Egipto <sup>37</sup>.

#### 4.3.2.2.2 Comparación entre la unidad segunda de la sección B de la Regla y la de la epist. 48.

La segunda actividad de los monjes que señala san Agustín es el ayuno (2º *siue*). El obispo nos hubiese facilitado la tarea si, para su explicitación, hubiese recurrido a varios *uel* como acontece a propósito de la tercera y primera unidad. Pero el hecho es que lo hace con tres nuevos *siue* (4º, 5º y 6º). ¿Por qué? Trataremos de dar una explicación a esta opción literaria del obispo de Hipona más adelante. Para establecer el paralelismo con la Regla, consideramos primero los *siue* cuarto y quinto, que, en nuestra opinión reflejan en contenido del capítulo tercero de la Regla, y luego el sexto, que bien puede recoger el de su capítulo cuarto.

El cuarto *siue* señala la necesidad de domeñar los hábitos perniciosos y de castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre. En qué hábitos concretos esté pensando es difícil saberlo. Cabe que sea el de los excesos en la comida y la bebida, pero no podemos aducir prueba alguna. En todo caso, siempre queda en pie que la cita paulina a que recurre san Agustín en la carta (1 Cor 9,27) subyace en las palabras con que el santo da inicio al capítulo tercero de la Regla, en que precisamente ordena el ayuno: *Carnem uestram domate ieiu-*

36. No compartimos, pues, la opinión de A. de Vogüé para quien «la aumône, moins apte à être pratiquée dans la vie commune, est relayée par le pardon des offenses, qu'Augustin évoque à la manière de saint Paul» (*Histoire littéraire*, 3,222).

37. *De moribus Ecclesiae Catholicae* 31,67, ed. J.K.Coyle, 1140-1143, p. 296.

*niis...*<sup>38</sup>. Por otra parte, a esa misma cita recurre san Agustín en los sermones de cuaresma para referirse al dominio del cuerpo por medio del ayuno<sup>39</sup>. Además, la frase paulina «castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre» es casi siempre considerada en la edad patristica como una alusión al ayuno<sup>40</sup>.

El quinto *siue* se refiere a la actividad que consiste en tolerar la tribulación y, ante todo, tolerarse recíprocamente para alcanzar el amor (*in dilectionem*). Al hablar de esta tolerancia recíproca, ¿a qué se está refiriendo el santo? Es fácil sucumbir a la tentación de pensar en las debilidades morales de unos y otros, que dificultan la convivencia. Así parece pensar algún estudioso<sup>41</sup>. No nos parece interpretación acertada. La razón es sencilla: ese aspecto ya lo ha considerado antes en el segundo *uel* del tercer *siue*, al ordenar la limosna del perdón. No cabe pensar que en un texto tan breve y en espacio de tan pocas líneas san Agustín volviese sobre lo mismo.

Lo que el santo tiene en mente podemos adivinarlo mejor si partimos de que este quinto *siue* explicita el segundo, referido al ayuno, según nuestra interpretación. Y al respecto nada mejor que volver los ojos al parágrafo de la Regla en que prescribe el ayuno. Tras señalar la norma general del ayuno y abstinencia, desciende a las excepciones: «pero si alguno no pudiese ayunar, no por eso tome alimentos fuera de la hora del desayuno, a no ser que se halle enfermo»<sup>42</sup>. A la luz de los párrafos tercero y cuarto, de una parte, y quinto, de otra, se descubre quiénes son los exceptuados: los que provienen de las clases altas de la sociedad que, por su anterior régimen de vida, no pueden soportar la disciplina del ayuno y a los que se les permite comer algo –pero en el horario específico del desayuno– y los físicamente enfermos, que tienen licencia para comer también fuera de dicha hora. Los mismos párrafos tercero y cuarto del capítulo tercero de la Regla aluden sin equívoco alguno a problemas entre los monjes, resultantes de esa diferencia de trato en la comida. Bien puede juzgarse que esta

38. Así A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 3,185, n. 207, quien también remite a la perícopa de la carta que nos ocupa ahora. L. Verheijen, en su edición crítica, pasa por alto esa alusión bíblica.

39. *Sermo* 207,2 PL 38,1043: «Castigemus corpus nostrum, et servituti subiciamus: et ne per *indomitam* carnem ad illicita prolabamur, in ea *domanda* aliquantum et licita subtrahamus. Crapula et ebrietas...»; 208, 1 PL 38,1045: «Ideoque cavendum est, ne pretiosas escas vel pro aliis alias, vel etiam pretiosiores sine carnibus animalium requiratis. Cum enim *corpus castigatur et servituti subicitur*, restringendae sunt deliciae non mutandae». Cf. también el examen de conciencia que hace en las *Confessiones* a propósito de la gula: «Nunc autem suavis est mihi necessitas, et aduersus istam suauitatem pugno, ne capiar, et quotidianum bellum gero in ieiuniis, saepius *in seruitutem redigens corpus meum* (1 Cor 9,27)» (*Conf* 10,31,43 CC 27,177-178).

40. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 5,324.

41. Por ejemplo, A. Zumkeller al recurrir a dicho pasaje comentando el capítulo sexto de la Regla y citar como paralelo *Enarratio in Psalmum* 99,9 (*Augustine's Rule*, p. 108).

42. «Quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat, nisi cum aegrotat».

diversidad en el trato, que a algunos resulta molesto o incluso parece injusta <sup>43</sup>, es el objeto de la tolerancia entre los hermanos recomendada en la carta.

Y en línea con lo dicho, la tribulación que el santo ordena tolerar, esta vez en el ámbito puramente personal, es el de la enfermedad, o incluso la «debilidad» de los acostumbrados a otro régimen de vida. Si esta interpretación responde a la verdad, tenemos en síntesis en estas breves frases de la carta el contenido del capítulo tercero de la Regla.

Pasemos ahora al sexto *siue*. Anteriormente señalamos que hay que colocarlo en el ámbito explicativo del segundo *siue*, que se refiere a la actividad del ayuno. Ordena estar ojo avizor a las astucias e insidias del tentador para rechazar con el escudo de la fe sus dardos encendidos y apagarlos. A la luz de los paralelismos entre la carta y la Regla que ya hemos visto y los que aún quedan por ver, la lógica reclama poner esta actividad en relación con el capítulo cuarto de la Regla, esto es, con la castidad. Pero la lógica está reñida no pocas veces con la realidad. Se impone, pues, buscar argumentos más positivos.

Aunque los que vamos a aducir no sean apodícticos, creemos que merecen ser tenidos en cuenta. Se fundamentan en el sustantivo *iacula* (dardos) y en el adjetivo *ignita* (encendidos).

¿Quién no ha visto representado a Cupido con el arco tensado dispuesto a disparar su dardo? Cupido es hijo de Venus, diosa del amor, y el dardo es el símbolo del amor, por supuesto carnal. Agustín lo menciona ejerciendo su actividad en *Contra Faustum*, obra contemporánea de la carta 48. Lo describe como «niño que vuela y lanza dardos, porque el amor irracional e inestable hiere los corazones de los miserables», al que la lascivia, torpe y favorecedora del vicio, elevó a la categoría de Dios <sup>44</sup>. Ovidio le dio expresión literaria en su obra *Arte de amar* y el arte ha divulgado la figura de este diosecillo. Es cierto que Ovidio no figura entre los poetas preferidos por san Agustín <sup>45</sup>, pero es difícil pensar que no haya leído al gran poeta un lector tan empedernido como

43. «... non debet aliis molestum esse nec iniustum uideri, quos facit alia consuetudo fortiores» (R. III,3).

44. «... et Cupidinem puerum uolitantem ac sagittantem, quod inrationabilis et inestabilis amor corda uulneret miserorum... Ipsis quippe interpretationibus conuincuntur non se illum Deum colere, cuius participatione mens beata fit..., sed etiam uitia, sicut de Cupidine diximus. Vnde quidam eorum tragicus ait: "deum esse amorem turis et uitui fauens finxit libido" (SÉNECA, *Hippol* 194ss)» (C. *Faustum* 20,9 CSEL 25, 545). Un «dios» al que los cristianos no rinden culto, como dirá en un escrito posterior: «Nam deum nostrum Scriptura dicit et alas habere et sagittas (cf. Ps 16,8; 35,8; 17,15), nec tamen Cupidinem colimus» (*Contra cresconium grammaticum et donatistam* 3,78,89 CSEL 52,493). En *De ordine* 1,8,21 CC 29,99 le menciona junto con su madre, Venus.

45. Según H. Hagendahl, «Virgil and Horace are the only Augustan poets who exercised a real influence on Augustine... Nor does he name Ovid, but he certainly knew at least one of his works, the *Metamorphoses*» (*Augustin and the Latin Classics*, Göteborg 1967, I, p. 213). Remite a

él. Cae, pues, al menos dentro de lo posible que el obispo, al mencionar los dardos del tentador, piense en las asechanzas que pone a la castidad. Tanto más que en una obra contemporánea de la *epist.* 48, las *Annotationes in Iob*, encontramos los dardos del enemigo, en este caso los ángeles malos, interpretados explícitamente como símbolo de los deseos de la carne <sup>46</sup>.

El Apóstol habla de dardos «encendidos». San Agustín, por su parte, utiliza la imagen del fuego para referirse a la pasión sexual <sup>47</sup>. Un dato que nos aporta la obra *De sancta uirginitate* puede ser iluminador en nuestro contexto. Tras indicar que, en la medida de su capacidad, ha hablado ya lo suficiente de la castidad <sup>48</sup> y humildad, continúa:

Con todo, mucho mejor pueden exhortaros sobre el tema de este opúsculo mío los tres jóvenes a quienes, envueltos en llamas, ofrecía refrigerio aquel a quien amaban con todo el ardor de su corazón <sup>49</sup>.

Se está refiriendo, obviamente, a las llamas a que fueron arrojados los tres jóvenes por negarse a secundar la orden del rey Nabucodonosor de adorar la estatua de oro (cf. Dan 3,3ss). En una obra sobre la virginidad la interpretación de las llamas no pueden ser otra que la de la pasión sexual. Tales lla-

*De ordine* I 3,8 y 1,8,24, junto con *De ciuitate Dei* 22,24, de parte de san Agustín, y, de parte de Ovidio, a *Metam.* I,84-86 (pp. 213-214).

46. Cf. *Annotationes in Iob* 16,543 CSEL 28/3: «Statuit me sicut signum (Job 16,13): in quem iacularentur, ut solet signum poni iaculantibus, quo iacula dirigant. *Circundederunt me lanceis emittentes in renes meos, non pepercerunt*: propter desideria carnalia, quae sibi inpacta dicit, per malas persuasiones ab angelis malis». Cf. también *Enarratio in Psalmum* 70,1,5 CC 39,994; *Sermo* 216,2,2 PL 38,1077-1078.

Como argumento *a contrario*, se puede añadir que san Agustín utiliza frecuentemente la misma imagen en sentido positivo: el corazón humano asaetado por (la palabra de) Dios y encendido en amor, obviamente divino. Un ejemplo entre tantos: «Sagittae potentis acutae: verba Dei sunt. Ecce iaculantur et transfigunt corda; sed cum transfixa fuerint corda sagittis verbi dei, amor excitatur... Novit Dominus sagittare ad amorem; et nemo pulchrius sagittat ad amorem quam qui verbo sagittat; imo sagittat cor amantis, ut adiuvet amantem; sagittat ut faciat amantem» (*Enarratio in Psalmum* 119,5; PL 37, 1600. Cf. también 7,14; 37,5; 44,16; 54,24; 76,20; 126,9; 127,2; 139,14). Y referido a sí mismo: «Sagittaueras tu cor nostrum caritate tua, et gestabamus uerba tua transfixa uisceribus...» (*Conf.* 9,2,3 CC 27,134).

47. «Surrexit libido damnabilis, surrexit, suggessit: non audiat. *Ardeat*, non se compescit, et velles ut non arderet. Et ubi est, *ut ea quae non vultis faciatis* (Gal 5,17)? Noli dare membra. *Ardeat* sine causa et consumit se. In te enim fiunt ipsae concupiscentiae... Sed non perficiantur. Decrevisi facere, perfecisti. Perfecisti enim si decernas faciendum esse *adulterium*...» (*Sermo* 128,13 PL 38,720). En *De sancta uirginitate* 34,34 CSEL 41,274 habla de la *flamma concupiscentiae*.

48. Exactamente el texto dice santidad, pero sin duda tiene en mente la castidad, pues bajo los conceptos de santidad y humildad, alude a las dos partes de la obra.

49. «Dignius autem illi tres pueri, quibus refrigerium in igne praebat, quem corde feruentissimo diligebant, uos de hoc opusculo nostro... admoneant» (*De sancta uirginitate* 56,57 CSEL 41,301-302).

mas no les quemaron porque les ofreció el refrigerio oportuno aquel a quien amaban con todo su corazón<sup>50</sup>. Desde esta referencia al *De sancta uirginitate* no creemos descaminado referir también los dardos encendidos del tentador, que el monje ha de repeler y apagar, a la pasión sexual.

Lo dicho adquiere mayor probabilidad todavía si consideramos un texto de la *epist.* 130 de san Jerónimo a la virgen Demetriáde. Así escribe:

En Job está escrito del dragón: *Mira su fuerza en sus riñones, en los músculos del vientre su vigor* (Job 40,16). Contra los jóvenes y las jóvenes, abusa de la pasión de la edad e inflama el ciclo de nuestra naturaleza, haciendo verdad lo que dice Oseas: *Los que adulteran tienen sus corazones como un horno ardiente* (Os 7,4), que sólo se apaga con la misericordia de Dios y con el enfriamiento de los ayunos. Estas son las flechas incendiarias del diablo, que hieren y, a la vez, encienden; son las mismas que preparó el rey de Babilonia (Dan 3,47) para los tres jóvenes, cuando mandó encender el horno que había de consumirlos con llamas de cuarenta y nueve codos, y siete veces más fuertes que de ordinario. Pero así como en aquella ocasión un cuarto personaje con la apariencia de un hijo del hombre mitigó aquellos gigantes-cos fuegos, y en medio del incendio de aquel horno incandescente obligó a las llamas a perder su calor; así también en un alma virginal el ardor juvenil se extingue con el rocío del cielo y el frío de los ayunos de modo que en el cuerpo humano, se logra un comportamiento angélico<sup>51</sup>.

Este texto tiene en común con el de *De sancta uirginitate*, antes citado, el interpretar figuradamente las llamas como el fuego de la pasión sexual y al cuarto personaje, el que ofrece el refrigerio a los jóvenes, como Cristo. A su vez, el texto tiene en común con *epist.* 48 el asociar ayuno y repulsa y extinción de los dardos encendidos del tentador.

Hagamos la aplicación a nuestro caso. En la *epist.* 48 san Agustín señala la actividad de los monjes que consiste en repeler y apagar los dardos incen-

50. Este no es otro que Cristo. Cf. *De sancta uirg.* 54,55 CSEL 41,300.

51. «In Iob scriptum est de dracone: *Virtus eius in lumbis et fortitudo illius super umbilicum uentris* (Jb 40,16). Aduersum iuuenes et puellas aetatis ardore abutitur et inflammat rotam natiuitatis nostrae et implet illud in Osee: *Omnes adulterantes, quasi clibanus corda eorum* (Os 7,4) quae Dei misericordia et ieiuniorum frigore restringuntur. Haec sunt ignita diaboli iacula (cf. Ef. 6,16), quae simul et uulnerant et inflammant et a rege Babilonio tribus pueris praeparantur, qui succendit fornacem quadraginta nouem cubitorum habens (cf. Dan 3,47) et ipse septem hebdomadas ad perditionem, quas Dominus obseruari iusserat ad salutem. Sed quomodo ibi quartus speciem habens quasi filii hominis inmensos mitigauit ardores et inter camini aestuantis incendia docuit flammam calorem amittere et aliud comminari, aliud praebere tactui, sic et in animo uirginali rore coeleste et ieiuniorum frigore calor puellaris extinguitur et humano corpori angelorum impetratur conversatio» (*Epist.* 130,10; BAC 549, Madrid 1995, pp. 667-668; cf. también, 130,5, pp. 655, uso de Ef. 6,16-17 en contexto de castidad).

diarios del tentador. Estos dardos son interpretados por Jerónimo como la pasión sexual, a su vez figurada en las llamas a que fueron arrojados los tres jóvenes de que habla el libro de Daniel. Teniendo en cuenta que san Agustín en *De sancta uirginitate* también ve figurada en tales llamas dicha pasión sexual, cabe pensar que también él interpretase los dardos encendidos como figura de la pasión sexual. S. Jerónimo diría explícitamente lo que san Agustín tiene en mente; es decir, uniría los datos aportados por *epist.* 48 y el texto de *De sancta uirginitate* antes citado <sup>52</sup>.

Hay que reconocer que extraña, por poco habitual, la forma como el obispo de Hipona se refiere aquí a la lucha del monje contra la lujuria o en favor de la castidad. Por eso mismo el texto no resulta demasiado claro. Cabe hallar una explicación en la circunstancia en que surgió la carta. Téngase en cuenta que el monje Andrés, que iba a ser el portador de la misma, venía de participar con sus oraciones y ayunos en la guerra entre los dos hermanos Masezel y Gildón. El hecho brindaba a san Agustín la ocasión propicia para utilizar una imagen bélica. Esta se la ofrecía, a su vez, la carta de san Pablo a los Efesios, que acaba de citar a propósito del ayuno y que volverá a citar a propósito de la oración, al referirse tanto al «escudo» de la fe como a los «dardos» incendiarios, dos clases de armas, una defensiva y otra ofensiva.

Comenzábamos este apartado señalando que san Agustín nos hubiese facilitado la interpretación si, en vez del quinto y sexto *siue*, hubiese utilizado dos *uel*. Pero se puede dar una explicación del proceder del santo. Mientras, con referencia a la limosna –y a la oración, que veremos de inmediato–, las posibilidades que contempla son dos modos diferentes, pero que no se excluyen la una a la otra, de hacer limosna o de hacer oración, no se puede decir lo mismo respecto del ayuno: a la luz de la interpretación que hemos dado –desde la Regla– el quinto *siue* no sólo no remite a una forma de ayuno, sino que incluso supone la ausencia de ayuno. Algo parecido puede decirse con referencia al sexto *siue*: aunque la castidad pudiera entenderse como una forma de ayuno, no se trata de ayuno propiamente <sup>53</sup>. De ahí que no cuadra el *uel* y el santo optase las tres veces por el *siue*, como señalando actividades diversas, aunque ubicadas dentro del ámbito del ayuno/abstinencia.

52. En ningún modo pretendemos afirmar que haya dependencia directa de san Agustín respecto de S. Jerónimo dado que la carta de Jerónimo es posterior de, al menos, quince años.

53. En realidad, más que de ayuno hay que hablar de abstinencia, un concepto que siempre va unido a él. Los sermones sobre la cuaresma lo dejan bien claro. A modo de ejemplo valga el siguiente texto: «Sed numquid sicut a cibo et potu abstinentia per tot dies non potest esse continua, sic et a concubitu non potest?» (S. 210,7,9). Quizá la misma carta paulina, al presentarle como arma defensiva el escudo de la fe, le eximía de mostrar otras armas. Sobre el escudo de la fe como arma defensiva en favor de la castidad, cf. también *Contra Iulianum opus imperfectum* 6,6 PL 45,1511. Pero estamos ya en fechas muy posteriores.

4.3.2.2.3. *Comparación entre la unidad primera de la sección B de la Regla y la de la epist. 48.*

La primera actividad de los monjes señalada por san Agustín es la oración (primer *siue*). El capítulo correlativo de la Regla es el segundo. En la carta halla su explicitación en el séptimo *siue*, cuyo contenido se desdobra mediante un *uel*; «bien (*siue*] cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones (Ef. 5,19), bien (*uel*) con palabras que no disuenan del corazón...». El *siue* coloca el contenido en la serie de las actividades y señala un modo de hacerla, el *uel* especifica otro modo de realizarla, no excluyente ni simultáneo del anterior. Evidentemente la actividad referida es la oración; las modalidades señaladas son la oración puramente interior y la oración vocal. Que en el primer inciso el obispo tiene en mente la oración sólo interior, que por eso mismo se supone particular y privada, se deduce de las palabras: «en vuestros corazones»; que en el segundo piensa en la oración vocal lo afirma explícitamente el texto <sup>54</sup>; oración vocal que cabe suponer sea comunitaria. Si ahora volvemos los ojos al capítulo segundo de la Regla encontramos exactamente lo mismo: en su parágrafo segundo, el santo contempla la oración privada <sup>55</sup>, que se supone puramente interior, y en su parágrafo tercero la oración vocal, que se supone también comunitaria <sup>56</sup>, con una formulación conceptualmente muy cercana en uno y otro texto <sup>57</sup>.

Después de haber examinado una a una las tres «unidades» de la sección B de la carta, coincidentes con las tres actividades, y haber mostrado el detalle de la coincidencia con las mismas «unidades» en la Regla, el resultado se percibe mejor en el cuadro de la página siguiente.

Nótese –siguiendo los números– el doble movimiento, primero descendente y luego ascendente y cómo, dentro de cada actividad, presenta los diferentes aspectos en el mismo orden que la Regla (cap V y VI/ cap. III,1; III,3-5; IV/ II,2 y II,3) <sup>58</sup>. Parecería que ambos documentos están escritos uno detrás de otro.

54. «*uel uocibus a corde non dissonis*» (*Epist.* 48,3 CSEL 34/2,139). Aquí contrapone lo interior (*a corde*) a lo exterior (*uocibus*).

55. «... ut si forte aliqui, etiam praeter horas constitutas, si eis uacat, orare uoluerint...» (R. 2,2).

56. Si en el parágrafo segundo habla de la oración *praeter horas constitutas*, es de suponer que en el tercero se refiera a las *orationes horis et temporibus constitutae* (R 2,1), para la comunidad.

57. «*uocibus a corde non dissonis*» y «*hoc uersetur in corde quod profertur in uoce*», en la carta y Regla respectivamente.

58. Léanse de abajo hacia arriba las columnas segunda y tercera.

<i>Actividades</i>	<i>Explicitación</i>	<i>Regla</i>
	b) palabras de acuerdo con el corazón	R II,3.
1. Oraciones	7	
	a) Cantar/psalmodiar en los corazones	R II,2
	6. repeler y apagar los dardos encendidos del enemigo	R IV
2. Ayunos	5. soportar la tribulación y soportarse mutuamente	R III,3-5
	4. castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre	R III,1
	b) perdonar las ofensas	R VI
3. Limosnas	(3)	
	a) dar algo a los necesitados	R V

Del análisis efectuado resultan claras dos cosas: primero, que esta parte de la carta que hemos denominado sección B dispone de una estructura bien elaborada y sumamente armónica; segundo, que dicha estructura coincide en buena medida con la de la misma sección de la Regla. «En buena medida», pero no totalmente. En la Regla la unidad primera consta de un sólo apartado –léase capítulo–, la segunda de dos y la tercera de tres. La carta, en cambio, contempla dos posibilidades en la unidad primera (a y b), tres en la segunda (4,5 y 6) y dos en la tercera (a y b). Además, a diferencia de la carta, la Regla no menciona el nombre de la tercera actividad, la limosna; a su vez la carta, a diferencia de la Regla, menciona dos de sus modalidades de ejercicio, faltando la tercera. En efecto, todo conocedor de dicho documento monástico, habrá advertido que en la unidad C de la carta falta todo paralelo con el capítulo séptimo de aquella <sup>59</sup>. Hallar explicación convincente no es fácil, pero se puede avanzar una: dicho capítulo habla de la obediencia y del ejercicio de la autoridad. Ahora bien, de la obediencia, aunque no específicamente monástica, ya ha hablado en la sección A. Respecto al ejercicio de la autoridad, al concentrarse en una persona concreta, esta podría darse por aludida y ofendida. De hecho, san Agustín aparece temeroso de que los monjes interpreten sus exhortaciones como un meterse donde nadie le llamó. Sólo así se entiende la justificación que hace en el parágrafo cuarto de su intervención ante ellos <sup>60</sup>.

<sup>59</sup>. Lo mismo que acontecía en *De vera religione*. Cf. *Estructura* (II-III), en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) p. 49 y 267-268.

<sup>60</sup>. Cf. antes nota 6.

#### 4.3.2.3. Comparación entre las secciones C de la Regla y de la epíst. 48.

En la Regla, la sección C corresponde al capítulo 8,1 y en la carta ha hemos hecho coincidir con el párrafo 3b. La división del párrafo 3 de los editores en dos, 3a y 3b, resulta a todas luces forzada desde la sintaxis, pero no desde el contenido. Desde el punto de vista sintáctico, 3a y 3b son inseparables porque 3a es una oración subordinada temporal, de la que 3b ejerce como oración principal. Desde el punto de vista conceptual, sin embargo, son perfectamente separables porque mientras 3a establece y explica las actividades del monje, 3b indica, de una parte, el papel que compete a Dios en la realización de dichas actividades y, de otra, la condición subjetiva que hace posible su ejercicio.

Comparemos también aquí la carta con la Regla. En las primeras palabras de 3b, combinando dos textos paulinos, el santo ordena «obrar todo para la gloria de Dios» (1 Cor 10,31) quien «obra todo en todos» (1 Cor 12,6) <sup>61</sup>. El contenido de la primera cita está ausente de la Regla, pero no el segundo, aunque la formulación de la idea sea diferente. De hecho, la sección C de la Regla comienza de esta manera: «Que el Señor os conceda observar todo esto movidos por la caridad» <sup>62</sup>. Según el autor de la carta, Dios es quien obra todo en todos, por tanto él es quien está detrás de la ejecución de las diversas actividades del monje; según el autor de la Regla, el observar los preceptos indicados en las secciones anteriores es don que otorga el Señor. La coincidencia resulta neta.

En la Regla, después de expresar el deseo de que Dios otorgue el cumplimiento de lo preceptuado en los capítulos anteriores, el legislador señala en número de tres, correspondientes a las diversas unidades de la sección B, las condiciones que han de darse en el monje que harán posible dicho cumplimiento: han de estar enamorados de la belleza espiritual, enardecidos por el buen olor de Cristo y liberados por la gracia. Ninguna de estas condiciones aparece mencionada en la carta, que, sin embargo, no olvida ofrecer la suya: *feruentes spiritu* <sup>63</sup>. A juzgar por la interpretación habitual y explícita que hace el santo del texto <sup>64</sup>, *spiritu* no es complemento de lugar que indique la ubi-

61. «*Omnia in gloriam dei facite* (1 Cor 10,31), *qui operatur omnia in omnibus* (1 Cor 12,6)» (*Epist.* 48,3 CSEL 34/2,139).

62. «*Donet Dominus ut obseruetis haec omnia cum dilectione*» (R. VIII,1).

63. «... *ita feruentes spiritu* (Rom 12,11), *ut in domino laudetur anima uestra* (Ps 33,3)» (*ib.*). Este *feruentes* trae a la mente el *amatores* y el *flagrantes* de R VIII,1a y R VIII,1b.

64. Cf. *Sermones* 8,9 CC 41,87; 16A,1 CC 41,218; 22,7 CC 41,297; 234,3 PL 38,1117; *Annot. in Iob* 38 CSEL 28/3,607; *Enarratio in psalmum* 50,23 CC 38,615; 65,17 CC 39 851-852; 86,1 CC 39,1198; 91,6 CC 39,1286; 96,20 CC 39,1371; 103,1,16 CC 40.1448; 104,13 CC 40,1544; *In Ioannis euangelium tractatus* 23,3 CC 36,233; 96,4 CC 36,571.

cación del hervor, sino complemento de causa que señala el agente que lo origina, esto es, el Espíritu divino <sup>65</sup>. Y la mención del Espíritu en teología agustiniana implica siempre la referencia a la caridad. Así, esta tercera sección de la *epist.* 48, enlaza también con la *dilectio* mencionada en idéntica sección de la Regla. Este texto introduce una novedad respecto de cuantos hemos examinado hasta el momento y cuantos examinaremos todavía: la sustitución de la cristología por la pneumatología. En la carta falta el referente cristológico, presente en la sección en todos los demás textos paralelos. Pero el dato de fondo es común: Dios que viene en ayuda de la debilidad del hombre.

Al *feruentes spiritu* la carta añade: para que vuestra alma sea loada en el Señor (Sal 33,3). La presencia aquí de este versículo sálmico se explica porque ahora el santo vuelve a conectar con la imagen de la cabalgadura mansa y dócil utilizada en el párrafo segundo. Así resulta, implícitamente, de la segunda parte del mismo versículo: *escúchenlo los mansos y alégrese*. Y explícitamente de lo que viene a continuación:

Tal es la actividad propia del camino recto, que tiene siempre los ojos vueltos al Señor, puesto que él es el que *libra del lazo los pies* (Sal 24,15). Esta actividad ni se abrasa con el *negotium* ni se enfría en el otium; no es turbulenta ni lánguida, ni osada ni huidiza, ni precipitada ni indolente. *Obrad así y el Dios de la paz estará con vosotros* (Fil 4,9; 2 Cor 13,11) <sup>66</sup>.

Entregarse a la actividad monástica que el santo ha dibujado equivale a seguir el camino recto, el que marca el Señor, hacia quien se tienen continuamente levantados los ojos para conocer dicho camino. Dejándose guiar por él se evitarán los lazos que el enemigo tiende a los pies. En efecto, con nuevas contraposiciones, señala que tal actividad no cae en ninguno de los dos males señalados antes: el orgullo ávido y la dejadez comodona, simbolizados por el fuego que abrasa y el agua en que uno se ahoga, por la cima y la sima, la derecha y la izquierda.

#### 4.3.2.4. *Epílogo.*

En el último párrafo, como ya se señaló, san Agustín se justifica por haber osado dar consejos a los monjes, temiendo que le acusen de importuno.

---

<sup>65</sup>. No lo interpreta así L. Verheijen: «qu'ils soient fervents d'esprit» (*Saint Augustin, un moine*, p. 294).

<sup>66</sup>. «Ipsa est enim actio recti itineris, quae oculos semper habet *ad dominum*, quoniam ipse *euellit de laqueo pedes* (Ps 24,15). Talis actio nec frigitur negotio nec frigida est otio, nec turbulenta nec marcida est, nec audax nec fugax, nec praeceptis nec iacens. *Haec agite et deus pacis erit uobiscum* (Phil 4,9; 2 Cor 13,11)» (*Epist.* 48,3 CSEL 34/2, 139).

La defensa consiste en hacerles ver que sus exhortaciones no se deben a que crea que no cumplen ya lo indicado por él, sino que obedecen al convencimiento de que será él quien obtenga beneficio; en efecto, él considera una recomendación suya ante Dios, por parte de los monjes, el que hagan lo que hacen por don de Dios, teniendo en el recuerdo su exhortación.

Lo que viene a continuación quizá haya que entenderlo en el mismo contexto. Contando con la posibilidad de que en el monasterio pensasen que los monjes Eustasio y Andrés habían censurado la observancia del monasterio, lo que habría motivado su carta, san Agustín trata de quitárselo de la cabeza. Dichos hermanos no habían hecho sino confirmar lo que la opinión pública había hecho llegar a sus oídos: que su vida desprendía el buen olor de Cristo <sup>67</sup>. Palabras que evocan casi en su exacta literalidad otras del capítulo octavo de la Regla <sup>68</sup>. Por último les informa del tránsito a la otra vida de Eustasio, con dos apuntes dignos de nota: de una parte, les ha precedido en el camino hacia la *quies*; de otra, ya no necesitará usar cilicios <sup>69</sup>.

#### 4.4.3. Conclusiones finales

El resultado de la comparación entre La *epist.* 48 y la Regla los recoge panorámicamente el esquema de la página siguiente.

Los análisis anteriores, recogidos en el esquema, permiten extraer algunas conclusiones. En primer lugar, parece incuestionable la existencia de una estructura común a la *epist.* 48 y a la Regla. Dejemos de lado los prólogos y epílogos que sólo tienen en común su condición de tales, pero luego difieren en contenidos y extensión proporcional, y centrémonos en las distintas secciones. Primero en su existencia y luego en su estructuración interna. En efecto, de seguir la división de los editores, que responde a criterios propios, habría que hablar de sólo dos secciones, correspondientes a los párrafos segundo y tercero de la carta. Pero distinguiendo en este último entre actividad a realizar, de un lado, y el modo de realización, de otro, resultan las tres secciones paralelas a las de la Regla. Dicho paralelismo se mantiene en cuanto a la estructura y el contenido, aunque en distinto grado según que se trate de las dos primeras (A y B) o de la última (C). En la sección A se pueden percibir en uno y otro documento tres momentos que señalan respectivamente:

---

67. «... nam et ante iam fama et nunc fratres, qui uenerunt a uobis, Eustasius et Andreas bonum Christi odorem de uestra sancta conuersatione ad nos adtulerunt» (*Epist.* 48,4 CSEL 34/2, 139-140).

68. «et bono Christi odore de bona conuersatione flagrant» (R VIII,1).

69. El cilicio era una vestido de piel de cabra, aquí traído a colación por el nombre de la isla en que se ubicaba el monasterio, Cabrera.

COMPARACIÓN ENTRE LA EP. 48 Y LA REGLA

Sección A

Sección B

Sección C

<i>Hacia Dios</i>
Propósito: volar hacia Dios
<i>Unidad de almas y corazones</i>
Anteponer las necesidades de la Iglesia
<i>El peligro del orgullo</i>
El peligro del orgullo o de la desidia

Oración	<i>Privada (R. II, 2)</i> Personal (en el corazón)
	<i>Comunitaria (R. II, 3)</i> Comunitaria (palabras en armonía con el corazón)
Ayuno (abstención)	<i>Ayuno de comida y bebida (R. III, 1)</i> <i>Atención a débiles y enfermos (R. III, 3-5)</i> Castigar el cuerpo, Soportar la tribulación
	<i>Castidad (R. IV)</i> Repeler los dardos incendiarios del tentador
Limosna	<i>Poner los bienes en común (R. V)</i> Dar a los necesitados
	<i>Perdonar (R. VI)</i> Perdonar las ofensas <i>Servir con amor (R. VII)</i>

<p>... Dios que obra todo en todos</p> <p><i>Que el Señor os conceda observar todo esto (R. VIII, 1a)</i></p>	<p><i>Libres bajo la gracia (R. VIII, 1d)</i></p> <p><i>Enardecidos por el buen olor de Cristo (R. VIII, 1c)</i></p> <p><i>Enamorado de la belleza espiritual (R. VIII, 1b)</i></p> <p>Ardientes en el Espíritu</p>
---	---

el objetivo, la modalidad y el peligro. No alteran esta convergencia otras divergencias evidentes: la modalidad comunitaria, de más amplios horizontes en la *epist.* 48 y de menor amplitud en la Regla, y los dos peligros contrapuestos señalados en *epist.* 48 (orgullo y desidia) frente al único de la Regla (orgullo).

En la sección B se percibe idéntica estructuración, con tres «unidades» en cada texto y convergencia plena en el contenido, aunque no total. Queremos decir: cuanto aparece en *epist.* 48 se encuentra también en la Regla, pero no todo lo que se halla en la Regla tiene equivalente en la carta, por ejemplo, la limosna del servicio.

También en la sección C se puede señalar una coincidencia estructural. En efecto, tanto la Regla como la carta señalan primero que es obra de Dios el que el siervo de Dios pueda realizar lo prescrito anteriormente y a continuación indican la actitud espiritual requerida. Pero divergen en cuanto que la Regla señala tres, en relación con las tres unidades de la sección anterior (*amatores, flagrantes, liberi*), mientras que la carta sólo ofrece una (*feruentes*); divergen también en cuanto que en la Regla esta sección tiene un neto carácter cristológico, mientras que en la carta es pneumatológico. Pero, aún en la divergencia, se da la convergencia: la presencia divina que llega en socorro del siervo de Dios.

La comparación establecida entre la *epist.* 48 y la Regla nos ofrece una nueva clave interpretativa de ésta, por lo que se refiere al criterio sobre el que se establece la división en las «unidades» de la sección B y C. En los textos examinados en artículos anteriores, el criterio –implícito– sobre el que se constituían era el de las tres concupiscencias; un criterio profano en origen, pero luego hecho bíblico a través de 1 Jn 2,16; el nuevo criterio es también bíblico, pero ya en origen, y específicamente evangélico, que coloca la espiritualidad del documento monástico en el corazón del Sermón de la montaña (Mt 6) <sup>70</sup>. Este nuevo criterio, sin embargo, está en íntima relación –de oposición– con el anterior. De ello nos ocuparemos en el próximo artículo.

(continuará)

PÍO DE LUIS

*Estudio Teológico Agustiniano*

VALLADOLID

---

70. Se podría incluso poner en relación la sección A de la Regla con el capítulo quinto del mismo sermón de la montaña: los siervos de Dios que se entregan a la oración, al ayuno y a la «limosna» no aspiran sino a alcanzar la felicidad que proclama que sólo es posible en Dios. De ahí el *in Deum*.



# Título cristológico «cordero» en Fray Luis de León

## Estudio teológico-místico \*

### Tema:

*Tres virtudes simbolizan principalmente a Cristo como Cordero: la mansedumbre, la pureza y el sacrificio.*

### Esquema

INTRODUCCIÓN

1ª PARTE: CRISTO ES CORDERO POR SU MANSEDUMBRE

2ª PARTE: CRISTO ES CORDERO POR SU PUREZA

3ª PARTE: CRISTO ES CORDERO POR SU SACRIFICIO

### Introducción <sup>1</sup>

Los dialogantes no creen necesario probar que el nombre *Cordero* es nombre de Cristo, porque cada día oímos en la misa aquellas palabras que el

---

\* Las citaciones del texto "*De los nombres de Cristo*" están tomadas: a) De las *Obras Completas Castellanas de Fray Luis de León*, 5ª edición, preparada y anotada por el P. Félix García, BAC 3a y 3b. Madrid, 1991; Citaré así: BAC y la página respectiva; b) "*De los nombres de Cristo*", por Fray Luis de León, 4ª edición, ajustada a la 3ª, preparada y anotada por el P. Valentín Mª. Sánchez Ruiz. "Apostolado de la Prensa". Madrid, 1946. Citaré así: AP y la página correspondiente.

1. A su muerte (1591) dejó Fray Luis totalmente redactado el nombre de *Cordero*, que salió a luz en la 4ª edición de los Nombres. El nombre de *Cordero* debería ir intercalado entre el nombre de *Hijo* y el de *Amado*. Y así pensó, sin duda, hacerlo Fray Luis, de haber podido retocar la 4ª edición de 1595, teniendo para ello que reformar el comienzo del diálogo del nombre *Amado*. Para evitar este inconveniente, desde la 4ª edición, se ha colocado este nombre al final del nombre de *Jesús*, que es el que en realidad cierra, con su acorde final, la maravilla de los *Nombres de Cristo*. Notas del P. Félix García. BAC 5ª ed. Madrid 1991 pp. 803 y 806.

Bautista dijo a Cristo: *Este es el "Cordero de Dios", que lleva sobre sí los pecados del mundo* <sup>2</sup>.

A Jesús se le compara con un *cordero* <sup>3</sup> o se le llama *cordero* <sup>4</sup>. De esta manera el cuarto evangelio introduce el testimonio del Bautista sobre Jesús.

El Bautista da testimonio, no sólo de la preexistencia de Jesús: "Existía antes que yo" <sup>5</sup>, sino también de la fuerza expiatoria de su muerte. Enuncia, a este fin, algunas imágenes y términos que sirven para describir a Jesús, muy parecidos a las palabras del mismo Jesús: "*Yo soy*" <sup>6</sup>, para identificarse, que hallamos también en el cuarto evangelio.

El genitivo *de Dios* designa a Jesús como el que cumple en sí la realidad designada por la imagen del *cordero*.

En otras palabras: Jesús es el *verdadero Cordero* <sup>7</sup>, que quita los pecados del mundo. Jesús cumple, pues, en sí la realidad designada por la imagen de los corderos destinados al sacrificio en el Antiguo Testamento <sup>8</sup>.

En la imagen del *Cordero* <sup>9</sup>, la humillación e impotencia aluden a la anodación del crucificado. La imagen simboliza, sin embargo, al Mesías como rey, y no es signo de debilidad sino de redención.

2. Jn 1,29: *Amnós*, en el griego. Lo hallamos 4 veces en el N. T., en referencias cristológicas.

3. Act 8, 32; 1Pe 1,19.

4. Jn 1, 29.36; cf. H. BALZ. G. SCHNEIDER (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento I*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1996. pal. *amnós* v. I pp. 209-210.

5. Jn 1, 30.

6. *Égw eimí*. A). Efectivamente, Jesús se presenta en el Evangelio de Juan con la expresión: *Yo soy* sin complemento alguno: a) "Yo soy, no temáis" (Jn 6, 20), caminando sobre las aguas, como dueño de la naturaleza; b) "cuando levantéis al Hijo del hombre, entonces sabréis que *Yo soy*" (Jn 8, 28); c) "Antes que Abrahán existiera, *Yo soy*, es decir, *Yo existo* (Jn 8, 58). La expresión *Yo soy* la pronuncia siempre Jesús como respuesta a una situación concreta.

B). Otras veces, la expresión *Yo soy* va acompañada de una denominación concreta: a) "Yo soy el Mesías y el Cristo, que hablo contigo" (Jn 4, 25-26); b) "el buen Pastor" (Jn 10, 11.14) y contexto de los vv. siguientes; c) "Yo soy rey". Nací para eso (Jn 15, 37); d) "Yo soy el Maestro y el Señor" (Jn 13, 3). Tanto éste "Yo soy" como el "Yo soy" sin complemento alguno, son mucho más que "aquí estoy". En efecto, los guardianes enviados a prender a Jesús caen en tierra ante estas palabras (Jn 18, 6).

C). *Yo soy* lleva otras veces especificaciones que identifican a Jesús con una misteriosa realidad: a) "El pan de la vida" (Jn 6, 48); "el pan vivo" (Jn 6, 51); b) "la luz del mundo" (Jn 8,12; 9,5; v. Jn 12, 36.46; 11, 9.10); "la puerta de las ovejas" (Jn 10, 7.9); "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14, 6); "la vid verdadera" (Jn 15, 1.5); "la resurrección y la vida" (Jn 11, 25). En la mayoría de los casos, esta realidad misteriosa la sugiere una situación concreta y Jesús se identifica con esa realidad.

7. Cf. Jn 1, 9; 6, 32; 15, 1.

8. Cf. 1Pe 1, 19.

9. En el Ap: *arnón*, originariamente diminutivo de *àrén* (cordero, carnero, oveja) es la denominación más frecuente de Cristo: v. H. BALZ. G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, v. I pp.211-212.

En Juan <sup>10</sup> encontramos también la palabra *cordero* en plural, referida a la comunidad, en las palabras de Jesús resucitado, dirigidas a Pedro: *Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas* <sup>11</sup>. Y, en sentido figurado, leemos en Lucas: *Mirad que os envío “como corderos” en medio de lobos* <sup>12</sup>.

Los discípulos de Jesús, que han de ir sin bolsa, ni alforja, ni zapatos <sup>13</sup> en su misión, son lo mismo que *corderos*, expuestos a los mayores peligros, en medio de mil tribulaciones, antes de que llegue el fin de los tiempos. Jesús es, pues, en sentido propio, el *Cordero* sin mancha y sin techo, el *Cordero* inmaculado <sup>14</sup>.

### 1. Contexto global del testimonio del Bautista

Ante la pregunta de los judíos enviados desde Jerusalén: *¿Quién eres?* <sup>15</sup>, el Bautista rechaza los tres títulos sugeridos por ellos. Dice no ser: el Cristo, ni Elías <sup>16</sup>, ni el Profeta <sup>17</sup>. Ellos le preguntaron: “¿Por qué, pues, bautizas?”. La pregunta era totalmente lógica. Sin estos títulos, su bautismo no era salvífico. El Bautista precisa: *Yo soy la voz que clama en el desierto*.

Al referirse a Isaías <sup>18</sup>, el Bautista se presenta como la personificación del testimonio del Antiguo Testamento. En el contexto, el Bautista parece intentar que la atención a él pase a la persona de Jesús. Por eso dice: “Yo bautizo con agua, pero en medio de vosotros está uno a quien no conocéis, que viene detrás de mí, y a quien no soy digno de desatarle la correa de su sandalia” <sup>19</sup>. Viene “detrás de mí”, es decir, el bautismo de Juan preanuncia el bautismo del Espíritu, del que hablará luego.

*No soy digno de desatar la correa de su sandalia. ¿Alude al Exodo 3, 5?* Es posible. En tal hipótesis, la expresión del Bautista significaría que la santi-

10. Jn 21, 15: *Tà arnía*.

11. Jn 21, 16.18.

12. Lc 10, 3. Lucas emplea la palabra *árnén, árñas*, en plural, con el mismo significado que *amnós* = cordero..

13. Lc 10, 4.

14. *a-spilos = amnós*: 1Pe 1, 19. En sentido ético, hallamos esta expresión en: 1Tm 6, 14; Sant 1, 27; 2Pe 3, 14; v. P. HERMAS, *visión* 4, 3.5; *símbolos*: 5, 6.7; 2CLEMENTE 8, 6.

15. Jn 1, 26-34.

16. Según la creencia judaica, Elías debía volver. En caso de ser el Bautista, habría irrumpido de nuevo en la historia judía: Mt 3, 23-24; Mt 17, 10-13.

17. El Profeta, es decir, Moisés, profeta por excelencia (v. Jn 1, 19-22). Los judíos esperaban al Mesías como el nuevo Moisés. El Mesías, en tal caso, haría mayores prodigios aún que los narrados en el Éxodo. El mismo Jesús se presenta como superior a Moisés (v. Jn 3, 13; 6, 31-33). La gente estaba también en esta creencia (v. Jn 7, 40; Hch 3, 22-23; Hbr 3, 1-11. En estos pasajes se contraponen, como superior, Cristo a Moisés.

18. Is 40, 3.

19. Jn 1, 26-27.

dad de Jesús era tan grande como la de Javé. En efecto, Moisés, para hablar con Javé, debe descalzarse <sup>20</sup>. El Bautista se siente incluso indigno de desatar la sandalia de Jesús.

Juan intenta dar a conocer al desconocido, ya presente. Los judíos buscan a uno, que está ya presente y, a pesar de ello, no le conocen, porque se presenta de un modo totalmente inesperado y no aceptado por ellos.

El testimonio del Bautista es claro: Jesús es precisamente aquél que Juan ha negado ser él mismo: Jesús es el Mesías y trae la salvación. Es un testimonio bien concreto, que se inserta en la historia antigua de Israel y explica su historia actual. Es más, el testimonio de Juan parece dirigirse al mundo entero. En efecto, al día siguiente de este encuentro, Jesús llegó de nuevo al Bautista en el Jordán. Juan le descubre entre la multitud y amplía su testimonio en favor de Jesús. La embajada ya ha desaparecido de escena. El Bautista habla, pues, también a todos los presentes. Al ver a Jesús, señalándole, dice: *He aquí el "Cordero de Dios", que quita el pecado del mundo.*

Los discípulos de Juan, impresionados por estas palabras, dejaron a su maestro, siguieron a Jesús que se alejaba, le acompañaron hasta su morada y pasaron con él el resto del día. Eso intentaba Juan: desaparecer él para que apareciera Jesús.

La metáfora de Juan, que llama a Jesús *cordero*, recordaba a los judíos los auténticos corderos, que eran inmolados diariamente en el Templo de Jerusalén especialmente durante la Pascua.

La unión entre los dos conceptos de cordero: *víctima e Hijo de Dios*, debía estar muy viva en el corazón de Juan. ¿Se refiere el Bautista al *cordero pascual espiatorio* de la Pascua Judía? <sup>21</sup>. Esta hipótesis parece encuadrar fácilmente en el contexto del cuarto evangelio, que presenta a Jesús como el *Cordero de Dios*. El significado es claro: Jesús, *Cordero de Dios*, quita el pecado del mundo y trae la salvación, expiando el pecado con su muerte. Es éste un título existencial, que presenta a Jesús resolviendo una profunda necesidad humana.

## 2. El Espíritu, el Hijo de Dios, el Cordero de Dios

El Evangelio dice luego que el *Espíritu bajaba del cielo como una paloma y se quedaba sobre Jesús* <sup>22</sup>. Esta expresión define la obra esencial del

---

20. "Quítate las sandalias de tus pies..." (Ex 3, 5).

21. Cf. Ex 12, 1-14.

22. Jn 1, 32.

Mesías <sup>23</sup>. Por eso, Jesús, después de ser “alzado”, de volver al Padre y de ser glorificado, difundirá su Espíritu en el mundo <sup>24</sup>.

El Bautista reconoció, pues, a Jesús al ver bajar sobre Él el Espíritu <sup>25</sup>. Como en Isaías <sup>26</sup>, el Espíritu caracteriza la misión del siervo de Dios <sup>27</sup>. Con el cambio explicativo *siervo-Hijo* Juan piensa, pues, en Jesús siervo de Dios al comienzo de su carrera, que inaugura con su bautismo en el Espíritu.

*Que quita el pecado del mundo*, indica que Cristo borra los pecados llevando a los hombres su palabra, que los hace libres del maligno.

En la unión de las imágenes de *siervo* y *cordero* se encierra, pues, toda la salvación de Jesús con su palabra y su pasión. En efecto, el Apocalipsis pinta al *Cordero* como sacrificado <sup>28</sup> y vencedor de los enemigos <sup>29</sup>. Esto expresa, por una parte, la identidad constante del Señor crucificado y glorificado, y, por otra, la seguridad de una definitiva victoria sobre los enemigos <sup>30</sup>.

Las palabras del Bautista: *Yo le he visto y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios*, aclaran, aún más, el sentido completo.

Los títulos *El Cristo* <sup>31</sup>, *Jesús* <sup>32</sup>, *el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo* <sup>33</sup>, *el que bautiza en el Espíritu Santo* <sup>34</sup> y *el Hijo de Dios* <sup>35</sup>, se refieren, por tanto, a una misma persona <sup>36</sup>.

### 3. El último testimonio del Bautista sobre Jesús

El cuarto evangelio señala más adelante <sup>37</sup> el último testimonio del Bautista sobre Jesús, que complementa el testimonio anterior. En efecto, Jesús ha

23. Es decir, regenera a la humanidad en el Espíritu Santo, porque el Espíritu reposaba sobre él (v. Is 12, 2; 42,1; 61, 1; Hch 1, 5).

24. El Mesías podrá dar el Espíritu a los hombres después de su resurrección. Será el Bautismo del Espíritu (v. Jn 7, 39; 14, 26s; 16, 7.8; 20, 22 y passim en otros lugares).

25. Jn 1,32s.

26. Is 42,1.

27. Cf. Mc 1,10s.

28. Ap 5,6; 13,8.

29. Ap 5,6; 14,10; 17,14.

30. Sobre este tema v: J. LEAL, “*El sentido soteriológico del Cordero de Dios en la exégesis católica*”. (Jn 1, 29-36). “*Estudios Eclesiásticos*” 24 (1950) 147-182; *idem*: “*Exégesis catholica de Agno Dei in ultimis viginti annis*”, VD 28 (1950) 98-109; P. SAMAIN, “*L’Agneu de Dieu qui ôte les péchés du monde*”, “*Revue Diocésaine de Tournai*” 1(1946) 165-170.

31. Jn 1, 20.25.

32. Jn 1, 29.

33. Jn 1, 33.

34. Jn 1, 34.

35. Cf. S. SABUGAL, *Xristós (Investigación exegética sobre la cristología joanea)*. Ed. Herder, Barcelona 1972 pp. 162-183. El autor estudia con profundidad este tema y ofrece una amplia bibliografía.

36. Jn 1, 35.36

37. Jn 3, 26.30; v. *Commento della Bibbia Liturgica. Antico e Nuovo Testamento*. Varios autores. Terza edizione. Roma 1982 pp. 39s.

hablado a Nicodemo <sup>38</sup> del bautismo que procede del Espíritu y que lleva consigo: una “total transformación”, un “nacer de lo alto”, un “nacimiento del Espíritu”.

El tema ha sido preparado por el testimonio mismo del Bautista sobre Jesús <sup>39</sup>. Los discípulos de Juan creen que el éxito de Jesús se debe a tales testimonios y por eso dicen a Juan: “Rabí, el que estaba contigo al otro lado del Jordán, aquél de quien tú diste testimonio, mira, está ahora bautizando y todos se van tras él” <sup>40</sup>.

La escena da pie al Bautista para dar un nuevo testimonio de Jesús. La cuestión parece presentada únicamente para insertar el tema que el evangelista intenta. El Bautista reafirma nuevamente su testimonio sobre Jesús: *Nadie puede recibir nada si no se le ha dado de lo alto* <sup>41</sup>. El éxito de Jesús viene, pues, de lo alto. Jesús es el enviado de Dios <sup>42</sup>. Juan es el precursor, “enviado delante de él” <sup>43</sup>. Cuando aparece el mayor, el menor debe quedar en la sombra.

La tarea del Bautista era precisamente esa: presentar a Jesús y con ello su misión quedaba cumplida. Por eso termina así su testimonio sobre Jesús: *Esta es mi alegría, que ha alcanzado su plenitud. Es preciso que Él crezca y yo disminuya* <sup>44</sup>.

Como testigo, Juan ha servido de pedestal, ha descubierto a Jesús, le ha preparado el camino y ha llevado a los hombres a la Luz que debía iluminar al mundo.

***Recordemos brevemente:***

En las palabras del Bautista: *He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo* <sup>45</sup>, recoge el cuarto evangelio uno de los simbolismos más importantes de la cristología joánica. Reúne, en una sola realidad: a) El recuerdo del cordero y la imagen del *siervo* de Isaías <sup>46</sup>, que carga con los pecados del hombre y se ofrece como *Cordero expiatorio* <sup>47</sup>; b) la memoria de la Pascua judaica y el rito del *Cordero pascual* <sup>48</sup>; c) el símbolo de la *redención* de Israel <sup>49</sup>.

38. Jn 3, 1-21.

39. Cf. Jn 1, 7-8.15.26s.32-34.

40. Jn 3, 26-27.

41. Cf. Jn 19, 11.

42. Jn 1, 34.

43. Jn 3, 28.

44. Jn 3, 30.

45. Jn 1, 29; cf. Ap 5, 6.12.

46. Is 53.

47. Lv 14.

48. Ex 12, todo el capítulo, pero especialmente los vv. 1-14.21-28.43-51; cf. Jn 19, 36.

49. Cf. Hch 8, 31-35; 1Cor 5, 7; 1Pe 1, 18-20.

El cuarto evangelio presenta a Juan como un testigo cualificado de Jesús. El mismo Bautista se reconoce como testigo excepcional, cuando presenta el anuncio de Isaías: *Yo soy la voz que clama en el desierto* <sup>50</sup>.

En otras palabras: El Bautista no es ni el Mesías, ni Elías, ni el profeta. Es simplemente el mensajero, y su testimonio muestra a Jesús: a) Como el *Cordero de Dios, cordero pascual*, o sacrificial o las dos cosas a un tiempo; b) como el verdadero *poseedor del Espíritu*; c) como el *elegido de Dios*; d) como el *Mesías prometido*.

Al llamar a Cristo *Cordero de Dios*, el Bautista anuncia, pues, la muerte expiatoria de Jesús. Dios mismo se lo ha señalado: Jesús es más que Elías y que Moisés. Juan, ha visto a Jesús y es su testigo. Jesús es el *Mesías* <sup>51</sup> y el *Hijo de Dios* <sup>52</sup>.

#### 4. El título cristológico “Cordero de Dios”, reflejado en la Patrística

La Patrística desarrolla el simbolismo cristológico de *Cordero de Dios* inspirándose en los textos del Éxodo y del Nuevo Testamento, estudiados arriba.

Para la simbología cristológica del *cordero pascual*, los Padres se inspiran principalmente en Ex 12, 3-13 y 1Cor 5,7; para la tipología del *cordero inmolado* por nuestros pecados, en Isaías 53, 7; para el *cordero*, como figura de Cristo redentor y dueño del mundo, en el paso de Juan 1, 29 y en el Apocalipsis 5, 8. Veamos:

##### a) *Clemente Alejandrino y Orígenes* (ss. 2º-3º).

El título cristológico “*Cordero de Dios*”, como nombre de Cristo por antonomasia, lo vemos en *Clemente Alejandrino* <sup>53</sup> y en *Orígenes* <sup>54</sup>.

##### b) *San Justino* (s. 2º) y *Orígenes*.

La imagen del *cordero pascual inmolado* del Ex 12, 7.8, como figura de la inmolación de Cristo <sup>55</sup>, la hallamos reflejada en la celebración del banquete eucarístico en *san Justino* y en *Orígenes*: Para *san Justino*, por ejemplo: “El misterio del *cordero* que Dios mandó sacrificar como Pascua, era figura de

50. Is 40, 3.

51. Jn 1, 20-21.

52. Jn 1, 34.

53. CLEM. ALEJ., *Paed.* I, 5, 24,4.

54. ORÍGENES, *Comm. in Jo VI*, 52.

55. Ex 5,7: La sangre, que debía untar las jambas de las puertas de las casas de los hebreos en las que se inmolaba el cordero, salvaba a los israelitas de la muerte.

Cristo, con cuya sangre..., untan los que en Él creen sus casas, es decir, a sí mismos”<sup>56</sup>. Y doctrina muy parecida a ésta hallamos también en *Orígenes*<sup>57</sup>.

**c) Melitón de Sardes** (s. 2º).

El concepto de la *preexistencia* de Cristo domina la teología de *Melitón de Sardes*: “Nacido (dice) como *hijo*, conducido como *cordero*, sacrificado como una *oveja*, enterrado como un *hombre*, resucitó de entre los muertos como *Dios*, siendo por naturaleza *Dios y hombre*”<sup>58</sup>. Y también estas bellísimas palabras: “Éste es el *cordero*, que fue inmolado, éste es el *cordero* que permanecía mudo, éste el que nació de María, la blanca oveja”<sup>59</sup>.

**d) Clemente Alejandrino, Orígenes** (ss. 21-3º) y **Epifanio de Salamina** (ss. 4º-5º).

El *simbolismo cristológico de cordero*, referido a Cristo, sacrificado por los pecados del mundo de 1 Pe, 1,19: “Habéis sido liberados con la sangre preciosa de Cristo, *cordero* sin mancha y sin tacha”, lo hallamos en *Clemente Alejandrino*<sup>60</sup>, en *Orígenes*<sup>61</sup> y en *Epifanio de Salamina*<sup>62</sup>.

**e) San Agustín** (ss. 4º-5º)

San Agustín habla en numerosos sermones de Cristo como *cordero*:

- Refiriéndose, por ejemplo, a la mansedumbre y fortaleza de Cristo *cordero*, dice en el sermón 263: “A Cristo se le llama, a la vez, *león y cordero*: *león* por su fortaleza, *cordero* por la inocencia; *león* en cuanto invicto (por su resurrección), y *cordero* en cuanto manso”<sup>63</sup>.

- Y en el sermón 375 A: “¿Quién es éste, *cordero y león* a la vez? En cuanto *cordero*, sufrió muerte y en cuanto *león*, la aniquiló..., *cordero* en la pasión, *león* en la resurrección”<sup>64</sup>.

- Interpretando el paso de 1ª Cor 5,7: “Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado”, dice en el sermón 229 C: Los judíos “dan muerte cada año a un *cordero*, pero no conocen lo que el *cordero* significaba... Tienen la ley y los

56. S. JUSTINO, *Diál.*, 40,1; v. 13,5; 114,2, citando a Is 53,7.

57. ORÍGENES, *Hom. 13 in Lc*; cf. *Passio Andreae* 6.

58. MELITÓN DE SARDES, *Hom. sobre la Pasión* (Pascua) 8, 10.

59. *Idem* 70-71; cf. TERTULIANO, *Adv. Jud.* 10,18; S. CIPRIANO, *Ep.* 63, (un verdadero tratado); *Id. Ad Demetr.* 22.

60. CLEMENTE ALEJ., *Paed.* I, 51.

61. ORIG. *Comm. in Jo VI*, 51,52.

62. EPIFANIO, *Haer.*, 69.

63. *Sermón* 263,2.

64. S. 375 A, 1.7.

profetas (Lc 16,29), y no quieren reconocer lo que la ley prefiguraba mediante la Pascua. Como lo establecía la ley, el pueblo se alimentó con la muerte de un *cordero*; como lo predijo el profeta, Cristo fue llevado al sacrificio como *cordero*" 65.

- Recuerda el paso de Isaías 53,7 cuando dice en el sermón 229 N: Para que las *ovejas* fuesen miembros suyos, "fue conducido al sacrificio como una *oveja*".

- Y el paso de san Juan 1,29 estudiado arriba: "Para que las *ovejas* se hiciesen miembros suyos, se dijo de él: *He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo*" 66.

- En el sermón 229 P hace alusión a la idea, estudiada al principio, cuando dice que Cristo *convierte en corderos* a los bautizados. "De él se dijo: *He aquí el Cordero de Dios*" ¿Cómo los convirtió en *corderos propios*? *He aquí el que quita los pecados del mundo*. De esta manera *convirtió en corderos* a estos que ahora vemos vestidos de blanco" 67.

- Y en este mismo contexto llama *corderos* a Esteban y Pablo 68. De Esteban dice que era *buena oveja y buen cordero*, que "como buena oveja, siguió las huellas de su Pastor; como buen cordero, siguió al Cordero, cuya sangre quitó el pecado del mundo" 69.

San Agustín habla de este tema en una treintena de sermones al menos, y en otros lugares de sus obras, con un significado muy afín a los arriba citados 70.

## 1ª PARTE: CRISTO ES CORDERO POR SU MANSEDUMBRE

Fray Luis comienza diciendo que es fácil y claro afirmar que el nombre de *Cordero* pertenece a Cristo, pero que es escondido y misterioso lo que encierra en sí toda la razón de este nombre 71. Refiriéndolo expresamente a Cristo, significa:

---

65. S. 229 C, 1.

66. S. 229 N, 1.

67. S. 229 P, 4.

68. S. 316, 5.

69. S. 319,4. En cuanto a la razón del cambio de la traducción literal de *oveja* por *cordero*, v. "Cuestiones sobre el Pentateuco", II, 41.42.

70. La alusión al tema del cordero y de la Pascua es frecuente en san Agustín de una manera directa o indirecta. En el *sermón 272 B, 6*, por ejemplo, hace el Santo una ingeniosa combinación de números, para llegar a los 50 días de la celebración de la Pascua, cuando se promulgó la ley, como figura del Espíritu Santo, enviado a los 50 días después de la Resurrección de Jesús.

71. BAC 806.

a) *Mansedumbre de condición, b) y pureza e inocencia de vida, c) y satisfacción de sacrificio y ofrenda.*

Aduce, a este propósito, estas palabras de san Pedro, en las que se puede apreciar el contraste continuo de la mansedumbre de Cristo con el sufrimiento que padecía, partiendo de este principio: *El no hizo pecado, ni se halló engaño en su boca*; que <sup>72</sup>: a) “siendo maldecido, no maldecía; b) y padeciendo, no amenazaba; c) antes se entregaba al que le juzgaba injustamente, el que llevó a la cruz sobre sí nuestros pecados” <sup>73</sup>.

*Cordero* simboliza, en primer lugar, *mansedumbre*, y conviene a Cristo por el extremo de mansedumbre que tiene “así en el trato como en el sufrimiento; así en lo que por nosotros *sufrió*, como en lo que cada día nos *sufre*”.

Fray Luis apoya esta afirmación en estas palabras del primer poema del siervo del Señor en Isaías: “No será bullicioso, ni inquieto, ni causador de alboroto” <sup>74</sup>. Y las palabras que el propio Jesús dice de sí mismo: “Aprended de mí, que soy manso y de corazón humilde” <sup>75</sup>.

## **1. Mansedumbre de Jesús en su vida mortal, en la Eucaristía, en las reprensiones**

a) *En su vida mortal:*

Añade Fray Luis estas palabras de hondo *significado místico*: El, cuando vivió nuestra vida, fue: “Con los humildes, humilde; con los más despreciados, más amoroso; con los pecadores, dulcísimo”. Y continúa con el mismo *sentido místico*: La mansedumbre del *Cordero* “admitió a la mujer adúltera... y tomó ocasión para absolverla del <sup>76</sup> faltarle acusador, pudiendo solo El ser acusador y testigo” <sup>77</sup>.

72. “que” = el cual, por qué.

73. 1 Pe 2, 22-24. Este paso hace continuas referencias al “siervo sufriente” de Isaías 53, que nos trae la salvación y nos enseña cómo debemos soportar el sufrimiento.

74. Is 42,4. Los dos cánticos, unidos temáticamente, (42, 1-4 y 5-7). El primero se refiere probablemente a Ciro, al que se llamó “siervo del Señor”, pero muy pronto se le dio un sentido mesiánico como a los demás “cantos del Siervo”. De ellos se sirvieron los autores neotestamentarios para una mayor comprensión de la figura de Jesús, que “viene a abrir los ojos a los ciegos, sacar de la cárcel a los cautivos etc” (segundo cántico).

75. Mt 11,29. La “mansedumbre” y la “humildad” eran títulos clásicos de los “pobres” en el A. Testamento (v. Daniel, 3,87: “Cántico de los tres jóvenes” y Sofonías 2,3). Jesús enuncia las “Bienaventuranzas” especialmente para los “pobres y los humildes”, y se considera maestro autorizado para predicar este mensaje a los pobres. Estaba previsto el rechazo de Jesús y por eso quiso revelar su mensaje especialmente a los pobres, humildes y sencillos, como estaba anunciado del “Siervo de Javé” (Is 61, 1-2), paso que cita Lucas 4,18; v. también Mt 12, 18-21; 21,5).

76. “del” faltarle acusador = porque faltó acusador.

77. En la Samaritana Jesús condena la culpa, pero salva a la persona y muestra que nosotros, que somos pecadores, debemos tener indulgencia con el prójimo. La enseñanza de este pasaje es clara: Jesús prohíbe emitir juicios duros sobre los demás en relación con su culpabilidad (v.

Esta misma mansedumbre “admitió a la mujer pecadora”, escena que subraya la misericordia de Jesús con los pecadores, y llamó “a su presencia a los niños que sus discípulos apartaban de ella” <sup>78</sup>.

Este paso, aducido aquí por Fray, acerca de la mansedumbre de Jesús con los niños, indica la actitud que han de tener sus discípulos ante Dios y con los hermanos. Por lo demás, esta actitud de Jesús es uno de los signos fundamentales de la llegada del Reino.

El mismo significado tiene la acogida de Jesús a las “largas razones de la Samaritana” <sup>79</sup>, aducido también por fray Luis. Las palabras de Jesús: “*Si conocieras el don de Dios*” etc., <sup>80</sup> aclaran el sentido profundo de este paso. El *don de Dios* es “el agua viva”, “la salvación”, “la vida eterna” <sup>81</sup>.

*b) En la Eucaristía:*

Ahora, en la Eucaristía, “lleva con mansedumbre verse rodeado de mil impertinencias y vilezas de hombres, y no hay aldea de tan pocos vecinos adonde no sea casi como uno de ellos en su iglesia nuestro *Cordero* blando, manso, sufrido a todos los estados” <sup>82</sup>.

*c) En las reprensiones:*

Ni siquiera la actitud de Jesús con san Pedro cuando pretendió apartarle de su pasión <sup>83</sup>, con los fariseos <sup>84</sup> y con los mercaderes del templo <sup>85</sup>, “encendió su corazón con fiereza”, sino en todos “conservó el sosiego de mansedumbre, desechando la culpa y no desdiciendo de su gravedad afable y dulce”.

---

Lc 9, 54-55) porque Jesús vino a salvar a los pecadores, no a hacerlos perecer (Lc 19,10). Ver el precioso “comentario teológico-místico” que hace de este paso san Agustín: EvJnTr 15, 10-33 ss.

78. Lc 7,37. La unción tiene aquí un significado de conversión y de perdón.

79. Mt 18,2.

80. Jn 4,7.

81. “el agua viva”: Recuérdese lo explicado en la Introducción sobre el “Yo soy”, en que Jesús se identifica con una denominación concreta y misteriosa realidad (v. Introducción, nota 66).

82. BAC 807; AP 587.

83. Mc 8,33. El primer anuncio de la pasión y persecuciones es una enseñanza nueva y desconcertante. Jesús comienza a descubrir la verdadera naturaleza de su mesianismo. Sustituye, a este fin, el título de “Mesías”, más expuesto a interpretaciones triunfalistas, por el de “Hijo del hombre”, que significaba exaltación pasando por la humillación, y resurrección pasando por la muerte. Esta es la panorámica nueva que Jesús revela y que Pedro no quiere aceptar. Jesús le invita a ir detrás de él, porque el discípulo debe seguir a su maestro.

84. Mt. 23 (contexto de todo el capítulo). La duplicidad de vida y la hipocresía son el denominador común de la acusación de Jesús contra los fariseos. Jesús insiste en el desprecio y la muerte, que han hecho de los que han sido enviados, y alude probablemente también al rechazo de él mismo, enviado único de Dios.

85. Jn 2, 15. Juan quiere mostrar que Jesús inaugura unas relaciones nuevas con Dios. Jesús sustituye el templo antiguo y se presenta como el verdadero templo, lugar del encuentro de Dios con los hombres.

## 2. Reflexión teológico-mística

Fray Luis anota luego una *reflexión teológico-mística*, que indica la profundidad inefable de la Providencia de Dios en sus amorosos designios, cuando dice:

“En la divinidad, sin moverse, lo mueve todo, y sin recibir alteración, riñe y corrige; y durando en quietud y sosiego, lo castiga y altera... Nunca turbó la dulzura de su ánimo manso el hacer en los otros lo que el desconcierto de sus razones o de sus obras pedía; y reprendió sin pasión, y castigó sin enojo, y fue aun en el reñir un ejemplo de amor”<sup>86</sup>.

Estas palabras parecen inspiradas en este paso, también *de carácter teológico-místico*, de las *Confesiones de san Agustín*:

“Amas y no sientes pasión; tienes celos y estás seguro; te arrepientes y no sientes dolor; te añas y estás tranquilo; mudas de obra, pero no de consejo; recibes lo que encuentras y nunca has perdido nada; nunca estás pobre y te gozas con los lucros”<sup>87</sup>.

## 3. Mansedumbre y fortaleza de Cristo

Fray Luis insiste en que la mansedumbre de Jesús no significa debilidad.

En primer lugar, dice, Cristo se llama y es *León* por lo que a nuestro bien y defensa toca “con los demonios enemigos nuestros, y por la manera como defiende a los suyos. Para librarlos de sus manos les quitó el mando, y derrocólos de su tiranía usurpada; y asolólos los templos... y bajó a sus reinos oscuros y<sup>88</sup> sacólos mil prisioneros”.

Y continúa con mayor énfasis todavía: “Y entonces y ahora y siempre se les muestra fiero, y los vence, y les quita de las uñas la presa”. A esto se refiere la Escritura para llamarle *León*, cuando dice: *Venció el León de Judá*<sup>89</sup>.

Cristo, “León de Judá”, venció siempre a satanás y al mundo. La escena del capítulo quinto e incluso del capítulo sexto del Apocalipsis, está dominada por el tema del libro, escrito por dentro y por fuera<sup>90</sup> y sellado, que contiene los secretos misteriosos de Dios sobre la historia, que nadie puede cambiar<sup>91</sup>.

86. Estas palabras de Fray Luis coinciden, en su sentido global, con la definición de la Providencia de Dios, que da el Vaticano I, Ses. III c. 1: Denz “Ed. Herder” Barcelona, 1963 n. 1784.

87. Conf 1, 4,4.

88. Obsérvese la multiplicación de conjunciones: y+y+y (polisíndeton), para dar mayor viveza a la expresión de las palabras y conceptos con los que Fray Luis expresa la fuerza de Cristo: *Cordero-León = León-Cordero*, mansedumbre llena de fortaleza para defender a los suyos.

89. Ap 5,5, es decir: Venció a satanás y al mundo (v. Jn 1,35s; 1Jn 2,14).

90. “escrito por dentro y por fuera”, es decir, todo el libro es palabra persuasiva y convincente.

91. Cf. Apoc 22, 18-19.

Fray Luis cita, con acierto, este paso del Apocalipsis para explicar la fortaleza del Cordero. En efecto, el Mesías, *León* para vencer, se hizo *Cordero* para morir. El Cordero lleva huellas del suplicio, pero está en pie<sup>92</sup>, triunfante, vencedor de la muerte<sup>93</sup>. La sangre del Cordero, anota S. Sabugal, es considerada aquí como instrumento de la victoria sobre satanás y, por tanto, del establecimiento de “la potestad del Ungido de Dios”. Uno y otro título, el Cristo y el Cordero, están estrechamente relacionados<sup>94</sup>.

En segundo lugar, así como nadie se atreve a quitarle

“de las uñas al león lo que prende, así nadie puede quitarle a Cristo de su mano sus ovejas”<sup>95</sup>.

A la pregunta de los judíos: “Si eres el Cristo, dínoslo claramente de una vez”<sup>96</sup>, Jesús aduce el testimonio de sus obras. La identidad de Jesús sólo puede ser conocida por aquellos que creen en él y le pertenecen. Jesús realiza las obras de su Padre, conocidas sólo por aquellos que están abiertos a la fe en él y al mensaje que anuncia.

Fray Luis cita también este paso de Isaías:

“Así como cuando brama el león y el cachorro del león sobre su presa, no teme para dejarla; si le sobreviene multitud de pastores, a sus voces no teme, ni a su muchedumbre se espanta; así el Señor descenderá y peleará sobre el monte Sión”<sup>97</sup>.

Únicamente Dios puede salvar. El texto completo de Isaías, citado por fray Luis, emplea dos imágenes distintas, aunque complementarias: Dios será como un *león* con sus enemigos y con su pueblo como un *pájaro*, que protege a su nidada. Él es el único que libra y sus enemigos serán aniquilados.

Y concluye fray Luis: “Así que ser Cristo *León* le viene de ser para nosotros amoroso y manso *Cordero*, y porque nos ama y sufre con amor y mansedumbre infinita, por eso se muestra fiero con los que nos dañan; y cuando es con ellos fiero, con nosotros es manso”.

Tenemos, pues un contraste completo en la actitud de Jesús con nosotros y con nuestros enemigos: a) A nosotros nos ama, b) a ellos los desama; a) a nosotros nos sufre, b) a ellos los maltrata; a) con nosotros es manso, b) con ellos es fiero.

92. Cf. Act 7, 55.

93. La imagen del Cordero y León compendia la obra entera del “Siervo de Dios”: a) condenado a la muerte (Is 53, 6-7; Jer 11,19; Act 8, 26s); b) la obra del “cordero pascual”, que trae la liberación (Ex 12, 12-13; Jn 1,29; 1Pe 1, 18-19); c) el “Cordero vencedor” (León) y guía de su rebaño.

94. SANTOS SABUGAL, “*Xristós*”. *Investigación exegética sobre la cristología joana*. Apéndice I: “El título *Xristós* en el Apocalipsis. “Herder”. Barcelona 1972 p. 456 y notas 35.36 y 37.

95. Jn 10,28.

96. *Id.* 10,24.

97. Is 31,4.

Cristo es, pues, perfecto *Cordero* y procede como *Cordero* “delante del que lo trasquila”<sup>98</sup>. Porque “¿qué no sufrió de los hombres por amor a los hombres? ¿De qué injuria no hicieron experiencia en Él los que vivían con Él? Con palabras... con testimonios falsísimos; pusieron sus manos sacrílegas en su divina persona... Mas ni la injuria mudó la voluntad, ni en la paciencia y mansedumbre hizo mella el dolor”.

Y recuerda este paso sobre *Sermón del monte*, de *san Agustín*<sup>99</sup>:

“Hombres mansos son aquellos que ceden ante los atropellos de que son víctimas y no hacen resistencia a la ofensa, sino que “vencen el mal con el bien”<sup>100</sup>.

El Apóstol subraya este paso de la carta a los Romanos, que no es bueno ceder a la dinámica de la violencia, dispuesta siempre a poner en práctica la ética del “ojo por ojo y diente por diente”<sup>101</sup> de la Ley antigua.

Al citar este paso de san Agustín, el cual hace, a su vez, referencia al Evangelio, fray Luis quiere subrayar la enseñanza de Jesús. En efecto, Jesús quiere llevar la ley a sus exigencias más perfectas. Para ello propone una vivencia interior de la ley, una vivencia en plenitud. Por eso, al explicar esta interpretación, enumera Jesús cinco ejemplos con el mismo esquema fundamental: “Habéis oído que se dijo” + la citación del Antiguo Testamento + la interpretación propia de Jesús: “pero yo os digo” etc.

El esquema incluye lógicamente mil y mil casos más, que pueden presentarse en la vida del hombre. Jesús termina así esta enseñanza: “Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto”<sup>102</sup>, que es la clave para comprender la novedad que El nos propone. Es decir: vivir con la mirada fija en el Padre celestial, que no pone barreras al amor<sup>103</sup>.

Fray Luis, siguiendo este mismo contexto, dice luego que Cristo es el extremo de mansedumbre. Y presenta para explicarlo algunos contrastes extremos, tan de su agrado.

Cristo, dice:

a) A los que le *huyen, busca*; b) a los que le *aborrecen, abraza*; c) a los que le afrentan y dan *dolorosa muerte*, con esa misma muerte los *santifica*; d) y *con esa misma sangre*, que enigmáticamente le sacan, los *lava*<sup>104</sup>.

98. Is 53,7. Tal vez el Bautista, al citar el paso de san Juan 1,29: “He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo”, quiso reunir el versillo 4: “Él llevó muestras dolencias... nosotros le vimos herido de Dios y humillado”, y el versillo 7: “... no abrió la boca... era llevado como un *cordero* al degüello y como una *oveja* ante los que la trasquilan”.

99. Fray Luis cita aquí un tanto libremente a san Agustín, aunque, como siempre, lo hace de una manera elegante. v. *Sermo Domini in monte*, I, 2,4.

100. Rom 12,21.

101. Mt 5,38; cf. Ex 21,24; Lev 24,20; Deut 19,21.

102. Mt 5,48.

103. Cf. Mt 5,45.

104. “y los lava con su misma sangre”: Invierto los términos de la frase para mayor homogeneidad con las frases anteriores.

En otras palabras: La actitud de los hombres es: huir de Jesús, aborrecerlo, afrentarle y darle muerte, derramar la sangre de Jesús.

La actitud de Jesús, en cambio, es: buscar al hombre, abrazar a los enemigos, santificarlos con su muerte, lavarlos con su sangre.

¡Maravilloso este elenco de contrastes, señalado por fray Luis, entre la actitud de los hombres y el amor de Jesús!

Fray Luis recuerda que no es de extrañar esta actitud de Jesús, porque “es <sup>105</sup> puntualmente en este *nuestro Cordero* lo que en el *cordero antiguo*, que de él tuvo figura: que todos lo comían y despedazaban, y con todo él se mantenían: la carne y las entrañas y la cabeza y los pies” <sup>106</sup>.

El autor del Éxodo cambia este paso sobre el *cordero pascual* <sup>107</sup> en un acontecimiento salvador del pueblo de Israel. Todo en él tenía un significado salvador: a) El ritual mismo de la fiesta <sup>108</sup>; b) la celebración <sup>109</sup>; c) la enumeración de los participantes en la fiesta <sup>110</sup>.

### 3.1. Mansedumbre en su pasión. Reflexión mística

Fray Luis concluye este paso con una *reflexión mística*: La relación entre los sentidos exteriores e interiores. No hubo, dice, “cosa en nuestro Bien adonde no llegase el cuchillo y el diente”.

a) *Sentidos externos*: al costado, a los pies, a las manos, a la sagrada cabeza, a los oídos, a los ojos y a la boca con gusto amarguísimo”.

b) *Sentidos internos*: Y pasó a las entrañas el mal, y afligió por mil maneras su alma santa”.

Y añade al final estas palabras, a manera de conclusión, de carácter *místico* todavía más hondo: Cristo obró así precisamente porque era *Cordero* y no *Cordero solamente* “sino provechoso *Cordero*, no solamente sufrido y manso, sino... bienhechor utilísimo. Siempre lo espinamos nosotros, y siempre Él trabaja por traernos fruto”.

### 3.2. Mansedumbre en sufrirnos desde el cielo

La mansedumbre de Jesús para con nosotros continúa también en el cielo. El, dice fray Luis, “nos sufre con paciencia, y nos aguanta con sufrimiento, y nos llama y despierta y solicita con mansedumbre y amor entrañable” <sup>111</sup>.

105. «es»= acontece, sucede.

106. BAC 810; AP 591.

107. Ex 12,1-14.

108. *Id.* 12,1.

109. *Id.* 12, 21-28.

110. *Id.* 11,12.

111. Rom 2,4.

Jesús no se ha desprendido de nosotros, por lo tanto, ahora en el cielo, y también ahora nos invita a imitarle en la mansedumbre y en el amor.

### 3.3. *La mansedumbre de Cristo nace del amor*

“Porque es tan amoroso (dice) por eso es tan manso; y porque es excesivo el amor, por eso es la mansedumbre en exceso”.

Fray Luis cita de nuevo el conocido paso del Apóstol, el *Himno al amor*<sup>112</sup>. Porque “la caridad, de su natural<sup>113</sup>, es sufrida etc”.

La actitud de Jesús es, por lo tanto, actitud de amor para con el hombre. Y los condicionamientos del amor verdadero son siempre de benevolencia y deseo del bien. La fuente del amor está en Dios mismo, que es el primero en amar, porque *Él mismo es amor*<sup>114</sup>.

Fray Luis centra todo el razonamiento de la mansedumbre de Cristo, como lo hace el Apóstol, en el amor. Sigue, en efecto, el pensamiento de san Pablo: a) El amor es lo principal y ante él todas las cosas desaparecen<sup>115</sup>; b) el amor es fuente de todos los bienes<sup>116</sup>; c) el amor permanecerá para siempre<sup>117</sup>.

A diferencia del amor pagano, pasional y egoísta, el amor de que habla aquí el Apóstol es amor de benevolencia y se orienta hacia Dios y al prójimo. Se atribuye primero al Padre, que nos amó primero y entregó a su Hijo por amor a los hombres<sup>118</sup>. Está también en el Hijo<sup>119</sup>, porque Él ama al Padre como es amado por Él<sup>120</sup> y como Él ama a los hombres<sup>121</sup> por los cuales se ha entregado a la muerte<sup>122</sup>. Se halla también en el Espíritu Santo<sup>123</sup>, quien lo difunde en el corazón de los hombres<sup>124</sup>. Este amor se actualiza en la verdad<sup>125</sup>.

Aunque aparentemente de un modo fugaz, advertidamente ha citado fray Luis estas palabras en el paso clásico del *himno al amor* del Apóstol a los fieles de Corinto. Por eso concluye así este apartado:

---

112. 1Cor 13, 1-13.

113. “de su natural” = de suyo, por su propia condición natural.

114. 1Jn 4, 7.8.16.19.

115. 1Cor 13, 1-3.

116. *Id.* 4-7.

117. *Id.* 8-13.

118. Rom 5,8; 8,32-39; 2Cor 5, 18,21; Ef 2, 4-7.

119. Rom 8, 35.37.39; 2Cor 5,14; Ef 3,19; 2Tim 1,13.

120. Ef 1,6; Col 1,13; v. Jn 3,35; 14,31.

121. Jn 13, 1-34; 14,21; 15,9.

122. 2Cor 5, 14s; Gal 2,20; Ef 5, 2-25.

123. Rom 15,30; Col 1,8.

124. Rom 5,5.

125. Ef 4,15.

“De manera que, cuando no hubiera <sup>126</sup> otro camino, por este solo del amor entendiéramos la grandeza de la mansedumbre de Cristo; porque cuanto nos quiere bien, tanto se ha con nosotros, con el mismo amor del Padre. Por eso, continúa fray Luis: “Quiérenos cuanto ve que su Padre nos quiere; el cual nos ama por tan rara y maravillosa manera, que dio por nuestra salud la vida de su unigénito Hijo” <sup>127</sup>, como Él mismo dice: “Así amó al mundo Dios, que dio a su Hijo unigénito etc” <sup>128</sup>.

***En breves palabras:***

La iniciativa del amor procede siempre de Dios, se realiza por medio del Hijo, que es enviado por el Padre y que vuelve a Él por la exaltación de la cruz.

Fray Luis concluye el razonamiento de todo este punto, con estas palabras del Apóstol, a manera de *colofón místico*:

“Quien no perdonó a su propio Hijo, antes lo entregó por nosotros..., ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?” <sup>129</sup>.

Fray Luis ha intentado, pues, con todo este discurso, invitar a los hombres a dar una respuesta de amor parecida a la de Cristo. La actitud de amor en Cristo explica su mansedumbre. Si Dios nos ama, si está con nosotros, lo demás, todo lo demás, es una mera consecuencia de este amor.

**3.4. *La mansedumbre de Jesús mitiga su poder, semejante al poder de Dios***

Fray Luis continúa ponderando el amor y la mansedumbre, lo amoroso y lo manso, la grandeza y la humildad de Jesús. Por eso dice: “Cuanto uno es mayor señor y gobierna a más gentes..., tanto es <sup>130</sup> más sufrido y más manso. Por donde <sup>131</sup> la Divinidad, universal emperatriz de las cosas, sufre y espera, y es mansa, lo que no se puede encarecer con palabras”.

De este modo se presentó a Moisés: “Soy piadoso, misericordioso, sufrido, de larguísima esperanza..., que extendiendo por mil generaciones mi bien” <sup>132</sup>.

Dios se revela a Moisés y proclama su ser, su vida y su actividad: Es justo y paciente; su castigo es pequeño y su misericordia, infinita <sup>133</sup>; fiel y cercano

---

126. «cuando no hubiera»= «aunque no hubiera».

127. BAC 811; AP 592-593.

128. Jn 3, 14-16.

129. Rom 8,32.

130. “es” = “sea”, en el texto.

131. “por donde” = por lo cual, por esto.

132. Ex 34, 6-7.

133. Ex 34, 6-7.

a cuantos lo necesitan; ama a sus criaturas y les hace sentir su cercanía. El mismo Moisés aprende la mansedumbre en su trato con el Señor, pues de él se dice que “era mansísimo sobre todos los de su tiempo” <sup>134</sup>.

Fray Luis resume en estas breves palabras todo esta primera parte, recordando la idea de Cristo, *Cordero y León, manso y poderoso*, expresada arriba: “Por manera que <sup>135</sup> la razón convence que Cristo tiene mansedumbre de *Cordero* infinita: lo uno, porque es su poderío infinito; y lo otro porque se parece a Dios más que otra criatura ninguna”.

Poderío y mansedumbre; fortaleza y dulzura, grandeza y humildad, divinidad y humildad.

***En síntesis:***

En diversos libros del N. T. (Juan, Actos, 1Pedro y especialmente en el Apocalipsis) se compara a Jesús con un *cordero*. El tema aparece ya en el A. T.

El profeta Jeremías, acosado por sus enemigos, se comparaba con un *cordero* manso, al que llevan al matadero <sup>136</sup>. La imagen se aplica a Jesús, el Siervo del Señor, que se entrega por los pecados de los hombres y es llevado a la muerte como un *cordero* <sup>137</sup>. Este texto, lo hemos visto arriba, es comentado por fray Luis, que subraya la humildad y mansedumbre del siervo de Javé, anunciaba el destino de Cristo <sup>138</sup>. Al mismo texto de Isaías se refieren los Evangelistas cuando subrayan que *Jesús callaba* ante el Sanedrín <sup>139</sup> y ante Pilato <sup>140</sup>.

La tradición judía dio un valor redentor a la sangre del *cordero pascual*. Los israelitas fueron liberados de la esclavitud de Egipto y llegaron a ser un “reino de sacerdotes” y “una nación santa” <sup>141</sup>.

La tradición cristiana, a su vez, lo hemos visto arriba, ha visto en Cristo al *verdadero Cordero pascual*.

Jesús es el *Cordero* sin mancha y sin tacha <sup>142</sup>, es decir, “sin pecado” <sup>143</sup>, que viene a redimir a los hombres.

El Apocalipsis conserva la imagen de Cristo, *Cordero pascual*, pero subraya un gran contraste entre la debilidad del cordero sacrificado y su poder actual en el cielo. Cristo comparte ahora el trono de Dios <sup>144</sup>, adornado de poder divi-

134. Num 12,3.

135. “por manera que” = por donde se concluye que etc.

136. Jer 11,19.

137. Is 53,7.

138. Cf. Act 8, 31-35.

139. Mt 26,63.

140. Jn 19,9.

141. Ex 19,6.

142. 1Pe 1,19; Jn 1,29; Ap 5,6.

143. Jn 8,46; 1Jn 3,5; Heb 9,14.

144. Ap 22, 1-3.

no, que recibe con Dios la adoración de los bienaventurados <sup>145</sup>. La victoria final lo consagrará “Rey de reyes” y “Señor de señores” <sup>146</sup>. Finalmente, recobrará la primera mansedumbre, cuando celebre sus bodas con la Jerusalén celestial, simbolizada por la Iglesia <sup>147</sup>.

En este contexto escriturístico y de la tradición, Fray Luis, lo hemos visto ampliamente en esta primera parte <sup>148</sup>, subraya estos dos extremos: la mansedumbre y el poderío, la humildad y la fortaleza del *Cordero*, representados, respectivamente, por los simbolismos del *cordero* y del *león*.

## 2ª PARTE: CRISTO ES CORDERO POR SU PUREZA

Fray Luis da como suficientemente probada la primera parte y por eso comienza la segunda con estas palabras:

“Si es *Cordero* por la *mansedumbre*, ¿cuán justamente lo será por la *inocencia y pureza*?”

Y recuerda un paso de la primera carta de san Pedro, para iniciar su argumentación: Sabed que habéis sido “redimidos, no con oro y plata que se corrompe, sino con la sangre sin mancha del *Cordero* inocente” <sup>149</sup>. Con estas palabras, comenta fray Luis, “declara y engrandece la suma inocencia de aqueste *Cordero* nuestro”.

En la mente de fray Luis, san Pedro quiere persuadirnos de la inocencia del *Cordero*, que nos ha comprado con una vida tan justa y lavado del pecado con una sangre tan pura, “para que tal inocencia y pureza, ofrecida por nosotros a Dios, no carezca de efecto”.

Aduce también el texto clásico de Santiago, cuando dice que “es perfecto el que no tropieza en las palabras y lengua” <sup>150</sup>. Y de Cristo *Cordero*, sin embargo, afirma que “ni hizo pecado, ni en su boca fue hallado engaño”.

### 1. Dios ama a Cristo más que a todas las cosas

Fray Luis presenta un sencillo silogismo para iniciar la argumentación. Helo aquí: a) Dios ama más que todo la pureza; b) Cristo es amado sobre todas las criaturas; c) luego es más puro que todas ellas.

145. *Id.* 5,13; 7,10.

146. *Id.* 17,14; 19,16.

147. *Id.* 19, 7-9.

148. Cf. especialmente los apartados 3 y 5 de esta primera parte.

149. 1Pe 1, 18-19.

150. Sant 3,2.

Explica luego el concepto filosófico de la palabra *pureza* en sentido amplio, y comienza su argumentación con esta premisa de carácter general: “Lo que Dios en sus criaturas ama y aprecia más, es santidad y pureza”. Y desgrana después este concepto general de pureza en varias definiciones, que podrían resumirse así:

a) Ser puro “es andar ajustado a la ley que pone Dios y con aquello que su naturaleza le pide”<sup>151</sup>. Y continúa: “Eso mismo es la verdad de las cosas”.

b) Ser puro, es “decir y responder con las obras”<sup>152</sup>.

c) Lo verdadero responde a la realidad de las cosas. Por el contrario, “lo falso y engañoso no es”<sup>153</sup>.

d) “Lo que Dios manda, eso ama”. En efecto, a Dios, que es el ser mismo, nada puede agradarle tanto como la pureza y la verdad.

Pureza y verdad, verdad y pureza, son tomados aquí como sinónimos, tienen un mismo significado. A Dios, suma Verdad y Santidad, nada puede agradarle tanto como la pureza, como la verdad. Por eso, fray Luis termina su razonamiento con estas palabras: “La pureza es verdad..., y la verdad es lo que más agrada al que es puro ser”. Y redondea todavía más su argumentación de esta manera: “Si Dios se agrada<sup>154</sup> más de la humanidad santa de Cristo, concluido queda que es más santa y pura que todas las criaturas, y que aventaja en esto a todas”.

Cristo es “el Hijo de su amor y de quien únicamente se complace”<sup>155</sup>. Él es el Amado, “por cuyo amor y para cuyo servicio hizo lo visible y lo invisible que crió”<sup>156</sup>.

La creación entera manifiesta el amor y la grandeza del Creador. En todas las cosas brilla la luz de Dios, con mayor o menor resplandor, en conformidad con la perfección específica de su naturaleza: las menos perfectas menos perfectamente, las más perfectas con mayor perfección. Esta luz brilla especialmente en el hombre, imagen viva del Creador, con mayor esplendor que en las demás criaturas.

## 2. Pureza de Cristo por su cercanía a la Divinidad

Fray Luis parte de este principio: que la *cercanía* de la luz proyecta luz, y la mayor cercanía del sol produce mayor resplandor. Por eso dice: “Si es más claro<sup>157</sup> lo que al sol se avecina más, ¿qué resplandor no tendrá de santidad

151. «lo que su naturaleza le pide»= entiende aquí la naturaleza pura.

152. “responder con las obras” = es decir, “decir y hacer”.

153. “lo falso no es” = es decir, lo falso es negación, carencia de realidad y, por tanto, carencia de ser.

154. “si Dios se agrada” = Dios efectivamente se agrada.

155. Cf. Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22; 2Pe 1,17.

156. Col 1,15s.

157. “Si es más claro” = En realidad es proposición afirmativa: es más claro, aunque parece condicional.

y virtud el que está, y estuvo desde el principio, y estará para siempre... sumido en el abismo de esa misma luz y pureza? En las otras cosas resplandece Dios; mas en la humanidad (de Cristo)... está unido personalmente...; en las otras reverbera este sol, mas en ésta hace un sol de su luz”<sup>158</sup>.

Señala luego algunos contrastes, tan de su agrado, para resaltar el resplandor y la pureza de Cristo. Cita, al efecto, las palabras del salmo: “En el sol puso su morada”<sup>159</sup>; porque la luz de Dios puso en la humanidad de Cristo su asiento, con que quedó en puro sol transformada”<sup>160</sup>.

Y señala algunas antítesis específicas entre las cosas creadas y la Humanidad de Cristo. He aquí algunas:

a) “Las otras cosas centellean hermosas,- ésta<sup>161</sup> es de resplandor su tesoro”<sup>162</sup>.

b) “A las otras les adviene la pureza y la inocencia de fuera,- ésta tiene la fuente y el abismo de ella en sí misma.

c) “Las otras reciben y mendigan virtud,- ésta, riquísima de santidad en sí, la derrama en las otras”.

Y concluye con estas palabras de *acentuado signo místico*:

“Pues todo lo santo y lo inocente y lo puro nace de la santidad y pureza de Cristo y..., es particilla que Cristo les comunica, claro es, no solamente ser más santo, más inocente, más puro que todas juntas, sino también ser la santidad y la pureza y la inocencia de todas y..., la fuente y el abismo de toda pureza e inocencia”<sup>163</sup>.

Trataré más extensamente este tema al hablar de la unión de la Humanidad de Cristo con la persona del Verbo.

#### *Brevemente:*

Fray Luis recuerda que la creación entera, figurada por la tierra, el cielo y el firmamento, por el ritmo de los días y las noches, entona un hermoso canto a su Creador. Todas las criaturas, con mayor o menor perfección, en conformidad con sus naturalezas, cantan un himno de alabanza a su Señor. El hombre, corona de la creación y la más excelente participación del Creador,

158. “hace un sol de su luz” = obsérvese la afinidad de estas palabras con el principio: “Luz de Luz”, “Dios de Dios” etc., del símbolo Niceno-Constantinopolitano (a. 381) (Denz 85).

159. Sal 18,6. El salmo entero es un himno de alabanza a Dios por la belleza de la creación.

160. “en puro sol transformada”. Recuérdese la imagen del “fuego” cambiando en fuego al “madero” y al hierro”, en mi estudio “*Títulos Cristológicos*”, “Estudio Agustiniiano”, Valladolid 1995 pp. 195 s. y 201 s.

161. “ésta” e. d. la Humanidad de Cristo.

162. “es de resplandor su tesoro” = es toda resplandor.

163. BAC 813-814; AP 595-596.

debe unir también su alabanza al gran concierto de la creación, mediante la pureza de su vida.

### 3. Cristo es el origen de toda pureza y santidad

Fray Luis parte de este principio general: “Cristo es universal principio de santidad y virtud, de donde nace toda la que hay en las criaturas, y bastante <sup>164</sup> para santificar todas las criadas, y otras infinitas que fuese Dios continuamente creando” <sup>165</sup>.

Y recuerda de nuevo el testimonio del Bautista, cuando dice que Cristo “es la víctima y sacrificio aceptable y suficiente a satisfacer todos los pecados del mundo y de otros mundos sin número” <sup>166</sup>.

Enuncia luego dos principios. El primero de aspecto aparentemente negativo, pero con fuerza positiva, cuando dice: “Ni hay grado de santidad ni manera de ella <sup>167</sup>, que no le haya en el alma de Cristo”.

Y el segundo propiamente positivo: “Todas las bondades, todas las perfecciones, todas las... gracias, que se esparcen y hubiesen <sup>168</sup>, están... unidas, sin medida ni cuenta, en el manantial de ella, que es Cristo”.

Fray Luis presenta, pues, a Cristo como la fuente de mansedumbre, de santidad y pureza. Y expone de nuevo otros dos principios para afianzar más y más la argumentación pormenorizada que va a presentar.

Primero: Únicamente el limpio puede quitar los pecados y dar la santidad. Porque es necesario, dice, que “quien cría santidad la tenga, y quien quita los pecados, ni los tenga ni pueda tenerlos”.

Segundo: “No pudiera ser Cristo universal principio de limpieza y justicia, si no alejara de Él todo asomo de culpa, y si no atesorara en sí toda la razón de justicia y limpieza”.

Enumera luego numerosos casos concretos, en los que resume, magistralmente, la pobreza y necesidad angustiosa del hombre y la riqueza infinita de Cristo, y su influjo en la vida y la actividad entera del hombre.

Presenta a Cristo ordenado en sus deseos, imaginación y entendimiento; perfecto en su voluntad; moderado y dueño de todos sus sentidos; exento de todo mal y pecado original y personal; adornado de todas las gracias y virtudes, para poder enriquecer al hombre con sus dones.

---

164. “bastante” = suficiente.

165. Cf. Jn 1, 14.16.17; 1Jn 1,2: Col 2, 9-10.

166. Jn 1,29.

167. “ni manera de ella” = ni aspecto o matiz de santidad.

168. “hubiesen” = existieran, viviesen.

**Brevísimamente:**

Los dos extremos presentados ampliamente por fray Luis sobre la *pobreza* del hombre y la *riqueza* de Cristo, para poder enriquecer al hombre, podrían compendiarse de esta manera en síntesis esquemática:

a) *Había hechos malos, en nosotros,- ningún hecho desconcertado y oscuro, en Cristo.*

b) *Malos deseos, en nosotros,- ningún deseo que no fuese del cielo, en Cristo.*

c) *Imaginación y entendimiento turbado, en nosotros,- un cielo sereno, en Cristo.*

d) *Voluntad malsana y enferma, la nuestra,- ley de justicia y salud, la voluntad de Cristo.*

e) *Encendidos y furiosos sentidos, los nuestros,- la misma moderación y templanza, los de Cristo.*

g) *Pecado primero y personales después, en nosotros,- no hubo ni pudo haber culpa alguna, en Cristo.*

h) *Fue remedio de todos nuestros pecados,- toda sombra de maldad y malicia estuvo lejos de Cristo.*

i) *Hará en el cielo impecables, a los hombres,- Cristo fue siempre impecable.*

Una obra maravillosa la que hace Cristo en el hombre, que abarca: *nuestros actos y nuestros deseos; nuestra imaginación, entendimiento y voluntad; nuestros sentidos internos y externos; nuestra culpa original y personal; nuestra impecabilidad definitiva en el cielo.* Es decir, todo el ser y la actividad humana quedan sanados por la santidad y la fuerza de Cristo.

Y redondea todo este número, a manera de *reflexión mística*, cuando dice al final: Convino que Cristo “fuese un tesoro de inocencia y limpieza, porque era y había de ser el único manantial de ella, riquísimo. Y, como en el sol..., no veréis sino una apurada pureza de resplandor y de lumbré <sup>169</sup>, porque es de las luces y resplandores la fuente, así en este Sol de justicia, de donde manó todo lo que es rectitud y verdad, no hallaréis..., sino una sencillez pura y una rectitud sencilla, una pureza limpia, que siempre está bullendo en pureza, una bondad perfecta entrañada en cuerpo y en alma y en todas las potencias de ambos”.

**4. Pureza del cuerpo de Cristo**

Fray Luis continúa en este mismo contexto, precisando más y más, al referirse concretamente a los dones del *cuerpo* y del *alma* de Cristo.

---

169. “Apurada pureza” de resplandor y de lumbré” = es decir, la esencia misma de resplandor y de luz.

Introduce el tema hablando de la diversidad de cuerpos según sus estructuras y formas diferentes: Bien o mal inclinados; unos coléricos, otros mansos; unos honestos y otros poco honestos; modestos unos y humildes, otros soberbios y altivos <sup>170</sup>.

Al referirse a la *pureza del cuerpo* de Cristo dice: Es cosa fuera de toda duda que “el cuerpo de Cristo... era de inclinaciones excelentes, y en todas ellas fue loable, honesto, hermoso y excelente”.

#### 4.1. *Pureza del cuerpo de Cristo por la materia de que fue formado*

El cuerpo de Cristo fue formado de “la misma pureza de la sangre santísima de la Virgen, criada y encerrada en sus limpias entrañas”. La calidad misma de la sangre “fue la más apurada <sup>171</sup> y más limpia... y de más buenas cualidades de todas”.

Fray Luis parte, además, de la influencia normal del alma en el cuerpo y aplica esta idea al influjo del alma purísima de la Virgen en la *pureza del cuerpo* de Cristo. El alma santísima de la Virgen, dice, “hacía santidad <sup>172</sup> en su sangre, y sus inclinaciones celestiales de ella; y los bienes del cielo sin cuento que en sí tenía, la espiritualizaban y santificaban en una cierta manera” <sup>173</sup>.

Hace una *reflexión místico-teológica* sutilísima sobre la pureza de la sangre de la Virgen, cuando dice que “era la flor de la sangre..., y más adelgazada en pureza que, en género de sangre, después de la de su Hijo, jamás hubo en la tierra” <sup>174</sup>.

Para fray Luis, todas las purificaciones de la antigua Ley fueron encaminadas a purificar más y más la sangre de la Virgen, de la que nacería Cristo. Lo dice con palabras de belleza incomparable: “Todas las santificaciones y limpiezas de la Ley de Moisés..., los lavatorios, ayunos..., todo se ordenó para que, adelgazando y desnudando de sus afectos brutos la sangre y los cuerpos, y de unos en otros apurándose siempre más <sup>175</sup>, como en el arte de destilar

170. En la descripción que hace aquí sobre la estructura y composición de los diversos cuerpos, Fray Luis mezcla los aspectos fisiológico y psicológico y moral, ateniéndose, lógicamente, a los conocimientos que había en su tiempo.

171. “apurada” = purificada, delgada, sutil.

172. “hacía santidad” = santificaba, purificaba.

173. “La espiritualizaban y santificaban”: Es indudable el influjo del cuerpo en el alma y, sobre todo, del alma en el cuerpo. Fray Luis alude aquí a la pureza de la sangre de Cristo por el influjo del alma purísima de la Virgen, en su mismo cuerpo y por tanto en la pureza del cuerpo de Cristo, formado en el seno de María.

174. Fray Luis se muestra con frecuencia ferviente defensor de la pureza de la Virgen María. Respecto a esto v. S. GONZALEZ, “*Títulos Cristológicos: “Pimpollo... En el c. 5: “Hijo de Dios” Segundo nacimiento: “Cristo nació de la Virgen María en cuanto hombre”*”, “Estudio Agustiniiano”. Zamora, 1995 pp. 268 y nota 4; 270 y nota 13; 271 y nota 19.

175. “apurándose siempre más” = purificándose más y más.

acontece <sup>176</sup>, viniese últimamente una docella a hacer una *sangre virginal* por todo extremo limpísima, que fuese materia del cuerpo, purísimo sobre todo extremo, de Cristo”.

Las ceremonias de purificaciones en la antigua Ley, que a nosotros nos parecen a veces extrañas y caprichosas, tuvieron un simbolismo profundo: el de que, por filtraciones y limpiezas sucesivas, se llegara a la pura y aromada flor de la virginidad de María. Fueron, dice fray Luis, “como un destilatorio, que de un licor puro sacando otro más puro, por medio de fuego y vasos diferentes, llegue a la sutileza y pureza postrera”.

La sangre de la Virgen fue, pues, “la flor de la sangre <sup>177</sup>, de que se compuso todo el cuerpo de Cristo”.

#### 4.2. *Pureza del de Cristo por la leche purísima de que se nutrió*

La argumentación originalísima de fray Luis, de belleza incomparable, sobre la pureza de la sangre de María de que es formado el cuerpo, continuó después, en el primer tiempo de la vida de Jesús, cuando la Virgen alimentaba al Niño.

“Y no solo (dice) aquesta sangre virginal le compuso mientras estuvo en el vientre sagrado, mas, después que salió de él, le mantuvo, vuelta en leche <sup>178</sup>, en los pechos santísimos. De donde la divina Virgen, aplicando a ellos <sup>179</sup> a su Hijo de nuevo, y enclavando en Él los ojos y mirándole y siendo mirada de Él dulcemente..., abrasada en nuevo y castísimo amor, se la daba, si decir se puede, más santa y más pura... Se encontraban por los ojos las dos almas bellísimas, y se trocaban <sup>180</sup> los espíritus, que hacen paso por ellos, con los del Hijo deificaba la Madre más, daba al Hijo más deificada la leche. Y como en la divinidad nace luz del Padre, que es Luz, así también, cuanto a lo que toca a su cuerpo, nace, de pureza, pureza” <sup>181</sup>.

Los ojos de la Madre y del Hijo se encontraban y se intercambiaban los espíritus con inefable amor. La Madre era sublimada y deificada por el Hijo de manera semejante a como acontece entre el Hijo, Luz del Padre, que es Luz y fuente de toda Luz.

176. “como en el arte de destilar acontece” = e. d. empleando filtros cada vez más finos y sutiles.

177. “la flor de la sangre” = la sangre más pura y más acendrada, la quintaesencia misma de la sangre.

178. “vuelta en leche” = convertida en leche la sangre.

179. “aplicando a ellos a su Hijo” = dando el pecho a su Hijo.

180. “se trastocaban” = se cambiaban.

181. Todo este pasaje, dice con acierto el P. Félix García, “es de una belleza extraordinaria, y explica, con una originalidad y hondura, el misterio de la pureza de María, que difícilmente han sido superadas”: BAC 817.

#### 4.3. Pureza de Cristo por el divino Artífice que formó su cuerpo

Fray Luis termina y apura aún más finamente, con broche de oro, esta argumentación: “Y... ¿qué podremos decir por parte del divino Artífice que le compuso?... En este edificio del santísimo cuerpo de Cristo el Espíritu Santo... formó por su mano... y sin que interviniese otro ninguno, este cuerpo”.

Concluye esta finísima argumentación con esta *reflexión de carácter profundamente místico*: “Si son perfectas todas las obras que Dios hace *por sí*<sup>182</sup>, ésta que hizo *para sí*, ¿qué será?”

### 5. Pureza del alma de Cristo

Fray Luis avanza en su discurso. Cristo es purísimo en su alma. El razonamiento que emplea es de cuño típicamente aristotélico-escolástico.

#### 5.1. Respecto al alma, Cristo es purísimo

Veamos el razonamiento: “Si hay respecto<sup>183</sup>... en las almas<sup>184</sup>, la de Cristo, fabricada por Dios para ser la del más perfecto cuerpo... que jamás se compuso, forzosamente diremos que..., de su naturaleza misma, está dotada sobre todas las otras, de maravillosa virtud y fuerza para toda santidad y grandeza”. Y continúa más adelante: “Su alma, por la natural perfección y virtud que tenía, aspiró siempre a todo lo excelente y perfecto”.

Al hablar del alma de Cristo, fray Luis parte del principio de que, dentro su naturaleza específica: sustancias espirituales, intrínsecamente independientes de la materia en su ser y en su obrar específico: espiritualidad, libertad, responsabilidad etc., las almas son distintas, más o menos perfectas, y proporcionadas siempre a la perfección de los cuerpos a que son destinadas. Ahora bien, el cuerpo de Cristo es el más perfecto formado por Dios. Su alma, por tanto, es la más perfecta y la más santa que Dios ha creado.

Por eso dice fray Luis: “Como la compostura del cuerpo era para mansedumbre dispuesta<sup>185</sup>, así el alma, de su vigor natural, era hábil para lo generoso y valiente. Y... como el cuerpo era hecho para instrumento de todo bien, así el alma tuvo natural habilidad para ser ejecutora de toda grandeza”.

Fray Luis ha seguido aquí el mismo razonamiento del punto anterior: Si el cuerpo de Cristo<sup>186</sup> fue el más perfecto y el más inclinado al bien de cuan-

182. “por sí” = por su gloria, o, tal vez: “por la naturaleza misma de cada criatura (v. Gen c. 1).

183. “respecto” = proporción, relación.

184. “respecto... en las almas” = con los cuerpos a que son destinadas.

185. “para mansedumbre dispuesta” = para un cuerpo mansísimo: cf. Mt 11,29.

186. “si el cuerpo de Cristo” = supuesto o dado que el cuerpo de Cristo.

tos han existido, su alma, creada para informar al cuerpo, fue la más santa y más digna de cuantas han existido. Es decir, tuvo la suma perfección posible, la suma santidad y pureza debidas a la naturaleza espiritual de las almas, y hubo siempre entre el alma y el cuerpo perfecta armonía para todo lo bueno y hermoso.

### 5.2. Pureza de Cristo por la plenitud de gracia que recibe

La gracia adornó el alma de Cristo con todas las virtudes. Fray Luis lo expresa con estas hermosas palabras:

No hay “virtud heroica, ni excelencia divina, ni belleza del cielo, ni dones y grandezas de espíritu, ni ornamento admirable y nunca visto, que no resida en su alma y no viva en ella sin medida ni tasa”<sup>187</sup>.

Apoya estas palabras en estos textos de la Escritura:

a) *Evangelio de san Juan*: “No le dio Dios con mano limitada su Espíritu”<sup>188</sup>. Cristo recibe el Espíritu sin medida.

b) Y en estas palabras del *Apóstol*: “En Cristo mora la plenitud de la divinidad”<sup>189</sup>. Habita “corporalmente”. En Cristo se une el mundo divino entero, al que él pertenece, porque el mundo fue creado por él, y Cristo, que ahora ha sido glorificado, asumió directamente la humanidad e indirectamente todo el cosmos, creado para servicio del hombre. En Cristo vive, pues, la plenitud del ser y de la perfección.

c) Y en *Isaías*<sup>190</sup>: “Reposará sobre él el Espíritu del Señor”. El Espíritu profético será dado al Mesías<sup>191</sup> y desplegará en él su expresión definitiva<sup>192</sup>.

d) Y, finalmente, en el *Salmo 44*: “Por eso el Señor, tu Dios, te ungió con unción de alegría sobre todos tus compañeros”<sup>193</sup>.

Fray Luis concluye de todos estos textos de la Escritura que la gracia y la virtud divina que el alma de Cristo atesora “era mayor en grandeza que las virtudes y gracias fundidas<sup>194</sup>, y hechas una de todos los que han sido justos”.

Cristo es, pues, fuente inagotable de donde manan todas las gracias de las criaturas y excede a todas en virtud y justicia, como un abismo verdadero de todo bien.

---

187. BAC 820; AP 605-606.

188. Jn 3, 34.

189. Col 2,9.

190. Is 11,2; 42,1; 62,1s; 63, 10-13; Sal 51,13; 56, 1-5.

191. JI 3, 1-2.

192. Cf. Jn 1,33; 14,16; Hch 1,8; Rom 5,5.

193. Sal 44,8: “tus compañeros” = en el texto “tus particioneros”.

194. “fundidas” = reunidas.

Fray Luis concluye esta reflexión, a manera de una oración de gran belleza *teológico-mística*:

“Esta divina alma, para quien y cuyo servicio esta máquina universal fue criada <sup>195</sup>..., en sí abarca y contiene lo bueno todo <sup>196</sup>, lo admirable y lo divino”.

Y ofrece la *razón teológica* de esta belleza, inspirada en el razonamiento de la *unión personal con el Verbo*, que va a emplear en el punto siguiente:

“Como <sup>197</sup> el divino Verbo es una imagen del Padre, viva y expresa, que contiene en sí cuantas perfecciones Dios tiene, así <sup>198</sup> esta alma soberana... tan de cerca mira en El y se espeja <sup>199</sup>, y recibiendo en sí sus resplandores divinos, se fecunda y figura <sup>200</sup> y viste”.

Es la misma imagen que ha empleado anteriormente, al hablar de la mirada de ternura y amor entre la Virgen y Jesús niño, para explicar la pureza del cuerpo de Cristo.

No hay imagen, añade, “como el alma de Cristo; y los mismos querubines más altos, son rasguños <sup>201</sup> imperfectos y sombras oscurísimas... en su comparación”.

### 5.3. Pureza de Cristo por la unión personal con el Verbo

Las dos naturalezas en Cristo están unidas en la única persona divina <sup>202</sup>: en la segunda persona, la única persona encarnada de la Trinidad. Cristo, Dios y hombre, es realmente una sola persona <sup>203</sup>. Es, por tanto, *Dios-hombre, hombre-Dios* <sup>204</sup>. De la unicidad de persona en Cristo se sigue la predicación recíproca de propiedades y acciones <sup>205</sup>.

Fray Luis expresa esta doctrina con estas bellas y precisas palabras: “¿Qué diré... de... el lazo que con el Verbo divino tiene, y la *personal unión*, que ella sola... es justicia y riqueza inmensa? Porque ayuntándose el Verbo con aquella dichosa ánima, y por ella también con su cuerpo, así la penetra toda... que... no sólo mora Dios en Él, mas es Dios aquel hombre y tiene aquella alma en sí todo cuanto Dios es: su ser, su saber, su bondad, su poder. Y no... puede desprenderse de él o desenlazarse, ni es posible... que no viva y se conserve en suma perfección de justicia”.

195. Cf. Col 1,15s.

196. “lo bueno todo” = lo bueno reunido.

197. “como” = porque.

198. “así” = por esta misma razón.

199. “se espeja” = se refleja como en espejo.

200. “se figura” = se asemeja.

201. “rasguños” = “rascuños”, en el texto.

202. Cf. Denz nn. 20, 42a, 143, 215s, 422, 1462s etc.

203. *Id.* 13, 111<sup>a</sup>, 257, 257, 288s.

204. *Id.* 168.

205. *Id.* 116, 121, 124, 372, 1339.

Para explicar esta doctrina, fray Luis recuerda el ejemplo del *fuego aplicado al madero y al hierro*, que se transforman en fuego, empleado en varios lugares de los Nombres <sup>206</sup>: “Como el hierro que la fragua enciende, penetrado y poseído del fuego, y que parece otro fuego, siempre que está en la hornaza es y parece otro fuego..., así lanzada toda aquella feliz humanidad, y sumida por todos sus poros de aquel fuego divino..., es un hombre que es Dios..., y cuanto está lejos del no lo ser, tanto está apartado de no tener en su alma toda inocencia y rectitud y justicia”.

*Consecuencias de la unión personal:*

1<sup>a</sup>) Cristo tuvo la *visión beatífica* desde su concepción <sup>207</sup>.

2<sup>a</sup>) Tuvo *ciencia infinita*, es decir, todas las cosas que Dios conoce por su ciencia de visión <sup>208</sup>.

3<sup>a</sup>) Tuvo la *plenitud de los dones* del Espíritu Santo <sup>209</sup>.

4<sup>a</sup>) Cristo era *infinitamente santo*, con la santidad propia de Dios y *absolutamente impecable*, porque era personalmente el mismo Dios <sup>210</sup>.

5<sup>a</sup>) Fue *perfectamente libre*, incluso en su pasión y muerte <sup>211</sup>.

6<sup>a</sup>) La *humanidad de Cristo debe ser adorada* por estar unida a la divinidad <sup>212</sup> y no debe prescindirse de la humanidad de Cristo ni siquiera en los grados más altos de la contemplación mística <sup>213</sup>.

Fray Luis explica esta doctrina con gran belleza literaria y precisión teológica: “Así <sup>214</sup> lanzada toda aquella feliz humanidad, y sumida en el abismo de Dios, y poseída enteramente y <sup>215</sup> penetrada por todos su poros de aquel fuego divino, y firmado <sup>216</sup> es un hombre que es Dios... y cuanto está lejos de no lo ser, tanto está apartado de no tener en su alma toda inocencia y rectitud de justicia” <sup>217</sup>.

---

206. Cf. S. GONZÁLEZ, “*Títulos Cristológicos*”, pp. 155 ss., donde se estudian las diversas imágenes que emplea fray Luis para explicar la “*unión transformante*” del alma.

207. Denz 2289.

208. *Id.* 2184.

209. *Id.* 83.

210. *Id.* 224.

211. *Id.* 255.

212. *Id.* 120; 1561.

213. *Id.* 478.

214. “así” = de esta manera, al modo que hace el “fuego” con el “hierro”, imagen empleada un poco antes.

215. y+y\*y = obsérvese la profusión de esta conjunción, polisíndeton, para expresar los infinitos bienes que tiene la humanidad de Cristo por razón de la “unión hipostática” o personal con el Verbo.

216. “firmado” = afirmado, asegurado.

217. BAC 821-822; AP 608.

### 3ª PARTE: CRISTO ES CORDERO POR SU SACRIFICIO

El comienzo de esta parte parece una obertura musical, llena, sin embargo, de realismo *teológico-místico*.

Para ser Cristo *Cordero* cabalmente y del todo, “se hizo nuestro único y perfecto sacrificio, aceptando y padeciendo, por darnos justicia y vida, muerte afrentosa en la cruz, en que ofrece a la lengua infinito”<sup>218</sup>.

Fray Luis recuerda de nuevo el paso de san Juan, arriba estudiado: “He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo”<sup>219</sup> y lo interpreta con agudeza: Quita los pecados de nosotros, “los carga sobre sí mismo y los hace como suyos, para ser Él castigado por ellos, y que quedásemos libres”. Esto, dice, expresa la fuerza misma de la palabra<sup>220</sup>.

El título *Cordero de Dios* implica el significado escatológico decisivo de que se lleva el pecado y se presenta como el portador de la salvación. Jesús es, en efecto, el que da la salvación, porque quita el pecado del mundo.

#### 1. Cristo cargó a nosotros y a nuestros pecados

La interpretación que hace fray Luis es precisa: Jesús nos toma primero a nosotros y a nuestros pecados en sí, los junta consigo y carga con ellos, “para que, padeciendo Él, padeciesen los que con Él estaban juntos y fuesen allí castigados”.

Y aclara su pensamiento: “Como acaece a los árboles que son sin fruto en el suelo do nacen, y transplantados de él fructifican, así nosotros, traspasados en Cristo<sup>221</sup>, morimos sin pena y fuenos fructuosa la muerte”.

La precisión teológica es sorprendente. Por una parte, “nos convenía morir<sup>222</sup>, y por otra, siendo nuestra, era inútil la muerte, y así<sup>223</sup> fue necesario... que miriésemos nosotros en otro que fuese tal y tan justo, que por ser en Él tuviese tanto valor nuestra muerte, que nos acarrese la vida”<sup>224</sup>.

Cita la actitud israelita en el gran día de la expiación, que incorporó el jahvismo, exorcizando la vieja costumbre popular, cuando el sacerdote ponía

218. “a la lengua infinito” = no explicable con palabras.

219. Jn 1,19.

220. “quita”: “tolle”, en latín = aniquila, lleva consigo; “aírw” y airéw”, en griego = llevar, apartar, abolir.

221. “traspasados en Cristo”. Respecto a esto, ver J. L. HERVAS, “*Entrañados en Cristo. La Mística Teológica de fray Luis de León*”. Ed. Eunat, Pamplona 1996. El autor utiliza sobre todo “*De los nombres de Cristo*” y el “*Comentario a los Gálatas*”, donde fray Luis aborda la doctrina paulina sobre nuestra vida en Cristo.

222. “nos convenía morir” = debíamos morir.

223. “y así” = y por este motivo.

224. BAC 823; AP 610.

las manos sobre el macho cabrío <sup>225</sup> que cargaba en ella todo lo que la gente pecaba, así él, porque era también sacerdote <sup>226</sup>, puso sobre sí mismo las culpas y las personas y las juntó con su alma, como en el pasado se dijo <sup>227</sup>.

Fray Luis hace ver cómo Dios unió en la humanidad de su Hijo a los hombres que estaban fuera de ella y los hizo tan unos con Él, “que se comunicaron entre sí y a veces <sup>228</sup> sus males y sus bienes y sus condiciones, y, muriendo Él, morimos de fuerza <sup>229</sup> nosotros, y, padeciendo el *Cordero*, padecemos en Él y pagamos la pena que debíamos por nuestros pecados”.

Cristo hizo suyos los pecados de los hombres “y tan allegados a sí mismo y tan juntos, que se le pegaron las culpas de ellos”.

Cita, al efecto, estas palabras del salmo ventiuno, que pone san Mateo en boca de Jesús crucificado: *¡Cuán lejos de mi salud las voces de mis delitos!* <sup>230</sup>. El mismo grito inicial: *¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?* <sup>231</sup>, expresa la tragedia interior de Jesús, despreciado por los suyos, sometido al sufrimiento y abandonado por Dios.

En boca de Jesús crucificado <sup>232</sup> y citado por los relatos evangélicos de la pasión <sup>233</sup>, el salmo obtiene un nuevo sentido. Jesús “*fue sometido al sufrimiento y a la prueba, y por eso puede ayudar ahora a los que están bajo la prueba*” <sup>234</sup>.

Fray Luis lo expresa de esta manera: “Pudo tener en Él asiento lo que no podía ser hecho, ni obrado por Él. En que se consideran dos cosas: la fuerza del amor, y la grandeza de la pena y el dolor”.

## 2. Grandeza de su amor y dolor

Fray Luis anota con agudeza por qué ésta es “una de las mayores penas de Cristo”, y que ésta fue una de las causas de que le pusieron en agonía y sudor de sangre en el huerto <sup>235</sup>.

La escena del huerto es la más dramática, tal vez, de todo el nuevo testamento, el punto culminante de la pasión de Jesús y el más desconcertante para la razón humana. Jesús sufre en su pasión los tormentos que le infligen los

225. Lv 16,21.

226. “era también Sacerdote” = es decir, Sacerdote y víctima a un tiempo.

227. “como en el pasado se dijo” = en “*Padre del siglo futuro*”.

228. “a veces” = alternativamente.

229. “de fuerza” = necesariamente.

230. Salmo 21, mesiánico.

231. Sal 21,2.

232. Mt 27,46.

233. Mt 27; Mc 15; Lc 23; Jn 19.

234. Hbr 2,18.

235. BAC 823- 824; Ap 611.

hombres, pero en su agonía los que Él mismo se aplica. Es la lucha entre el amor y la pena interior.

Jesús en el huerto aparece hundido hasta tal punto en la miseria humana, que parece sumirse en la misma miseria, vuelto Él mismo miseria. Fray Luis lo expresa con precisión teológica: “Dejando aparte el ejército de dolores... de que dijimos arriba <sup>236</sup>, ¿qué sentimiento sería..., qué congoja, qué ansia... cuando Él..., vio que tanta muchedumbre de culpas, cuantas son las que desde el principio hasta el fin cometen los hombres..., se le avecinaban al alma, y cercaban y rodeaban, y cargaban sobre ella, y verdaderamente se le apegaban y hacían como suyas sin serlo ni haberlo podido ser”.

La serenidad y transparencia de Jesús, el poder realizar cuanto quiere, hablando y actuando siempre con majestad, seguro siempre de sí mismo, se quiebra en el huerto y se cambia ahora en vacilación y tristeza. Lo vemos ahora angustiado, repitiendo una y otra vez la misma oración, como temiendo no ser oído por su Padre, mendigando el consuelo y la compañía de los suyos.

Los cuatro evangelistas, especialmente san Lucas, narran esta actitud de Jesús. Y, ciertamente, sin esto no habríamos entendido hasta qué profundidad asumió Jesús nuestra humanidad, y no hubiéramos conocido la verdadera realidad de Cristo. Ninguna página del Evangelio nos explica con tanta claridad el misterio de las dos naturalezas de Cristo, la humana y la divina, con sus especificaciones distintas.

Jesús vio entonces la mediocridad de los elegidos, las traiciones a su Evangelio, las cobardías de los cristianos. Y esto nos hace comprender un poco el sudor de sangre.

Fray Luis presenta este momento histórico como una lucha entre aspectos diametralmente opuestos, que irrumpieron sobre el alma de Jesús: ¿Qué agonía dice, y “qué tormento tan grande, y quien aborreció tanto este mal <sup>237</sup>, y quien veía a los ojos, cuánto de Dios aborrecido era y huído, verse de él tan cargado?”.

Y especifica luego algunos contrastes más dolorosos:

a) Se veía leproso, b) el que era la salud de la lepra;

a) vestido de injusticia y maldad, b) el que era la misma justicia;

a) herido y azotado y como desecho de Dios, b) el que sanaba las heridas nuestras y era el descanso del Padre?

Y termina con esta reflexión *místico-contemplativa*:

---

236. “Rey de Dios” = BAC 580ss; AP 259ss.

237. “aborreció tanto este mal” = el pecado.

Fue “terrible congoja el unir consigo Cristo purísimo, inocentísimo y justísimo tantos pecadores y culpas, y el vestirse tal Rey de tanta dignidad, de nuestra vejez y vileza”.

### 3. El sacrificio de su corazón

Para fray Luis, el mismo hecho de “hacerse *Cordero de sacrificio*, y poner en sí las condiciones y cualidades al *Cordero*, que, sacrificado, limpiaba, fue en cierta manera un gran sacrificio”.

Esto explica que, antes de subir a la cruz, “le era cruz esa misma carga, que para subir a ella sobre sus hombros ponía”.

Para fray Luis era menos tormento para Jesús el desatarse <sup>238</sup> su cuerpo que el unirse en el mismo templo de la santidad <sup>239</sup> tan gran torpeza.

Y especifica algunos contrastes, contraponiéndolos, a la torpeza de la maldad de los hombres:

a) “Por una parte, su santa ánima la *abrazaba y recogía* en sí, para deshacerla, por el infinito amor que nos tiene;

b) “y por otra, *esquivaba y huía* su vecindad y su vista, movido de su infinita limpieza.

c) “Y así peleaba y agonizaba y ardía como sacrificio aceptísimo”.

Y termina con estas palabras de hondo *significado místico*. De suerte que:

a) “Ardiendo Él, b) ardieron en Él nuestras culpas;

a) “y bañándose su cuerpo de sangre, b) se bañaron en sangre los pecadores;

a) “y muriendo el *Cordero*, b) todos los que estaban en Él... pagaron lo que el rigor de la ley requería”.

La obertura inicial de ese nombre se cierra con estas palabras de *musicalidad mística* inigualable:

“Así fue justísimo que ardiendo en el ara de la cruz y sacrificándose este dulce *Cordero*, en quien estaban encerrados y como hechos uno todos los suyos, cuanto es de su parte <sup>240</sup>, quedasen abrasados todos y limpios”.

Y Marcelo concluye: “De lo cual, Juliano, veréis con cuánta razón se llama *Cristo Cordero*”.

SERGIO GONZÁLEZ  
*Estudio Teológico Agustiniano*  
VALLADOLID

---

<sup>238</sup>. “desatarse” = deshacerse.

<sup>239</sup>. “en el mismo templo” = el alma de Jesús.

<sup>240</sup>. “cuanto es de su parte” = obsérvese la precisión teológica: porque falta, lógicamente, la colaboración indispensable y libre del hombre.



## Los catecismos de José de Anchieta

El misionero José de Anchieta ha sido prácticamente un desconocido en la catequesis española. Es uno de los casos de «mala suerte», porque al no haber sido célebre, como San Francisco Javier, apenas se ha hablado de él. Y el haber orientado sus pasos hacia Portugal en sus primeros años, y posteriormente haber sido destinado desde Portugal a Brasil, ha hecho que permaneciera ignorado por la mayor parte (por no decir todos) los que de una u otra forma se han ocupado de la catequesis española.

El presente artículo trata de recuperar su figura, que es ensalzada en Brasil (donde fundó, junto con Manuel de Nóbrega una localidad, la actual São Paulo de Piratininga, en 1554 <sup>1</sup>), de manera que la catequesis española pueda conocer lo que llevó a cabo en este terreno. Como casi todos los evangelizadores de la época de los descubrimientos, tuvo que hacer prácticamente de todo, y además de realizar trabajos en el terreno de la catequesis, hubo de aprender la lengua de los indios, el tupí, en la que escribió varias obras, y que sistematizó gramaticalmente y alfabetizó pasándola al grupo de las lenguas salvadas de la desaparición gracias a sus esfuerzos.

Pero ahora importa centrar sus desvelos en el terreno de la catequesis, ya que la labor evangelizadora consistía en anunciar la salvación de Jesús, para hacer que aquellos indígenas que jamás habían oído hablar de Él pudieran llegar a prestarle su asentimiento libre. En ese terreno se concentraron sus mejores esfuerzos y es un aspecto éste que conviene no relegar a un segundo plano en medio de otras preocupaciones y trabajos.

### 1. José de Anchieta

Para comenzar por un punto de partida válido, es preciso situar a la persona, en la práctica casi tan desconocido como su obra para la mayoría de los catequistas españoles.

---

1. S. LÓPEZ HERRERA, *El Padre José de Anchieta, fundador de São Paulo de Piratininga*, Madrid, Cultura Hispánica, 1954.

José de Anchieta nació en La Laguna (Tenerife), el 19 de marzo de 1534, hijo de Juan de Anchieta y de Mencía Díaz de Clavijo y Llanera. Parece que fue orientado por su padre a hacer estudios en Portugal, y no en España por razón de un antiguo conflicto, que databa de 1515, entre las familias Anchieta y Loyola, emparentadas entre sí. El propio Anchieta no se consideraba castellano, ni español, ni canario, ni portugués, ni brasileño, sino “bizcaino” por su ascendencia.

De muchacho se trasladó a Coimbra, donde estudió humanidades, retórica y parte de filosofía en los jesuitas en cuya comunidad había ingresado con 17 años el 1 de mayo de 1551. Como solía ser frecuente entonces, numerosos misioneros eran destinados muy jóvenes a sus respectivos destinos, buscando por una parte la mayor eficacia en gente que estuviera bien de salud, y por otra parte la más fácil adaptación a la nueva vida. El suyo no fue un caso excepcional, y como otros jóvenes jesuitas, fue destinado con 19 años a Brasil, aunque todavía no había terminado ni siquiera sus estudios.

En 1553, el 13 de julio, llegó a Brasil, en compañía del jesuita Luis de Grã. Desde Bahía fue destinado por el provincial Manuel de Nóbrega a Capitanía de San Vicente. Ya estaba allí el hermano Vicente Rodríguez, que había llegado a Brasil en la primera expedición de jesuitas, en 1549, y que utilizaba para su apostolado oraciones traducidas por Juan de Azpilcueta Navarro, en una rudimentaria e inicial acomodación de lo que Azpilcueta pudo saber de la lengua de los indígenas. Precisamente con Vicente Rodríguez se embarcó José de Anchieta, en una expedición hacia el sur, con la mala fortuna de que naufragaron en Abrolhos, a la altura de Rio das Caravelas, quedando su viaje en parte frustrado. No así su celo misionero, porque, recogidos por los indígenas, con ellos comenzaron la labor de evangelización que habían previsto desarrollar más al sur. Durante ese tiempo avanza seriamente en el estudio del tupi, la lengua indígena, de manera que es la persona más capacitada entre los colonos portugueses y los jesuitas, para entenderse con los indios; en aproximadamente seis meses consigue saber lo suficiente como para poderse entender, y más adelante la domina con la soltura suficiente para acometer la redacción de una gramática tupi que sistematizara sus conocimientos, y que pudiera ayudar a futuros misioneros.

En 1555, tras dos años de separación, el hermano José (o Irmão José), como era conocido Anchieta, se reencuentra con quien había sido su primer compañero, Luis de Grã, en San Vicente de Piratininga, a donde Grã se ha desplazado desde las poblaciones norteñas. En 1556 circula, manuscrita, su gramática tupi, que, años después, casi a punto de morir Anchieta, será editada en Coimbra (1595) para que el esfuerzo lingüístico no quede valdío; mientras, ha sido utilizada ampliamente en copias manuscritas hondamente apre-

ciadas. Tal gramática le había sido pedida (en su redacción) por el provincial Nóbrega, a finales del año 1555, conoedor el provincial de que Anchieta tenía mentalmente organizada tal gramática, pero que no la había pasado al papel; la petición se fundamentaba en el hecho de que de esta forma, podría servir en San Vicente de Piratininga a los jesuitas recién llegados a Brasil.

Durante ese mismo año de 1556, Luis de Grã impartió un curso de moral en São Paulo de Piratininga a aquellos hermanos jesuitas que aspiraban al sacerdocio, a fin de suplir la preparación de que aún carecían y capacitarles para la futura actuación sacerdotal, incluido el confesionario, tarea para la que ahora no estaban aún preparados. Esto no equivale a que no realizaran multitud de tareas pastorales, puesto que se veían desbordados por la amplitud de la labor a realizar y la extensión del territorio que pretendían abarcar, para el cual todas las fuerzas eran pocas. También tuvo más adelante al jesuita Quiricio Caxa como profesor en los años 1565-1566, en que se preparaba directamente para la recepción del sacerdocio. Es decir, una larga etapa de actuación pastoral, al cabo de la cual, tras diez años, accede a la ordenación; ésta tuvo lugar en 1566. Al año siguiente fue nombrado superior en Capitanía de San Vicente, dependiente del rector de Rio de Janeiro, a la sazón Nóbrega. El 8 de abril de 1577, en San Vicente, hizo los últimos votos ante el provincial Ignacio Tolosa, aunque aún le faltaban algunos estudios, pero fue admitido en razón de sus dotes personales. El mismo año de 1577 sucedió como provincial a Tolosa, y permaneció como provincial hasta 1587, aunque los últimos años, desde 1583, el cargo lo ejerciera de hecho el visitador Cristóbal de Gouveia.

Mientras, en 1554 Anchieta coincide, por razón de destino, con Pero Correia, portugués que se había trasladado a Brasil como colono, pero que ingresó en la Compañía de Jesús. Consecuencia de su actuación como colono y de su convivencia con los indígenas, Pero Correia predicaba con fluidez a los indios en su lengua, y como consecuencia de su escasa formación y del deseo de llevar a cabo una labor con las mejores garantías de aportar una doctrina bien fundada, Correia pidió a la metrópoli que le hicieran llegar algunos de los libros que entonces gozaban de mayor fama. Solicitó los de Constantino Ponce de la Fuente, que posteriormente fue condenado por la inquisición, pero que, antes de que se produjese tal dictámen, eran extensamente apreciado y leídos con fruición<sup>2</sup>. No tiene, pues, nada de particular esta petición, que

---

2. CONSTANTINO PONCE DE LA FUENTE publicó tres obras catequéticas: *Suma de Doctrina Christiana en que se contiene todo lo principal y necesario que el hombre christiano debe saber y obrar*, Sevilla, Juan Cromberger, 1543; *Catecismo Christiano compuesto por el Doctor Constantino; añadióse la confesión de un pecador penitente, hecha por el mismo author*, s.l., 1547; y *Doctrina Christiana en que está comprehendida toda la información que pertenece al hombre que quiere servir a Dios. Por el doctor Constantino. Parte Primera*, Sevilla, Juan Canalla, 1548. Ver:

hay que insertar en la línea de otras muchas de quienes desearon servirse de unas obras que estimaban válidas; tal petición se produce precisamente en mismo año en que aparece en Sevilla la parte primera de la última de sus obras, inconclusa, como consecuencia del proceso inquisitorial; además, se entiende la preferencia por esta obra, puesto que era de las pocas que estaba en lengua vernácula (castellano), que Pero Correia podía leer sin dificultad. Como la preparación de Pero Correia adolecía de ciertas lagunas, el mismo Anchieta se prestó para darles unas lecciones de latín en Piratininga, a fin de que estuviera en condiciones de entender los libros disponibles en esa lengua; sin embargo, el esfuerzo era superior a las fuerzas de Correia.

Hacia 1556 Anchieta ha compuesto su *Diálogo da Fe*, obra para la que contó con la ayuda de Manuel de Nóbrega y de Luis de Grã, que fueron colaboradores de Anchieta, su autor principal. Entre los años 1554 y 1560 se puede datar la obra denominada *Doctrina Cristã*, de autoría mucho más compleja, y en la que la participación de Anchieta, como habrá ocasión de ver, resulta bastante menor. Con posterioridad a 1585, contando algo más de 51 años, Anchieta compuso la tercera obra catequética, su *Doctrina autógrafa*, de la cual será preciso también hacer unas serie de precisiones.

Pasó los últimos años en Capitanía do Espírito Santo, interrumpidos por una estancia en Bahía y dos períodos más en Rio de Janeiro, como visitador local. Murió en 9 de junio de 1597, a la edad de 64 años, en Aldeia de Reritiba, ciudad que hoy lleva su nombre, en el distrito de Espírito Santo <sup>3</sup>.

No cabe duda de que Anchieta fue un hombre destacado, y que sus mismos contemporáneos apreciaron en él a un religioso ejemplar en aquellos momentos en que tan grandes eran las necesidades y tan desproporcionadas a los escasos medios de los misioneros. Pero Rodrigues, que fue provincial en los últimos años de vida de Anchieta, recogió testimonios de quienes convivieron con él; y por encargo del provincial que le sucedió, Fernão Cardim, escribió además una *Vida* de Anchieta <sup>4</sup>, en la que además de referirse a la gramática, dice respecto a su actuación en la catequesis:

“Trasladou mais o Irmão José o Catecismo, deu principio ao Vocabulário, fez a Doutrina e Diálogo das Coisas da Fe e a Instrução das perguntas para confessar e a que serve para ajudar a bem morrer”.

---

J. R. GUERRERO, *Catecismos españoles del siglo XVI*. La obra catequética del Doctor Constantino Ponce de la Fuente, Madrid, Ins. Sup. de Pastoral, 1969.

3. Amplia nota biográfica en S. LEITE, *Monumenta Brasiliae*, II, Roma, 1957, 67-71.

4. P. RODRIGUES, *Vida do Padre José de Anchieta*, São Paulo, Loyola, 1978, 2ª ed.

Además, Quirício Caxa, su antiguo profesor y después provincial, fue el primer biógrafo, en la que denominó *Breve relação da Vida e Morte do P<sup>e</sup>. José de Anchieta*, redactada en 1598, al año siguiente de la muerte de Anchieta. En ella dice:

“... Chegou a entendê-la e a falá-la com toda a perfeição e compor nela e trasladar as coisas necessárias para a doutrina e catecismos...”

“Foi coisa maravilhosa o fruto grande que com esta sua língua fez em proveito das almas, porque além do exemplo que deu aos mais e fervor que causou neles para aprenderem com diligência, além da muita doutrina e práticas espirituais, assim públicas como particulares; além das muitas confissões que fez como intérprete; além dos muitos que aparelhou para o batismo, para bem morrer, que por seu meio, quanto se pode crer, estão na glória: ajudou a compor a Doutrina, ou foi o principal autor do Diálogo das Coisas da Fé, Confessionário, Instrução para os que hão de ser batizados, e para ajudar os que estão para morrer, de que os Nossos, que não são tão boas línguas, em extremo se têm ajudado e ajudam”.

Los dos testimonios se refieren de forma no precisa a sus principales obras catequéticas, con nombres o descripciones que no son exactamente títulos, pero que permiten una cierta identificación y diferenciación de cada una de ellas, o las más importantes. Será preciso volver sobre estos testimonios al hablar de sus escritos. Mientras, queda la sensación de que los testimonios, en la parte reproducida, como también en la no reproducida, son tan encendidamente elogiosos, que parece que todo lo que pasó por sus manos es un ejemplo de perfección. No existe el más mínimo atisbo de sentido crítico (quizá no cabía en el horizonte de quien se proponía trazar un panegírico) ni siquiera para mostrar las limitaciones de sus escritos, inherentes a toda obra humana.

Esta tendencia a la exaltación manifiesta e incluso exagerada, hace acto de presencia no sólo en los testimonios encomiásticos de la época, sino que en la actualidad, la edición de sus obras opta por ese tono laudatorio que hace poca justicia a la realidad de lo que aparece en sus obras, menos exquisitas y perfectas de lo que las juzgan sus impulsores. Y eso mismo hace un poco más difícil el presente estudio de sus trabajos catequéticos, que, juzgados desde una mayor imparcialidad y distancia, pueden aparecer más simples o incompletos. Por descontado que mi intención no es echar por tierra un esfuerzo de difícil estimación; pero ver las cosas en su más desapasionada dimensión puede contribuir a conocer mejor su obra, con las aportaciones que realizó y las limitaciones que implica.

## **2. Obras catequéticas con su nombre**

Es difícil hablar de ellas con absoluta precisión. Unas y otras obras se entremezclan, los títulos (o las descripciones que podrían actuar como tales)

no se refieren siempre con exactitud, o aparecen expresiones equivalentes (que proporcionan una cierta ambigüedad), o se da el título de una parte como un todo (lo que contribuye a la confusión). Además, siendo exigentes en cuanto a la autoría de los diversos escritos, aparecen asignadas a Anchieta cosas que no escribió él.

Voy a comenzar por los testimonios anteriormente reproducidos, que he retocado ligeramente, con la introducción de numeración para lo que podría ser cada escrito y con la introducción de la cursiva para señalar sus títulos aproximados. Con arreglo a este criterio, el testimonio de Pero Rodrigues queda como sigue:

“Trasladou mais o Irmão José 1) o *Catecismo*, deu principio ao 2) *Vocabulário*, fez 3) a *Doutrina* e 4) *Diálogo das Coisas da Fe* e 5) a *Instrução das perguntas para confessar* e 6) a *que serve para ajudar a bem morrer*”.

Dispuestos en otro orden estos trabajos literarios, resultan los seis siguientes:

- 1) o *Catecismo*
- 2) *Vocabulário* (obra no catequética, pues hace referencia a su *Gramática tupi*, con otro nombre)
- 3) a *Doctrina*
- 4) *Diálogo las Coisas da Fe*
- 5) a *Instrução das perguntas para confessar*
- 6) a [*Instrução*] *que serve para ajudar a bem morrer*, es decir, solamente cinco trabajos catequéticos diversos.

Si vamos con el segundo testimonio, haciendo la misma acomodación, éste ofrece estos otros datos:

“... Chegou a entendê-la e a falá-la com toda a perfeição e compor nela e trasladar 1) *as coisas necessárias para a doutrina* e 2) *catecismos*...”

“Foi coisa maravilhosa o fruto grande que com esta sua língua fez em proveito das almas, porque além do exemplo que deu aos mais e fervor que causou neles para aprenderem com diligência, além da muita doutrina e práticas espirituais, assim públicas como particulares; além das muitas confissões que fez como intérprete; além dos muitos que aparelhou para o batismo, para bem morrer, que por seu meio, quanto se pode crer, estão na glória: 3) *ajudou a compor a Doutrina*, 4) *ou foi o principal autor do Diálogo das Coisas da Fé*, 5) *Confessionário*, 6) *Instrução para os que não de ser batizados*, e 7) *para ajudar os que estão para morrer*, de que os Nossos, que não são tão boas línguas, em extremo se têm ajudado e ajudam”.

Salen, por tanto, siete escritos:

- 1) *as coisas necessarias para a doutrina*
- 2) *catecismos*
- 3) *ajudou a compor a Doutrina*
- 4) *ou foi o principal autor do Diálogo das coisas da Fé*
- 5) *Confessionário*
- 6) *Instrução para os que hão de ser batizados*
- 7) *para ajudar os que estão para morrer.*

Comparados ambos resultados, aparecen estas obras:

TESTIMONIO DE PERO RODRIGUES	TESTIMONIO DE QUIRICIO CAXA
	1) <i>as coisas necessárias para a doutrina</i>
1) <i>o Catecismo</i> (trasladou = tradujo)	2) <i>catecismos</i> (chegou a compor e trasladar = llegó a componer y traducir)
2) <i>a Doutrina</i> (fez= hizo, escribió)	3) <i>a Doutrina</i> (ajudou a compor= ayudó a componer)
3) <i>Diálogo las Coisas da Fé</i> (fez= hizo, escribió)	4) <i>Diálogo das coisas da Fé</i> (ou foi o principal autor do = o fue el autor principal)
	5) <i>Instrução para os que hão de ser batizados</i>
4) <i>a [Instrução] que serve para ajudar a bem morrer</i> (fez= hizo)	6) <i>[Instrução] para ajudar os que estão para morrer</i>
5) <i>Instrução das perguntas para confessar</i> (fez= hizo)	7) <i>Confessionário</i>

Si en la primera enumeración he eliminado la *Gramática tupi*, hay que hacer lo propio con el *Confessionário*: siendo un libro destinado directamente a la preparación y celebración del sacramento de la penitencia, no puede decirse que sea propiamente catequético, aunque mantenga un estilo similar, desde el momento que hace un repaso de los mandamientos; pero es claro que se trata sólo de una parte de la doctrina cristiana. Quedan, pues, cuatro escritos en la primera enumeración, la de Rodrigues, y seis en la de Caxa. Parece haber un paralelismo entre ambas series (números 2 a 6); pero en la descripción de Caxa queda desaparejada la primera, cuyo título descriptivo figura como *as coisas necessárias para a doutrina*. ¿Es obra distinta?, ¿es idéntica al *Catecismo*, que sigue a continuación? Podría entenderse de las dos formas, si se identifica *doutrina* con *catecismo*, y ambas expresiones se entienden equivalentes a «formación cristiana», por decirlo con una fórmula genérica. Pero también cabe entenderlas como títulos –o sus equivalentes– de forma que *Doutrina* sea un escrito diverso de *Catecismo*.

Pero ese mismo problema, que he planteado para ver la dificultad entre las obras 1ª y 2ª de la enumeración de Caxa se puede trasladar, tal cual, a las dos series, puesto que a continuación figuran en ambas *Catecismo* y *Doutrina*. Y parece que habría que diversificar una de otra. En el testimonio de Pero Rodrigues las expresiones son nítidas: «Trasladou mais o Irmão José 1) o *Catecismo*, deu principio ao 2) *Vocabulário*, fez 3) a *Doutrina*...», es decir, el hermano José [de Anchieta] tradujo el *Catecismo*, comenzó [a escribir] el *Vocabulario* [o *Gramática*], hizo [o escribió] la *Doctrina*...

Algo semejante ocurre con el testimonio de Quirício Caxa, quien diferencia (casi siempre) la intervención de Anchieta en escritos diversos: «Chegou a compor nela e trasladar *As coisas necessárias para a doutrina* e *Catecismos* (...); ajudou a compor a *Doutrina*, ou foi o principal autor do *Diálogo das coisas da Fé, Confessionário, Instrução para os que hão de ser batizados, e [Instrução] para ajudar os que estão para morrer*» («Llegó a componer en ella [la lengua tupí] y traducir *As coisas necessárias para a doutrina* y el *Catecismo* (...); ayudó a componer la *Doctrina*, o fue el principal autor del *Diálogo das coisas da Fé, Confessionário, Instrução para os que hão de ser batizados, e [Instrução] para ajudar os que estão para morrer*»).

Si subsiste la duda sobre la identificación o la diversidad de los escritos, también subsiste en cuanto a su intervención, según se consulte uno o otro testimonio, porque no coinciden plenamente, y la expresión «chegou a compor e trasladar», de Quirício Caxa, se puede aplicar conjuntamente a lo que parecen dos escritos diversos (*As coisas necessárias para a doutrina* y el *Catecismo*), o se puede desdoblarse en dos afirmaciones, una para cada obra: «Chegou a compor *As coisas necessárias para a doutrina*, e a trasladar o *Catecismo*». Entendido así, cuadra la segunda parte de esta frase con la del testimonio de Pero Rodrigues: «Trasladou o *Catecismo*». Y entonces aparece aún más nítido que *As coisas necessárias para a doutrina* es un trabajo diverso del *Catecismo*, y también diverso de *Diálogo das coisas da Fé*, del que pudo ser bien el autor único, bien el autor principal.

En todo caso, y tras esta multitud de combinaciones, queda claro que los testimonios no son precisos, que no es sencillo saber con exactitud cuántas son las obras catequéticas en las que intervino, y que tampoco es posible tener certeza en cuanto a la intervención de José de Anchieta en cada una de ellas. Aparecen cuatro o seis escritos catequéticos en los que Anchieta ha tenido algún tipo de intervención.

Es preciso dar otro paso más, acudiendo a los manuscritos, para poder precisar con certeza cuántos trabajos catequéticos han pasado por sus manos, y cuál ha sido su aportación en cada uno. Pero antes es obligado hacer una referencia a la edición que conozco y he manejado de sus obras, a partir de las cuales es posible un acceso relativamente sencillo a los manuscritos.

### 3. La edición de las obras de José de Anchieta

La edición de la totalidad de las obras de Anchieta integra una colección, diseñada en 17 volúmenes, bajo el título general de *Monumenta Anchieta. Obras completas do P<sup>e</sup>. José de Anchieta*. Los 17 volúmenes están agrupados en tres series, la primera dedicada a la poesía de Anchieta (5 volúmenes), la segunda a la prosa (6 volúmenes), y la tercera a las obras sobre Anchieta (6 volúmenes). Han sido editados por Edições Loyola, en São Paulo. El responsable de las ediciones y autor de las introducciones es Armando Cardoso, al menos para los tomos 8<sup>o</sup> y 10<sup>o</sup>, que son los que se ocupan de los tratados catequéticos, y tengo a la vista <sup>5</sup>.

Cada uno de ambos volúmenes tiene una introducción, seguida del texto de la obra (u obras) correspondiente; en el 8<sup>o</sup> la reproducción facsímil precede a la transcripción y notas; el volumen 10<sup>o</sup>, tomo 1<sup>o</sup>, sigue ese mismo plan, que, sin explicación aclaratoria, se ve alterado en el volumen 10<sup>o</sup>, tomo 2<sup>o</sup>, en el que el facsímil sigue al texto transcrito en lugar de precederlo; además en ese mismo tomo 2<sup>o</sup>, aparece solamente el facsímil de la *Doutrina autógrafa*, mientras que no aparece el facsímil del *Confessionário*.

El volumen 8<sup>o</sup> incluye la obra de Anchieta titulada *Diálogo da Fé*. El volumen 10, dedica el tomo 1<sup>o</sup> a la *Doutrina Cristã*; y el tomo 2<sup>o</sup> a la *Doutrina autógrafa*, y al *Confessionário* <sup>6</sup>. Ya he señalado antes mi criterio de excluir el *Confessionário* de los escritos catequéticos de Anchieta, que, en esta edición, quedan reducidos a tres: *Diálogo da Fe*, *Doutrina Cristã*, y *Doutrina autógrafa*.

Cardoso procede de esta forma, siguiendo la pauta de los manuscritos manejados y en parte reproducidos. Pero aparece con evidencia, en las mismas introducciones de Cardoso, que los manuscritos, –tardíos y no originales, excepto uno– han sido manipulados y alterados, por lo que la clasificación de los trabajos catequéticos de Anchieta es posible que no responda del todo a la factura original. Al menos queda la duda. Y desde luego lo que es evidente, y aparecerá más adelante, es que los manuscritos han sido forzados, para acomodarlos a un plan que A. Cardoso se ha trazado, al dar a conocer, transcribir y publicar los tratados catequéticos de Anchieta, plan que no compar-

5. Aparece algún cambio en el proyecto editorial, porque el volumen 8<sup>o</sup> (Ed. Loyola, São Paulo, 1988) así lo hace constar en portada, mientras que en cubierta, figura como «10<sup>o</sup> volume». Por otra parte, el anunciado volumen 9<sup>o</sup> debía responder al título de *Doutrina Cristã*; y el proyectado volumen 10<sup>o</sup> debería incluir el *Catecismo*. Sin embargo, en el momento de la publicación real, el volumen 9<sup>o</sup> (no 10<sup>o</sup>) (Ed. Loyola, São Paulo, 1992), consta de dos tomos, el primero de los cuales se titula *Doutrina Cristã. tomo 1. Catecismo brasílico*, y el segundo responde a *Doutrina Cristã. tomo 2. Doutrina autógrafa e Confessionário*.

6. Ver recensión de los tomos de este volumen 10<sup>o</sup>, a cargo de JOSÉ GONZÁLEZ LUIS en “Estudio Canarios” 29 (1995) 273-278.

to. Es verdad que a la hora de editar un texto antiguo hay que tomar decisiones, a veces difíciles. Pero no estoy de acuerdo con la forma de proceder de Cardoso, voluntariosa tras el propósito de “reconstrucción” de la obra de Anchieta, pero poco rigurosa en la forma de proceder con los manuscritos, según aparece en las reproducciones facsímiles.

La descripción que hace Armando Cardoso de los manuscritos precisa que son tres los cuadernos atribuidos a Anchieta, que trata de describir en la introducción a la *Doutrina da Fé*. Estos cuadernos constituyen las tres obras catequéticas de José Anchieta, o vinculadas a su nombre, puesto que la cuestión de la autoría es más compleja.

1. *Diálogo das coisas da Fé*, también conocida como *Diálogo da Fé*. Está constituido por un texto en tupi con traducción paralela portuguesa. Al frente del mismo figura un título espurio, posterior y en italiano: «Catechismo in Brasiliano / V. Anchieta». El cuaderno consta de 53 páginas. Las dificultades comienzan al tratar de saber con certeza la localización del mismo. La primera descripción lo señala en el Archivo de la Postulación General de la Compañía de Jesús (APGSI), n. 32, ms. 1731 <sup>7</sup>; sin embargo, otra descripción señala como signatura la de APGSI, n. 32, ms. 1730 <sup>8</sup>; por si fuera poca la confusión, la portadilla del texto facsimilar consigna otra tercera signatura: APGSI, n. 29, ms. 1730 <sup>9</sup>. (El cotejo y la lectura minuciosa llevan a la conclusión de que hay que dar por buena la primera de las tres signaturas [APGSI, n. 32, ms. 1731] y que las otras son erratas).

2. [*Doutrina autógrafa*]. Se trata de un cuaderno de 13 hojas, en el que figura el título de «Doutrina do V. Padre José de Anchieta / Escrita da sua mesma / Letra»; pero este título no es original, sino posterior y más bien descriptivo, y ha sido puesto en el cuaderno por el padre João Antônio Andreoni. La obra se encuentra en el Arquivo Romano da Companhia de Jesús (ARSI), opp. NN., 23. La edición anticipa que la obra es una «traducción casi íntegra del Diálogo de la Doctrina Cristiana en tupi, que se encuentra en el conjunto de la *Doutrina Cristã*; inmediatamente después de las oraciones y enunciados breves» <sup>10</sup>. Más adelante habrá ocasión de valorar esta apreciación.

3. *Doutrina Cristã*. De esta obra existen dos copias, que han de ser descritas por separado.

La 1ª copia es la más antigua y también la más deteriorada. Es a su vez copia de un autógrafo primitivo, hoy definitivamente perdido. Carece de título propio; pero el historiador jesuita Serafim Leite le asignó el título inexacto

7. *Diálogo da Fé*, São Paulo, Loyola, 1988, 9 y 19.

8. *Doutrina Cristã*, São Paulo, Loyola, 1992, 19.

9. *Diálogo da Fé*, São Paulo, Loyola, 1988, 53.

10. *Diálogo da Fé*, São Paulo, Loyola, 1988, 19.

de «Devocionario Brasilico», y ha sido rectificado por el de «Diálogo da Doutrina Cristã». Figura en ARSI, Opp. NN. 22, y su copia en APGSI, n. 33, ms. 1731. Es citada en la edición de Cardoso con la sigla: DC<sub>1</sub>.

La 2ª copia es una copia caligráfica, bien conservada, más reciente, que reproduce el manuscrito anterior. El texto aparece en tupi, aunque algunos títulos de los diversos apartados consten en portugués. Dispone de un título, tardío, en italiano: «Catecismo in lingua Brasiliana / del V. Anchieta». En su localización vuelven a surgir problemas, porque la descripción inicial da como signatura la de APGSI, n° 29, ms. 1730<sup>11</sup>; sin embargo, otra descripción le asigna la signatura APGSI, n° 24, ms. 1730<sup>12</sup>. Es citada en la edición de Cardoso con la sigla: DC<sub>2</sub>.

Es de lamentar que una edición que quiere ser cuidadosa con el texto adolezca de fallos que producen no poca desorientación y que deberían haber sido evitados.

De esta forma, lo que parecían cuatro o seis obras catequéticas, queda reducido a tres, puesto que los manuscritos incluyen en una misma obra o escrito lo que aparece diseminado en las descripciones de Pero Rodrigues o Quiricio Caxa. Al describir, más adelante, el contenido de cada una de ellas, aparecerá hasta qué punto se han integrado los diversos escritos que aparecen como obras diferentes, al menos en la descripción de los dos autores mencionados.

#### 4. Manipulación de los manuscritos

El afán perfeccionista de ofrecer una edición lo más completa posible, ha obligado al editor, Armãdo Cardoso, a incurrir en un defecto grave, a mi modo de ver, como es el de manipular los manuscritos. En particular, el problema se concreta de un modo especial con relación a los sacramentos de penitencia y eucaristía, que no están presentes en todas las obras catequéticas asignadas a Anchieta.

Esto genera una situación incómoda, porque al hacer público el texto, el editor del mismo hubiera deseado no encontrar una omisión de este tipo. Y aunque la edición es respetuosa con el principio de mantener la reproducción facsímil sin alteraciones, éstas tienen lugar cuando se pasa a la transcripción de cada uno de los manuscritos. La *Doutrina Cristã* incluye todos los sacramentos, y por tanto no se produce cambio alguno (El orden en que aparecen los dos sacramentos aludidos es: 1º penitencia y 2º confesión).

---

11. *Diálogo da Fé*, São Paulo, Loyola, 1988, 19.

12. *Doutrina Cristã*, São Paulo, Loyola, 1992, 19.

En *Doutrina autógrafa*, a continuación del texto propiamente dicho, pero integrado en el manuscrito de signatura ARSI, Opp. NN. 23, aparece una explicación de penitencia y de comunión, precisamente en este orden.

Pero en el manuscrito de *Diálogo da Fé* faltan estos dos sacramentos al abordar la materia sacramental, y el editor no ha encontrado mejor solución que trasvasar, en la transcripción, la parte de penitencia y comunión, que se encuentra en el manuscrito que responde a la signatura: ARSI, Opp. NN. 22 (y su correspondiente copia en la sigla APGSI, nº 33, ms. 1731), que no corresponde a *Diálogo da Fé*, sino a *Doutrina Cristã*. Incluso reproduce el facsímil de lo relativo a estos sacramentos a continuación de la reproducción facsímil de *Diálogo da Fé*, con su portadilla que avisa de la procedencia de esta parte. Además, aunque esta parte sacramental sigue el orden de: 1º penitencia y 2º eucaristía, sin razón alguna que lo justifique, en la transcripción, insertada en el lugar en que consta la ausencia de estos dos sacramentos, los presenta cambiados: 1º eucaristía y 2º penitencia.

La argumentación de Cardoso para explicar semejante modo de proceder es doble, aunque en realidad repite los mismos argumentos. En la Introducción a *Diálogo da Fé*, dice:

«Para explicar a surpreendente lacuna dos diálogos da Confissão e Comunhão, ocorrem diversas razões: a primeira é o fato, então comum, de se darem autógrafos de Anchieta como relíquias; isto sucedeu com o autógrafo de Évora, que foi privado assim destes dois diálogos, e por isso estes não foram trasladados na cópia enviada a Roma, em 1730. A cópia antiga, que ficou no Arquivo da Província substituindo o autógrafo dos dois diálogos dados como relíquia, foi trasladada na Doutrina Cristã. Levam-nos a esta afirmação os fatos significativos de se encontrarem aí com letra de outro copista, postos no final do livro e formando certa duplicada com dois diferentes diálogos da Confissão e Comunhão, ben colocados na seqüência dos Sacramentos e próprios da Doutrina Cristã.

Outra séria razão histórica e literaria é que esses dois diálogos foram os escolhidos por Antônio de Araújo, de preferência aos dois da Doutrina Cristã, apenas tradução de Anchieta, não propriamente composição: a preferência nos Catecismos Brasílicos é sempre para as composições originais do Apostolo do Brasil, como se dá com estes dois sacramentos, explicados exatamente no estilo do Diálogo da Fé.

Outra razão de peso: estes dois diálogos con as orações e o diálogo dos Artigos do Credo ou Suma da Fé, eram o que se exigía bem sabido como preparação dos comungantes, e por isso se separavam dos outros sacramentos, para os ter facilmente à mão, no tupi tan necessario aos missionários, com a preferência acima dita.

Por todos estes motivos não duvidamos restituí-los ao seu lugar nesta publicação primeira dos *Diálogo da Fé*»<sup>13</sup>.

Me parece que el hecho de una duplicación, y que los sacramentos de penitencia y eucaristía se encuentren al final de la *Doutrina Cristã* con otra letra no autoriza a deducir con seguridad que esta copia final procede del *Diálogo da Fé*, y menos aún a desplazarla. Aunque Cardoso afirma que no duda al proceder de esta forma, yo sí que hubiese dudado.

Hay alguna otra manipulación de menor entidad, como es que algunos párrafos que están desordenados en el correspondiente manuscrito, Cardoso los ha reordenado en la correspondiente transcripción, que no es exquisitamente respetuosa con el texto que pretende transcribir<sup>14</sup>. También sucede con cierta frecuencia que aparecen en transcripción algunos titulillos para ciertos apartados que no figuran en el texto facsímil reproducido.

Son muestras de que el editor Armando Cardoso se ha movido con un criterio excesivamente amplio, deseoso de ofrecer al público el mejor texto posible de las obras de Anchieta, pero no se ha atenido con la fidelidad deseable a lo que aparece en los manuscritos. Otra cosa es que en aclaraciones justificara lo que no aparecía en el texto.

### 5. Análisis catequético de *Diálogo da Fé*

Los testimonios aducidos por Cardoso al prologar la edición muestran a las claras que esta obra surgió de la pluma de José de Anchieta, aunque haya contado para su redacción con la ayuda de Nóbrega y de Luis de Grã, quizá por la aún escasa preparación doctrinal que Anchieta tuviera, o quizá, más probablemente, por la extremada dificultad de hacer una versión a una lengua indígena de conceptos precisos en los que se expresaba el dogma y la fe cristiana: ésta tenía que ser cuidada y transmitida con fidelidad, pero a la vez se imponía la necesidad de que los indios entendieran lo que se les presentaba. No siempre era posible emplear circunloquios, o no era fácil dar con éstos. Por ello está más que justificada la colaboración de Nóbrega y Grã con An-

13. *Diálogo da Fé*, São Paulo, Loyola, 1988, 50. Parecido argumento, más abreviado, aparece en *Doutrina Cristã*, São Paulo, 1992, 23, donde dice: «Depois de completa a série dos 7 Sacramentos, acrescentam-se de novo Confissão e Comunhão, tirados claramente do *Diálogo da Fé*, pois são os mesmos que se encontravam na tradução portuguesa autógrafa, exceto pequenos acréscimos, como dissemos acima. Até o copista do DC<sub>1</sub> que os tirou do original é outro, de letra bem diferente. Por isso non duvidamos de devolvê-los ao *Diálogo da Fé*, onde estão surpreendentemente faltando.

14. Tal es el caso, en *Diálogo da Fé*, con las fórmulas de los «casamentos» o desposorios (fórmula sacramental para el matrimonio), y los «pregões» o amonestaciones, colocados en un orden en el manuscrito y en otro diferente en la transcripción (ed. citada, p. 162-163).

chieta. Pero Rodrigues dice que Anchieta “hizo” («fez») esta obra, mientras que Caxa afirma que «fue el autor principal» («ou foi o principal autor»).

Aparece con dos títulos aproximadamente iguales: *Diálogo da Fé*, y también *Diálogo das coisas da Fé*, «assim chamado pelos historiadores contemporâneos». El título hace honor a la realidad del escrito, verdaderamente dialogado<sup>15</sup>. Se consideró que se trataba de una obra perdida, aunque en realidad se conservaba en APGSI (nº 32, ms. 1.731), en Roma. Ha sido localizada por Paulo Molinari, postulador general de las causas de los jesuitas.

La obra, originalmente en tupi, fue reclamada para que se hiciera llegar a Roma con vistas al proceso de beatificación de Anchieta; eso justificó la copia y la traducción paralela, por lo que es posible conocerla en ambos idiomas. La traducción al portugués fue llevada a cabo por Jacinto de Carvalho, que había sido misionero en Brasil durante 28 años, y que la llevó a cabo en 1730, certificada por los notarios eclesiásticos que validan la fidelidad del texto y la legitimidad de la versión. Dicha traducción, sin embargo, se efectuó de forma apresurada, por la urgencia de Roma, por lo que el mayor fallo es que proporciona el sentido, pero omite algunos detalles que Carvalho no estimó demasiado importantes. De ahí que la actual edición de São Paulo revise a partir del texto tupi la propia traducción y le añada el texto o los detalles del mismo omitidos por Carvalho, presentados entre corchetes.

La finalidad de la obra era directamente la catequesis destinada a los indios tupis; indirectamente, también fue empleada para que los colonos portugueses pudieran aprender la lengua de los indios, como atestiguan algunas cartas contemporáneas. Está redactada en forma de preguntas y respuestas. Son breves y ágiles, y sólo muy raramente aparece alguna demasiado larga. Las preguntas están precedidas de una “M”, y las respuestas de una “D”, que señalan que el diálogo discurre entre M[aestro] y D[iscípulo]. El primero es quien pregunta y el otro quien responde.

Las apreciaciones que haré (tanto de ésta como de *Doutrina Cristã*) se limitan al texto en la versión portuguesa.

Su esquema es muy simple, pues responde al siguiente índice:

1. Nombre del cristiano
  2. Señal de la cruz
  3. Nombre de Jesús (incluye la devoción al Ángel de la guarda, santos y agua bendita)
  4. Sacramentos en general
- Bautismo

---

15. Sin embargo, la alusión a *das coisas da Fé*, no permite identificar esta obra, con la que Quirício Caxa señala en primer lugar de su relación con la alusión genérica de «*as coisas necessarias para a doutrina*».

Confirmación <sup>16</sup>

Extremaunción

Orden

Matrimonio

5. Pasión (Huerto, Anás, Caifás, Pilato, Herodes, flagelación, corona de espinas, Cruz)

6. Casamientos - Amonestaciones

7. Mandamientos de Dios (en el 3º se incluye referencia a los de la Iglesia)

8. Padrenuestro.

La primera observación, por más destacada, es que resulta patente la ausencia del credo en la presentación de la fe. Se trata de una parte obligada, que de forma unánime en la catequesis ha precedido a casi todas las explicaciones (salvo las de la señal de la cruz, y del nombre del cristiano). Sin duda resulta difícil de explicar una ausencia de esta índole, y no deja de resultar curioso que tal ausencia no parece preocupar a Anchieta, pues no lo incluye. Sin embargo, con relación al sacramento de la unción de enfermos, en la pregunta nº 27, aconseja el empleo del credo: «M. Que há de dizer um quando estiver para morrer? D. “Jesús, María, Credo”»: la respuesta se puede entender sintética, como brevísimas jaculatorias e invocaciones, o también amplia, como una invitación a la recitación completa del credo. No estaba, pues, totalmente ausente de la mente de Anchieta ni de sus colaboradores, Nóbrega y Grã.

Además, es justo reconocer que a lo largo del escrito aparecen referencias salteadas a algunos aspectos inconexos y no sistemáticos que aparecen en el credo (Jesús, verdadero Dios y hombre; Jesús, hijo de Dios; murió por satisfacer por los pecados; María es Madre de Dios; Dios es creador; la pasión, muerte y resurrección de Jesús; el Espíritu Santo; el perdón de los pecados; la resurrección de los muertos). Todo esto se puede encontrar en diversos lugares, en unas ocasiones como breves alusiones y en otras con exposición más amplia. Y es preciso decir que casi aparece todo el credo. Pese a lo cual, es obligado constatar la ausencia de un tratado sistemático, ordenado y completo.

Otra observación es la falta de orden, en el sentido de que el breve tratado nº 6, que contiene los «casamentos» y los «pregões», debería estar a continuación del sacramento del matrimonio, o mejor integrado en él. No es así en el manuscrito. Sin embargo, Cardoso no ha podido vencer la tentación

---

16. Ya he manifestado la ausencia de explicaciones sobre penitencia y eucaristía. Creo que es preferible contemplar el texto en su pureza, que aceptar un trasvase bienintencionado para suplir esta carencia.

de alterar en orden en la transcripción, para unir lo que el texto original presenta como separado. Los «casamentos» recogen una preguntas sobre la voluntad de contraer matrimonio, y dos afirmaciones que expresan la decisión del varón y la mujer de aceptar a su respectivo cónyuge. Los «pregões» constituyen la fórmula de aviso público del matrimonio proyectado, y el requerimiento de que se hagan saber los impedimentos, si existen.

El apartado 1º, sobre el nombre del cristiano, se centra de inmediato en hablar de Jesucristo, condensando en seis preguntas las afirmaciones básicas de la fe (su origen, que es Dios y hombre, que como Dios es hijo de Dios Padre, y como hombre es hijo de María; que como Dios no tiene cuerpo, ni principio, ni madre; y que como hombre no tiene padre, pues fue concebido sin intervención de varón).

El apartado 2º, sobre la señal de la cruz, habla de su uso, de la forma de hacerla, de su significado, y de las ocasiones de emplearla. Al final del apartado, dedica las tres últimas preguntas a una cuestión tangencial: la reverencia a las imágenes y la honra a los santos en sus imágenes (preguntas 18-20). Estos dos apartados 1º y 2º son los más parecidos a los catecismos usuales en el XVI, tanto en España como en Portugal (especialmente el de Marcos Jorge). Puede verse en ellos un vestigio de la formación del mismo Anchieta, que inicia su obra de esta forma convencional, y con una cierta similitud con otros catecismos.

El apartado 3º se titula «Do nome de Jesus, e da invocação dos Santos». En efecto, las tres primeras preguntas giran en torno al nombre de Jesús, que nos libra del mal, y la cuestión original de hacer inclinación de cabeza al pronunciarlo. A partir de ahí, las preguntas del apartado giran en torno a María y su nombre; la invocación al Ángel de la Guarda, su existencia y protección; la invocación a los santos (además de lo que había dicho de sus imágenes en el apartado 1º), con la cuestión original de la oración que se les debe hacer el día de su fiesta; las seis últimas preguntas versan sobre el agua bendita, y su empleo, entre las que destaca la pregunta original, nada frecuente en los catecismos, de echar agua bendita sobre las sepulturas (no parece que se refiera al empleo de la misma durante las exequias, sino a un uso posterior al entierro, y en cierto modo habitual).

El apartado 4º es ocupado por los sacramentos; primero en general y después, detallados (salvo los ya aludidos de penitencia y eucaristía). En los sacramentos en general hace una explicación de que sirven para la vida del alma; son presentados siempre como “remedios” o “medicinas” del alma, pues sirven para darle vida; más en particular, se afirma de todos ellos que «perdonan los pecados», lo que no es cierto en la más pura teología sacramental. Esto lleva a la cuestión de si las almas pueden morir, con un doble aserto: no pueden morir pues son inmortales, y las de los condenados arderán eternamente; pero sí pueden morir por el pecado, que mata al alma. Parece obvio que los indígenas percibirían una extraña sensación de desconcierto.

Al bautismo dedica 38 preguntas, que discurren por el nombre del sacramento, la recepción una sola vez, el hacernos hijos de Dios, los niños que mueren sin bautizar, el bautismo propiamente dicho (el agua y la fórmula sacramental) los efectos del bautismo, el ministro ordinario y extraordinario, la explicación detallada de la liturgia bautismal, y las cuestiones sobre los padrinos. La confirmación, con 20 preguntas, habla del nombre del sacramento y la señal sacramental, los efectos que produce, la confesión explícita de la fe, vuelve (pregunta 13ª) sobre los efectos (Dios nos perdona), y la condiciones para confirmarse, la celebración y los padrinos del confirmado. Hace inevitablemente referencia al obispo; y tiene una forma muy original de plantear que sólo se recibe una vez, con la pregunta 17ª: «M. Quantos Bispos põem esse óleo [santo na gente]? D. Un só». Hay además una pregunta particular que resulta especialmente reseñable, en la indicación de confesar la fe tras la confirmación, pues afirma que no hay que tener miedo de confesar la fe ante los infieles, en un contexto en que la fe cristiana estaba empezando a arraigar, pues la mayoría eran infieles, y la evangelización era mínima. Pero afirmaciones de este tipo, comunes en los catecismos europeos, en otro contexto llaman la atención, incluso dirigidas a tupis ya cristianos y decididos a recibir la confirmación. Incluso hace referencia a los mártires, hasta entonces desconocidos de los tupis.

Pasando por alto lo insertado sobre penitencia y eucaristía, la extremaunción (31 preguntas) sigue un esquema parecido en que aborda sucesivamente el nombre del sacramento, los efectos, el sujeto que lo debe recibir, la forma de celebración y la atención al moribundo. El orden sacerdotal se trata con más brevedad, en 12 preguntas que discurren por el nombre del sacramento, la misión del sacerdote, el respeto al sacerdote, justificado porque está en lugar de Cristo, y al que hay que obedecer porque lo que dice es por el bien de nuestras almas, y un par de cuestiones finales sobre el hecho de que los sacerdotes permanecen solteros, porque han de vivir como quien está en lugar de Cristo.

El matrimonio tiene un tratamiento más amplio (31 preguntas). Éstas discurren por la celebración, las condiciones para casarse, los fines del matrimonio, los deberes de los esposos, y los pecados en el matrimonio; éstos sólo apuntados con suma delicadeza, pues para evitar el escándalo o la incitación a la malicia, indica que se consulten por parte de los casados directamente en la confesión. Son varios los aspectos dignos de ser subrayados, como la cuestión del matrimonio monógamo <sup>17</sup>, la finalidad del matrimonio que no es otra

---

17. Las prácticas usuales entre los tupis no contemplaban el matrimonio monógamo, sino una unión aleatoria, especialmente por parte de los jefes de tribu, que podían unirse a una mujer o despedirla a voluntad. Así lo confirma el *Confessionario*, en *Doutrina Cristã*, São Paulo, Loyola, 1992, t. 2º, 89: «Com quantas mulheres vives?».

que tener hijos y evitar el amancebamiento, así como que los hijos ayuden en el trabajo del hogar, el evitar las disputas y las palabras injuriosas, pues la mujer no es una esclava, y la situación social, aceptada, de la dependencia de la mujer, sometida o al padre, o al esposo, que está en lugar del padre (pregunta 26<sup>a</sup>).

El apartado 5º del *Diálogo da Fé* constituye una descripción detallada de la pasión, que aborda la razón del sufrimiento y la muerte, la escena del huerto de los olivos, el interrogatorio ante Anás, y el otro ante Caifás, así como los sucesivos ante Pilato y Herodes, la flagelación y coronación de espinas, y la muerte en la cruz y entierro. Es una parte muy amplia y detallada. Sin duda las posibilidades catequéticas de este relato (en forma de preguntas y respuestas) es grande, por lo vívido que resulta y el planteamiento histórico (y no teórico) que lo destaca del resto del escrito. Sin embargo, se echa de menos que un esfuerzo semejante, aunque fuera resumido, podría haber aparecido sobre la vida y las enseñanzas de Jesús, e incluso sobre los relatos de la infancia. Pero no aparece nada de esto. Parece que la preocupación no se centra en presentar la actuación de Jesús, sino en incidir en su sacrificio y muerte. La última pregunta deja entrever que la sepultura apunta a la espera de la resurrección; pero nada se dice expresamente de ella. El acento sobre la parte dramática de la entrega de Jesús refleja una posición vinculada al sacrificio y la muerte, con todos los acentos de oblación y sufrimiento. Pero es evidente que esta visión parcial introduce un estilo muy determinado en la catequesis de los indios tupis, y elimina otros aspectos de la vida de Jesús, no ligados a esta visión concreta. La aportación catequética, innegable, está fuertemente limitada por la ausencia de otras facetas de la actuación de Jesús que han sido omitidas. Otras advertencias que aparecen son que, de camino a la crucifixión, incorpora el dato no evangélico de la Verónica<sup>18</sup>, integrado en la piedad popular desde los evangelios apócrifos (pregunta 7<sup>a</sup>); además, el detalle de un patetismo extremo, en el sentido de que al extenderlo sobre la cruz tuvieron que forzar sus miembros, para que se aproximaran a los agujeros previstos para los clavos (preguntas 14<sup>a</sup> y 15<sup>a</sup>); y el curioso detalle de que, crucificado desnudo, fue su misma madre María quien, con su propio velo, cubrió la desnudez de su Hijo (pregunta 12<sup>a</sup>).

En el orden del manuscrito original, en el apartado 6º, siguen los «Casamentos» y los «Pregões», éste último con titulillo propio y perfectamente diferenciado del anterior, Casamentos. La edición de Cardoso los desplaza de lugar, como ya he indicado, y despoja a Pregões de categoría propia al convertirlo en una pregunta más de Casamentos. En ambos casos propone, a títu-

---

18. Apócrifos *Muerte de Pilato, y Venganza del Salvador*, XXIV, en A. DE SANTOS (ed.), *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 1946, 529 y 558.

lo de ejemplo, los nombres de Francisco y Caterina, que habrían de substituirse por los nombres de los contrayentes.

El apartado 7º está constituido por los mandamientos. Dedicada a cada uno de los mandamientos de la ley de Dios un número variable de preguntas, que suele ser una docena, o algo más; es decir, están tratados con una cierta extensión y detenimiento. Además, hay seis preguntas globales, introductorias, y cinco finales o recapitulativas.

Me voy a fijar en las preguntas más destacables. Así en el primer mandamiento señala que peca el hechicero, y los que dicen que no hay que guardar la ley de Dios (pregunta 10ª): es reflejo de una situación en que el cristianismo se abre paso con dificultad, y acaso con fuertes resistencias, en un ambiente pagano; esto se subraya todavía más con las preguntas siguientes (11ª a 17ª), que hablan de que al hechicero se le cree por miedo, se le hacen ofrendas para evitar el mal, y el texto rechaza el invocarle para que cure a los hijos, o señala pecado en los que creen en agüeros de pájaros o ladridos, quien practica el ayuno cuando nace un niño, o quien cree en sueños: breve recorrido por algunas de las creencias y prácticas de la religión indígena.

En el tercer mandamiento de la ley de Dios se insertan de forma breve los mandamientos de la Iglesia, empalmando éstos con la obligación de oír misa. Es curiosa la afirmación de que peca quien impide que acudan a misa sus *esclavos* y sus hijos (puede entenderse como los hijos del amo, o, más probablemente, como los hijos de los esclavos, también sometidos a esclavitud; pregunta 8ª): desconozco si esta referencia obedece a la mentalidad de Anchieta, acostumbrado en Europa, y en Brasil a ver esclavos, o a la situación de los indios, que practicaran la esclavitud con prisioneros de guerra, por ejemplo. En el cuarto mandamiento señala de forma expresa que hay que obedecer al mayoral y al jefe de la aldea (pregunta 4ª); aparece la obligación de que la mujer obedezca a su padre y a su marido, como ya había salido antes (pregunta 5ª); y con la misma naturalidad la obligación de que los esclavos han de obedecer a sus amos (pregunta 9ª), signo de aceptación social de un hecho, contra el que Anchieta no manifiesta especial repulsa. En el quinto mandamiento declara la licitud de dar muerte a alguien en la guerra (pregunta 4ª); indica que el padre ha de pegar a su hijo o a su esclavo para corregirles; y precisa que cometen un gran pecado contra Dios los antropófagos («os que comem gente», pregunta 12ª) 19.

19. J. GONZÁLEZ LUIS, *El proyecto de investigación Padre Anchieta*, en G. DÍAZ - F. GONZÁLEZ (ed.), *Strenae Emmanvelae Marreiro oblatae*, La Laguna, Publ. Universidad, 525: «El verdadero pecado *contra naturam* era la antropogafia, pero, además, hay que señalar, como hemos mencionado, otras costumbres inveteradas de orden sociológico-moral como la borrachera, la poligamia, etc. que suponían un serio obstáculo para la cristianización de los indios». Id., *Anchieta y los indios de Brasil*, en «Fortunate» 5 (1993) 276: «Ciertamente Anchieta estaba obsesionado con la antropogafia. Resulta, en efecto, una constante a lo largo del poema [*De gestis Menid de Saa*] las continuas referencias a los indios, amantes de peleas, de guerras y hambrientos de carne humana».

El 8º y último apartado está dedicado al padrenuestro. Hay que comenzar rehusando que la transcripción haga constar «Pai nosso», cuando el manuscrito (tanto en tupi, como en la traducción portuguesa) dice claramente «Padre nosso». Hace un comentario a la invocación del nombre de Dios, y la alusión al cielo; luego discurre petición a petición; resulta significativa la diferencia que establece entre cristianos y gentiles (1ª petición, pregunta 5ª y 6ª), siendo así que hasta no mucho tiempo antes todos los tupis eran integrantes del segundo grupo; pero estimula a que vivan como cristianos, para que, viéndoles, los gentiles se decidan a vivir como cristianos. En la cuarta petición, hay una breve pero sabrosa afirmación (preguntas 10ª y 11ª), pues al pedir el alimento señala que la doctrina cristiana es el alimento del alma, pues por ella vive el alma. La petición séptima de vernos libres del mal incluye que nos veamos libres del infierno, de las cobras, las onzas y lo que pueda dañar el cuerpo («o fogo do inferno, às cobras, às onças, e a tudo que pode fazer mal a nossos corpos»). Dos preguntas finales cierran el apartado centrándose en el «amén».

Hay además otras consideraciones que hacer. Por ejemplo, llama muy poderosamente la atención, la práctica ausencia de la persona del Espíritu Santo, al que el texto se refiere sólo en dos ocasiones, y éstas indispensables: la realización de la señal de la cruz, y la fórmula sacramental del bautismo. En ninguna de ellas podía obviarse su nombre. Pero con estas dos salvedades, no aparece para nada. Podría alegarse que una gran mayoría de catecismos de la época (y de otras épocas) han discurrido por la misma senda, pero es una mala forma de consolarse. La ausencia, ya señalada del Credo, elimina una posibilidad de referirse al Espíritu como Dios, a situarlo en el seno de la Trinidad y a incluir alguna palabra explicatoria. Tampoco aparece al hablar de la encarnación de Jesús, de quien prefiere decir que es hijo de Dios Padre, y que ha sido concebido por María sin intervención de varón.

En contraste a tan llamativo silencio, es obligado hacer referencia a la reiterada alusión al demonio. En efecto, el texto de *Diálogo da Fé* se refiere a él 6 veces con el nombre de “diablo”, y 11 veces con el equivalente de “demonio”; a ellas hay que sumar otras 2 veces en que aparece con la expresión genérica de “enemigo”<sup>20</sup>. Son en total 19 ocasiones. A ellas se podrían añadir las 3 ocasiones en que el texto habla del “infierno”, y las otras 3 que emplean la expresión «fogo do inferno», similar. Son 19 oportunidades de referirse al diablo y 6 al infierno, que arrojan un resultado de 25 alusiones. En un texto no excesivamente amplio, es claro que esto supone una constante, que resulta aún más llamativa si se compara con el silencio casi total en torno al Espíritu Santo.

---

20. No he incluido las otras ocasiones en que la palabra “enemigo” se refiere a algún hombre, como en el caso de la correspondiente petición del padrenuestro sobre el perdón de los enemigos.

Ya he indicado la referencia a los esclavos en tres ocasiones (llevarles a misa, deben obedecer a su amo, y éste debe pegarles para corregirles). Cabe preguntarse si las tres ocasiones se refieren a los tupis, o a los portugueses, puesto que el momento de la colonización fue testigo de la práctica masiva, y degradante de la esclavitud, que si en Europa se practicaba, aún más en las lejanías de la metrópoli, donde el control era menor, y los abusos más fáciles <sup>21</sup>. Como complemento de esta cuestión, con ocasión de la 2ª petición del padrenuestro, sobre el cumplimiento de la voluntad de Dios, el texto invita a no cumplir la voluntad del diablo, para no convertirnos en «esclavos del demonio».

Pero si la referencia a los esclavos podría suponer un cierto empleo de *Diálogo da Fé* entre los portugueses, resulta indudable que la obra contiene tal número de alusiones a la vida de los indios que no es posible olvidar que los destinatarios directos eran los indígenas. Así habla de los hechiceros y de todas las personas que creen en ellos y en agüeros (primer mandamiento) <sup>22</sup>; de cazar pájaros, práctica no exclusiva de los indios, pero en la que éstos eran maestros como medio de supervivencia (padrenuestro, 1ª petición); de la obediencia al mayoral o al jefe de la aldea (4º mandamiento); del rechazo de la práctica de la antropogafia (5º mandamiento); del mal del que se desea ver libre quien invoca a Dios, como son las cobras y los onzas <sup>23</sup>. Desconozco si la práctica de echar agua bendita en las sepulturas (a propósito del empleo de la misma), o en las casas (unción de enfermos, pregunta 28ª) era una referencia que pudiera considerarse habitual entre los tupis en la época de la composición de esta obra.

Quiero también resaltar la presencia de la oración en *Diálogo da Fé*. La explicación expresa es al padrenuestro. Pero además aparecen otra serie de invitaciones a llevar a cabo oraciones en diversos momentos, y además se incluye para cada ocasión una fórmula breve, que bien podría ser aprendida y repetida por los destinatarios del *Diálogo*. Aparece una invitación a dirigirse al ángel de la guarda (nombre de Jesús, pregunta 12ª) <sup>24</sup>; a los santos en

21. De hecho, no mucho tiempo después de Anchieta, otro jesuita, Pedro Claver (1580-1654) se dedicó en Cartagena de Indias, desde su arribada en 1610, a la atención espiritual y material de los esclavos negros, consecuencia del tráfico organizado desde Africa, tráfico que databa desde fechas tempranas del siglo XVI. La llegada masiva a Brasil de esclavos procedentes de África tuvo lugar a mediados del siglo XVI.

22. J. GONZÁLEZ LUIS, *Anchieta y los indios de Brasil*, en «Fortunatae» 5 (1993) 270: «Respecto a los ritos, el misionero tuvo que luchar contra los poderes terribles de los hechiceros y las prácticas idolátricas, encontrando métodos para conjurarlas».

23. En *Doutrina autógrafa*, c. IV, pregunta 11, hay una alusión semejante a las cobra, onzas y otros males, como consecuencia del pecado original, al que dicho capítulo se refiere. (Ver *Doutrina Cristã*, t. 2º, 33).

24. «Anjo da minha Guarda, livrai-me hoje e apartai-me de toda a coisa má e fazei que eu viva conforme a vontade de Deus»

general (nombre de Jesús, pregunta 15<sup>a</sup>)<sup>25</sup>; la invitación a la confianza para acompañar al moribundo (unción de enfermos, pregunta 23<sup>a</sup>)<sup>26</sup>; las jaculatorias en la hora de la muerte (unción de enfermos, pregunta 27<sup>a</sup>)<sup>27</sup>; la petición de perdón dirigida a Dios (Padrenuestro, 5<sup>a</sup> petición, pregunta 4<sup>a</sup>)<sup>28</sup>.

Para terminar esta reflexión sobre *Diálogo da Fé*, es preciso concluir que se trata de un catecismo incompleto, breve, con un notable nivel de adaptación a las costumbres o prácticas de los indios, pero que, como ocurría con la inmensa mayoría de los que entonces se escribieron, reflejaba la fe católica con los planteamientos teológicos europeos, como no podía ser de otra manera, máxime con las resonancias de la convulsión protestante en Europa. El haber sido redactado en Brasil, en diario contacto con los tupis no privaba a Anchieta y sus colaboradores, Nóbrega y Grã, de las dependencias conceptuales, difíciles de trasvasar a la cultura indígenas. Se percibe la existencia de circunloquios para procurar presentar una determinada afirmación de la fe en términos que pudieran ser asequibles a los destinatarios. Y el rasgo original de tan amplio relato de la pasión (aunque no del resto de la vida y obra de Jesús) le confieren un puesto singular en el panorama catequético del siglo XVI.

## 6. Análisis catequético de la *Doutrina Cristã*

Mientras el testimonio de Pero Rodrigues indica simplemente que Anchieta «fez» (=hizo, escribió) la *Doutrina* (identificada como la *Doutrina Cristã*), el otro testimonio de Quiricio Caxa señala que «ajudou a compor» (=ayudó a componerla o escribirla). Ciertamente no es lo mismo. Y, a la vista del escrito, en la edición ya aludida, y las anotaciones introductorias, hay que dar la razón sin duda a Quiricio Caxa, porque lo que en realidad efectuó Anchieta fue una labor de recopilación y amalgama de diversos documentos, de los cuales sólo una parte se pueden poner bajo su nombre.

Al describir la obra ya hice alusión a los dos manuscritos que de ella se conservan. Paso, por tanto, al análisis más pormenorizado. El editor Armando Cardoso afirma en la presentación de este escrito:

«A Doutrina Cristã é atribuída a Anchieta, principalmente a título de tradução para o tupi, porque ele foi o tradutor principal dos textos apresentados em português, latim, ou espanhol e também de textos tupis para serem

25. «Rogai a Deus Nosso Senhor por mim, para que se compadeça de mim».

26. «Vós, Senhor, que morreste para satisfazer por meus pecados me haveis de perdoar nesta hora».

27. «Jesus, Maria, Credo».

28. «Sou um grande pecador, quebrando os mandamentos de Deus que é meu verdadeiro pai, deixando de o amar e honrar, e seguindo somente as minhas maldades».

corrigidos segundo as regras da Gramática. Igualmente, se lhe deve atribuir por conter a Doutrina partes compostas por ele, como os Preâmbulos da Fé, que aparecem no manuscrito»<sup>29</sup>

No comparto en absoluto el criterio de que se le deba atribuir a Anchieta lo que simplemente tradujo; todo lo más se le ha de reconocer y valorar su actuación como traductor. Y el que algunas partes sean obra suya no autoriza a expandir una generosa atribución al todo por la parte. Por otro lado, Cardoso está suficientemente documentado como para ir presentando las diversas asignaciones de los escritos que, en aluvión, constituyen la *Doutrina Cristã*.

En síntesis, son seis (o siete, según criterios) las partes que integran la *Doutrina*, con arreglo al siguiente cuadro:

NOMBRE DEL TRATADO	OBSERVACIONES
1. <i>Instrução para in extremis</i>	Original de Anchieta. Al escrito sigue, sin solución de continuidad, y sin título propio, otra obra: <i>Instrução de Catecúmenos</i> , también original de Anchieta
2. <i>Orações</i>	No hay nada original de Anchieta. Son oraciones habituales.
3. <i>Diálogo da doutrina Cristã</i>	El autor es Luis de Grã; Anchieta es el traductor.
4. <i>Diálogo dos Preâmbulos</i>	Es original de Anchieta.
5. <i>Breve instrução das coisas da Fé</i>	El autor podría ser Pero Correia.
6. <i>Diálogo dos sacramentos</i>	El autor es Luis de Grã; Anchieta es el traductor.

Cardoso añade a esta lista de obras el *Confessionario Brasilico*, que me parece que es obra independiente, no catequética, y que debe ser tratada aparte. Por eso de incluirla a no incluirla varía la cifra entre 6 y 7 escritos. Como se puede apreciar, la autoría de Anchieta en esta *Doutrina Cristã* es mínima, reducida a los escritos 1º y 4º, en tanto que en el resto su aportación, valiosa, es de traductor; y no ha de ser minusvalorada, puesto que Anchieta era el mejor conocedor de la lengua, y llevar a cabo de manera adecuada la versión tupi es una aportación digna de ser tenida en cuenta. Pero es ciertamente distinta de la cuestión de la autoría.

29. *Doutrina Cristã*, t. 1º, 7.

Es evidente que la *Doutrina Cristã* no responde a un plan preconcebido, es decir, que no es una obra pensada con arreglo a unos criterios de exposición de la fe en orden sistemático, ni completo, ni ordenado. Se producen repeticiones, lagunas, saltos; aparecen los diversos escritos en un orden que no es lógico desde el punto de vista de la catequesis, ni se encuentra repetido en ningún otro catecismo. Todo ello es consecuencia de que a esta obra han ido a parar, en plan de recopilación, toda una serie de escritos dispersos, cada uno de los cuales tiene un autor, y responde a un plan concreto y a una necesidad pastoral, y que tienen como denominador común el responder a necesidades catequéticas básicas. El resultado final es un conjunto desordenado y desigual, que en cierto modo acusa esos fallos. Sin embargo, gracias a la recopilación en un conjunto más amplio se han conservado trabajos breves que, de otra forma, se hubieran perdido con bastante facilidad.

En consecuencia, sin ánimo de magnificar la intervención de Anchieta, en una exaltación desmesurada, y sin voluntad de desdibujarla y restarle la importancia que le corresponde, es preciso reconocer que lo que Anchieta aporta en calidad de autor es sólo una parte de la obra, aproximadamente un tercio de la misma. Es preciso, pues, el análisis detallado de cada uno de los escritos con idea de tener una visión más exacta.

#### 1) *Instrução para in extremis*

Es una obra perfectamente independiente. Está colocada al principio de la recopilación. Aparece escrita en tupi. El título exacto del manuscrito DC<sub>2</sub> es *Instrução para in extremis*. El escrito es original de Anchieta, y se halla consignado en las dos relaciones de obras (la de Pedro Rodrigues, y la Quiricio Caxa) que lo identifican sin género de duda. La obra consiste en una apretada síntesis, de urgencia (como sugiere el título), para adoctrinar de forma rápida a los indios adultos próximos a morir, y que habían manifestado una cierta voluntad de aceptar el bautismo. Con esta instrucción se obtenía una formación (?), y sobre todo un asentimiento que permitía proceder al bautismo del moribundo, con una cierta tranquilidad de conciencia al haber hecho todo lo humanamente posible.

Consta de seis párrafos, expositivos, breves, cada uno de los cuales termina con una pregunta, a la que la *Instrução* suministra también la respuesta. Los contenidos son:

1. Invitación a creer en Dios creador.
2. Invitación a creer en Dios remunerador, que salva a los bautizados, y que condena a los no bautizados y a los bautizados que son pecadores.
3. Afirmación de las tres personas de la Trinidad (Este párrafo, excepcionalmente, carece de pregunta final que requiera el asentimiento del indio enfermo).

4. Invitación a creer en la encarnación de Jesús y su muerte salvadora. La pregunta final podría entenderse, por extensión, que también incluye el párrafo anterior.
5. Invitación al bautismo, con la pregunta que requiere el asentimiento expreso. Hay en el párrafo un cierto automatismo salvífico, puesto que nadie puede ir al cielo si no está bautizado, y en consecuencia se bautiza a las personas para que vayan al cielo. Es verdad que el párrafo 3º introduce un elemento corrector, en el sentido de que no irán al cielo los bautizados que hayan pecado. Pero, situado *in extremis*, parece que prima más el deseo de conseguir el consentimiento que permita el bautizo (y con él, la salvación) más que el convencimiento.
6. Invitación a la detestación de los pecados, y el deseo de no volver a ellos. Es lógico que esto aparezca así, puesto que no siempre se seguía de modo seguro la muerte, y por tanto, pastoralmente es válida esta recomendación. Pero recuerda vivamente a la práctica medieval de postergar el sacramento de la penitencia para el momento de la gravedad suma o de la agonía, de forma que las severas penitencias que se imponían quedaran sin efecto, porque no había lugar.

Esta *Instrução para in extremis* no es literalmente igual a otras empleadas por los jesuitas en su actividad misionera. Pero sí es *conceptualmente* idéntica. Son las mismas ideas, en síntesis similar, y aparecen en el mismo orden, también en una instrucción breve para los moribundos. La encontramos por partida doble, puesto que la segunda ocasión es copia literal, de la primera, salvo algún leve retoque. Aparece inicialmente en la *Doctrina Christiana y catechismo para instrucción de los Indios...*, Los Reyes (Lima), António Ricardo, 1584, 18v-23v, con el título de «Plática breve en que se contiene la summa de lo que ha de saber el que se face Christiano». (También es conocido, más frecuentemente como «Catecismo limense», por haber sido redactado con ocasión del III Concilio Provincial de Lima de 1582). La segunda ocasión, trasplantada de la primera, consta en la *Doctrina mexicana*, redactada por el jesuita Juan de la Plaza, con ocasión del III Concilio Provincial Mexicano de 1585, bajo la presidencia de Pedro Moya de Contreras. Aparece con el título latino de «Modus brevis ad docendum et exhortandum tempore mortis, et declarandum hebetibus quae didicerunt in interrogationibus praeteritis»<sup>30</sup>.

---

30. Ver L. RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, 671 y 647.

A la instrucción precedente sigue en el manuscrito, sin título propio que lo diferencie, la *Instrução de Catecúmenos*. Sobre la misma hay que comenzar afirmando que está perfectamente identificada en la relación de escritos que había efectuado Quiricio Caxa, con el título de *Instrução para os que hão de ser batizados*. Cardoso asegura que la presente es sólo el principio de lo que constituía la formación de los catecúmenos, puesto que para ello se unían tanto la presente *Instrução de Catecúmenos*, como la *Instrução para in extremis*, según aparece documentado en las ediciones patrocinadas por Antônio de Araújo (1618) y Bartolomeu de Leão (1686)<sup>31</sup>. Es original de Anchieta, y posiblemente uno de los escritos más remotos, por la necesidad de disponer de una reflexión breve que facilitara una formación sumaria a los indios. Está en tupi, y consta de preguntas y respuestas, éstas relativamente breves en su mayoría. Consta de una parte que se centra en Dios, en quien creer, creador y único, y otra parte constituida por seis preguntas más que insisten en la idea de la Trinidad, con un Dios y tres personas en las que no se distingue el ser de Dios. A todas estas preguntas precede la primera, digna de ser reseñada de modo especial, puesto que afirma que se va al cielo por medio de la recepción del bautismo, santificándose, y viviendo conforme a la ley de Dios.

Cardoso afirma que la *Instrução* está incompleta, tanto en el manuscrito DC<sub>1</sub>, como en el manuscrito DC<sub>2</sub>, que es copia del anterior. La certeza la arrojan otras copias manuscritas, localizadas en el British Museum, que contienen la instrucción completa. Según estas copias del British Museum, además de esta parte primera sobre la Trinidad, el texto primitivo abordaba la Encarnación de Jesús, su pasión y muerte, la Resurrección, la venida del Espíritu Santo, la Iglesia, la confesión y la comunión.

Se entiende perfectamente que la totalidad de esta materia, aunque no fuera amplia en exceso, pudiera constituir una formación básica para adultos que no se encontraban en peligro de muerte, y que su preparación llevara un tiempo algo extenso, porque no se trataba simplemente de que repitieran lo que se les presentaba (aunque fuera en su lengua), sino que lo entendieran y lo aceptaran. Pero el texto mutilado, referente sólo a unas preguntas introductorias sobre Dios, y otras cuantas sobre la Trinidad, dan una pobre idea de lo que tuvo que ser esta obra de Anchieta, síntesis de los más notables conocimientos cristianos, puestos en forma que pudieran ser captados por los indígenas.

---

31. A. ARAÚJO, *Catecismo na Língua Brasílica No Qual se Contém a Summa da Doutrina Cristã...*, Lisboa, Pedro Crasbeek, 1618; B. DE LEÃO, *Catecismo Brasílico Da Doutrina cristã...*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1636.

## 2) Orações

Lo que constituye el siguiente apartado de este conglomerado de escritos catequéticos son las oraciones. El texto aparece mutilado, puesto que se inicia hacia la mitad del credo. Es fácil suponer que había sido precedido de otros formularios. Esta edición patrocinada por Cardoso acude al método voluntarioso de suplir la parte que falta echando mano de las ediciones efectuadas por Araújo y Leão<sup>32</sup>. De acuerdo con este cotejo, faltan la señal de la cruz, el padrenuestro, el avemaría, y el inicio del credo. Siguen –ya en los manuscritos DC<sub>1</sub> y DC<sub>2</sub>– el resto del credo, los mandamientos de Dios, los de la Iglesia, los sacramentos, las obras de misericordia, la confesión general<sup>33</sup>, la salve, los artículos de la fe, los pecados mortales (o capitales), las virtudes contrarias a ellos, las potencias del alma, los sentidos corporales, las virtudes teologales y cardinales, los dones del Espíritu Santo y las Bienaventuranzas.

Esta parte, constituye, en realidad, una simple «cartilla de la doctrina cristiana», que, salvo las dos inclusiones señaladas en nota, para nada se diferencian del resto de las cartillas al uso. No se puede encontrar en ella nada que, en puridad, sea original de Anchieta, puesto que todos estos formularios eran lugares comunes de toda la formación religiosa, y constituían la base de la misma, especialmente en lo que suponía la repetición hasta conseguir que se supieran todos los formularios, para poder pasar después a explicarlos. No son tampoco raros los casos en que toda la formación que suministran algunos catecismos elementales, y sobre todo las «cartillas de la doctrina cristiana» no incluían más que estos formularios, sin ningún tipo de explicación, bien porque se estimaba suficiente con repetirlos, bien por la dificultad de traducir a una determinada lengua todos y cada uno de sus enunciados.

En el presente caso, lo más que se puede asignar a Anchieta es la labor de traducción de tales formularios en su condición de “lengua” competente para el tupi.

## 3) *Diálogo da Doutrina Cristã*.

Nos encontramos ante la que podría ser estimada como la obra más importante de toda la recopilación reunida en este escrito, por ser la más completa y la más extensa. El editor Armando Cardoso señala dos posibles vinculaciones de este *Diálogo da Doutrina Cristã*, que no coinciden enteramente.

Por un lado indica la relación entre *Diálogo da Doutrina Cristã* y *Doutrina Autógrafa*, de la siguiente forma:

32. Ver nota anterior.

33. En DC<sub>1</sub> incluye, además, el «Domine, non sum dignus», y el «In manus tuas Domine», formularios que no suelen ser habituales en los catecismos.

«Anchieta o traduziu [o Diálogo da Doutrina Cristã] em português, com poucas diferenças, tradução conservada em autógrafo (DA [=Doutrina Autógrafa])»<sup>34</sup>.

De esta forma, *Doutrina Autógrafa* constituye una traducción modificada de *Diálogo da Doutrina Cristã*. La otra información la relaciona con *Instrução de Catecúmenos* así:

«Esta Instrução de Catecúmenos, 1ª Suma da Fé, foi depois ampliada pelo P. Luís de Grã em diálogo português, que fez traduzir por Anchieta ao tupi; essa 2ª Summa da Fé, muito mais longa, abrange cerca de 200 itens e chamou-se Diálogo da Doutrina Cristã, e se atribuiu no norte ao P. Grã, já Provincial e ardoroso propagador desse diálogo, diferente do Diálogo da Fé ou das coisas da Fé, original de Anchieta»<sup>35</sup>.

Según este doble aserto, en orden cronológico, lo primero fue la *Instrução de Catecúmenos*, que, ampliada por Grã, dio lugar al *Diálogo da Doutrina Cristã*; éste a su vez, traducido al portugués y modificado constituye la *Doutrina Autógrafa*. A mi parecer, la interpretación no es válida, puesto que la *Instrução de Catecúmenos*, mutilada, no permite una hipótesis tan cabal, aunque se conozca por dónde discurría su contenido. Creo que es más exacto tratar de establecer la vinculación entre *Diálogo da Doutrina Cristã* y *Doutrina Autógrafa*, dejando de lado la otra obra. En efecto, como se verá más adelante, estas dos obras son muy parecidas: siguen el mismo orden de los diferentes apartados, y, dentro de ellos, aproximadamente el mismo orden de las preguntas y de las ideas. Hay, sin embargo, diferencias abundantes entre una y otra, que no se pueden desconocer. Pero es cierto que hay que seguir manteniendo la similitud fundamental.

En cualquier caso, el autor de *Diálogo da Doutrina Cristã* es Luis de Grã, y de nuevo hay que asignar a Anchieta el papel secundario de traductor al tupi. Y su intervención, todo lo importante que se quiera, no deja de ser una intervención de menor importancia.

La totalidad del *Diálogo da Doutrina Cristã* está integrada por nueve apartados, que son:

1. La Trinidad
2. La creación del mundo
3. La creación y pecado de Adán
4. La encarnación de Jesús
5. La pasión

34. *Doutrina Cristã*, Ed. Loyola, São Paulo, 1992, tomo 1º, 22.

35. *Ibid.*, 135.

6. Resurrección, Ascensión y Pentecostés
7. El juicio
8. El limbo y purgatorio
9. La Iglesia.

Todo ello está presentado por preguntas y respuesta, entre M (Maestro) y D (Discípulo), con un número desigual de preguntas para cada apartado.

Creo que olvidando la posible vinculación con *Instrução de Catecúmenos*, se puede hablar de una obra de nuevo cuño, original de Grã, que constituye un catecismo explicativo, relativamente amplio, fácil en su presentación metodológica por preguntas no demasiado largas, que fue traducido por Anchieta al tupi. Era totalmente lógico que Luis de Grã pusiera interés en que se difundiese, por varias razones: 1ª porque él era el autor, y se sentía satisfecho con su escrito; 2ª, porque, traducido por Anchieta, estaba garantizada la calidad de la versión y que fuera entendido por los indígenas; 3ª porque en su condición de provincial tenía que tomar la decisión de que se utilizara un texto catequético con preferencia a otros, para la enseñanza normal (Otra cosa distinta era la atención «in extremis» a los moribundos, o a los catecúmenos adultos, para los cuales disponían los jesuitas ya de otros escritos); 4ª porque no era cuestión de estar escribiendo y traduciendo constantemente instrumentos catequéticos nuevos, sino concentrar los esfuerzos y perfeccionarlos hasta un nivel satisfactorio, para poderlos usar de forma cotidiana.

De ahí que, siendo la obra original de Grã, no proceda comentar su contenido catequético, al centrarme en los escritos de Anchieta. Sí lo haré, con cierto detenimiento, al examinar después la *Doutrina Autógrafa*, por la mayor intervención que en la misma tuvo José de Anchieta. Mientras, queda asignada a Luis de Grã, de manera que el escrito catequético más notable de este conglomerado de obras también se distancia de Anchieta como su autor <sup>36</sup>.

#### 4) *Diálogo dos Preâmbulos da Fé*

Hay que hacer una advertencia indispensable al estudio de esta parte: el título precedente no consta en el manuscrito, sino que es fruto de la intervención de Cardoso como responsable de la edición y la transcripción de la obra.

El escrito está constituido por una serie de diálogos sobre tres puntos: 1) el nombre de cristiano; 2) la señal de la cruz; y 3) el nombre de Jesús y la invo-

---

36. La transcripción de Cardoso es deficiente en algunos puntos. Por ejemplo, altera algún titulillo con relación al manuscrito reproducido, que dice: «Diálogo da doutrina Christã. / Capit. 1º / Da Santissima Trindade», mientras la transcripción (p. 157) es: «Capitulo 1º / Diálogo da doutrina cristã». Además, en el apartado 6º, sobre la resurrección, ascensión y Pentecostés, la pregunta 21ª omite la respuesta, que en el manuscrito es, para el tupi: «D. Oemimotára rupífe», y para el portugués: «D. Por su própria vontade».

cación a los santos. Inmediatamente surge el recuerdo de los apartados iniciales de la primera obra de Anchieta estudiada: el *Diálogo da Fé*. En efecto, hecho el cotejo correspondiente con los tres apartados de aquel escrito, aparece que las nueve preguntas de *Diálogo da Fé* sobre el nombre de cristiano se corresponden con las nueve aquí transcritas; las 20 preguntas sobre la señal de la cruz están prácticamente repetidas en las 20 paralelas; y lo mismo ocurre con las 26 preguntas sobre el nombre de Jesús y la invocación a los santos, casi iguales en ambos escritos.

No es fácil encontrar una explicación convincente para que el compilador del manuscrito comenzara a copiar algunos apartados del *Diálogo da Fé*, y se haya detenido en los tres primeros. Quizá el carácter de amalgama escasamente ordenada que preside todo el documento, desde el principio hasta el final, hace que desistiera de continuar transcribiendo lo que había iniciado. Tampoco puso cuidado el amanuense en señalar el título de la obra de la que estaba copiando, quizá porque se trataba de copias manuscritas, y, más probablemente, porque ni siquiera disponía de título como tal: eran copias que circulaban de mano en mano entre los jesuitas y el compilador de ellas, no demasiado cuidadoso, copió una parte, pero no todo.

Lo dicho sobre la estimación catequética de este escrito de Anchieta, que aparece en *Diálogo da Fé* completo, y que aparece aquí de manera fragmentaria, evita la repetición, con la salvedad de que la mutilación de las cinco partes no reproducidas deja incompleto y vacilante en esta oportunidad el escrito primitivo.

##### 5) *Breve Instrução das coisas da Fé*

El estudio introductorio de Cardoso indica que se trata de una exposición en prosa, sobre una serie de temas catequéticos: Dios, la Trinidad, la creación, el pecado, la encarnación, María, la muerte, resurrección y ascensión de Jesús, el juicio final y una exhortación conclusiva. También indica que, al no asignarla a José de Anchieta los biógrafos contemporáneos, podría asignarse la autoría a Pero Correia. De esta forma, tampoco hay que hacer demasiados comentarios a una obra que no es de Anchieta.

El desarrollo del escrito consta de una serie de frases seguidas que, en la transcripción prologada por Cardoso, han sido numeradas, hasta un total de 39. De ellas, sin embargo, hay que hacer tres advertencias, en el sentido de que las frases que aparecen con los ordinales 1º, 2º y 36º incluyen una pregunta: La 1ª sobre creer en Dios; la 2ª sobre no llamar con el nombre de Dios a ninguna otra cosa; y la 36ª sobre si el destinatario de esta enseñanza cree todo lo anterior. En la frase 37ª aparece, velado, el interlocutor que habla con el indí-

gena: «Eu aplacarei a Deus agora...» (= «Yo pediré a Dios ahora...»). Se refiere, sin duda al sacerdote, que, tras haber llevado a cabo la enseñanza, suplicará a Dios que para que el indígena sea su hijo, salga de él el demonio, y deje de ser su esclavo, y termine por reconocer a Dios.

#### 6) *Diálogo dos Sacramentos*

Con arreglo a los datos proporcionados por Cardoso en su introducción, estos comentarios se deben probablemente a la autoría de Luis de Grã, mientras que Anchieta ve reducido su papel al de traductor principal. Es un tratado completo, por preguntas y respuestas, que abarca los siete sacramentos, más unas cuantas preguntas (nueve, en total) introductorias a los sacramentos. De nuevo se esfuma la aportación de Anchieta, reducida a su labor de intérprete, pero que no ocupa el puesto de autor, y al que no se pueden asignar las afirmaciones que aparecen sobre los sacramentos, ni, en consecuencia, valorar su aportación catequética. Es cierto que en algunas de las preguntas que aparecen sobre los sacramentos en *Diálogo da Fé* se encuentra un cierto paralelo con algunas otras de las redactadas en esta ocasión por Luis de Grã; pero un parecido ocasional no lleva a sacar conclusión alguna, más allá de la coincidencia por estar tratando de la misma materia e inmersos Grã y Anchieta en el mismo ambiente.

Haciendo balance, la aportación de Anchieta resulta escasa en esta obra que con el título de *Doutrina Cristã* se pone bajo su nombre : la autoría de *Instrução para in extremis* y de *Instrução de Catecúmenos*; y la autoría (repetida y mutilada) de los *Diálogo dos Preâmbulos da Fé*. En el resto, se limita a actuar de traductor de escritos, la mayor parte de ellos de Luis de Grã, más uno atribuido a Pero Correia. En estas condiciones, no es posible hacer un balance que exalte la intervención de Anchieta. Más aún, el carácter desigual, nada ordenado, y falto de plan del conjunto de la obra desmerecen en cuanto a valoración catequética. Se adivina un afán práctico de reunir en un solo documento unos cuantos trabajos sueltos y aislados, para poder emplearlos a conveniencia del usuario, pero sin que exista un plan, ni se puedan resaltar sus valores catequéticos, dispersos y de escasa relevancia. Y, por descontado, hay que asignarlos a los respectivos autores, pero en muy poca medida a José de Anchieta.

#### 7. Análisis catequético de *Doutrina autógrafa*

Al hablar del *Diálogo da Doutrina Cristã*, integrado en el conjunto del manuscrito abordado en el apartado anterior, y conocido con el nombre de *Doutrina Cristã*, ha habido ocasión de reproducir las palabras del editor Armando Cardoso, quien dice:

«Anchieta o traduziu [o Diálogo da Doutrina Cristã] em português, com poucas diferenças, tradução conservada em autógrafo (DA [= Doutrina Autógrafa])»<sup>37</sup>.

Vimos también que Cardoso quiere conectar estas dos obras con la *Instrução de Catecúmenos*, y lo hace de la siguiente forma en la introducción de la *Doutrina Autógrafa*:

«Sendo uma quase-retroversão do *Diálogo da Doutrina Cristã*, a *Doutrina Autógrafa* deriva proximamente desse sumário da fé, redigido pelo P<sup>e</sup>. Luís de Grã e traduzido para o tupi por Anchieta. Como o Próprio Diálogo da Doutrina Cristã é uma ampliação da *Instrução de Catecúmenos*, é nesta que vamos encontrar a origem remota da Doutrina Autógrafa»<sup>38</sup>.

Y un poco más adelante, se ratifica en la misma idea, con algún matiz adicional:

«Antes de o P<sup>e</sup>. Luís de Grã partir para a Bahia em 1560, o Diálogo da Doutrina Cristã já fora revisado por ele e ampliado en nove capítulos, e traduzido por Anchieta para o tupi, fazendo parte do conjunto da Doutrina Cristã»<sup>39</sup>.

A mí me parece que las cosas no tienen que remontarse a un origen tan lejano, sino que es cierto el parecido de *Doutrina Autógrafa* con *Diálogo da Doutrina Cristã*, pero no es preciso remontarse a la *Instrução de Catecúmenos*. En forma de cuadro, sintetizo los contenidos más notables de cada una de las obras que podrían tener un cierto parecido, de forma que queden también claras las diferencias entre ellas: (*Véase página siguiente*).

Es claro que el paralelismo es casi total en las dos últimas columnas, que son las que están emparentadas entre sí, mientras que en el caso de la referencia de *Doutrina Autógrafa* a las dos primeras columnas es sólo circunstancial, puesto que están hablando de temas catequéticos, pero ni aparecen todos, ni en el mismo orden, ni con la misma extensión. Ver, por tanto, que la *Instrução de Catecúmenos* (o la otra) es un precedente de la *Doutrina Autógrafa* es disponer de una buena voluntad poco exigente con los datos que las obras mismas están aportando con el examen de su contenido. Creo que sólo se puede hablar del paralelismo de las dos últimas columnas, es decir, lo que aparece integrado en *Doutrina Cristã*, y la obra autónoma, al menos porque ha sido conservada en otro manuscrito, con el título de *Doutrina Autógrafa*.

37. *Doutrina Cristã*, Ed. Loyola, São Paulo, 1992, tomo 1<sup>o</sup>, 22.

38. *Ibid.*, tomo 2<sup>o</sup>, 21.

39. *Ibid.*, tomo 2<sup>o</sup>, 22.

<i>Instrução in extremis</i>	<i>Instrução de catecúmenos</i>	<i>Doutrina Cristã</i>	<i>Doutrina Autógrafa</i>
3. Dios - Trinidad 4. Dios - Trinidad	2. Creer en Dios 4. Sólo un Dios 5-10. Trinidad	1. Trinidad	1. Trinidad
1. Dios creador	3. Creador	2. Creación del mundo 3. Creación y pecado de Adán	2. Creación del mundo 3. Creación de Adán 4. Pecado de Adán
4. Encarnación	<i>Encarnación</i>	4. Encarnación	5. Encarnación
5. Pasión	<i>Pasión</i>	5. Pasión	6. Pasión
	<i>Resurrección-Pentec.</i>	6. Resurrección	7. Resurrección
2. Dios remunerador		7. Juicio	8. Juicio
		8. Limbo-Purgatorio	9. Limbo-Purgatorio
5. Bautismo	<i>Iglesia. Bautismo</i>	9. Iglesia	10. Iglesia
6. Arrepentimiento	<i>Confesión-comunión</i>		11. Da confissão
	(En <i>cursiva</i> los temas que figuran en ms. del British Museum)		12. Da comunhao

El autor, redactor y revisor de esta *Doutrina autógrafa* es Luis de Grã. José de Anchieta es el traductor de este escrito, bajo el nombre de *Diálogo da Doutrina Cristã*, en su utilización, junto con el resto de los escritos que integran el conjunto conocido con el título de *Doutrina Cristã*, es decir, su primera y más antigua redacción.

Pero no terminó ahí la intervención de Anchieta, puesto que años después de redactada y traducida al tupi, Anchieta la traduce al portugués, además de proceder a una reelaboración de la misma. Cardoso, en su introducción correspondiente, describe así la participación de Anchieta:

«Já muito mais tarde, em idade avançada, o Apóstolo [= Anchieta] o reverteu para o português, prevendo talvez a extinção paulatina do tupi entre o povo da colônia. Apoiado em sua excelente memória, reproduziu todo o

texto, modificando algunas poucas questões, que ficaram sem correspondente em tupi, mas que se podem facilmente reconstituir, como dissemos»<sup>40</sup>.

Que lo efectuó siendo de edad avanzada resulta indiscutible al contemplar la letra en la reproducción facsímil. En cambio, que llevara a cabo la versión al portugués, previendo la desaparición de la lengua tupi, puede ser una hipótesis verosímil, pero no es segura, ni tiene menos fuerza que otras hipótesis posibles (que efectuara la traducción para responder a la demanda de alguien que no supiera tupi, o que le hubiera sido pedida para enviarla a la metrópoli). Más aún, la supuesta desaparición del tupi justificaría la *traducción* al portugués, pero no justifica suficientemente la *reelaboración* de la obra. También es gratuito que lo hiciera de memoria, puesto que nada demuestra que lo hiciera así; y es perfectamente verosímil que tuviera ante sí una copia en tupi, que fuera retocando a medida que la vertía al portugués.

Ya ha habido ocasión de comprobar que los nueve apartados que aparecen en la versión tupi, se han convertido en diez en la versión autógrafa portuguesa, porque el tercero, sobre la creación y pecado de Adán, se ha desdoblado en dos, aunque en realidad no ha modificado sensiblemente su contenido<sup>41</sup>. Otro asunto es la adición de las dos partes sobre confesión y comunión en la versión portuguesa. Comparando globalmente cada apartado, encontramos las principales diferencias siguientes:

Apartado 1: Dios y la Trinidad. Tiene 22 preguntas en la versión tupi y 21 en la versión autógrafa, como consecuencia de haber suprimido la pregunta 4ª del tupi, que habla de las tres personas en la Trinidad, pues vuelve a mencionarlas en la pregunta 6ª.

Apartado 2: Creación del mundo. Tiene 13 preguntas en la versión tupi y 14 en la versión autógrafa portuguesa: ha añadido una pregunta que afirma que Dios solo es el principio de todo.

Apartado 3: Creación del mundo. Ya he advertido que en la versión autógrafa se desdobra en dos apartados (creación del hombre; y pecado de Adán). Tiene 14 preguntas en la versión tupi, y sólo 12 en la versión portuguesa: han desaparecido las preguntas 3ª (que afirma que la tierra es en verdad la carne de la gente), y la 10ª (que afirma, curiosamente, que Dios crió a Adán ya casado).

Apartado 4: Pecado de Adán. Las 13 preguntas de la versión tupi se han con-

40. *Ibid.*, tomo 2º, 22.

41. La transcripción de Cardoso añade títulos a cada apartado, que no figuran en el manuscrito. También añade a la transcripción las abreviaturas M (=Maestro) y D (=Discípulo), ausentes del manuscrito. Hay además un error de numeración correlativa en las preguntas sobre la pasión.

vertido en 15 en la versión autógrafa portuguesa. Esto es consecuencia de haber desdoblado la pregunta 9ª del tupi (antes del pecado no sufriría nadie), en tres preguntas distintas en la otra versión (no habría tristezas, enfermedades ni muerte; las mujeres no tendrían dolores de parto; y no harían mal las cobras, onzas y otras cosas). También la pregunta 12ª del tupi (Adán pagó su pecado sufriendo dolores) se ha desdoblado en dos en la versión autógrafa (tuvo dolor de su pecado; e hizo penitencia de él).

Apartado 5: Encarnación. En la versión tupi había 13 preguntas; en la versión autógrafa han salido 17 preguntas, porque ha añadido una pregunta en el sentido de que Jesús era pequeño, como nosotros, en el vientre de su madre; otra sobre que estuvo nueve meses en su seno; otra sobre que María no tuvo dolores de parto; y otra sobre que los seguidores de Jesús se llamaron Apóstoles y discípulos. Además, ha cambiado el sentido de la pregunta 12ª del tupi que indicaba que sus contemporáneos conocieron que Jesús era Dios por sus resurrecciones y curaciones, por otra pregunta en que dice que hizo milagros (no se refiere a resurrecciones ni curaciones) para que conociesen que era Dios.

Apartado 6: Pasión. Son 28 las preguntas en la versión tupi, que han quedado en 26 preguntas. Ha suprimido una pregunta de la versión primera, la 12ª que afirmaba que Jesús quiso voluntariamente su muerte, sin librarse de sus enemigos; y dos preguntas, las 14ª y 15ª de la versión tupi han sido fundidas en una sola en la versión autógrafa, al indicar que murió por nosotros para que fuéramos al cielo (hay, además un cambio en esta pregunta, porque el amor por *nosotros* del tupi, se ha modificado en el amor *de Dios* en la versión autógrafa portuguesa). Otra pregunta que sufre una modificación es la 20ª de la versión tupi que habla de que tras la muerte, Cristo fue al centro de la tierra, mientras que la versión autógrafa, en la pregunta equivalente, dice que fue al limbo.

Apartado 7: Resurrección, Ascensión. El cambio es muy notable en este apartado. La versión primitiva tupi incluye 21 preguntas, que abarcan tres temas: Resurrección, Ascensión y Pentecostés. En cambio, al hacer la versión portuguesa, autógrafa, aparecen sólo 13 preguntas, porque ha suprimido todo lo relativo a Pentecostés. No es un cambio irrelevante, sino todo lo contrario.

Además, en las preguntas sobre Resurrección - Ascensión, ha habido modificaciones introducidas por Anchieta en la versión autógrafa, pues la pregunta 5ª del tupi, que dice que las heridas de manos, pies y costado también resucitaron con Jesús (¡curiosa expresión!), la ha cambiado añadiendo otra pregunta en que afirma que el sentido era para que dicha heridas fueran señales ciertas de la resurrección. Añade en la versión autógrafa, además,

otras cinco preguntas, que respectivamente tratan de que Jesús resucitado se apareció a su Madre, mujeres y apóstoles; que estuvo con ellos cuarenta días; que le vieron subir al cielo más de 500 personas; que ascendió desde el monte Olivete; y que ascendió con su poder divino. Es palpable, aunque sólo fuera por este apartado, que la intervención de Anchieta no se limita a pasar al portugués un texto en tupi, sino que interviene activa y decisivamente.

Apartado 8. Juicio universal. La versión primera tupi tiene 31 preguntas. La versión autógrafa sólo tiene 29. Pero no se trata de la eliminación de dos cuestiones, sino de una actuación más a fondo. La primera pregunta sobre que volverá como Juez es igual en ambos escritos. Las preguntas que siguen, hasta recuperar el paralelismo de los textos, puede seguirse más fácilmente en este esquema:

<i>Díálogo da Doutrina Cristã</i>	<i>Doutrina Autógrafa</i>
2. Vendrá Jesús cuando la tierra deje de arder.	2. No se sabe cuándo será el juicio.
3. Pues arderá todo.	3. Antes habrá muchas y temerosas señales.
4. No escapará nada.	4. Son las que dice nuestro Señor en el Evangelio.
5. Ni las personas.	5. Algunas son: guerras, pestes, hambre, terremotos, oscuridad, inundaciones.
6. Después la gente volverá a vivir.	6. Todos han de resucitar.
7. Entrará de nuevo el alma en los cadáveres.	7. Lo harán por el poder de Dios que crió todo de la nada.
8. Serán llamados por los ángeles.	
9. Los cadáveres se levantarán inmediatamente.	
10. Todas las almas vendrá desde el cielo, el purgatorio o el infierno.	
11. El cuerpo de los buenos será muy hermoso.	
12. El cuerpo de los malos será muy feo.	

Más que cualquier comentario, parece evidente que hay que convenir en que los cambios de planteamiento son fundamentales. No terminan ahí los cambios, porque la versión autógrafa incorpora, además, otras tres preguntas: una sobre quiénes son los buenos (los bautizados, que creen en Jesús y no quebrantan los mandamientos); otra sobre quiénes son los malos (exactamente en el sentido contrario); y otra tercera, sobre que en el cielo los salvados no han de comer ni casarse, pues serán como los ángeles.

No es posible cerrar esta exposición sin hacer referencia a algo que ya ha salido, y es que en la pregunta 4ª de la versión autógrafa, habla de las señales del fin del mundo, remitiendo expresamente a lo que Jesús dice en el Evangelio («Os que Cristo Senhor Nosso diz no Evangelho»): es la única ocasión en que se remite de forma expresa a la palabra de Dios como fuente de

autoridad que ratifica las afirmaciones de la catequesis y del catequista. Rara avis.

Apartado 9: Limbo. También ha experimentado cambios. La versión tupi tenía 19 preguntas, de las cuales han desaparecido, al reelaborarlo, dos (la de que todo el mundo nace con el pecado original; y la excepción de la Virgen María): quedan, pues, 17 preguntas. éstas se han visto incrementadas con cuatro preguntas más en la reelaboración de la versión autógrafa: los no bautizados irán al infierno; los niños no bautizados irán al limbo; allí no han de padecer fuego; y los del purgatorio tiene la certeza de que han de salir de él. Total, 21 preguntas en la versión autógrafa portuguesa.

Apartado 10: La Iglesia. Casi sin cambios, pues hay 31 preguntas en la versión tupi, que cambian a 32 en la versión portuguesa autógrafa, al añadir una pregunta que afirma que Dios da bienes temporales a los buenos y -precisamente esta es la adición- también virtudes para el alma. Una modificación reseñable es que la versión tupi decía (pregunta 4ª) que los miembros de la Iglesia comunican entre sí; y la versión autógrafa añade que comunican por medio de disciplinas, ayunos y oraciones.

La versión autógrafa añade también otros dos apartados, uno sobre la confesión y otro sobre la comunión. Sobre ello, Armando Cardoso da una explicación, que no me parece demasiado segura:

«Estes dois últimos assuntos e nessa ordem, nos mostram que este Sumário da Fé era o que todos deviam saber, antes de serem admitidos à prática da Confissão e Comunhão. Por isso também se encontram separados, e em certo modo em duplicata, no final da Doutrina Cristã em tupi: os últimos tirados do Diálogo da Fé, ao qual pertencem, pois aí estão faltando, com clamorosa surpresa, entre os diálogos finais, adicionados ao manuscrito da Doutrina Cristã, foran transcritos por copista de letra toda diferente»<sup>42</sup>.

Hay una verdad catequética importante en la intuición de Cardoso: que después de saber todo lo anterior, seguían las explicaciones de los sacramentos de penitencia y eucaristía, y sin los conocimientos previos no eran admitidos los indígenas a dichos sacramentos. Pero hay otra afirmación que no comparto tan fácilmente: la de asegurar que las explicaciones de estos sacramentos se encuentran separadas, y duplicadas. Vamos por partes. En *Diálogo da Fé*, no sólo no se encuentra duplicada, sino que falta -como Cardoso también constata- en la explicación de los sacramentos; en *Doutrina Cristã* aparece el apartado 6º, «Diálogo dos sacramentos», en el que están integrados todos los

42. Ibid, tomo 2º, 20, y tomo 1º, 23.

sacramentos; a continuación aparecen en el ms. que responde a la sigla ARSI, Opp. NN. 22 dos hojas, evidentemente de otra letra, que comienzan en f. 47v y llegan hasta el 50v, que contienen «da confissao» y «da comunhao». En segundo lugar, en la misma obra (*Doutrina Cristã*) el apartado 3º, «Diálogo da Doutrina Cristã» no contiene, al final, ninguna explicación sobre penitencia y eucaristía, como hace su paralelo, *Doutrina Autógrafa*. En tercer lugar, como ya está indicado, *Doutrina Autógrafa* incluye dos partes más que su paralelo, sobre penitencia y eucaristía.

Cardoso, en actitud voluntariosa y queriendo suplir la inexplicable carencia de estos temas en *Diálogo da Fé*, se limita a trasvasar la explicación de penitencia y eucaristía que aparece en el manuscrito indicado (ARSI, Opp. NN. 22, f. 47v-50v) a fin de rellenar la ausencia detectada<sup>43</sup>. Trasvasa con muy buena voluntad, pero con muy escaso rigor científico, cosas de un manuscrito a otro, en una operación de maquillaje que deje bien parado un manuscrito incompleto. En caso de proceder a un trasvase, ¿no hubiera sido más riguroso trasladar esos f. 47v-50v, dentro de las versiones manuscritas de la misma obra, al final del «Diálogo da Doutrina Cristã»? De haber procedido así, hubieran quedado el «Diálogo da Doutrina Cristã» con 9 apartados, más los apéndices de confesión y comunión, prácticamente idéntico en su estructura a *Doutrina Autógrafa*, con 10 apartados (por la subdivisión del apartado 3º), y además ambos apéndices.

Pero la preocupación perfeccionista de “borrar” la mancha del silencio sobre esos dos sacramentos, le lleva a violentar los manuscritos, que, a la hora de recopilarse, redactaron las cosas de esta manera, y no de otra. En todo caso, lo verdaderamente serio es no tratar de completar lo que falta en un manuscrito, sino presentarlo como está, incluso con sus fallos. Pero desear perfeccionarlo trasvasando cosas de un sitio para otro, resulta poco respetuoso con los originales. Sólo serias razones, avaladas y documentadas, pueden justificar un proceder semejante, simplemente porque faltan en *Diálogo da Fé*, y limitarse a decir que pertenece a esa obra (porque falta en ella) lo que aparece en otra, me parece inaceptable.

Comparando las dos versiones, la que consta en el manuscrito de *Doutrina Cristã* (tan desgraciadamente trasvasada a donde no estuvo nunca) y la que aparece en el manuscrito de *Doutrina Autógrafa* se ve con claridad que las explicaciones sobre penitencia y eucaristía son iguales, salvo escasas diferencias. Por lo tanto, si a Cardoso le urge trasvasar lo correspondiente a una

---

43. El único indicio de esta manipulación consta en la edición de *Diálogo da Fé*, 140, donde aparecen las referencias a las respectivas páginas del manuscrito DC<sub>1</sub> y DC<sub>2</sub>, para comunión; e *Ibid.*, 144, donde aparecen las referencias para la confesión.

versión, para llenar la laguna de *Diálogo da Fé*, por la misma razón debería haber trasvasado las dos, pues no había razón para hacerlo con una y no con la otra. O mejor, no haberlo hecho con ninguna. La identidad casi absoluta entre las dos versiones de lo relativo a penitencia y eucaristía debería haber llevado a Cardoso al convencimiento de que, de tener que hacer un desplazamiento, tendría que haber colocado lo relativo a confesión y comunión al final del «Diálogo da Doutrina Cristã», apartado 3º de *Doutrina Cristã*.

Dejando ya esta cuestión, y retornando al conjunto de *Doutrina Autógrafa*, un análisis con un poco más de profundidad me parece que indica un sutil, pero real nivel de penetración del cristianismo en la redacción de esta obra tardía, en su versión portuguesa. Se han producida en ella una serie de cambios, a veces inapreciables, pero que, en comparación con las partes equivalentes de la doctrina enseñada en los otros libros o en sus apartados correspondientes, revelan un estilo distinto.

Así, suprime en *Doutrina Autógrafa* una pregunta demasiado burda, según la cual la tierra es la carne de las personas (creación del hombre), que podría servir para una explicación rudimentaria, pero no para otra un poco mejor. Igualmente, en la creación del hombre, suprime la desconcertante pregunta de que Dios creó a Adán casado (aunque luego hable de la mujer, de la operación de costilla). Añade (respecto a *Doutrina Cristã*) que las mujeres no tendrían dolores de parto (si no hubiera habido pecado original); añade que las cobras y onzas no harían mal a los hombre; y que Adán hizo penitencia de su pecado. En el tema de la Encarnación, cambia el circunloquio «mujer no tocada por hombre» (*Doutrina Cristã*) por «mujer virgen» (*Doutrina Autógrafa*); ofrece en ésta segunda una explicación más amplia de los milagros de Jesús; y añade que los que creyeron en Él se llamaban «apóstoles y discípulos». En la explicación de la pasión substituye el circunloquio «fuego del infierno» por el término más propio de «infierno»; y también alude a la insuficiencia de nuestra «penitencia» para salvarnos (término más propio); igualmente substituye el término poco exacto de «centro de la tierra» por el de «limbo», como comentario al descenso de Cristo a los infiernos. En el apartado sobre el juicio final, en *Doutrina Autógrafa* hace una llamada expresa al Evangelio, que no aparecía en *Doutrina Cristã*; precisa con mucho mayor rigor y exactitud las tres condiciones que diferencian a los buenos de los malos; y aporta el dato (cercano a una cita textual) de que los salvados ni comerán, ni se casarán, sino que serán como ángeles (Mt. 22, 30). Finalmente, en el apartado sobre la Iglesia, hay más precisión en *Doutrina Autógrafa* en que sus miembros comunican entre sí en disciplinas, ayunos y oraciones; en que Dios da sus virtudes a las almas de los buenos; en la expresión de que Jesucristo es «cabeza de la Iglesia» (*Doutrina Autógrafa*), aparece más preci-

sión que en la de que es «jefe de los buenos cristianos»; lo mismo ocurre al hablar de «Papa» o al hablar de «gran sacerdote»; y también al decir que el «Espíritu Santo es regidor de la Iglesia», que al decir que «guarda la Iglesia». Son todo ello sutiles indicios de un mayor nivel de perfeccionamiento en la presentación de la fe cristiana, que están apuntando la idea de que una mayor penetración de cristianismo permite expresar con mayor exactitud lo mismo. Sin embargo no es posible olvidar que, al utilizar el portugués en *Doutrina Autógrafa*, Anchieta disponía de unos medios de expresión que no estaban a su alcance en la lengua tupi, en la que está redactada *Doutrina Cristã*: Quizá es sólo una impresión ficticia de la mayor penetración del cristianismo lo que podría ser atribuido a la diferente precisión de la lengua.

La intervención, por tanto de José de Anchieta sobre *Doutrina Autógrafa*, no es simplemente la de hacer una simple versión al portugués, sino que resulta mucho más profunda y digna de consideración.

#### 8. *La cuestión del Confessionario.*

No he sido partidario de incluir los confesionarios o confesionales entre los instrumentos catequéticos, porque su empleo directo es diverso. No se puede gratuitamente identificar todo como instrumentos de la misma categoría, por cuanto han sido pensados, redactados y empleados con finalidad diversa. Ciertamente que son afines. Pero no todo lo que constituye, en sentido amplio, la educación de la fe es catequético en el sentido propio del término.

Por esa razón, difiero del criterio respetable de Armando Cardoso de incluir el *Confessionario* como instrumento catequético. Ciertamente que consta en los mismos manuscritos en que aparece *Doutrina Cristã*, pero este sólo hecho no lleva a poner en pie de igualdad lo que son herramientas pastorales diversas. Es obra directa de Anchieta, que puede ser valorada y estudiada en otro trabajo diverso del presente, consagrado a sopesar y dar a conocer lo fundamental de los trabajos catequéticos de José de Anchieta.

Por último, me parece poco fiable el criterio excesivamente amplio que utiliza Armando Cardoso, de localizar obras, o identificarlas, sin tener certeza plena. En efecto, recogiendo unos cuantos textos de una serie de cartas contemporáneas de Anchieta, en que se habla de la actividad de los misioneros, y en particular de la actividad catequética, compone un argumento con las frases entresacadas, con el que no estoy de acuerdo. Cardoso dice:

«Estas expressões “Doutrina e rudimentos da fé... un formulário de perguntas...fazendo um de Mestre e outros de Discipulos... conhecimento da Santissima Trindade e mistérios da vida de Cristo... quando lhes for perguntado saibam responder”, tudo isso vem a significar o Diálogo da Doutrina

Cristã, en sua forma mais breve, isto é, a Instrução de Catecúmenos, que seria depois amplificada por Luís de Grã e a ele especialmente atribuída»<sup>44</sup>.

No son más que frases genéricas que hacen referencia, de diversas formas y con ocasiones también distintas a la actividad catequética, descrita en forma general; deducir de tales frases la identificación con una determinada obra es forzar los textos, para llevarlas a decir lo que no dicen realmente.

En el testimonio de Quiricio Caxa, aparecía consignado entre las obras catequéticas de Anchieta, además, un escrito titulado *As coisas necessárias para a doutrina*, que, a mi modo de ver, no se identifica plenamente con ninguna de los anteriores, ni con ninguna de sus correspondientes partes. Quizá se trata de una obra no localizada, o una simple descripción genérica, que no me parece corresponda, ni por título aproximado, ni por contenido, con alguna de las ya aparecida. Queda la incógnita.

LUIS RESINES, Pbro.  
*Estudio Teológico Agustiniano*  
VALLADOLID

---

44. *Diálogo da Fé*, ed. citada, 27; también en *Doutrina Cristã*, tomo 1º, 28; y tomo 2º, 22.



# La comunicación

## 1. SIGNIFICADO Y ETIMOLOGÍA DE «COMUNICACIÓN»

La comunicación es un tema actualmente muy estudiado desde los ángulos más diversos. Aquí me ceñiré a considerarla en orden a la convivencia.

Acabo de enunciar el tema del presente estudio. ¿Qué ha pasado entre el lector y yo? Pues que, si ha entendido, se ha establecido entre los dos una coincidencia de significado, al menos en parte. Lo que hay de común entre ambos, entre su significado y el mío, es la comunicación.

Comprender el significado de las palabras es percibir la realidad de una manera determinada, deslindarla de una forma y no de otra. Malcomprender las palabras es poseer una realidad malcomprendida. Una realidad, aún no nombrada, es una realidad desconocida, y por consiguiente, inexistente en nuestro mundo vital. Al nombrarla, comienza a existir para nosotros, comienza a existir de verdad. «Mientras tengamos las cosas, no discutamos de nombres» (*dum substantiam habeamus, de nominibus non quaeramus*), dice un adagio escolástico. ¡Grave error! Porque no poseemos la cosa mientras no tenemos su nombre. La realidad humana está llena de lacras en las que no paramos mientes porque no están nombradas. Abolida la esclavitud en los Estados Unidos de América, el verbo inglés *to discriminate*, que, como el latín *discriminare*, significaba «separar, distinguir, diferenciar», adquirió, con su derivado *discrimination*, connotaciones negativas en el inglés americano. Comenzó a significar la injusticia con que se trataba a los antiguos esclavos, las trabas que se ponían a su recién estrenada libertad. El sustantivo y el verbo entraron en otros idiomas, entre ellos el nuestro, con el nuevo significado, y con ellos vergonzosas realidades, antes ocultas, comenzaron a ser desveladas. Delimitado léxicamente, pudo ser denunciado el trato de inferioridad que se daba a determinadas personas o a comunidades enteras por razones religiosas, raciales, sexuales, políticas o sociales, que resultaron ser, en realidad, pre-

juicios. Fue la palabra la que hizo ver la injusticia de no pocas actitudes, que, por desgracia, aún no han desaparecido del todo <sup>1</sup>.

«¡Inteligencia, dame / el nombre exacto de las cosas! / Que mi palabra sea / la cosa misma, / creada por mi alma nuevamente. / Que por mí vayan todos / los que no las conocen, a las cosas; / que por mí vayan todos / los que ya las olvidan, a las cosas; / que por mí vayan todos / los mismos que las aman, a las cosas... / ¡Inteligencia, dame / el nombre exacto, y tuyo, / y suyo, y mío, de las cosas!» <sup>2</sup>. «Yo daría los nombres justos / a los dueños que deshojases. / Encontraría para ellos / la voz que los encadenase, / la forma exacta, la palabra / que los llenase de claridades» <sup>3</sup>.

Hablo de comunicación. Analicemos la realidad que así designamos y su función en orden a la convivencia. Partamos de nuestra experiencia comunicativa, tanto de emisores como de receptores de mensajes. Filosofar, decía Husserl, es describir cómo vemos una taza de café. Filosofemos, digamos cómo vemos el acto de comunicación.

Comunicación y comunicar son palabras que tienen diversas acepciones. Las que aquí nos interesan son las referentes a personas. Alguien hace partícipe a otro o a otros de lo que tiene, conversa con él, le hace saber algo, le consulta su parecer..., se comunica con él. Antiguamente, comunicar significaba también comulgar. Ambos verbos tienen, efectivamente, una misma etimología, *communicare*, por derivación culta el primero y popular el segundo. *Communicare* se deriva de *communis*, 'algo que es compartido entre varios', 'compartir una carga, una obligación'... En el latín cristiano, 'compartir los bienes por la limosna', 'tomar parte en el ministerio, participar en la Eucaristía, en el culto'... El verbo latino tuvo, en su origen, el significado de 'repartir la comida de la tarde', tomada en común <sup>4</sup>.

## 2. COMUNICACIÓN E INCOMUNICACIÓN EN EL MUNDO ACTUAL

### a) comunicación

La comunicación ha dado en nuestros días un estirón inimaginable hace tan sólo unas décadas. De la comunicación boca a boca, por correo o teléfono, se ha pasado, en muy pocos años, a las autopistas de la información. Hoy puede uno

1. Cf. Gregorio SALVADOR, *La «discriminación positiva»*, en *ABC* 29-11-97, 3.

2. Juan Ramón JIMÉNEZ, *Eternidades*, 3, en *Antología poética*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1958, 2<sup>a</sup>, 253-254.

3. José HIERRO, *Si soñaras siempre, si amaras*, de *Alegría*, en *Poemas completas (1944-1962)*. Ediciones Giner, Madrid 1962, 160.

4. Cf. A. ERNOUT / A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine*, Éditions Klincksieck, Paris 1979, s. v. *munis*; Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Éditions Brepols, Turnhout (Belgique), s. a., s. v. *communicatio*.

hacerse usuario de Internet, y convertirse en cibernauta, aunque viva en regiones hasta hace poco símbolo del aislamiento y del atraso. Bajo su impulso, los cambios sociales se aceleran, se modifican las categorías mentales con que hasta ahora veíamos la realidad, aparecen nuevos comportamientos. Está emergiendo una nueva sociedad, la sociedad de la comunicación e información. Hemos entrado en la aldea global de McLuhan, asomados todos al mismo patio de vecindad. La casa, hasta hace poco refugio de lo privado, se ha convertido en plaza de comunicación. Redes de información entran, y salen de ella. Desde ella, se puede asistir a telesimposios y teleconferencias, ganarse el pan con teletrabajos, conectar con programas de investigación, consultar bancos de datos, comunicarse con desconocidos de todo el mundo. Ha aparecido una nueva ciudad extendida por toda la tierra, de la que todos pueden hacerse teleciudadanos. Pero ¿hemos crecido a la par humanamente? ¿Somos más humanos, más personas, más conscientes y solidarios? ¿O seguimos siéndonos mutuamente lobos, y descuartizándonos unos a otros? «Cuidado, que si os seguís mordiendo y devorando unos a otros, os vais a destrozarse mutuamente! (Gál 5, 15).

Hay un peligro evidente: en teleciudad nos dan la información seleccionada. En adelante, pensaremos colectivamente, es decir, no pensaremos; seremos la voz de nuestro amo, el Gran Hermano, que actúa en la sombra. 1984 de Orwell, *Un mundo feliz* de Huxley, *La red* de Irwin Winkler... nos han alertado del peligro. Está a las puertas una sociedad laminada, sin espesor humano. Los valores de la vida interior y del espacio privado se están convirtiendo en antiguallas para el baúl de los recuerdos. El sujeto individual se esfuma, y emerge el sujeto colectivo. Es el hombre de la sociedad de la comunicación, *homo communicans*. Sin interior, sin contenido, pura imagen y apariencia. Nada de secretos. No hay más que lo que se ve. Tal es la sociedad utópica del matemático usamericano Norbert Wiener. Lo grave de esta utopía es que cuenta con medios para hacerse realidad <sup>5</sup>.

Seremos una manada. Lo seremos si nos dejamos robotizar. Frente a un mundo telematizado, hay que afirmar y potenciar nuestra condición de sujetos; formarnos como personas, capaces de discernir, de elegir, de ser nosotros mismos, dueños de nuestro destino. ¡Qué gran tarea la de la educación!. Todos los aparatos habidos y por haber, por muy sofisticados que sean, deben ser trebejos, utensilios al servicio de la persona, recursos para algo. Es la finalidad que les demos lo verdaderamente importante, lo que les da su ser. Si ella no es humanamente valiosa, todo lo demás, por muy sofisticado y costoso que sea, es quincalla, pura quincalla. La técnica vale lo que vale su uso, lo que valen los proyectos en que se usa.

---

5. Cf. Etienne GANTY, *Communication et silence*, en *Lumen Vitae* 50 (1995) 373-383.

### b) *Incomunicación*

Es evidente que en nuestro mundo sobreabunda la información, nos desborda. Hay exceso de comunicación. Pero, a la vez, es también evidente el estiaje de comunicación personal. El teléfono de la esperanza y otros similares lo prueban. Hay una necesidad patológica de comunicarse, signo de que la comunicación es más escasa de lo que se supone allí donde normalmente debe producirse: en el hogar, en la escuela, en el grupo de trabajo, en las comunidades..., dentro de una misma generación y entre distintas generaciones. Las masas se hacen visibles; se nos impone su presencia en las calles, en los estadios, en los cines, en los vomitorios del metro... Pero cada uno avanza, sonámbulo en su mundo, ajeno a lo que pasa en su derredor. Está solo en medio de la multitud, tema muy tratado, como se sabe, en la modernidad; solo, a veces, entre los suyos, lo que es absolutamente destructor. «Peor que la soledad del ermitaño es la soledad de dos en compañía», escribió Ramón de Campoamor. Se multiplican los mundos de soledad, desamor, violencia, insolidaridad, incomunicación. El diálogo personal se ha reducido y empobrecido. El que tiene problemas se encuentra solo.

## 3. RAZÓN DE LA COMUNICACIÓN

¿Por qué y para qué se comunica el hombre?

### a) *Razón metafísica*

#### a) *Teoría del decir*

La comunicación no es algo marginal en la vida humana. Uno puede elegir no comunicarse de por vida, como puede elegir el suicidio. Quiero decir que renunciar a comunicarse es renunciar a ser persona, a desarrollarse personalmente. La vida animal es comunicación, y lo es, de manera muy especial, la vida humana <sup>6</sup>. Todo en el universo es relación, todo es signo de algo. Todo se relaciona con nosotros, y nosotros estamos referidos a todo. Frente al antiguo mundo de cosas que están ahí, dadas de antemano, hay que afirmar este mundo dinámico de referencias mutuas, en el que todo nos importa, y nos afecta. El hombre me aparece, ante todo, como *el otro*, como el que me reciproca tanto como yo a él. El hombre es, en primer lugar, el reciprocante <sup>7</sup>, el comunicante.

6. Cf. ORTEGA Y GASSET, *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, en *El Espectador*, Espasa-Calpe, Madrid 1966, VII y VIII, 28-48; id., *El hombre y la gente*, Espasa-Calpe, Madrid 1972, 79-82 y 97-101.

7. Cf. Id., *El hombre y la gente*, edic. cit., *passim*, en especial 48-51, 56-64, 75-82 y 89-93; José VEGA, *La convivencia*, en *Estudio Agustiniiano* 30 (1995) 491-515.

El hombre es, ante todo, el dicente, no el silente, aunque su verdad última sea su silencio y soledad. El silencio lo necesita, en un segundo momento, para orientarse en la selva del vivir, para que en él se haga la verdad. Una lectura semiótica del relato de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7, 11-17) nos enseña que Cristo, la Vida, se encuentra con un cortejo fúnebre que lleva a enterrar a un muerto. El joven muerto es el silente. No es que no hable; es que no tiene nada que decir, está muerto. La palabra de la Vida le devuelve la vida. El muerto se incorpora, y comienza a hablar. Vivir es moverse, hablar. La Vida se apodera también de todos los presentes, y hace brotar en ellos el manantial de la palabra; sobrecogidos, alaban a Dios. Y la palabra se va extendiendo en círculos concéntricos «por todo el país judío y por el territorio circundante» Vivir, vivir humanamente en cualquiera de sus dimensiones, también en la religiosa, es hablar.

La vida humana tiene una estructura dicente. «El decir, esto es, el anhelo de expresar, manifestar, declarar es, pues, una función o actividad anterior al hablar y a la existencia de una lengua tal y como esta ya existe ahí»<sup>8</sup>. «Pensamos articulada, o sea, reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos»<sup>9</sup>. No le basta al hombre decirse a sí mismo; necesita decir a otros, comunicarse con sus reciprocantes. Porque tiene cosas que decir, porque tiene un exuberante mundo interior que le empuja a expresarse, una imaginación que no cesa.

Esto es lo que le llevó a ir más allá del animal; a no contentarse con gritar, aullar, cantar..., expresando siempre las mismas situaciones mediante reflejos automáticos. Por eso inventó, y diversificó las lenguas, y sigue inventándolas, y diversificándolas. Como renuevan los bosques sus hojas, así caen unas palabras y nacen otras, según la bella metáfora horaciana. *Multa renascentur quae iam cecidere, cadentque quae nunc sunt in honore uocabula*<sup>10</sup>, «renacerán muchas palabras que ya murieron, morirán muchas que ahora están en boga». Pero no sólo cambia el léxico; cambian también las formas de las palabras, su construcción y su pronunciación. Y cambia también, aunque parezca inamovible, la ortografía.

Todas las ortografías han cambiado alguna vez en la historia. La española, con gran acierto, lo ha hecho varias veces para adaptarse a la pronunciación que había evolucionado. Por eso es tan sencilla. Aun así, cambiará no tardando, por mucho que se resistan las Academias de la Lengua. Cuando una cosa

---

8. ORTEGA Y GASSET, *ib.*, 198.

9. Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid 1993, 68.

10. HORACIO, *Arte poética*, vv.70-71.

se puede simplificar razonablemente, debe hacerse. Lo exige la economía del lenguaje. Pero es que, además, lo exigirá el desarrollo de la informática. «Por incómodos que sean los reajustes, la ortografía no podrá menos de simplificarse, más pronto o más tarde. Los progresos técnicos hacen pensar que está cerca el momento en que la palabra humana pase automáticamente de la voz a la escritura [...]. La ortografía tendrá que abandonar irremisiblemente todos sus arcaísmos y ajustarse a la fonología. La severidad con que hoy se reprueban los yerros ortográficos será sustituida entonces por exigencias de buena dicción. Y no para mantener en algún sector del lenguaje normas aristocráticas, sino porque a las máquinas no les será posible poner en juego el esfuerzo de comprensión con que toda inteligencia humana colabora al recibir el mensaje hablado que otra le dirige. Las máquinas no tendrán manga ancha en punto a dicción: reclamarán articulaciones netas e inconfundibles»<sup>11</sup>.

Las lenguas están en permanente movimiento, precipitado unas veces, lento e insensible otras, porque el hombre no se está quieto, se está haciendo siempre, siempre *in fieri*, y tiene muchas cosas que decir. *El español de hoy, lengua en ebullición* es el título de un hermoso libro<sup>12</sup>. Toda lengua viva está en ebullición permanente. Inventar una lengua, pretender imponerla universalmente, y que se mantenga inmutable, es una tarea condenada al fracaso. Es agarrar al hombre por las solapas, y decirle: no te moverás; pero el hombre se moverá.

Respondiendo a esta dimensión constitutiva de decir que tiene el hombre, Ortega postuló una *Teoría del decir*, previa y fundamentadora de las distintas ramas de la lingüística<sup>13</sup>.

#### b') *El hombre es constitutivamente relación*

Considerar al individuo aislado de los demás, como encerrado en una campana de cristal, y hacerlo entrar a continuación, hecho y derecho, en relación con los otros es un error en el que estamos de ordinario. Es realismo ingenuo. Ese individuo no existe, es una abstracción. Lo que existe son los individuos mancomunados por el hecho mismo de ser hombres, religados entre sí en inextricable trabazón. Yo no existo sino en relación con los otros y gracias a ellos. Es muy conocida, quizá no tan meditada, la frase en la que

11. Rafael LAPESA, *América y la unidad de la lengua española*, en *El español moderno y contemporáneo*, Crítica (Grijalvo Mondadori), Barcelona 1996, 250-251.

12. Cf. Emilio LORENZO, *El español de hoy, lengua en ebullición*, Editorial Gredos, Madrid 1966.

13. Cf. *ib.*, 198-214; Id., *La caza*, en *La caza y los toros*, Espasa-Calpe, Madrid 1962, 65-66; Julián MARIAS, *Antropología metafísica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 241-249; Id., *Introducción a la filosofía*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1971, 223-227.

Ortega condensó su pensamiento: «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»<sup>14</sup>, en la que los dos términos son constitutivos de la realidad que es mi vida, se necesitan mutuamente. Son, como repite Ortega, dos hermanos siameses.

«Vivir es reconocerse «uno entre otros»; es descentralizarse, y entrar en alianza con otros, remontando juntos la tentación del aislamiento o la de la dominación»<sup>15</sup>. Todo en nosotros, la inteligencia, la afectividad, la palabra ..., en su origen fue puesto en marcha por otro, por la comunicación que otro nos hizo. Todo en nosotros se desarrolla gracias a la comunicación con otros. Como el arpa de Bécquer, necesitamos una «mano de nieve» que sepa arrancar las notas en nosotros dormidas<sup>16</sup>. «Otro rostro se ha inclinado sobre nosotros, nos ha llamado por nuestro nombre, nos ha hecho descubrir la alegría de comunicarnos con alguien y nos ha afligido con su ausencia»<sup>17</sup>. ¡Qué hermoso aquel verso en que Virgilio exhorta al niño recién nacido a reconocer a su madre en la sonrisa!: *Incipe, parue puer, risu cognoscere matrem*<sup>18</sup>. Porque la madre le sonríe, el niño aprende a sonreír. Humanamente, comenzamos siendo respuesta a una llamada, y por responder a múltiples llamadas vamos creciendo humanamente. Lo mismo podemos decir de nuestra fe. No la hemos inventado nosotros; la hemos recibido. «La fe sigue al mensaje» (Rom 10, 17). La hemos recibido de los otros, y con los otros crecemos en ella.

14. *Meditaciones del Quijote*. comentario por Julián Marías, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico / Revista de Occidente, Madrid 1957, 43-44 y 266-268.

15. André FOSSION, *L'initiation au symbolisme en catéchèse*, en *Lumen Vitae* 49 (1994) 386.

16. *Rimas y declaraciones poéticas, VII*, edición de Francisco López Estrada y M<sup>a</sup> Teresa López García-Berdoy, Espasa-Calpe, Madrid 1989, 100.

17. Eduard KOVAC, *Rencontre avec l'autre. Les croyants des autres religions*, en *Spiritus* 138 (1995) 60.

18. *Églogas*, IV, v. 60. Discuten los especialistas si quiere Virgilio que el niño vaya reconociendo a la madre en su sonrisa o que la vaya reconociendo sonriéndole, es decir, sobre quién es el que sonríe. El contexto no nos ayuda a salir de la duda. Cf. Francisca MOYA, *La sonrisa del puer en Virgilio (E 4, 62). Apostillas a la interpretación de J.L. de la Cerda*, en *Helmantica* 44 (1993) 235-248. Fuera o no consciente de ello Virgilio, la ambigüedad es un prodigioso acierto. Los dos sentidos se cumplen. Es evidente que la iniciativa parte de la madre. La sonrisa del niño, la humana, la que es más que un reflejo biológico, es respuesta a la sonrisa materna. Porque ella le sonríe, empieza él a sonreír. Algunos autores afirman el carácter innato de la sonrisa infantil, pues se da también en niños ciegos o sordos, que no han podido aprenderla. Aunque así fuera, lo cual no está probado, es evidente la interacción entre la mirada de la madre y la del niño en los primeros meses. El niño, fascinado por la mirada de la madre, fija sus ojos en el rostro de ella, no en el pecho o el biberón. «La primera distancia a la cual puede focalizarse la mirada del niño no es de 2 centímetros, donde se encuentra el seno que lo amamanta, sino de 20 centímetros, donde se encuentra el rostro de su madre» (Tzvetan TODOROV, *La vida en común*, Taurus, Madrid 1995, 95). «La primera sonrisa del niño es una reacción primaria y específicamente social», escribe Charlotte Bühler (cit. por Francisco AYALA, *Tratado de sociología*, Espasa-Calpe, Madrid 1984, 376). Cf. Manuel CABADA, *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*, San Pablo, Madrid 1994, 88-91.

Necesitamos a los otros para ser nosotros; nos necesitamos mutuamente. Necesitamos que ellos se comuniquen con nosotros y nosotros con ellos. Esos otros son también, y en no escasa medida, los muertos. Con ellos, a través de sus libros, se comunicaba Quevedo cuando escribió: «retirado en la paz de estos desiertos, / con pocos, pero doctos, libros juntos, / vivo en conversación con los difuntos, / y escucho con mis ojos a los muertos»<sup>19</sup>. En conversación con sus muertos, en especial con aquel al que se refieren como a padre, tienen que vivir las comunidades religiosas que quieran crecer como tales, aunque sin recluirse en el cementerio del pasado<sup>20</sup>. «No dejéis que los muertos gobiernen vuestras vidas», aconsejó Kant. Hay que visitar el cementerio, pero, a continuación, dejar en él tranquilos a los muertos, y volver a la vida. Hay que leer a los muertos, bajar a sus sótanos, descubrir la situación en la que estuvieron inmersos, desde la que pensaron y actuaron. Entonces comprendemos que fueron hijos de su tiempo, y que solo en él tienen sentido; que no podemos aporrear a los hombres de hoy con respuestas de ayer. La vida se hace hacia adelante. Pararse es morir.

### c') *Inmoralidad del aislamiento*

Retirarse, por consiguiente, a la soledad de por vida; vivir en la rocambre de alguna serranía, lejos de los hombres, incomunicado con ellos, podrá ser considerado edificante por algunos, pero humanamente es suicida. Y si lo es humanamente, también cristianamente lo es. Donde no hay hombre, no puede haber cristiano, por muchas maravillas que los hagiógrafos nos cuenten de los anacoretas. «Libres de todo negocio» (de toda actividad civil y todo ministerio eclesiástico) y «de todo afecto carnal y popular» (de todo afecto humano y de todo aplauso y estima de los hombres, es decir, inmunes a la lujuria y a la soberbia) «sirven a Dios», y Dios se les revela directamente, sin necesidad de intermediarios, afirma piadosamente san Agustín; sin necesidad de las Sagradas Escrituras ni de hombres. «*Se puso a contemplar los montes de sus pastos: la grandeza de las revelaciones. Y va tras toda hierba verde: en pos de todo lo eterno*»<sup>21</sup>; tiene ansia de Dios. De luengas tierras, luengas mentiras.

---

19. *Obras completas*, estudio preliminar, edición y notas de Felicidad Buendía, Aguilar, Madrid 1960, 4ª, II, 49.

20. Cf. J. H. PLUMB, *La muerte del pasado*, Barral Editores, Barcelona 1974.

21. SAN AGUSTÍN, *Anotaciones al libro de Job*, 39, 5-8. Las palabras en cursiva son del libro de Job. En ellas se describe el onagro o asno salvaje. San Agustín se las aplica alegóricamente a los anacoretas, que a sí mismos se consideraban onagros, y así los llamaba la literatura monástica. Cf. Pío DE LUIS, *Un texto de san Agustín sobre la vida eremítica. Ad notaciones in Job 39, 5-8*, en *Augustinus* 38 (1993) 165-187.

El aislamiento de por vida es suicida. Como es suicida toda actitud que se le aproxime, y lo tenga por modelo. El anacoreta, aparte de su insolidaridad, se condena a vivir de lo poco o mucho que lleva al desierto, a vivir desde ese momento hacia atrás como el cangrejo, a ser humanamente menos cada vez. «Recluirse en la propia realidad es menoscabarla y comprometerla: la vida humana es «transitiva», menesterosa o indigente, se hace con las cosas y sobre todo las otras personas; el enquistamiento es la condena a una *vita minima*, una de las formas más graves de inmoralidad, previa a los diversos contenidos de la conducta»<sup>22</sup>.

d') *La persona no es, se hace*

La persona es relación, no porque ella lo elija sino porque este es su ser. Es decir, su ser es no tenerlo, pero necesitarlo, necesitar hacérselo. Es de tan gran calado este asunto, que conviene insistir en él, aun a riesgo de repetirse. El niño recién nacido no es aún sujeto. La subjetividad va apareciendo en él al ser amado por sus padres, en la relación con los que le acogen y le aman. ¿Qué pasa cuando es ya sujeto? Dos sujetos que se relacionan existen con anterioridad a su relación; por eso pueden relacionarse. Evidente. ¿Evidente? Según y cómo. ¿Son exactamente iguales antes de la relación y después de ella? Evidentemente no. La relación ha hecho aparecer algo nuevo en ellos, para bien o para mal; una modificación, por mínima que sea. A veces, esa modificación es manifiesta, y la vida entera queda transformada. San Agustín, al volver a África después de su conversión en Milán, escribió de sí mismo: «fui uno, y volví otro»<sup>23</sup>. Fueron sus relaciones personales con otros, directas o a través de libros, las que le cambiaron. Zubiri encontró la fórmula para expresar estas innovaciones que se producen en nosotros a los largo de la vida: tras ellas somos los mismos, pero no lo mismo<sup>24</sup>. Somos adultos como resultado de múltiples relaciones. El hombre no nace hecho y derecho. Se va haciendo, creándose, pues de creación se trata, en contacto con lo otro que él, en especial con los otros. Esta es su esencia o sustancia: relación. Y así es incluso antes de nacer. Comienza a existir por una relación ajena a él, por la relación de un varón y una mujer, por el encuentro de dos gametos. A partir de ahí, todo son ya relaciones

22. Julián MARIAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Alianza editorial, Madrid 1995, 109

23. *En. in ps.* 36, 3, 19.

24. Cf. *Sobre el hombre*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986, Índice analítico, s.v. *mismo, mismidad*, 692. Paul RICOEUR habla de *mismidad* e *ipseidad*. La mismidad es la persistencia inmodificada de un sujeto a través del tiempo. La mismidad es el soporte de la ipseidad, es decir, de aquello que en el sujeto cambia y le hace otro a lo largo del tiempo (cf. *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil 1990, 102).

en el seno materno hasta que nace. El embrión es un ser en proceso de humanización y personalización, el rostro informe de alguien que viene configurándose. De ahí la responsabilidad de todos los que intervienen en ese proceso. Ser persona es ser alguien que, en todo momento, está viniendo, y para venir necesita relacionarse. Ser viniente: este es su ser, esta es su realidad.

La vida biológica, para crecer y mantenerse, exige ser alimentada. El desarrollo biográfico exige también su propio alimento. La vida humana necesita sustancia humana adecuada para crecer en cualquiera de sus dimensiones: intelectual, afectiva, social, artística, religiosa... El poeta se nutre de poesía, sustancia elaborada por poetas; el pintor de pintura, y el físico y el biólogo y el matemático y el filósofo... de las respectivas sustancias. La sustancia poética, por ejemplo, recibida por un poeta, le modifica y transforma; pero este, a su vez, transforma también aquella, y de ambas modificaciones surge una nueva sustancia, quizá de ejemplar calidad, una nueva poesía. ¡Fatuo quien se aventura a escribir novelas sin haberse alimentado prolongada y abundantemente de los que antes de él se dedicaron a esa rara ocupación de inventarse vidas ajenas! La vida humana para desarrollarse necesita ser una carrera de antorchas. Hay que recibirlas de los que nos preceden, y llevarlas, llameantes, hacia nuevos hitos.

Cristianamente, solo se crece y madura nutriéndose de sustancia cristiana: de la de otros cristianos, vivos o muertos; de la sustancia, cada vez mejor asimilada, de las Sagradas Escrituras y, sobre todo, de la de Jesucristo. Tal sustancia, recibida en nosotros, nos modifica y transforma; pero a su vez nosotros la modificamos y transformamos, y se va formando un nuevo cristiano, mejor o peor, pero siempre distinto, él y no otro. El simbolismo eucarístico –«si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida definitiva y yo lo resucitaré el último día» (Jn 6, 53-54)– tiene una hondura antropológica difícilmente ponderable.

Hablo de la persona, de la vida humana en su sentido más estricto, del hombre en sentido riguroso. Del hombre sujeto de sus acciones, consciente, libre y responsable. Del hombre en proceso de personalización, que se hace a sí mismo en reciprocidad, dando y recibiendo. Hablo del quién que es cada uno, realidad *futuriza*, como dice Julián Marías; realidad nunca dada, o mejor, dada y no dada, real e irreal. «En el hombre, ser es prepararse a ser –eso es la condición futuriza, de versión al futuro o porvenir–. No hay en él identidad sino *mismidad*. Su temporalidad no es mera sucesión, sino anticipación de sí mismo. Paradójicamente, el hombre puede poseerse a lo largo de su vida y ser él mismo porque no se posee íntegramente en ningún momento de ella»<sup>25</sup>.

---

25. Julián MARÍAS, *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1993, 149. Cf. Id., *Persona*, Alianza Editorial, Madrid 1996.

¿Quién soy yo? Esta es la pregunta decisiva. Para contestarla hay que abandonar las categorías con que pensamos las cosas y los animales, en las que tradicionalmente se ha movido la filosofía. Necesitamos nuevas categorías, un lenguaje nuevo. Nuestro siglo lo ha inventado, aunque por desgracia una y otra vez se olvidan sus adquisiciones, y se recae en fórmulas arcaicas.

La persona es una forma de realidad distinta de toda otra, irreductible a cualquier otra, inintercambiable incluso con las otras personas, incluso con sus padres. Y si esto es así, que lo es, ¿cómo quieren que me reduzca a mis antepasados de comunidad por muy sabios y santos que hayan sido; que me vacíe en sus moldes; que me niegue como persona? Más allá de todas las características específicas, comunes a todos (animal racional, que decía la Escolástica; «animal que tiene vida humana», que dice Julián Marías); más allá de los rasgos individuales (color, peso, figura...), yo soy yo (y tú eres tú y él es él): singular, singularísimo, único, insustituible, irremplazable, irreductible. Realidad que sólo se hace en relación con los otros. Realidad, a la vez, intersubjetiva y autónoma, dependiente y libre. Realidad que únicamente a través de la intersubjetividad y dependencia se hace libre y autónoma. Cada uno es cada uno, se dice en lenguaje vulgar. ¡Gran verdad filosófica! Biográficamente, cada uno es ejemplar único de su especie, como de los ángeles decía la teología, aunque biológicamente pertenezcamos a la misma.

Percibir esto exige un cambio radical en nuestras relaciones y en nuestras instituciones y leyes, muy especialmente en las Órdenes religiosas. Los creyentes tenemos aquí un ancho campo para vivir nuestra fe en forma radicalmente nueva y, en consecuencia, para entenderla y expresarla en fórmulas de nuevo cuño.

#### b) *Razón psicológica*

La necesidad psicológica de comunicación salta a la vista en nuestro mundo. Los programas de radio y televisión que ofrecen a sus oyentes y telespectadores la oportunidad de comunicarse ven bloqueadas sus centralitas. No importa el tema; lo importante es hablar, que alguien escuche al otro lado. Los teléfonos de la esperanza y otros similares no dan abasto. Responden a una necesidad social. Oír una voz al otro lado del teléfono tranquiliza. Es como un analgésico, la curación por la palabra <sup>26</sup>. Sus efectos, con frecuencia, pasan, y vuelve la necesidad de comunicación. Se cuenta como caso extremo el del que coge un taxi, y recorre la ciudad sólo por hablar con el taxista.

---

26. Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Editorial Anthropos, Barcelona 1987.

A veces, el oyente no contesta, pero el hablante habla, y habla descargando su angustia. Con saber que alguien le escucha, tiene suficiente. Lo dice un personaje atormentado de Gabriel Miró: «me parece que aliento desde que me he sentido resonar en otro hombre. Yo me entiendo a mi modo. Hasta que vine (*se desahoga con un sacerdote*), no me quedaba más camino que el de encomendarme a Dios y arrepentirme [...] o el de perderme, como suele decirse. Acudir a Dios, podré acudir; pero ahora, además de Dios, sé que usted me ve; y usted es un hombre, y de hombres no tenía yo a nadie»<sup>27</sup>. «A veces es tan agradable hablar con alguien», dice la joven francesa al final de la película *Hiroshima mon amour*<sup>28</sup>.

Pero no hay que acudir a casos extremos. Nos comunicamos aun antes de nacer. Nacer es entrar en un orden simbólico -social, lingüístico y cultural- que nos precede, en el que estamos llamados a ser también nosotros sujetos creadores. Hacerse Robinson por voluntad propia es lo más antinatural que existe, negarse a ser hombre. Pues bien, «ni siquiera en esa soledad aceptada o querida podemos extirpar de nuestro afán la indeleble aspiración a compartir las propias evidencias. Nos cuesta un esfuerzo ímprobo no decir “es hermoso” cuando queremos decir “me gusta”»<sup>29</sup>.

Hay en el hombre, dada la estructura de su vida, una necesidad de expresarse, de dar salida a su mundo interior, y de compartirlo con alguien. Estos dos motivos psicológicos, origen y finalidad de la comunicación, los ha captado muy bien Carmen Martín Gaité en su narración sobre *La confesión sacramental*<sup>30</sup>. En ellos está el origen de la creación literaria y de la creación artística en general. El comunicante, tanto el más vulgar como el artista más refinado, quiere expresarse a sí mismo, afirmarse en su diferencia; expresar sus ideas, sus proyectos, sus sentimientos, sus ganas de vivir, aunque con frecuencia cuente sus angustias, sus fantasmas y sus dolencias. Por eso los psicoanalistas tratan de hacer aflorar, bajo la escoria repetitiva de las quejumbres, la fuente de la personalidad creadora y única; romper la costra que la ciega, liberar su corriente creadora. Los cristianos, en especial los de las iglesias arcaicas, tenemos aquí una gran tarea, sobre todo con las nuevas generaciones. Son muchos siglos de mudez para que se produzca de repente lo del sacerdote Zacarías: «en el acto se le soltó la lengua y empezó a hablar» (Lc 1, 64). Al menos, no hagamos enmudecer a los que empiezan.

27. Gabriel MIRÓ, *Nuestro Padre San Damián*, c. III, en *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid 1967, 4ª, 663.

28. Charles MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Editorial Gredos, Madrid 1995, VI, 25.

29. José Antonio MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1995, 6ª, 202.

30. Cf. *El cuento de nunca acabar*, Ediciones Destino, Barcelona 1985, 219-226.

#### 4. LA INCOMUNICACIÓN

Pero quizá se comprenda mejor la necesidad que tiene el hombre de comunicarse examinando los estragos que hace la incomunicación. De las causas de incomunicación unas son generales, comunes a todos los hombres; pertenecientes a la estructura misma de la vida humana, como la alteridad, o al instrumento de comunicación, como el lenguaje. Otras afectan sólo a determinados individuos. Es en estas donde se pueden ver los efectos dañinos de la incomunicación.

##### a) *La alteridad*

«Sucede que de un golpe descubrimos / entre nosotros y tal hombre espacio / muy profundo, como si fuera astral»<sup>31</sup>. El hombre es relación, comunicación. Pero la relación con el otro no es directa. No vemos sus pensamientos, ni sus deseos, ni sus sentimientos, ni sus intenciones...; sólo los podemos vislumbrar, verlos a través de sus gestos y palabras. Nunca podremos tener certidumbre absoluta, evidencia sobre él. Nos queda siempre un resto inaccesible. El otro será siempre otro, por muy próximo y transparente que nos sea. La alteridad es su rasgo constitutivo. Yo soy yo y mi circunstancia, y él es él y la suya, coincidentes en mucho o en poco, pero siempre diferentes, irreductibles<sup>32</sup>. «¿Puedo saber lo que alguien quiere decir cuando dice que me quiere?»<sup>33</sup>.

Estamos condenados a la soledad. «Estamos siempre solos [...] / y nuestra sombra juega / trágicamente a la gallina ciega; / [...] ¡Estamos siempre solos, siempre en vela, / esperando, Señor, a que nos abras / los ojos para ver, mientras jugamos!»<sup>34</sup>. Somos soledad radical. Pero soledad es quedarse solo porque el otro se ha ido, y nos ha dejado solos, o porque nos hemos ido nosotros; echarle en falta, añorarle. «Con soledad y llanto», dejó Cristo a sus apóstoles, al subir al cielo según fray Luis de León<sup>35</sup>. Soledad es saudad, morriña, desgarrar por la ausencia de alguien al que echamos de menos. Es la herida abierta en nuestros dentro más dentro, la herida que no cesa porque busca

31. Jorge GUILLÉN, *La incomunicación*, en *Aire nuestro. V. Final*, Barral Editores, Barcelona 1981, 324.

32. Cf. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, edic. cit., 97-104 y 108-117; José VEGA, *art. cit.*, 495-501.

33. José Antonio MARINA, *ib.*, 69.

34. Leopoldo PANERO, *A mis hermanas*, en *Poesía 1932-1960*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1963, 173.

35. *Poesías, 18*, en *Poesía completa*, edición de José Manuel Blecua, Editorial Gredos, Madrid 1990, v. 3.

la compañía del otro, comunicación con él, sinceridad, transparencia absoluta. Nuestra Señora de la Soledad es la Virgen que se ha quedado *sola* de Jesús, porque se lo han matado, y la más alta soledad que han visto los siglos es la de Cristo que se quedó *solo* del Padre, que le abandonó: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46). «Es la expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre, de aceptar lo más radicalmente humano que es su radical soledad. Al lado de eso, la lanzada del centurión Longinos no tiene tanta significación»<sup>36</sup>.

Necesitamos comunicarnos, comunicarnos desde el fondo de nosotros mismos, y alcanzar a los otros en su reducto más íntimo. A los otros les pasa lo mismo. Pero nunca lo conseguimos. Queda siempre, por muy íntima que sea la comunicación, un resto de opacidad entre unos y otros. Volveré más adelante sobre ello. Esta opacidad de la persona es la razón del evangélico «no juzguéis y no os juzgarán» (Mt 7,1). Nadie es capaz de entrar en el interior del otro, y ver desde dentro de él su yo y su mundo. El juicio despiadado, que solo atiende a si el comportamiento se ajusta o no a una serie de leyes, no hace justicia al hombre. La rigidez es fariseísmo, hijo de la hipocresía, no de la bondad. Tengo que aceptar que el otro es él, no yo.

#### b) *El lenguaje*

El otro y yo, por consiguiente, nos podemos comunicar en parte, sólo en parte; pero aquí sobreviene otra dificultad. El lenguaje, también el verbal, es deficiente. Con él nos podemos entender sobre cosas y números, sobre arados y reses; pero en cuanto entramos en el mundo personal nos resulta torpe y primitivo. Los místicos de todos los tiempos se quejan de que el lenguaje no les sirve para expresar lo que han experimentado, y, en consecuencia, se refugian en el silencio, o hablan de cuestiones periféricas, no del meollo de su experiencia. ¿No será un pretexto? También a los demás nos pasa lo mismo. Toda experiencia humana es, en última instancia, inefable. Y, sin embargo, aquí estamos luchando con el lenguaje, comunicando nuestro mundo interior, comunicándonos. Empresa difícil y arriesgada, cierto; por eso es apasionante. Si los posmodernos, Lyotard por ejemplo, creen que las lenguas son intraducibles, y que cada uno vive encerrado en su idiolecto, ¿a qué escriben? ¿A qué traducirlos?

Fray Luis de León, tan certero siempre en cuestiones lingüísticas, vio bien el problema. «Suele poner dificultad en todos los escritos adonde se explican algunas grandes pasiones o afectos mayormente de amor, que al parecer van

---

36. ORTEGA Y GASSET, *ib.*, 47

las razones cortadas y desconcertadas, aunque a la verdad entendido una vez el hilo de la pasión que mueve, responden maravillosamente a los afectos que exprimen, los cuales nacen unos de otros por natural concierto, y la causa de parecer así cortadas es que en el ánimo enseñoreado de alguna vehemente afición, no alcanza la lengua al corazón ni se puede decir tanto como se siente, y aun eso que se puede no lo dice todo sino a partes y cortadamente, una vez el principio de la razón y otras el fin sin el principio, que así como el que ama siente mucho lo que dice, así le parece que en apuntándolo está por los demás entendido: y la pasión con su fuerza y con increíble presteza le arrebató la lengua y corazón de un afecto en otro; y de aquí son sus razones cortadas y llenas de obscuridad, parecen también desconcertadas entre sí porque responden al movimiento que hace la pasión en el ánimo del que las dice, la cual quien no la siente o ve juzga mal de ellas; como juzgaría por cosa de desvarío y de mal seso los meneos y movimientos de los que bailan el que viéndolos de lejos, no oyese, ni entendiéndose el son a quien siguen»<sup>37</sup>.

Pero no son sólo los movimientos del ánimo agitado por la pasión los que el lenguaje no expresa en forma suficiente. También la expresión del pensamiento se ve sometida a las confusiones originadas por el lenguaje, siempre impreciso. «El hombre, cuando se pone a hablar, lo hace *porque* cree que va a decir lo que piensa. Pues bien, esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto [...]. Dóciles al prejuicio inveterado de que “hablando nos entendemos”, decimos y escuchamos de tan buena fe que acabamos por malentendernos mucho más que, si mudos, nos ocupásemos de adivinarnos. Más aún: como nuestro pensamiento está en gran medida adscrito a la lengua -aunque me resisto a creer que la adscripción sea, como suele sostenerse, absoluta-, resulta que pensar es hablar consigo mismo y, consecuentemente, malentenderse a sí mismo y correr gran riesgo de hacerse un puro lío»<sup>38</sup>.

Nos desviaría de nuestro tema, la comunicación y la convivencia, indagar las causas de esta insuficiencia, y traer textos de los muchos escritores que han dejado testimonio de ella. Para obviarla Bécquer quería escribir «del hombre / domando el rebelde, mezquino idioma, / con palabras que fuesen a un tiempo / suspiros y risas, colores y notas»<sup>39</sup>.

---

37. *Cantar de Cantares de Salomón*, edición de José Manuel Blecua, Editorial Gredos, Madrid 1994, prólogo, 48-49. He adaptado ligeramente la ortografía a nuestros usos.

38. ORTEGA Y GASSET, *ib.*, 199-200.

39. *Rimas y declaraciones poéticas*, I, edic. cit., 87. Cf. Georges MOUNIN, *Lingüística y filosofía*, Editorial Gredos, Madrid 1979, 239-267. Las relaciones entre lenguaje y pensamiento han originado una auténtica selva bibliográfica. Sapir y Whorf las llevaron a extremos inaceptables. Para una primera aproximación puede leerse este libro de Mounin.

c) *Deficiencias físicas y psíquicas*

Durante siglos, los sordomudos fueron marginados, y encerrados en el manicomio, considerados como azote de Dios por los pecados de sus padres. Incapaces de comunicarse, quedaban condenados a no crecer humanamente. Pero la invención del lenguaje manual, en la que los españoles Ponce de León, Juan Pablo Bonet y Manuel Ramírez Carrión fueron pioneros, les permitió expresarse, y alimentarse de sustancia humana. Desde entonces, pudieron hacerse personas.

Es conocido el caso de Helen Keller. A los diecinueve meses, una enfermedad la dejó ciega, sorda y muda. Se acabó su crecimiento como persona. Desconectada del mundo exterior, la noche se abatió sobre su incipiente mundo interior. Pero la institutriz que la atendía, Anne Marssfield Sullivan, al ver en cierta ocasión que quería jugar con un cuchillo, tuvo una feliz ocurrencia: rozar con él la mano de la niña. El gesto se repitió. Días después, la niña pedía el cuchillo para jugar con él. Había surgido una nueva posibilidad: traducir el lenguaje verbal al lenguaje táctil. ¿Cómo? Valiéndose del alfabeto manual de los sordomudos, le daba una serie de golpecitos sobre la palma de una mano para que «oyera» el significante de las cosas mientras se las hacía palpar con la otra para que las «viera». El tacto hacía de oído y de ojos, y a través de él iba uniendo significantes con significados. Pronto aprendió a expresarse, y luego a leer con palabras escritas en relieve, y a escribir con el alfabeto Braille. Su mundo se ensanchaba a todo andar. Palpando las letras en los movimientos de los labios y lengua de una profesora de niños sordomudos, consiguió hablar, tras ímprobos esfuerzos, aunque muy deficientemente. Helen Keller pudo cursar estudios, desarrollar su inteligencia y sensibilidad, entrar en el mundo humano, y poseerlo, poseerse a sí misma. Aprendió latín, griego, francés, alemán..., y, por supuesto, inglés. Se diplomó en Radcliffe, universidad femenina unida a Harvard. Dio conferencias, viajó por todo el mundo recaudando fondos para los niños ciegos y sordomudos, y devolviendo la esperanza a los miles de jóvenes que quedaron ciegos durante la Segunda Guerra Mundial. Ana Sullivan le había dado lo mejor de sí misma. Ahora era ella la que se daba a todos los desgraciados. Escribió varios libros por el sistema Braille, entre ellos *Historia de mi vida*. Su vida fue llevada al teatro y al cine en *El milagro de Ana Sullivan* <sup>40</sup>. El caso de Marie Heurtin es muy parecido. Como a Helen Keller, la adquisición de un lenguaje le permitió comprender a los demás, y ser comprendida; ser sujeto de su vida, ser persona.

---

40. Cf. Lorena A. HICKOK, *La historia de Helen Keller*, Edicions Mensajero, Bilbao 1986, 3ª.

Son muchos los deficientes psíquicos que no pueden comunicarse satisfactoriamente. El niño autista vive encerrado en su mundo, un mundo vacío o casi vacío, donde apenas si resuena alguna voz. Tiene dificultades para comunicarse, y, por lo tanto, se queda estancado en su crecimiento humano. Para que pueda crecer, y llegar a ser él, es preciso romper las barreras que lo aíslan, y lograr que entre en contacto con los otros.

La conclusión es evidente: el hombre sólo se hace hombre entre los hombres. Necesita consumir sustancia humana, mucha y muy variada sustancia humana. Pero como el hombre concreto, el que existe, es varón o mujer, no hombre sin más, para hacerse hombre necesita sustancia de los dos sexos. Así es la realidad. Lo demás son tinglados en el aire, cuyo precio es desmochar al hombre, destruir la obra de Dios. Si se hace en su nombre, la peor de las aberraciones.

#### d) *Los niños salvajes y los niños-lobo*

Ilustrativo de esta necesidad de comunicarse que tiene el hombre es también el caso de los niños salvajes y los niños-lobo; niños que por diversas causas se quedaron fuera de la comunicación con los hombres, en un estado más animal que humano. Hubo en el pasado experimentos de aislar a niños recién nacidos con la intención de observar qué lengua comenzaban a hablar. Así se sabría cuál fue la primera lengua que hablaron los hombres. Esto es, al menos, lo que se cuenta de Psamético I de Egipto, del emperador Federico II en el siglo XIII, del rey Jacobo de Escocia en el siglo XV y de Akbar, emperador de la India, en el siglo XVI... Pero los experimentos fracasaron, porque los niños, privados de relaciones afectivas, murieron. Sin embargo, ha habido algunos casos en los que se ha podido comprobar que sin contacto humano no hay humanización, mucho menos personalización. Lo humano y lo personal no son algo innato en el hombre, sino fruto de relaciones humanas y personales. Sin ellas, lo humano se queda en mera potencialidad. Víctor de l'Aveyron en Francia, Caspar Hauser en Alemania, las niñas Amala y Kamala en la India y Anna en los Estados Unidos de América son algunos de estos casos. Encontrados en deplorable estado de abandono, privados de relaciones humanas, eran biología en estado bruto. Todo cambió en ellos al relacionarse con personas, y alimentarse de sustancia humana <sup>41</sup>.

Hay leyendas populares que hablan de hombres-lobo, licántropos. Hoy tenemos la prueba científica de su existencia. En 1920, fueron encontradas en Denver (Estados Unidos) dos niñas en una cueva de lobos, viviendo con ellos. Tenían tres y seis años. Su comportamiento era ya de lobos: andaban y corrían a cuatro patas; no podían mantenerse en pie, no podían coger nada con las manos; comían, y

---

41. Cf. Manuel CABADA, *ib*, 112-114 y 246-249.

bebían, como lobos. Una murió muy pronto. La otra sobrevivió nueve años. En ese tiempo, tan sólo fue capaz de aprender unos cuarenta monosílabos <sup>42</sup>. ¿Eran personas? Había en ellas, sin duda, genoma humano, potencialidades humanas, pero ninguna de sus realizaciones. No habían tenido intercambio humano, no se habían nutrido de sustancia humana, y sin ella no hay modo de hacerse hombre. *El libro de la selva* de Kipling es pura imaginación.

e) *La incomunicación de familias y pueblos*

Y esto que está claro en los individuos, vale también para las sociedades en general. Pueblos que en un momento determinado, vivieron días de esplendor desaparecieron luego de la historia, o entraron en una prolongada decadencia. Esta coincide, inevitablemente, con el aislamiento, y aquel con la comunicación con otros pueblos. Todo grupo humano o comunidad que se enclaustra en si mismo se condena a desaparecer, o a quedarse rezagado en la historia como una reliquia del pasado, muy interesante quizá para los folkloristas, pero humanamente empobrecido. Ahí estaban, sin salir de España, los enxebres, los agotes, los vaqueiros de Alzada y los hurdanos, hoy por fortuna salidos de su aislamiento. Lo mismo se ve en las familias que viven lejos del trato humano. Lobeznos, lobeznos es lo que crían. Las comunidades religiosas no escapan a esta ley, por más que apelen al espíritu. Si no hay contacto con el mundo, el espíritu se va, y su lugar lo ocupan los espectros.

f) *Digresión sobre la interioridad*

El camino hacia uno mismo pasa necesariamente por los otros. Sin ellos, se reingresa en el reino animal. La inteligencia, la libertad, la bondad, la ambición, las posibilidades incluso... no están ahí, sino que surgen, y se desarrollan en contacto con los otros hombres. Soy yo, sujeto, el que las voy alumbrando, con voluntad, con tesón; pero en interacción con lo otro que yo, en especial con los otros, único camino por el que me iré haciendo a mí mismo. Por el que me iré haciendo, no solo por el que me he hecho. Porque no es que necesitara a los demás en la infancia; es que los necesito ahora, y los necesitaré mientras viva para ser yo, para ser el que quiero ser. He necesitado, y necesito hoy, y necesitaré mañana, si vivo, alimentarme de los demás. Renunciar a ello, aislarme, es negarme a mí mismo como hombre, condenarme a vegetar, una perversión capital, raíz de otras muchas. La menesterosidad humana es metafísica, radical; menesterosidad de lo otro que yo, especialmente de los otros. No nos sirve la vieja definición de persona que desde Boecio anda por los manua-

---

42 Cf. José Antonio MARINA, *ib.*, 289, con bibliografía.

les: «una sustancia individual de naturaleza racional», *rationalis naturae individua substantia*, en la que hay tantos errores como palabras.

El hombre no se encuentra a sí mismo dentro de sí (ni encuentra ahí la verdad, ni la bondad, ni la belleza..., ni a Dios), sino abriéndose al exterior, a los otros hombres, entrando en relación con ellos. La interioridad es, sin duda, necesaria como momento de reflexión, de encuentro con la radical soledad que es el hombre, de reconstrucción de la propia persona; pero tiene que ser una interioridad poblada de exterioridad, fecundada por ella. Una interioridad habitada, sobre todo, por aquellas personas con las que es grato dialogar, comunicarse hasta el fondo de sí mismo, interpenetrarse. De lo contrario, será una interioridad de fantasmas, lunática, vacía de realidad. Dios nos habla en los otros, en su presencia inmediata. El rostro del otro, en especial el del sufriente (el pobre, el huérfano, la viuda, el marginado...), es la palabra de Dios, como dice con lenguaje bíblico Emmanuel Lévinas. Y es con los otros, en relación con ellos, como vamos descubriendo la verdad, las pequeñas verdades a nuestro alcance humano; las pequeñas verdades que son luz, sal y fermento de nuestra existencia.

Hay que someter la interioridad agustiniana a una crítica implacable, sobre todo tal como la expresó en sus primeras formulaciones, claramente neoplatónicas. Frente a la consigna plotiniana y agustiniana de «no vayas fuera; dentro habita la verdad, en el hombre interior»<sup>43</sup>, habría que lanzar la de «vete fuera,

---

43. «No salgas fuera, retorna a ti mismo; la verdad habita en el hombre interior. Y si hallas que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo. Pero, al trascenderte, recuerda que trasciendes un alma razonante. Dirígete, pues, a donde se enciende la verdadera luz de la razón. Pues ¿adónde llega todo buen razonador sino a la verdad?» (SAN AGUSTÍN, *La verdadera religión* XXXIX, 72). Cf. José VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1987, 368-372. PLOTINO, *Enéadas* IV, 7, 10: «Porque no es precisamente yendo fuera como el alma <<contempla la templanza y la justicia>>, sino que las ve por sí misma, dentro de sí misma, en la intuición de sí misma, y de lo que anteriormente era, viéndolas como estatuas erigidas dentro de ella tras haberlas dejado bien limpias, pues estaban herrumbrosas por el tiempo». Esto mismo vieron los anacoretas y los extáticos de todos los tiempos, o creyeron verlo, y así lo contaron. El alma está enfangada en el cuerpo. No ve lo eterno que hay en ella. Para verlo necesita limpiar su ojo interior, necesita purificarse, liberarse de todo afecto humano, vivir en el cuerpo como si en él no viviera. Este lenguaje plotiniano y gnóstico, tan extraño al Evangelio, es el que han usado durante siglos los espirituales cristianos. Lo conocemos de sobra. La helenización del cristianismo fue un hecho ¿Quién lo deshelenizará? Que el alma contempló la «templanza y la justicia» y todas las demás ideas antes de ser atrapada en el cuerpo lo dice Platón, *Fedro*, 247, d 5-6. Mientras esté en el cuerpo solo las puede conocer por reminiscencia. Para ello necesita purificarse, liberarse de todo lo terreno. San Agustín, en un principio, explicó también el conocimiento inteligible por reminiscencia. Más tarde abandonó esta teoría, y se acogió a la de la iluminación. En ambos casos, se trata de innatismo, y en ambos sólo se llega al conocimiento por la purificación de los sentidos y afectos, rayando todo lo humano. ¿Se puede presentar a san Agustín como la solución de nuestros problemas? La pregunta es, evidentemente, retórica. Ni a él ni a ninguno de los gnóstico-plotinianos que en el mundo han sido, que han sido muchos, muchísimos, infinitos

que fuera habita la verdad», si no fuera tan errónea como aquella. La verdadera es esta otra: vete fuera, vive; ciñe el fuera con tu razón, aníllalo cada vez más de cerca con tu mirada inquisitiva, esclarácelo con tu reflexión; que en ese diálogo interior con el exterior irás desvelando la verdad, haciéndola. Contrástala con las verdades que han hallado los otros; sal de tus evidencias hacia las suyas, en diálogo parteador con ellos. A la interioridad hay que ir desde la trascendencia, desde la exterioridad, desde los otros; y a los otros, a la trascendencia, a la exterioridad, hay que volver desde ella, sin que la exterioridad, los otros, hayan quedado fuera un solo momento. Los otros están virtualmente en mi soledad, porque yo soy yo y los otros, indisolublemente.

g) *Los prejuicios*

Necesitamos a los demás, abrírnos a ellos, ampliar nuestro horizonte; que los otros entren en nuestro mundo, y lo fecunden. Sin embargo, el otro ha sido siempre el gran desconocido, también el odiado. Es el bárbaro. Hay en el hombre un instinto de protección frente a todo lo que venga del exterior, y todo su afán es amurallarse, encerrarse en sí mismo, y vivir seguro con sus ideas y en sus creencias. ¿Seguro de sus ideas y creencias quien tal hace? Esta es la mejor prueba de su inseguridad.

La tribu, el clan, la mafia... son círculos cerrados que viven de sí mismos. Los otros son el enemigo con el que hay que acabar, los bárbaros. Los círculos, a veces, se agrandan, pero no por ello dejan de serlo. Los de la propia nación son entonces los sabios y los buenos y los altos; más allá están los tontos y los malos y los pequeños. Otras veces se estrechan, y los de la misma región de al lado son los tontos y los malos y los pequeños. Si el círculo se reduce aún más, los tontos y los malos y los pequeños son ya los del pueblo más próximo, o los vecinos de al lado. Los españoles sabemos algo de esto. No hay pueblo que no tenga refranes para insultar a los de al lado. Todavía hoy, en el sentimiento de patria anida la valoración negativa del extranjero. No sabemos estimar lo propio sin devaluar lo ajeno. Nuestra educación sentimental y estimativa están aún en ciernes.

Fanáticos, dogmáticos, fundamentalistas, cristianos, musulmanes, judíos, católicos, protestantes, ortodoxos... Todos construyen sus propios círculos, y exterminan a los de fuera en nombre de Dios. ¡Lo que tiene que aguantar Dios, y la de palabras que se le han atribuido a él, tan silencioso! «Dogmáticos feroces / proclaman sus principios incendiarios. / La incomunicación es espantosa. / Hay “diálogos” a tiros decisivos. / Se invoca hasta los dioses, que se yerguen / entre las humaredas del combate»<sup>44</sup>.

---

44. Jorge GUILLÉN, *La incomunicación*, en *Aire nuestro. V. Final*, edic. cit., 324.

Existen también los círculos corporativos: de abogados, médicos, sindicatos, jueces, periodistas, clero... Dentro de cada uno hay grupos y subgrupos, tendencias, movimientos... Cada uno está en posesión de la verdad, cada uno es el mejor. Que nadie se atreva a ponerlo en duda; que nadie hable de su mal hacer. Entre ellos no hay comunicación. Cada uno vive metido en su escafandra. Esto es bien notorio en España. «De un cañonazo que se dispara en un barrio no se entera nadie en el próximo. Sería preciso disparar el cañonazo dentro del oído de cada español para lograr que la sociedad española se enterase de que ahí fuera había tiros. 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>45</sup>.

Es bien conocida la endoculturación del clero español. Desconoce sistemáticamente todo lo que se publica más allá de las bardas de su corral, o arremete furibundo contra toda inteligencia superior que pueda quitarle clientela. Los casos de Unamuno y Ortega son clamorosos. Durante décadas se privó a los españoles de su pensamiento vigoroso y esclarecedor, que hubiera podido ser el mejor acicate de la renovación del pensamiento cristiano. Si a algún laico se le ocurre razonar su fe, y aclarar su experiencia cristiana, saltará inmediatamente a su cuello algún clérigo preguntándole indignado: ¿con qué autoridad hablas?; ¿qué títulos tienes? Y desde su excluyente teología amojamada le irá descuartizando la obra. Es lo que ocurrió cuando Lili Álvarez, la famosa tenista, escribió su primera obra. Alguien, no especialista, de fuera, se había atrevido a entrar en el coto que el clero ha proclamado de su propiedad; y le dispararon a bocajarro ¡Ser especialista, la gran obsesión, el terrorismo al que tantos se entregan en nuestros días! Lili Álvarez no es especialista en teología. Y ¿qué? Pero es una de las escritoras cristianas de nuestro siglo, ¡por fin comienza a haberlas!, que hay que leer. Sirva esta rauda alusión de homenaje a su memoria.

Cada uno, en fin, se crea sus propios círculos. Tras ellos vive feliz, parapetado en sus convicciones, sordo y ciego para lo demás. «Aún no ha nacido quien pueda enseñar al hijo de mi madre», oí en cierta ocasión a un sedicente sabio, ignorante de su ignorancia abismal. «Uno traza un círculo mágico en torno a sí, y deja encerrado en el exterior todo lo que no forma parte de los juegos secretos. Cada vez que la vida rompe el círculo, los juegos se tornan insignificantes y grises y ridículos. Entonces, uno traza nuevos círculos y construye nuevas murallas»<sup>46</sup>. No nos pasemos la vida construyendo murallas, y encerrándonos en ellas.

45. ORTEGA Y GASSET, *El poder social*, en *El hombre y la gente*, edic. cit., 244.

46. Ingmar BERGMAN, *Como en un espejo*. Citado por Charles MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, edic. cit., VI, 105.

El peligro es tanto mayor, cuanto que dentro de su círculo uno puede ser buen razonador, y tener una enorme erudición. Todo lo que venga a confirmar sus convicciones será bien recibido. Lo que las ponga en quiebra será rechazado con indignación. No es raro el caso de quien niega verdades que se han convertido ya en patrimonio común, evidentes, por no abrir brecha en las convicciones en que vive quizá con gran sacrificio.

¿Cuándo nos atenderemos a la evidencia de que necesitamos estar abiertos al oxígeno de la realidad, de toda la realidad, dejándola ser en su plenitud? Necesitamos salir de nosotros mismos, y enriquecernos con la vida del prójimo; enriquecer nuestra perspectiva con otras muchas, cuantas más mejor. Es menester que no convirtamos la cultura en prejuicio; que tengamos limpios los ojos para que nada se interponga entre nuestra visión y la realidad. Es la actitud que García Morente llama *ingenuidad*<sup>47</sup>. El hombre, cuando es inteligente, sabe mantener siempre a punto su capacidad de pasar a un nivel de evidencia superior a aquel en que está<sup>48</sup>. Hay entre los religiosos de edad avanzada quienes presumen de no haber cambiado desde el noviciado. En contra de lo que ellos creen, no es ningún elogio.

## 5. LA INCOMUNICACIÓN EN LA VIDA RELIGIOSA

### a) *El culto al silencio*

No es este el lugar adecuado para estudiar la incomunicación de otros tiempos y la comunicación actual en las Órdenes religiosas. Sólo un brevísimo apunte. En las Reglas y Constituciones se prohibía expresamente la comunicación. La palabra era el gran enemigo de la santidad. Tanto, que algunas Órdenes la sustituyeron por un lenguaje de señas, que había que usar también con parquedad y conforme a lo prescrito. El religioso no tenía que ser hombre de palabra sino de silencio. La taciturnidad era su gran virtud. Se prohibía el trato con el mundo exterior, también a través de libros. Cuando aparecieron los modernos medios de comunicación social, se prohibió tajantemente su lectura. Se prohibía el trato entre los religiosos, limitándolo en tiempo y contenidos. El silencio era algo sagrado, se castigaba duramente a quien lo violaba, y faltar a él era materia de confesión<sup>49</sup>. Hasta había un tiempo diario llamado *el gran silencio* o *silencio mayor*, que era, ¡qué coincidencia!, la hora de la siesta.

47. Cf. *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Losada, Buenos Aires 1977, 19<sup>o</sup>, 343-344.

48. Cf. José Antonio MARINA, *Ética para náufragos*, Editorial Anagrama, Barcelona 1995, 70-98, sobre el nivel de evidencia.

49. Sobre la convivencia en las Órdenes religiosas, cf. José VEGA, *La convivencia según la Escuela Agustiniiana Española del siglo XVI*, en *Estudio Agustiniiano* 32 (1997) 267-335 y 499-544.

Sólo algunos textos de uno de los grandes maestros de la espiritualidad, san Juan de la Cruz: «Hable poco, y en cosas que no es preguntado no se meta»<sup>50</sup>. «Nunca deje derramar su corazón, aunque sea por un credo»<sup>51</sup> «El hablar distrae, y el callar y obrar recoge y da fuerza al espíritu [...]». No hay mejor remedio que padecer y hacer y callar, y cerrar los sentidos con uso e inclinación de soledad y olvido de toda criatura y de todos los acaecimientos, aunque se hunda el mundo [...], haciendo y padeciendo virtuosamente, todo envuelto en silencio [...]. El alma que presto advierte en hablar y tratar muy poco advertida está en Dios, porque, cuando lo está, luego con fuerza la tiran de dentro a callar y huir de cualquiera conversación, porque más quiere Dios que el alma se goce con él que con otra alguna criatura, por más aventajada que sea y por más al caso que le haga»<sup>52</sup>. Apareció el Dios celoso; celoso de que alguien, por muy espiritual que sea, le robe a sus enamorados. Para amar a Dios las criaturas son un estorbo. Amar a Dios es estar a solas con él, el alma sola con él solo. *Solus cum solo* era la máxima de la espiritualidad monástica. «Viva como si no hubiese en este mundo más que Dios y ella, para que no pueda su corazón ser detenido por cosa humana»<sup>53</sup>. El religioso debe vivir ajeno a lo que pasa en la comunidad, como si solo él estuviera en el convento. «Guardes con toda guarda de poner el pensamiento, y menos la palabra, en lo que pasa en la comunidad: qué sea o haya sido, ni de algún religioso en particular, no de su condición, no de su trato, no de sus cosas, aunque más graves sean, ni con color de celo ni de remedio [...]. De tal manera vivas entre ellos, que ni vuelvas la cabeza del pensamiento a sus cosas, sino que las dejes totalmente, procurando tú traer tu alma pura y entera en Dios, sin que un pensamiento de eso ni de esotro te lo estorbe [...]. Y si tú no te guardas como si no estuvieses en casa, no sabrás ser religioso aunque más hagas, ni llegar a la santa desnudez y recogimiento [...] Harto cogido estás cuando ya das lugar a distraer el alma en algo dello. Y acuérdate de lo que dice el apóstol Santiago. *Si alguno piensa que es religioso no refrenando su lengua, la religión déste vana es* (1, 26). Lo cual se entiende no menos de la lengua interior que de la exterior»<sup>54</sup>.

Para conseguir todo esto hay que tapiar los sentidos, no enterarse de nada. Algunos santos llegaron a emparedarse. Emparedada vivió con su

---

50. *Dichos de luz y amor* 140, en *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1978, 10ª, 419.

51. *Ib.* 145, *ib.*, 419.

52. *Cartas* 8, en *ib.*, 359-360.

53. *Dichos de luz y amor* 143, *ib.*, 419.

54. *Cautelas* 8-9, *ib.*, 424-425.

madre santa Oria en San Millán de Suso <sup>55</sup>. Prácticamente emparedados vivían fray Juan de la Cruz y su compañero fray Antonio de Jesús en Duruelo, según cuenta santa Teresa de Jesús <sup>56</sup>. ¿A qué seguir? Tras lo dicho, está claro que no son estas nuestras convicciones; que no es este el camino del desarrollo humano, dada la comprensión que hoy tenemos del hombre.

b) *Los usos comunitarios*

Las cosas han cambiado en las Constituciones posconciliares. Ha habido aquí, como en otros aspectos, una auténtica ruptura con la tradición, aunque no se diga, y se siga hablando de fidelidad al carisma fundacional. El carisma, por lo visto, es la tripa de Jorge, que se estira y se encoge. El carisma de las Órdenes religiosas es la versión a lo divino, una versión tardía, de «l'esprit des nations» de Voltaire, del «Volksgeist» de Hegel y los románticos alemanes, del «alma del pueblo» de Wundt, de la «conciencia colectiva» de Durkheim, del «espíritu nacional» de todos los fascismos y nacionalismos. Es el discurso que alimentó, y sigue alimentando, a los nacionalistas y fundamentalistas de todos los pelajes, siempre en un tris de convertirse en talibanes. Hablar, a estas alturas, de carisma de una comunidad, del espíritu de un pueblo, de alma colectiva es situarse fuera de la historia. «Eso del *alma colectiva*, de la *conciencia social* es arbitrario misticismo. No hay tal alma colectiva, si por *alma* se entiende –y aquí no puede entenderse otra cosa–, sino *algo* que es capaz de ser sujeto responsable de sus actos, *algo* que hace lo que hace porque tiene para él claro sentido. ¡Ah! ¿Entonces será lo característico de la *gente*, de la *sociedad*, de la *colectividad* precisamente que son *desalmadas* [...]. La *colectividad* es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado» <sup>57</sup>.

Existe en toda época y sociedad, en todo grupo social, un patrimonio común de usos y costumbres, de creencias, de ideas, de normas, de valores, etc., que lo caracterizan y lo distinguen de los demás. Algunos o muchos de sus elementos pueden ser compartidos por otros grupos, pero es el patrimonio en su conjunto y la jerarquía de sus elementos lo que caracteriza al grupo. Patrimonio que el grupo admite no sólo porque sea el suyo, sino porque lo juzga, esto es lo grave, el más racional y valioso y hasta el natural. Todo ello es efecto, petrificado, mineralizado, de la actividad psíquica de determinados individuos, solos o en grupo. Es el marco de referencia en que ese grupo se mueve,

55. Cf. Gonzalo de BERCEO, *Poema de santa Oria*, edición, introducción y notas de Isabel Uría Maqua, Editorial Castalia 1981.

56. Cf. *Libro de las fundaciones* 14, 7, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1979, 6ª, 557.

57. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, edic. cit., 145-146.

el imaginario que lo nutre, al que acude para formar a las nuevas generaciones, el que inspira y condiciona toda nueva labor creadora de sus miembros. Son formas de conducta de las que el individuo no es sujeto creador, responsable, sino que se las encuentra ya hechas; que están fuera de él y de cualquier otro; que le presionan, como a todos; que le hacen vivir a cuenta de la comunidad, como autómatas, a cuenta de lo que en el pasado se decidió. Por mucho que las interiorice, no son suyas. No es él el que las ha pensado, ni las realiza por propia iniciativa. Los usos y costumbres, las normas y valores, las ideas y creencias en que vive el grupo son irracionales, ininteligibles para el individuo. Tuvieron su razón de ser en el momento de su creación, pero después la perdieron. Ya nadie sabe por qué se hace tal cosa, pero se sigue haciendo porque es lo que se hace. Y si alguien lo sabe, no la hace porque tenga para él sentido, sino porque es lo mandado.

En ninguna época se siente más clara su presión que en las de cambios profundos. Tenemos experiencia de ello. Los usos se oponen con todo el peso de su irracionalidad a la innovación creadora, pero, a la vez, suministran el material para hacerla. La creación de usos nuevos sólo es posible desde una determinada estructura social que la condiciona y empuja. El cristianismo no es inteligible sin el judaísmo y el helenismo, ni Marx sin Hegel, ni Ortega sin su circunstancia.

Ortega llamaba a los usos sociales una casi-naturaleza, un intermedio entre el hombre y la naturaleza, lo humano naturalizado y «como mineralizado»<sup>58</sup>. Por eso no cabe hablar de alma del pueblo, espíritu nacional, carisma comunitario, conciencia colectiva... Todos ellos son nombres impropios para una realidad desalmada.

Y si no cabe hablar así de los usos, normas y valores de una época, mucho menos en sentido histórico. Hablar de la identidad, de la esencia de una nación, o de la de un grupo social, a lo largo de la historia es puro disparate. Es moverse entre abstracciones, no entre realidades. Yo puedo seleccionar unas cuantas palabras, y darlas como rasgos permanentes de la espiritualidad agustiniana, por ejemplo. Un modo de engañarme a mí mismo, y engañar a otros, si no advierto que esas palabras han significado cosas muy distintas según los tiempos y lugares, y significarán otras muchas. El significado abstracto no existe, es una abstracción, una fórmula algebraica archivada en los diccionarios. Lo que importa, lo único que realmente existe, es el significado concreto de esas palabras, el que les da la realidad de un tiempo y lugar concretos, la realidad de las personas que las usan<sup>59</sup>. La identidad histórica de un

---

58. *Ib.*, 15-16. Cf. Ignacio ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trotta / Fundación Javier Zubiri, Madrid 1991, 208-246

59. Cf. José VEGA, *Sobre el «amor mutuo» de los cristianos*, en *Estudio Agustiniano* 31 (1996) 103-116.

grupo social es un espejismo, aun en los grupos más herméticos. En el momento en que llenamos de contenido concreto el vacío de las abstracciones, lo que nos parecía unitario aparece como diverso y aun contradictorio. La supuesta identidad no existe.

Ayer los agustinos hablaban de comunidad, y hoy hablan también de ella. Pero ¿en qué se parecen una y otra? ¿En qué se parece una comunidad en la que la convivencia se ve negativamente, como un peligro para la realización del hombre, del cristiano y del religioso, que sólo en soledad con Dios progresan, y se santifican, a otra que promueve la convivencia como la mejor forma de realizarse humana, cristiana y religiosamente? En aquella se mandaba el silencio, el santo recogimiento en Dios, sólo en él, y se prohibía la palabra. Todo venía ordenado desde arriba hacia abajo. En esta se manda la meditación, que en nada se parece al silencio y recogimiento de antaño, pero también la participación y el diálogo en la toma de decisiones, la comunicación, el cultivo de las relaciones personales y, ¡cielos!, hasta la amistad, la amistad verdadera, la que es personal y particular. Antes, en cambio, se prohibía como pecado, y se decía que la amistad tenía que ser general y anónima. ¡Curiosísima amistad! <sup>60</sup>.

### c) *Usos nuevos*

Frente a los usos caben tres actitudes fundamentales: la de los que, fieles a la letra, rechazan toda innovación; la de los que hacen tabla rasa de ellos, incluso por la violencia, sin aportar nada valioso; y la de los que, inspirándose en ellos, los superan creando formas nuevas y nuevas visiones de la realidad. Sólo esta última es inteligente y fiel a la vida humana, que es siempre futuriza, que se está haciendo, que viene *de* una época, y va *a* otra. Los repetidores son asnos de noria, han renunciado a su condición humana. ¿Cómo es posible que lo hagan en nombre de Dios, que es la Vida por antonomasia, que creó un mundo en evolución, que creó, y sigue creando (Jn 5, 17); que dejó al hombre sin hacer para que sea él, él mismo, el que se haga animal o dios, como escribió ya en el siglo XV Pico della Mirandola? <sup>61</sup> En cuanto a los que quieren arrasar el pasado, son como caballos desbocados en una cacharrería. Pasan dejando el suelo lleno de destrozos, amargura y llanto. Porque lo grave es que aquí no se trata de cacharros sino de personas, y lo que queda son vidas rotas, con heridas, a veces tan profundas, que siguen sangrando hasta la muerte.

---

<sup>60</sup>. Cf. José VEGA, el artículo citado en la nota 49. Sobre la amistad, *ib.*, pp. 314-317, y el artículo de la nota anterior, 95-98.

<sup>61</sup>. Cf. José VEGA, el artículo citado en la nota 49, 538-541.

Mucho han cambiado en este aspecto las leyes y los usos en las Órdenes religiosas después del Concilio Vaticano II. Pero las personas no cambian por decreto, ni siquiera las que los hacen; mucho menos las comunidades, sobre todo cuando han vivido durante siglos bajo unas leyes, a las que, volviendo a las andadas del fariseísmo, se las consideraba como la voz misma de Dios, expresión clara e inapelable de su voluntad, y bajo unos maestros venerables, celosos de que se cumplieran hasta en su último ápice. A los maestros espirituales del pasado hay que ponerles un letrero como a ciertos medicamentos: «manténganse fuera del alcance de los niños».

## 6. LA COMUNICACIÓN LINGÜÍSTICA

El hombre es comunicación, pero se comunica de muchas maneras: con la mirada, con el gesto, sobre todo con el del rostro, con la voz, con la caricia, con la amenaza, con el dedo que señala –dedo *índice*–, con el lenguaje de los ciegos, con el de los sordomudos, con el alfabeto Morse..., con la palabra hablada o escrita. A la palabra nos referimos cuando hablamos, sin más, del lenguaje. Este es el que aquí nos interesa.

En el acto de habla se distinguen tres términos: el hablante, el enunciado y el oyente. En términos más generales, las ciencias de la comunicación hablan de emisor, mensaje y receptor. El «lenguaje interior», el *verbum mentis* o nombre mental, la idea con la que uno se habla a sí mismo, tiene también un receptor. El emisor es a la vez receptor, se habla a sí mismo. El lenguaje interior es diálogo consigo mismo. En el acto de habla se producen dos significados: el inicial del hablante y el final del oyente. Lo que haya de común entre ellos es la comunicación lingüística.

## 7. ÉTICA DE LA COMUNICACIÓN LINGÜÍSTICA

El hombre se hace en comunicación con los otros, o se deshace. ¿Cómo tiene que ser la comunicación para que sea positivamente hacedora del ser del hombre; para que este se vaya construyendo como persona, como sujeto personal?

### a) *Sinceridad*

Norma fundamental es que la comunicación sea *sincera*, que diga la verdad, lo que se cree que es verdad. El Evangelio proclama dichosos a los sinceros. «Dichosos los limpios de corazón, porque esos van a ver a Dios» (Mt 5, 8). La comunicación debe ser veraz, sin fingimiento, sin segundas intenciones. Su norma debe ser la transparencia para que haya confianza mutua. El

Evangelio dice que los que así se comunican tendrán experiencia de Dios, verán a Dios.

Lo contrario de la sinceridad es el fingimiento, la mentira. Al mentir, el hablante pone una pantalla entre él y el oyente. Destruye la comunicación, al hacer imposible que haya un significado común entre ellos. El mentiroso niega su condición de persona, y se la niega al otro. No es persona, es un zorro. La mentira «es la aniquilación de la dignidad humana» (Kant). Se ve bien cuando la mentira se convierte en costumbre, y el mentiroso se ve obligado a llevar una doble vida. Si es total, produce la más atroz de las soledades. El mentiroso, en este caso, sabe que por muchas que sean las apariencias, detrás está el vacío, la nada. Personalidad escindida, esquizofrénica. «El mentiroso renuncia, en el otro y en él, a la más alta posibilidad: la de ser persona»<sup>62</sup>.

#### b) *Respeto a las personas*

La comunicación debe ser *respetuosa* con la persona del otro. Su fin es comunicar, transmitir información, argumentar, expresar afectos, mover hacia la verdad, hacia el desarrollo personal, despertar en el oyente deseos de crecer, de crecer como persona. No es fácil. El *Diccionario* de María Moliner da, entre las acepciones de la palabra respeto, esta: «tolerancia: actitud de no imponer con violencia los propios gustos u opiniones», de no dominar al otro. Da este ejemplo: «el respeto a la libertad humana [a la opinión ajena, a la conciencia del niño]». Toda comunicación violenta, y la violencia no es sólo física, es inmoral. El adoctrinamiento, la imposición de las propias opiniones, cerrando cualquier otro camino, es inmoral. Es inmoral la apelación a los sentimientos del otro con el fin de provocar en él adhesiones o repulsiones viscerales que anulen la razón y la libertad. Así se utiliza al otro en provecho propio, en contra del principio kantiano, que hoy, en teoría, nadie se atreve a negar, aunque por desgracia, en la práctica, su negación sea frecuente: toda persona es fin en sí misma, y nunca puede ser tratada como simple medio. La comunicación debe dejar al otro que tome sus propias decisiones. «Me temo que el discurso político, emotivista hasta los tuétanos, está tratando al “pueblo soberano” en múltiples ocasiones como un simple medio»<sup>63</sup>.

La comunicación religiosa debe ir encaminada a formar cristianos conscientes, libres y responsables, personas. Es evidente que no siempre ha sido así. ¡Aquellas predicaciones de las misiones populares, con el fúnebre doblar de las campanas, mientras el predicador, enardecido, agitaba una calavera, y amenazaba a los oyentes, que lloraban a raudales, con el fuego eterno del

62. Yves CATTIN, *Les cercles de solitude*, en *Lumière et Vie* 223, 32.

63. Adela CORTINA, *Corromper el lenguaje*, en *ABC Cultural* 26-55-95, 59.

infierno. *Res sacra homo*, decían los romanos. Este respeto debe ser extremado cuando la comunicación se dirige a niños. *Magna debetur puero reverentia*, dijo Juvenal.

El respeto a la persona, tanto a la propia como a la del otro, exige aceptar su opacidad. El hombre es comunicación, pero es también incomunicación, soledad, según he dicho. Hay quienes se resisten a esta condición humana. Quisieran una comunicación perfecta, transparente, absoluta. Quisieran tener la experiencia, fascinante y estremecedora, de verse recíprocamente en la desnudez de su intimidad total. Es el sueño de ser Dios, en quien ser y parecer son uno y lo mismo. Paradójicamente, son los que buscan esta transparencia total los que se crean más murallas de incomunicación, y se hunden en la más oscura y atroz de las soledades. El cine nos ha mostrado personajes que luchan, y se extenuan por desvelarse, y desvelar al otro; por llegar a las últimas celdillas de la vida, allí donde mana, temblorosa, la individualidad única e irreductible de cada uno. Han decidido revelarse a sí mismos, y que el otro se les revele, al precio que sea, esperando llegar así a un encuentro total. La decisión de decirlo todo desemboca, de hecho, en el más estrepitoso fracaso. Hablan, y hablan, sin decir nada sustancial.

La condición para llegar a un encuentro auténtico es precisamente aceptar la realidad humana. El hombre es siempre el otro. La alteridad es rasgo constitutivo suyo. Hay que aceptar este resto de incomunicación, de opacidad, de soledad última. Por otra parte, nadie tiene derecho a violar la intimidad de otro, a meter las narices donde no le llaman. Dar algo y recibir algo: esa es la realidad, y a ella hay que atenerse. ¡Qué bien lo dijo Jorge Guillén!: «Amigo, no querrás que te confíe / todo mi pensamiento, / porque te dolería inútilmente / cruel veracidad./ Simple rasguño hiere al delicado. / Una sola palabra acabaría / con la dulce costumbre / de entendernos hablando entre fricciones / evitables, silencios»<sup>64</sup>.

En la comunicación, a veces, se habla de otro que está ausente. También aquí debe resplandecer el respeto a la persona. De san Agustín afirma su hagiógrafo san Posidio: «contra la pestilencia de lo que es usual entre los hombres tenía escrito en la mesa: quien gusta de roer con sus palabras a los ausentes sepa que no es digno de esta mesa»<sup>65</sup>. Que estas no eran meras palabras lo demostró amonestando en cierta ocasión a unos obispos, muy amigos suyos, que se desmandaban.

### c) *Crítica de la función pública*

Sin embargo, ha habido, y hay, en este asunto excesivas consideraciones piadosas, y todo anda embrollado. Es evidente que la difamación y la calum-

64. *Al margen de Cicerón*, en *Aire nuestro. III. Homenaje*, Barral Editores, Barcelona 1978, 26.

65. *Vita* 22.

nia vician en su raíz la comunicación. Son prácticas que deben estar desterradas entre personas. A nadie le es lícito entrar en la intimidad de nadie, y menos airearla. Pero la persona tiene una dimensión pública, ejerce una actividad, desempeña un cargo... Estos aspectos deben estar sometidos a la crítica, y de ellos debe dar cuenta el interesado ante quien corresponda. Nadie podrá entrar en la vida íntima de un político, por ejemplo, pero su actividad política debe estar sometida a crítica, y él debe responder de ella. Dígase lo mismo de cualquier otra persona, civil o eclesiástica. Nadie puede escudarse en el respeto que se le debe para campar por sus respetos. No conozco ninguna página sustanciosa sobre el tema, y la necesitamos.

d) *Comunicación del saber sobre las personas*

Pero hay otro saber más oculto que quizá sí convendría comunicar. No se trata de hechos vituperables de alguien, sino de su ser individual, de su modo de ser. Un saber, hoy por hoy, cerrado con siete sellos. Se trata de un conocimiento de lo individual humano, sedimentado en nosotros día a día sin que lo advirtamos. Solo cuando nuestra vida va ya muy avanzada, y este saber se ha acumulado en gran cantidad, nos damos cuenta de él. Condición imprescindible para adquirirlo es que los otros hayan llegado a cierto grado de individualización, y que la inteligencia haya madurado hasta percibir lo individual. Nada de esto se da en los pueblos primitivos, en los que el individuo es literalmente un miembro del cuerpo social, está socializado. En las sociedades cultas, en cambio, todos nos conocemos, aunque, como en todo, los haya mejor dotados para esta tarea. «Sería menester educar poco a poco las generaciones siguientes si se quiere llegar –y yo creo que se ha de llegar– a aventar esta hermética ciencia que los unos tenemos de los otros y todos ocultamos»<sup>66</sup>.

Al no expresarla, está en nosotros vaga, neblinosa, sin la claridad que le daría su formulación en palabras. Solo de vez en cuando, hacemos alguna generalización sobre ciertos individuos. «La psicología práctica que existe en la sociedad culta procede toda ella de estos mínimos y vagos escapes, sobrevenidos al azar»<sup>67</sup>. La cultura nos enseña a no emitir juicios sobre el prójimo, a reprimir nuestras opiniones sobre los demás. «¡Más vale no hablar!», solemos decir cuando nos ahoga la garganta el borbotón de cosas difíciles de decir que tendríamos ahora, ahora mismo, que decir al amigo, a la amiga»<sup>68</sup>.

66. ORTEGA Y GASSET, *El silencio, gran Brahmán*, en *El espectador*, Espasa-Calpe, Madrid 1966, VII y VIII, 83.

67. Id., *ib.*, *ib.*, 84.

68. Id., *ib.*, *ib.*, 85. Léase todo el artículo, pp. 81-90.

¿Cuándo llegará el día en que podamos comunicarnos mutuamente este saber sin que se rompa la amistad, ni quede herida la convivencia?

Nada tiene que ver esto con la llamada corrección fraterna. En primer lugar, porque la corrección fraterna, tal como se practica, se queda en lo exterior, en minucias y quisicosas; entretenimiento de almas de corto vuelo, cuando no mezquinas. En segundo lugar, porque no se trata de corregir a nadie ni versa exclusivamente sobre defectos, sino de enriquecerse con el mutuo saber personal. ¿Cuándo podremos reflexionar libremente sobre esas impresiones que tenemos sobre el otro, sistematizarlas, investigarlas con orden y continuidad, entregarlas al dominio público para que se multipliquen sobre ellas los puntos de vista de otros muchos? Ese día habrá que señalarlo con piedra blanca *—cressa ne careat nota*<sup>69—</sup>, porque habrá comenzado una nueva época de las relaciones humanas. «Somos transparentes los unos a los otros. Y esta es una averiguación de que yo espero mucho como medio educativo del hombre»<sup>70</sup>.

## 8. ACTITUD ÉTICA ANTE EL LENGUAJE

### a) *La instalación lingüística*

El lenguaje es el instrumento principal de comunicación entre personas. Instalados en la lengua materna y, a través de ella, en la realidad, desde ella nos proyectamos. Una ética personal, una ética de la realidad radical, que es la vida individual, una ética de la razón vital tiene que ocuparse necesariamente de la lengua. Una espiritualidad que no sea éterea, que no sea un extracto fuera del tiempo y del espacio, una espiritualidad encarnada se encontrará necesariamente con la lengua, y tendrá que hablar de nuestra actitud ante ella. La espiritualidad y la moralidad afectan a la vida en su totalidad. Hay que descubrirlas, por lo tanto, en cada una de sus instalaciones, sin dejar ninguna fuera<sup>71</sup>.

Por el lenguaje hemos tenido acceso a una visión concreta del mundo. Por él poseemos la realidad deslindada y catalogada en determinada forma. En él crecemos. «En él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 28), si es lícito hablar así. Él es nuestra patria, la patria de nuestro espíritu, como dijo Unamuno. Hagamos de él hogar y no cárcel, empuje hacia la libertad y no cadena, hacedor de solidaridad y no cizaña de divisiones. Hagamos de él un lugar de convivencia, un espacio común, gratamente habitable, vivero, ato-

69. HORACIO, *Odas* I, 36.

70. ORTEGA Y GASSET, *ib.*, *ib.*, 89.

71. Cf. Julián MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, edic. cit., 59-67.

padizo. «Por él, un “yo” puede existir para un “tú” y formar juntos un “nosotros”. Es el símbolo, el forjador principal de alianza»<sup>72</sup>. Joan Maragall hablaba –¡con cuánta razón!– de la «santidad de la palabra».

b) *Servidores, no propietarios del idioma*

El lenguaje es un hecho social, un uso. Nadie es su propietario. Todos sus usuarios son sus servidores. El español es condominio de los que lo hablan en todo el mundo, no propiedad exclusiva de los españoles y menos de los castellanos, aunque a veces los vallisoletanos se pongan tan crestierguidos. España es tan solo una provincia en ese vasto mundo hispanoparlante. Frente a la orgullosa afirmación hecha por Clarín de que los españoles somos los amos del idioma, don Ramón Menéndez Pidal, maestro de lingüistas y director de la Real Academia Española, declaró solemnemente: «¡Qué vamos a ser los amos! Seremos los servidores más adictos de ese idioma que a nosotros y a los otros señorea por igual y espera de cada uno por igual acrecimiento de señorío»<sup>73</sup>. ¡Ojalá fuéramos los españoles los servidores más adictos del español!, como quería don Ramón. Hoy por hoy no lo somos. Seguimos teniendo espíritu de propietarios, y hacemos con él lo que nos viene en gana, siempre para lo peor. La norma lingüística culta española no es la única legítima. Tan legítimas como ella son las versiones cultas vigentes en cada país hispanoamericano. Caricaturizarlas es aldeanismo. Tan herederos son ellos como nosotros de nuestra tradición lingüística y literaria, y nosotros tan herederos como ellos de la suya. Para unos y otros no hay más que una tradición lingüística y literaria, la hispánica<sup>74</sup>.

c) *La degradación del lenguaje*

Es notoria la degradación actual de las lenguas cultas en todo el mundo. No se las respeta, se las destroza. El bajo nivel a que ha llegado la enseñanza, el rechazo de las normas o el todo vale, y cuanto menos esfuerzo cueste mejor, la falta de lectura (Unamuno hablaba de «analfetos por desuso»), la falta de modelos en la oratoria y el teatro, la chabacanería de algunos locutores de radio y televisión, el éxodo de las gentes del campo hacia la ciudad con el abandono de la cultura y lengua en que vivieron... Todo ello ha contribuido al deterioro de la lengua. «La degradación del lenguaje, especialmente en los medios urbanos, es el problema cultural más grave de nuestro tiempo»<sup>75</sup>.

72. André FOSSION, *art. cit.*, 386.

73. Cit. por Rafael LAPESA, *ib.*, *ib.*, 252.

74. Cf. Id., *Unidad y variedad de la lengua española*, en *ib.*, 339.

75. Julián MARIAS, *La Hiruela y la lengua española*, en *ABC* 18-3-88, 3.

Degradado el lenguaje, se degrada, inevitablemente, el pensamiento. Toda la riqueza del mundo interior y de las relaciones humanas se va a pique.

«¿Tantos millones de hombres hablaremos inglés? / [...] ¿Callaremos ahora para llorar después?», preguntaba horrorizado Rubén Darío <sup>76</sup>. Lo hablarán bastantes más de los que él se imaginaba; pero por desgracia no hablarán el inglés de Shakespeare sino el de Internet. Un inglés elemental, chato, balbuciente, horro de pensamiento y expresividad, para que en él puedan entenderse los internautas de todo el mundo. «En lo tocante al lenguaje, hace bastante que parece faltar avaricia y envidia, es decir, que falta verdadero *deseo*. Las mismas personas que se consideran desdichadas si carecen de los mil y un electrodomésticos que posee el vecino o anuncia la televisión se contentan con ochocientas palabras para expresar todos los contenidos del mundo y del alma. Con tal de vivir en una casa abarrotada no les importa habitar una lengua desgarnecida [...]. Solo los miserables se sienten modestamente satisfechos, aunque les falte lo verdaderamente esencial» <sup>77</sup>.

Pensar es hablar consigo mismo. La lengua es el cauce por el que discurre el pensamiento ¿Qué pensamiento puede tener el que dispone de un menagadísimo caudal de léxico y este grosero y zafio? ¿Cómo puede discurrir su pensamiento si posee una sintaxis tartamuda, si lo que emite son eruptos lingüísticos sin orden ni conexión? Un vocabulario áspero y bronco de insultos y tacos no puede producir sino relaciones humanas de las mismas características. ¿Adónde irán con instrumento tan tosco la profundidad y la amplitud y la riqueza de matices en que consiste lo humano? Lejos de alumbrar nuevas corrientes, se cegarán las que tenemos. Tal pobreza de lenguaje es una falta de respeto a sí mismo y a los demás, un golpe bajo a la persona.

El manchón de la grosería y zafiedad se ha extendido a todas las capas sociales, especialmente a los jóvenes, que así creen ser libres <sup>78</sup>. La televisión y el cine lo cultivan premeditadamente. «Bajo ese gusto por lo soez encuentro oscuros sentimientos, no tan inocentes como aparentan. Hay un placer en el envilecimiento, un rechazo de toda distinción, un aplebeyamiento, como diría Ortega, un malditismo hortera, que nos empequeñece a todos. Nuestros comportamientos dependen de la idea que tenemos del ser humano, y si nos reconocemos, nos buscamos, nos encontramos en la zafiedad lo que estamos reconociendo implícitamente es que somos seres zafios y que estamos encantados

76. *Los cisnes*, I, vv. 34-36, en *Azul... Cantos de vida y esperanza*, edic. de Álvaro Salvador, Espasa-Calpe, Madrid 1995, 4<sup>a</sup>, 213.

77. Fernando SAVATER, *Las palabras...*, en *El País Semanal* 22-10-95, 8.

78. Les pasa lo que a los moscovitas de la época de Pedro el Grande según cuenta Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, XI, 2: «Por mucho tiempo han creído que la libertad consistía en el uso de llevar la barba larga» ¡Qué poco hemos progresado!

con ello. Mantener la dignidad humana es un trabajo costoso, porque es una cualidad precaria, siempre en vilo, que se consigue a fuerza de fuerzas»<sup>79</sup>.

A tal falta de respeto con el lenguaje se ha llegado, que hasta en la fonética se ha introducido el qué más da. Nada más penoso que oír ciertos programas de radio y televisión o a ciertos lectores, sacerdotes y predicadores en las iglesias. La pronunciación, la claridad y armonía de las vocales, el enlace de las palabras, tan característico del español, la entonación, tan flúida y armoniosa, todo queda vilmente machacado. El viento de la ignorancia sopla a capricho del audaz de turno, y deja caer los acentos, algo tan fijo, donde le place. ¡Hasta ahí se ha llegado!

#### d) *Estudio del español*

Cultivemos el idioma; esmerémonos en usarlo bien; cuidemos la corrección gramatical, hoy tan descuidada. Despertemos en nosotros el deseo de conocerlo mejor, de conocer sus inmensas posibilidades; gocémonos en ellas. El español está lleno de secretos. Es dúctil y maleable. Puede expresarlo todo si sabemos usarlo. Solo desde la ignorancia pudo prosperar la especie, antes tan en boga en ambientes clericales, de que el español no es lengua apta para la filosofía. Cuando se decía esto, otros españoles se daban a faenar con el pensamiento, y a decir en español verdades nunca antes dichas en ningún idioma. La lectura de los buenos escritores, un buen diccionario y una gramática solvente son imprescindibles en esta empresa de mejorar nuestro lenguaje. Y si a tanto podemos llegar, levantémoslo con la creación literaria, abrámosle nuevas posibilidades. Siempre hay un margen de perfección. El bien escribir ha sido siempre distintivo de los agustinos españoles, parte relevante de nuestro patrimonio comunitario. No permitamos que algún día se pueda decir: fue, ya no es. La formación permanente, de la que tanto se habla, debe serlo en todos los aspectos. Uno de ellos, fundamental, es el idioma. El interés por el idioma es, en definitiva, interés por las personas; por la propia persona en primer lugar.

### **9. BUSCADORES Y COMUNICADORES DE LA VERDAD**

He dicho antes que la comunicación debe ser veraz, sincera. Laín Entralgo habla de «verdad vestida» y «verdad tamizada». La verdad vestida es la verdad dicha con corrección gramatical, y sin incurrir en zafiedad, máxime cuando es una persona el término al que se refiere. La verdad tamizada es la que evita toda expresión que pueda herir a los demás. «Verdad decorosa-

---

79. José Antonio MARINA, *Glorificación de la zafiedad*, en *ABC Cultural* 7-6-96, 57

mente vestida, verdad amorosamente tamizada: tal debe ser la regla en el cumplimiento del imperativo personal del respeto»<sup>80</sup>. Antonio Machado escribió: «¿Tu verdad? No, la Verdad, / y ven conmigo a buscarla. / La tuya , guárdatela»<sup>81</sup>. A veces, también el maestro Homero dormita, dijo Horacio<sup>82</sup>. No estuvo esta vez acertado don Antonio. ¿Cómo podremos ir en busca de la Verdad si no nos comunicamos nuestras pequeñas, humildísimas verdades? «Intercambio de verdades mías y verdades tuyas, decorosamente vestidas y amistosamente tamizadas, es la comunicación de la amistad»<sup>83</sup>.

Cada uno tiene su mundo, y en él ve con evidencia cosas que nadie sino él puede ver. Deber suyo es ser fiel a su punto de vista, no falsificarlo, no callar lo que ve, no dejarse manipular por opiniones ajenas, ser sincero consigo mismo. Deber suyo es verificar lo que ve, ser implacablemente crítico con su propia mirada, comunicar lo que ve, contrastarlo con lo que otros ven, someterlo a discusión. De esta manera, los mundos individuales, tan distintos, tan alejados, se irán aproximando, comunicándose entre sí, creando zonas comunes. La verdad individual, privada, se hará verdad compartida, patrimonio de muchos, comunal. Y se irá haciendo cada vez más plena, más luminosa, y enriquecerá a los que la poseen creando entre ellos unidad, unidad y concordia. Es bien conocida la razón que san Agustín da para vivir en comunidad con sus amigos, pero vale la pena leerla de nuevo: «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>84</sup>.

Una de nuestras desdichas es que estamos viviendo en un mundo de opiniones, no de verdades. Yo tengo mi opinión, y cada uno tiene la suya. Nadie tiene interés en averiguar si alguna de ellas, o ninguna, es la verdad sobre el problema en cuestión, porque se da por supuesto que la verdad ni existe, ni es posible. Pensar esto es lo más cómodo y lo más halagador para la vanidad personal. No es posible que alguien esté en la verdad y yo en el error. Todas las opiniones son igualmente válidas, todas igualmente respetables. ¡Lamentable! Porque así todos somos menos libres y menos inteligentes y menos solidarios y menos iguales y menos tolerantes, aunque parezca lo contrario. En una palabra, todos somos menos; todos quedamos disminuidos en nuestro propio ser.

---

80. *Ética de la palabra*, en *ABC Cultural* 12-5-95, 59.

81. *Nuevas canciones CLXI (Proverbios y cantares LXXXV)*, en *Poesía y prosa*, edición crítica de Oreste Macrí, Espasa-Calpe / Fundación Antonio Machado, Madrid 1989, 643.

82. Cf. *Arte poética*, v. 359.

83. Pedro LAÍN ENTRALGO, *ib.*, *ib.*

84. *Soliloquios* I, 12, 20. Cf. José VEGA, *Acción y contemplación*, en *Estudio Agustiniiano* 31 (1996) 314-317; *id.*, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Editorial Estudio Agustiniiano, Valladolid 1987, 118-135, 169-170, 213-219 y 304-315.

Pero no es verdad que todas las opiniones sean iguales. Todos somos personas, todos somos igualmente respetables en la expresión de nuestras opiniones; pero no todas las opiniones son igualmente válidas. Las hay detestables. Por ejemplo, las de Jack el destripador. Todo vale: este es uno de los grandes errores en que estamos.

Escribió Sartre: «querer un mundo de opiniones es querer una *verdad* menor, es decir, a la vez un Ser menor, una libertad menor y una relación más laxa entre la libertad desveladora y el en-sí. Si digo “esta es mi opinión”, eso quiere decir: no puedo evitar pensarlo así, pero admito que usted no pueda evitar pensar lo contrario. Sin embargo, no juzgo posible que alguien pueda poseer la *verdad* sobre esta cuestión; si no, mi *opinión* sería error. Estimo por lo tanto, simplemente, que la verdad no es posible. Así, la voluntad de ignorar la verdad se convierte necesariamente en negación de que exista la verdad»<sup>85</sup>.

JOSÉ VEGA  
*Estudio Teológico Agustiniano*  
Valladolid

---

85. Jean-Paul SARTRE, *Verdad y existencia*, introducción de Celia Amorós, Paidós / ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona 1996, 112.

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

NIEHR, H., *Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Syrien-Palästinas*. (Die neue Echter Bibel. Ergänzungsband zum A. T., 5), Echter, Würzburg 1998, 24 x 16, 255 pp.

El libro forma parte como volumen suplementario de la serie de comentarios a la Biblia publicados en los últimos años por la editorial Echter. Es, pues, un manual, que ofrece una panorámica general de las religiones del entorno de Israel. No trata de las grandes religiones del Medio Oriente como Mesopotamia y Egipto sino de las de los pueblos que habitan la Siria-Palestina asomados a la cuenca del Mediterráneo y que forman un subgrupo, relativamente homogéneo, en cuyo ámbito surgió también la religión de Israel. El tiempo que abarca es amplio y sirve esta categoría para articular en un primer momento el libro. La primera parte comprende desde la época del Bronce Reciente hasta los comienzos de la época del Hierro. Una segunda parte lleva el tema hasta los comienzos del cristianismo. Dentro de este esquema temporal el autor repasa las religiones de Ugarit, Siria occidental, Palestina, Fenicia, Arameos, Filisteos, y los pueblos de Transjordania.

Es fácil adivinar que la gran dificultad que encontrará el autor es la escasez de fuentes. Si exceptuamos a Ugarit de la que se conserva abundante material y a cuya religión el autor dedica numerosas páginas, el resto es breve y necesariamente escueto. Recoge, no obstante, todo el material disponible, así como la bibliografía que es abundante. Los temas tratados en cada religión son los habituales: el mundo de los dioses, el culto, la mánica y la magia, los templos y santuarios, el ámbito de la muerte y sus ritos. Señalamos la prudencia del autor cuanto trata del tema del sacrificio de los niños en Fenicia (p.144-6).

Al final añade algunas reflexiones sobre las religiones de Israel y de Judá que cree distintas hasta la época posexílica. No se puede señalar un punto fijo de arranque de estas religiones. En este ámbito de la cuenca mediterránea es donde se configuró lentamente, como todas las demás, la religión de Yahve. Notemos los 22 planos de los santuarios que adornan el libro junto con el glosario de términos raros y valiosos índices.— C. MIELGO.

SEEBASS, H., *Genesis II. Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1997, 22 x 15, 222 p.

En 1996 el autor publicó el primer volumen de este comentario que comprendía la Historia Primitiva. En este segundo comenta las tradiciones de Abrahán. Presumiblemente el comentario al final constará de cuatro volúmenes, por lo que deberá ser considerado como una obra de gran envergadura por la competencia del autor, por la amplitud de la obra y por los 24 años que lleva trabajando en él.

En el primer vol. señaló ya las directrices del comentario. Dada la inseguridad que reina sobre la composición del Pentateuco no cree que se deba dar tanta importancia a la historia de la redacción y composición, por lo que quiere atender tanto al aspecto sincrónico como el diacrónico. Por ello el orden que sigue en cada perícopa es el siguiente: bibliografía, traducción propia con notas textuales, delimitación de la perícopa, forma (composición y líneas de pensamiento), comentario versículo por versículo, crítica literaria y tradicional y reflexión teológica.

Es conveniente saber que el autor sigue fiel, como lo ha demostrado en sus publicaciones, a la hipótesis documentaria; particularmente considera que P es una fuente independiente y no estrato redaccional y sigue fechando las fuentes E y J en el s. VIII. Es normal que preste escasa o nula importancia a la reconstrucción histórica y es digno de reconocimiento que añada una reflexión teológica; el autor lee el libro como cristiano.

Es imposible entrar en el contenido concreto y en las opciones que el autor hace constantemente. Solamente quisiéramos fijarnos en la vocación de Abrahán de Gén. 12, 1-4a. El autor ya desde hace años se manifiesta favorable a la antigüedad de las promesas patriarcales. Es sabido que el debate continúa. Desde luego tiene razón el autor en afirmar la unidad del texto. Es acertado atribuir a P 11,31 y 12 4b-5; pero la secuencia de ideas no es muy normal; mejor sería si 4b estuviera tras el v. 5. Igualmente puede parecer acertado atribuir a J 12, 1-4<sup>a</sup>.6-8, pero la línea narrativa se quiebra, pues no se dice que Abrahán llegara a la tierra indicada. Por otra parte el sentido que se da en estos versículos a 'eres' y 'adamah' difiere del que reciben en Gen 11,1-11. Estos son precisamente junto con otros motivos los que se aducen para afirmar que Gen 12, 14<sup>a</sup> es una inserción tardía y no puede ser de los siglos IX o VIII. Seebass niega apresuradamente la última razón citada, y no advierte los dos primeros indicios. El apuesta y defiende con firmeza la interpretación clásica.

Hay que reconocer el atrevimiento y la valentía del autor al escribir un comentario sobre el Génesis, dada la confusa situación de los estudios sobre la composición del Pentateuco. Sin duda el comentario, hecho con muchos conocimientos y sumo cuidado, es un instrumento que Seebass ofrece a sus colegas para repensar las propias opiniones. Será una obra frecuentada por los investigadores.— C. MIELGO.

OSWALD, O., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischen Hintergrund*. Orbis Biblicus et Orientalis, 159), Universitätsverlag- Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg- Göttingen 1998, 24 x 16, IX-286 pp.

Las Tradiciones del Sinaí constituyen "el mayor problema de la crítica del A.T." (R. Smend). Al parecer esto no ha asustado al autor que con inteligencia y acierto ha escrito este importante libro. Como indica el subtítulo, sólo se analizan los capítulos 19-24, sin duda alguna, los más importantes del Sinaí. Comienza exponiendo a grandes rasgos el estado actual de la investigación en los últimos años. Considera fracasado el intento de encontrar aquí textos atribuibles al J o a E. Como el método diacrónico no ha dado resultados, algunos han pasado al método redaccional, que para el autor tampoco se ha significado especialmente. A pesar del fracaso que reflejan las últimas publicaciones, el autor cree que no hay por qué abandonar la crítica literaria ni la redaccional, a cuyos métodos hay que anteponer una lectura detallada sincrónica del texto. Luego habrá que buscar la situación histórica de cada redacción.

Este estudio sincrónico del texto es el tema de la primera parte. Tiene como finalidad percibir las tensiones, contradicciones, faltas de secuencias, desigualdades, cambios de estilo y de ideas que se observan. Aquí el autor no pretende ser original, pero sí es muy completo.

En la segunda parte el autor emprende la labor de la crítica literaria. Analiza aquellos textos que muestran rupturas de sentido y versiones incoherentes. Estas perícopas serán comparadas entre sí para observar semejanzas terminológicas y concepciones parecidas. La crítica literaria practicada sin presupuestos previos (léase sin la hipótesis documentaria, entre otras cosas) revela la existencia de P, una sola fuente no P, y varias redacciones suplementarias. Concretamente registra siete series adicionales de textos diferentes. Un primer tipo que llama Yahve-jarad-Sinaí al que pertenecen estos textos, 19,11b-13e; 19, 18a-c; 19, 20-25; 20,28a; 24,1-2.15-18<sup>a</sup>. Un segundo tipo lo forman los textos que hablan de

pacto: 19, 3b-7a.7c-8; 20, 22b-23b; 21, 1; 24, 4-8. Vienen a continuación los textos de los ancianos: 19,7b; 24, 13b-14. Luego los textos del mensajero que están concentrados en una perícopa: 23, 20-33: Más breve es la redacción de los textos de Moisés: 19,8f-9e; 19, 19; 20,20. La adición de la visión de Dios (24,9-11) viene a continuación. Finalmente los textos del decálogo 20, 1; 20,19.21<sup>a</sup>. A esto habría que añadir que en la introducción advierte que además de P (19,1-2c) hay una adición no perteneciente a P (19,2d.3<sup>a</sup>).

Eliminando todas estas adiciones, queda el relato fundamental o perícopa original. Acerca de su carácter y amplitud no hay consenso alguno. Frente al común parecer que piensa que la teofanía es lo original de las tradiciones del Sinaí y que el tema de la ley es posterior, el autor piensa que la teofanía tiene que tener una finalidad, pues sola no se sostiene. El autor intenta demostrar que lo original en el Sinaí es la teofanía y la ley. Una teofanía sin ley nunca existió. Aún más esta ley que acompañaba a la teofanía no era el Decálogo como comúnmente se piensa, sino el Código de la Alianza. De esta manera sostiene que la teofanía y el código de la alianza forman el núcleo de las tradiciones del Sinaí. A la exposición de los objetivos e intereses del relato fundamental, de las inserciones posteriores y lugar histórico de cada una de ellas dedica la tercera parte. El relato fundamental, que se compone de unas 53 frases, tiene relaciones claras con el Exodo y con la segunda parte de las tradiciones del Sinaí y pretende fundamentar la vida de comunidad en la ley. En el objetivo pretendido muestra semejanzas con el proyecto de Ez 40-48, P o D que ofrecen programas de futuro. El "Sitz im Leben" de este escrito fundamental es colocado en el gobierno de Godolías, tras la catástrofe del 587. Es el programa de renovación de Israel. El Código de la Alianza era su base jurídica, mientras que el decálogo (1<sup>a</sup> inserción) se produjo tras el asesinato de Godolías. El tercer nivel redaccional introdujo el concepto de Alianza (3<sup>a</sup> inserción), como expresión del rechazo de toda reivindicación del dominio humano sobre Israel. En la siguiente redacción la tradición de (Exodo- Monte de Dios) fue incorporada a la historia Dtr, que se extendía desde el Exodo hasta el 2 Re. Esta muestra los intereses de la "Gola" que vuelve a Judá desde el destierro. Consecuentemente los ancianos (5<sup>a</sup> inserción) juegan un gran papel; al mismo tiempo los textos del mensajero unen la tradición del Exodo-Monte de Dios a la marcha por el desierto y a la toma de posesión de la tierra. Esta redacción muestra una oposición fuerte hacia el sacerdocio. La narración de la comida en el monte (Ex 24,9-11) es una prueba de ello. Las siguientes redacciones a quienes se debe el pentateuco como tal (Gen-2 Re) muestran una actitud distinta. Minimizan las diferencias con adiciones armonizantes.

Como se ha podido observar, su hipótesis incide en la composición del Pentateuco. Su opinión se acercaría mucho a la de R. Rendtorff: el Pentateuco se compone de cinco grandes complejos literarios que se desarrollaron independientemente entre sí.

A nuestro juicio el autor acierta más en el diagnóstico que en la solución. Un punto necesitará ser aclarado: la relación entre el código Dt y el Código de la Alianza. Como éste último se coloca hacia el año 580, el código Dt, que es posterior, debe ser colocado en el destierro. Y esto tiene que ser probado y no simplemente afirmado. También me resulta difícil negar el carácter Dt/Dtr de 19,3-8 y 24, 3-8. Por lo demás el libro es muy interesante; está basado en un examen exhaustivo del texto y acompañado de amplia bibliografía. Notemos que al final en una tabla el autor presenta el texto distinguiendo las diversas redacciones.

Hemos visto algunos errores tipográficos que el lector sabrá corregir: en p. 54, en vez de Ex 32, 20-33 debe leerse 23,20-33; en p. 89 se lee 19, 3b-8.20,22-23 y debe leerse 19,3b-8; 20,22-23; en p. 96, no es 14,14g, sino 24, 14g; en p. 112 no es 28,18b, sino 20,18b.— C. MIELGO.

ZENGER, E. (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, (Herder's Biblische Studies, 189), Herder, Freiburg etc. 1998., 24 x 16, IX-420 pp.

El Libro recoge los trabajos presentados en un simposio celebrado por autores cristianos y judíos en Münster en 1997. Está dedicado a N. Lohfink en su septuagésimo cumpleaños. El volu-

men tiene tras partes. En la primera 6 colaboradores desarrollan temas acerca del Salterio en el Judaísmo antiguo, es decir, hasta el origen del N. T. La segunda parte es propia de los autores judíos que estudian diversos aspectos de la recepción del Salterio en el judaísmo postbíblico. Finalmente la última parte 6 colaboradores proponen temas de la recepción del salterio en el cristianismo comenzando por el N. T.. Todos los trabajos son de altura con abundante bibliografía.

Destacamos de la primera parte el artículo de E. Zenger sobre la estructura del salterio como libro, tema que ha atraído la atención últimamente. La tesis que defiende es que no se trata de una colección de piezas, sino de un libro en el que los salmos están dispuestos conforme a ciertos criterios. Observa con otros autores que frecuentemente los salmos contiguos están ligados entre sí intencionadamente por palabras reclusos; también grupos de salmos están relacionados redaccionalmente como los Sal 3-14, 25-34. Las inscripciones establecen también relaciones evidentes. Encuentra, finalmente relación en el marco exterior: entre Sal 1-2 y 146-150. Podría también advertir la situación estratégica que ocupan los salmos 2, 72 y 89, o también el Sal 1 y 119. Si el Salterio tiene una estructura planificada, habría que buscar el "Sitz im Leben" del libro como tal. A este respecto el autor no cree que pueda apuntarse al culto como situación histórica, sino que debió ser en los círculos sapienciales donde recibió su forma final.

De la segunda parte, destacaría el artículo de G. Stemmerger sobre el uso de los salmos en la Liturgia y predicación del tiempo rabínico, en el que expone cómo el Salterio entró tarde y muy lentamente en la liturgia de la Sinagoga y en las oraciones oficiales del Judaísmo.

Señalo especialmente como interesante en la tercera parte el artículo de E. Feldmann sobre la interpretación de los salmos hecha por S. Agustín. Destaca particularmente cómo la hermenéutica agustiniana no es tanto una cuestión teórica como biográfica. El contacto con el maniqueísmo le obligó a buscar una interpretación. Los maniqueos rechazaban la alegoría. S. Agustín conoció este método interpretativo en Milán a través de S. Ambrosio. Esto significó un cambio importante y le proporcionó una nueva idea de Dios. El salterio no sólo le dio piedad, sino lenguaje a S. Agustín.

En suma, se trata de una colección de artículos llenos de interés y útiles para conocer el libro del A.T. que más ha influido en la espiritualidad cristiana. C. MIELGO.

HAHN, F., *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung*. (Biblich-Theo-logische Studien 36), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1998, 20 x 12, XIII-174 pp.

El libro recoge las conferencias dadas en un curso tenido en la universidad de München. El autor presenta una panorámica de los escritos y tradiciones apocalípticas. Tras una primera parte en la que escribe brevemente sobre la terminología y la historia de la investigación, expone la apocalíptica del judaísmo antiguo recorriendo los últimos escritos proféticos, Daniel, Asunción de Moisés, la literatura henóquica, 4º Esdras y Baruc. En la tercera parte trata del NT: Juan Bautista, Jesucristo, Pablo, Marcos 13 y el Apocalipsis.

La exposición es simple, plana y divulgativa, carente de notas y con una bibliografía escasa y exclusivamente alemana. Dice el autor que son tenidos en cuenta los problemas científicos, pero que no son discutidos. Es verdad lo segundo; la primera afirmación, no. No creo que se pueda escribir hoy un libro sobre la Apocalíptica, sin aludir, informar y tomar partido en la discusión actual sobre la escatología y apocalíptica de Q y del mismo Jesús.— C. MIELGO.

SCHÖTER, J., *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*. (WMANT 76), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997, 23 x 15, XVIII-529 pp.

El subtítulo explica suficientemente el contenido de este voluminoso libro. Se estudia la recepción de la tradición de Jesús en Mc, Q y Evangelio de Tomás. Se eligen estos tres

porque comúnmente se piensa que antes de ellos no existieron escritos de este tamaño. Conviene señalar que el autor entiende por recepción el proceso de selección, contextualización y formulación de la tradición. Dicho de otro modo, ¿Mc es teólogo o compilador?. Y como quizá nadie responda de un sí o con un no rotundo, la pregunta es otra, ¿hasta qué punto Mc es teólogo o hasta qué punto es compilador? En el libro no se trata evidentemente de Mc sino también de los otros dos escritos.

En la primera parte el autor trata de los presupuestos metodológicos, que concretamente son dos, la "Formgeschichte" y la relación entre tradición oral y escrita. En ambos temas expone cómo y por qué se han originado y desarrollados estos dos temas y cómo se presentan actualmente en especial con respecto a la recepción de la tradición de Jesús.

La segunda parte escribe sobre lo que actualmente se piensa acerca del modo en que los tres escritos citados reciben y formulan la tradición. Ya aquí se advierte un mérito del libro: al tratar de la fuente Q y del Evangelio de Tomás tiene en cuenta lo que se ha escrito en Norteamérica. No es frecuente que autores alemanes discutan las hipótesis que vienen del otro lado del Atlántico. En la exposición de las opiniones ajenas el autor introduce sus propias correcciones y críticas.

La parte tercera es la principal. En ella el autor examina perícopas que están recogidas en las tres obras: Q, Marcos y Tomás. Los textos que estudia son éstos: El envío en misión (Q 9,57-10,22 y par.), las palabras sobre el rechazo de la alianza con Beelzebul y el dicho sobre el fuerte (Q 11,14-32 y par.), las palabras sobre la lámpara bajo el celemín y el dicho sobre lo oculto que será revelado (Q 11,33-36 y par.), los dichos sobre llevar la cruz y sobre el perder y salvar la vida (Q 14,26s) y finalmente el dicho sobre fe que mueve montañas (Q 17,6). Tras someter cada texto a una crítica rigurosa literaria, histórico-tradicional y formal, observa cómo la tradición ha sido recibida y reelaborada y saca conclusiones sobre el tema que le interesa. Observa que cada escritor recibe la tradición que en muchos casos son "logia" aislados y que son juntados por cada autor en una unidad con una intención particular que hay que sacar del contexto. Excluye que detrás de las palabras recogidas por los tres pueda reconstruirse una "Ur-tradition". Tampoco Mc depende de Q ni puede afirmarse que en Q existan dos estratos. Tomás a veces está bajo la influencia de los Sinópticos (logion 14, 4 y 5); otras veces es independiente (logia 86 y 73). Se trata de tres procesos de recepción diferentes de la tradición oral.

El lector atento a los problemas que hoy se discuten, observará cómo el autor constantemente señala lo bien trabadas que están las composiciones en Q, de tal manera que no advierte razón alguna que permita suponer estratos diferentes en Q y cómo tiene un contenido escatológico y apocalíptico.

El título del libro indica que estos escritos deben verse como recuerdos de las palabras de Jesús. Apoyándose en Assman entiende que la memoria existe cuando se recurre al pasado para fundamentar el presente. Esto es lo que hacen los tres escritos examinados. Por lo que concluye no se puede valorar la historicidad sin atender al proceso de redacción de cada uno. La tradición jesuana presinóptica no puede alcanzarse prescindiendo de su contextualización actual.

En el libro se encuentra la mejor toma de posición frente a muchas de las afirmaciones procedentes de Norteamérica. Muy recomendable para quienes estén atentos a las publicaciones del Jesus Seminar. Aunque la lectura del libro es penosa por el tamaño tan diminuto de la letra, el sacrificio merece la pena.— C. MIELGO.

MARGUERAT, D. / NORELLI, E. / POFFET, J.-M. (Ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (MoBi 38), Éditions Labor et Fides, Genève 1988, 23 x 15, 612 pp.

Esta obra recoge los resultados de un programa de investigación desarrollado en Suiza en los años 95-96, en la que participaron estudiosos de Europa y América. Colaboran

conocidos exégetas (baste citar Kloppenborg, Marguerat, Perrot, Sanders, Theißen), especialistas en judaísmo, teólogos dogmáticos, una historiadora del arte y uno de historia de la literatura. Los trabajos presentados tienen un triple objetivo: a) evaluar críticamente los resultados de la investigación actual entorno al Jesús histórico; b) proponer hipótesis sobre los temas conflictivos (judaicidad de Jesús, el núcleo de su teología, la aportación de los escritos apócrifos a la reconstrucción de su mensaje); c) abordar en un acercamiento interdisciplinar la pertenencia teológica de la investigación del Jesús histórico.

En el centro de esta multitud de metodologías y horizontes, se encuentra la figura enigmática de Jesús de Nazaret. El libro intenta reconstruir algunos aspectos de la vida del Jesús histórico, aunque los autores son conscientes de la fragilidad de sus proyectos. En el plan metodológico, cada artículo subraya lo que es posible decir, y eso que no es posible decir, dudando entre lo “casi cierto” y lo “altamente probable”. Desde el plano teológico, hay que saber que las hipótesis de los historiadores no alimentaron la fe. La investigación del Jesús histórico no es una disciplina teológica, sino una disciplina histórica con relevancia teológica. Por eso se busca restituir la humanidad de Jesús.

El objetivo del libro es evaluar críticamente y explorar la fecundidad de los nuevos acercamientos al Jesús histórico (la Third Quest), con el fin de revitalizar dicha investigación en ambientes francófonos. Los impulsos dados por la Third Quest van en diversas direcciones: el redescubrimiento del judaísmo del I siglo para resaltar la continuidad entre el judaísmo y Jesús, colocando a Jesús en su contexto socio-cultural de Palestina, agravado por las presiones económicas e ideológicas que provocaron un sobresalto en la conciencia religiosa. En cuanto al estudio de las fuentes, se ha incrementado notablemente las investigaciones sobre los *logia* y la aportación de las tradiciones apócrifas. Se intenta reexaminar la teología de Jesús, prestando más atención a la dimensión sapiencial del discurso de Jesús.

El libro se compone de siete secciones: La primera examina el estado actual de la investigación sobre el Jesús histórico; la segunda está dedicada a una serie de análisis cruzados con vista a describir el tejido social, económico, político y religioso del judaísmo palestino de tiempos de Jesús. La tercera se interroga sobre el núcleo de la teología de Jesús (¿fue un sabio o un profeta? ¿Se consideró Mesías?). La cuarta trata del recurso a la tradición extra-canónica cristiana en la reconstrucción del Jesús histórico, como son el evangelio de Tomás y el papiro Egerton 2. La quinta sección analiza la recepción intracanónica de la figura de Jesús: ¿Cómo ha sido integrado la referencia a Jesús en el mundo teológico de Pablo y del evangelista Juan? La sexta sección son lecturas judías de Jesús en la antigüedad tardía, edad media y en el XIX. La sección séptima es un lugar de un diálogo interdisciplinar entre las ciencias bíblicas y la teología sistemática. Al final los tres directores del programa concluyen pronunciándose sobre las perspectivas abiertas a través de estas contribuciones.

Es un estudio fragmentario del Jesús histórico, que ofrece una idea general bastante buena del *status questionis* de la investigación actual.— D.A.CINEIRA

RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflicts à Corinthe. Eglise et société selon I Corinthiens. Analyse socio-historique* (MoBi 36), Éditions Labor et Fides, Genève 1987, 23 x 15, 349 pp.

Este doctorado presentado en Lausanne sigue el análisis socio-histórico de Meeks, Elliot, Malina, Theißen, Schottroff. La tesis defendida por el autor es que los conflictos que sacuden la comunidad de Corinto, y en los cuales el apóstol interviene, revisten una dimensión social lo que explica su duración. Detrás de consumir la carne sacrificada a los ídolos (1 Cor 6-8) se descubre una diferencia de ricos-pobres donde los unos se pueden aprovisionar de carne y los otros no. Detrás de la problemática de la cuestión sexual (1Cor 5-6) se perfila la cuestión de los criterios de pertenencia a la comunidad cristiana. Los debates

sobre la posición del hombre y la mujer en el culto (1 Cor 11 y 14) vislumbran una problemática de identidad social de las mujeres en Corinto. Es la identidad de la Iglesia que se busca en este debate conflictivo traspasando las fronteras sociales puestas por la sociedad de Corinto.

El autor ofrece una amplia documentación de la historia social de la antigüedad greco-romana sin dejar de leer los resultados desde una perspectiva teológica. El libro analiza la relación entre iglesia y sociedad en Corinto. La sociología y la historia social se ponen al servicio de la exégesis. Con el fin de mostrar al lector las múltiples posibilidades de la exégesis socio-histórica, el autor ofrece un breve panorama de la historia de la investigación, acompañada de algunas consideraciones metodológicas (cap. 1) seguido de un primer acercamiento a la realidad de Corinto y a la carta a los Corintios (Cap 2-3: problemas de unidad literaria). El cap. 4 estudia el recurso a la justicia pagana por parte de los cristianos, lo cual es una contradicción con la identidad escatológica de la Iglesia. El cap. 5 está dedicado a los problemas de orden sexual: el incesto, la prostitución, el matrimonio y el celibato. Vemos por tanto que analiza los problemas del cristiano con el mundo exterior que le rodeaba, así como las discusiones y soluciones de los conflictos comunitarios, sobre todo en las asambleas cultuales, la posición de los hombres y las mujeres en el culto (1 Cor 5,1-11,1). El autor, originario de Madagascar, intenta brevemente al final de la obra interpretar los problemas eclesiológicos de su país a la luz de las claves interpretativas ofrecidas por Pablo.

Desde el estudio de los textos analizados el autor resume la eclesiología de 1 Cor: Pablo "preconiza" una comunidad cristiana a la vez solidaria y ordenada dentro de sus fronteras interiores (al interior de la iglesia), b) crítica frente a los de fuera y c) definida por su fundamento cristológico y por los dones del Espíritu puestos al servicio de la edificación mutua. De otra parte, la comunidad y sus concepciones religiosas se estructurarán en función de su visión de la sociedad circundante y de la influencia de esta última sobre la vida de la Iglesia.

Esta obra que detecta el origen social de desacuerdos teológicos, supera una visión o presentación puramente histórica. Ofrece un modelo capaz que permite entender mejor lo que conocemos hoy de las comunidades cristianas primitivas. Ofrece una amplia bibliografía, y el autor muestra haber leído mucho. No obstante, hay muchas citas de literatura secundaria que se podrían haber eliminado, sin haber perdido fuerza argumentativa, o sin tener que repetir las citas, una vez en francés y otra en el idioma original. Así p.e. en la pag. 76 tenemos una misma y larga cita en francés y en inglés (cfr. pag 84; 208;214s.;254). David A. CINEIRA.

FITZGERALD, T. John, (ed) *Friendship, Flattery, & Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (= NovTSup 82), E. J. Brill, Leiden 1996, 24,5 x 17, xiv-292 pp.

El presente libro es una colección de nueve artículos sobre la amistad, la adulación y la libertad de palabra en el mundo greco-romano. Se recogen diversas contribuciones de los grupos de estudio Hellenistic Moral Philosophy and Early Christianity junto con Society of Biblical Literature (SBL), ambos grupos forman un equipo interdisciplinar de estudiosos que desde el año 1990 se reúnen para debatir temas conjuntos, aunque diferentes por su formación y presupuestos están unidos por su interés en los orígenes del cristianismo. La primera y segunda parte de este volumen, con una excepción, son revisiones de las ponencias presentadas al encuentro de 1992 que intento ver las conexiones entre la amistad, adulación y *parresia* en el mundo grecorromano. La segunda parte examina el lenguaje de la amistad en los primeros cristianos, concretamente son estudios sobre la carta a los Filipenses de Pablo. La tercera parte, tres de los cuatro artículos, son revisiones de los presentados al encuentro anual de 1993 SBL y analiza la *parresia* en Pablo, Hechos, Hebreos

y en el corpus joánico. El estudio pone en evidencia que en la antigüedad la adulación era contraria a la verdadera amistad, el verdadero amigo es aquel que no adula, sino que es capaz de sincerarse y decir con libertad los fallos al amigo, es decir quien practica la *parresia*. La mayoría de estos estudios vienen a demostrar que hay mucha relación y confluencia en el tema de la amistad entre la filosofía helenística y el Nuevo testamento, aunque *filia* sea una palabra evitada en los escritos cristianos por su sentido antropológico. Este libro es de gran ayuda a los estudiosos del nuevo testamento, teólogos, filósofos y clasicistas que estén interesados en la teoría y práctica de la amistad en la antigüedad.— J. ANTOLÍN.

WITHERINGTON III, B., *Grace in Galatia. A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians*, T & T Clark LTD, Edinburgh 1988, 24 x 15, 477 pp.

Siguiendo las huellas de Betz, el autor presenta un comentario basado en la estructura retórica pero teniendo en cuenta el aspecto social a la hora de la interpretación. De ordinario no presta atención al análisis lingüístico y a la crítica textual. La introducción trata los temas generales, como son: localización de Galacia, la datación de la carta (53-54 d.C.), la comparación de Hech y Gal (discutible es su propuesta de identificar los hechos narrados en Hech 11-12 = Gal 2, y todo por intentar armonizar las visitas a Jerusalén de Hech y Gal), los oponentes de Pablo (judeocristianos), la retórica (cataloga Gal como retórica deliberativa siguiendo las convenciones asiáticas y estilo que tiende a ser más abrupto, bombástico y emotivo; tenemos una carta *rebuke-request*). Posteriormente analiza la dimensión social y cultural de Gal y finaliza la introducción con una amplia bibliografía. El libro contiene numerosos apéndices para profundizar algunos de los temas principales, así como apartados “puente para unir horizontes” donde hace aplicaciones prácticas o actuales del tema en cuestión.

Especial atención dedica a lo largo del comentario a la cuestión de los agitadores de la comunidad de Galacia. Estos estaban preocupados por su honor, estima y relación con los judíos de Galacia, y estaban deseosos de poder informarles que estaban haciendo prosélitos mediante la aceptación de la ley mosaica que incluía la circuncisión, en adición a lo que ellos creían sobre Jesús. Piensa que los agitadores quieren imponer la circuncisión para romper con el tiempo presente malvado (p. 457). Pero Pablo argumentará que esta ruptura sucede mediante la gracia por la fe en el Cristo crucificado. Yo creo que los agitadores de esta comunidad provenían de otras ciudades (Jerusalén o Antioquía) y no temían a los judíos de Galacia, dado que difícilmente los judíos ponían perseguir a paganocristianos en ciudades paganas, sino que por razones políticas la iglesia de Jerusalén se vio obligada a reducir la tensión con los judíos de Palestina, y para ello algunos grupos judeocristianos organizaron una misión contra Pablo, dado que el mensaje paulino (la incircuncisión) suponía una ruptura del cristianismo respecto del judaísmo. Una excisión del judaísmo hubiera hecho que el cristianismo se convirtiera en *religio illicita* dentro del imperio romano.

El lector encontrará en este comentario con claridad la exposición del pensamiento paulino, en uno de los escritos más provocativos del apóstol, atendiendo a los aspectos críticos, históricos y teológicos. Mediante su análisis retórico ilumina y pone de relieve los temas fundamentales de la carta.— D.A. CINEIRA.

CONTRERAS, Francisco *La nueva Jerusalén. Esperanza de la Iglesia (Ap 21,1-22,5)* (BEB 101), Sígueme, Salamanca 1998, 21 x 13, 287 pp.

El presente libro constituye el primer estudio monográfico y teológico dedicado en español a la Nueva Jerusalén. El análisis del pasaje Ap 21,2-22,5 permitirá obtener su originalidad y su mensaje teológico. Se estudia con detalle la unidad estructural-temática del fragmento. Nuestro texto es el único que ha intentado presentar o describir en la literatura judía y cristiana la ciudad de la nueva Jerusalén. Es un texto lleno de misterio, y su mensa-

je principal se podría resumir: La nueva Jerusalén representa la vida desbordante, donde la Iglesia, al fin glorificada y salvada, se une con toda la humanidad, formada por el pueblo elegido y las naciones del mundo en una vida de comunión con Dios.

El autor apoya la unidad literaria del texto. El libro está dividido en tres capítulos: en el primero analiza el texto del universo nuevo (Ap 21,1-8). El segundo engloba dos divisiones: la nueva Jerusalén (Ap 21,9-27) y el paraíso recreado (Ap 22,1-5). En estos dos capítulos el autor hace un análisis detallado, subrayando su ensamblaje del texto. El tercer capítulo o conclusión del libro trata ampliamente la interpretación teológica de toda la sección, dedicando especial atención al tema de Dios y de la Iglesia. El libro finaliza con un epílogo, donde se presenta a la nueva Jerusalén como arquetipo para la Iglesia: modelo de comunión, de santidad, de adoración a Dios, de ecología, de apertura universal y de empeño misionero.

El autor ha unido en este libro conocimientos y sus buenas dotes de escritor. La bibliografía en las notas a pie de página contiene varios errores tipográficos o de citación (pp. 16 n.12; 26 n.11-12; 27 n.15; 28 n.18; 29 n.20). Tal vez habría sido conveniente colocar una bibliografía actual general al final del libro. Llama la atención que los comentarios en que se basa la obra son en su mayor parte de los años 50-60 (pp. 38-39), sólo 5 comentarios son posteriores a 1980. Uno tiene la impresión (tal vez errónea) cuando lee la obra que tiene ante sí distintos estratos que provienen de distintas épocas y que no han sido totalmente integradas en la redacción final, a pesar de añadir artículos más recientes en algunas notas bibliográficas. A esto inducen algunos textos: cuando el autor se refiere a “un libro reciente” y se ve que es un libro cuya traducción al castellano es de 1966 (p. 18), o “Ultimamente H. Kraft...” (p. 34) y se trata de un comentario de 1974. La tercera parte, la interpretación teológica, se ve que es totalmente nueva.— D.A. CINEIRA

MUÑOZ MAYOR, María Jesús, *La Mujer en la Biblia. Seminario-taller desde una perspectiva feminista*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998, 21 x 13, 329pp.

La intención de esta obra es hacer que el mensaje cristiano pueda ser escuchado y aprehendido desde la perspectiva femenina. Se proponen 15 temas diseñados con actividades (personales y grupales) que involucran a los participantes en el proceso de aprendizaje convirtiéndolos en verdaderos agentes del seminario, por tanto no es un libro teórico sino práctico. El libro se compone de cuatro folletos. El primero contiene la introducción, índices y bibliografía (inglesa y española). El segundo es la guía del monitor para el seminario donde se presentan objetivos, materiales y procedimiento a seguir. El tercero lo forman los anexos, es decir, comentarios a los textos bíblicos, documentos o datos de prensa sobre la situación de la mujer. La cuarta sección presenta introducciones complementarias para quienes deseen profundizar por sí mismos en el estudio bíblico en clave feminista.

El libro está pensado para grupos juveniles, parroquiales o para quien quiera adentrarse más en la Biblia con una actitud activa y dialogante. Su autora parte del a priori común dentro del mundo feminista de que Jesús tuvo una actitud totalmente favorable a las mujeres, por lo que rompía con la cultura machista de su tiempo (cfr. p. 66). No obstante, hay voces discordantes que ven a Jesús como un hombre que compartió y no se opuso a las estructuras patriarcales. Por lo que se recomienda a la autora que lea el libro descrito a continuación, cuya autora, también feminista, propone otras ideas sobre Jesús y las mujeres. D. A. CINEIRA

MELZER-KELLER, H., *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen* (Herder Biblische Studien 14), Herder Verlag, Freiburg 1997, 24 x 16, 487 pp.

La teología, y especialmente la feminista, ha llegado a considerar a Jesús como el liberador de la mujer. La autora, en su tesis de doctorado presentada en Würzburg, examina la

actitud de Jesús hacia la mujer, para lo cual estudiará los textos sinópticos donde haya una relación de Jesús con las mujeres. Usando los métodos histórico-críticos analiza las redacciones de los sinópticos con el objetivo de llegar a descubrir la actitud del Jesús histórico. Parte del evangelio de Mc para pasar a lo específico del trabajo redaccional de Mt y Lc. Analizando estos dos evangelios intenta también reconstruir los textos relevantes de la fuente Q. Una vez presentada la relación de Jesús hacia las mujeres dentro de las redacciones sinópticas en su diversidad y comparadas entre ellas, pasa a estudiar posteriormente desde las tradiciones de la comunidad a las tradiciones más antiguas y al Jesús histórico. Con este procedimiento puede ser analizada la cuestión sobre la relación del Jesús histórico con las mujeres (en tanto en cuanto posible) y al mismo tiempo hace visible las distintas posturas de las primitivas comunidades y escritores de las tradiciones recibidas sobre Jesús. Al mismo tiempo emergerá el papel de la mujer en el movimiento de Jesús en los distintos estadios de la tradición; ¿qué mujeres, cómo aparecen y cómo se relacionan con Jesús? ¿qué papel jugó la mujer en las distintas comunidades?

Para poder valorar y juzgar la relación de Jesús y las mujeres, tal como se presenta en las distintas fases de la formación de la tradición hay que estudiar el mundo contemporáneo de los evangelistas, de las comunidades y de Jesús. Se analizarán las fuentes literarias, epigráficas y arqueológicas del mundo greco-romano y del judaísmo del siglo I, dedicando especial interés al derecho matrimonial. Con ello se intenta integrar los textos del NT dentro de su contexto histórico cultural.

La conclusión a la que llega la autora es que al Jesús histórico no le preocupaba en exceso poner de relieve la posición y consideración de las mujeres en la sociedad patriarcal de su tiempo, ni tampoco intentó liberar a la mujer de las estructuras dominantes ni establecer un modelo de igualdad. Jesús no relativizó el matrimonio patriarcal, sino que lo aceptó y lo confirmó. La actitud de Jesús frente a las mujeres fue imparcial: se dirigió a ellas y las curó, y algunas pertenecieron a su grupo. Jesús no fue un feminista y ni se distanció del mundo judío: debe ser entendido como un judío en el contexto de otros movimientos proféticos-carismáticos judíos en los cuales la presencia y participación de las mujeres no era rara. Tanto el Jesús histórico como las tradiciones de las comunidades, la fuente Q y los sinópticos no muestran ningún interés explícito por la emancipación y la igualdad de la mujer y no cuestionan el derecho de autoridad del grupo masculino de los Doce ni la estructura patriarcal como forma fundamental de organización de la vida social y de la vida comunitaria. A pesar de la continuidad del Jesús histórico - comunidades - evangelistas, las tradiciones también dejan entrever su contexto socio-cultural. Así el judeocristino Mateo no muestra gran interés por las mujeres entorno a Jesús, ni por la relación de Jesús hacia las mujeres. En cuanto a las actividades de las mujeres, Mt se orienta en los roles tradicionales: Las mujeres aparecen como servidoras de Jesús, pero no tienen una posición destacada en el movimiento de Jesús. En los evangelios helenistas (Mc y Lc) juegan las mujeres un papel más importante aunque aceptan también la estructura patriarcal. Mc humaniza las relaciones (hombre y mujeres concretos pueden asumir la función de modelos, seguir a Jesús como sus discípulos/as y participar de la incomprensión de los discípulos), Lc intenta limitar las competencias de las mujeres, lo cual compensa subrayando a mariología. No existió un tiempo *dorado* para las mujeres con Jesús.

Objetivo del estudio es presentar exegética e históricamente una visión de conjunto de las relaciones de Jesús hacia las mujeres tal como se presentan en los sinópticos, en la fuente de los dichos, en las tradiciones de la comunidad, y descubrir la actitud del Jesús histórico. Creo que el libro ha conseguido perfectamente su objetivo. Los resultados de Helga contradicen las interpretaciones comunes que defienden exégetas y teólogas feministas, quienes intentan fundamentar y anclar una emancipación de la mujer en el Jesús histórico y en su autoridad. No se puede ir a estos textos con formas de pensar y vivir modernos, que

eran totalmente desconocidas para los hombres y mujeres de la antigüedad. Este libro desmonta la imagen de Jesús como liberador de la mujer y de un comienzo ideal, lo cual no quiere decir que no se haga teología feminista, sino que se respete y comprenda a Jesús en su contexto temporal e histórico. Esta amiga y autora feminista ha tenido la valentía de tratar el tema de Jesús y las mujeres seriamente desde la exégesis y sin presupuestos ideológicos. Habrá que ver ahora cómo viene recibido su libro en ambientes feministas. D.A. CINEIRA.

BROER, I., *Einleitung in das Neue Testament. Bd. I: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur* (NEB.NT Ergänzungsband 2/I), Echter Verlag, Würzburg 1998, 24 x 15, 287 pp.

Este libro intenta clarificar algunas cuestiones preliminares para el adecuado entendimiento del NT. No se limita a contestar las 5 preguntas clásicas de las introducciones, que pueden ayudar a comprender mejor una obra literaria: quién, cuándo, dónde, a quién y por qué se escribió un determinado libro del NT, sino que intenta ofrecer al lector unas bases más amplias de información para poder llegar a una interpretación particular de cada texto. El autor es consciente de los problemas que presentan algunos libros de NT y las respuestas concretas a preguntas que nos interesan sobre aspectos específicos son menos de las que quisieramos. Por eso en ocasiones expone las distintas teorías existentes, y aunque él opte por una, es consciente que no siempre se tienen argumentos totalmente convincentes para ello.

Después de una introducción donde expone la necesidad de la exégesis para poder interpretar los textos, trata el tema del evangelio como género literario (calificándolo como subgénero de biografía), la cuestión sinóptica (la relación literaria entre los sinópticos) donde el autor apoya la teoría de la doble fuente como plausible, aunque no soluciona todos los problemas. Otro capítulo está dedicado a la fuente Q (compuesta en Galilea o Siria en los años 60), la cual no tiene una relación con movimientos cénicos (aunque haya paralelismos), sino con la literatura del AT y judía. Posteriormente trata cada uno de los sinópticos, Hechos de los Apóstoles, el evangelio de Juan y las cartas joánicas.

El autor intenta hacer partícipes a los lectores de las discusiones y argumentos que se debaten actualmente en la exégesis sobre temas introductorios. Para ello presenta de forma clara los problemas y las distintas posibles soluciones que se barajan, por lo que el lector no recibe un simple visión sobre los temas candentes y discutidos en la exégesis actual, sino que se les intenta incluir en un proceso de entendimiento para que se acerquen a los escritos del NT con nuevos ojos. Es una pena que la colección haya renunciado por principio a las notas en aras de hacer el libro más legible para gente que no quiere una información más exhaustiva o indicativa de dónde puede profundizar más temas específicos. Al final de cada capítulo, el libro presenta una bibliografía moderna. D.A. CINEIRA

LÉON-DUFOUR, Xavier, *Lectura del Evangelio de Juan (Jn 18-21)*, Vol. IV (BEB 96), Sígueme, Salamanca 1998, 21 x 13, 295 pp.

Con este volumen se acaba la lectura que Léon-Dufour ha hecho del cuarto evangelio. El arresto, el proceso y los acontecimientos del calvario están cargados de un simbolismo que impregna la mirada del evangelista sobre ellos. Los relatos tradicionales del sepulcro abierto y de las apariciones del Resucitado en Jerusalén es para mostrar cómo llegan los discípulos a la fe pascual y a la toma de conciencia de su nueva situación. Mediante el don del Espíritu los discípulos se convierten en la expresión misma de Cristo y hace presente la eternidad en la vida presente. La finalidad del cap 20 es manifestar lo que para los creyentes significa la subida al Padre: ser llamados a recibir el don de la vida. El cap. 21, el

cual no procede la pluma del evangelista, sino que es posterior, relata la aparición del Resucitado en Galilea y contiene una perspectiva eclesiológica: las funciones que Jesús atribuye a Pedro y al discípulo amado en la comunidad: a uno se le confía el papel de pastor, al otro el de inspirador privilegiado. Al final de libro se trata el tema del discípulo amado y el autor del 4 evangelio (Juan el Presbítero sería el autor) o de Juan y la gnosis. Concluye con un índice temático de los 4 volúmenes.

El autor nos presenta una lectura sincrónica, por lo que no tiene en consideración las reelaboraciones o tradiciones diversas, dado que las considera hipótesis discutibles. El comentario se caracteriza por ofrecer una lectura simbólica (sin caer en el alegorismo) del escrito de Jn, dado que el lenguaje joánico se muestra ambivalente, debido a su doble fuente judía y cristiana, por lo que a veces son posibles dos lecturas distintas de un mismo texto. La exégesis, en palabras del autor (p. 155s.), tiene ante todo una función purificadora que ejercer respecto a ciertas lecturas acomodaticias que, aunque inspiradas en una auténtica devoción, se desvían de los datos del texto, ocultando así su auténtico sentido. Pero la lectura simbólica, no es también una lectura acomodaticia?

Hay pocos errores tipográficos (p. 128 n. 73.79: *Johannesevangeliums*). Sería deseable que en vez de usar transcripción de palabras griegas se usaran los caracteres griegos. D.A. CINEIRA.

## Teología

AUGUSTINUS, *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*. Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab. (Mystik in Geschichte und Gegenwart. I. Christliche Mystik, Band 14), Fommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 24 x 16,5, 296 pp.

En la presente obra se nos ofrece el texto latino y la traducción alemana de los libros agustinianos *De uidentio Deo* y *De praesentia Dei*, que en las ediciones aparecen como *Epistula* 147 y 187 respectivamente. Por su estrecha relación con el primero de los escritos, se ofrecen, también en latín y alemán, el *Commonitorium sancto fratri Fortunatiano* o *Epist.* 148 y, en apéndice, las *Epistulae* 92 y 92 A, la primera a Itálica y la segunda al presbítero Cipriano, portador de la anterior. El texto latino está tomado de la edición de Goldbacher en el CSEL (vol. 34/2, 44 y 57) sin aparato crítico, aunque en algunos casos el autor hace referencia a determinados variantes. El texto alemán aparece desnudo, sin nota de ningún tipo. Las necesarias o simplemente oportunas explicaciones han encontrado su lugar en la amplia y bien documentada introducción a cada uno de los dos libros.

La introducción al *De uidentio Deo*, a la que va unida la correspondiente al *Commonitorium*, ocupa 75 apretadas páginas, que constituyen un auténtico estudio doctrinal sobre el tema de la visión de Dios en san Agustín. Pero antes se ha detenido en los *realia* del texto. En cuanto a Paulina, que está en el origen del libro al haber solicitado aclaraciones a san Agustín, considera posible, aunque no cierto, que sea la esposa homónima de Armentario, ambos destinatarios de la *Epist.* 127. Sostiene que detrás de su solicitud no hay ninguna carta del santo a ella, como creían Goldbacher y Mandouze, sino la *epist.* 92 a Itálica, que le sirve para enmarcar la cuestión presentada por Paulina sobre si Dios puede o no ser visto. Asimismo sostiene, también contra Goldbacher, que es esa misma *epist.* 92 y no el *De uidentio Deo* la que produjo la ofensa al ignoto obispo a que se refiere el *Commonitorium*. Esto le lleva a fundamentar sobre una nueva base -el desarrollo doctrinal- la anterioridad de aquél sobre este escrito. Sigue a continuación el mencionado estudio de los distintos aspectos del problema: si es posible -y en qué condiciones- ver a Dios

en su mismo ser ya aquí en la tierra, realidad que admite para Moisés y Pablo, por ejemplo, o si será posible verlo con los sentidos del cuerpo en la vida futura, posibilidad que rechaza y tema que estudiará en el último libro del *De ciuitate Dei*. Lógicamente no falta la comparación con san Ambrosio, a quien explícitamente cita san Agustín. Examina los otros textos en que el santo se ocupa de la cuestión como el intercambio epistolar con Evodio y Consensio, el *De Genesi ad litteram* XII, el *De ciuitate Dei* XXII,29; el *De Trinitate*, y los *In Io. euangelium tractatus*, mostrando convergencias y cómo ciertas contradicciones son sólo aparentes.

La introducción al *De praesentia Dei* sigue fundamentalmente los mismos pasos. Con cierto detenimiento se ocupa del destinatario del escrito, el aristócrata Dárdano. Se centra sobre todo en sus inquietudes teológicas, testimoniadas por su correspondencia con los personajes más célebres de la Iglesia del momento y puestas en relación con el nombre “Ciudad de Dios” dado a una posesión suya. Coloca el escrito a finales del 417, en un momento cualificado de la lucha antipelagiana. A pesar del testimonio de ciertos mss. que ofrecen sólo una parte del escrito, el autor mantiene la autenticidad de toda ella, a la vez que reconoce un corte al final del n. 21, a partir del cual respondería a una cuestión postscriptum propuesta por el mismo Dárdano. A continuación emprende el estudio doctrinal, centrado sobre todo en el modo cómo Dios, aunque está presente en todos, sólo habita en algunos, habitación vinculada a la integración en Cristo. Especial atención reserva a la relación entre la inhabitación de Dios, previa, y el conocimiento de la misma, posterior.

La obra concluye con un índice bíblico y otro de personas. La presentación es excelente.— P. De LUIS.

SAN AGUSTIN, *Las Confesiones*, Introducción de José Anoz, San Pablo, Madrid 1998, 15,5 x 10, 556 pp.

Las *Confesiones* de san Agustín son un clásico de la literatura religiosa mundial. Su valor no es preciso ponderarlo. Un valor que sólo entrega en plenitud a quien las lee en su lengua original, el latín, posibilidad que obviamente no está al alcance de todos. Con frecuencia las traducciones dejan que se pierdan más de un quilate del mismo. ¿Qué decir de la presente? En primer lugar, no se nos indica sobre qué texto latino está realizada. Además, no consta en ningún sitio quién ha cargado sobre sus espaldas la gratificante aunque difícil tarea, pero nos ha sido fácil averiguarlo: A. Brambila. En efecto, la presente edición reproduce la publicada por la misma editorial en Bogotá en 1985, con algunas variantes, aunque no suficientes. Es laudable que la hayan sometido a una revisión estilística eliminando términos de poco uso acomodándola al público español; laudable también que haya modificado la numeración de párrafos y se haya atendido al uso universal; laudable asimismo que se hayan corregido algunas erratas y errores de traducción y que haya introducido algún texto pasado por alto (cf. 2,8,16); menos laudable ya que haya eliminado las no excesivas notas de la edición anterior. Lamentable, por último, que no se haya hecho una revisión más a fondo de la traducción compulsando el texto original. Los errores, de mayor o menor cuantía, se cuentan por decenas. El espacio nos impide ser más detallados y explícitos, por lo que nos limitamos a dar sólo algunas referencias donde hemos detectado algunos de ellos: 1,4,4 (quid diximus); 1,11,18 (terram potius); 1,11,18 (sequens ipse); 2,2,2 (tardum gaudium); 2,2,3 (abscissus); 2,6,12 (neque sicut in mente...); 2,6,13 (opera... inimica); 3,1,1 (amare amabam... intus... inanior); 3,2,3 (tetrarum); 6,6,10 (figmenta... ista condidisti); 3,8,16 (flagitia); 3,11,19 (ut uiuere mecum cederet...); 4,2,2 (pro capite nocentis); 4,2,3 (fidit in falsis et pascit ventos); 4,3,4 (ut homo sine culpa sit...); 4,8,13 (alias spes); 5,2,2 (distinguis umbras); 5,5,8 (Manichaeum); 5,14,25 (quod sine salutari...); 6,3,3 (nec iam ingemescebam...); 6,4,5 (pulsans proponerem...); 6,9,15 (domino suo); 7,5,7 (quia timemus); 7,9,14 (cothurno); 8,2,3 (qui etiam ob...); 8,2,3 (defensitaverat); 8,2,5 (oblatum esse dice-

bat...); 8,3,7 (ut iam pactae sponsae...); 8,4,9 (absit ut...); 8,8,20 (Tam multa ego feci...); 9,1,1 (nolle quod volebam... sed non carni...); 9,2,2 (insanias mendaces); 9,4,7 (libri disputati); etc. Además, si se hubiese compulsado el texto con el original latino, se hubiesen detectado los abundantes textos que faltan por traducir. Señalamos sólo algunos más significativos o de mayor extensión: 1,4,4 (portans et implens et protegens); 1,5,5 (Ecce aures cordis mei ante te, Domine); 2,3,7 (*de medio* Babilonis); 3,6,10 (Et Paracleti *consolatotis nostri*); 4,15,26 (civibus meis); 7,9,13 (Quia vero... non ibi legi); 7,21,27 (faltan unas 11 líneas); 10,7,11 (faltan unas 4 líneas al final del capítulo); 10,35,54 (Non solum... quid oleat); 10,40,65 (Et attendi... ipsos meos). Ni faltan errores tipográficos significativos: 5,5,9 (pertinencia, por pertinacia); 8,2,3 (Anselmo, por Ambrosio); etc.

La amplia introducción nos parece lo mejor de la presente edición. J. Anoz presenta la obra en sí misma y luego la coloca en el conjunto de la producción agustiniana. Con todo, quizá no sea siempre fácil de seguir para el destinatario de esta edición.— P. de LUIS.

SAN JUAN CLIMACO, *Escala espiritual* (=Ichthys 21), Edición preparada por Teodoro H. Martín, Sígueme, Salamanca 1998, 20 x 13, 264 pp.

Como señala repetidamente T. H. Martín en la introducción, la *Escala espiritual* ha sido, después de la Biblia, el libro más leído en la Iglesia oriental desde el siglo VII hasta nuestros días. Como su equivalente en la literatura religiosa occidental podría pensarse en *La imitación de Cristo*. La obra hay que verla como una síntesis de la experiencia espiritual vivida por el monacato oriental en los siglos anteriores. Consta de 30 capítulos, equiparados a escalones o peldaños de una escalera, que el mismo autor pone en relación con la escala de Jacob o con los 30 años de la vida privada de Jesús. En los primeros 23 explica cuales son los vicios peligrosos para los monjes y en los 7 últimos las virtudes que les son propias.

Como es habitual, en la introducción se nos ofrecen los datos históricos sobre el autor y la obra, presentada como Sinaí y Tabor a la vez, de la que también recoge las ideas principales y aspectos formales. Toda introducción se ve atravesada por un filón apologético, consciente el autor de ella de que muchos lectores pueden juzgar negativamente el modelo espiritual que la obra presenta. El traductor es fiel a su estilo de siempre: traducción más bien libre que atada al texto, del que con frecuencia suprime palabras que, aunque no sean esenciales, aportan matices merecedores de tenerse en cuenta. Aborrece la frase larga que prefiere presentar en varias cortas. No usa más que el punto y la coma, desconoce el punto y coma, e igualmente la subordinación. Método que no nos agrada porque, aunque el texto gane en agilidad, a veces genera confusión (cf. escalón 2,2) y con frecuencia pierde en claridad (cf. Escalón 1,41; 15,6; 26,157: ¿espíritu de cri[s]ticismo?; 29,9: ¿privarse del propio cuerpo?). Algunas erratas de imprenta pueden llevar a confusión: Escalón 26,9 (cauterio = ¿cautiverio?); 26,105 (no = nos). En cuanto nos ha sido posible controlar, hay error de traducción en Escalón 1,39 (al faltar un *no* se afirma lo contrario de lo que dice el original); 9,14 (causa?); 17,12 (dichas?).— P. de LUIS.

GREGORIO DE ELVIRA, *La Fe*. Introducción, traducción y notas de J. Pascual Torró. Texto latino y aparato crítico de M. Simonetti. (=Fuentes Patrísticas 11), Ciudad Nueva, Madrid 1998, 232,5 x 15, 198 pp.

Parfraseando un texto evangélico, podría decirse que al que tiene mucho se le dará más y al que tiene poco se le quitará hasta lo que tiene. En este caso el que tiene poco y se vio privado de ello es Gregorio de Elvira; los que, en cambio, tienen mucho y vieron aumentado su caudal son S. Gregorio Nacianceno y S. Ambrosio. Bajo el nombre de estos, en efecto, se ha trasmitido el libro *De fide* de Gregorio de Elvira, cuya paternidad -junto

con la de otros escritos- sólo le ha sido reconocida a partir del siglo que está a punto de expirar.

Gregorio, obispo de Illíberis (Granada) en la segunda mitad del s. IV, es el autor cristiano español más relevante antes de S. Isidoro. La obra aquí presentada *De fide* es importante por más de un capítulo. En el plano histórico muestra hasta qué niveles sacudió el arrianismo la vida de la Iglesia entera, incluso en las zonas más periféricas del Imperio cual era la Bética, y cuán gravoso era el peso de la autoridad imperial sobre los defensores de la ortodoxia, que, para evitar represalias, se veían forzados a publicar sus obras teológicas en el anonimato. A nivel doctrinal, porque nos ofrece “una magnífica exposición doctrinal sobre el tema de la consustancialidad del Hijo; porque nos permite ver que la sensibilidad antimonarquiana no era menor que la antiarriana dentro de la comunidad cristiana, lo que obligó a Gregorio a corregir con una segunda edición ambigüedades u oscuridades de la primera, y, finalmente, porque testimonia los equilibrios que el autor tenía que hacer para adaptar a la lucha antiarriana argumentos nacidos en la polémica antimonarquiana.

Toda obra nace en un contexto cuyo conocimiento es necesario unas veces para entenderla mejor, y otras veces simplemente para entenderla como es el caso que nos ocupa. Por ello, buena parte de la introducción se ocupa en exponer con la suficiente amplitud el desarrollo de la controversia arriana tras el concilio de Nicea y, sobre todo, en los movimientos político-religiosos de finales de la década de los 50 del s. IV, de modo particular en los sínodos de Rímíni (359) y Seleucia (360). El *De fide* es la réplica doctrinal al resultado de ambos sínodos. La exposición sintética de las propuestas doctrinales (trinitarias, cristológicas y pneumatológicas) del iliberitano es completada con la mención de las fuentes en que se inspira: Tertuliano, Novaciano, Hilario antes del exilio, Febadio y Mario Victorino.

El texto latino, como ya indicado, es el la edición de M. Simonetti para la *Corona Patrum* (Torino 1975), y es reproducido con el doble aparato crítico, correspondiente a la doble edición de Gregorio. A pie del texto latino se ofrecen, además de las citas bíblicas, las fuentes, referencias o simplemente paralelos con toda la tradición patristica anterior, en volumen realmente impresionante. El texto castellano destaca por su claridad, en línea con la sencillez del original latino. Las notas son abundantes; unas ofrecen sin más las referencias bíblicas -con notables divergencias respecto a las propuestas en el texto latino-; otras son explicativas del texto y recogen fundamentalmente los comentarios u observaciones de cuantos investigadores se han ocupado del texto o textos.

Decimos textos porque la obra incluye también el texto y traducción, con la respectiva introducción, de varias fórmulas la autenticidad gregoriana de los cuales está lejos de ser aceptada por todos. Se trata del *Libellus fidei* o *Fides romanorum*, la *Fides catholica* y la *Fides Hieronymi*. Como es habitual en la colección, la obra concluye con índices bíblico, de autores y obras antiguas, de autores modernos y temático. La presentación editorial es excelente.— P. de LUIS.

GREGORIO MAGNO, *Libros morales/1 (I-V)*. Introducción, traducción y notas de J. Rico Pavés. (=Biblioteca de Patristica 42), Ciudad Nueva, Madrid 1998, 21,5 x 13, 400 pp.

Los *Libros morales* (designación elegida por el editor con preferencia a otras también del mismo san Gregorio -por ej., *Exposición del libro de Job-*, en atención al efecto que ha producido a lo largo de los siglos) es la obra más extensa y también la más elaborada del gran pontífice. Consta, en efecto, en 35 libros, distribuidos en seis partes, la primera de las cuales, correspondiente a los cinco primeros libros, contiene el presente volumen. Más que un comentario bíblico sobre Job, ofrece una verdadera enciclopedia de la vida cristiana escrita en torno a este justo del Antiguo Testamento. Eso explica la gran difusión que consiguió ya desde muy pronto entre todas las categorías de cristianos, aunque su autor la había escrito pensando exclusivamente en monjes y pastores y se mostraba reacio a que la leyese el simple pueblo fiel; no por

espíritu clasista, sino porque sabía que no todos pueden llegar a la meta común por el mismo camino. Trascendió la Edad Media en Occidente, en que se convirtió en una de las máximas guías intelectuales en exégesis, espiritualidad y doctrina moral. En España gozo de particular estima y la misma santa Teresa se sentía deudora de la obra. No en vano fue un regalo del obispo de Roma a su íntimo amigo el obispo de Sevilla, san Leandro.

Aparte el valor de su doctrina moral, la obra tiene especial valor como exponente de un modo de leer la Escritura que, sistematizado en principio por Orígenes, iba a imponerse a lo largo de la Edad Media y que consistía en la interpretación en tres planos: histórico, alegórico y moral (más, luego, el anagógico). Aunque sólo pudo mantenerlo en su pureza en los tres primeros libros, marcó un camino que otros muchos siguieron después de él.

La introducción pasa por alto la vida del Pontífice, al haber sido presentada ya en el vol. 22 de la colección, dedicado a su obra más célebre, la *Regla Pastoral*. Toda ella está dedicada, pues, a la obra que nos ocupa. Nos presenta las circunstancias, exteriores e interiores, que la vieron nacer; las distintas razones (histórica, formativa, personal y compromiso de amistad) de la elección del libro de Job; las distintas etapas y la evolución sufrida, de modo que lo que iba a ser un comentario detallado del libro de Job según el triple sentido se convirtió en un comentario prevalentemente moral. "Recorrer las diferentes fases de su elaboración ha sido, en el fondo, recorrer la misma vida de Gregorio desde su estancia en Constantinopla". Tras exponer brevemente el método, ya indicado, de interpretación de la Escritura, defiende al pontífice romano de la acusación de ser un detractor de la cultura clásica y de estar romo en formación retórica. Constata la falta de fuentes en que bebiera directamente y reconoce una dependencia difusa de san Agustín particularmente, sobre todo en la antropología.

La traducción corre fluida, sin apenas notas explicativas. Escasez que se justifica por la extensión de la obra. En IV,1, 6, p. 246, por un *lapsus*, sin duda, se indica que el diablo condujo a las tinieblas de la inmortalidad; evidentemente se trata de las tinieblas de la mortalidad. Además del índice bíblico tiene otro, amplio, temático y otro de nombres.— P. de LUIS.

PONS, G. (Ed.), *Dios Padre en los textos patrísticos*, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 22 x 15, 178 pp.

Juan Pablo II propuso dedicar los tres últimos años previos al 2000 a cada una de las personas divinas respectivamente. Como este el presente año 1999 está dedicado a la persona del Padre, G. Pons nos ofrece la presente obra, paralela de las publicadas en años anteriores, dedicadas a las otras personas divinas.

La obra se podía titular también: Comentario patrístico a los textos bíblicos sobre la paternidad de Dios. La estructura es, en efecto, bíblica: Comienza con el Antiguo Testamento, sigue con el Nuevo, con los escritos apostólicos y concluye con la oración del Padrenuestro. El comentario está constituido por 240 textos tomados de 44 escritos patrísticos, precedidos siempre por unas líneas de introducción. Los textos son más bien breves, ricos de contenido, sin duda, pero que a veces parecen un poco desencarnados. Cuando uno lee un texto patrístico, con frecuencia topa con determinado pasaje que le encanta por su profundidad y belleza y lo copia. Pero leído luego solito el pasaje, fuera del contexto, parece que ha perdido buena parte de su encanto. Es la impresión que se obtiene leyendo muchos de los recogidos en la presente antología. Una vez más, san Agustín es, con mucho, el mejor representado, con más del 26% (63 textos tomados de sus obras). Es de agradecer el índice temático.— P. de LUIS.

ROTELLE, J. E., (compil.), *Augustine on the Sunday Gospel*. Augustinian Press, Villanova PA (USA) 1998, 18,5 x 11,5, 548 pp.

San Agustín no fue sólo un gran predicador; fue también gran teólogo, maestro de vida espiritual y exégeta. Todos estos aspectos han convertido sus homilías en alimento pre-

ciado para el pueblo cristiano de todos los tiempos. De hoy tanto como de ayer, aunque sea necesario cierto aventamiento que lleve lo que es paja del tiempo. Han recurrido a su doctrina no sólo los espíritus ansiosos de progresar en el camino de la santidad, sino también quienes, por oficio pastoral, tenían el deber de instruir a los demás. A predicadores, en efecto, se debe en buena medida la conservación de buena parte del homiliario agustiniano. En este doble contexto se coloca la presente obra, que sigue la línea de los *Comentarios de san Agustín a las lecturas litúrgicas (NT)*, publicados por la Editorial que edita esta Revista, en el año 1986. Pero mientras dichos *Comentarios* se extendían a domingos y días de la semana de los tres ciclos de un lado, y a lecturas evangélicas y apostólicas, de otro, la obra que presentamos se limita sólo a los textos evangélicos de domingos y fiestas, también en los tres ciclos. Los textos agustinianos, tomados preferentemente de la predicación del santo, van siempre precedidos de una pequeña síntesis del texto evangélico que comenta. Aunque, como suele acontecer en toda selección de textos, no todos alcanzan el mismo grado de riqueza, en su conjunto ofrecen una mina doctrinal tanto para el cultivo del propio espíritu como para la predicación. La obra está muy bien presentada y su encuadernación en plástico la hace muy manejable.— P. de LUIS.

LOARTE, J. A., *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, Rialp, Madrid 1998, 25 x 17, 398 pp.

La edición de textos patrísticos que ya florecía en otros países, ha alcanzado también en España un auge notable en los últimos años. Tanto en la modalidad de edición de obras enteras, como en la de selección de textos. El libro que presentamos se coloca en esta última categoría: Una amplia colección de textos precedida por *Unas palabras al lector* con valor de introducción. Esta, inspirándose en una Instrucción de la Congregación para la Enseñanza Católica de 1989, a la que en buena medida resume, presenta el significado de los Padres para la Iglesia. La colección, por su parte, recoge 129 textos de desigual extensión, tomados de 56 autores, orientales y occidentales, distribuidos en cinco períodos: Testigos de los comienzos (siglos I-II); Defensores de la fe (siglos II-III); La Edad de Oro de los Padres (siglos IV-V); Últimos Padres de Occidente (siglos V-VII) y Últimos Padres de Oriente (siglos V-VIII). Cada período va precedido de una introducción en que ofrece una visión general y, de igual manera, a cada autor le precede una breve reseña que contiene, además de los datos estrictamente biográficos, otras informaciones de interés en relación con la vida de la Iglesia. Como suele acontecer en este tipo de obras, san Agustín suele llevar la parte del león. Es el autor más representado, con 12 textos, seguido a distancia por san Juan Crisóstomo con 7.

El valor de los textos es indiscutible. La selección, en cambio, está sujeta a los gustos de las personas y se podrá estar de acuerdo o en desacuerdo con los criterios seguidos, pero nada quita al valor de los textos en sí. Algunas apreciaciones se mueven en línea demasiado conservadora, juzgando textos antiguos desde posiciones dogmáticas posteriores. En general el autor mantiene las posiciones más tradicionales, con frecuencia puestas en duda, como mínimo, por la crítica. Las reseñas de los autores no están exentas de errores. Valgan como ejemplo, entre otras, la de san Gregorio de Nisa o la de san Agustín. Al primero se le asigna el sobrenombre de "El teólogo", que los griegos otorgan a otro Gregorio, el de Nacianzo, no a él. Con referencia a san Agustín se confunde por dos veces al obispo Valerio, de Hipona, con el obispo Aurelio, de Cartago. Aurelio ni le exhortó a recibir el sacerdocio ni lo consagró como obispo, ni mucho menos como sucesor suyo. Inexactos son también los datos ofrecidos sobre la obra homilética del santo. Pero estas observaciones no quitan validez a la sustancia del libro que son los textos de los Padres.

De gran ayuda para el lector son los diferentes apéndices que completan la obra. El primero es una guía para la lectura que consiste en la presentación sistemática de los con-

tenidos de la fe, señalando los textos que iluminan cada uno de los puntos. El segundo consiste en una doble tabla cronológica en que sincroniza los autores y obras cristianas con los eventos de la historia civil. Importante también el detallado índice de materias, buena síntesis del contenido de los textos. Por último, los mapas ofrecidos en las guardas anteriores y posteriores permiten ubicar en el espacio y en el tiempo, con una simple mirada, a cada uno de los autores. La obra está impecablemente presentada.— P. de LUIS.

MADEC, G., *Le Dieu d'Augustin*, Les Éditions du Cerf, París 1998, 21 x 13,5, 214 pp.

El contenido del presente libro responde a la voz "Dios" del diccionario *Augustinus-Lexikon*. Designios editoriales han hecho que la única voz tenga que aparecer en dos fascículos: una primera parte en el fasc. 2 del volumen segundo, ya publicado, y el resto en el fascículo tercero, sin publicar todavía. El presente libro adelanta de esta manera el estudio de G. Madec en su totalidad, aunque ligeramente modificado, esto es, aligerado de aparato crítico de un lado y aumentado de otro.

La obra comienza con un *Avant-propos*, un conjunto de anotaciones correctoras a las pocas, pero significativas, referencias a san Agustín de J. Duquesne en su obra *Le dieu de Jésus*, en que le hace responsable de casi todos los males de la cristiandad. G. Madec señala agudamente que tal proceder puede implicar convertir a la posteridad eclesial en imbéciles intelectuales.

El estudio propiamente está distribuido en cuatro partes. La primera contiene temas preliminares (punto de vista de Agustín, vocabulario, tradiciones); la segunda, en cinco capítulos, se ocupa de la experiencia del santo hasta las "Confesiones"; la tercera, en siete capítulos, estudia la "teología bíblica" de Agustín; incluye la referencia a las grandes obras teológicas, la relación entre platonismo y cristianismo, el problema del lenguaje referido a Dios, específicamente el lenguaje escriturístico, el ser y perfecciones de Dios, Dios en el mundo y Dios para el hombre; en la cuarta, que lleva por título: «¿Dónde está tu Dios?», sale al paso de algunas críticas dirigidas contra la concepción agustiniana de Dios y concluye el sermón 223 A (=Denis 2) como óptima síntesis del pensamiento agustiniano sobre Dios.

El autor pone especial énfasis en matizar la "dependencia" de Agustín respecto de los filósofos platónicos en la cuestión de Dios. Si acepta algo de él —y es evidente que lo acepta— es porque está convencido de que ellos van de acuerdo con el cristianismo. Recuerda que los textos fundantes de su fe, piedad y doctrina sobre Dios no son otros que el Símbolo de la fe y la oración del Padrenuestro y que desde estos documentos se han de interpretar los textos de la primera época.

El estudio es sobrio, sin concesión alguna a la retórica, polémico en el *Avant propos* y en la parte cuarta, clarificador, bien documentado. En ciertos momentos tiene aire de centón de textos agustinianos, aunque bien organizados e hilvanados.

La obra concluye con índices de referencias bíblicas y agustinianas y otro analítico.— P. de LUIS.

PÉREZ ARANGÜENA, J., R., *La Iglesia. Iniciación a la Eclesiología*, Rialp, Madrid, 1998, 12,5 x 20, 152 pp.

Libro, más bien librito, pertenece a una colección que se titula *Biblioteca de iniciación teológica*. Esta Biblioteca tiene como finalidad llevar temas teológicos a lectores de cultura media. Lo que indica que sus contenidos no son excesivamente amplios, ni excesivamente técnicos. Se caracteriza por ser estudios cortos, de fácil intelección, aunque los temas que trate sean bastante numerosos.

*La iglesia*, este librito que presento, encaja perfectamente en el modelo diseñado. Tiene pocas páginas. Trata de muchos temas. Y lo hace desde posturas precisas y avaladas

por el magisterio. Naturalmente que un tema como el de la Iglesia, complejo si los hay, no resulta fácil encerrarlo en unas páginas reducidas. Ello puede traducirse en ofrecer una imagen del mismo reduccionista, en la que aparecen nada más los aspectos positivos del tema, mientras los negativos quedan en la penumbra. La Iglesia es un misterio. Pero es un misterio que se encarna en la marcha cambiante de la historia. Por ello, no puede quedar inmune de las cambiantes circunstancias históricas. Lo que se traduce en estar abierta hacia afuera y con capacidad de recibir las voces que vienen de fuera. Cuando el concilio Vaticano II invita a escuchar, discernir y valorar las voces de nuestro tiempo, está recordando a la Iglesia que no puede verse y considerarse como un castillo libre de los vaivenes del tiempo. El eclesiocentrismo, es decir, la supervaloración de la Iglesia es algo que hay que evitar, si se quiere que el mensaje sobre la Iglesia pueda encontrar eco y ser acogido.

Espero que el librito encaje en Biblioteca iniciación teológica, que quiere ser "Una divulgación de calidad, rigurosa y asequible, al servicio de un conocimiento más profundo de nuestra fe".— DOMÍNGUEZ, B.

GIBELLINI, R., La teología del siglo XX (=Presencia Teológica 94), Sal Terrae, Santander 1998, 14'5 x 21, 629 pp.

La teología es la ciencia que da respuestas exactísimas a preguntas que nadie se plantea. La frase corresponde al siglo XIX. Recordando las viejas discusiones (o no tan viejas) sobre la virginidad de María antes, durante y después del parto, o sólo antes pero no después, o si la Virgen murió o más bien durmió, o sobre la materia y forma del matrimonio, por no hablar de la demencial sobre el *amplexus reservatus*, no se puede sino darle la razón.

No es este el caso de la teología del siglo XX (en el lado católico habría que apostillar bien entrado el siglo XX), cuyo distintivo ha sido desde el principio escuchar los problemas del hombre actual. Así surgió en los albores del siglo la Teología Dialéctica, un apasionado rechazo del escolasticismo histórico-crítico de la Teología Liberal, que se perdía en precisiones científicas de antiguas culturas y lenguas, olvidando que la Palabra de Dios habla al hombre de cada tiempo, y que eso es precisamente lo que más interesa. Barth se inspiraba en Kierkegaard, Bultmann en Heidegger, buscando una teología existencial, menos teórica. Lo mismo hicieron Bonhoeffer y Tillich, asumiendo para la teología las nociones profanas de secularidad y cultura. La teología católica, por su parte, renovaba el anquilosado sistema escolástico con Chenu, De Lubac y Rahner, aunque con sudores y lágrimas, hasta obtener el espaldarazo del Vaticano II. Las Teologías Política y de la Liberación prosiguieron el interés de la teología por lo humano y lo social. El giro antropológico era irreversible. La última polémica teológica ha brotado con la Teología Ecueménica de finales de siglo, que en el contexto del diálogo interreligioso propone relativizar la cristología en favor de un teocentrismo pluralista, es decir, una revelación igualmente válida de Dios en todas las religiones. Pero esta última discusión no ha hecho más que empezar.

De todo ello habla el presente libro, necesariamente voluminoso en cuanto abarca un siglo, prodigo además en corrientes teológicas. El autor está muy bien informado y disecciona certeramente movimientos y autores. Tal vez hubiera hecho falta mayor síntesis, pero seguramente la presente floración teológica lo hacía difícil. El libro termina con 60 páginas de bibliografía sobre el tema, lo que le convierte en una completa obra de consulta.— T. MARCOS.

PIRET, P., *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*, Editions Lessius, Bruselas 1998, 14'5 x 20'5, 272 pp.

Sencilla y didáctica obra de teodicea o teología natural, especialmente adecuada para estudiantes y profesores de teología. En ella da un repaso, de modo sintético y claro, a la

idea de Dios transmitida por la filosofía occidental. Comienza con las reflexiones de Heráclito sobre el Logos y las de Parménides sobre el Ser, desarrolladas luego por Platón y Aristóteles, y compendiadas por Plotino. A cada autor dedica un capítulo. Su herencia es recogida por el cristianismo, con las originales aportaciones del pensamiento de Agustín y Dionisio Areopagita, a las que se añadirán las de Anselmo y Tomás de Aquino, que distinguirá entre teología revelada y natural. Expedito el camino tras la distinción para la autonomía de la razón, toma el relevo en la afirmación de Dios la filosofía moderna (Descartes, Spinoza y Leibniz), y el idealismo alemán (Kant y Hegel). El libro se cierra con las consideraciones de la fenomenología contemporánea, entre los que analiza a Husserl, Heidegger, Levinas y Derrida. Interesante recuento de los autores y las ideas que han acompañado la religiosidad y teología cristianas. De cada autor se aportan generosas citas, bastante ilustrativas de su pensamiento sobre Dios.— T. MARCOS.

WAGNER, H. (hrsg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem* (=Quaestiones Disputatae 169), Verlag Herder, Freiburg i.B. 1998, 14 x 21'5, 153 pp.

Para un espíritu religioso el problema del mal representa un grave escándalo. Urge a la búsqueda de una solución, y más en la fe cristiana, para quien la bondad de Dios es un artículo insuprimible, o más bien la base de todo su credo. Es la tarea de la teodicea en su sentido estricto. El presente libro vuelve sobre las viejas cuestiones de la teodicea - el origen del mal, su necesidad o contingencia, su refutación de un Dios bueno o todopoderoso, intentando progresar en la reflexión teológica. Se basa en colaboraciones de cuatro autores, profesores de teología en universidades alemanas, cada uno de los cuales acercándose a la cuestión desde su prisma particular, y revisando las respuestas clásicas. Se han intercambiado los ensayos e intentan hacerlos complementarios. Uno de ellos indaga en una teodicea cristológica, es decir, una respuesta desde la historia de Jesucristo. Para los cristianos es la única respuesta que puede darse, que no quiere ser teórica o académica sino existencial y concreta. No nos queda más que la confianza en Dios, que no elimina el mal, pero de quien podemos creer es la victoria última, como sucede con Jesús. *La teología de la cruz* luterana, que aborda otro de los artículos, busca este mismo camino para la superación del viejo enigma.— T. MARCOS.

ARBIZU, J.M., *Y la palabra dice: Dios. El milagro de Dios*, Edición del autor, Salamanca 1998, 15 x 22, 338 pp.

Libro sobre el insondable misterio de Dios, en el texto más insondable todavía. "Respecto a nuestro trabajo, cuyo título corresponde a la dimensión teológico-epifánica de Dios, y el subtítulo a su condición divina de posibilidad (activa) pura, y cuya motivación es en primer lugar teológico y luego existencial (pues nada encuentro más urgente en el universo de nuestra realidad que el revisar y centrar el concepto existencial de Dios), tenemos que decir que está elaborado en ese método, el método del dentro teológico omnidimensional ofrecido por la noción divina. Así, el uso de las categorías y de la noción divina, al operar en ese milagroso sentido, nos dejan en el signo y dicción de la divinidad" (p. 8). Supongo que esto lo explica todo.— T. MARCOS.

PIKAZA, X., *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 94), Sígueme, Salamanca 1998, 13'5 x 21, 446 pp.

Se trata de un comentario teológico-eclesiológico del evangelio de Marcos. Se parece a los clásicos comentarios exegéticos a los que estamos acostumbrados en que procede texto a texto, presentando primero la perícopa y analizándola después. Pero se distingue en

que no entra al estudio propiamente histórico-literario, sino que lo supone, centrándose más bien en los temas doctrinales que Marcos trasluce, sobre todo los referidos a la construcción de la comunidad. A medida que avanza el comentario va destacando temas como el matrimonio y la familia, el bautismo y la eucaristía, ministros y sacerdotes, Templo, seguimiento, misión. Estos temas, además, los sistematiza en recuadros según van apareciendo. Como Xabier Pikaza es un experto escritorista, realiza una buena síntesis entre los aspectos exegéticos de los que parte con la teología cristiana que se extrae del evangelio de Marcos. Tal vez resulta demasiado denso y detallista, pero dado que se presenta a profesores y alumnos de teología no puede criticarse demasiado su metodología. Al final del libro expone la bibliografía en que se basa, índice de los esquemas en recuadro e índice de autores.— T. MARCOS.

SARMIENTO, A., *El matrimonio cristiano*, EUNSA, Pamplona 1997, 15 x 23, 475 pp.

Se trata de un completo manual sobre el sacramento del matrimonio, como los de antes, dicho esto en todos los sentidos. No queda ninguna cuestión por tratar atañente al matrimonio, desde la antropología de la sexualidad, que es el capítulo primero, hasta la institución familiar, el último. Entre ambos se analiza la imagen bíblica del matrimonio, su relación con el celibato, su evolución histórica, la sacramentalidad, propiedades y fines del matrimonio, sin olvidar sus aspectos jurídicos y litúrgicos. Tal vastedad no puede evitar que a veces se repitan algunos temas. La bibliografía citada es exhaustiva, y las notas están bien cuidadas. Pero teológicamente se ha quedado un poco antiguo, aunque sigue fielmente al Magisterio (o tal vez por eso). Hoy día se rechaza hablar de superioridad del celibato, o de identidad consentimiento-sacramento para los cristianos, o de remedio a la concupiscencia como finalidad del matrimonio. No es mera modernidad. Es aceptar valores modernos (la sexualidad, la autonomía de las realidades temporales) como coherentes con la revelación, aunque olvidados en la larga historia de la Iglesia por ser hija de su tiempo. Pero hoy también debe ser hija de su tiempo.- T. MARCOS.

KLÖCKENER, M. / RICHTER, K. (hrsg.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung* (=Questiones Disputatae 171), Verlag Herder, Freiburg i.B. 1998, 14 x 21'5, 281 pp.

Libro sobre la posibilidad de conceder la presidencia litúrgica y dar responsabilidades pastorales a los laicos. Verdaderamente una *quaestio disputata*, en la que, como casi siempre, la práctica se adelanta a la doctrina oficial. El Vaticano II comenzó revalorizando el *sacerdocio común* de los cristianos y la escasez de sacerdotes ha hecho el resto. En Latinoamérica la labor de los animadores de base ha resultado impagable para mantener una presencia eclesial y vida de oración en lugares perdidos. Hoy siguen siendo imprescindibles y no hay perspectivas de cambio. Por si esto fuera poco, en Europa empieza a pasar lo mismo. Los párrocos tienen que atender a varias parroquias, muchas de ellas no pueden celebrar eucaristía diaria, las religiosas presiden paraliturgias (“la misa de la monja”, que dicen en el pueblo), y el futuro se vislumbra todavía más negro. Surgen muchas voces pidiendo una renovación de los ministerios eclesiales, abriéndolos a los laicos. De eso trata este libro, que parte de un congreso litúrgico, en el ámbito de lengua alemana, reunido a finales de 1986 sobre esta cuestión. El tema se ha abordado desde todos los puntos de vista: bíblico, canónico, histórico, dogmático, litúrgico y pastoral, para ofrecer una correcta idea del problema y sus soluciones. El libro se completó antes que apareciera la restrictiva Instrucción romana “Algunas cuestiones acerca de la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes” (15.VIII.1997), que no ha podido por ello ser comentada.— T. MARCOS.

SCHWAGER, R. (Hrsg.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand* (=Quaestiones Disputatae 170), Herder, Freiburg im Br. 1998, 21 x 14, 248 pp.

Desde siempre pertenece a la misión pastoral de la Iglesia la presentación del mensaje cristiano atendiendo a la sensibilidad propia de los tiempos y culturas. Ya las cristologías del NT son cristologías en contexto. Y el esfuerzo por encarnar la fe en el marco del mundo greco-latino fue un factor determinante en la consolidación del dogma cristológico durante los cinco primeros siglos. Hoy, al final del segundo milenio, se advierte, sin embargo, la tendencia del Magisterio de la Iglesia a poner bajo sospecha las cristologías inculturadas como una peligrosa fuente de relativismo dogmático.

Este libro es el fruto de unas jornadas de trabajo de un grupo de teólogos-as católicos-as de lengua alemana que versaron sobre esta problemática. Promovidas por el editor, profesor de la Universidad de Innsbruck, tuvieron lugar en 1996.

En el cap. 5, "Particularidad y universalidad de Jesucristo" (pp. 106-155), H. Kessler describe los modelos de contextualización (traductivo-adaptativo, antropológico-etnográfico, prático-liberador, sintético-dialéctico y subjetivo-trascendental) y los criterios hermenéuticos de una cristología en contexto (la historia humana de Jesús como fundamento, Jesús como revelación de Dios, la vida-muerte-resurrección de Jesús como acontecimiento total, la historia de Jesús como solidaridad de Dios con la humanidad, la soteriología como punto de partida, etc.). En los caps. 2 y 3, K.-H. Ohlig ("¿Por qué ésta y no otra cristología?") y B. Hallensleben ("La cuestión cristológica de los primeros concilios ecuménicos") estudian el contexto histórico y cultural de la Iglesia primitiva que dio origen al dogma cristológico. Otros tres autores abordan temáticas específicas de candente actualidad: "la unicidad de la mediación salvífica de Cristo en el contexto del pluralismo religioso" (G.L. Müller), "para la comprensión de Jesucristo en la India actual" (F. Wilfred) y "la cristología en el contexto del movimiento feminista" (D. Sattler). Finalmente, se exploran también los contextos literario y artístico. En la contribución que abre el libro, K. J. Kuschel presenta comparativamente la imagen de Jesús en la narrativa contemporánea de autores no cristianos (entre ellos los premios Nobel Mahfuz y Saramago). Por su parte, J. Wohlmuth pone en relación estética, liturgia y cristología. El libro concluye con un índice de autores.

Toda cristología es una cristología en contexto y hoy tiene que responder a la situación de pluralismo cultural y religioso. Acoger este pluralismo no significa relativizar la fe en Jesucristo, sino situar la comprensión de esa fe. Significa admitir una Verdad no monolítica que se descubre hoy con múltiples rostros. En definitiva, por un lado, no vanalizar el misterio de la encarnación, y por otro, discernir los elementos culturales y religiosos que iluminan aspectos de Cristo no suficientemente desvelados o tácitamente ignorados en la evolución del dogma cristológico.— R. SALA

SAVARI RAJ, Anthony, *A New Hermeneutic of Reality. Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision* (=Studies in the Intercultural History of Christianity 111), Peter Lang, Bern 1998, 21 x 15, 193 pp.

Para la ciencia moderna lo que subyace a nuestra visión de la realidad es el universo material; para la filosofía, la mente humana; y para la teología, el misterio divino. Según R. Panikkar se trata de percepciones fragmentarias y parciales de lo real. Químico, filósofo y teólogo, Panikkar es sobre todo un pensador intuitivo convencido de la necesidad de un cambio de paradigma.

Este libro es una versión revisada de una tesis doctoral presentada en la Universidad de Madras. El autor, también doctor en teología, es miembro del Consejo Indio de Investigación Filosófica (ICPR). En esta obra estudia el pensamiento "cosmoteándrico" de R. Panikkar. Una visión cosmoteándrica implica la necesaria integración e interrelación del

universo, el ser humano y Dios para una comprensión no dualista (“*advaitica*”) de la realidad.

El libro se articula en 3 partes (“contexto”, “texto” y “textura”) y 5 caps. En el cap. conclusivo se hace una evaluación de la intuición de Panikkar y de sus implicaciones. Aquí está contenida la principal contribución de este trabajo de investigación: el análisis de las consecuencias “seculares” del cosmoteandrismo desde la experiencia de la India y en una perspectiva intercultural.

Frente a la estrecha perspectiva antropocéntrica, dominante en la racionalidad científico-técnica occidental, que considera al ser humano (a cierto tipo de ser humano) como centro absoluto de la realidad, la propuesta de Panikkar postula una “conciencia ecosófica sacra-mental” en la que lo humano es punto de partida de acceso a lo real solamente en cuanto *simbolizante* en condición de reconocer y vivir la profundidad de lo divino *simbolizado* en el *símbolo* del mundo (p. 155-156). Además de la bibliografía, el autor ofrece al final un breve glosario de la terminología técnica empleada por Panikkar.— R. SALA

PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (=El Arbol del Paraíso 14), Siruela, Madrid 1998, 21 x 14, 103 pp.

Se trata de una nueva edición revisada y corregida sobre la primera versión castellana (Obelisco, 1989). Esta obra, redactada originalmente en francés en la India (1963), tras dos ediciones previas alemana (1967) e india (1970) de escasa difusión, fue publicada en versión inglesa bajo el título *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon - Person - Mystery* (Orbis Books, 1973).

Sobre este libro hay que remitirse a la excelente y amplia recensión de J. Vives en *Actualidad bibliográfica* 22 (1974) 301-312. Aquí me limito a indicar y comentar las principales modificaciones que introduce Panikkar en esta nueva edición.

Las dos primeras partes del libro (“Formas de espiritualidad” y “La Trinidad”) se reproducen fielmente sin alteración destacable. En cambio, la tercera parte es parcialmente nueva. Ante todo lo más llamativo es que se ha sustituido su título “Teandrismo” por el de “La Trinidad radical”. Panikkar considera que responde mejor a la evolución de su pensamiento hacia una experiencia “teoantropo-cósmica” de la realidad, que incluye la instancia terrena (pp. 89-94). En segundo lugar, la sección consagrada al “Humanismo” ha añadido un párrafo sobre el carácter liberador de la “religión”, pese a la ambigüedad del término (p. 96). Por último, ha cambiado también el título del epígrafe final: “Materialismo” en lugar de “Angelismo”. En realidad expresa el mismo tema desde el ángulo opuesto para mostrar que los extremos se tocan. El monismo espiritualista fácilmente desemboca en la divinización de la materia (p. 97-99).

Para Panikkar la Trinidad no sólo representa una especulación sobre la profundidad del Ser eterno de Dios (trinidad inmanente), ni sólo se refiere a la acción salvífica de Dios en la historia humana (trinidad económica). En plena continuidad con la tradición cristiana, él propone dar un paso más. Desde una concepción no dualista del tiempo (“tempiterinidad”), la Trinidad aparece como el símbolo de la realidad misma en sus dimensiones divina, humana y cósmica (trinidad radical). El sujeto tanto de la trinidad inmanente como de la trinidad económica es “Dios”; el sujeto de la trinidad radical es la Realidad misma. No presupone un “Dios” sobre el que haya luego que intentar decir algo, sino que parte de la totalidad de sujeto-objeto.

Panikkar es consciente de que la interpretación del cristianismo como un hecho histórico no sólo es válida y legítima, sino que, de hecho, es la que ha predominado durante los dos primeros milenios. Sin embargo, considera que su supervivencia futura pasa por la superación del mito de la historia. Por supuesto “deshistorizar” el cristianismo no quiere decir eliminar su facticidad histórica y mucho menos debe comportar su absolutización

intemporal. Implica simplemente no identificar su historicidad con su realidad. Por consiguiente, más allá del falso dilema entre relativismo histórico y verdad intemporal, en la concepción trinitaria de Panikkar se reconoce la relatividad radical de toda la Realidad.— R. SALA

SCHOONENBERG, Piet, *El Espíritu, la Palabra y el Hijo. Reflexiones teológicas sobre una Cristología del Espíritu. Cristología del Logos. Lectura trinitaria* (=Verdad e Imagen 141), trad. R. Puig Massana, Sígueme, Salamanca 1998, 21 x 13,5, 237 pp.

Schoonenberg terminó de escribir este ensayo trinitario hace 15 años. Publicado primero en holandés (1986), esta versión española reproduce íntegramente la edición alemana de 1991. Sólo se ha añadido al final del libro (pp. 219-229) la traducción del texto original de una conferencia del autor pronunciada en la facultad de teología de la Universidad de Lovaina (7 de Marzo de 1991), ya publicada en inglés por la revista *Louvain Studies* 16 (1991) 195-206.

El libro tiene dos partes. La primera contiene un estudio de cristología bíblica (caps. 1 y 2) y en la segunda Schoonenberg expone su propuesta sistemática de reelaboración de la doctrina trinitaria (caps. 3 y 4). Los dos primeros caps. vienen a mostrar que según el NT Jesús “es” el Hijo preexistente (*Logos*), pero quien “actúa” en él no es el Logos, sino el Espíritu (*Pneuma*). La compatibilidad y complementariedad de Palabra y Espíritu en el Hijo se tratan de explicar, desde una perspectiva trinitaria, en la parte sistemática del libro, resolviendo dos dificultades planteadas en la primera parte (p. 143).

La primera dificultad es la oposición entre una cristología descendente en la que predomina la idea de que Jesús “es ya” desde el principio el Hijo de Dios pues el Logos preexistente se identifica con él (*Logoschristologie*), y una cristología ascendente en la que predomina la idea de que Jesús “llega a ser” el Hijo de Dios pues desconoce la fase de la preexistencia (*Geistchristologie*). El cap. 3 afronta la cuestión interpretando la encarnación como historia de Dios con Jesús, desde su concepción hasta la resurrección. Dios tiene historia en cuanto que hace historia con nosotros; no sólo mueve a las criaturas, sino que también se mueve a sí mismo hacia las criaturas. En consecuencia, en la encarnación no sólo hay una novedad para nosotros; también para Dios. Y no sólo comienza algo nuevo para el Logos, sino también para el Espíritu al devenir Espíritu de Jesús.

La segunda dificultad es la distinción entre el Logos como segunda persona de la Trinidad o Dios-Hijo y el Espíritu santo como persona, evitando a la vez: por un lado, eclipsar todo influjo del Espíritu sobre Jesús por la unión hipostática de su humanidad con el Logos; y por otro, interponer al Espíritu mediando la unión personal entre ambos o haciendo que la humanidad de Jesús pertenezca a la vez a dos personas divinas. El cap. 4, el más denso del libro, se concentra en esta cuestión analizando el concepto trinitario de “persona”. La tesis de Schoonenberg, que se apoya en el exégeta británico A.R. Johnson y en el patrólogo americano J. Lienhard, se puede formular así: Jesús *es y se hace* el Hijo por la encarnación en él del Verbo eterno y por la venida del Espíritu santo sobre él (p. 209). En consecuencia, según él, Logos y Espíritu en su preexistencia (en su ser antes de Cristo) son extensiones de la persona divina, que es el Padre, y se hacen personas en el acontecimiento Cristo (p. 212).

Se acusa a Schoonenberg de disolver la trinidad inmanente en la trinidad económica propugnando una especie de monismo intradivino que sólo se constituye Trinidad en la historia. En este libro se defiende expresamente de tal objeción insistiendo en que la distinción entre trinidad inmanente y económica sólo es una distinción de razón. Schoonenberg no niega la trinidad inmanente, lo que cuestiona es una interpersonalidad divina preexistente al acontecimiento Cristo (p. 190). Según él una trinidad *meramente* “inmanente” no se ha dado nunca, pues Dios *en su eternidad* siempre se dirige a los hombres mediante la

Palabra y el Espíritu. Por eso, la trinidad económica es *igualmente eterna* que la trinidad inmanente (p. 211).

La habitual buena presentación de *Sígueme* no desmerece pese a algún error tipográfico en el prólogo del autor (línea 26, p. 9) y en el índice general (línea 15, p. 236). Como siempre se puede consultar un índice de autores. R. SALA

WOI, Amatus, *Trinitätslehre und Monotheismus. Die Problematik der Gottesrede und ihre sozio-politische Relevanz bei Jürgen Moltmann* (=Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 22), Peter Lang, Frankfurt am Main 1998, 21 x 15, 623 pp.

Este grueso volumen viene a confirmar la receptividad que la teología de J. Moltmann tiene entre los nuevos teólogos provenientes de áreas culturales no occidentales. En este caso se trata de la tesis doctoral de un misionero del Verbo Divino, natural de Indonesia, presentada en la Universidad de Würzburg en 1997 bajo la dirección del prof. E. Klinger.

Ciertamente siempre supone un riesgo trabajar sobre la obra de autores vivos y más todavía cuando se trata de especialistas en plena actividad y tan prolíficos como Moltmann (sólo hasta 1987 había publicado más de 528 trabajos a una media de 16 por año). Por eso, Woi, que reconoce que su interés por la obra de Moltmann sólo se suscita a través de una de sus obras más emblemáticas (*La justicia crea futuro*, München 1989), ha tenido que limitar considerablemente las fuentes manejadas. Pese a todo ello, sin embargo, consigue llevar a cabo una original lectura de la teología trinitaria de Moltmann en clave de “diálogo” orientada al complejo ámbito religioso, socio-político y cultural de su país de origen. Así lo considera el propio Moltmann en el prólogo del libro (pp. 17-19).

El trasfondo histórico-teológico del tema de la tesis es el conocido debate sobre la “teología política” entablado a finales de los años 60 a raíz de la nueva valoración que J.B. Metz hizo del ensayo de E. Peterson sobre el monoteísmo (*El monoteísmo como problema político*, Leipzig 1935). Ha sido mérito de Moltmann el haber incorporado los resultados de ese debate a la doctrina trinitaria, sobre todo en *El Dios crucificado* (1972) y en *Trinidad y Reino de Dios* (1980). Sus planteamientos históricos y socio-políticos han tenido posteriormente un gran influjo en la teología trinitaria de algunos autores católicos (p.e. B. Forte, L. Boff).

La presente disertación tiene 4 partes. Las dos primeras siguen un método analítico. En la primera, de 4 caps., se estudian las relaciones entre teología y política en la teología de la esperanza de Moltmann, confrontando sus conclusiones con las de las teologías políticas de J.B. Metz y D. Sölle. La segunda parte, también en 4 caps., pone en relación el monoteísmo con el poder, el ateísmo, las religiones proféticas (judaísmo e islam) y el totalitarismo moderno, para subrayar la trascendencia política del discurso monoteísta según Moltmann.

La tercera parte del trabajo sigue un método descriptivo. Aquí A. Woi se centra propiamente en el estudio de la teología trinitaria de Moltmann. En tres caps. presenta su función crítica respecto de la religiosidad humana en general, la sociedad civil y la misma teología tradicional. La cruz de Cristo como historia trinitaria cuestiona toda religión oficial alienante; pone en crisis todo ejercicio abusivo del poder político; y supone la purificación radical de toda precomprensión de la idea misma de Dios. En esta perspectiva el discurso sobre Dios resulta significativo para el mundo y la doctrina social de la Trinidad tiene una significación política. Lógicamente no en el sentido de la teocracia política, sino precisamente como la proscripción de la teocracia (p. 513).

Finalmente, en la última parte, de carácter interpretativo, está contenida la aportación original del autor. Desde la conflictiva experiencia socio-religiosa de Indonesia, y sobre la base de la teología de la cruz y del modelo social de la Trinidad de Moltmann, el autor propone el “diálogo” (religioso, cultural y político) como categoría central de una nueva concepción de la comu-

nidad. La Trinidad divina es la denominación cristiana del Dios del Amor, de la relación de amor y de la capacidad de relación. Según Woi, la traducción política y el concepto social de esta relación de amor divino-trinitaria es el diálogo. Un diálogo que sirve al entendimiento y a la paz en un mundo pluralista y una realidad multiforme como la indonesia (p. 577). El libro culmina con la bibliografía de la tesis y un índice de autores.— R. SALA.

TSCHUY, Théo, *Ethnic Conflict and Religion. Challenge to the Churches*, WCC Publications, Geneva 1997, 24 x 16, viii-160 pp.

El autor, pastor metodista con experiencia en el Consejo Mundial de las Iglesias, analiza nueve conflictos de este siglo donde las religiones y lo religioso tienen bastante que ver: Armenia, Sudan, el holocausto judío, Ruanda, Líbano etc. Una de las contradicciones más llamativas es que la religión, que en principio debería ser reconciliadora e integradora, aparece unas veces como causa de conflicto, otras como circunstancia concomitante aprobadora y otras como guardiana del rescoldo conflictivo. El autor dice que las iglesias cristianas que han participado en la violación de los derechos humanos en sus sociedades tienen que preguntarse si son todavía parte de la Iglesia de Jesucristo. Después de esta triste experiencia nos debemos preguntar si la religión en general o el cristianismo en particular son en verdad instrumentos de reconciliación y armonía entre los hombres; pues en la mayoría de los conflictos, sino justificación, sí que se observa apatía e indiferencia, lo que es lo mismo que complicidad. Théo Tschuy nos recuerda que la ilustración fue una reacción contra el fanatismo religioso y las guerras de religión en Europa. En nuestros tiempos el fanatismo religioso ha emergido como un nuevo fundamentalismo, combinando religión con nacionalismo, etnocentrismo e ideologías racistas.

Por supuesto que en todo tiempo ha brillado el espíritu de Cristo en personas, recordándonos la llamada a la justicia y la paz como parte de la conversión del corazón y mente. En contrapartida siempre también la religión o el cristianismo se han mostrado ambivalentes en los conflictos étnicos, no hay duda que hoy hay mayor conciencia en las iglesias de la necesidad de colaborar en las luchas políticas por la justicia y en la búsqueda de la unidad religiosa. Pero la triste historia y realidad constituye un desafío para todos los creyentes que se encuentran con la incoherencia entre el amor proclamado y el odio, sino practicado, sí al menos tolerado y pocas veces denunciado.— J. ANTOLÍN.

BOTTÉRO, J., OUKNIN, M.A., MOINGT, J., *La historia más bella de Dios. ¿Quién es el Dios de la Biblia?* (=Argumentos 208), Anagrama, Barcelona 1998, 22 x 14, 176 pp.

Estamos ante un interesante libro que trata de descubrir la identidad del Dios judeo-cristiano, el Dios de la Biblia. Para ello se sirve de tres puntos de vista diferentes, lo cual da a esta obra una pluralidad y una riqueza muy singulares.

Bottéro, asirólogo y gran conocedor del antiguo Oriente Próximo, trata de acercarnos al origen del Dios de Israel: cómo se llega a esa confesión del monoteísmo, cómo surge la Biblia, cuál es la originalidad del Dios bíblico.

A continuación, el rabino y filósofo Ouaknin hace una presentación del Dios del judaísmo, un Dios que se entiende fundamentalmente desde el Talmud, haciendo que la Biblia tenga que ser continuamente reinterpretada. Nos habla, por tanto, del Dios que se revela por la palabra, en la cual los judíos descubren cómo vivir.

Por último Moingt, teólogo jesuita, nos introduce en el Dios de Jesús, un Dios que se sitúa entre la continuidad con el Dios de Israel y la novedad de Jesús, el Dios encarnado. ¿Cómo comprender a ese Dios único y, paradójicamente, Trinidad?

Estamos, en definitiva, ante la historia del Dios único, una historia sorprendente, compleja, pero que ha marcado la historia de gran parte de la humanidad. El original estilo del

libro, en el que los autores responden a las cuestiones planteadas por H. Monsacré y J.L. Schlegel, junto con la claridad de sus explicaciones, hacen de esta una obra interesante para quien quiera acercarse al Dios de la Biblia, tanto creyente como no creyente. Aunque algunas afirmaciones puedan resultar discutibles, el tono general de la obra hace recomendable su lectura.— A. ANDÚJAR.

### Moral-Derecho-Liturgia-Pastoral

FERNÁNDEZ, A., *El mensaje moral de Jesús de Nazaret* (= Pelicano), Palabra, Madrid 1998, 13'5 x 21'5, 395 pp.

Una de las muchas críticas hechas a la Teología Moral post-tridentina fue el haberse separado de la Dogmática y de las Fuentes, y también de la Ascética-Mística, como si la vocación a la santidad no fuese para todos sino sólo para unos selectos. A raíz del Vaticano II se abrieron nuevos horizontes y los moralistas abandonaron los esquemas manualísticos tradicionales. Esta obra no es un *manual*, pero se mueve en el contexto renovador post-conciliar. Arranca de un curso de moral cristiana impartido a universitarios hace 26 años y aunque el manuscrito no durmió “el sueño de los justos”, tampoco vio la luz hasta la presente edición.

El título es engañoso —aunque la cosa no es grave— pues si bien la obra “quiere ser una exposición de los contenidos éticos más característicos del mensaje moral vivido y predicado por Jesucristo” (11), sin embargo no se limita al mensaje neotestamentario sino que llega hasta nuestros días. Diez son los contenidos tratados: humildad, cumplimiento de la voluntad de Dios, pobreza, familia-matrimonio-virginidad, valor de lo cotidiano, trabajo profesional, mal-tentaciones, la caridad —“el amor es la palabra que precisa la esencia del cristianismo: define a Dios y a su obra creada” (255)—, dolor-muerte, y alegría de la esperanza. Concluye con una síntesis general sobre las “características de la moral cristiana”. En cada tema se comienza recogiendo la base antropológica-racional procedente del pensamiento pagano y de filósofos de distintas épocas y se le añade la aportación veterotestamentaria, para pasar después a la novedad radical y específica del Nuevo Testamento, donde los hechos y dichos de Jesús son considerados como valores primarios del hombre nuevo que han de ser actualizados siempre, y más en culturas como la actual; se completa la exposición con el desarrollo histórico-teológico posterior, encontrándonos con algunos “minitratados” de moral (*moral de la persona* en el capítulo del matrimonio y *moral social* en el del trabajo).

Aurelio Fernández pretende no tanto una obra científica (que lo es) cuanto una obra para la vida (que también lo es). No obstante, está tan acentuada la novedad cristiana que da pie a pensar que quienes no tienen nuestra fe son incapaces de vivir lo humano en plenitud (entre otras, 279-280), olvidando a Mt 25, 31-46. No es su objetivo hacer una exégesis científica y detallada, pero la que hace de Mt 5,32 y 19,9 creo que no es la más acertada (116-118). Por último, ¿tiene fundamento teológico el tomar como criterio de ortodoxia las cuestiones discutidas de la *Humanae vitae* y de la *Familiaris consortio*? (133). Esto no impide que, en su conjunto, este trabajo pueda servir como material de reflexión y ser traducido a la existencia vivencial.—J. V. GONZÁLEZ OLEA

BOTERO GIRALDO, S. - MAJORANO, S. (ed.), *Domenico Capone. La proposta morale di Sant'Alfonso. Sviluppo e attualità* (= Quaestiones morales 9), EDACALF, Roma 1997, 15'5 x 23, 356 pp.

La presente obra recopila los artículos más representativos del P. Redentorista Domenico Capone (1907-1995), y los estructura en dos secciones conforme al subtítulo: los

3 primeros, publicados entre 1963 y 1965, analizan el desarrollo de la propuesta moral alfonsiana; los 4 restantes (1972-1974 y uno inédito) nos hacen ver la actualidad siempre vigente y dinámica de S. Alfonso.

En medio de la controversia de los sistemas morales sobre la obligación de la ley, a S. Alfonso le preocupa la buena formación de conciencia en todos los fieles –él fue promotor de la vocación de todos a la santidad (285-287)–, y no la cuestión teórico-académica, lo cual no obsta para que vaya evolucionando y clarificando su pensamiento y la terminología usada, hasta llegar a la formulación del *equiprobabilismo* cualitativo y prudencial, una especie de “probabiliorismo al revés” (156-157) o un probabilismo moderado por la prudencia cristiana, síntesis sapiencial y existencial de valores absolutos, normas particulares, exigencias de la realidad concreta y caridad. No se trata de un complicado cálculo lógico-cuantitativo de probabilidades sino de una valoración simple, prudente y flexible de la persona libre y viviente en Cristo. Porque la moral de S. Alfonso, en la línea de Sto. Tomás, es un personalismo humano-cristiano, no una moral de la ley o del acto; una moral cristocéntrica y cristodinámica, del hombre creado a imagen y semejanza del Padre que trata de responder en el *aquí y ahora* como Cristo en la caridad y en la libertad, lejos de todo minimalismo y rigorismo. La conciencia no es la presencia de la ley particular en la persona, sino la presencia dinámica de Dios que invita a insertarse en el ser filial y sacerdotal del Hijo. Las leyes, percibidas en sintonía con la propia libertad, serán uno de los modos para responder a esa presencia de Dios, pero no hay que degradar conceptualmente la voluntad de Dios –la ley eterna absoluta– considerándola arquetipo de todas las leyes particulares.

El personalismo alfonsiano integra objetividad y subjetividad, superando tanto el subjetivismo relativista como el objetivismo esencialista. Con Sto. Tomás, y en contra de quienes hicieron de él una interpretación reductiva y equivocada, tendrá que recordar que la moralidad del acto no procede del objeto material sino del fin de la persona (338-348), que la ley obliga sólo cuando es interiorizada (promulgada) por la conciencia, y que no se puede soslayar la distinción entre pecado formal y material (que propiamente no es pecado al faltar la advertencia). Por todo ello no es de extrañar que, ahondando en su visión de la *persona-en-Cristo*, sostenga que la caridad pastoral puede exigir el sacrificio de la integridad material en la confesión cuando tenga repercusiones psicológicas y espirituales en los penitentes –doctrina que será reafirmada por una instrucción del Santo Oficio (16-V-1943)–.

Aunque los tiempos cambian, a veces los problemas siguen; de hecho, la misma controversia sobre libertad de conciencia y obligatoriedad de la ley que en tiempos pasados estuvo limitada al mundo de los teólogos, hoy en día está extendida a todo el Pueblo de Dios. Aunque es real el riesgo del subjetivismo relativista que niega principios, normas y valores, tampoco es solución volver al probabiliorismo que desconfía de la libertad, de la persona, de la conciencia y exalta la ciencia “quidditativa”, la naturaleza y la ley, dándole al acto un valor absoluto objetivo (cf. 215-220). Por eso es de agradecer la exposición clarividente y científica del P. Capone, recuperando la fuerza iluminante de S. Alfonso y Sto. Tomás, y recordándonos una vez más que la libertad y el dinamismo del amor educan mejor la conciencia que el mero cumplimiento de la ley (77).—J. V. GONZÁLEZ OLEA

DREWERMANN, E., *Psicoanálisis y teología moral. I: Angustia y culpa* (= Cristianismo y Sociedad 46), Desclée de Brouwer, Bilbao 1996, 13 x 21, 200 pp.

La psicología de profundidad y la teología se complementan mutuamente y no deberían estar en conflicto, si tenemos en cuenta la originaria unidad entre experiencia psicológica y religiosa y que los temas comunes pueden ser tratados en una visión integral: Dios y hombre, inteligencia y sentimiento, querer y deber. A la teología se le pide que no reduzca la religión a moral y que se abra al inconsciente, y a la psicoterapia que recupere a Dios y la religión como fuerza curativa de la psiqué.

El autor nos muestra cómo lo trágico forma parte de la existencia cristiana mediante un paralelismo entre la tragedia griega y el inconsciente psíquico: el individuo está tan sometido actualmente al inconsciente o a las normas colectivas como lo estuvo en el pasado al capricho de los dioses o al destino. El primitivo cristianismo no supo reconocer en los arquetipos míticos las raíces de la religiosidad y del inconsciente, y lo que era una religión de redención y libertad se convirtió en una de coacción y servidumbre, provocando una desmesura de angustia. Esto se hace palpable en tres tipos de tragedias: la tragedia de la *contradicción neurótica*, la de personas –históricos, depresivos, neuróticos forzados– que se empeñan en hacer el bien y acaban por hacer justamente lo que quieren evitar debido a la flaqueza de un yo sometido a las exigencias del ello y del sobreyó. En la tragedia de la *incompatibilidad moral* o de la responsabilidad se dan circunstancias en las que uno se hace necesariamente culpable para no cargarse con otra culpa más grave; son situaciones tan complejas que para subsanar una culpa hay que cometer otra, con lo cual la voluntad moral se va a pique subjetiva y objetivamente. Por último, la tragedia de la *insuficiencia humana* o de la *sobreexigencia* consiste en la inocencia de un fallo necesario y contradice el *teologúmenon* de la “gracia suficiente” (todo hombre es capaz de afrontar correctamente cualquier situación): hay situaciones vitales tan desorbitadas que los individuos están abocados al fracaso. A comprender mejor este problema de lo trágico nos ayuda la doctrina bíblica del pecado original interpretado como la incapacidad existencial del hombre para el bien: las cosas y los hombres son buenos sólo en comunión con Dios y en el reconocimiento de su ser criaturas.

En su esfuerzo por reconstruir la identidad personal del yo, peregrino de la heteronomía hacia la autonomía, la psicoterapia tiene que dejar de lado determinados principios y normas de la moral –¿la “ley de la gradualidad” en versión psicoterapéutica?–, al mismo tiempo que, si se abre a la religión, descubrirá la importancia que tiene un espacio de gracia totalmente injustificable como es la presencia salvífica de un Dios que te quiere como eres y a pesar de lo que eres.

De su lectura surgen algunos interrogantes en torno a la libertad, la identidad psicológica y la relación personal. La libertad parece ahogada en una especie de determinismo existencial (¿no cuenta nada la propia historia pasada de responsabilidades e irresponsabilidades que desembocan en la situación actual?) o ignorada en personas que reaccionan de modo distinto en igualdad de circunstancias. También se opta por conseguir la identidad psicológica al margen de la ética; quizás sea comprensible en el contexto del neurótico, pero no veo fácil una reconstrucción del yo sin cuestionarme quién quiero-puedo-debo ser; la dialéctica entre conciencia psicológica y conciencia ética es insoslayable. Tal vez el problema radique en la comprensión negativa y despersonalizante de la moral o ética, reducida a normativa impuesta desde el exterior y sin distinguir si esas normas defienden el valor humano (y divino) o no. Si los pacientes reflejan esa moral quiere decir que estamos muy lejos de una ética como respuesta agradecida al don de un Dios que toma la iniciativa y lleva a plenitud lo humano en Cristo Jesús. Por último, no dejan de ser verdades a medias que la docilidad o la donación corresponden a un yo no sano o a una autoconciencia débil (p. 81), o que para afirmar al individuo haya que romper con los demás (cf. 94-97) como si la relación no fuese fundamental en el desarrollo de la personalidad.

Dejando aparte estas cuestiones abiertas, creo que la obra de Eugen Drewermann es una aportación muy rica al diálogo interdisciplinar, y tanto el mundo de la psicoterapia como el de la teología hemos de agradecer y aprovechar sus planteamientos claros, directos e interpelantes.—J. V. GONZÁLEZ OLEA

GALINDO, A., *Moral socioeconómica* (= Sapientia Fidei. Serie Manuales de Teología 15), BAC, Madrid 1996, 14'5 x 21'5, 483 pp.

La colección *Manuales de Teología* ha dividido el vastísimo campo de la Moral Social en dos partes: la económica y la política. De la primera se ha encargado Ángel Galindo,

dejando bien claro que la moral socioeconómica ha de estar insertada en la Teología Moral. Para comprender el significado teológico de las relaciones del hombre con los bienes de la tierra y hacer una lectura ética de las realidades socioeconómicas es imprescindible la interdisciplinariedad, donde la Moral Fundamental y otras disciplinas teológicas, con las diferentes perspectivas antropológicas, bíblicas e históricas, dialogan con las ciencias antropológicas, especialmente la economía, y se enriquecen mutuamente. También las virtudes han de ser recuperadas e integradas si queremos una moral dinámica y en crecimiento.

Sujeto de la reflexión moral son todos los hombres en cuanto grupo humano organizado para la convivencia. La fundamentación teológica parte de una antropología de creación y liberación que encuentra su plenitud en Cristo y se hace sacramento universal en la Iglesia, presencia visible aunque no perfecta del Reino de Dios y de la fraternidad universal; hombres y mujeres están llamados a la responsabilidad y a la libertad en la construcción de un mundo donde las relaciones sociales, políticas, económicas, nacionales e internacionales, deben crecer en humanidad y corregir unas instituciones y estructuras en las que se enquistaba la negatividad destructora del pecado. Por todo ello se hace necesario conocer el mundo en el que estamos, con los acelerados cambios producidos en las últimas décadas, sobre todo en lo que respecta a comportamientos y criterios morales, y los nuevos movimientos de los más variados signos –culturales, económicos, políticos, sociales y religiosos– que manifiestan la pervivencia del sentido moral, aun con riesgo de ambigüedad y manipulación. En este mundo y en esta sociedad queda descartada toda pretensión totalizante, exigiendo la salvaguarda y el reconocimiento del sujeto como persona en todo tipo de relación; intersubjetividad y sociabilidad están implicadas en una dialéctica de reciprocidad; de ahí la llamada de atención ante las relaciones alienantes y despersonalizadoras. Algunos principios básicos que han de ser tenidos presentes son la *solidaridad* –cada uno es responsable del bien de los otros–, la *subsidiaridad* –los individuos y grupos superiores no deben ahogar la creatividad y responsabilidad de los intermedios e inferiores–, el *bien común* –apertura a los intereses generales frente a los particulares–, tanto de personas y grupos como de la entera humanidad, y la *autonomía de las realidades terrenas* –ni sacralizar ni absolutizar lo temporal–.

La obra está bien articulada y esquematizada, siendo concisa y pedagógica en la exposición de los temas concretos: la propiedad y el destino universal de los bienes, la empresa, el trabajo y el salario justo, la huelga, los sindicatos y la objeción fiscal, los derechos humanos, Norte-Sur y deuda externa, el desarrollo, la ecología y los sistemas económicos. Los elementos nucleares quedan bien precisados y se tiene la posibilidad de profundizar más acudiendo a la bibliografía selecta que aparece al comienzo de cada capítulo y a las numerosas notas a pie de página. También dispone de una amplia bibliografía general al principio de la obra y de un índice de autores al final. Agradecemos al autor, Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Salamanca, el que profesores, alumnos y cuantos se interesan por la ética de la economía, podamos disponer de un nuevo manual en el que la opción del creyente integra el dato científico y la realidad económica en la construcción del Reino del Dios que nos viene al encuentro en la historia.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, *Francisco de Vitoria y su "Relación sobre los indios"*. *Los derechos de los pueblos y de los hombres*, EDIBESA, Madrid 1998, 20 x 13, 185 pp.

Con motivo del 50 Aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos se quiere rendir este homenaje a uno de los fundadores del Derecho Internacional de Gentes. Aunque en este libro se le considera fundador, hay otros anteriores y de su época que también se pueden considerar fundadores, como su discípulo Alonso Gutiérrez (de Veracruz) que le consideró como "su maestro y con mucho el mayor teólogo de su tiempo". Se hace un resumen de la vida de Vitoria, su relación con los indios de América, junto con los títu-

los ilegítimos y legítimos de conquista. Sigue la recepción e influencia de su doctrina en autores posteriores para concluir con los *Derechos de los hombres* y *Derechos de los pueblos*, donde se hace un elenco de 38 textos, que se reducen a doce principios en la portada final. Algo parecido puede hacerse en otros autores, como Alonso de Veracruz, agustino, que llega a corregir algunos de los títulos de Vitoria ante la realidad del Nuevo Mundo. No se daban algunos de los supuestos que Vitoria se formulaba en teoría. Actualmente, Juan Goti Ordeñana, catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado en la Universidad de Valladolid, está haciendo un estudio amplio sobre los *Derechos fundamentales en Francisco de Vitoria* con la crítica de los títulos no legítimos de la conquista del Nuevo Mundo y “*Propuesta de los títulos legítimos de la conquista del Nuevo Mundo*”, ya en etapa de corrección de pruebas, donde se estudia mejor el tema relacionado con las bulas pontificias, que sirven de fundamento. Esto se omite en este libro, valioso por otro lado como síntesis magistral de la doctrina de Vitoria y su influencia.— F. CAMPO.

IBAN, I. C., y FERRI, S., *Derecho y Religión en Europa Occidental*, McGraw-Hill, Madrid 1998, 24 x 17, 148 p.

Iván C. Ibán, catedrático de Derecho Eclesiástico en la Universidad Complutense de Madrid, y Silvio Ferri, catedrático en la Universidad de Milán, observan en la *introducción*, siguiendo a M. Gianni, que de una sociedad pluralista se ha pasado a una sociedad multicultural, algo que no ha sido todavía plenamente percibido “en el ámbito de la cultura jurídica europea” (p. XIII). En Bélgica se enseñan seis religiones distintas, además de la ética no religiosa. Se da el caso paradójico que “el Estado paga un salario a quien tiene como profesión afirmar la existencia de Dios o a quien tiene como profesión el negarla” (p. XIV). La *Introducción* y los capítulos primero, tercero, quinto y sexto han sido escritos por S. Ferri, abordando los temas de “los problemas de la libertad religiosa”, “religión, matrimonio y familia”, “religión y dinero” y “religión y trabajo”. Iván C. Iban ha redactado los restantes capítulos sobre “los grupos religiosos en el ordenamiento”, “religión y cultura” y “presencia de la religión en establecimientos públicos: asistencia religiosa”. Este libro se publicó el año 1997 en italiano, apareciendo en 1998 con una versión actualizada y castellana. Se trata del fruto de la docencia con 15 años de amistad e intercambio de opiniones. Es necesario salvaguardar la libertad religiosa, que puede convertirse en “libertad de las religiones” para las Cortes europeas, como se afirma en la conclusión (p. 148). Se presta un buen servicio al Derecho Eclesiástico Europeo y a los estudiosos de esta materia.— F. CAMPO.

### Filosofía-Sociología

GILSON, Étienne, *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid<sup>4</sup> 1998, 20 x 13,5, 280 pp.

La experiencia de quien haya ahondado en el saber filosófico le lleva a la conclusión de que no podrá adentrarse jamás en dicho saber al margen de una historia de la filosofía, y de su contenido fundamentalmente metafísico. En la misma diversidad de exposiciones personales del saber filosófico late la unidad del encuentro, o mejor, de la necesidad del encuentro con lo que es el objeto de la metafísica, del ser, a pesar de la diversidad de sistemas. Y si bien es verdad que cada uno de los sistemas es crítico con los demás, es verdad también que todos coinciden en buscar una realidad que responda a los interrogantes que todo filósofo se plantea sobre ella. Y hay que reconocer que los errores y las diferencias de opinión han contribuido a que la verdad vaya abriéndose camino, aunque acusando siempre la enorme dificultad de su descubrimiento gradual. De las tesis y antítesis de los distintos filósofos suelen resultar sistemas en los que se resuelven posturas opuestas y, a veces,

contradictorias. Y todo esto es porque, como afirma el autor, “la filosofía consiste en los conceptos filosóficos tomados en la desnuda e impersonal necesidad de un contenido y de sus relaciones” (259). Y si bien es verdad que unas concepciones filosóficas de tales o cuales filósofos hacen desaparecer las de otros, siempre es verdad que es “la filosofía (la que) entierra siempre a sus enterradores”(262) en beneficio de los principios fundamentales de la misma filosofía. Así, por ejemplo, es verdad que la concepción del primer ser puede ser tan dispar, como lo es la *materia* de Demócrito, el *Dios* de Platón, el pensamiento que es el *acto puro* de Aristóteles, el *Uno* de Plotino etc., pero siempre queda en pie que una metafísica del ser, como realidad radicalmente necesarias que fundamenta toda la realidad, queda sobresaliendo sobre todo, siendo el hombre pensante el metafísico en busca de ese ser, aunque tal o cual filósofo no lo encuentre como realmente es en sí. O lo que es lo mismo: el hombre será siempre un animal metafísico, aunque ha sido también una gran verdad el que “la vía de la esfinge metafísica está sembrada de cadáveres de filósofos” (267). Al final de esta obra se hace esta afirmación: “una metafísica de la existencia no puede ser un sistema con el que zafarse de la filosofía, es una investigación siempre abierta...”, lo cual es una gran verdad porque el pensamiento humano, frente a los seres-Ser, se encontrará siempre, como de hecho se ha encontrado, con un *vacío* que el *puro* pensar filosófico nunca ha llenado ni jamás podrá llenar. Muy bien termina E. Gilson su libro con estas palabras: “Gracias por haberme ayudado...con su atención y simpática fidelidad... Si estuviese en mi poder, preferiría dejarles un obsequio. No sabiduría...sino lo que está más pronto a ella: amor a la sabiduría, que es lo que significa Filosofía...”(274).— F. CASADO.

VALCÁRCEL, Amelia, *Ética contra estética*, Crítica, Barcelona 1998, 23 x 15,5, XXI-178 pp.

Amelia Valcárcel nos invita a reflexionar en este libro, sobre las relaciones entre ética y estética, disciplinas filosóficas especializadas, así como los problemas morales, políticos y artísticos que convergen en ellas. La ética es adusta, severa y hasta algo ñoña. La estética, por el contrario, significa creatividad, la ironía y la gracia. La autora no enfrenta ambas disciplinas como sugiere el título, sino más bien presenta una reflexión sobre el parentesco y la comunidad de problemas que une a ambas disciplinas, lo ético ha de ser estético o expresado con la proposición 6.421 del *Tractatus* de Wittgenstein: *Ética y estética son la misma cosa*. El libro hace una exploración por la *kalokagathia*, el bien y la belleza, un recorrido por la tradición filosófica de la modernidad a través de Kant, Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson etc. mostrando convergencias y divergencias de los problemas morales en estos autores. La perspectiva del libro es fundamentalmente ética, se echa de menos una profundización en la estética como filosofía del arte, tal como se considera en la actualidad. El libro tiene una lectura amena y no por ello trivial, sino que esta despojado de la erudición científica siendo de este modo accesible a un público más amplio.

Hemos de pedir tanto a la ética como a la estética que nos ayuden a ser más humanos, que den cuenta de la “talla verdadera de la humanidad”. La ética no puede olvidar su intento de ser universalizable y que compromete a quien emite los juicios éticos, es decir, entraña responsabilidad, aunque esta responsabilidad no sea fácil de exigir y en cierto modo queda bastante relegada al ámbito interno. Se observan algunos errores tipográficos o una mala corrección de pruebas, por ejemplo (*list* por *ist* y *nincht* por *nicht* en pág. 6 y vice por rige en pág. 106).— J. ANTOLÍN.

WOLF, Jean-Claude & SCHABER, Peter, *Analytische Moralphilosophie* (= APP 54), Karl Alber, Freiburg-München 1998, 14,5 x 22, 221 pp.

Este libro analiza los diversos problemas y posiciones de la filosofía ética en nuestro siglo, los dos autores se distribuyen las explicaciones de las diversas tendencias. No cabe duda

que la ética tiene un gran interés en la actualidad, pues es necesaria para dar respuesta a los nuevos problemas sociales y políticos que tenemos ante nosotros. Una separación tajante entre el ámbito socio-político y la ética no ayuda nada a las acciones humanas, por eso es preciso un diálogo y colaboración entre ambas disciplinas. Las preguntas morales no se mueven en un mundo vacío ni son respuestas para un mundo ideal, sino para nuestro mundo, situado en una historia y contexto determinado. El libro consta de tres partes. *La parte A* gira entorno a la pregunta ética normativa. Distingue las distintas formas de relativismo y examina su posible validez. Algunas formas de relativismo no son en modo alguno nocivas para el proyecto de fundamentación ética, otras formas sorprenden como posibilidad para la fundamentación racional. Estudia también las diferentes éticas normativas: el utilitarismo en sus diversas variantes y cómo entra en discusión con la moral deontológica que afirma la primacía de lo justo sobre lo bueno. Finalmente estudia el influjo de las ciencias en la ética, en particular el psicoanálisis y la psicología cognitiva. *La parte B* se dedica a la metaética. Comienza con una historia de la metaética en el siglo XX: Brentano, Scheler, Hartmann, Moore, Ross y Prichard. Después trata de la crisis de la metaética, en concreto el emotivismo. Finalmente analiza la más joven corriente metaética, el realismo moral de la que Schaber es representante. *La parte C* trata de preguntas prácticas tal como la buena vida, lo que podemos llamar una ética aplicada. Se analizan los problemas fundamentales de la actualidad: la ética feminista, la defensa de la esfera privada de la vida, el debate sobre el aborto, las posiciones y argumentos de la ética ecológica. Se refiere a la ética ecológica como la ética de futuro, el respeto hacia los seres vivos con los que compartimos la biosfera. Estudia las diversas posiciones: antropocentrismo, logocentrismo, biocentrismo etc. Concluye esta tercera parte con diversas teorías sobre la vida buena, lo que es lo bueno para una persona: los valores subjetivos, los deseos, los bienes objetivos. Finalmente la conclusión ofrece una visión sobre los grandes problemas que tiene planteados la filosofía moral: el monismo y el pluralismo, así como el intento por solucionar los conflictos morales.— J. ANTOLÍN.

MOSTERÍN, Jesús, *¡Vivan los animales!*, Debate, Madrid 1998, 21 x 14,5, 391 pp.

El libro que presentamos recoge varias reflexiones del autor realizadas en los últimos años en diversos medios: libros, revistas, debates, periódicos. Ordena materiales de variado origen disciplinar: paleontología, biología evolutiva, etología, antropología, teoría de la cultura etc. una "ensalada de ciencia, filosofía, documentación y reflexión moral" como escribe en el prólogo. Los primeros nueve capítulos son una exposición sobre lo que sabemos de los animales: su conducta, sistema nervioso, percepción del dolor, su cultura. Mosterín nos recuerda algo elemental: que los humanos somos animales y que todos los seres vivos estamos emparentados. Los humanos pertenecemos a la familia de los primates en la cual nuestros primos los chimpancés, a diferencia de la mayoría de los primates se reconocen a sí mismos en el espejo, es decir, tienen capacidad de autoconciencia. Nuestra gloria dentro del árbol de la vida es el nivel de autoconciencia del que somos capaces, en que somos animales que sabemos que somos animales, que somos *sapiens*.

La segunda parte es una denuncia de la crueldad con los animales y reivindicación de una convivencia armoniosa entre todos los habitantes del planeta. Se analiza el trato que damos a los animales en los experimentos de laboratorio, las condiciones en las granjas o campos de concentración de animales - como llama el autor -, la caza, las corridas de toros, extinción de las especies etc. Reconoce que el pensamiento occidental ha estado influido por el prejuicio antropocéntrico de entender sólo a los humanos como objetos de consideración moral y negando esa misma valoración moral a los animales. Desde el punto de vista científico el antropocentrismo no tiene futuro. Todos los seres vivos estamos hechos de las mismas moléculas, funcionamos mediante los mismos procesos. Bacterias, hongos, árboles, delfines y humanos, todos estamos emparentados, todos descendemos de antepasados comunes. Nosotros los humanos somos nietos de monos arborícolas y primos de chimpan-

cés. Por eso una ética a la altura de nuestro tiempo no puede olvidar nuestra responsabilidad para con el resto de la biosfera de la que formamos parte, en especial para nuestro parientes más próximos. Una ética esclarecida tiene que considerar moralmente a los animales, debe reivindicar el derecho de los animales a no ser torturados. Ahora bien, la ética sólo puede ser antropocéntrica, sólo el hombre es capaz de dar un sentido ético a su conducta, lo cual no quiere decir que se desentienda de la suerte de los seres vivos.

Mosterin varias veces (págs 250,352, 362) se refiere a la explosión demográfica del presente siglo como causante de muchos males ecológicos y destrucción de las especies; me parece que esta opinión no esta suficientemente justificada e incluso injustificable. Pienso que los principales problemas ecológicos se deben al modo de vida de los países industrializados o del Norte que siendo sólo un quinto de la población mundial consumimos y destruimos los principales recursos naturales de este pequeño planeta; sólo con los excedentes de producción o gastos superfluos se podría alimentar o asistir en sus necesidades fundamentales a millones de humanas.

De todos modos no dudo que el presente libro pueda ayudar a que nos preguntemos cual es nuestra relación con los seres vivos no humanos que compartimos la biosfera. El autor argumenta que una conciencia de mayor sensibilidad frente a los seres vivos y los animales en concreto, es fruto de una ética más evolucionada e ilustrada como nos han manifestado personas tan admirables: Thoreau, Gandhi, Schweitzer; sin negar esto, dudo que muchos grupos que dicen defender la biosfera o ecologismo a veces parecen o se muestran muy poco sensibles a la suerte de los humanas. Por ejemplo, parece que estemos más preocupados por la suerte de los gorilas de las montañas de Ruanda y Congo que de los problemas étnicos o exterminio entre sus habitantes.— J. ANTOLÍN.

FORWARD, Martin, *A Bag of Needments – Geoffrey Parrinder and the Study of Religio*, Peter Lang, Berne 1998, 22 x 15,5, 186 pp.

*A Bag of Needments* is a revised form of the doctrinal thesis of Martin Forward. Apt to this fact, the author has run through almost all the works of Parrinder. It is not a simple tourism of looking and admiring. Together with adequate admiration he do not forget to point out the merits and shortcomings of the long scholarly study of Parrinder. Through the book, the reader (even if does not know Parrinder before) come to know the depth of his scholarship and his enormous contribution to the study of world religions, namely African Religion, Islam, Judaism, Buddhism, Hinduism, Confucianism and Taoism. Among them, the best is his study of African ancestral faith. He was the one to establish and popularise the notion of it as a world religion, deserving of respect and study. M. Forward uncovers how Parrinder's Methodist formation helps him to seek the light of truth in the faith of the Other. However, it is noted that his state of being a Methodist pastor and a missionary have, at times, influenced his perspective and his method of comparative study. But in the final evaluation, comparing with some of Parrinder's contemporaries and colleagues M. Forward, finds that Parrinder was quite fair and sympathetic (perhaps one of the best) in his treatment of other religions.

As we saw in the beginning, being a thesis that is normally supposed to be tedious to common readers, is very nicely converted to this book form. The ideas of Parrinder are clearly expressed in such a way that the reader feels as if directly reading from Parrinder. However, the merit of the author consists not only in informing well about Parrinder, rather he induces the readers to learn and read from Parrinder himself. Alex PALLIPARAMBIL.

PHILODEMUS, *On Frank Criticism* (= SLBTT 43), Traducción y notas D. Konstan, D. Clay, E. Glad, C. Thom y J. Ware, Scholars Press, Georgia 1998, 23, 5 x 13, 5, IX-192 pp.

El libro es resultado del trabajo conjunto entre Hellenistic Moral Philosophy and Early Christianity Group junto con la Society Biblical Literature (SLB) que vienen reali-

zando en la década de los 90. El presente volumen basado en la última edición del texto griego de 1914 por Alexander Olivieri es la primera traducción de Περὶ παρρησίας al inglés y a una lengua moderna, por lo que la recibimos con gratitud. La edición que reseñamos es bilingüe, presenta el texto griego con las dificultades de lectura en diversos fragmentos, así como la traducción inglesa. La elaboración de la obra fue del siguiente modo: primero James Ware hizo una versión preliminar de la traducción, sobre esa versión en los grupos de trabajo se discutieron y debatieron muchos problemas, al final se selecciono un comité de 5 personas que se encargarían de hacer la traducción definitiva usando como base la versión preliminar y las aportaciones colectivas de las discusiones. *On Frank Criticism* obra de Filodemo de Gadara es un epítome de las enseñanzas que recibió de su maestro Zenón de Sidón director o principal representante del *Jardín* en Atenas del 100-75 a. C. Por eso es de gran importancia para la historia del epicureísmo, pues pone en evidencia la instrucción moral en los centros epicúreos de Grecia e Italia varios siglos después de Epicuro y dada la fidelidad en estos grupos a las doctrinas del maestro nos hace suponer que estas enseñanzas se pueden retrotraer al comienzo de la escuela. Nos trasmite los métodos de enseñanza e instrucción en la comunidad aunque los fragmentos no estén completos y a veces cómo que no hay una cierta sintonía de unos con otros; pero podemos hacernos una justa imagen de la doctrina del cuidado del alma, pedagogía comunitaria, libertad de palabra y corrección entre los miembros de la escuela para ayudar al cambio en el comportamiento moral. El cuidado del alma y corrección fraterna era algo común y practicado en las comunidades epicúreas, así como la relación entre la *parresia* y la amistad, la libertad de palabra era la característica de la verdadera amistad. A pesar de las diferencias en la escuela: profesores y estudiantes, diferencias en el *status* y condición, hombres y mujeres todos participaban en el proceso de la exhortación y corrección con espíritu de buena voluntad y solidaridad. Por último la obra nos ayuda a comprender la relación entre la cultura clásica helenística y la cristiandad primitiva: tratan de técnicas de pedagogía, métodos de enseñanza, progreso moral en la comunidad filosófica que eran costumbres extendidas entre los profesores o predicadores cristianos, tanto en el contexto comunitario como monástico. Termina la obra con unos buenos índices de verbos griego inglés e inglés griego.— J. ANTOLÍN.

OTTO, F. Walter, *Dioniso. Mito y culto* (= Arbol del paraíso 9), Siruela 1997, 21,5 x 14,3, 185 pp.

Aunque el libro de Walter F. Otto tiene más de medio siglo, es de referencia obligada para todo estudioso de la mitología griega y mucho más dentro del panorama de la bibliografía en español, pues es uno de los pocos libros que se dedique completamente a Dioniso; por eso le damos la bienvenida. La obra tiene dos partes, en la primera *Mito y culto* intenta hacernos ver que para entender esta religión misteriosa griega, al igual que las otras religiones, es necesario entender el sentido primigenio del antiguo culto ceremonial y del mito. Se encuentra similitud o coincidencia entre el mito y el culto. Ni el culto surge gracias al mito, ni el mito se deriva del culto. El culto es una de las creaciones monumentales del espíritu humano, es un proceso creativo de inspiración motivado por un ser superior, este es el origen de la religión. En la segunda parte se centra en *Dioniso*, el autor dando muestra de su profundo conocimiento de las fuentes y de la cultura griega nos señala toda la multiplicidad paradójica de Dioniso: la procedencia del culto dionisiaco, el mito de su origen, el símbolo de la máscara, el dios de la locura y la manía, el dios del vino y de la naturaleza, las mujeres en el culto etc. Es decir, hace un repaso pormenorizado a través de los documentos de la cultura griega de este dios que aunque no siendo autóctono llegó a ocupar un puesto importante en la religión griega, entrando en el panteón de los dioses olímpicos, encarnado la figura de lo "otro" y llegando a ser en la época helenística la más difundida. La religión misteriosa dionisiaca trata de acercar los hombres a lo divino, pero siendo dios

el que desciende y toma posesión de sus fieles entrando en trance colectivo. Dioniso anula la distancia que separa a los dioses y hombres y al hombre de las bestias o animales. Las que participaban en su culto, únicamente las mujeres, las *menades*, a través de sus trances lograban liberarse de los problemas que vivían en la sociedad retornando al mundo de la edad de oro, donde no había la diferenciación entre dioses, hombres y animales. J. ANTOLÍN.

BILBENY, Norbert, *Sócrates. El saber como ética* (=Historia, Ciencia, Sociedad 270), Península, Barcelona 1998, 21 x 13, 144 pp.

Sócrates vivía en Atenas, ciudad cosmopolita y multicultural del siglo V a. C. Convivían en ella muchos esclavos de procedencias diversas, extranjeros y ciudadanos; lo que podríamos llamar hoy una ciudad multicultural y multiétnica. Sócrates se opone al relativismo, pero defiende un auténtico pluralismo cultural que se da en las discusiones en el ágora y de donde surge la verdad del diálogo común. Sócrates presenta una sabiduría como conocimiento, la actividad del pensar (*noesis*). Y esta es la novedad de Sócrates, la actividad misma de conocer es ética, quien sabe pensar, hablar o reflexionar consigo mismo ha dado el primer paso para obrar bien. La sabiduría tiene un carácter de saber fundamentalmente ético, de la virtud. La *arete* ética es en primer lugar autoconocimiento. Quien tiene el conocimiento de sí mismo posee la *sophrosyne* o autodomínio, es el hombre mesurado, que esta ordenado interiormente. En esto consiste el cuidado del alma o de la propia persona, con la doble actividad de diálogo interior con uno mismo, interrogar, investigar y meditar sobre los asuntos de la vida y también el preguntar o preocuparse por los demás. El saber como ética no consiste en sentirse bien o a gusto con uno mismo, sino en practicar la justicia, el hombre justo estará de acuerdo consigo mismo. El injusto, al contrario, es quien vive en contradicción consigo mismo, no se aguanta a sí mismo, es enemigo de sí mismo. Por eso afirma que es preferible padecer la injusticia que cometerla. Bilbeny insiste en este diálogo interior pero concluyendo que la ética tiene que desembocar en la política y por eso la propuesta socrática no es individualista, su ética supone una recuperación de la política. Y la mejor lección de Sócrates es la última: su muerte. Quien condenado injustamente y a riesgo de no ser entendido, sufre una pena injusta y no se revela cometiendo otra mayor. Sócrates sometiénose a las leyes de la ciudad es considerado como disidente político. Se me ocurre un reparo a esta presentación, considerar a Atenas una ciudad multicultural es una proyección de nuestras ideas, por lo que sabemos del Sócrates que nos presenta Platón, no parece que tuviera esta opinión multiculturalista, al contrario, se consideraba ciudadano ateniense y superior a los esclavos y extranjeros. En fin, un buen libro a lo que ya nos tiene acostumbrados el profesor Bilbeny.— J. ANTOLÍN.

HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, F.C.E, México 1998, 21 x 13,5, 340 pp.

El profesor Pierre Hadot con amplia experiencia y competencia en la filosofía antigua, no intenta en este libro al modo tradicional, estudiar el abanico de los diversos autores de la época antigua, sino analizar lo que es en sí la filosofía, los rasgos generales y comunes del fenómeno histórico y espiritual representado por la filosofía antigua. Trata de quitarnos de la cabeza el entender la filosofía como una actividad teórica, haciéndonos ver que todas las escuelas de la antigüedad la entendían como un modo de ver el mundo y un modo de vida y éste es precisamente el comienzo de la actividad filosófica, sólo después viene el discurso filosófico. La filosofía es, ante todo, un modo de vida, supone una elección existencial del modo de vivir que conlleva estados y disposiciones interiores y por otra parte tenemos el discurso filosófico que justifica, motiva e influye en esta elección de vida. El discurso filosófico tiene que estar en armonía con la vida filosófica, y esta vida no puede prescindir del discurso filosófico, ambos se vinculan estrechamente. Otra idea importante es

que nunca aparece el filósofo aislado en la soledad: no hay filosofía fuera de un grupo, una comunidad o escuela filosófica. El autor nos deja bien claro que una cosa es la sabiduría y otra la filosofía, como deseo o búsqueda de la sabiduría. Si la filosofía es esta actividad por la que el filósofo se acerca o se ejercita en la sabiduría, este ejercicio necesariamente consistirá no sólo en hablar y en disertar de cierta manera, sino en ser, en actuar y en ver el mundo de un cierto modo. Entender la filosofía como medio de vida será común en toda la antigüedad e incluso en el cristianismo aparecerá del mismo modo, el cristianismo se presentará como filosofía para la vida, posteriormente con la Edad Media con el surgir de las universidades y el filósofo profesional se cambiará el concepto de filosofía convirtiéndose en actividad teórica, especulativa que no tiene nada que ver con la vida de cada día. Otro punto, ya desarrollado por el autor en otras ocasiones son los ejercicios espirituales, las prácticas, que podían ser de orden físico, como el régimen alimentario o discursivo, como el diálogo y la meditación o la contemplación, pero todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba. Incluso el discurso filosófico podía tomar la forma de ejercicio espiritual, en la medida que ese discurso sea presentado de un modo tal que el discípulo, como auditor, lector o interlocutor, podía progresar espiritualmente y transformarse en su interior. Felicitamos a la editorial Fondo de Cultura Económica por la oportuna y temprana traducción de esta obra.— J. ANTOLÍN.

NOLTE, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Tecnos, Madrid 1998, 13 x 21, 355 pp.

Desde que el investigador Víctor Farías denunciara las relaciones de Heidegger con el nazismo, las imprentas han visto correr ríos de tinta sobre este calamitoso asunto. E. Nolte, desde la filosofía y desde la historia, intenta poner las cosas en su sitio y dar una respuesta adecuada al problema. Sobre una cierta relación de Heidegger con el nazismo, en su época de rector de la Universidad, parece que no haya duda. Pero ya en 1935 Heidegger afirma que: “Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacionalsocialismo pero que no tiene que ver lo más mínimo con la interna verdad y grandeza del movimiento...hace su pesca en las turbias aguas de los ‘valores’ y las ‘totalidades’ (p. 19). En 1945 el mismo Sartre se entrevista con Heidegger, en Baden-Baden, y le invita a escribir en su revista, lo mismo había hecho antes E. Morin. Los tribunales formados tras la victoria de los aliados, aunque trataron expresamente el problema, tampoco encontraron a Heidegger culpable de colaboración con el nazismo. K. Löwith y De Waelhens defendieron a Heidegger en artículos explícitos sobre el tema. Para Nolte, la vinculación de Heidegger y Abraham de santa Clara, por antisemitismo, es una falsificación de Farías, en la misma línea de todo su tratamiento de Heidegger. Y así se despide Nolte “de una obra que se ha convertido, como prácticamente ninguna otra, en el punto de cristalización de un buen número de parcialidades y de un resentimiento de alcance mundial” (p. 293). Heidegger no se llega a disculpar de su relación con el nazismo pero como le dice a Marcuse que él tampoco lo ha hecho respecto al comunismo, si bien Nolte ve cierta diferencia contra Heidegger por el genocidio judío. En resumidas cuentas, según Nolte, hay que considerar a Heidegger como un ‘socialista nacional’ que buscaba la reconciliación completa y visible y llevar a Alemania hacia la *polis* griega, pero en eso fracasó. En ese sentido, como todo el que tiene grandes ideas, está abocado a grandes fracasos. “Pero Heidegger no era ningún nacionalista social que quiera violentar a otros pueblos, y, desde luego, tampoco fue ningún fascista radical que hiciera que el proceso historiográfico mundial estuviera determinado por causantes concretos y aspirase a una salvación obtenida mediante el exterminio. Es inadmisiblemente, incluso disparatado, vincular a Heidegger con Auschwitz, como no sea en el sentido de que *todo* se puede poner más o menos en conexión con Auschwitz, por no hablar de la ‘gran tentativa de solución’” (p. 341). Por lo demás, Heidegger siempre protestó por el olvido del

ser y la dominación el hombre, al convertirse éste en 'señor del ser' y no en 'pastor del ser' (p. 246). Como dice en la *Doctrina de la verdad según Platón* y en *Carta sobre el humanismo*: "Por todas partes gira (*kreist*) el hombre, expulsado de la verdad del ser, en torno a sí mismo como *animal rationale*" (p. 249). Luego afirmaría que en la poesía se hace presente el ser. Para Heidegger, ya Kant había visto "la conexión entre el ser, en cuanto tal (no el ente) y la finitud del hombre" (p. 114). La apertura de la realidad es la apertura del ser. Además Heidegger afirmaba que la 'voluntad de poder' y la 'voluntad de voluntad' es el olvido del ser. Y que si se prescinde del hombre abandonamos también el ser. Heidegger fue atendido por B. Welte, en el momento de su defunción, y entonces se recordó que 'la muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser' (p. 318).— D. NATAL

KOWALCZYK, S., *Philosophie der Kultur. Versuch eines personalistischen Ansatzes*. Peter Lang, Frankfurt am Main 1998, 15 x 21, 242 pp.

La filosofía de la cultura es una cuestión abierta y preocupante, en nuestros días, tanto en relación a la persona como a la religión y la fe. En esta obra se hace un planteamiento personalista del problema. Se comienza por esclarecer el concepto de cultura y civilización y planteando las diversas direcciones de la filosofía de la cultura. Luego se hace una fenomenología y una ontología de la cultura, desde la cultura con conjunto de valores, con sus aspectos subjetivos y objetivos, y se abre la pregunta por la realidad de los valores. Se hace también una antropología de la cultura, desde el hombre como creador de cultura, el sentido y el objeto de la cultura, para el hombre, así como la dimensión social de la cultura. Este apartado termina por sugerir una pedagogía de la cultura. Se plantea también una axiología de la cultura, a partir de valores epistémicos, éticos, estéticos, así como la crisis actual de los valores. Finalmente se afronta el problema de la cultura y la religión, los modelos de relación entre cultura y religión, el papel cultural del cristianismo y su comprensión por Juan Pablo II. Una obra que nos ayuda a pensar la actual situación de pérdida de los valores y la crisis profunda entre fe y cultura.— D.NATAL

ABELLAN, J.L., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid 1998, 15 x 22, 361 pp.

El autor, tan benemérito en la investigación del pensamiento español, con abundantes y excelentes volúmenes a sus espaldas, vuelve a enfrentarse al exilio filosófico de la posguerra. Se trata ahora de un obra mucho más completa, pues le ha sido posible tener a la vista escritos antes prohibidos, y por ello prácticamente indisponibles, y expresarse también con plena libertad. La famosa guerra incivil arrojó fuera de España a la plana mayor de su vida intelectual, artística y científica, con raras excepciones. El fenómeno afectó a todas las esferas de la cultura, como muestra el autor de manera magistral, pero fue especialmente dramática en el campo de la filosofía que había alcanzado un gran nivel con maestros como Unamuno, Ortega, García Morente y Zubiri. La América Hispana fue el continente acogedor de tan valiosa e inmensa diáspora y México fue el lugar privilegiado tanto por su acogida como por la cantidad de empresas editoriales y filosóficas. Abellán hace aquí un verdadero repaso a lo que fueron la escuela de Madrid y de Barcelona, con nombres como J. Xirau, Nicol y Ferrater Mora, o Gaos, Granell, L. Recaséns Siches o Francisco de Ayala. También se estudia el socialismo y el marxismo con recuerdos a Fernando de los Ríos, Luis Araquistáin, el marxismo del exilio americano y el marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez. En el apartado de 'el pensamiento delirante' estudia el itinerario de la razón poética en María Zambrano, la filosofía de la historia y la apocalíptica de Juan de Larrea, el exilio eterno de Bergamín y el historicismo delirante de E. Imaz. Un lugar aparte merece la obra de David García Bacca ya sea por su metafísica, o por su capacidad de escribir, al

estilo de Ortega, la filosofía en nuestro lenguaje hispano. Finalmente se presenta la filosofía político social, político religiosa y político jurídica con autores como Medina Echevarría, Gallegos Rocafull y García Pelayo. Para terminar, se estudia más brevemente un amplio repertorio de filósofos exiliados de origen catalán, o de influencia orteguiana o existencialista, además de algunos pensadores más individuales o singulares.— D. NATAL

CAÑAS, J.L., *Gabriel Marcel: Filósofo, dramaturgo, compositor*, Palabra, Madrid 1998, 13 x 20, 283 pp.

Una nueva biografía del G. Marcel se presenta a nuestra consideración. En ella destacan los tres aspectos fundamentales de su vida: la filosofía, el teatro y la música. Cada una de estas dimensiones no es, para nada, distinta de las otras, pues los tres aspectos están, en él, íntimamente unidos. Se trata de un pensador que vivía la vida como drama desde la profundidad y la serenidad del sentido de la vida y el arte que nos lleva siempre más allá de las estrellas y nos arrastra sobre nosotros mismos. Marcel, que había comenzado su vida filosófica en los medios idealistas, a través del drama de la primera mundial, va adentrarse en la experiencia existencialista. Se trata de una filosofía de la vida, no de una mera cuestión académica. Fruto de este trabajo vital será su filosofía de la esperanza, precisamente en unos tiempos donde la desesperanza era mucho más razonable, y el sentido de la participación y la preocupación universal en un mundo donde el individualismo y la desconfianza se imponen como la naturaleza. Esto supone también toda una vida en la que cuenta la realidad concreta de la vida familiar, el amor a los suyos y a sus amigos y la convivencia en paz como elemento fundamental de su apuesta filosófica. Se trata de una biografía que nos hace muy cercano el personaje y ayuda a entender muchos más fácilmente su preocupación filosófica.— D. NATAL

WOJTYLA, K., *El hombre y su destino. Ensayos de Antropología*, Palabra, Madrid 1998, 13 x 20, 300 pp.

Carol Wojtyla, además de ser actualmente el Papa de la Iglesia Católica, es un pensador muy relevante vinculado a la fenomenología, sobre todo a la escuela polaca, cuyo pensador más visible, después de Husserl, fue Roman Ingarden. Por eso, nuestro autor, aún muy poco tiempo antes de ser elegido Papa, escribía asiduamente en *Analecta Husserliana*, la revista clásica y buque insignia de la escuela fenomenológica. Su tesis doctoral fue *Persona y acción*, muy en la línea también de la fenomenología, y particularmente a Max Scheler, llamado por algunos el Nietzsche cristiano. Ha estado también muy vinculado al pensamiento personalista y al origen del discurso dialógico, tanto en su dimensión social como en su componente más profundamente cristiana. Esta obra, que presentamos, contiene ensayos de antropología y propone al hombre como centro de su reflexión. En concreto, la subjetividad y la comunidad, las relaciones interpersonales, la participación y la responsabilidad, la autodecisión y la trascendencia del hombre, la cultura y su constitución por la praxis humana, el destino del hombre en su desarrollo integral y en su dimensión escatológica, son algunos de los temas que se abordan más a fondo.— D. NATAL

STEIN, E., *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid 1998, 11 x 18, 303 pp.

La llegada a los altares de la Iglesia, de Edith Stein, ha supuesto un nuevo impulso editorial para su obra. En efecto, la famosa ayudante de Husserl y gran pensadora de la fenomenología contemporánea, dejó una obra filosófica muy sólida. Mujer de virtudes extraordinarias y de altos vuelos intelectuales, su muerte, en un campo de concentración como religiosa carmelita y su proceso de canonización, ha actualizado su nombre en el

mundo entero. La obra que presentamos, publicada en Alemania en 1993, es un manuscrito salvado por el glorioso franciscano van Breda y el carmelita P. Avertanus y reconstruido por la Dra. L. Gelber. Se trata de una verdadera Antropología, con fines pedagógicos, expuesta por E. Stein en la universidad de Münster. Los temas principales de esta obra son: La antropología como fundamento de la pedagogía, el hombre como realidad material y como organismo, el hombre en cuanto animal, el problema del origen de las especies y el individuo, lo animal y lo específicamente humano del hombre, el alma como forma del cuerpo y como espíritu, el ser social de la persona humana, y el paso de la consideración filosófica del hombre a la teológica. Se trata de un escrito que conserva gran actualidad y que refleja muy bien el pensamiento filosófico de E. Stein tanto en su dimensión fenomenológica como en sus aportaciones religiosas.— D. NATAL

ECKHART, M., *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 1998, 15 x 21, 232 pp.

La obra que presentamos recoge algunos de los más destacados sermones y tratados de Eckhart, en lengua alemana, así como un conjunto de proverbios, leyendas y un amplio poema, atribuidos al citado maestro. Algunos de sus títulos más sugerentes son: El anillo del ser, los pobres de espíritu, el fruto de la nada, el enviado, la montaña verde, el templo vacío, y Dios y yo somos uno. De gran influencia en la mística española y alemana, especialmente en autores como Suso, Taulero y Juan de la Cruz, es una pieza clave también de la filosofía de Heidegger y Jacob Boehme y en los famosos dichos de Angel de Silesia. Los filósofos de la escuela de Kioto, Nishitani y Tanabe, han llamado también la atención sobre esta ilustre figura medieval como interlocutor privilegiado de la tradición asiática y especialmente del budismo Zen. El primer proceso de inquisición contra un teólogo de la universidad de París, durante la Edad Media, fue el del Maestro Eckhart (1260-1328), dominico alemán, que predicaba la posibilidad de alcanzar la vida bienaventurada aquí en la tierra por la experiencia de la divinización humana. Aunque estos temas eran conocidos en la teología oriental, y en Occidente por san Agustín y otros Padres de la Iglesia, pero las atrevidas expresiones de Eckhart, sobre la experiencia nihilista de Dios, a quién llama 'pura Nada' y vacío interior del espíritu, y sobre el exilio del alma noble en el mundo, condujo a sus acusadores a pensar en sospechas heréticas. Aquí mismo se recoge la bula de Juan XXII en las que se condena 28 proposiciones de Eckhart. La edición de Siruela resulta realmente exquisita y es una verdadera gozada para el lector poder encontrarse hoy, de nuevo, con textos de este calibre.— D.NATAL

ARISTOTELES, *Kategorien, Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck*. (Organon 2, Philosophische Bibliothek 493). Griechisch-Deutsch. Hrsg. und übersetzt mit Einleitungen von H. G. Zekl, Felix Meiner, Hamburg 1998, 19,5 x 12,5. lxxviii-337 pp.

A estas alturas no vamos a descubrir la categoría de la *Philosophische Bibliothek* de la editorial Meiner con sus ya 500 volúmenes publicados. Sin embargo, aunque parezca difícil, la editorial se anota un nuevo tanto con la edición de las obras lógicas de Aristóteles, planeada en tres tomos y editada, traducida y comentada por H. G. Zekl. El volumen que nos ocupa es el segundo y en él se recoge lo siguiente: setenta páginas de introducción del editor, el texto griego, con las notas críticas textuales de la edición de Minio-Paluello en Oxford y la traducción alemana de las *Categorías* y del *De interpretatione*. Además se incluye la traducción alemana de la *Isagogé* de Porfirio, las *Divisiones* del Pseudo-Aristóteles y las *Definitiones* del Pseudo-Platón. Cierran la obra 90 páginas de notas, bibliografía e índices. La edición está concebida como *Studienausgabe* y realmente hay que reconocer que es útil y práctica.— F. JOVEN.

TOTOK, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie. I. Altertum: Indische, chinesische, griechisch-römische Philosophie*. Unter Mitarbeit von H. D. Finke und H. Schröer. 2., völlig neu bearb. und erw. Aufl. Vittorio Klostermann, Frankfurt 1997, 25,5 x 18. xxxvi-733 pp.

Hace ya más de treinta años que apareció publicado el primer volumen, dedicado a la filosofía antigua, del *Totok*. A lo largo de los años fueron editándose sucesivamente los volúmenes correspondientes a la Edad Media (1973), Renacimiento (1980), siglo XVII (1981), siglos XVIII-XIX (1986) y siglo XX (1990). Los seis volúmenes constituyen una obra bibliográfica clásica para el estudioso de la filosofía, indispensable para aproximarse a las fuentes y principales escritos publicados. Si en la primera edición de este volumen se recogía la bibliografía aparecida hasta 1961, en esta segunda se incluye lo más importante publicado hasta 1993. El volumen tiene tres secciones: filosofía india (40 pp.), china (30 pp.) y grecorromana alcanzando hasta Boecio (525 pp.). La exposición bibliográfica es cronológica por autores y escuelas. Las entradas están indicadas por un número progresivo a lo largo del libro, terminando con el 21474. Para cada escuela se citan primero las obras generales y a continuación los sucesivos filósofos con las ediciones textuales, traducciones en las principales lenguas y bibliografía secundaria catalogada por temas si es muy amplia. Lógicamente Platón y Aristóteles reciben un trato especial con más de 100 páginas de bibliografía dedicadas a cada uno. 100 páginas de índices cierran la obra. Es evidente que no puede estar todo lo publicado, pero sí lo más importante seleccionado y clasificado en un volumen manejable. Lo que el futuro deparará a este tipo de obras impresas frente a los medios informáticos es impredecible. De momento es claro que el *Totok* es una obra útil.—  
F. JOVEN.

BÖHME, G y H. *Fuego, agua, tierra, aire*, Herder, Barcelona 1998, 21.5 x 14, 406 pp.

Esta versión castellana del libro alemán *Feuer, Wasser, Erde, Luft* es un verdadero placer para quien se interesa de la historia cultural de los elementos. Estos son simultáneamente *natura naturans* y *natura naturata*, y la historia da cuenta de eso en cuanto que los elementos aparecen no solamente como modelos culturales, sino también como fisonomías culturales, “aquellos autorretratos que las culturas han hecho de sí mismas en su contacto, simbólico y práctico, con los elementos” (pág. 19). En este libro los autores investigan la relación europea con los elementos pasando por varios siglos. Si la filosofía antigua logró liberar del mito a la teoría de los elementos y aplicarla en la medicina, fue la alquimia que la llevó a su cima especialmente en los siglos XV al XVII. Al lado de este aspecto vinculado a la cientificación del mundo, los autores ponen de relieve la mitología de los elementos que domina tanto la cosmogonía como la tradición bíblica. Así las concepciones tetrádicas medievales de los cuatro humores, edades, vientos, estaciones y cualidades remontan a los cuatro elementos básicos. Precisamente la concepción mitológica da forma al poder de la naturaleza experimentado en los elementos, y el dominio del fuego no solamente expresa el inicio de la civilización humana, sino también la explotación de la energía. Este aspecto tiene una importancia vital en la autoconcepción del hombre que hoy día nos extraña: pues los seres humanos vivieron sujetos a la naturaleza dominada por poderes numinosos o naturales. Aunque la humanidad europea se liberó de estas ideas a partir de Edad Moderna, las teorías psicosomáticas, tanto materialista como espiritualista, aprovecharon la interpretación natural de la vida corpórea del hombre para proponer “la homogeneidad de las cosas como principio general de la Naturaleza que es única en todo lo diferente” (pág. 28). En consecuencia, los sentimientos y pensamientos serían transformaciones de la energía cósmica. Este “retorno de los elementos” no tuvo larga vida, aunque el lenguaje actual conserva metáforas de estados elementales como, p.e., caliente, fría, húmeda y seca.

Pues hoy entendemos bajo el concepto de elemento algo abstracto: distintos tipos de átomos. La historia cultural de los elementos, constatan los hermanos Gernot y Hartmut Böhme, recuperaría la pérdida de visión del conjunto, y reforzaría la conservación de la naturaleza.— P. PANDIMAKIL

DUCH, L. *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona 1998, 21,5 x 14, 542 pp.

Al estilo de su publicación anterior *Religión y mundo moderno*, L. Duch, monje de la Abadía de Montserrat, continúa en este libro su investigación sobre la fenomenología de la religión. Esta versión castellana comprende las obras en catalán *Mite i cultura*, y *Mite i interpretació*, que en consecuencia forman las dos partes del libro. En la primera parte, el autor presenta un tratado sistemático sobre el mito. La discusión sobre su naturaleza, su lugar en el pensamiento histórico y en la antropología termina con una interesante aproximación a los grandes temas entorno al mito. Las posturas tanto antropológicas como teológicas y filosóficas entran en consideración, y así también preparan al lector para la segunda parte que se ocupa de los modelos de interpretación del mito en la historia del pensamiento occidental. Aunque esta presentación no es exhaustiva (a J. Campbell, p.e., sólo le menciona), ofrece unas variantes significativas que demuestran no sólo la panorámica interpretativa desde Filón de Alejandría hasta los pensadores contemporáneos como E. Cassirer, M. Eliade, C. Lévi-Strauss, E. Drewermann, etc., agrupada en torno a los tipos racionalista, alegórico, ritualístico-sociológico, funcionalista, psicológico, estructuralista, poético-lingüístico y transcendental, sino también la inquietud del autor por el hombre, la sociedad y la cultura que le hace proponer “el concurso de una praxis y un discurso logomíticos”, para “enfrentar con ciertas garantías de éxito los escandalosos desafíos del presente” (pág. 18). El último capítulo “El alcance de la Logomítica” hace, en este espíritu, un *Plaidoyer* para defender el valor de la palabra que es o tiene que ser polifónica en correspondencia a la condición polifacética de la persona humana. Es un libro rico no sólo de informaciones, sino también de pensamiento original y reflexión sobre problemas actuales; de lectura no fácil, pero provechosa.— P. PANDIMAKIL.

ENGEL, K. *Meditation*, 2 vols. Peter Lang, Francfort 1997, 21,5 x 15,5, 243 y 178 pp.

En estos dos tomos de la edición inglesa de su libro en alemán, K. Engel nos ofrece un vistazo histórico seguido a un resumen de la investigación empírica sobre la meditación. Al autor le interesa la historia desde la perspectiva práctica y empírico-científica que los aspectos culturales, religiosos, etc. pasan al segundo plano, a pesar del hecho, de que su estudio cubre de un lado las tradiciones de la India, China, Japón, etc. y de otro el desarrollo y la aplicación de la técnica de la meditación en el Judaísmo, Cristianismo e Islam. Especial atención merece el capítulo sobre los fundadores de las escuelas contemporáneas de meditación, que incluye figuras como Ramakrishna, Yogananda, Aurobindo, Poonjaji, Anadamayi Ma, H. E. Lassalle, B. K. S. Iyengar, Chinmoy etc. Aunque el criterio de selección, como el autor reconoce, corresponde más a un gusto personal que a una evaluación sistemática, casi todas las corrientes tienen seguidores tanto en occidente como en oriente, y las direcciones al final de cada escuela sirven como propaganda. El volumen segundo dedicado enteramente a la investigación empírica y a la teoría, se basa especialmente en el concepto de desarrollo progresivo de la meditación según zen, explicado en detalle en capítulo cuarto a través de la tradicional historia de *buey y pastor*. Mucho más que ofrecer un conciso resumen sobre la investigación empírica en la psicofisiología, el autor presenta la meditación como uno de los métodos para obtener estados alterados de conciencia. No es ningún conocimiento lo que el meditador busca, sino una relajación total, que permita adquirir un estado superior de conciencia, no directamente inducido por otros medios

como la droga, el alcohol, etc. La meditación, entendida como técnica de experiencia del estado alterado, estaría excluida de toda problemática religiosa por ser nociva o superflua, pero incluida en la terapia. Ese es el camino que el autor ve y propone para la meditación en la sociedad contemporánea, y por eso invita a los lectores a participar en las investigaciones que siguen dándose hoy. Pues meditar es adquirir experiencia, y experiencia es sujeto de investigación empírica. No obstante los frases y nombres no traducidas al inglés el libro es de lectura interesante.— P. PANDIMAKIL

BREY BLANCO, José Luis, *Cristianismo y política. Una reflexión cristiana sobre la realidad política*, San Pablo, Madrid 1998, 12,5 x 21, 331 pp.

José Luis Brey Blanco es doctor en Derecho y diplomado en Derechos Humanos por la Universidad Complutense de Madrid y Profesor de Derecho Constitucional en el Centro de Ciencias Jurídicas y de Administración de la Universidad de San Pablo-CEU, en Madrid.

El cristianismo no es una ideología, ni el sostén de ninguna de ellas, pero contiene un modelo de hombre. ¿Tiene ese modelo de hombre connotaciones de carácter público? ¿Contiene el cristianismo también un modelo de sociedad? A estas y otras preguntas se trata de contestar, poniendo de manifiesto que una reflexión sobre política es pertinente al cristianismo: “como cristianos tenemos la obligación y el reto de actuar en política, directamente, a través de partidos políticos, o indirectamente, a través de las instancias pre-políticas que existen y que son de toda índole: culturales, cívicas, deportivas... Por ejemplo: asociaciones de barrio, ONGs, asociaciones culturales...” (pág. 316); ésta es una de las conclusiones a las que llega el autor. Si es verdad que el cristianismo no es una doctrina política también lo es que su mensaje afecta de lleno al tipo de relaciones sociales que deben establecerse entre los hombres.

¿Por qué las cosas siguen tan mal como siempre? Las posibilidades de construir un mundo más justo y más humano parecen estar al alcance de la mano gracias al espectacular avance tecnológico y económico de los últimos años. ¿Nos seguimos encontrando ante el “hombre unidimensional”? Conversión y transformación de las estructuras son los polos de un binomio que bien articulados pueden dar mucho de sí en favor de la consecución de ideal de justicia que se persigue. En el trabajo se afirma que una política de inspiración cristiana tiene que ser plural pero manteniendo siempre la fidelidad a un núcleo esencial de verdades que es irrenunciable; no a la uniformidad, pero tampoco la dispersión. Y allí donde la polaridad sea tal que impida una praxis concertada, entonces, la última palabra tendrá que pronunciarse en “términos de comprensión, misericordia y respeto por el otro”.

No es descubrir el Mediterráneo afirmar que existe un creciente desinterés por la política y una creciente desideologización de los países desarrollados. ¿Quiénes pueden ser los responsables?. ¿Cómo motivar a los ciudadanos de a pie?

El autor desea “vincular la política con un tipo de metafísica que toma sus datos de la antropología filosófica” (pág. 318) y también encontrar puentes de comunicación entre la visión trascendente y la “conciencia no creyente” (diálogo fe-increencia) a través de la moral (“la categoría común de los buenos”) para aterrizar en el campo compartido de la política, entendida como “propuesta de ideales (sentido de la vida) y realización de objetivos”. La política debe justificar su pretensión de seguir siendo la más alta entre las ciencias (Aristóteles). No todo puede quedar en manos de otras instancias, como las ciencias técnicas.

La teología de la creación, la legítima autonomía de las realidades temporales, la doctrina social de la Iglesia, por citar sólo algunos aspectos que se consideran en el estudio, pudieran servir para -como afirma el autor- fortalecer a quienes ya están comprometidos en la tarea social y política y de impulso para quienes, deseosos de hacerlo, están pidiendo a gritos un empujón.— FLORENTINO RUBIO C.

GALEANO, Eduardo, *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*, Siglo XXI, Madrid 1998, 13,5 x 21 , 365 pp.

El uruguayo Eduardo Galeano es periodista, estuvo exiliado en Argentina y España, desde 1973; a principio de los 1985, regresó a Uruguay. Ha recibido, entre otros, el premio Casa de las Américas, y Aloa, de los editores daneses, en 1993.

Como ya indica el título, “El mundo al revés premia al revés: desprecia la honestidad, castiga el trabajo, recompensa la falta de escrúpulos y alimenta el canibalismo ...La economía mundial es la más eficiente expresión del crimen organizado...los jefes de estado venden los saldos y retazos de sus países, a precio de liquidación por fin de temporada...Los violadores que más ferozmente violan la naturaleza y los derechos humanos, jamás van presos...los generales condecorados por crímenes que se elevan a la categoría de glorias militares...los bancos más prestigiosos son los que más narcodólares lavan y los que más dinero guardan...En su escuela, la escuela del crimen, son obligatorias las clases de impotencia, amnesia y resignación...El mundo trata a los niños ricos como si fueran dinero, para que se acostumbren a actuar como el dinero actúa” (págs. 5-11). Estas son algunas de la lindezas, bien repartidas entre la mayor parte de los estratos de la sociedad (y que se van ampliando en las páginas siguientes), con que se inicia el ensayo. Sin consideraciones intermedias, sin excepciones ni distingos. Y, como era de esperar, los mejores epítetos los reserva para el capitalismo, las multinacionales, las petroleras...

Es verdad que el autor se refiere, principalmente, a la sociedad latinoamericana y, en general al Tercer Mundo, con breves anotaciones del Primer Mundo, pero esa realidad, sin duda traumática en muchos aspectos, no es uniforme, ni todo se puede meter en el mismo saco. Cualquiera que conozca la realidad “in situ”, puede atestiguarlo. Probablemente Milton Friedman habla de la “tasa natural de desempleo”, concepto comúnmente aceptado por economistas y sociólogos, no porque le guste, sino porque existen personas que no desean trabajar; y no nos estamos refiriendo a enfermos y a quienes no pueden encontrar un puesto de trabajo.

Son pocos los datos estadísticos que se aducen (aunque sí mucha casuística) y se recurre constantemente a las afirmaciones o negaciones tajantes, dando por supuesto que la realidad es tal porque así se la considera.

Hay que reconocer que el libro está bien escrito y hará las delicias de los utópicos negativos, anticapitalistas y/o pesimistas que gusten ver todo de color oscuro, y de quienes han encontrado, de una vez para siempre, la causa de todos los males presentes, pasados o futuros: el mundo occidental desarrollado y sus instituciones.— FLORENTINO RUBIO C.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio y Manuel SUÁREZ CORTINA (Eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid 1998, 17 x 24, 383 pp.

Comúnmente suele aceptarse que hoy no está de moda el ser anti: ni se es creyente de cuerpo entero ni tampoco ateo o anticlerical; lo “políticamente correcto” es quedarse a medio camino. No obstante, algunos obispos hablan con cierta frecuencia de residuos de anticlericalismo.

Los hechos históricos parece constatar que el anticlericalismo, entendido “como dice la palabra, lucha contra el clericalismo”, se desarrolla más allá donde se registra una situación de dominio clerical y alcanza una mayor virulencia cuando este dominio es más acusado. Pero los autores del libro recalcan su relación con el proceso de secularización de la sociedad: “un tipo de sociedad basada en la racionalidad y en la explicación del hombre y del mundo con argumentos inmanentes, sin cifrar en lo divino o trascendente la última motivación” (pág. 13). En sociología, con Peter L. Berger, suele entenderse por secularización “el proceso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos

de la dominación de las instituciones y de los símbolos religiosos". La noción asumida en el libro reseñado parece aproximarse más bien al *secularismo*, al que frecuentemente se llega desde la secularidad, que niega cualquier sentido de ultimidad y de trascendencia de la vida. En él, Dios y la trascendencia carecen de sentido, y da origen a una en la que, como dice Finkielkraut, llegó una Iglesia católica en el Concilio Vaticano II aceptó la legítima autonomía de las realidades temporales (secularización) y se opuso al secularismo.

La historia española ha conocido desde los orígenes de la contemporaneidad la manifestación de un anticlericalismo persistente, expresión doble de la oposición de amplios sectores sociales y políticos a la Iglesia católica y sus marcos culturales e institucionales, y del proceso de secularización que ha caracterizado las sociedades contemporáneas. Con rasgos pacíficos unas veces, con inusitada virulencia otras (1823, 1834-35, 1968, 1909 y 1936), el anticlericalismo alcanzó a las elites intelectuales e, influenciadas por éstas (liberales de Cádiz y del Trienio, progresistas, krausistas, materialistas y racionalistas), a las masas populares.

En este volumen se afirma que, a diferencia de lo acontecido en Francia e Italia, la historiografía no había prestado al anticlericalismo español la atención que merecía como "un fenómeno mayor en la historia de la cultura"; y careceríamos de una obra que lo abordara de forma general, como fenómeno significativo en sí mismo. Dentro de esta categoría, sólo cabría citar la aportación de Julio Caro Baroja y el libro "Spanish Anticlericalism. A Study in Modern Alienation" de J. Devlin, dependientes en exceso de fuentes literarias y, más en concreto, de la novela, sin recurrir a otro tipo de documentos. En los estudios aparecidos en revistas científicas, no se atendería al anticlericalismo en sí mismo, sino en su relación con otras corrientes, como el anarquismo, el socialismo, la masonería, el republicanism, o estarían ligados a un marco local o regional. Sólo en los últimos años se habría tratado este tema como materia de investigación por sí misma y con criterios científicos, y no limitados a la narración de lo anecdótico, como ha sido usual.

Los autores de *El anticlericalismo español contemporáneo* nos ofrecen un conjunto de trabajos que cubren desde las primeras manifestaciones del anticlericalismo ilustrado y de la transición al Nuevo Régimen (1750-1833) (La Parra); la revolución liberal y el Sexenio Democrático (1833-1874) (Moliner); la Restauración (Suárez Cortina); La República y la Guerra Civil (1931-1939) (De la Cueva); al Franquismo y la Democracia hasta nuestros días (1939-1995) (Botti, Montesinos). La ofensiva contra el "statu quo" del clero procede, en su origen, de tres frentes: el Estado, los laicos ilustrados y un sector minoritario pero muy significativo del propio clero, y abarca tanto la postura agnóstica o atea anticlerical y la postura anticlerical creyente. Ambas posturas actuaron juntas desde 1868.

El objetivo del libro no es ofrecer una explicación definitiva del anticlericalismo español, sino ofrecer una visión conjunta, ordenada cronológicamente, de las distintas corrientes "desde una postura diferente a la ofrecida por la historiografía conservadora tradicional" (pág. 14). El resultado es una mirada comprensiva hacia el anticlericalismo. A mi entender, además de lo anotado sobre el secularismo, distinguos entre visión conservadora y progresista pudieran cuestionar la objetividad y el aspecto científico del trabajo.

FLORENTINO RUBIO C.

HELLER, Agnes y HEHÉR, Ferenc, *Políticas de las postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona 1998, 13 x 21, 215 pp.

Agnes Heller y Ferenc Hehér, discípulos de Lukács, son actualmente investigadores en la New School of Social Research de Nueva York. Ediciones Península ha publicado sus trabajos conjuntos *Anatomía de la izquierda occidental* (1985), *El péndulo de la modernidad* (1994) y *Biopolítica* (1995), así como el volumen colectivo *Dialéctica de las formas: El pensamiento estético de la Escuela de Budapest* (1987).

En esta obra, que consta de doce estudios, nos ofrecen, por una parte, un análisis de algunos elementos constitutivos de la cultura postmoderna (en el terreno moral, en las ciencias sociales o en la filosofía de la música) y, por otra, ciertos temas importantes en la política postmoderna, desde el punto de vista de la justicia social, de la ética, de la configuración de la vida cotidiana, etc.

En el pasado, Platón, los sofistas, Aristóteles y todas las escuelas socráticas, aunque estaban en desacuerdo sobre la esencia de la naturaleza humana y los orígenes de la moral, discutieron “los mismos síntomas”, el status moral del mundo; así como lo hicieron también Hobbes, Gassendi, Descartes y Spinoza. Constituyeron unos con otros verdaderas comunidades de argumentación. Hoy, en cambio, tenemos docenas de microcomunidades, cada una de las cuales habla un lenguaje diferente, como si pertenecieran a mundos distintos. “Un determinado discurso anatomiza nuestro mundo en los términos de “nihilismo” (pág. 9), de relativismo total o, al menos, de horizonte fragmentado. La postmodernidad sugiere, por encima de todo, una aceptación de la “contingencia dentro del destino”, lo que implica, por definición, el pluralismo filosófico más amplio posible.

El pensamiento postmoderno está repleto de categorías cuya diferencia específica viene dada por el prefijo “post”. Así tenemos el “postestructuralismo”, el “postindustrialismo” y las “sociedades postrevolucionarias”, tenemos incluso la *posthistoire*. Los postmodernos “no estamos donde estamos sino “después”.

“La cultura europea es quizá la de más corta vida de entre todas las culturas de la historia”. Los que se califican de postmodernos se hallan ahora confortablemente asentados en el proyecto europeo, “la única tradición afín a la postmodernidad y abierta a ella”, aunque experimentan, sin embargo, el desenmascaramiento de su propio universal europeo como mero particular.

Kant definió lo artístico como aquello relacionado con la belleza, y que no es útil ni tampoco fuente de conocimiento. La postmodernidad proclama, en torno al concepto alemán *Kunst*, que “hay que liberar lo estético”: las artes y la narrativa ya no son los lacayos de la religión (arte desacralizado), ni se consideran como *perception confuse*, rechazan cualquier tipo de competición con la ciencia, en conjunto no está comprometidas con la política, no hay reglas de los géneros ni normas, y el concepto “estilo” queda reducido a “estilo personal”.

El conjunto de los doce estudios someten a examen algunas cuestiones del debate ideológico contemporáneo, como: “La comprensión de las ciencias sociales”, “La condición política postmoderna”, “La justicia social y sus principios”, “Ética ciudadana y virtudes cívicas”, “El paria y el ciudadano”, etc. Toda una temática compleja que intenta relacionar aspectos filosófico-hermenéuticos con otros histórico-sociales e incluso antropológicos, no siempre de fácil comprensión. FLORENTINO RUBIO C.

DOUGLAS, M., *Estilos de pensar*, Gedisa Editorial, Barcelona 1998, 15,5 22,5, 220 pp.

Mary Douglas es especialista en antropología cultural, con importantes estudios en su haber. El presente libro lleva por subtítulo *Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Consta de una introducción y nueve ensayos, previamente aparecidos en diversas publicaciones según se hace constar. La autora estudia los estilos de pensar con ejemplos de la vida cotidiana y de la literatura. Las diferencias entre vulgaridad y refinamiento dentro de una comunidad, el cuento de Caperucita y sus distintas versiones francesas, elegir un médico y no otro, una medicina y no otra, la decoración y el mobiliario, el consumo, los animales y las metáforas con animales, la taxonomía, animales puros e impuros, el ecologismo, la religión... Los temas son muy variados. La autora se mueve con soltura, según acostumbra, por la antropología, la sociología, la estética y la semiótica.— J. VEGA.

CAPRA, F., *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos* (= Argumentos 204), Anagrama, Barcelona 1998, 22,1 x 14,2, 362 pp.

La revolución científica llegó al ámbito de la biología con la llamada teoría sintética de la evolución. Los descubrimientos de genética y las aportaciones de Darwin se fecundaron mutuamente para ofrecer una nueva visión de la vida. Sin embargo Capra piensa que es necesario avanzar hacia una comprensión más amplia de las relaciones entre los seres vivos, de la “trama de la vida”. Denuncia el peligro que supone la biología molecular de provocar una vuelta al reduccionismo mecanicista: todo podría explicarse a partir de la estructura atómica del ADN. Frente a esta concepción que prima la pregunta por el “de que” están hechos los seres vivos, propone una recuperación de la teoría sistemática, es decir, una focalización sobre la “forma” o patrón de organización de la vida. Con ello da lugar a una visión a medio camino entre la ciencia y la mística: la teoría de la complejidad, la teoría *Gaia* y la teoría del caos. Estamos ante un libro divulgativo de sencilla y amena lectura para todos aquellos que quieran conocer los debates a que han dado lugar los espectaculares avances de la biología.— P. MAZA.

### Historia

*X Congreso Internacional de Historia de la Orden de San Agustín, Conventos Agustinos*, Edición preparada por Rafael Lazcano. Roma, Institutum Historicum Augustinianum. Revista Agustiniiana, Madrid 1998, Dos vols., 24x17, 1210 pp.

El pasado mes de octubre de 1997, durante los días 20 al 24, organizado por el *Instituto Histórico Agustiniiano*, se celebró en Madrid, en el confortable y funcional marco del Colegio Mayor Mendel, el X Congreso Internacional de la Historia de la Orden de san Agustín, con el tema general *Conventos Agustinos*.

Asistieron al mismo no sólo religiosos de la Orden, venidos de distintas partes del mundo, sino también un buen grupo de estudiosos seculares que participaron e intervinieron con ponencias y comunicaciones.

El programa del Congreso era muy amplio, tanto en ponencias, como en comunicaciones, las cuales - unas y otras- habrían de constituir “piezas del mosaico más complejo de la historia de la Orden de san Agustín”.

El resultado del Congreso son estos dos gruesos volúmenes, con más de mil doscientas páginas, que recogen, aparte los discursos de apertura y de clausura, la crónica del Congreso y un completo *Índice Onomástico*, un total de 37 intervenciones, entre ponencias y comunicaciones.

En ellas y por ellas van desfilando famosos conventos agustinos de Europa y América, junto con acontecimientos y sucesos más relevantes de su acontecer histórico.

Como diría en el discurso de clausura el padre Asistente General, Santiago Insunza, aunque fuera todavía temprano para hacer un balance reposado, se puede decir que fue altamente positivo, tanto a nivel de los trabajos presentados, como el número de participantes y por el ambiente cordial de las jornadas.

En todo caso, el Congreso sirvió para acercarnos a una muestra del amplísimo catálogo de Conventos Agustinos urbanos, muchos de ellos asfixiados hoy por el crecimiento desmesurado de las ciudades; y también conventos populares, en gran parte desaparecidos, “con espadaña y latido de campanas cada atardecer..., piedras labradas por canteros anónimos que permiten asomarnos al balcón del tiempo y otear, como desde una atalaya gigante, el paisaje de una época y el dinamismo de unos hombres que pretendieron ser fermento de fe y de cultura”.— Teófilo APARICIO LÓPEZ

*Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Culturas y Civilizaciones*, Edita Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, Valladolid 1998, 24 x 17, 214 pp.

El presente libro quiere ser un resumen de discursos y ponencias del III Congreso, celebrado por la Asociación de Historia Contemporánea, "Culturas y Civilizaciones", en Valladolid durante los días 4 al 6 de agosto del año 1996.

Lo saca a luz pública el Comité organizador del mismo, cuyo presidente es Celso Almuíña Fernández. Precisamente, es este ya ilustre historiador y profesor de la Universidad vallisoletana quien, en la presentación del Congreso, al tiempo de dar la bienvenida a los asistentes, explica el por qué del mismo y su finalidad, mientras divagaba sobre la temática escogida "Culturas y Civilizaciones" y sobre la historiografía española hoy, dejando claro que sin interpretación no hay historia, pues la simple acumulación de datos es otra cosa, pero nunca historia.

A lo largo del Congreso, intervinieron distintos profesores, que disertaron sobre temas tan interesantes como "Historiografía e informática", "La crisis de la modernidad historiográfica y el surgimiento de la historia ecológica", "La cultura política como objeto historiográfico", "Por una historia de la cultura escolar..." etc.

Un Congreso, pues, que, como diría Carlos Seco Serrano, en su discurso de clausura, en el que se opuso claramente a que "el cinematográfico" y "las artes plásticas", sean fuentes históricas y sirvan de auxiliares al verdadero historiador, aportó una buena ayuda para la búsqueda de una historia más íntegra, que nos permita captar el mundo de ideales, de creencias, de pasiones en que se manifestó el espíritu humano en una época y en un ámbito geográfico determinado.— Teófilo APARICIO LÓPEZ.

CABOT, José Tomás, *La vida y la época de Felipe II*, Planeta, Barcelona 1997, 21 x 13, 237 pp.

En días pasados, con motivo del IV Centenario de la muerte de Felipe II, se ha celebrado en España, de modo especial en Madrid, El Escorial y Valladolid, magníficas exposiciones sobre uno de los personajes más enigmáticos y controvertidos de la historia de la humanidad, Felipe II, el rey prudente, adalid del catolicismo, y, según algunos, "El demonio del mediodía".

Igualmente, la literatura histórica y la periodística, se han prodigado en biografías y artículos de todo género, lo mismo que en reportajes y mesas redondas en los distintos medios de comunicación.

Con desigual fortuna, nos han hablado del heredero de Carlos V, nacido en la ciudad de Valladolid el año 1527 y muerto en El Escorial el 13 de septiembre de 1598, como rey inteligente, culto y aficionado al arte, aunque su auténtica pasión fue siempre el poder.

Nos han hablado, igualmente, del monarca que tenía un gran sentimiento del deber, una profunda religiosidad y una extraordinaria capacidad para el trabajo; pero también del hombre desconfiado y propenso al aislamiento. Un hombre casado cuatro veces, fiel a sus cuatro esposas y amante de sus hijas...

Pues bien, de todo esto; de su largo y complicado reinado —de 1556 a 1598—; de sus luchas con la vecina Francia, rival de Enrique II, como su padre lo había sido de Francisco I; de sus victorias contra el turco —la victoria de Lepanto de 1571—; de la incorporación a su corona del reino de Portugal; de sus sangrientos episodios con las Países Bajos; de su fabulosa expansión por las Indias y el mar Pacífico..., trata el libro de José Tomás Cabot.

Nuestro periodista e historiador catalán, nacido en Manresa el año 1930, licenciado en Medicina, en Historia Moderna y en Filología Hispánica, por la Universidad de Barcelona, centra su estudio en la historia del tiempo de Felipe II, entrando en el pormenor del joven monarca, que recibe una esmerada educación de príncipe, llamado a gobernar el imperio más grande que conocieron los siglos.

Estamos, pues, ante una biografía muy lograda, acompañada de un interesante e ilustrativo apéndice “sobre la historiografía mundial” en torno a este monarca, junto con una bibliografía bastante completa, sin que falten las ilustraciones, tomadas de cuadros famosos y esculturas de Leoni y otros celebrados artistas.— Teófilo APARICIO LÓPEZ

DONCEL, Juan Aranda, *La devoción a la Virgen del Socorro en Córdoba durante los siglos XVII al XX*, Edita Caja-Sur, Córdoba 1998, 24 x 17, 293 pp.

Magníficamente impreso, con ilustraciones que invitan a la lectura, Juan Aranda Doncel nos regala un libro que trata de la devoción a la Virgen del Socorro en la devota ciudad de Córdoba. Un libro que es, al mismo tiempo, historia mariana y manifestación del amor de un pueblo a nuestra Señora.

Fue, primeramente en la pequeña capilla del hospital de *La Corredera*, sostenido por las hermandades de la Santísima Trinidad y san Pedro ad Víncula, donde se fraguó dicha devoción en la primera mitad del siglo XV. Luego se unirán a ellas los cofrades de nuestra señora de los Ángeles, a comienzos del siglo XVI, que acudirán a su bella imagen de “Nuestra Señora del Socorro”, para mitigar su dolor, cobijo, alimento y suficiente valor para soportar la cruz de su enfermedad, o pedir favor en sus muchas necesidades.

En este libro, Juan Aranda Doncel sigue luego ofreciéndonos el relato de la fundación de la susodicha cofradía y la de “Animas Benditas” en 1677, y ya en el siglo XVIII la fundación de la cofradía de Ntra. Sra. del Socorro y Santo Rosario; etapa que concluye en el año 1750, dando paso a los grupos sociales y a la presencia de la mujer en la misma cofradía.

Fiel reflejo de la religiosidad de España durante los siglos XIX y el que está a punto de terminar, esta Cofradía pasa por momentos difíciles, en una atonía, claroscuros, luces y sombras, vaivenes religiosos, que hacían temer lo peor para su existencia.

Pero el libro nos deja un buen sabor de boca relatando el resurgir de los días actuales y el auge de la devoción cordobesa por la Virgen del Socorro.

Un libro, el de Juan Aranda Doncel, elaborado a base de datos, tomados de los archivos nacionales, provinciales y aun locales, que le acreditan como modelo dentro de los libros históricos, y que no dudo ha de contribuir en gran manera al fenómeno de la religiosidad popular de la bella ciudad andaluza.— Teófilo APARICIO LÓPEZ

DUFFY, Eamon, *Santos y pecadores. Una Historia de los Papas*, Acento Editorial-PPC, Madrid 1998, 28 x 20, x-326 pp.; ilustr.

E. Duffy, profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Cambridge y católico de profundo, nos presenta en esta obra, que también ha servido de guía a programas televisivos, la crónica de una de las instituciones más duraderas e influyentes en la historia de la humanidad. Duradera porque ha sobrevivido a los imperios romanos y bizantinos, a la Galia carolingia, a la Alemania medieval, a la España del Siglo de Oro, a la Revolución francesa y a la Inglaterra victoriana. E influyente porque ha estado presente en el corazón de las cuestiones más acuciantes de las preocupaciones humanas de todos los tiempos. Todo lo cual ha llevado al autor a calificar a los papas con el título de “comadrones”, al menos, de Europa. Como creyente asevera que el papado “ha contribuido a asegurar que las distintas Iglesias locales conservasen algo de una visión cristiana universal, que no se derrumbasen en la estrechez de miras propias del nacionalismo religioso o se vieran totalmente subordinadas a la voluntad de poderosos gobernantes seculares”, sin olvidar que para otros cristianos “representa un desastroso callejón sin salida y es una de las causas fundamentales de la desunión”. El libro se divide en 6 capítulos: 1.- Sobre esta piedra (33-461); 2.- Entre dos imperios (461-1000); 3.- Por encima de las naciones (1000-1447); 4.- Protesta y división

(1447-1774); 5.- El papado y el pueblo (1774-1903); 6.- Los oráculos de Dios (1903-1997). Completan el volumen una lista cronológica de papas y antipapas, un glosario, abundante bibliografía para cada capítulo y un amplio índice. Una cuidada edición, con profusión de ilustraciones que merece nuestra loa y recomendación.— J. ALVAREZ.

*Lo que duele es el olvido. Recuperando la memoria de América Latina. VI Encuentro-Debate América Latina ayer y hoy. El que dol és l'oblit. Recuperant la memòria d'Amèrica Llatina. VI Trobada-Debat Amèrica Llatina ahir i avui*, Publicacions de la Universitat, Barcelona 1998, 24 x 17, 435 pp. + ilustr.

Se recogen en este libro las aportaciones de los numerosos investigadores que acudieron al VI Encuentro-Debate organizado por los profesores de Historia de América del Departamento de Antropología Social, Historia de América y África de la Universidad de Barcelona, celebrado en esta ciudad el 19-21 de noviembre de 1997. Las diferentes aportaciones se articulan en 6 foros o mesas, cuyos títulos y coordinadores pasamos a reseñar: Mesa I: Arqueología y Etnohistoria; coordinadores Jordi Guissinyer y Meritxell Tous. Mesa II: El siglo XVIII americano: Continuidad o cambio; coord. M<sup>a</sup> Teresa Zubiri Marín. Mesa III: Afroamérica: rebeldía y creación; coord. Javier Laviña. Mesa IV: La construcción del espacio amazónico; coord. Pilar García Jordán. Mesa V: En torno al 98; coord. Ricardo Piqueras. Mesa VI: América: Enseñanza y pasado; coord. Claudio Lozano. Y en cada Mesa se presentan en torno a la media docena de ensayos que desarrollan con rigor el encabezamiento que les agrupa. Agradecemos al Departamento de Historia de América y África de la Universidad de Barcelona el haber dado a luz esta acertada publicación a pesar de las escasas ayudas encontradas.— J. ALVAREZ.

ORLANDIS ROVIRA, José, *Historia de la Iglesia. La Iglesia Antigua y Medieval* (=Pelícano), I, Palabra, Madrid 1998, 21,5 x 13,5, 486 pp.

No es la primera vez que recensionamos una obra de quien fuera durante años catedrático de Historia del Derecho en la Universidad de Zaragoza y primer Decano de la Facultad de Navarra. Hoy tenemos ante nosotros un manual de Historia de la Iglesia, que abarca las dos primeras etapas, la Antigua y la Medieval, de esa clásica partición. Y debemos precisar que es la octava edición de esta obra, lo cual ya avala la aceptación que ha tenido desde 1973, año de su primera aparición. Esta última edición, además de la precisión, concisión y clarividencia, que ya poseían las anteriores, goza de las ventajas de una puesta al día de la bibliografía. Un libro divulgativo para saciar apetitos culturales sobre la primera quincena de la historia de la Iglesia.— J. ALVAREZ.

CHAVAILLON, J., *La edad de oro de la humanidad. Crónicas del Paleolítico*. Península, Barcelona 1998, 13 x 20, 231 pp.

El autor es un gran especialista del origen del hombre, decidido investigador en excavaciones arqueológicas africanas. Aquí nos ofrece el resultado de su ciencia y de su trabajo. Así nos plantea el problema de la investigación de la prehistoria, el cuadro del paleolítico en el origen del mundo de los homínidos. Poco a poco nos muestra el paso del nomadismo a la colonización del viejo mundo por el hombre, la recolección y la caza, pasando por el descubrimiento del fuego y la política del agua, los hábitats humanos y sus diversas actividades, los numerosos homínidos, su coexistencias y sus guerras, el problema del tiempo y sus bases culturales así como los simbólico en el arte o el poder del sobrenatural. Según una feliz leyenda, la humanidad ha tenido una edad de oro, de paz entre su poblaciones, y de armonía con la naturaleza. Al describirnos la vida cotidiana de los hombres del

Paleolítico, tal como las investigaciones de campo la sugieren, este libro ofrece una realidad histórica al mito platónico: “Los hombres vivían desnudos y dormían muy a menudo sin lechos, al raso, porque las estaciones eran tan templadas que no podían sufrir, y sus camas eran blandas entre la hierba abundante. Felices y sonrientes, se entregaban a la muerte como a un dulce sueño”. Si es verdad que como fue será, además de una excelente introducción al Paleolítico y al estudio de la Prehistoria, este libro es también una emocionante mensaje de esperanza humana.— D. NATAL

MARCO, J. M<sup>a</sup>, *Manuel Azaña. Una biografía*, Planeta, Barcelona 1998, 16 x 23, 361 pp.

El autor es hoy día uno de los mejores especialistas en Azaña. Ha publicado antes, en Mondadori, un estudio también importante sobre el presidente de la segunda República. En este escrito, se presenta toda la biografía de Azaña de una forma muy ordenada, teniendo también muy en cuenta los diarios del político republicano, de modo que podamos tener una descripción clara y casi definitiva, del biografiado, tanto desde el punto de vista exterior, público e histórico, como desde el punto de vista personal e íntimo. De este modo tenemos una visión muy completa de tan discutido personaje. Así, el resultado de este trabajo es excelente: se reivindica, en buena parte, al histórico personaje sin dejar de atribuirle sus propias responsabilidades. De este modo, la antigua imagen de la vieja propaganda oficialista sobre el Azaña, el monstruo, el ogro, el reptil, el cruel, el rencoroso, la oruga, y sus amores inconfesables, se diluye fácilmente. Mientras, surge un Azaña que desde su primera tesis confía en las masas, aunque no con muy felices resultados, sabe sufrir la injusticia y gozar del rebote del ataque, a veces sin ley, de la gente irracional. Así se descubre el Azaña español, intelectual liberal y burgués, en el país donde se quiso contar sobre todo con la razón en la política. Azaña había firmado el temprano escrito de Ortega a este respecto, que preconizaba la revolución por la razón frente a la revolución por la violencia. Por eso pretendió integrar a los trabajadores en el gran proyecto español y restaurar la equivalencia entre el hombre libre y el ciudadano español. Esa era la dimensión auténtica de la República, un proyecto poético y político. Cuando todo se vino abajo y la nueva España no fue posible, Azaña escribió que había ‘tocado el fondo de la nada’. Su gran amor a España es también hoy indiscutible, aunque no acertara con el camino, fuera por culpa propia o por culpa de las circunstancias que, como decía Ortega, con frecuencia se nos imponen, querámoslo o no, nos guste o no nos guste.— D. NATAL

RODRIGUEZ DIEZ, José, O.S.A., *Más de cien años de Estudios Superiores del Escorial (Organos de Gobierno, profesores y Alumnos) 1892-1998*, Real Colegio Universitario “Escorial- M<sup>a</sup> Cristina”. EDES (Ediciones Escorialenses), San Lorenzo del Escorial 1998, 30 x 21, 416 pp.

Con motivo de los cien años de los Estudios Superiores del Escorial se han hecho publicaciones conmemorativas, que se mencionan en las pp. 15, 411-413, junto con otras fuentes manuscritas e impresas, en las que fundamenta esta publicación. En la *Presentación* se recoge la *memoria fundacional* de 1892, haciendo referencia a los más de cien años de andadura, su profesorado, alumnado, directores de revistas, asociación de antiguos alumnos, índices, crónicas y bibliografías con gratitud para los colaboradores. En la *Introducción* se expone la fundación, habilitación y modernización de la *Compañía*, donde se reconoce la aportación económica de la Provincia de Filipinas, pensado en una Facultad de Derecho, Facultad de Filosofía y letras, preparatorios para Academias Militares, Medicina y Farmacia, si lo permitía el alumnado. Se soñaba con una gran Universidad, que no ha pasado de *Real Colegio Universitario*, donde funcionan actualmente las Facultades de Derecho, Ciencias Económicas y Empresariales, *Business Administration* (1<sup>o</sup> de St. Thomas University) y otros

convenios euroamericanos. Siguen los órganos de gobierno de la entidad titular 1892-1898): priores provinciales, rectores, equipo educativo del centro, Patronato, etc. Profesorado por orden alfabético de agustinos y seculares, alumnado también por orden alfabético y cursos académicos. Se da la estadística del alumnado y su procedencia con una visión del iter y vida del Real Colegio Universitario "María Cristina", sus crónicas y testimonios, entre los que se recoge el del príncipe Felipe de Asturias. Se constata las aportaciones de este centro a la cultura española, especialmente en el campo del Derecho. Se le felicita al autor por esta obra y a sus colaboradores por el servicio que prestan.— F. CAMPO.

MARTINEZ FERRER, Luis, *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, Universidad Pontificia, México 1998, 22 x 17, 294 pp.

Se trata de una tesis doctoral, estructurada en once capítulos, de los cuales los dos primeros se dedican al sacramento de la penitencia en la Península Ibérica. Parece que quiere ser exhaustivo, cayendo en lapsos lamentables, como el de afirmar que de *Lope Fernández de Minaya, no se conoce muy bien su identidad*. Sólo le consta que era religioso español del siglo XV (p. 62). Era agustino del monasterio de Toledo y está bien identificado. Aunque la obra en conjunto recoge mucho material y aporta datos valiosos, resulta deficiente con relación a los agustinos. Se insiste en esto, porque aparece como responsable de la edición el buen amigo y eminente historiador P. Roberto Jaramillo Escutia, que le ha podido llamar la atención. Dedicar dos páginas escasas a la pastoral penitencial de los agustinos con unos textos de Juan de Grijalva y Juan Bautista Moya. Considera como peculiaridad de las fuentes agustinas el estar centradas "en la polémica doctrinal acerca de la capacidad del indígena de recibir el sacramento" (p. 150). Salvo raras excepciones y de escrupulosos, como Melchor de los Reyes, al que cita en la p. 149, los agustinos favorecieron la penitencia, especialmente en la lengua de los aborígenes y fueron los pioneros en las facultades de los confesores mendicantes, como fray Alonso de Veracruz, cuya omisión no se explica. Además de resaltar la obligación de restituir cuando había injusticias, orientó a los confesores, como puede verse en sus escritos sobre los privilegios, algunos publicados y otros aún inéditos como el ms. 26 de la John Carter Brown Library, concretamente en los ff. 36r-41, donde trata de las confesiones y de los confesores. Se titula *Compendio de todos los privilegios (Omnium privilegiorum compendium)* preparado entre 1579 y 1584. Está dentro de la época estudiada en esta obra. Se pueden hacer otras observaciones que no restan méritos a esta obra. Se da un buen paso para conocer la penitencia durante el llamado período de evangelización fundante en México.— F. CAMPO.

GARCIA MARTIN, Enrique, *El Seminario Diocesano de Valladolid. Notas de historia y catálogo artístico*, Diputación Provincial, Valladolid 1998, 24 x 17, 69 pp. + 23 láminas.

Leer las páginas de un antiguo alumno, que está demostrando ser un buen historiador, resulta agradable y confortador, máxime tratándose de la historia del *Seminario Diocesano de Valladolid*. Después de la celebración del IV Centenario de la Diócesis, era obligado celebrar el Centenario del Seminario. Por eso se han publicado estas páginas con notas de historia a lo largo de cuatro siglos. Ha habido cambios notables con D. Benito Sanz y Forés, que adquirió unos terrenos en el Prado de la Magdalena, donados por la Reina María Cristina. A la muerte de Alfonso XII, se negó el P. Tomás Cámara, Obispo de Salamanca, a tener el sermón de honras fúnebres, que aceptó Sanz y Forés. En 1897 fue elevado a Universidad Pontificia con facultades de Teología, Derecho Canónico y Filosofía escolástica, hasta que dejó de ser Universidad en 1931. Se sigue el iter de la vida del seminario hasta el presente con el catálogo artístico y 23 láminas ilustrativas. Se mencionan otros estudios sobre el seminario de Jesús María Palomares, que conviene tener en cuenta.

Se lee con gusto y se constata la colaboración que había de los fieles en 1955 para la construcción del Seminario Menor, que se utilizó hasta 1977. Desde 1970 los seminaristas mayores han asistido al Estudio Teológico Agustiniiano, que convendría elevar a facultad teológica con la colaboración de la diócesis. Estas páginas pueden servir no sólo para conocer el pasado y el presente, sino también para pensar en el futuro. F. CAMPO.

SIERRA DE LA CALLE, Blas, *Filipinas 1870-1898. Imágenes de La Ilustración Española y Americana*, Valladolid 1998, 30 x 21, 215 pp.

El presente es un libro eminentemente ilustrativo, mediante imágenes en blanco y negro, tomadas de la prestigiosa revista “La Ilustración Española y Americana”, de la vida de Filipinas -la lejana colonia perdida en 1898- durante los 28 años indicados en el título.

El índice general da una idea de la variedad de temas tratados e ilustrados. Efectivamente, el autor expone con sus propias palabras los diversos temas abordados, y las imágenes, generalmente de gran tamaño, ilustran la descripción del autor. Se trata, por orden, del origen y fundadores de la revista misma que ha ofrecido las imágenes, de los artistas (pintores, dibujantes, fotógrafos), de los pioneros en Filipinas (Magallanes, Legazpi y Urdaneta). Se pasa revista a personajes, costumbres populares (el tabaco, la pelea de gallos), la naturaleza (pueblos y ciudades). Se dedica un amplio capítulo a Manila “perla de Oriente”. Se ilustran los temblores del período considerado, los mares y los barcos que los surcaban. Está presente la Iglesia con sus templos, conventos, obispos, etc. Se enfoca la atención al caso de la islas mahometanas de Joló y Mindanao con sus problemas peculiares. Se recuerda la Exposición Filipina hecha en Madrid en 1887 y se llega así a los últimos compases de la sinfonía: la insurrección independentista, la guerra con los Estados Unidos y la pérdida de la colonia (1898).

El trabajo concluye con un elenco de los gobernadores generales de Filipinas, las notas al texto que el autor iba añadiendo en los lugares oportunos para ilustración de un argumento dado, y el catálogo cronológico de las ilustraciones tomadas de “La Ilustración Española y Americana”, que son el alma de este libro.

Un libro que respalda a su vez una exposición itinerante, organizada por el autor, y que resulta una bella y original aportación al recuerdo nacional dedicado a aquella fecha, infausta para la historia patria.— Carlos ALONSO

BURKE, P., *Los avatares de “El cortesano”*, Gedisa, Barcelona 1998, 22.4 x 15.6, 238 pp.

Especialmente cuando se trata de un libro medieval, concretamente de *El cortesano* de Baltasar Castiglione, impreso por la primera vez en 1528, lo mejor que un estudio puede ofrecer es una lectura diversa que dé una nueva perspectiva. Precisamente eso es lo que emprende Burke, aunque al autor no le interesa el libro como tal sino, su historia. Pues la historia de la recepción de *El cortesano* demuestra cómo el Renacimiento fue transmitido fuera de Italia y qué cambio de valores suscitó. Es importante fijar el punto de partida teórico y metodológico del autor: la recepción cultural no es un acto meramente pasivo, sino adaptación creativa que hace superar lo que viene transmitido. La verificación de esta teoría nos da la historia cultural de la recepción de “*El cortesano*”.

Desde la primera publicación, el libro de Castiglione, un dialogo sobre el perfecto cortesano, servía como manual de conducta para los jóvenes cortesanos, aunque eso no hubiera sido la mayor preocupación del autor. Analizando en breve el texto, Burke opina “que *El cortesano* es una “obra abierta”, o sea una obra que no sólo es ambigua sino que lo es deliberadamente, a la manera de un juego” (pág. 54). Su polisemia, como manual de enseñanza y de conducta, crítica política, libro de autoestima para la nobleza italiana en un contexto de crisis, etc., le ha facilitado el prestarse a interpretaciones diversas. En Italia el texto,

que sus editores convirtieron de manual en libro de juegos de salón, tuvo una recepción singularmente cálida quizás por el diálogo centrado en torno a las características propias de la clase alta italiana. El resultado fue sorprendente: a lo largo del siglo XVI *El cortesano* facilitó no sólo el surgir de damas cultivadas, sino también el descubrimiento del mercado femenino de lectores en Italia.

*El cortesano* tuvo gran éxito en su traducción. La versión latina fue más conocida en el extranjero salvo en España y Francia donde aparecieron traducciones desde 1534 y 1537 respectivamente. Analizando los diversos criterios de traducción de los conceptos como *cortegiania*, *grazia* y *sprezzatura*, Burke determina las lecturas diversas. Los capítulos 5 y 6 se ocupan del éxito del libro que causó imitación y crítica. Por sus alusiones anticlericales *El cortesano* sufrió la censura, y no fue publicado integralmente entre 1573 y 1873 en España. Cambios culturales como la Reforma y Contrarreforma, la decadencia de la influencia cultural italiana, y la nueva ética del poder que sustituyó el comportamiento gracioso por la razón de Estado hicieron perder vigencia a *El cortesano* a mediados del siglo XVII. A pesar de esto el libro seguía teniendo su influencia en la alta burguesía, hasta que los siglos XIX y XX descubrieron su importancia en la teoría humanista de los valores que *El cortesano* representa. Burke concluye su estudio con un examen geográfico y sociológico de la recepción, y opina que si empleamos *El cortesano* para determinar la naturaleza cultural europea, tendremos que confirmar “la hipótesis de las tres Europas” que recibió, dejó difundir y rechazó el diálogo. Y hasta el Iluminismo la Europa estaba dividida culturalmente. Es un excelente estudio de la historia cultural, o mejor dicho, de “la europeización de Europa”.— P. PANDIMAKIL

SANCHEZ LEON, Pablo, *Absolutismo y comunidad. Los orígenes sociales de la guerra de comuneros de Castilla*, Siglo XXI, Madrid 1998, 13,5 x 21, 333 pp.

Pablo Sánchez León es doctor en Historia Moderna, investigador de CSIC, ha sido “Visiting Fellow” en la Universidad de California (UCLA), y su ámbito de interés se sitúa en la economía y sociología políticas entroncadas con la problemática de la investigación histórica.

La guerra (civil) de las Comunidades de Castilla de 1520 puede considerarse “la mayor revuelta urbana desarrollada en Europa durante la Edad Moderna” (P. Zagorin), pero sus causas y efectos están aún lejos de haber sido convenientemente desentrañadas por la historiografía, aunque en revistas de divulgación, como “Historia”, le han dedicados números monográficos. La concesión de una ayuda económica extraordinaria para financiar la coronación imperial de Carlos I, de origen extranjero, desencadenó una aguda crisis política y una violencia colectiva (urbano-rural) por toda la región. Otras revueltas de base urbana contemporáneas y posteriores, como las luchas de las “comunidades” itálicas en el Quattrocento, la rebelión de las Provincias Unidas en el siglo XVI o las Frondas de Francia en el siglo XVII, aunque respondieron también a resistencias fiscales y cuestionaron la distribución del poder político en la sociedad (“burocracia agraria”), ninguna de ellas concentró en tan breve espacio de tiempo un enfrentamiento tan difuso de base urbana contra la autoridad central como la “guerra de los comuneros”.

¿Se trata de problemas coyunturales o de otro tipo de variables de más prolongada influencia? ¿Qué prioridad y qué concatenación existe entre los factores económicos, sociales, políticos e ideológicos que intervienen en el conflicto? ¿Se trató de un movimiento de inspiración popular antiseñorial o antifeudal o reflejó los objetivos de poderosas oligarquías urbanas?

Frente a otras interpretaciones que tratan este hecho como un fenómeno aislado, este libro sitúa la revuelta de las Comunidades dentro de un largo proceso de evolución y transformación social y desarrollo institucional de la sociedad peninsular. El autor plantea una doble interrogante: ¿Por qué tuvo lugar el levantamiento de las ciudades principales de

Castilla contra su legítimo rey? ¿Cuál es el sentido histórico de este acontecimiento en el proyecto de expansión imperial de los Austrias?

En el planteamiento y desarrollo de estas dos cuestiones se adopta una doble estrategia: una perspectiva a largo plazo, que busca relacionar el largo ciclo de conflictividad social y política de la Baja Edad Media con la instauración del primer Estado absolutista de Europa Occidental, que se adelantó al absolutismo francés; y otra que, mediante un análisis comparado del período comprendido entre 1350 y 1550, de los factores comunes y diferenciadores de dos ciudades, como la Segovia comunera y la Guadalajara más neutral (estudio de caso de la investigación), trata de establecer cuáles fueron los elementos específicos que hicieron posible el triunfo o el fracaso de bando comunero. En un análisis socio-histórico, “sin atención a los detalles, la teoría social es viento” (Stinchcombe).

Basado en un amplio trabajo de archivo y no solo en datos recogidos de fuentes bibliográficas de segunda mano, el autor afirma que, “este libro es un intento de actualizar las relaciones entre ambas disciplinas (sociología conflictiva y sociología de proyección histórica) a través de una investigación”. (...) intelectualmente, la separación entre historia y sociología no resulta de recibo, aunque es, no obstante, conveniente reconocer su autonomía como disciplinas (págs. XII, XIII). Se trata, pues, de un intento de análisis, estrictamente de carácter científico, que busca aportar conclusiones definitivas en un fenómeno social tan complejo.

En nuestro mundo, que se está moviendo en una doble dirección, al menos en apariencia contradictorias: una tendente a una mayor globalización y, al mismo tiempo, otra más inclinada a conocer sus raíces, el propio terruño, libros como éste pueden ser de mucha utilidad. Florentino RUBIO C.

PERNOUD, R., *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, Paidós, Barcelona 1998, 15,5 23,5, 164 pp.

Hildegarda de Bingen nació en Alemania el año 1098, el mismo año en que se fundó la abadía de Citeaux, y murió en 1174. Sus padres confiaron su educación al monasterio benedictino de Disibodenberg (*convento* se dice, al menos dos veces, en el texto. Ignoro si también en el original). A los doce años tomó el velo. En 1130 fue elegida abadesa. Desde niña padeció enfermedades y visiones, que duraron a lo largo de su vida, acompañadas de locuciones, que la convirtieron en “boca de Dios” o profetisa. En una de sus visiones, Dios le mandó trasladarse con sus monjas a Bingen. De ahí su nombre. Dios le mandó escribir lo que él le decía. Un fragmento de su primer libro *Scivias* (“Conoce los caminos [del Señor]”) fue leído por el papa Eugenio III ante los obispos reunidos en el sínodo de Tréveris (1147), preparatorio del concilio de Reims. Se carteó con gentes llanas, nobles y emperadores (con Conrado III de Hohenstaufen y Federico II Barbarroja), con sacerdotes, abades, entre ellos S. Bernardo de Claraval, obispos y hasta cinco papas. El tomo 197 de la *Patrología Latina* recoge 135. Después se han publicado algunas más. Predicó en las catedrales más importantes de la época. Los clérigos le pedían que les dejara por escrito los sermones. Su curiosidad intelectual no conoció límites. Además de escribir sus visiones, compuso música, escribió poesías y dos tratados de ciencias naturales, que han sido estudiados en nuestros días. Intentó crear una *lingua ignota*, un idioma y un alfabeto nuevos. Sus tres libros de visiones son un documento excelente para conocer el imaginario de la época en que se escribieron y la personalidad de Hildegarda. Yo no veo en esas visiones coincidencias con la actual visión del cosmos en expansión, como las ve la autora, aunque su universo es ciertamente abierto, no cerrado como prevaleció después. Ver al hombre como un microcosmos y centro del universo venía de muy atrás. La fuente de sus visiones está en el Apocalipsis, como dice la misma Hildegarda, y recuerda la autora. Algunas de las miniaturas del ms. de Lucca, bellísimas, recuerdan las de los Beatos. Algunas de ellas se reprodu-

cen en el libro. Según Hiedgarda, “el alma es una sintonía”. Por el pecado, al perder el paraíso, el hombre perdió su voz angelical. Gracias a la inspiración, la va recuperando progresivamente por la música y el canto. Para contribuir a esta obra espiritual compuso himnos y setenta y siete sinfonías. El disco titulado *Ecstasy*, con sus himnos, fue un éxito de ventas en Europa y Estados Unidos. El libro se cierra con el texto de la visión XIII y unas muestras de su poesía. Una monja ciertamente digna de ser conocida, aunque no creo, también aquí en contra de la opinión de la autora, que nos pueda ayudar mucho en nuestra situación. Ha habido, y esto es lo importante, formas de vivir el cristianismo muy distintas de las nuestras, y no se hacen usos nuevos si las mujeres vuelven a tomar la palabra en las iglesias.

Régine Pernoud es bien conocida como medievalista. Tiene la rara habilidad de poner en pie a los muertos, y hacer que hablen y actúen. Es un placer leerla. La traductora, Alejandra González Bonilla, que añade algunas notas al texto, ha conseguido que el libro hable en buen español. Por eso desluzca más el “encomiendará”, en vez de “encomendará”, de la p. 59.— J. VEGA.

### Espiritualidad

CENCINI, A., *La vida fraterna: comunión de santos y pecadores*, Sígueme, Salamanca 1998, 13,5 x 21, 222 pp.

La persona es constitutivamente relación. No es, se hace en relación con los demás. Se está haciendo siempre, hasta su muerte. Toda renovación que quiera estar a la altura del tiempo en que vivimos tiene que partir de esta premisa. Hay que superar el individualismo espiritual a ultranza, de cangrejos ermitaños, que ha dominado durante siglos en el cristianismo. Hay que aprender a relacionarse, a tener unas relaciones fluidas, vivas, enriquecedoras. No hay que dar nada por supuesto, hay que aprenderlo. No se vive en comunidad para *fastidiarse* unos a otros, como enseñaron san Juan de la Cruz y otros muchos espirituales del pasado (ellos decían *ejercitarse*). Se vive en comunidad para ayudarse mutuamente a ser hijos de Dios, discípulos de Jesucristo, personas cabales, felices. Por desgracia, aún hoy abundan los libros sobre la experiencia individual de Dios; escasean, en cambio, sobre la experiencia comunitaria. Y decimos que Dios “es amor” (1ª Jn 4, 8).

Todo libro que explore esta nueva dirección, y ayude a avanzar en ella, merece ser bien recibido. Este que comento forma parte de una trilogía. En *Vida en comunidad: reto y maravilla*, el autor trazó el diseño básico de la comunidad religiosa actual, como sujeto que actúa y se proyecta. En el tercero, dará métodos concretos para poner en práctica el proyecto comunitario. Éste se sitúa entre la teoría del primero y las sugerencias prácticas del tercero. El propósito del libro se puede resumir en estas palabras del autor: “Yo sueño con el día en que se canonicen a una comunidad religiosa, porque entonces se podrá celebrar la santidad de toda una comunidad y no sólo de santos individuales o de grupos de religiosos mártires, santificados todos de golpe en el momento del martirio [...]. Lo que hay que hacer es intentar, esforzada y pacientemente, <crecer juntos codo a codo> ante Dios y cada vez más juntos compartir la gracia y el perdón” (p. 35). El libro se divide en tres partes: la comunión con el Dios santo y misericordioso, la comunión de los santos y la comunión de los pecadores; es decir, la vida comunitaria como comunión de santos y pecadores. Trata de encontrar y proponer formas concretas de vida en común que permitan construir la fraternidad con lo bueno y lo malo que hay en las personas, desde la diversidad y las limitaciones. Libro lleno de sugerencias, novedades y aciertos. Quien lo lea no quedará decepcionado. Alguna vez se le va la mano en lo piadoso. *Proyectar*, por ejemplo, no sugiere la idea de confiarse a alguien, de apostar por alguien más grande que nosotros, como se dice en la p.

22; por Dios, sin duda. Ni en latín ni en las lenguas romances significa eso. No conozco ningún ejemplo. Si existe, que se aduzca. Tampoco es verdad que el hombre, desde que nace, vaya al encuentro del otro para vivir la experiencia del amor. Sucede exactamente al revés. Porque otro viene a él y le ama, el niño comienza a amar, y se va configurando como "yo". La iniciativa la tiene siempre un "tú", como bien vio Feuerbach. Se podrían hacer algunas puntualizaciones más, pero no vale la pena. Se trata de un libro hermoso, importante, sobre la vida religiosa.

Sin embargo, no acaba de satisfacerme del todo. El modelo antropológico que aflora en algunas de estas páginas está superado. El autor habla de la *esencia* humana, del *ser* del hombre como algo dado, natural, de su *identidad*... y del *carisma* o identidad de una comunidad religiosa. Carisma, carisma, carisma por todas partes. Dios, desde toda la eternidad, ha trazado el camino de santidad de cada comunidad, y de cada religioso, a través del carisma de su fundador. Todo esto se da por supuesto, sin prueba alguna. Y el que no lo vea, que lo crea. La antropología actual está ya en otra onda, y esto hace que el libro de Cencini, tan acertado e innovador en muchos aspectos, resulte arcaico en algunos. El hombre no es, se hace. Su ser es no tenerlo, sino tener que hacérselo. Para ello necesita a los otros. Decir persona es decir personas. Siempre que se hable de la persona, hay que echar por la borda conceptos como el de identidad, y pensarla con conceptos en marcha. Ni las personas ni las comunidades tienen identidad. No son siempre lo mismo. Hay que despojarse de todo esencialismo individual y comunitario. No hay esencia, sino historia. Individuo y comunidad se hacen, varían, se entremezclan. Todo es cambio y mestizaje. Nada está escrito de antemano. Es el hombre el que escribe su vida, son las comunidades las que escriben su historia, desde sus convicciones, desde su imaginario, desde su fe si es creyente. Y si lo que hace es valioso, vale para todos, sean del color que san, sean de la comunidad que sean. Prueba de ello es este mismo libro. Los problemas que aquí se tratan aquejan a todas las comunidades religiosas, los caminos que aquí se abren son válidos para todas, aunque estén trazados desde un *supuesto* carisma canosiano. ¡Ojalá sean muchos los religiosos que lean este libro! ¡Ojalá sean muchas las comunidades que en él se inspiren! Esto quiere decir que las observaciones que acabo de hacer no intentan menguar en nada el valor del libro, que es excelente. La amplitud de esta recensión lo confirma. Los tres libros serán un buen manual de la nueva vida religiosa.— J. VEGA.

DI FALCO, Jean-Michel, *Madre Teresa. Los milagros de la fe*, Mensajero, Bilbao 1998, 21x15, 232 pp.

Una vez más, después de Gandhi la atención de todo el mundo se fija en India. ¿Por qué? Algo excepcional había surgido: Madre Teresa —esta hija adoptiva de la India ha enseñado al mundo la otra cara del mundo— la miseria, y un modo de afrontarlo desde la fe. En el mundo hindú aparece una profetisa cristiana, un modelo para todos. Comunicar esta vida ejemplar en un libro no es nada fácil, por eso se justifica esta biografía de Jean-Michel di Falco, aunque ya existían muchas. El libro está dividido en tres partes excluyendo la introducción y conclusión. La primera parte trata de su nacimiento hasta la "llamada en la llamada" en la cual habla sobre una Madre Teresa desconocida - *Gonxha Bohaxhiu*, destacando la influencia de la familia y del ambiente en su formación. La segunda alumbraba la historia vibrante de su actividad entre los moribundos de Calcuta, capaz de tocar cualquier alma dormida. La última está dedicada a la eventual expansión de la congregación en diferentes países incluso musulmanes y comunistas.

A diferencia de muchos personajes anteriores, Madre Teresa nos ha dejado amplia materia para escribir sobre su vida, lo cual supone al mismo tiempo una ayuda y un riesgo. No necesitamos inventarnos nada ya que es un personaje cercano en el tiempo y entrañable. El libro, una biografía simultáneamente de ella y su congregación, usa un estilo simple

y mantiene el interés hasta la última página. Falta una clara referencia a su personalidad, ya que el autor no la conocía personalmente lo cual en ningún modo nos extraña (sabiendo que Madre Teresa nunca quiso hablar de sí misma). Aunque, a través de sus actividades el autor nos ayuda a conocerla no sólo en sus virtudes sino también en sus debilidades o mejor dicho en aspectos humanos que comparte con nosotros. En fin, a un mundo que se complace en lo externo, el autor le lanza un fuerte mensaje: la santidad de Madre Teresa no es algo caído del cielo. Ella era una como nosotros pero su propia vida de fe y oración le hizo nacer a su incansable actividad caritativa y de este modo llegó a ser santa.— A. PALLIPARAMBIL.

VERMEIRE, Juliana, *Aquel que yo más quiero. La escucha de dios amor*, Narcea, Madrid, 1998, 21 x 13,5, 133 pp

En lenguaje claro y sencillo el libro de Juliana Vermeire nos presenta una experiencia espiritual desde distintos ámbitos, fruto de la escucha de Dios amor. Su experiencia y convicción lo hace en referencia a textos del NT. Nos anima a creer sin cortapisas en Jesús, a ser fieles a él, pues la exigencia de la fe es consecuencia y privilegio que nunca hemos podido merecer. Nos presenta a un Dios compasivo que nunca defrauda a pesar de nuestras numerosas infidelidades. Un Dios que sale a nuestro encuentro y que debemos hallar incluso en las contrariedades de la vida. Y es precisamente allí donde mejor se manifiesta y ese afán por buscarlo nos hará cada vez el conocerlo mejor y después poder comunicarlo a nuestros hermanos. M.A.LÓPEZ-BLANCO.

GRÜN, Anselm, *Buscar a Jesús en lo cotidiano. Ejercicios en la vida diaria*, Narcea, Madrid 1998, 21 x 13,5, 128 pp.

El padre benedictino Anselm Grün, experimentado maestro espiritual, ha preparado estas doce meditaciones, donde junto con breves comentarios del Nuevo Testamento añade ejercicios y sugerencias para quien desee retirarse al silencio y adentrarse en el encuentro con Dios. El libro nos da una pauta para una programación de ejercicios en la vida cotidiana; pensado para Cuaresma y Adviento, nos indica sobre tiempos y lugares más adecuados para practicarlo. Nos anima a perseverar y ser constantes en la oración diaria. El simple hecho de persistir, de soportar el paso por el desierto es bastante, ya vendrán tiempos en los que sentiremos conmovida la profundidad de nuestro corazón. El objetivo de todo método o forma de oración, no es otro que el de ahondar en nuestra unión con Dios, este es precisamente objetivo de este libro, proponernos una serie de ejercicios para que ayuden a aumentar en nosotros la ganas de acercarnos a Dios.— J. ANTOLÍN.

NOS MURO, L., *La oración del Padrenuestro según san Agustín*, San Pablo, Madrid 1998, 21 x 13,5, 118 pp.

El hecho de que el año 1999 esté dedicado a la persona divina del Padre da razón de la abundante literatura sobre la oración cristiana por excelencia, el Padrenuestro. En ese contexto la figura de san Agustín se muestra tentadora. De una parte, aporta la abundancia de material, aun sin escribir una obra específica; de otra, ofrece su agudo genio teológico y su profunda experiencia de la gracia. De ambos caudales bebe la presente obra. Tras una introducción, Nos Muro comenta la oración del Señor petición por petición. La mayor parte del material utilizado es agustiniano, otra parte es propia del autor, sobre todo cuando trata de traducir a nuestros tiempos, desde una actitud crítica, las exigencias de lo que se pide en la oración. Del material agustiniano, utiliza primero textos tomados de los comentarios, completos o fragmentarios, del santo al Padrenuestro; luego recurre al con-

junto de su obra para ampliar las ideas relacionadas con el tema. Así el Padrenuestro se convierte en puerta de acceso a varios aspectos del pensamiento agustiniano. El autor combina el estilo de la normal exposición con el orante; queremos decir, el comentario de dos peticiones (tercera y sexta) toma la forma de una oración.— P. de LUIS.

ROMÁN FLECHA. José, *Buscadores de Dios III. De la espera al encuentro*, Sígueme, Salamanca, 1998, 13,5 x 23, 241 pp.

José Román Flecha es hombre de palabra fácil y literaria. Al tiempo, de amplia cultura. Todas estas dotes se hacen presentes en sus escritos. En particular, en estos escritos dedicados a ofrecer semblanzas de personajes que tienen su presencia en la Biblia. Son ya tres los libros que el autor dedica a esta temática con el sugestivo título de *Buscadores de Dios*. Los dos primeros se publicaron en la editorial Atenas. Este último lo publica la prestigiosa editorial Sígueme.

Aparte de resaltar el aspecto literario, que hace la lectura de los libros una tarea sumamente agradable y relajada, no se puede dejar en la penumbra el mensaje siempre sugestivo que el autor quiere transmitir. El autor sabe, como pocos, descubrir en los personajes, que retrata, gestos y comportamientos, incluso profundidades interiores, que necesita de forma urgente el hombre de hoy. Somos conscientes de que nuestro mundo, a pesar de los avances fantásticos obtenidos en las ciencias, está dejando al descubierto carencias humanas muy significativas. Esto sucede, al menos, en el amplio campo de lo que se llama el mundo occidental. Entre tales carencias hay una que merece especial atención. Se trata de la pérdida de lo divino, de todo ese conjunto de cosas que, bajo el nombre de Dios, pueden aportar a la existencia humana valores muy sustanciales y, sobre todo, una respuesta serena y tranquilizadora a los problemas más gordos con que se encuentra el ser humano. *Buscadores de Dios* ofrece en este sentido un enorme caudal de agua cristalina y de aire puro que puede muy bien convertir en jardín florido lo que seguramente hoy es un erial. Todos estos aspectos positivos avalan la sugerencia de la lectura de este precioso libro. “Que estos hombres y mujeres, que pusieron en Dios su confianza de justos o pecadores, nos animen a nosotros en el camino de la fe, de la esperanza y del amor”. Así termina el autor su prólogo. Es un buen final para esta presentación. DOMÍNGUEZ, B.

LEÓN-DUFOUR. X., *Dios se deja buscar. Diálogo de un biblista con J. M. Montremy*, Sígueme, Salamanca, 1998, 13,5 x 23, 165 pp.

León-Dufour es un biblista bien conocido. Sin embargo, el libro, que presento, no tiene nada que ver con el género bíblico. Se trata de un diálogo entre León-Dufour y J. M. Montremy. Este último hace las preguntas y León-Dufour las contesta. En el fondo, el libro ofrece una especie de biografía de León-Dufour. Naturalmente que, dada la categoría del interrogado, el libro presenta temas técnicos de envergadura. Por lo mismo, supera el mero marco de lo personal, para situarse en ocasiones en el campo de lo técnico. Es un libro en este sentido enormemente enriquecedor. En él encontraremos referencias a temas tan evocativos como los que hablan de la evolución de los estudios bíblicos dentro de la iglesia católico-romana, a la celebración del concilio Vaticano II con sus más y sus menos, a intervenciones muy concretas del magisterio eclesiástico, como fueron las encíclicas de Pío XII *Divino aflante* y *Humani generis*. Por encima de todo, el tema que refleja el título *Dios se deja buscar*. En esta búsqueda de Dios siempre ocupa lugar preferente para el cristiano la figura de Jesús. Jesús es, según su misma expresión, el camino que conduce al Padre. Nadie va al Padre, si no es por Él. Por eso, el autor hace una confesión llena de candor y de inquietud. “Después de tantos años y tantos trabajos, para mí siempre existe la misma sorpresa: “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”. ¿Quién es Jesús? He tenido que mirar de otra

manera, pensar de otra manera, sin poder instalarme. Encontrar a Jesús siempre es ponerse en camino, lanzarse hacia adelante”.

Se necesitan hoy libros de este estilo. Libros que sepan decir cosas serias en un tono asequible. Libros que mantengan viva la llama de la inquietud por Dios. Y, si se trata de cristianos, libros que ayuden a conocer más y mejor a Jesucristo, cuyo rostro refleja como nadie el fulgor de Dios. “No busques en estas páginas la síntesis del pensamiento de un hombre famoso, una especie de Suma teológica sobre Dios. ¡Como si fuera posible hablar del Inefable! Encontrarás un hombre de carne y hueso que busca a Dios incansablemente”. ¡Ojalá tú, lector, te animes a seguir este camino!— DOMÍNGUEZ, B.

JUAN PABLO II, *Matrimonio, amor y fecundidad. Catequesis sobre la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio*, Palabra, Madrid, 1998, 14 x 23, 281 pp.

Este libro es el cuarto que la Editorial Palabra dedica a recoger las catequesis que Juan Pablo II ha dedicado durante cinco años a temas como *varón y mujer, teología del cuerpo, La redención del corazón, catequesis sobre la pureza cristiana, el celibato cristiano, catequesis sobre la resurrección de la carne y la virginidad cristiana y Matrimonio, amor y fecundidad, catequesis sobre la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio*, que es el título de este libro.

La dificultad de lectura del libro radica fundamentalmente en dos cosas: el elenco de temas que se tratan, son nada menos que 48 capítulos con sus diversos temas, el mismo lenguaje de Juan Pablo II que, para un occidental sobre todo latino, resulta abstruso y difícil.

A pesar de todo, si uno quiere conocer el pensamiento de alguien y ejercer un juicio crítico justificado no queda otra alternativa que leer sus escritos. Esto es aplicable a cualquier autor. Por lo mismo, también es aplicable a Juan Pablo II y ello a pesar de su misión en la iglesia. No todos los escritos del Papa tienen la misma categoría, ni el Papa habla siempre como Papa. Con frecuencia habla como profesor o simplemente como alguien que ha estudiado un tema y ofrece el resultado de sus investigaciones. Debido a todo esto, su palabra no puede tener siempre un valor definitivo. Unos pequeños discursos en la reuniones de los miércoles son unos pequeños discursos, aunque se miren como catequesis. Y sabemos que la catequesis tiene la función de instruir.

El libro consta de dos partes. La primera lleva el título *El matrimonio cristiano*. Esta parte se centra principalmente en la sacramentalidad del matrimonio cristiano. La inspiración bíblica pone los ojos principalmente en Ef 5,21-33. El autor de esta carta ve el matrimonio cristiano como reflejo del amor de Cristo-cabeza a la iglesia-cuerpo. La referencia es bonita y puede mantenerse sin descender excesivamente a detalles. Si se aplica en exceso la relación de Cristo-cabeza con la iglesia-cuerpo, la mujer queda un tanto disminuida en el matrimonio a favor del hombre. Lo que en un mundo como el nuestro en donde el movimiento feminista es un signo de los tiempos resulta un tanto difícil de asumir. La segunda parte está dedicada al tema *Amor y fecundidad*. Es más corta. El Papa sigue en la línea marcada por la encíclica de Pablo VI *Humanae vitae* en lo que mira al control de natalidad o, si se quiere mejor, al ejercicio de una paternidad y una maternidad responsables. Aunque añade algunos matices, en el fondo sigue la enseñanza de Pablo VI. Cosa, por lo demás, normal en todas las ocasiones que trata el tema.

El prólogo de Antonio Miralles termina con estas palabras: “No me resta, pues, que animar al lector a leer con calma, paladeándolas, esta suma de catequesis papales.” Las hago mías, sin olvidar, por supuesto, lo que se ha escrito en la reseña.— DOMÍNGUEZ B.

FABRO CORNELIO, *Santa Gemma Galgani, testigo de lo sobrenatural*, Traducción española de Paulino Canto Díaz, Artes Gráficas Soler, Valencia 1997, 13 x 19, 516 pp.

El título completo: *Santa Gemma Galgani, testigo de lo sobrenatural*, indica ya el contenido global de este libro. Precede al estudio una introducción del Cardenal Angel Suquía,

en la que recuerda que el cristianismo no es una filosofía sino una vida, porque el ser cristiano es el vivir en Cristo. El ejemplo de santa Gemma es muy claro, porque el mundo invisible irrumpe en ella como la “cosa más natural” por la abundancia y normalidad de las intervenciones sobrenaturales.

La realidad de la vida y misión de santa Gemma se presenta, en efecto, en la forma de una experiencia inmediata, entre relampagueos del cielo y sobresaltos del infierno, pero en total conformidad con los dolores de Cristo en su pasión y muerte. Gemma ansiaba sepultarse en un claustro para ser la “sierva de todos”, pero Dios la destinó a ser “luz de todos”. Por esto, aún hoy, en la oscilante agitación de muchas partes de la misma Iglesia, tanto en lo dogmático como en lo moral, el testimonio de lo “sobrenatural”, vivido por santa Gemma, vuelve a ser una intensa luz de verdad y estímulo de santidad.

El autor distribuye su estudio en cinco capítulos:

1) El misterio salvífico de la Pasión de Cristo, en el que presenta la Pasión de Cristo como “fuente de vida sobrenatural”, la “unión de Gemma con la Pasión de Cristo”, la conformidad en el “padecer con Jesús sólo”, el “carisma de los estigmas y dolores de la Pasión”. 2) La participación de Gemma en el pecado universal, donde estudia el “olvido del pecado en el hombre moderno”, la “conciencia en Gemma del pecado universal”, la “oscuridad del camino”: ¿Dios, la fantasía o el demonio en los fenómenos místicos que experimenta?. 3) La oscura evidencia de lo sobrenatural, en el que se aprecia “el sentir suprasensible”, la “experiencia del dolor y la inmersión de la Santa en la fe”. 4) La presenciaausencia de Jesús. Resalta en este capítulo la “estrategia de la tensión” en que se realiza la vida de fe, la esperanza y caridad hasta el heroísmo y la “ternura y paciencia” en la vida espiritual de Gemma. 5) Esperanza y sencillez. Gemma parece hallar desahogo en el llanto, pero ella llora al meditar en la vida de Cristo y al contemplar los dolores de su Pasión. Resalta en este capítulo la “feminidad, la delicadeza y normalidad de lo supranormal” en la vida mística de santa Gemma.

La conclusión presenta a la Santa en su sencillez, especialmente en sus últimos años, como un enigma para sí misma y para los demás, sumergida en Dios y transformada en Cristo crucificado, atormentada por los dolores del cuerpo y angustiada por las tinieblas del alma, pero con una confianza sin límites en el Señor.

La obra, muy bien documentada y escrita con amor y mística unción, servirá, sin duda, de sosiego y elevación espiritual para el hombre de hoy.— Sergio GONZÁLEZ.

JUAN PABLO II, Orar. *Su pensamiento espiritual*, Planeta, Barcelona 1998, 13 x 20, 161 pp.

Este precioso libro invita a dar un viaje “hacia la propia interioridad”, a aprender a dialogar con Dios, a aceptar el sufrimiento con alegría, a descubrir las grandezas de la Eucaristía y a abandonarse a la voluntad de Dios.

Alex Rosal, que prepara la edición, distribuye el pensamiento de Juan Pablo II en estos apartados: 1) Dios te ama totalmente, cualquiera que sea tu condición existencial o espiritual, porque el amor de Dios es universal y “Él nos amó primero”. 2) Jesucristo. Enseña en este apartado que el cristianismo, más que una doctrina, es la fe en una persona: Jesucristo, que nos invita a hacer amistad con Él y a no romperla jamás. 3) La oración, que es una conversación con Dios, en la que debe haber siempre un “yo” y un “tú”. 4) El sufrimiento recuerda que solamente el Evangelio nos da la respuesta satisfactoria a todos nuestros interrogantes. 5) La reconciliación con Dios, enseña que solamente Cristo puede salvar al hombre, porque sólo Él es el camino que conduce a la vida. 6) Ser santos, invitación que no está solamente reservada a algunas personas escogidas, sino a todos los hombres. 7) La Eucaristía, que contiene la realización plena de aquellas palabras del Evangelio: “Venid a mí los que estáis fatigados...”. 8) Evangelizar hace una invitación a la autenticidad y transparencia de nuestra fe y de nuestra vida y a fundamentar la evangelización en el pro-

pio encuentro con el Señor. 9) La cruz, la cátedra suprema de la verdad de Dios y el único medio para llegar con Jesús a la resurrección. 10) Le Virgen María, modelo de peregrinación en la fe y el camino más sencillo para llegar a Jesucristo. 11) La ayuda al enfermo, al hermano sin patria, sin trabajo y sin casa etc., es la mejor sintonía con el mismo Cristo. 12) La familia, recuerda a los casados que deben centrar su amor en el Señor y que también ellos están invitados a la santidad. 13) La paz. En este apartado, enmarcado con una estampa preciosa de Juan Pablo II con el autor del atentado Alí Agca, recuerda que la verdadera reconciliación solamente es posible si el hombre se deja reconciliar al mismo tiempo con Dios. 14) El secreto de la felicidad, enseña que únicamente se halla en el descanso en Dios, recordando el la célebre frase de las *Confesiones* de san Agustín: “Nos hiciste, Señor para ti, etc.,”.. 15) Seremos juzgados por el amor, finalmente, recuerda que en el Reino de los Cielos la única jerarquía será la del amor. La presentación es muy buena.— Sergio GONZÁLEZ.

SCHWAIGER, Georg, *La vida religiosa de la A a la Z* (=Diccionarios Breves), San Pablo, Madrid 1998, 20 x 13, 559 pp.

En la presentación de la obra se nos da una breve referencia a los diccionarios o manuales más conocidos de historia de la vida religiosa en nuestra lengua. Y ahí se ofrece también la razón principal de la traducción de este libro: la necesidad de ofrecer “un instrumento más rápido y flexible, adecuado a un público no especializado pero sí interesado y que necesita informaciones sintéticas y seguras, que fuera capaz de explicar las estructuras, articulaciones y tipologías de la vida religiosa”. Son más de 500 entradas las que se recogen en este diccionario, que no nos hemos detenido a analizar. Solamente en la voz *Agustinos* hemos fijado un poco la mirada y advertido un error (presencia en Filipinas desde 1565 no 1572), que se podrá corregir en ediciones posteriores. Lo mejor de este tomo es que no se limita a una visión simplemente histórica, sino que apunta también hacia la visión carismática, ensanchando horizontes y satisfaciendo los deseos de aquellas personas interesadas por ahondar en el fenómeno de la vida religiosa.— J. ALVAREZ.

JUAN PABLO II, *El día del Señor*. Carta apostólica *Dies Domini*. Palabra, Madrid 1998, 14 x 20, 123 pp.

Esta carta apostólica del Papa, trata de orientar a los creyentes en la vivencia del Domingo como día del Señor y celebración de la resurrección de Cristo. Para ello hace ver que el Domingo es el día del Señor, día del descanso y del gozo de la creación, de recordar los dones de Dios para santificar las fiestas. También es la celebración del Señor resucitado y el don del Espíritu, el día de la pascua, de la nueva creación, el octavo día que orienta a la eternidad. Es también el día de la Iglesia, de la celebración de la Eucaristía, de la comunidad, de la misa y de la mesa, de la palabra y de la misión, del pueblo santo y de la esperanza cristiana. Es también el día del hombre, de la alegría plena de Cristo, del descanso del sábado y de la solidaridad cristiana. Finalmente es el día de los días, de los cielos nuevos y la tierra nueva, de los nuevos tiempos, en el tiempo de Cristo, Alfa y Omega, principio y fin de todos los tiempos.— D. NATAL

PRONZATO, A, *La homilía del domingo. Ciclo A. Comentada por un cristiano*, Sígueme, Salamanca 1998, 13 x 21, 215 pp.

Se trata de un comentario a los textos litúrgicos del domingo con el fin de ofrecer materiales para la homilía. Como es sabido, su autor, es un escritor de gran éxito en el campo de la espiritualidad. La misma editorial Sígueme ha publicado obras suyas que han obtenido hasta cinco y diez ediciones. Este libro recoge el impacto de la homilía dominical en

las situaciones concretas y reales de la gente. Por primera vez el predicador se plantea la situación del oyente de una manera explícita. Trata de ponerse en el lugar del que escucha la homilía y responder a sus preocupaciones e interrogantes. Pronzato se pone en el lugar el hombre y la mujer, de la familia que escucha sentada en los bancos de la iglesia. El resultado es excelente, se trata de que los fieles se interroguen desde la vida con los textos de la Escritura y de que el sacerdote escuchen realmente lo que dice la Palabra a los cristianos y aprenda también de ellos. El autor con un estilo espontáneo, vital, original, insólito y a veces sorprendente, impide que volvamos a repetir siempre lo mismo de la misma manera, pues en el corazón de cada creyente acontece, cada día y cada domingo, el milagro del encuentro de la Palabra en la vida de cada día.— D. NATAL

ARIAS, J., *Un Dios para el 2.000. Contra el miedo y a favor de la felicidad. Poemas de Roseana Murray* (=Cristianismo y Sociedad 50), DDB, Bilbao 1998, 21 x 13, 221 pp.

En los años del postconcilio J. Arias escribía *El Dios en quien no creo* (Salamanca 1972). Un libro de éxito traducido a varias lenguas. En la misma línea, aunque ahora en un contexto totalmente diverso, aparece esta nueva obra. Consciente de que resulta mucho más difícil decir en qué Dios se cree -si es que se cree-, el autor quiere ofrecer una reflexión personal sobre Dios aceptable para los creyentes y al menos no rechazable por quienes carecen de inquietudes religiosas (p. 18).

Con el estilo ágil y ameno del periodista va describiendo en 14 caps. los rasgos de un Dios compasivo que “enseña a morir con serenidad”, enamorado y que enamora, capaz de poesía y solidaridad, que libera del miedo, Mujer y Madre; un Dios de todos porque nadie lo posee en exclusiva, y sobre todo de los diversos, con sentido del humor, que también se comunica por Internet sin dejar de ser “*intimior intimo meo*”.

El prólogo es de L. Boff y cada cap. es introducido por un texto de la poetisa R. Murray, también brasileña. El libro concluye con una “Carta a mi hija sobre Dios” que sirve al autor para proponer una serie de “pensamientos prohibidos sobre Dios” (pp. 208-219), algunos ciertamente provocativos: “la ofensa a Dios es un acto de fe en El”, “también los animales son hijos de Dios”...

Quizás este Dios “contra el miedo y en favor de la felicidad” (subtítulo) le parecerá a más de un lector intolerablemente “bonachón”, pero ¿no es precisamente así el Dios Padre Misericordioso de Jesús?— R. SALA

SCHNACKENBURG, R., *Amistad con Jesús* (BEB minor 3), Sígueme, Salamanca 1998, 17'5 x 12, 108 pp.

“Venid a mi todos los que estáis cansados y agobiados”(Mt 11, 28). Estas palabras evangélicas resumen a la perfección lo que significa Jesús para R. Schnackenburg. Este prestigioso biblista nos presenta en un sencillo librito una profunda reflexión acerca de Jesús como nuestro amigo, el hombre que con su “proexistencia” nos enseña el camino hacia la felicidad interior y hacia la entrega al hermano pobre, sufriente y necesitado.

Tras una primera parte en la que se hace un análisis crítico de algunas imágenes actuales de la persona de Jesús -revolucionario, esenio, crucificado pero no resucitado-, se pasa a mostrar una imagen de Jesús que puede sernos muy útil para presentarlo hoy en nuestra sociedad moderna: Jesús, nuestro amigo. Desde el gran valor que hoy se concede a la amistad, podemos descubrir a Jesús como aquel que se nos muestra cercano en todas las situaciones de la vida, especialmente cuando las personas no sabemos ya qué decir o hacer.

Con un lenguaje accesible a cualquiera y desde una indudable seriedad bíblica, estas breves páginas pueden ser de gran utilidad a quien quiera acercarse un poco más a Jesús en su realidad actual.— A. ANDÚJAR.

### Psicología-Pedagogía

POSININSKY, H., y SCHAUMBURG, C, *Qué es la esquizofrenia? Una enfermedad y las posibilidades de su tratamiento* (=Resortes 16), Herder, Barcelona 1998, 19,5 x 12, 176 pp.

Se trata de un libro de divulgación cuyo objetivo es dar a conocer al profano en temas de psicología y psiquiatría qué es la esquizofrenia sus síntomas típicos, la duración de la enfermedad, sus posibilidades de tratamiento y la manera como las personas cercanas deben tratar al enfermo. El punto de vista es fenomenológico, es decir, describe la enfermedad sin decantarse por ninguna de las teorías explicativas que intentar iluminar la etiología de la misma. Por ello es un estudio breve y sencillo, muy interesante para las personas que quieran acercarse al conocimiento de este tipo de enfermedad psicótica. Creo que es especialmente recomendable para familiares y conocidos o todas aquellas personas que hayan de convivir con este tipo de enfermos. Su lectura ayuda a comprender el mundo de sufrimiento y angustia del esquizofrénico que se expresa en las alucinaciones, el delirio, la desestructuración del pensamiento, la excitabilidad, el insomnio... típico de esta enfermedad. Dado que todos estos síntomas perjudican gravemente la convivencia es muy necesario comprender su sentido y aumentar la capacidad de tolerancia del entorno familiar. Quizá hubiera sido interesante ampliar el espacio dedicado a fomentar esta comprensión y a iluminar los aspectos paranoides que suelen presentar los esquizofrénicos la culpa que se crea en la familia, el modo de afrontar los delirios etc. De todas formas es un libro muy útil para quien necesite una primera introducción al tema.— Pedro MAZA

CAPELLÁ, A., *El psicoanálisis dialéctico. Aportes para un psicoanálisis actual en el campo de la salud mental*. Herder, Barcelona 1998, 21,5x14, 456 pp.

Capellá es un psiquiatra y psicoanalista ya conocido por anteriores trabajos relacionados con la clínica psicoanalítica. En el presente libro pretende abordar la importante cuestión de la actualidad del psicoanálisis. Para ello afronta las críticas más habituales al mismo: su falta de cientificidad, la diversidad de corrientes, su carácter hermético la prolongación excesiva en el tiempo de las terapias psicoanalíticas, su excesivo apego a la figura fundadora, el papel del analista... Cree el autor que es necesario escuchar lo que se dice desde otras opciones terapéuticas pero que a pesar de ello el psicoanálisis continúa teniendo mucho que ofrecer. Para que su aportación sea útil en el futuro debe flexibilizarse, entrar en diálogo con otro tipo de tratamientos (terapias sistémicas, cognitivas farmacológicas...) sin perder su especificidad. Considera Capellá que el ámbito de verificación del psicoanálisis es la clínica moderna donde debe dejar ver sus virtualidades. Aboga por la flexibilidad técnica frente a la ortodoxia defendiendo opciones como las terapias breves que son las únicas prácticamente viables en la atención pública por cuestión de tiempo dinero sensibilidad de los pacientes.

La propuesta de un psicoanálisis actualizado es denominada por el autor psicoanálisis dialéctico. Sus características esenciales son descritas de la siguiente manera: opera sobre el sujeto de racionalidad pulsional usa la escucha atenta que pone en contacto con el conflicto, se estimula la transferencia, se acude a una técnica de diálogo libre no dirigido y uso de las interpretaciones en sus distintos niveles. Intenta pues conjugar los instrumentos técnicos clásicos con una mayor flexibilidad del marco analítico.— Pedro MAZA

ANZIEU, D. *El grupo y el inconsciente. Lo imaginario grupal*, Biblioteca Nueva, Madrid<sup>4</sup> 1998, 23,5 x 16, 254 pp.

Estamos ante un interesante libro que aplica el psicoanálisis al estudio de la dinámica de los grupos. El autor cuenta con importantes antecedentes en este campo, como son

los estudios de Bion. Desde el momento en que los hombres se reúnen por un motivo cualquiera, los sentimientos deseos miedos y angustias los excitan o paralizan. Una emoción común los hace sentir en unidad o bien la pluralidad de emociones los desgarran. Ya a Bion le interesó el estudio de todo aquello que promueve la irracionalidad en los grupos de tal manera que no son capaces de cumplir con eficacia la tarea que se han propuesto. El éxito grupal depende del análisis correcto de la realidad exterior, de la distribución y coordinación juiciosa de papeles... Pero basta con agrupar a gentes que en solitario se comportan de modo bastante racional para descubrir lo difícil que resulta este mismo ejercicio en grupo. Estados afectivos arcaicos se apoderan de los miembros: la necesidad de contar con un líder (la búsqueda de un jefe inteligente, bueno y fuerte), o bien el rechazo de toda dependencia y las actitudes consiguientes de fuga o de lucha “contra”, etc. Estos supuestos irracionales dominan la dinámica grupal hasta impedir el funcionamiento maduro y el cumplimiento objetivo de las tareas. Es como si el grupo creara su propio inconsciente. El autor critica, con razón, la simplicidad de la metáfora del grupo como organismo viviente y analiza los desgarros que implica la participación en cualquier tarea comunitaria y de los que los individuos se defienden retrayéndose o bien acaparando al grupo.— Pedro MAZA.

TORELLO, J.B., *Psicología abierta*, Rialp, Madrid 31998, 13 x 20, 259 pp.

La biblioteca del cincuentenario de Rialp publica las obras que han tenido un éxito especial como es el caso de la que presentamos. Se trata de la tercera edición de un escrito de un profesor de Psicología y Psicopatología que ha vivido en Zurich y Milán y desde hace muchos años reside en Viena. el autor se muestra como un gran conocedor del alma humana y su obra es un medio de ayuda personal al hombre para constituirse en un ser abierto al yo, al mundo, a los valores y a Dios. Los temas presentados son muy variados. Así: la alegría, la confianza, la paciencia, la laboriosidad, el cuerpo, la televisión, la fidelidad, la sinceridad, la mediocridad, la gratitud, el amor, la paz, el éxito, el cansancio, la sencillez, la decisión, el deporte, el baile, la valentía y la feminidad son algunos de los aspectos de la vida humana abordados en este escrito.— D. NATAL.

VIDAL, Fernando, *Piaget antes de ser Piaget*, Morata, Madrid 1998, 24 x 17, 271 pp.

Los trabajos de Fernando Vidal sobre Jean Piaget son reconocidos a nivel internacional, lo mismo que sus numerosos artículos centrados en el campo de la historia de la psicología del siglo XVII al XX.

Este libro es la primera biografía auténticamente histórica que narra la evolución intelectual de Piaget hasta 1918. Pretende reconstruir la evolución inicial y las raíces biográficas y contextuales de su sistema psicológico y filosófico. Jean Piaget es reconocido por todos como una de las figuras más influyentes de la psicología y pedagogía modernas, y como la más importante en el estudio del desarrollo infantil.

El proyecto de Piaget consistía en elaborar una explicación “biológica” del conocimiento. Postulando que el conocimiento es una forma de adaptación sin solución de continuidad con la evolución orgánica y equivalente a ella, pretendía descubrir, a través del desarrollo psicológico de los niños, las ideas y operaciones básicas que hacen posible el conocimiento científico.

Este libro cuenta la historia del joven Piaget, que a los 22 años había publicado ya montones de artículos y una novela autobiográfica. Se detiene en 1918, año que constituye un umbral en la vida de Piaget: acaba su tesis doctoral sobre la clasificación de los moluscos y nunca más vuelve a ocuparse del tema.

Nos encontramos ante una brillante aportación a la historia de la ciencia en general y de la psicología en particular, pues para poder llegar a comprender la importancia de la

obra de Piaget, y para valorar sus logros, es imprescindible conocer cuáles fueron las raíces y las influencias de su obra, el contexto de la ciencia y de la cultura en que se desarrolla, de manera que, como dice el autor, “amplíen nuestra comprensión del joven que fue y del hombre en que se convirtió”—. A. CASTRO.

HARLEN, Wynne, *Enseñanza y aprendizaje de las ciencias*, 2ª Edición actualizada, Morata, Madrid 1998, 24 x 17, 239 pp.

La autora, Wynne Harlen, lleva muchos años dedicada a la docencia y a la investigación. Ha publicado como autora y coautora varios libros y ha colaborado en otros, y es muy conocida por sus investigaciones sobre el desarrollo curricular y los procedimientos de evaluación.

Su preocupación principal consiste en estimular el aprendizaje de los niños mediante la comprensión, a través del uso de las técnicas de procedimiento y desarrollo de actitudes que promuevan la curiosidad por el medio y el respeto del mismo.

Ya hace ocho años que apareció la primera edición. Esta segunda edición está completamente actualizada, pues en estos años la enseñanza de las ciencias en las escuelas primarias ha sido el área del currículum, junto con la tecnología, que más cambios ha experimentado.

Las investigaciones realizadas en el campo de las ciencias en la enseñanza primaria han ampliado el conocimiento del modo en que los niños desarrollan sus ideas sobre los aspectos científicos del mundo que les rodea, y han llamado la atención sobre sus consecuencias para los tipos de actividades que promuevan el aprendizaje. La investigación ha contribuido también a subrayar la estrecha interacción entre las técnicas y los conceptos.

La autora subraya que el aprendizaje mediante la comprensión exige una íntima interacción entre contenidos y procedimientos. Las ideas que se comprenden son aquellas que los alumnos se han formado por su cuenta utilizando sus propias ideas o las que se les han sugerido, y las han puesto a prueba frente a la experiencia. En consecuencia, las ideas iniciales pueden modificarse, rechazarse o fortalecerse a la luz de las pruebas.

En el capítulo II, sobre el desarrollo infantil, presenta el fundamento racional de la importancia de las destrezas de procedimiento y de las actitudes. En el capítulo IV expone lo que significan las destrezas y las actitudes en la práctica, y en el capítulo VII indica cómo pueden los profesores ayudar a los niños a desarrollarlas. La autora ha defendido desde siempre el papel de la evaluación como ayuda a la enseñanza, por eso introduce dos nuevos capítulos para exponer los aspectos teóricos (VIII) y los prácticos (IX) de la evaluación.

Por tanto, estamos ante una edición completamente actualizada que será un instrumento de gran utilidad que pone en las manos de los profesores de ciencias una serie de recursos prácticos tanto para su formación como para la práctica docente.— A. CASTRO

### Literatura-Varios

JERICO BERMEJO, Ignacio, *Palabras de raíz*, Edita “El Rayo Verde”, Navarra 1998, 24 x 17, 523 pp.

Hay libros que, en un primer momento, te meten miedo debido a su extensión, apretada letra y abultado volumen. Tal puede acontecer, a primera vista, con *Palabras de raíz*, pero cuyo título enseguida intriga y sugiere.

Se trata de una obra seria y de gran contenido religioso. Su autor, Ignacio Jericó Bermejo, sacerdote navarro, nacido en Peralta en 1943, es doctor en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, y conocido por sus estudios sobre la Escuela de Salamanca del siglo XVI.

Colaborador de diversas revistas teológicas, en donde ha publicado unos cincuenta artículos, ha recogido en *Palabras de raíz*, en una paciente y concienzuda labor de recopiliación, más de cien artículos, de contenido religioso, que fueron apareciendo en la prensa navarra, desde el año 1986 al 1994.

En cuanto al título del libro - *Palabras de raíz* -, viene perfectamente explicado en su contenido, que supera ampliamente la anécdota circunstancial, ahondando en la raíz de los hechos y de las ideas. Constituye, además, un corpus de doctrina sólidamente cimentada -a la vez que variada y amena -, con un resultado muy útil y provechoso en los tiempos de encrucijada que nos ha tocado vivir.

Como escribe monseñor Fernando Sebastián Aguilar, *Palabras de raíz* es “todo un tesoro de historia, de doctrina y de inquietudes eclesiales”.— Teófilo APARICIO LÓPEZ.

ZOVATTO, Pietro, *Carso sublime; Amo Trieste; Trieste, città del Canzoniere; Notturmo a Trieste*, Università degli Studi di Trieste. Dipartimento di Scienze Geografiche e Storiche, Trieste 1995 a 1998, 17 x 12, de 110 a 120 pp.

El pasado mes de octubre recibí un libro de poesía, muy bien editado, de poemas líricos, de versos cortos, con rima clásica y versos blancos, acompañado de una breve dedicatoria. En un suelto aparte, su autor, me pedía una reseña en nuestra revista.

Lo recibí con agrado. Pero mira por dónde, días más tarde, me llegaron otras tres obritas, también de poemas, y del mismo autor.

El contenido principal de los cuatro libros tiene por protagonista a la ciudad de Trieste; su región prealpina, sus valles, su bello paisaje, al alma que se esconde y palpita en su entorno.

Pietro Zovatto, de origen portugués, pero que ha vivido desde su primera juventud en Trieste, en cuya Universidad se doctoró con los profesores Valerio Verra y Augusto Del Noce, y cuya tesis, defendida en 1968, lleva por título *Fenelón y el quietismo*, es profesor de Historia de las Religiones en la Facultad de Ciencias de la Formación de la citada Universidad de Trieste, y fundador, en 1970, del “Centro de Estudios Histórico-religiosos del Friuli-Venezia Giulia”.

Pero es, sobre todo, poeta. Un poeta lírico, íntimo y de intimidad, que ha publicado bastantes poemarios, entre los que sobresalen los citados arriba, quizá el más bello de todos *Carso sublime*, en el que revive y revisa su tierra amada.

Esa tierra y región de los Prealpes Gulie, que interesa particularmente a la zona extrema suroriental de Venecia, Giulia, Istria y Eslovenia. Una región de colinas ondulantes, con una morfología compleja y muy áspera, de amplios barrancos, debidos a la presencia del fenómeno morfológico *cársico*.

Juicio parecido podríamos hacer del libro *Amo Trieste*, o del titulado *Trieste città del canzoniere*, al igual que de *Notturmo a Trieste*, en todos los cuales palpita emocionado el gran amor que siente el poeta por la que considera su ciudad amada.

En verdad que lleva razón el prologuista anónimo de *Amo Trieste*, el cual dice que, por fortuna, son muchos los que presumen de poetas, pero pocos los que escriben buena poesía. Pietro Zovatto es uno de estos últimos, pues escribe una excelente poesía.—Teófilo APARICIO LÓPEZ.

JACQ, Ch., *Ramsés. Bajo la acacia de Occidente*. Planeta, Barcelona 1998, 15 x 23, 342 pp.

El autor nos presenta, en esta novela, la vida y costumbres de Egipto, teniendo en cuenta los grandes descubrimientos y estudios realizados sobre el pueblo de los faraones. Ch. Jacq se doctoró, en egiptología, por la Sorbona. Su obra *El Egipto de los grandes faraones* obtuvo el premio de la Academia francesa. Estamos ante un gran conocedor y exce-

lente divulgador de la egiptología. Ha dedicado a Ramsés cinco obras para narrar su marcha desde la adolescencia hasta su coronación, la lucha para conservar su trono y la guerra con el gran imperio de los hititas. En esta última época, su viejo amigo Moisés va a liderar la salida de Egipto del pueblo hebreo. Este quinto volumen que presentamos muestra que aunque Ramsés ha conseguido la prosperidad de Egipto no puede gozar de la tranquilidad de la edad madura: Muchos obstáculos amenazan la tranquilidad del imperio. Pero el gran faraón, hijo de la luz, sabe como aliarse hasta con sus enemigos para seguir adelante. Lo que no puede evitar, es el paso del tiempo y la pérdida de sus mejores amigos y consejeros entre las profundas intrigas de amor y muerte que se desarrollan en su reino. Cuando llega la vejez, Ramsés se sienta a la sombra de una acacia para emprender su último viaje del que sólo será testigo el escriba Amení su más fiel servidor durante casi ochenta años. Ramsés bajo la acacia es el último volumen de la monumental pentalogía que su autor dedica a Ramsés.— D. NATAL

KINKAID, J., *La autobiografía de mi madre*, Lumen, Barcelona 1998, 12 x 22,5, 264 pp.

Una mujer, Xuela, nace en Dominica, de madre caribeña y padre medio escocés. Al nacer ella, murió su madre. Su padre la entregó al cuidado de una lavandera... Pero no interesa resumir el argumento, que ni de lejos daría idea de la excelente calidad de esta novela. Vida y muerte corren por sus páginas estremecidas de dolor. "A mis espaldas soplaban siempre un viento negro y desolado" (p. 9). Todo un vigoroso fresco de seres derrotados, humillados; de hijos ilegítimos de la tierra; de esclavos con siglos de sufrimiento a sus espaldas, inmersos en "el odio y el aislamiento" (p. 63), sin el más mínimo hueco para el amor; siempre atraídos por su propia muerte. "Acabé amándome a mí misma tercamente, como fruto de la desesperación, porque no había nada más" (p. 70). El libro está dedicado al poeta Derek Walcott, premio Nobel de literatura. A tal señor, tal honor. Estamos en presencia de una novelista de gran aliento. ¡Inolvidable su registro de sensaciones! Hacia la mitad, la novela deriva hacia el sexo, y se empantana. ¡Lástima! Esas páginas repetitivas son, a mi juicio, un bache en la excelente marcha narrativa. Páginas escritas con gran amor por los oprimidos, por los de abajo, por los que hablan criollo francés en concreto, aunque, paradójicamente, sus personajes no aman, no saben amar.

Jamaica Kinkaid nació en 1948 en St. Johns, Antigua (Dominica). Es profesora en la Universidad de Harvard.— J. VEGA.

TRAPIELLO, A., *El escritor de diarios. Historia de un desplazamiento*, Península, Barcelona 1998, 15 22,5, 254 pp.

De Andrés Trapiello han aparecido ya, entre otras muchas obras, los seis primeros tomos de sus diarios bajo el título general de *Salón de pasos perdidos*. Ahora reflexiona sobre el escritor de diarios y sobre los diarios mismos. Dos clases de notas componen el libro. Las primeras nacieron de unas conferencias en la Fundación Juan March. En las segundas reflexiona sobre sus propios diarios, y da las entradas, los prólogos y algunos fragmentos de los seis tomos publicados. En todas ellas "late la admiración que ha sentido uno desde hace muchos años por esa escritura discursiva, pero no narrativa" (p. 11). ¿Por qué, para qué y para quién escribe el escritor de diarios? ¿Qué es un diario? ¿Qué es el diario de un escritor? ¿Se puede escribir un diario íntimo? ¿Qué es la intimidad? El autor va respondiendo a estas preguntas desde su conocimiento directo de los textos, de los diarios en este caso. Todo un apartado lo dedica a "cien años de diarios españoles". Es una historia muy resumida de los diarios españoles de este siglo, pero escrita con absoluto conocimiento de la materia. El apartado siguiente lo dedica al lector de diarios. Quien quiera aproximarse a este género literario, hoy tan en boga, tiene aquí una introducción excelente. Da

gusto leer estas páginas. Tienen todas la marca de la casa, estilo Trapiello, que es un estilo de matrícula de honor.— J. VEGA.

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

### Religión y espiritualidad

JUAN PABLO II, *Incarnationis mysterium. Bula de convocatoria del gran jubileo del 2000*, Palabra, Madrid 1999, 20 x 13, 4, 79 pp.

Junto con la carta apostólica sobre el misterio de la encarnación, redactada en forma solemne para convocar el gran jubileo del año 2000 se recoge también la presentación de esta bula por parte de la Conferencia Episcopal española.

JUAN PABLO II, *Fides et Ratio. Carta Encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre las relaciones entre fe y razón*, Palabra, Madrid 1998, 20 x 13, 5, 160 pp.

Presentamos la última encíclica del Papa “Fides et Ratio” en ella analiza las relaciones entre la fe y la razón, desde el *credo ut intelligam* hasta el *untelligo ut credam* a lo largo de la historia de la Iglesia, así como los documentos del Magisterio sobre estas cuestiones abogando por una interacción entre teología y filosofía y las exigencias que tienen pendientes en el mundo actual.

JUAN PABLO II, Cardenal SODANO, Cardenal LÓPEZ TRUJILLO, Arzobispo TAURAN, *II encuentro de políticos y legisladores de Europa sobre los derechos humanos y derechos de la familia*, Palabra, Madrid 1999, 20 x 13, 3, 96 pp.

En este documento aparecen los discursos del Papa, del cardenal Sodano, López Trujillo y el arzobispo de Tauran que pronunciaron en el II encuentro de políticos y legisladores de Europa celebrado en la ciudad del Vaticano durante los días 22 y 24 de octubre de 1998. Al final se recogen también las conclusiones del encuentro.

LUNA y LUCA de TENA, Francisco, *Nuestro Padre Dios* (=Cuadernos Palabra 117), Palabra, Madrid 1998, 19 x 12, 168 pp.

Reflexiones espirituales sobre Dios Padre que nos ama con amor infinito, amor que no podemos imaginar. Por eso, nuestra relación con Dios tiene que estar marcada por la confianza de un hijo pequeño que se acerca a su padre. Y como Dios es Padre de todos, la consecuencia es que todos somos hermanos, y Jesucristo el hermano mayor.

BETETA, Pedro, *El amor de Dios Padre por los hombres en la enseñanza de Juan Pablo II*, (=Cuadernos Palabra 118), Palabra, Madrid 1998, 19 x 12, 216 pp.

En este año 1999 dedicado a Dios Padre en nuestro peregrinaje hacia el jubileo del tercer milenio, se nos presenta las enseñanzas que el Papa ha ofrecido durante todo su Pontificado en este sentido. La tarea de Pedro Beteta ha sido la de seleccionar, hilvanar y ordenar los diferentes textos, muchos pertenecientes a las diversas Audiencias generales y destacando especialmente los de *Dives in misericordia* y *Reconciliatio et poenitentia*.

ROMÁN FLECHA, Jose, *Caminos de fe* (=Pedal 242), Sígueme, Salamanca 1998, 17,4 x 12, 159 pp.

Estas páginas nos ofrecen una recopilación de reflexiones sencillas sobre el Evangelio. Todas parten de una experiencia de la vida ordinaria, que es iluminada por un texto evangélico para retornar a la vida, convertida en proyecto y plegaria. Estas reflexiones no son para leerlas de manera continuada, sino para que ayuden a la meditación durante la jornada, o para animar la reunión de un grupo cristiano. Sugerencias que pueden ayudarnos a hacer del Camino de Jesús, nuestro propio camino de vida.

JULIÁ, Ernesto, *Reflexiones sobre la Navidad* (=Cuadernos Palabra 119), Palabra, Madrid 1998, 19 x 12, 200 pp.

El libro que presentamos recoge una serie de textos que nos ayudarán a acercarnos a Cristo durante esta época tan entrañable. Consta de tres partes: ensayos y relatos, lecturas de este tiempo litúrgico y finalmente comentarios litúrgicos al tiempo de la Navidad.

VV. AA., *En busca del rostro de Jesús*, Palabra, Madrid 1998, 21, 5 x 13,5, 167 pp.

Seis estudios, obra de seis grandes especialistas en la materia, tienen por objeto profundizar en el personaje histórico de Jesús, sin pretender detenerse en su mensaje religioso ni analizar su doctrina moral, sino mostrar con trazos vigorosos la correspondencia real que existe entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. El estudio intenta responder a preguntas como éstas: ¿Qué datos tenemos sobre la realidad histórica de Jesús de Nazaret? ¿Qué sabemos de su personalidad? ¿Qué huellas quedan de su paso por la tierra hace 2000 años?.

J.M. MORALES, *Creer en la Providencia* (=Cuadernos Palabra 116), Palabra, Madrid 1998, 19 x 12, 200 pp.

El propósito de este trabajo es mostrar que se puede y se debe profundizar en lo que es la Providencia de Dios de la que se nos habla en la Biblia. Que Dios es providente es creer que Alguien vela y se preocupa de nuestras vidas. Puede haber momentos en que sentimos y en otros, parece ausente, pero está ahí. De todos modos Dios está por encima de nuestras experiencias y debemos creer que no hay nada que nos pueda separar de su amor hacia nosotros, ni siquiera nuestros pecados.

SCOLA, A, FERRARI, G, PORCARELLI, A, FIZZOTI, E, MUSTI, L, MORONTA, M, *Sectas satánicas y fe cristiana*, Palabra, Madrid 1998, 21, 5 x 13, 5, 128 pp.

El libro recoge estudios que sobre las sectas satánicas publicó *L'Observatore Romano* a lo largo del año 1997. Varios expertos exponen sus investigaciones sobre el culto satánico desde la perspectiva antropológica, psicológica, fenomenológica, legal y pastoral. La edición española concluye con un artículo del año 1975 intitulado *Fe cristiana y demonología*, que es una exposición razonada del modo de pensar de la Iglesia sobre la problemática satánica, tratando de ver al demonio en la Biblia, la tradición y la enseñanza de papas y concilios.

AA.VV. *Cuadernos Abbá 2*. Ciudad Nueva, Madrid 1998, 20 x 13, 106 pp.

El cuaderno recoge dos discursos de Chiara Lubich, uno en la Universidad de Lublin y otro en la sede de la Unesco, con ocasión de sendas condecoraciones, y otras colaboraciones de F. Ciardi sobre la Palabra, de P. Coda sobre la teología que nace del carisma de

la unidad, de G. Rossé sobre la espiritualidad colectiva de C. Lubich a la luz de san Pablo y de G. Zangui sobre el misterio de Dios uno.

REY BALLESTEROS, Jose Fernando, *Las siete palabras desde la cruz* (=Cuadernos Palabra 120), Palabra, Madrid 1998, 19 x 12, 207 pp.

Meditaciones a partir de las Siete Palabras de Jesús que según los Evangelios pronunció desde la Cruz. Este libro invita a compartir con el autor la lectura pausada, la escucha en el silencio, meditada de los sentimientos de Jesús en el Calvario, donde el amor de Dios se nos manifestó de forma apabullante.

### Moral y otros

RHONHEIMER, Martin, *Derecho a la vida y estado moderno. A propósito de la Evangelium vitae*, Rialp, Madrid 1998, 20 x 13, 108 pp.

En este ensayo se expone una argumentación de corte jurídico y ético, para probar por qué y en qué medida el Estado democrático debe tutelar legalmente la vida de los no nacidos, dando así apoyo a una de las tesis centrales de la *Evangelium vitae*.

GAY BOCHANA, Jose, *Curso Básico de Ética Cristiana*, Rialp, Madrid 1998, 21, 5 x 14,5, 264 pp.

Se trata de una síntesis de Moral Cristiana al alcance del lector de cultura media. En la primera parte expone las nociones generales de la Moral Cristiana, y en la segunda se centra en la Moral Especial, que es la profundización en cada uno de los Mandamientos. El autor sigue el esquema del *Catecismo de la Iglesia Católica*, y destaca la importancia de la Encíclica *Veritatis Splendor* en este terreno.

RATZINGER, Joseph, *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual* (=Ética y sociedad), Eiuusa, Barcelona 1997, 24 x 17, 98 pp.

Los artículos que siguen han visto la luz a lo largo de unos 20 años, buscan la colaboración entre Teología y Magisterio y tratan de hacer comprender al mundo el mensaje de la fe. El primero de los artículos del segundo capítulo es el texto de presentación a la presa de la encíclica *Veritatis splendor*. El último artículo se asocia a la Instrucción *Donum vitae*.

CASCIOLI, Ricardo, *El complot Demográfico* (=MC 86), Palabra, Madrid 1998, 20 x 13,3, 254 pp.

Este libro se propone guiar al lector para que verifique críticamente las tesis y la ideología que han creado "el espíritu de El Cairo"; para que descubra los intereses políticos, económicos y culturales que están detrás de la organización y la planificación de políticas para el control de la población.

*Vocabulario griego del Nuevo Testamento* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos minor 5), Ediciones Sígueme, Salamanca 1998, 18 x 12, 209 pp.

Este pobre diccionario de griego del NT está pensado para estudiantes que no dominan suficientemente el griego.

ESTAUN, P, *Gentes con Ideales. Historias montaÑeras* (= MC 84) Palabra, Madrid 1998, 20, 13, 3, 180 pp.

En el libro encontramos aventuras de montaÑeros, relatos contados en un estilo sencillo y directo por alguien que ha coronado muchas cumbres y sabido disfrutar de la naturaleza y elevar su coraz3n en alabanza al Autor de todo lo creado.

**Tomás GONZÁLEZ CUELLAS**

***La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo  
PP. Agustinos. Valencia de Don Juan***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997,  
14 x 21, 270 pp., 2.000 pts.

**SAN AGUSTIN**

***Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*  
TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE PÍO DE LUIS,  
OSA.**

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 12 x 17,  
524 pp., 2.300 pts.

**Pedro. G. GALENDE**

***Angels in Stone. Augustinian Churches  
in the Philippines***

Manila, 1996, 25 x 32, 400 pp. + ilustr., 12.500 pts.

**PUBLICACIONES PERIODICAS  
DE LOS  
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**  
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de  
El Escorial (Madrid)
  
- Archivo Agustiniانو**  
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid
  
- Religión y Cultura**  
Columela, 12 - 28001 Madrid
  
- Revista Agustiniانو**  
Ramonet, 3 - 28033 Madrid
  
- Estudio Agustiniانو**  
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid
  
- Biblia y Fe**  
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

## 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 gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices. 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.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estrada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- , *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.
- , *Beariz 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.
- , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*, Zamora 1998.
- , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
- BARRUECO SALVADOR, M., *Condado de Aranda. Un conde, dos condesas, un convento*. Fundación San Agustín de Nicaragua, Zaragoza 1998.
- 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.
- , *San Agustín, un maestro de espiritualidad*, Valladolid 1995.
- 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.
- G. GALENDE, P., *Angels in Stone. Augustinian Churches in the Philippines*, Manila 1996.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- , *Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- , *P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- , *Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- , *Una institución conyantina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- , *La Iglesia de Nira. Sra. del Castillo Viejo PP. Agustinos. Valencia de Don Juan*, Valladolid 1997.

- 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.
- , "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*, Valladolid 1995.
- 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 Filipinas. 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.
- SAN AGUSTIN, *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*. Traducción y comentario de Pío de LUIS, Valladolid 1997.
- 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.
- , *Filipinas 1870-1898. Imágenes de la Ilustración española y americana*. Valladolid 1998.
- , *Hazañas "Yankees". Diseños satíricos de 1898*. Valladolid 1998.
- 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.