

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXXIII



Fasc. 1

ENERO - ABRIL  
1998

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de san Agustín (II)</i> .....	5
J. VEGA, <i>Eucaristía y convivencia según la Escuela Agustiniana del siglo XVI</i> .....	55
I. JERICO, <i>Sobre la excomuni3n autom3tica del hereje. Seg3n los agustinos salmantinos del s. XVI, L. de Le3n y P. de Arag3n</i> .....	91
R. NATAL, <i>Memoria de Walter Benjamin</i> .....	123

### TEXTOS Y GLOSAS

B. DOMINGUEZ, <i>A prop3sito de un art3culo</i> .....	153
---	-----

LIBROS .....	159
--------------	-----

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XXXIII



Fasc. 1

ENERO - ABRIL  
1998

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de san Agustín (II)</i> .....	5
J. VEGA, <i>Eucaristía y convivencia según la Escuela Agustiniiana del siglo XVI</i> .....	55
I. JERICO, <i>Sobre la excomunión automática del hereje. Según los agustinos salmantinos del s. XVI, L. de León y P. de Aragón</i> .....	91
R. NATAL, <i>Memoria de Walter Benjamin</i> .....	123
TEXTOS Y GLOSAS	
B. DOMINGUEZ, <i>A propósito de un artículo</i> .....	153
LIBROS .....	159

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

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

SUSCRIPCION ANUAL  
España: 4.000 ptas.  
Otros países: 45 \$ USA  
Número suelto: 1.500 ptas. ó 17\$ USA

CON LICENCIA ECLESIASTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07  
49080 Zamora, 1998

## Estructura de la Regla de san Agustín (II)\*

### 4. TEXTOS CON ESTRUCTURA SIMILAR

L. Verheijen presentaba *De ordine* 2,8,25 como la «Primera Regla», apoyándose en su contenido, las prescripciones allí dadas a los jóvenes <sup>1</sup>. Apoyándonos tanto en el contenido como en la estructura que lo sustenta, intentaremos mostrar que se podría hablar, con igual razón, de varias otras «Reglas» <sup>2</sup>. Estas corresponderían a los textos ya señalados en el anterior artículo, esto es, *De vera religione*, *Confessiones X*, *Confessiones I-IX*, *Epistula* 48, y *Sermones* de Cuaresma. En el presente estudio nos limitamos a la obra *De vera religione*.

#### 4.1. El *De vera religione* y la Regla

##### 4.1.1. La estructura de *De vera religione*

El DVR, que data del 390, es la última obra escrita por san Agustín antes de su ordenación sacerdotal. La dedicó a su amigo y antiguo mecenas, Romaniano, a quien en otro tiempo había conducido al maniqueísmo y al que, en el momento de escribirla, pretendía recuperar para la Iglesia católica.

Determinar la estructura de esta obra ha sido tarea que se han impuesto varios estudiosos, como H. Dorries, W. Theiler, P. Rotta, W. Thimme, F. Cayré-A. de Veer, O. Du Roy, F. E. van Fletteren, O. Grassi y W. Desch. No sirve a nuestro objetivo ofrecer aquí todas y cada una de las distintas pro-

---

\* Cfr. *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430.

1. Cf. *Vers la beauté spirituelle*, p. 474-475; NA I, 206-207: «J'appellerais ces lignes bien volontiers sa "première Règle"... C'est-là une présentation embryonale de ce que sera plus tard la Règle monastique de saint Augustin». *Ib.* p. 500; NA I, 232.

2. Aunque con evidente *abusione verbi*, porque en realidad no procede hablar de «Regla» con referencia a los textos señalados luego, por su carácter más expositivo que preceptivo. La *epist.* 48 podría representar la excepción, junto con los *sermones* de cuaresma.

puestas <sup>3</sup>; nos basta con presentar la del último autor mencionado, W. Desch. Según él, la estructura de DVR sería la siguiente <sup>4</sup>:

*Prólogo (1,1-10,20)*

1,1-6,11: 1. El cristianismo como cumplimiento del platonismo.

7,12-10,20: 2. Contra todas las formas de errores religiosos, en particular el maniqueísmo.

*Primera parte (11,21-23,44)*

11,21-15,29: A1. Ontología: El ser y la nada; el mal como perversión voluntaria.

16,30-17,34: B1. Soteriología: Cristo, Verbo encarnado, hace realidad las tres partes de la filosofía.

18,35-23,44: A2. Ontología: Respuesta a las objeciones: el mal no pone en tela de juicio la belleza del universo.

*Segunda parte (24,45-54,106)*

24,45-28,51: B2. Soteriología: Rol de la autoridad; la *dispensatio temporalis* como curación de la humanidad.

29,52-36,67: A3. Ontología: Ascensión por la razón desde lo visible hasta la Verdad, el Verbo de Dios.

37,68-54,106: B3. Soteriología: Cristo vencedor de las tres tentaciones y la reorientación de las tres concupiscencias.

*Exhortación final (55,107-113)*

55,107-111: Desvincularse de toda superstición.

55,112-113: Unirse al Dios único, que es la Trinidad, por la religión.

---

3. El lector puede encontrarlas en W. Desch, *Aufbau und Gliederung von Augustins Schrift De vera religione*, en *Vigiliae christianae* 34 (1980) 263-277, esp. 263-265 y en la introducción de Antonio Pieretti al *De vera religione* en la Edición bilingüe italiana (cf. *Opere di Sant'Agostino VI/1*, Roma 1995, pp. 6-8).

4. La presentamos con la modificación en los títulos propuestos por el autor introducida por I. Bochet (*Animae Medicinae: La libération de la triple convoitise selon le De vera religione*, en *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino*. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 59, Roma 1997, p. 144-145).

El centro de interés para nuestro objetivo se halla en la sección B3 (37,68-54,106). Mas, por la relación que tiene con ella, no carece de utilidad que nos detengamos por un momento también en la sección B1 (16,30-17,34).

#### 4.1.2. Sección B1 (16,30-17,34)

Corresponde a la primera sección soteriológica en el esquema antes transcrito. Lleva por título «Cristo, Verbo encarnado, hace realidad las tres partes de la filosofía». Nos referimos obviamente a las tres partes transmitidas por la tradición platónica, a saber: la racional (o lógica), la natural (o física) y la moral (o ética).

San Agustín enmarca el tema en referencias soteriológicas <sup>5</sup>. Para decirlo con palabras de I. Bochet, la sección «está netamente delimitada por una inclusión que pone de relieve el *ars medicinae Dei*: la Providencia divina hace servir el mal (las pruebas, las tentaciones) al bien y rescata al hombre de la muerte. Esta inclusión encuadra una exposición que muestra cómo "la Sabiduría de Dios que ha querido asumir el hombre entero" cumple perfectamente las tres partes de la filosofía: *disciplina morum, disciplina naturalis y rationalis disciplina*» <sup>6</sup>.

El orden seguido por el Santo da la preferencia a la filosofía moral. La entera vida de Jesús lleva a plenitud sus exigencias. Explícitamente lo afirma en los siguientes términos: «Así, pues, toda la vida que pasó en la tierra, gracias al hombre que se dignó asumir, fue una enseñanza moral» <sup>7</sup>. Al respecto señala, de una parte, su manera de obrar, que excluye todo recurso a la fuerza, y su respeto del libre albedrío <sup>8</sup>; de otra, su plena libertad personal respecto de todo lo que los hombres pueden desear o temer <sup>9</sup>. En el primer caso,

---

5. De hecho, estas referencias se encuentran en 16,30 y 17,34, esto es, las que abren y cierran la sección.

6. I. BOCHET, *Animae medicina*, pp. 145-146.

7. *Tota itaque uita eius in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit*» (DVR 16,32 CC 32,207). Este párrafo, más que como primer punto del párrafo en que se encuentra (16,32), debería aparecer como conclusión del anterior (16,31).

8. «Nihil egit ui, sed omnia suadendo et monendo. Vetere quippe seruitute transacta tempus libertatis illuxerat et opportune iam homini suadebatur atque salubriter, quam libero esse creatus arbitrio...» (DVR 16,31 CC 32,206).

9. «Omnia quae habere cupientes non recte uiuebamus, carendo uilefecit. Omnia quae uitare cupientes ab studio ueritatis deuiabamus, perpetiendo deiecit. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi dum appetuntur ea quae ille contempsit, aut fugiuntur quae ille sustinuit» (DVR 16,31 CC 32,206).

las riquezas y los honores y el mando <sup>10</sup>, y en el segundo, las contumelias, las injurias, el dolor físico y la muerte <sup>11</sup>.

También la filosofía natural halla en Jesucristo su máximo cumplimiento. Aquí la fe viene a dar seguridad a aquellos cuya razón no alcanza a comprenderlo <sup>12</sup>. Dicho cumplimiento acontece en su resurrección de entre los muertos. El hecho testimonia tres datos: que la naturaleza humana, con todo lo demás, se salva en su totalidad para Dios; que todas las cosas se ponen al servicio de su creador ya para castigo de los pecadores, ya para liberación del hombre; que el cuerpo se somete sin dificultad al alma cuando ésta se somete a Dios <sup>13</sup>.

La última parte de la filosofía en ser considerada es la racional. El ideal que ella propugna se encuentra realizado en el método de enseñanza de Jesucristo <sup>14</sup>, que conduce a la verdad plena. Para ello se sirve tanto de la razón, por vía de la creación, como de la autoridad, a través de las Escrituras. En este contexto, el Santo se detiene en exponer la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, la diferencia en los signos sagrados y los preceptos morales entre la ley antigua y el evangelio. Comentando este particular, I. Bochet observa con razón que es difícil para un lector moderno percibir ahí la disciplina de la lógica, pero no para un lector antiguo. La misma autora remite a la clasificación neoplatónica de las partes de la filosofía, en la que la lógica tiene por objetivo la contemplación de las realidades divinas. Se trata, pues,

---

10. «Satellites uoluptatum diuitias pernitiouse populi appetebant; pauper esse uoluit. Honoribus et imperiis inhiabant; rex fieri noluit. Carnales filios magnum bonum putabant; talem coniugium prolemque contempsit» (DVR 16,31 CC 32,206). Como se ve, incluye también aquí el deseo de hijos, considerados como un gran bien. Pero se cometería un error si se pensase que tiene en mente la satisfacción del deseo carnal, cuyo resultado pueden ser los hijos. Aquí los hijos son vistos más bien al servicio del «*imperium*» -merced a la *potestas* que sobre ellos tienen los padres- y de la «gloria» de dejar descendencia.

11. «Contumelias superbissime horrebant; omne genus contumeliarum sustinuit. Iniurias intolerabiles esse arbitrabantur; quae maior iniuria quam iustum innocentemque damnari? Dolores corporis exsecrabantur; flagelatus atque cruciatus est. Mori metuebant; morte multatus est. Ignominiosissimum mortis genus crucem putabant: crucifixus est» (DVR 16,31 CC 32,206).

12. «Et haec est disciplina naturalis Christianis minus intellegendis plena fide digna, intellegendis autem omni errore purgata» (DVR 16,32 CC 32,207).

13. «Resurrectio uero eius a mortuis nihil hominis perire naturae, cum omnia salua sunt deo, satis indicauit, et quemadmodum cuncta seruiant creatori suo siue ad uindictam peccatorum siue ad hominis liberationem quamque facile corpus animae seruiat, cum ipsa subicitur deo» (DVR 16,32 CC 32,207).

14. «Iam uero ipse totius doctrinae modus partim apertissimis, partim similitudinibus in dictis, in factis, in sacramentis ad omnem animae instructionem exercitationemque accommodatus, quid aliud quam rationalis disciplinae regulam impleuit?» (DVR 17,33 CC 32,207).

de adaptar al espíritu para que pueda fijar su mirada en la Verdad inmutable<sup>15</sup>.

La importancia de esta sección para nuestro objetivo radica en la vinculación existente entre el cumplimiento por Jesucristo de cada una de las partes de la filosofía y el proceso de reorientación de las tres concupiscencias. Pero esto nos introduce ya en la otra sección.

#### 4.1.3: La sección B2 (37,68-54,106)<sup>16</sup>.

Corresponde a la tercera sección soteriológica del esquema antes transcrito. Lleva por título «Cristo vencedor de las tres tentaciones y la reorientación de las tres concupiscencias».

La sección presenta su estructura particular. Puede fijarse en los siguientes términos:

1. Una negativa situación de hecho (37,68-38,69)
2. Posibilidad de reorientación, bajo el estímulo del ejemplo de Cristo (38,70-71).
3. El proceso concreto de dicha reorientación (39,72-52,101).
4. Diversas situaciones resultantes (53,102-54,106).

##### 4.1.3.1: El punto de partida: una situación negativa (37,68-38,69)

La situación de hecho de que parte el Santo es la existencia de la idolatría en sus diversas manifestaciones, la última de las cuales consiste en el sometimiento a las tres concupiscencias. La idolatría se da cuando el hombre

15. Cf. *Animae medicina*, p. 151. La autora continúa: «L'enseignement du Christ, et plus largement celui de toute l'Écriture, s'avère alors parfaitement approprié à un tel but et, de plus, "adapté à toute instruction et à tout exercice de l'âme": alliant en effet le discours clare au discours figuré, il instruit, tout en suscitant le désir de la recherche [Et si ea tantum quae facillime intelliguntur, nec studiose quaeretur, nec suauius inueniretur ueritas: DVR 17,33 CC 32,151]; il ménage ainsi une progression dans la compréhension de la vérité. Le progrès de l'Ancient au Nouveau Testament prend alors tout son sens» (*ib.*).

16. Algún autor, como O. du Roy, pone su comienzo no en 37,68, sino en 38,69 (cf. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, p. 315, n.3).

17. «... ut non solum diligant, sed etiam seruiant creaturae potius quam creatori (cf. Rom 1,25), et eam colant per partes eius, a summis usque ad ima uenientes. Sed aliqui se in hoc tenent, ut pro summo Deo animam colant, et primam intellectualem creaturam... Deinde ueniunt ad uitam genitalem... Hinc ad animalia et inde ad ipsa corpora colenda delabuntur et in his primo eligunt pulchriora, in quibus caelestia maxime excellunt. Ergo in primis solis corpus occurrit, et in eo nonnulli remanent. Aliqui et lunae splendorem religione dignum putant... Alii etiam ceterorum siderum corpora adiungunt, et totum coelum cum stellis suis.

sirve a la criatura antes que al creador (Rom 1,25) y la venera en todos sus niveles, desde el superior hasta el inferior <sup>17</sup>. Tal es la idolatría convencional, se podría decir. Pero existe todavía otra de más baja calaña. Se da cuando el hombre, que comienza adorando las construcciones de la propia imaginación y acaba rechazando toda religión y culto como medio de liberarse de toda atadura, cae esclavo de los vicios que le arrastran y que, por ello, considera dignos de adoración. De hecho, se convierte en esclavo de la triple *cupiditas*: del placer, de la ambición, y de los espectáculos <sup>18</sup> o, con otra denominación, libido, orgullo, curiosidad, que hace coincidir con las tres concupiscencias mencionadas por san Juan (1 Jn 2,16): concupiscencia de la carne (= libido), concupiscencia de los ojos (= curiosidad) y ambición mundana (= orgullo) <sup>19</sup>.

#### 4.1.3.2: *Esa situación negativa es posible superarla. El estímulo del ejemplo de Cristo (38,70-71).*

Esta negativa situación de hecho no es irremediable. La vida presente es comparable a un estadio en el que el hombre esclavo tiene la posibilidad de luchar y vencer, siempre bajo una doble condición: que crea lo que aún no

---

animas suas. Sed inter hos illi sibi uidentur religiosissimi, qui uniuersam simul creaturam, id est mundum totum cum omnibus, quae in eo sunt, et uitam, qua spiratur et animatur, quam quidam corpoream quidam incorpoream esse crediderunt -hoc ergo totum simul unum Deum magnum esse arbitrantur, cuius partes sint caeteri» (DVR 37,68 CC 32,231-232).

18. «Est enim alius deterior et inferior cultus simulacrorum, quo phantasmata sua colunt, et quidquid animo errante cum superbia uel tumore cogitando imaginati fuerint, religione nominis obseruant, donec fiat in anima nihil omnino esse colendum et errare homines, qui superstitione se inuoluunt et misera implicant seruitute. Sed frustra hoc sentiunt. Non enim efficiunt, ut non seruiant, remanent quippe ipsa uitia, quibus ut ipsa colenda opinarentur attracti sunt. Seruiunt enim cupiditati triplici uel uoluptatis uel excellentiae uel spectaculi. Nego esse quemquam istorum, qui nihil colendum existimant, qui non aut carnalibus gaudiis subditus sit aut potentiam uanam foueat aut aliquo spectaculo delectatus insaniat. Ita nescientes diligunt temporalia, ut inde beatitudinem expectent. His autem rebus quibus quisque beatus uult effici, seruiat necesse est, uelit nolit.... Itaque cum omnia temporalia mundus iste concludat, omnibus mundi partibus seruiunt, qui propterea putant nihil colendum esse, ne seruiant» (DVR 38,69 CC 32,232-233).

19. Cf. el final de la nota siguiente.

20. «Verumtamen quamquam in hac rerum extremitate miseri iaceant, ut uitia sua sibi dominari patiantur uel libidine uel superbia uel curiositate damnati uel duobus horum uel omnibus, quamdiu sunt in hoc stadio uitae humanae, licet eis congregari et uincere, si prius credant, quod intellegere nondum ualent, et non diligant mundum, *quoniam omne quod in mundo est*, sicut diuinitus dictum est, *concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et ambitio saeculi* (1 Io 2,15-16). Hoc modo tria illa notata sunt, nam concupiscentia carnis uoluptatis infimae amatores significat, concupiscentia oculorum curiosos, ambitio saeculi superbos» (DVR 38,70 CC 32,233).

puede comprender y que, fiel al precepto de san Juan, no ame el mundo <sup>20</sup>. La prueba de que la posibilidad de la victoria es real la dejó Jesucristo, la Verdad que asumió al hombre. Al aceptar sufrir la triple tentación del diablo en el desierto (cf. Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13) y vencerle, enseñó al hombre cómo reorientar la triple concupiscencia, representada en aquella <sup>21</sup>. El hombre que siga sus pasos dejará de estar sometido a ella <sup>22</sup>.

#### 4.1.3.3: *El proceso concreto de la reorientación de la triple concupiscencia (39,72-52,101).*

El problema consiste ahora en saber cómo puede llevarse a cabo la redención de dicha esclavitud. Al tema dedica san Agustín amplio espacio. Los caminos son específicos para cada concupiscencia <sup>23</sup>. Cuáles son lo veremos luego. Antes es oportuno indicar el principio regulador de la reflexión agustiniana. Dicho principio abre (39,72) y clausura (52,101) el apartado entero, originando una inclusión <sup>24</sup>. El apartado, en efecto, comienza con estas palabras: «¿Queda, pues, algo que no pueda recordar al alma la primitiva

---

21. «Triplex etiam tentatio in homine, quem Veritas ipsa suscepit, cauenda monstrata est. Dic, inquit tentator, *lapidibus istis, ut panes fiant*. At ille unus et solus magister: *Non in solo pane uiuit homo, sed in omni uerbo Dei*. Ita enim domitam docuit esse oportere cupiditatem uoluptatis, ut nec fami cedendum sit. Sed forte dominationis temporalis fastu decipi poterat, qui carne uoluptatis non potuit. Omnia ergo mundi regna monstrata sunt et dictum est: *Omnia tibi dabo, si prostratus adoraueris me*. Cui responsum est: *Dominum deum tuum adorabis et illi soli seruias* (Mt 4,8-10 [Deut 6,13-14]). Ita calcata superbia est. Subiecta est autem extrema etiam curiositatis illecebra, non enim, ut se de fastigio templi praecipitaret, urgebat nisi causa tantum aliquid experiendi. Sed neque hic uictus est et ideo sic respondit, ut intellegeremus non opus esse ad cognoscendum deum temptationibus uisibiliter diuina explorare molientibus: *Non temptabis*, inquit, *deum et dominum tuum* (DVR 38,71 CC 32,233-234).

22. «Quamobrem quisquis intus dei uerbo pascitur, non quaerit in ista eremo uoluptatem, qui uni deo tantum subiectus est, non quaerit in monte, id est in terrena elatione, iactantiam. Quisquis aeterno spectaculo incommutabilis ueritatis adhaerescit, non per fastigium huius corporis, id est per hos oculos praecipitatur, ut temporalia et inferiora cognoscat» (DVR 38,71 CC 32,233-234).

23. De la primera se ocupa en los capítulos 39,72-45,83; de la segunda, en 45,84-48,93; de la tercera, en 49,94-52,101a.

24. A este principio, formulado diversamente, ha aludido ya con anterioridad, en el mismo DVR, en más de una ocasión. Así en DVR 24,45 CC 32,215 afirma que el hombre debe tomar pie de la situación en que se encuentra caído para levantarse («*Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere ut surgat*»); y en 28,51 CC 32,221 que el inefable arte médico de la divina Providencia es de tal naturaleza que torna la fealdad misma de los vicios en una belleza no fácil de describir («... *ut ars ineffabilis medicinae ipsam vitiorum foeditatem in nescio quam sui generis pulchritudinem uertat*»).

belleza que ha perdido, si hasta lo pueden hacer los mismos vicios?»<sup>25</sup>, y concluye con estas otras: «Qué hay, pues, que no pueda invitar al hombre a adquirir las virtudes, cuando es posible hacerlo a partir de los mismos vicios?»<sup>26</sup>. El mismo principio aparece, además, acomodado a cada concupiscencia, al presentar el modo de reorientación de cada una de ellas<sup>27</sup>.

El fondo del razonamiento aparece netamente neoplatónico. Es el mismo san Agustín quien afirma, asociando filosofía y fe cristiana, que de lo que se trata es de regresar a lo eterno por medio de lo temporal o de llegar al hombre nuevo mediante la reforma del hombre viejo<sup>28</sup>. Desde la filosofía de la participación, todas las cosas llevan las huellas de su origen, la Belleza, Bondad y Verdad divinas. De ahí la afirmación agustiniana, también al comienzo del

25. «Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem, quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest?» (DVR 39,72 CC 32,234).

26. «Quid est autem, unde homo commemorari non possit ad uirtutes capessendas, quando de ipsis uitiis possit?» (DVR 52,101 CC 32,252).

27. Así, a propósito de la *cupiditas voluptatis* o concupiscencia de la carne, señala que la belleza del cuerpo es ella misma una *admonitio divina*, en cuanto que lleva la marca de los primeros números y, por tanto, la huella del creador («*Sed adest diuina prouidentia, quae hanc ostendat et non malam propter tam manifesta uestigia primorum numerorum, in quibus Sapientiae Dei non est numerus, et extremam tamen esse miscens ei dolores et morbos et distorsiones membrorum et tenebras coloris et animorum similitudines ac dissensiones, ut ex his admoneamur incommutabile aliquid esse quaerendum*»: DVR 40,75 CC 32,236). Respecto de la ambición mundana u orgullo, escribe que es una sombra de la verdadera libertad y de la verdadera realeza; razón por la que la divina Providencia se sirve de él para recordarnos el destino al que debemos llegar («*Quapropter si et ipsa superbia uerae libertatis et ueri regni umbra est, etiam per ipsam nos commemorat diuina prouidentia quid significemus uitiosi, et quo debeamus redire correcti*»: DVR 48,93 CC 32,248). Por último, respecto de la curiosidad, indica cómo Dios aprovecha hasta lo que ella utiliza como diversión («*Utamur gradibus, quos nobis diuina Prouidentia fabricare dignata est. Cum enim figmentis ludicris nimium delectati euanesceremus in cogitationibus nostris et totam uitam in quaedam uana somnia uerteremus rationali creatura seruiente legibus suis per sonos ac litteras, ignem, fumum, nubem, columnam, quasi quaedam uerba uisibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodam modo ludere et interiores nostros oculos nostros luto huiusmodi curare non aspernata est inefabilis misericordia dei*» (DVR 50,98 CC 32,250). Más ampliamente puede verse en I. BOCHET, *Animae medicinae*, pp. 152-154.

28. «Haec est a temporalibus ad aeterna regressio et ex uita ueteris hominis in nouum hominem reformatio» (DVR 52,101 CC 32,252). El texto bíblico que sostiene la reflexión agustiniana es Rom 1,20 en que el Apóstol afirma que las perfecciones invisibles de Dios pueden ser contempladas con la inteligencia en las obras creadas por él. La creación puede y debe constituirse en camino hacia Dios: es la tarea que incumbe al segundo momento, el positivo, el de la reorientación de las tres concupiscencias. En cambio, el primero, el negativo o de sometimiento a las mismas corresponde en la carta paulina a Rom 1,25, citado por el Santo en el 37,68. Las concupiscencias, según san Juan, se identifican con el amor del mundo, al que se sirve en lugar de a Dios.

apartado, de que «nadie es arrojado de la verdad misma que no sea recogido (*excipiatur*) por alguna imagen de la verdad»<sup>29</sup>.

Los mismos vicios, esto es, las mismas *cupiditates* o concupiscencias, apuntan a una realidad positiva. En sí mismas no son más que la «perversión» de unos legítimos deseos del hombre, ínsitos en su naturaleza como resultado de la creación. Con toda claridad lo expresa san Agustín, en el párrafo conclusivo del apartado:

¿Qué busca la curiosidad, sino el conocimiento, que no puede ser cierto más que si se refiere a objetos eternos y siempre iguales a ellos mismos? ¿Qué pretende el orgullo, sino el poder que tiene por fin la libertad para obrar, que sólo alcanza el alma perfecta, sometida a Dios y entregada a su reino en la perfecta caridad? ¿Qué apetece el placer carnal, sino la quietud que no se encuentra más que allí donde no hay necesidad ni alteración alguna?»<sup>30</sup>.

En síntesis, el programa que propone el Santo consiste en reorientar el deseo. No se trata de anularlo, cosa por lo demás imposible, sino de dirigirlo hacia el único lugar donde puede ser satisfecho en plenitud.

El hombre anhela la quietud del cuerpo. Yendo en su busca, se entrega al placer físico, en cualquiera de sus manifestaciones. Es la concupiscencia de la carne<sup>31</sup>. El vencimiento de la misma lo hace descansar el Santo sobre una doble toma de conciencia. Primera, que la quietud, esto es, la salud plena, sólo tendrá lugar en la resurrección<sup>32</sup>. Segunda, que condición para llegar a esa salud plena es que el ínfimo placer del cuerpo ceda el paso a otro más alto, el

---

29. «Ita illa bonitas a summo ad extremum nulli pulchritudini, quae ab ipso solo esse posset, inuidit, ut nemo ab ipsa ueritate deiciatur, qui non excipiatur ab aliqua effigie ueritatis» (DVR 39,72 CC 32, 234). Procede recordar aquí que en el libro segundo de las Confesiones el Santo ve una cierta positividad, aunque contrahecha y sombría (*quaedam defectiva species et umbratica*), en los mismos vicios (*Conf. II,6,12 CC 27,23*).

30. «Quid enim appetit curiositas nisi cognitionem, quae certa esse non potest nisi rerum aeternarum et eodem modo se semper habentium? Quid appetit superbia nisi potentiam, quae refertur ad agendi facilitatem, quam non inuenit anima perfecta nisi deo subdita et ad eius regnum summa caritate conuersa? Quid appetit uoluptas corporis nisi quietem, quae non est nisi ubi nulla indigentia est et nulla corruptio?» (DVR 52,101 CC 32, 252-253).

31. San Agustín no es constante en el orden de las concupiscencias. En este apartado (39,72-52,101) da la preferencia al apetito de placer o concupiscencia de la carne, el segundo lugar al deseo de distinción o ambición mundana y el último a la curiosidad o concupiscencia de los ojos; en el siguiente (53,103-54,106), invertirá los puestos primero y tercero, quedando siempre en medio el deseo de distinción o ambición mundana. Ninguno de ellos coincide con el orden de las concupiscencias de 1 Jn 2,16. Antes, al hablar del cumplimiento por Jesucristo de las tres partes de la filosofía, había establecido todavía otro orden: filosofía moral, filosofía natural y filosofía racional.

32. Cf. DVR 53,103 CC 32,254: texto en nota 154.

placer espiritual. ¿Cómo es posible esto? Mediante la razón, iluminada por el Verbo, «el mundo es percibido como un todo ordenado, jerarquizado, y el hombre se vuelve capaz de conformarse personalmente al orden instaurado por el creador, sometiendo el placer del cuerpo a la razón y entrando de esta manera en posesión de sí mismo»<sup>33</sup>. Este sometimiento del cuerpo al alma sólo es posible cuando el alma se somete a su creador<sup>34</sup>.

Asimismo, la tercera concupiscencia se revela en la apetencia de renombre (*nobilitatis*) y de distinción (*excellantiae*) y de toda la pompa orgullosa y vana de este mundo. Detrás de estas manifestaciones se oculta el deseo del hombre de ser el único al que esté todo sometido, imagen perversa de la omnipotencia de Dios<sup>35</sup>. El afán del hombre de no estar sometido a nada ni a nadie le lleva a unas relaciones «pervertidas» con los demás y, en última instancia, a ser esclavo de los vicios, en concreto, en este contexto específico, de los de la envidia y de la ira<sup>36</sup>. Uno y otro se definen por el rechazo de quien es víctima de ellos a ser superado por ningún otro hombre (*nolumus ab homine vinci*), pero se diferencian en el «lugar» en que puede darse esa victoria: en las relaciones personales<sup>37</sup>, la ira; en las cosas temporales, la envidia<sup>38</sup>. Es

33. I. BOCHET, *Animae medicina*, p. 156.

34. «Et ideo rationalis anima si creatori suo seruiat... cuncta ei cetera seruiant... et ipsum corpus... cui omnimodo cedenti ad arbitrium dominabitur nullam de illo sentiens molestiam, quia iam non ex illo nec per illud quaeret beatitudinem, sed ex deo per se ipsam percipiet» (DVR 44,82 CC 32,242).

35. «... in appetitione nobilitatis uel excellentiae et in omni superbia uanaque pompa huius mundi? Quid enim aliud in ea homo appetit, nisi solus esse, si fieri possit, cui cuncta subiecta sint, peruersa scilicet imitatione omnipotentiae Dei?» (DVR 45,84 CC 32, 243).

36. «Inuicti esse uolumus et recte. Habet enim hoc animi nostri natura post deum a quo ad eius imaginem factus est, sed eius erant praecepta seruanda, quibus seruatis nemo nos uinceret... et cum magno dedecore superamur ab omnibus, quae nos commouere ac perturbare potuerint. Itaque nolumus ab hominibus uinci et *iram* non possumus uincere. Qua turpitudine quid execrabilius dici potest? Fatemur hominem hoc esse, quod nos sumus, qui tametsi habeat uitia, non est tamen ipse uitium. Quanto igitur honestius hono nos uincit quam uitium? Quis autem dubitet immane uitium esse *inuidentiam*, qua necesse est torqueatur et subiciatur, *qui non uult in rebus temporalibus uinci*? Melius est ergo, ut homo nos uincat quam inuidentia uel quodlibet aliud uitium» (DVR 45,85 CC 32,243). Cf. también *Enarr. in ps. 24,2* CC 38,137: «... ex eo quod in me confidebam, perductus sum usque ad istam infirmitatem carnis; et qui deserto Deo sicut Deus esse uolui, a minutissima bestiola timens, de superbia mea irrisus erubui».

De otra parte, esa pretensión de ser invicto la podría ver hecha realidad, si, imitando a Dios, se le sometiese y viviese según sus preceptos. En ese caso, por medio de Él, tendría sometidos todos los otros seres y no caería en el absurdo (*deformatem*) de temer un insecto quien quiere dominar sobre los hombres (cf. DVR 45,84 CC 32,243).

37. A la ira, en efecto, parece referirse lo que escribe un poco más adelante: no oponer resistencia a la animosidad de nadie (cf. DVR 53,103 CC 32, 253).

38. Cf. DVR 45,85 CC 32,243: «qui non uult in rebus temporalibus vinci».

enseñanza constante, tanto respecto de la envidia <sup>39</sup>, como de la ira <sup>40</sup>. El vencimiento de esta concupiscencia acontece, negativamente, mediante la renuncia por parte del hombre al amor a las cosas mutables que está en el origen de los vicios que le esclavizan y «pervierten» su relación con los demás hombres; positivamente, mediante la adhesión y sumisión a Dios por el amor. Sólo bajo estas dos condiciones dejará de ser esclavo de la envidia y de la ira y alcanzará la libertad y el dominio que anhela. Estas son sus palabras:

«Por tanto, aquel a quien agrada la libertad desee estar libre del amor de las cosas mutables; y al que le agrada reinar, que permanezca unido y sometido a Dios, el único que reina sobre todas las cosas, amándole más que a sí mismo. He aquí la justicia perfecta, por la que amamos más lo mejor y menos lo peor...» <sup>41</sup>.

---

39. Es habitual en san Agustín establecer la relación entre el orgullo (*superbia*) y la envidia. De un lado, presenta a este último vicio naciendo del *amor excellentiae* que, por otra parte, identifica con el orgullo (S. 354,6,6 PL 39,1565: «*Non enim invidet nisi amor excellentiae. Amor excellentiae superbia vocatur*»; *De gen. ad litt.* 11,14 CSEL 28/1,346: «*amando enim quisque excellentiam suam uel paribus inuidet..., uel inferioribus..., uel superioribus*»; *Conf.* II,6,13 CC 27,24: «*Invidentia de excellentia litigat*). De otro lado, presenta a la *superbia* como madre de la envidia (*De disc. christ.* 7,7 CC 46,214: «*[invidentia] habet matrem suam. Superbia uocatur mater invidentiae. Suffoca matrem et non erit filia*»; cf. también *De catech. rudibus* 4,8 (10) CC 46,128; *De gen. ad litteram* XI,14; XI,16 CSEL 28/1, 346.348-349; *Epist.* 140,23,54 CSEL 44,201; *Enarr. in ps.* 100,9 CC 39,1414; S. 299C,4 MA I,526; S. 354,6,6 PL 39,1565; *De s. uirg.* 31,31 CSEL 41,268-269), madre que nunca es estéril (S. 354,5,5 PL 39,1565: «*mater ista [superbia] nescit esse sterilis*»), o a esta como hija de aquella (S. 354,5,5 PL 39,1565; *De doct. christ.* 7,7 CC 46,214), a la que siempre acompaña necesariamente (*De s. uirg.* 31,31 CSEL 41,268: «*hanc (superbiam) sequitur invidentia, tamquam filia pedisequa; eam quippe superbia continuo parit nec umquam est sine tali prole atque comite*»; Cf. también *Enarr. in ps.* 58,2,5 CC 39,748; S. 143,8,8 PL 38,783).

40. Que la ira es fruto indeseado del orgullo humano, resulta de la asociación que frecuentemente establece el Santo entre ella y la venganza (cf. *De serm. Dom. in monte* 1,19,56; 1,20,62ss PL 35,1258. 1261-1262; *C. Adim.* 17,5 CSEL 25/1,169; *Diu. qu.* 83, 52 PL 40,34; *Diu. qu. ad Simpl.* 2,2,2.3 CC 44,75-79; S. 17,6 CC 41,241-242; 63,2 PL 38,424; *Enarr. in ps.* 2,4.11 CC 38,4.7; *Epist.* 91,9 CSEL 34/2,434, etc.). Más aún, el Santo se sirve de la venganza para definir la ira: «La ira –dice– es el deseo desordenado (*libido*) de venganza» (*Sermo* 58,7,8 PL 38,397). Asimismo resulta fácil mostrar que la venganza es manifestación del orgullo, pues es enseñanza constante suya: «Se le dice al hombre que se humille, lo desdena. El deseo que tienen los hombres de vengarse cuando se les daña, ¿no es fruto del orgullo? Al desdenar humillarse, buscan vengarse, como si a alguien le resultase de provecho el mal ajeno» (*Sermo* 123,1 PL 38,684; cf. también *Enarr. in ps.* 102,11 CC 40,1461). Como afirma más explícitamente en otro sermón, se trata de un tipo de orgullo por el que el hombre pretende ponerse por encima de los demás: «Vanamente se jacta quien, siendo él mismo hombre, desea vengarse de un hombre; y mientras busca prevalecer a todas luces sobre un hombre, en lo oculto prevalece el diablo sobre él. De esta manera se vuelve inane por la vana y orgullosa alegría de creer que no pudieron vencerle» (*Enarr. in ps.* 7,3 CC 38,38; cf. también *Conf.* 2,5,10 CC 27,22).

41. «*Quem delectat ergo libertas, ab amore mutabilium rerum liber esse appetat, et quem regnare delectat, uni omnium regnatori Deo subditus haereat plus eum diligendo quam se*

Por último, en el orden aquí seguido por el Santo, la curiosidad o concupiscencia de los ojos. Tras ella, según el texto antes citado <sup>42</sup>, está el deseo legítimo de conocimiento. Para que éste posea absoluta certeza ha de referirse a objetos eternos y siempre iguales a ellos mismos, en ningún modo perceptibles por los sentidos exteriores. Sin embargo, en su afán por satisfacer tal deseo el hombre se entrega a los espectáculos <sup>43</sup>. En principio, el Santo piensa en toda clase de espectáculos, pero de inmediato se percibe que le preocupan menos los espectáculos exteriores, físicos, que los «interiores», esto es, los que se producen en el escenario del alma, como derivación de la contemplación de los otros.

«Pues nada divierte y hace reír mas que en la medida en que se conoce lo verdadero en comparación de lo cual algo es risible. Amando tales vanidades, nos apartamos de la verdad; ya no descubrimos las verdades que remedan, que anhelamos como a las bellezas primeras, y apartándonos de ellas, nos abrazamos a las creaciones de nuestra propia imaginación. Cuando, en efecto, nos volvemos a la búsqueda de la verdad, estas imaginaciones vienen a nuestro encuentro y nos obstaculizan el camino como si de salteadores se tratase, sin violencia ciertamente, pero tendiendo grandes asechanzas, pues no hemos comprendido en toda su profundidad lo dicho: *Guardaos de los simulacros* (1 Jn 2,16)» <sup>44</sup>.

Los que se dejan llevar de la curiosidad, en vez de alcanzar el conocimiento de los objetos eternos y el gozo (*laetitia*) que él procura, a lo más que

---

ipsum. Et haec est perfecta iustitia, qua potius potiora, et minus minora, diligimus...» (DVR 48,93 CC 32,248).

42. Cf. nota 30.

43. «Iam uero cuncta *spectacula*, et omnis illa quae appellatur *curiositas* quid quaerit quam de rerum cognitione *laetitiam*?» (DVR 49,94 CC 32,248).

44. «... *Iocis et ludis* tamen, ubi nos utique non uera, sed ficta delectant multo propensius quam praeceptis ipsius ueritatis inhaereamus. Ita nostro iudicio et ore punimur, aliquid ratione approbantes aliud uanitate sectantes. Tamdiu autem est ludricum et iocularis aliquid, quamdiu nouimus, in cuius ueri comparatione rideatur. Sed diligendo talia excedimus a uero et non iam inuenimus, quarum rerum imitamenta sint, quibus tamquam pulchris inhiamus, et ab eis recedentes amplexamur nostra *phantasmata*. Nam redeuntibus nobis ad inuestigandam ueritatem *ipsa in itinere occurrunt et nos transire non sinunt* nullis uiribus, sed magnis insidiis latrocinantia, non intelligentibus quam late pateat, quod dictum est: "Cauete a simulacris" (1 Jn 5,21)» (DVR 49,95 CC 32,249).

En DVR el problema se plantea en relación con las falsas imágenes de Dios (49,96) frente a la auténtica imagen, caracterizada por la eternidad, y que responde a la autopresentación que él hace de sí mismo en Ex 3,14: *Yo soy el que soy* (49,97). En el mismo texto citado el problema se plantea en el contexto de la búsqueda de la verdad que, bien sabido es, en san Agustín se identifica con la búsqueda de Dios.

llegan es al de sus propias imaginaciones (*phantasmata*), nunca a Dios, la única verdad que otorga certeza absoluta al conocimiento <sup>45</sup>.

Esta concupiscencia será superada cuando el espíritu humano sea capaz de unirse a la Verdad inmutable y eterna. Pero hasta que llegue ese momento, paso previo, negativo, es el abandono de ese mundo de imaginaciones que pueblan el propio interior:

«Si aún no somos capaces de unirnos a dicha Eternidad, plantemos cara (*obiurgemus*) al menos a nuestras imaginaciones y expulsemos del escenario de nuestro espíritu juegos tan fútiles como engañosos» <sup>46</sup>.

Como en el caso de las otras dos concupiscencias, el momento negativo, requiere ser completado con otro positivo. Este consiste en dirigir la atención hacia los espectáculos superiores a los que no tienen acceso los sentidos.

Para acceder a tales espectáculos el hombre cuenta con dos vías: una la Escritura que contiene la *dispensatio temporalis* ofrecida por Dios, adecuada a la instrucción del alma, y otra la razón. Ambas le llevan hasta la Verdad y Belleza absolutas, la visión «pervertida» de cuyo conocimiento es la concupiscencia de los ojos.

A quien se deja llevar por la belleza de los espectáculos, san Agustín le pone ante los ojos otro espectáculo más bello:

«¿Hay, en efecto, algo más *admirable*, algo más *hermoso* que la misma *Verdad* a la que todo espectador confiesa que desea llegar, cuando toma tantas precauciones para que no le engañen...?» <sup>47</sup>.

A esta Verdad-Belleza permiten el acceso las Escrituras:

«Así pues, dejadas de lado y rechazadas todas las fruslerías del teatro y de la poesía, demos de comer y de beber, *con la meditación y estudio de las divinas Escrituras*, al alma a la que el hambre y sed de vanas curiosidades ha dejado agotada y sitibunda y que inúltimente desea reponerse y saciarse con las vanas creaciones de su imaginación, semejantes a alimentos pintados. Instruyámonos con este juego en verdad liberal y noble, portador de salud. Si nos deleita lo prodigioso y la *belleza* de los espectáculos, deseemos ver aquella *Sabiduría* que se extiende de un extremo a otro con fortaleza y dispone todo con suavidad... (Sab

---

45. DVR 52,101 CC 32,252. El texto latino en nota 30.

46. «Cui si nondum possumus inhaerere, obiurgemus saltem nostra *phantasmata* et tan nugatorios et deceptorios ludos de *spectaculo mentis* eiciamus» (DVR 50,98 CC 32,250).

47. «Quid ergo admirabilis, quid speciosius ipsa ueritate, ad quam spectator omnis peruenire se cupere confitetur, cum uehementer ne fallatur inuigilat...?» (DVR 49,94 CC 248).

8,1). ¿Hay que algo más *hermoso* que esta fuerza incorpórea que ordena y *embellece* el mundo corpóreo?»<sup>48</sup>.

Pero también la razón:

«Ahora, si como todo el mundo admite, este espectáculo es percibido por medio del cuerpo, y el alma es superior al cuerpo, entonces el alma o no percibirá nada por sí misma o lo que perciba tendrá que ser más perfecto y superior con mucho. Más aún, los objetos que juzgamos nos invitan a considerar qué es aquello conforme a lo cual juzgamos y, vueltos de las obras de arte a la norma del arte, contemplaremos con el espíritu esta *belleza* en comparación de la cual son feas las cosas que, gracias a ella, son *bellas*»<sup>49</sup>.

Es significativo que Agustín haya iniciado su recorrido con la mente puesta en la Verdad y lo haya concluido hablando de la Belleza.

El lector habrá advertido la notable semejanza existente entre el proceso de reorientación de cada una de las concupiscencias y el cumplimiento por Jesucristo de cada una de las partes de la filosofía, antes expuesto. La conclusión que cabe extraer es que podrá vencer las concupiscencias quien se adentre por el camino de la filosofía, tomando a Jesucristo como modelo<sup>50</sup>.

Antes de pasar al apartado siguiente, procede tomar nota de otra observación de I. Bochet. En su estudio la autora advierte alusiones trinitarias sig-

48. «Omissis igitur et repudiatis nugis theatricis et poeticis *diuinarum scripturarum consideratione et tractatione* pascamus animum atque potemus uanae curiositatis fame ac siti fessum et aestuantem et inanibus phantasmatis tamquam pictis epulis frustra refici satiarique cupientem. Hoc uere liberaliter et ingenuo ludo salubriter erudiamur. Si nos miracula spectaculorum et *pulchritudo* delectant, illam desideremus uidere sapientiam, quae "pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter" (Sab 8,1). Quid enim *mirabilis* ui incorporea mundum corporeum fabricante et administrante? aut quid *pulchrius* ordinante et ornante?» (DVR 51,100 CC 32,252).

A entender el pensamiento del Santo nos puede ayudar, por contraste, este texto de un sermón: «frigescunt ibi (in regno diaboli) corda hominum, et frigida facta ab illo igne diuinae sapientiae spiritualia sapere non possunt. Itaque incipiunt sola corpora cogitare, ut ipsam etiam diuinitatem in corporibus quaerant...» (*Tractatus Augustini episcopi contra paganos*, en *Recherches Augustiniennes* 26 (1992) 90-141, en concreto, p. 110; *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, pp. 366-417; en concreto, p. 386).

49. «Si autem omnes fatentur per corpus ista sentiri et animum meliorem esse quam corpus, nihilne per se animus ipse conspiciet aut quod conspiciet potest esse nisi multo excellentius longeque praestantius? Immo uero commemorati ab his quae iudicamus intueri, quid sit, secundum quod iudicamus, et ab operibus artium conuersi ad legem artium eam speciem mente contuebimur, cuius comparatione foeda sunt, quae ipsius benignitate sunt pulchra» (DVR 52,101 CC 32,252). Tenemos aquí la aplicación del principio de filosofía platónica: por las realidades visibles a las invisibles, por lo temporal a lo eterno.

50. Sobre el rol de cada una de las partes de la filosofía en la reorientación de las concupiscencias, cf. I. BOCHET, *Animae medicina*, pp. 154-166.

nificativas en el proceso de reorientación de las concupiscencias <sup>51</sup>. Se trata de un planteamiento que alcanzará amplio y profundo desarrollo en el *De civitate Dei* <sup>52</sup>. En concreto, el proceso de reorientación de la concupiscencia de la carne, que pasa por la consideración del orden que rige el universo, remite a la contemplación del Creador <sup>53</sup>, esto es, del Padre. Asimismo, la reorientación de la tercera concupiscencia, la de la ambición mundana, remite al Espíritu Santo, dador de la caridad que la hace posible <sup>54</sup>. Por último, la reorientación de la primera concupiscencia, la de la concupiscencia de los ojos o curiosidad, concluye, de hecho, con la mención de la Sabiduría divina <sup>55</sup>. Así escribe la autora: «Agustín deja presentir el papel del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en esta victoria (sobre las tres concupiscencias). La salud plena es, en efecto, un don del Padre, pues él es el creador, a quien está sometida toda naturaleza; la paz es el don del Espíritu Santo, que fortifica al hombre y lo hace capaz de amar a sus enemigos; la verdad, en fin, nos es esclarecida por el Hijo, Sabiduría de Dios, que viene a nuestro encuentro a través de la belleza del mundo y mediante "la sombra de la autoridad". Es cierto que no se trata más que de indicaciones rápidas, con frecuencia poco desarrolladas» <sup>56</sup>.

#### 4.1.3.4: *Diversas situaciones resultantes (53,102-54,106)*.

Los objetivos o fines apetecidos son los que son, pero las actitudes de los hombres varían de unos a otros. Mientras algunos se encaminan directamente hacia ellos, otros se quedan en los medios, opciones a las que seguirá el respectivo premio o castigo.

Siempre fiel al esquema de las tres *cupiditates* o concupiscencias, pero ahora en orden diverso al seguido en el apartado anterior, el Santo contempla en los dos capítulos siguientes (53,102-54,106) cuatro situaciones, resul-

---

51. Cf. *Animae medicina*, pp. 158-159, 161-162 y 165-166.

52. Cf. *De civitate Dei* VIII,6-8 CC 47,222-225.

53. Cf. DVR 44,82 CC 32,242: texto en nota 34.

54. Adviértase la cita de Rom 5,5 en DVR 47,92 CC 32,247). I. Bochet señala que no es fortuito que, justamente al término de la obra (DVR 55,113 CC 32,260), san Agustín emplee el término paz para calificar la acción de Espíritu Santo en el hombre, puesto que es precisamente a la obtención de la paz a la que está ordenada la reorientación del orgullo. Remite asimismo a *De civitate Dei* VIII,8 CC 47,224-225 donde aparece explicitada y desarrollada en profundidad la asociación de la ética con el Espíritu Santo (*Animae medicina*, p. 161-162).

55. Cf. el texto en nota 48.

56. I. BOCHET, *Animae medicina*, p. 168.

tantes de la doble actitud posible, negativa o positiva, respecto a la reorientación de las concupiscencias, y de dos momentos cronológicos: el presente y el escatológico. Las denominamos respectivamente «situación» A, B, C y D. Presentadas en forma quiástica, la situación A describe a los hombres sometidos a las *cupiditates*, que se quedan en los medios, renunciando a los fines; la B describe a quienes han reorientado sus deseos y buscan en verdad los verdaderos fines a los que aspiran, respecto de los cuales las *cupiditates* representan de hecho una «perversión» o desvío; la C describe lo que les espera en la vida futura a los designados en la situación B y la D qué han de encontrar, también en la vida futura, los designados en la situación A.

#### 4.1.4. Comparación entre las «situaciones» de DVR y las «secciones» de la Regla.

Llegados aquí, podemos establecer ya la comparación con la Regla de san Agustín<sup>57</sup>. Nuestra tesis se puede formular brevemente de la siguiente manera: la sección B de la Regla refleja la situación A de DVR y la sección C de aquella la situación B de esta. Aunque los resultados no sean tan gratificantes, se establecerá también la comparación entre la sección A de la Regla y la situación C de DVR. La situación D, en cambio, no tiene equivalente alguno en la Regla.

Para la comparación seguimos el orden de las unidades anteriormente señaladas en la Regla. Esto es, la unidad primera se corresponde con la concupiscencia de los ojos; la segunda, con la concupiscencia de la carne, y la tercera con la ambición mundana<sup>58</sup>. En el apartado de DVR que va a ser objeto directo de nuestro análisis las concupiscencias segunda y tercera intercambian sus respectivas posiciones.

##### 4.1.4.1. Comparación entre la situación A de DVR y la sección B de la Regla

El texto del DVR es el siguiente, desmembrado en las tres unidades:

---

57. Aunque sin mencionar explícitamente el DVR, E. Maccagnolo señala una cierta relación entre esta obra y la Regla al afirmar que para Agustín el 390 representa «un *colligere*, un *raccogliere* in unità i propri pensieri, preludio al *colligere* delle *Confessiones*, ma più immediatamente preludio all'ordinazione sacerdotale e alla *Regula ad servos Dei*» (*Sant Agostino e la vera religione*, en *Studia Patavina* 25 [1978] 505-521; esp. p. 506).

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

«Pero hay algunos hombres desdichados que, despreciando lo que conocen y disfrutando sólo de novedades, aman más el aprender que el saber, no obstante que el aprender tiene por fin el saber (= unidad primera).

Y hay otros que, desdeñando la libertad parcial (*facilitas*) para obrar, prefieren la contienda a la victoria, no obstante que la victoria constituya la finalidad de la contienda (= unidad tercera).

Hay otros (por último) que, despreciando la salud del cuerpo, prefieren comer a carecer de hambre, disfrutar de la sexualidad a no sufrir apetito carnal alguno. Algunos, incluso, prefieren estar durmiendo a carecer de la necesidad de dormir. Todo ello, no obstante que la finalidad de tales placeres es no sentir hambre ni sed, no desear el trato carnal y no experimentar la fatiga física (=unidad segunda)»<sup>59</sup>.

Valga también este otro texto compendioso:

«Hay muchos hombres que aman simultáneamente todos estos comienzos; para ellos su vida consiste  
 en contemplar espectáculos (= unidad primera)  
 en contender (= unidad tercera)  
 en comer, beber, tener relaciones sexuales, dormir...(= unidad segunda)»<sup>60</sup>.

En la comparación seguiremos siempre el mismo procedimiento. Primero señalamos a qué concupiscencia alude el texto objeto de estudio, tanto el de DVR como el paralelo de la Regla; a continuación examinamos las manifestaciones de la misma referidas en ellos. Una vez obtenidas, la comparación se establece por sí sola.

#### 4.1.4.1.1. Unidad primera.

Se refiere, indicamos, a la curiosidad, o apetencia de espectáculos (*cupiditas spectaculi*), o concupiscencia de los ojos.

---

59. «Sed miseri homines, quibus cognita uilesunt, et nouitatibus gaudent, libentius discunt quam norunt, cum cognitio sit finis discendi. Et quibus uilis est facilitas actionis, libentius certant quam uincunt, cum uictoria sit finis certandi. Et quibus uilis est corporis salus, malunt uesci quam satiari et malunt frui genitalibus membris quam nullam talem commotionem pati; inueniuntur etiam, qui malunt dormire quam non dormire, cum omnis illius uoluptatis finis sit non esurire ac sitire, et non desiderare concubitum, et non esse corpore fatigato» (DVR 53,102 CC 32,253).

60. «Plures enim sunt, qui haec omnia initia simul diligunt, et quorum vita est spectare, contendere, manducare, bibere, concumbere, dormire, et in cogitatione sua nihil aliud quam phantasmata, quae de tali vita colligunt amplexari...» (DVR 54,105 CC 32,255).

Tras el vicio de la curiosidad, según el texto poco antes citado <sup>61</sup>, se puede percibir el deseo legítimo de conocimiento. Como el conocimiento no puede ser cierto más que si se refiere a objetos eternos y siempre iguales a ellos mismos, resulta evidente que tal deseo se encuentra «pervertido» en determinadas personas. Se trata de aquellas que, despreciando el objeto del conocimiento y satisfaciéndose sólo con la novedad de conocer o con el conocer novedades <sup>62</sup>, han convertido su vida en un simple curiosear o contemplar espectáculos <sup>63</sup>.

De qué espectáculos se trata quedó señalado antes, al hablar de la reorientación de la concupiscencia de los ojos. El Santo se refiere a los espectáculos corpóreos, tanto exteriores como interiores, es decir, tanto los que ofrece el mundo exterior y físico como los que son creación de la propia imaginación, que él denomina *phantasmata* <sup>64</sup>. Como estos tienen su origen en el mundo exterior, los considera asimismo corpóreos.

Es el momento de volver los ojos a la Regla; en concreto, a su segundo capítulo, dedicado a la oración. En la división establecida por L. Verheijen en su edición crítica, consta de cuatro párrafos. El tema del capítulo, la oración, queda señalado en el primero; en él ordena la constancia en la oración en las horas y tiempos señalados. Aquí sólo centran nuestro interés el segundo y el tercero. Su tenor es el siguiente:

«2. En el oratorio nadie haga sino aquello para lo que ha sido destinado, de donde recibe también el nombre; para que, si acaso hubiera algunos que, teniendo tiempo, quisieran orar fuera de las horas establecidas, no se lo impida quien juzgue que allí deba hacer otra cosa.

3. Cuando oráis a Dios con salmos e himnos, sienta el corazón lo que dice la boca» <sup>65</sup>.

Ahora cabe hacerse dos preguntas. Lo preceptuado en el apartado segundo, ¿no tendrá por objeto alejar del monje en oración los «espectáculos» exteriores, esto es, lo que allí pueda estar haciendo otro, que le distraiga del

61. Cf. nota 30.

62. DVR 53,102. El texto latino, cf. antes, nota 59.

63. Ib.: ... *quorum vita est spectare...* Cf. el texto más amplio en nota 60.

64. No se olvide que los *phantasmata* son de naturaleza corpórea pues tienen su origen en las realidades exteriores. Al respecto, cf. *De mus.* VI,11,32 PL 32,1180; *De trin.* VIII 6,9; IX,6,10 CC 50, 281-282.301-302.

65. «In oratorio nemo aliquid agat nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit; ut si forte aliqui, etiam praeter horas constitutas, si eis uacat, orare uoluerint, non eis sit impedimento, qui ibi aliquid agendum putaverit. Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc uersetur in corde quod profertur in uoce» (R II,2-3).

verdadero espectáculo interior, la «contemplación» de Dios? Tal es la primera pregunta.

La segunda es esta otra: La recomendación hecha por san Agustín en el apartado tercero, ¿no habrá que entenderla en el sentido de mantener la concentración en la oración y evitar que las creaciones de la propia imaginación (*phantasmata*) se interpongan entre el orante y Dios? Así lo creemos.

Un pasaje del mismo *DVR* nos puede poner en contexto. Dice así:

«Mas, si tales consideraciones turban la mirada de vuestro espíritu, no os inquietéis; combatid únicamente el habituaros a tratar sólo con realidades corpóreas. Superada esa costumbre, todo queda superado. Vamos ciertamente en pos de la Unidad, más simple que la cual nada existe. Luego busquémosla con la simplicidad de corazón: *Manteneos en quietud* –dice– *y reconoceréis que yo soy el Señor* (Sal 45,11). No se trata de la quietud de la desidia, sino de la quietud del pensamiento para liberaros del espacio y el tiempo. Porque estas creaciones de la imaginación, hinchadas de orgullo (*tumoris*) y volubles, no nos permiten ver la Unidad inmutable. El espacio nos ofrece el objeto que amar, el tiempo nos arrebató lo que amamos y uno y otro no dejan en el alma más que un tropel de imaginaciones (*phantasmata*) que excitan los apetitos en todas las direcciones. Así el espíritu se torna inquieto y desventurado, anhelando inútilmente retener al que lo cautiva»<sup>66</sup>.

Es cierto que este texto no se refiere específicamente a la oración<sup>67</sup>, pero es aplicable a ella<sup>68</sup>, como muestran otros cercanos a él en su contenido. Valga como ejemplo un texto tomado de la predicación, aunque no sea contemporáneo<sup>69</sup> ni aparezca en él el término *phantasmata*:

---

66. «Quod si haec intueri palpitat mentis aspectus, quiescite. Nolite certare nisi cum consuetudine corporum. Ipsam uincite, uicta erunt omnia. Unum certe quaerimus, quo simplicius nihil est. Ergo in simplicitate cordis quaeramus illum (Sap 1,1). *Agite otium*, inquit, *et agnosceitis, quia ego sum dominus* (Ps 45,11). Non otium desidia, sed otium cogitationis, ut a locis ac temporibus uacatis. Haec enim phantasmata tumoris et uolubilitatis constantem unitatem videre non sinunt. Loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur. Ita fit inquietus et aerumnosus animus frustra tenere a quibus tenetur exoptans» (*DVR* 35,65 CC 32,229-230).

67. En el esquema de W. Densch este texto corresponde al tercer momento ontológico (29,52-36,67).

68. Sobre él escribe un autor: «To claim that this passage, written at Thagaste, fits a definition of monastic leisure which is singularly conducive for contemplation is, indeed, a modest assertion. We possess here the seeds of the future bishop's mature thoughts on contemplation» (G. LAWLESS, *Augustine of Hippo*, p. 51).

69. No hay acuerdo entre los estudiosos acerca de la fecha en que fue predicado este sermón. Mientras S. Zarb piensa en el 412, H. Rondet habla del 416 ó 417 y O. Perler opta por el 416, A.-M. La Bonnardière, que rebate los argumentos de los anteriores, apuesta decidida-

«No hay cosa más necia que halagarse y engañarse a uno mismo. Atienda y vea cuánta actividad se desarrolla en el corazón del hombre. Observe cómo los vanos pensamientos impiden muchas veces las oraciones, de tal suerte que apenas permiten elevar el corazón a Dios. Advierta también cómo, esforzándose por retenerlo junto a Dios, huye en cierto modo de sí y no encuentra cancela donde encerrarse ni obstáculo alguno con que contener sus distracciones y errantes pensamientos... ¿Qué hombre hay, hermanos míos, que pueda tolerar al amigo que ha comenzado a hablar con él y, cuando va a responderle a lo que le ha dicho, ve que se aparta de él y comienza a hablar con otro de otra cosa?»<sup>70</sup>.

Comentando el pasaje de la Regla que nos ocupa (R II,3), el mismo L. Verheijen recurre a este texto. Así escribe: «Puede significar simplemente: "No tengan distracciones; tened en mente que estáis a punto de dirigiros a Dios mismo". Hay textos que no dicen otra cosa. El más interesante, uno en que él mismo está implicado: la *Enarratio in psalmum 85,7*»<sup>71</sup>.

Otro texto significativo, que, además, contiene el término *phantasmata*, nos lo ofrece la obra del período sacerdotal *De sermone Domini in monte*, justamente allí donde comenta la exhortación del Señor a orar:

«De poco sirve entrar en los aposentos, si está abierta a huéspedes inoportunos la puerta, por la que se introducen descortésmente las realidades exteriores y acosan a las que están en nuestro interior. Dijimos que realidad exterior es todo lo temporal y visible, que entra por la puerta, esto es, por el sentido corporal a nuestros pensamientos y perturban nuestra oración con la multitud de vanas imaginaciones (*phantasmata*)»<sup>72</sup>.

---

mente, «sin duda», por el 405 (cf. *La prédication d'Augustin sur les psaumes à Carthage*, en *École des Hautes Études*, Ve. section, Annuaire, Tome 88, comptes rendus 1979-1980, p. 364).

70. «Nihil est enim stultius quam ut se ipsum quisque palpet atque seducat. Attendant ergo et videat *quanta aguntur in corde humano; quaemadmodum ipsae plerumque orationes impediuntur vanis cogitationibus*, ita ut vix stet cor ad Deum suum: et vult se tenere ut stet, et quodammodo fugit a se, nec invenit cancellos quibus se includat, aut obices quosdam quibus retineat avolationes suas et vagos quosdam motus, et stet iucundari a Deo suo. Vix est ut occurrat talis oratio inter multas orationes... Quis enim est, fratres mei, homo, cum quo si coeperit amicus eius colloqui, et voluerit ille respondere colloquutioni eius, et viderit eum averti a se, et aliud loqui ad alium, qui hoc ferat? (*Enarr. in ps. 85,7 CC 39,1183-1184*).

71. «*Im Herzen soll leben, was das der Mund ausspricht*». *Die Rolle dieser Worte im 2. Kapitel der Augustinus-Regel über das Gebet*, en *Cor unum* 42 (1984) 109-117.

72. «Parum est intrare in cubicula, si ostium pateat importunis, per quod ostium ea quae foris sunt improbe se inmergunt, et interiora nostra appetunt. Foris autem diximus esse omnia temporalia et visibilia, quae per ostium, id est, per carnalem sensum in cogitationes nostras penetrant, et *turba vanorum phantasmatum* orantibus obstrepunt. Claudendum est ergo ostium, id est, carnali sensui resistendum est, ut oratio spiritalis dirigatur ad Patrem, quae fit in intimis cordis, ubi oratur Patri in abscondito» (*De sermone Domini in monte 2,3,11 PL 35,1274*). Aunque no aparece en él el término *phantasmata*, sino el cercano *illusiones*, vale la

La concupiscencia de los ojos, repetimos, se deleita en «espectáculos» corpóreos, exteriores e interiores. Si el espíritu humano se adhiere a ellos, se cierra a sí mismo el paso hacia la Verdad, hacia Dios. Se comprende, pues, que san Agustín, queriendo que la oración del monje sea verdadero trato con Dios, advierta sobre esos impedimentos, unos que le pueden procurar, aun sin pretenderlo, los hermanos, y otros que él se procura a sí mismo. A los primeros es posible que haga referencia el párrafo segundo; a los segundos, el párrafo tercero del capítulo segundo de la Regla. La ausencia del término *phantasmata* en ella no tiene mayor importancia al respecto, porque la *res* está sin duda presente <sup>73</sup>.

#### 4.1.4.1.2. Unidad segunda

Se refiere, recuérdese, a la «libido», o apetencia de placer sensible (*cupiditas uoluptatis*), o concupiscencia de la carne.

Según se señaló <sup>74</sup>, tras el placer carnal y sensible está el deseo de quietud. Una quietud que no se encuentra más que allí donde no hay necesidad (*indigentia*) ni alteración (*corruptio*) alguna.

---

pena este otro texto: «Breve est quod admoneo, quomodo anima nostra completa est illusionibus. A facie ipsarum illusionum, aliquando vix orare permittimur. De corporibus cogitare non novimus nisi imagines; et saepe irruunt quas non quaerimus, et volumus ex hac in hanc ire, et ab illa in illam transire; et aliquando vis transire ad id quod cogitabas, et dimittere unde cogitabas, et aliud tibi occurrit... inveniatis quid sit plangere illusiones animae nostrae. Accipit ergo poenam illusionis, amisit veritatem. Sicut enim poena est animae illusio, sic premium animae veritas. Sed in his illusionibus constituti cum essemus, venit ad nos Veritas, et invenit nos coopertos illusionibus...» (*Enarr. in ps. 37,11* CC 38,389-390). No hay acuerdo sobre la fecha del mismo; mientras S. Zarb lo coloca en el 395 (*Chronologia enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Valetta-Malta 1948, p. 199-205), H. Rondet en el 416 (*Le thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin*, Paris 1953, 99-160).

73. Otra cuestión es averiguar el sentido de R 2,4 («Et nolite cantare, nisi quod legitis esse cantandum; quod autem non ita scriptum est ut cantetur, non cantetur») en el contexto de la curiosidad o concupiscencia de los ojos. Es tarea difícil. En todo caso, si se parte de que san Agustín tiene en mente el uso que ha de hacerse de la Escritura (*scriptum est*), cabe recordar que esta es presentada como medio a través del cual reorientar el deseo «pervertido» por la curiosidad. En este sentido lo prescrito miraría a no convertir la Escritura en un «espectáculo» más, esto es, a no tratarla como un texto poético más, que ofrece pasajes que pueden ser cantados, que hiciese olvidar su función propia que es conducir al conocimiento cierto. Con otras palabras, podría entenderse en el contexto de DVR 51,100 (citado en nota 48), donde habla de dejar de lado las frivolidades de los poetas y alimentar el espíritu con la meditación y estudio de las divinas Escrituras. Es sólo una hipótesis.

74. Cf. nota 30.

Pero en tanto es posible hablar de concupiscencia en cuanto ese deseo se halla «pervertido». Es lo que acontece en aquellas personas que, sin preocuparse de la salud del cuerpo, prefieren comer y beber a carecer de hambre y sed, gozar de la sexualidad a no sufrir apetito sexual alguno, o estar durmiendo a no sentir la necesidad de dormir. Todo ello, no obstante que la finalidad de esos placeres sea llegar a no sentir hambre ni sed, no desear el trato carnal y no experimentar la fatiga física<sup>75</sup>. Se trata de sujetos cuya vida no tiene más objetivo que comer, beber, tener relaciones sexuales y dormir<sup>76</sup>. Estos cuatro verbos recubren, en DVR, la *cupiditas uoluptatis* o concupiscencia de la carne.

Si ahora leemos con detenimiento los capítulos tercero y cuarto de la Regla, veremos que su contenido responde precisa y exactamente a esta realidad.

Respecto del comer y beber, no existe duda razonable alguna de que es el tema dominante, casi único, del capítulo tercero de la Regla. No es necesario transcribirlo en su totalidad; nos basta con traer aquí el primer punto:

«Someted vuestra carne con ayunos y abstinencias en el comer y el beber, según la medida en que os lo permita la salud. Pero cuando alguno no pueda ayunar, no por eso tome alimentos fuera de la hora del desayuno, a no ser que se encuentre enfermo»<sup>77</sup>.

Como en DVR ponía en primer plano la salud («aquellos que desprecian la salud»), así también en la Regla la salud aparece como criterio regulador de la disciplina alimenticia<sup>78</sup>.

---

75. DVR 53,102. Para el texto latino, cf. antes, nota 59.

76. DVR 54,105 CC 32, 254-255: «... quorum vita est... *manducare, bibere, concumbere, dormire...*». Cf. el texto más amplio en nota 60.

77. «Carnem uestram domate ieiuniis et abstinencia escae et potus, quantum ualetudo permittit. Quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimenterum sumat, nisi cum aegrotat» (R III,1).

El párrafo segundo (III,2) se ocupa de la lectura en el refectorio. Invita a escucharla sin gritos ni discusiones (cf. *Ordo Monasterii*,7: *Sedentes ad mensam taceant, audientes lectionem*). Es difícil averiguar cuál sería el origen de las discusiones que san Agustín trata de evitar, si la disconformidad con el menú, o el no ser tratados todos de idéntica manera, a lo que harían referencia los párrafos siguientes (cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire* III, pp. 186-187), o si se trataba de reacciones provocadas por la lectura de la Escritura, como sostiene L. Verheijen (*Écouter la parole de Dieu sans interrompre ni protester*, en *Augustiniana* 27 [1977] 5-12; NA I, 387-394). Los párrafos tercero, cuarto y quinto establecen el reparto de los alimentos, vestidos y material de cama en función de las distintas situaciones de cada uno.

78. La salud es el criterio que el Santo establece siempre, tanto a la hora de regular las privaciones, como a la hora de regular el placer. Valga este texto: «Inmoderatam enim uoluptatem non dedit tibi Dominus, sed quanta sustentationi naturae salutique sufficiat. Quisquis

Tampoco se puede dudar que en el capítulo cuarto san Agustín tiene en mente la actividad sexual, puesto que trata de su contrario, la castidad/celibato. El problema, al respecto, es otro: ¿todo el capítulo, o sólo determinados párrafos? A. de Vogüé vincula los capítulos tercero y cuarto de la Regla a través del binomio alimento (cap. 3º) y vestido (cap. 4º) <sup>79</sup>. T. van Bavel juzga que el voto de virginidad constituye el trasfondo de este capítulo, pero distingue entre orientaciones generales de conducta y orientaciones específicas sobre la castidad <sup>80</sup>. L. Verheijen, por su parte, considera que el tema general del capítulo son las salidas <sup>81</sup>. Obviamente se trata de las salidas de personas que viven en el espíritu de un *propositum continentiae*, aunque no haya juzgado necesario decirlo expresamente, por ser evidente <sup>82</sup>.

Sin embargo, a nuestro parecer, la castidad –y la virginidad/celibato– es tema que abarca específicamente el capítulo entero. Sólo materialmente se hallan unidos el alimento del capítulo tercero y el vestido del cuarto. Juzgamos que hay que invertir la lógica propuesta por A. de Vogüé. Según el sabio benedictino, san Agustín, aprovechando que ha hablado de la vestimenta, pasa a hablar de la castidad <sup>83</sup>. Más bien hay que afirmar lo contrario: porque se está ocupando de la castidad, habla también de la vestimenta.

autem sequitur immoderatam uoracitatem, suum uitium sequitur, non eam uoluptatem, quam dedit Dominus» (*C. Adimantum* 14,1 CSEL 25/1,148).

79. No olvidar que aparece ya en R 1,3 la cita de 1 Tim 6,8 que lo contiene: «et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro *victus et tegumentum...*». Así escribe nuestro autor: «Après la nourriture, le vêtement est envisagé ici...» (*Histoire littéraire*, III, 189).

80. La estructura que él advierte en el capítulo, que titula «Responsabilidad común» es la siguiente: 1. Orientaciones generales para una conducta intachable, 2. especificadas hacia la actitud interior con respecto al otro sexo. 3. Responsabilidad común por las faltas de cada uno. 4. Esta responsabilidad debe manifestarse en la reprensión. 5. Procedimiento de la reprensión. 6. Este modo de proceder vale también como modelo para todas las demás faltas (*Regla para la Comunidad*, p. 58-59).

81. *Le très difficile quatrième chapitre: le célibat monastique et la sollicitude pour les pécheurs*, en *Augustiniana* 29 (1979) 43-86; esp. p. 45; NA I, 107-150, esp. p. 109. Él no ve ninguna alusión directa al celibato en las primeras líneas del capítulo: «Aucune allusion directe donc au célibat dans ces premières lignes. Mais tout le reste du chapitre y est consacré, de la première ligne qui dit: Votre regard... jusqu'à la dernière...» (*ib.*). Agustín comenzaría a hablar del celibato, pues, sólo a partir de R 4,4. El mismo A. Trapè pasa por alto los párrafos 1-3 del capítulo cuarto al comentar el tema de la castidad en la Regla (cf. *La regola*, p. 145ss).

82. *Ib.* En sus varios artículos suele resumir el contenido del capítulo en los siguientes elementos: las salidas, las relaciones con el otro sexo, la corrección fraterna (*L'enarratio in psalmum* 132, p. 806; NA I, p. 45; *Vers la beauté spirituelle*, p. 469; NA I, 201). La misma terna con otra formulación: el comportamiento fuera del monasterio, las tentaciones en el dominio del celibato consagrado y la solicitud por los eventuales trasgresores (*Le de sancta virginitate*, p. 268; NA II,180).

83. «A propos de l'habit, Augustin s'est donc occupé de la chasteté» (*Histoire littéraire*, III, p. 174).

El problema se plantea únicamente a propósito de los párrafos 1-3 y 10.

En el primero menciona el *habitus* y las *vestes* <sup>84</sup>, pero ya en relación con la salvaguarda de la castidad. Quiere prevenir el peligro que puede llegar al siervo de Dios por ese cauce. Pretende evitar hacer del vestido un instrumento de coquetería <sup>85</sup>. San Jerónimo dirá que «la limpieza del cuerpo y vestido va a la par con la suciedad del alma» <sup>86</sup>. El texto de la Regla puede entenderse como paralelo de este otro del *De sancta uirginitate*:

«Tampoco me ocupo de quienes tienen cierto apetito de agradar, bien con un vestido más elegante de lo que exige profesión tan excelsa, bien con los lazos llamativos en la cabeza... A estas no hay que hablarles de la humildad, sino proponerles los preceptos de la castidad y de la integridad de la pureza» <sup>87</sup>.

San Agustín ha hablado inmediatamente antes de la humildad necesaria a las vírgenes. Luego, con referencia a quienes se preocupan de agradar con sus vestidos, considera que, antes de hablarles de la humildad que salvaguarda la castidad, hay que exhortarlas a la castidad misma. No hay que vender la piel del oso antes de cazarlo, se podía decir. Desde el paralelismo entre los dos textos, es más que probable que el párrafo primero del capítulo cuarto de la Regla haya que entenderlo en clave de exhortación a la castidad. Es cierto que este texto va dirigido a personas del sexo femenino, pero también tiene aplicación en personas del otro sexo <sup>88</sup>.

El segundo párrafo se refiere a las salidas y ordena que se hagan siempre en común <sup>89</sup>. Es muy probable que aluda en concreto a las salidas que efectúa la comunidad como tal y específicamente a las salidas a la Iglesia, habida cuenta de que a los dos *simul* de este párrafo hay que añadir un ter-

84. «Non sit notabilis *habitus* vester, nec affectetis *vestibus* placere sed moribus» (R IV,1).

85. Como comenta A. Sage, «el hombre carnal transforma esta necesidad (del vestido) en objeto de vanidad y seducción» (*La regla*, p. 80).

86. *Ep.* 108,20 (citado por A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire* III, Paris 1996, p. 189).

87. «Nec de his ago in quibus est quidam placendi adpetitus aut elegantiore uestitu, quam tantae professionis necessitas postulat, aut capitis ligamento notabili...; his nondum de humilitate, sed de ipsa castitate uel integritate pudicitiae danda praecepta sunt» (*De s. uirg.* 34,34 CSEL 41,274-275).

88. Quienes defienden que la Regla original salida de la pluma de san Agustín está representada por la versión femenina, la *Regularis Informatio*, y no por la versión masculina, toman de este pasaje (R IV 1) uno de sus argumentos. No sólo porque habla de pretender agradar con el vestido, cosa que suponen cuadra mejor con la psicología femenina, sino porque la versión femenina amplía el párrafo con un texto casi idéntico al citado de *De s. uirg.* La cuestión sale fuera de nuestros intereses. Cf., no obstante, L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, I, 303-304; L. RUBIO, *El ideal monástico de san Agustín y otras cuestiones anejas*, en *La ciudad de Dios* 196 (1983) 5-56; esp. p. 53.

89. «Quando proceditis, simul ambulate; cum ueneritis quo itis, simul state» (R IV,2).

cero en el párrafo sexto, referido precisamente a la estancia en la Iglesia <sup>90</sup>. Es lógico que los siervos de Dios que han de permanecer juntos en la Iglesia, vayan juntos y regresen juntos. Este particular puede no sorprender a nadie, pero sí la recomendación de proteger recíprocamente la castidad cuando están juntos *en la iglesia*. Un pasaje de uno de los nuevos sermones editados por F. Dolbeau puede arrojar quizá un poco de luz. En él se felicita al predicador porque, gracias a que se han tomado las medidas oportunas, ya no tienen lugar dentro del recinto del templo las inmoralidades de otros tiempos, de las que él mismo fue, además de testigo, protagonista <sup>91</sup>. Es cierto que el sermón está predicado en Cartago; cierto asimismo que señala que esas costumbres ya han desaparecido. Pero también es, al menos, probable que fue predicado hacia el 403-404 <sup>92</sup>, es decir, pocos años antes de la supuesta fecha de composición de la Regla; también es cierto que el mismo texto indica que dichas prácticas existían o, al menos, habían existido en otros lugares. En todo caso, el pasaje nos muestra el contexto en que en algunos lugares se habían desarrollado determinadas celebraciones litúrgicas, nada favorecedor de la castidad, y cabía dentro de lo posible que tales costumbres pudieran reaparecer, incluso en Hipona <sup>93</sup>. En ese contexto <sup>94</sup>, real o sólo posible, el precepto hay que entenderlo como medida de precaución. El ir juntos evita, sin duda, peligros a la castidad <sup>95</sup>.

90. «Quando ergo *simul* estis in ecclesia... inuicem uestram pudicitiam custodite» (R IV,6).

91. «Quae hic enim antea fuerit dissolutio et confusio feminarum et masculorum, omnes nouimus, quia et nos in praeterita aetate huius labis pars fuimus. Factum est a Domino per seruum suum ut permixtus sexus non uigilaret. Ego puer uigilans cum studerem in hac ciuitate, sic uigilauis feminis permixtis improbitatibus masculorum, ubi forte et castitatem temptabat occasio. Quam nunc honeste uigilatur, quam caste, quam sancte! Haec diligentia nec ipsis contra quos instituta est poterit displicere. Ipsi improbi, ipsi petulantes, ipsi insidiatores castitatis alienae hanc diligentiam dolere possunt, culpae non possunt. Sed hoc solum factum est, ut hinc solum forte gauderemus? Quid de diuersis aditibus et ingressibus? Quomodo curatum est, quanta prudentia inuentum, quanta instantia perfectum, ut illi qui, cum ingressi essent, discretis locis futuri erant, etiam per discreta ingrederentur, ne in angusto intrantes inciperent quod postea perficere molirentur, serui improui et impudentes, quae solent dicere in frontem transeuntium matronarum» (*Sermo Mainz 5,5*, en *Augustine d' Hippone, Vingt-six Sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996, p.330).

92. *Ib.* pp. 318-326.

93. En la carta 22,1,3 indica cómo la Iglesia de Hipona, respecto de las *cubilia et impudicitiae*, se había mostrado más intransigente que a propósito de los banquetes. Pero el hecho mismo de que hubieran tenido que llegar a esa intransigencia indicaba la situación social.

94. Evidentemente la información que aporta el sermón no se refiere a siervos de Dios; eso está claro. Pero siempre queda la posibilidad de que al abandonar el monasterio y salir a la calle, se dejaran influenciar por el entorno social.

95. A propósito de problemas morales de un diácono con determinada mujer, escribe en la carta 13\*,3 CSEL 88,82: «Cierto que tales cosas no ocurrirían fácilmente a los clérigos si no

El tercer párrafo legisla sobre los gestos y ademanes: han de responder a la condición de santidad de las personas <sup>96</sup>. Lo prescrito cuadra también con el contexto que se acaba de señalar. Pero aquí podemos comprender tal recomendación poniéndola en relación, de nuevo, con lo que escribe en *De sancta uirginitate*:

«Os abstenéis también, de modo que no se vean ni salgan de vosotras aquellas faltas que son o se las cree leves, como el aire descarado, la mirada libre, la lengua sin freno, la risa descocada, el chiste chocarrero, el vestido indecente o un andar muelle y afectado» <sup>97</sup>.

Que los párrafos del 4 al 9 se refieren a la castidad nadie lo discute; no es preciso, por tanto, detenerse en ello. Más problemático es el 10, en que el legislador ordena que se observe con diligencia y fidelidad en averiguar, prohibir, indicar, convencer y castigar los demás pecados lo dicho referente al mirar a las mujeres <sup>98</sup>. La interpretación ordinaria es referir tal proceder a todo tipo de pecados. Así L. Verheijen <sup>99</sup>, T. van Bavel <sup>100</sup>, A. de Vogüé <sup>101</sup> y otros <sup>102</sup>. Pero cabe la posibilidad de que no sea esa la interpretación exacta y

anduviesen solos cuando han de hacerlo por necesidades particulares o de la Iglesia». El texto de la Regla puede iluminarse también desde la praxis de san Agustín mismo. De él nos dice su biógrafo san Posidio: «Si alguna vez acudían a él mujeres para verlo o saludarlo, nunca se presentaba ante ellas sin acompañamiento de clérigos, ni conversaba con alguna a solas, ni siquiera cuando había algún secreto» (*Vita Augustini*, 26 PL 32,55). Cf. también *De moribus Ecclesiae catholicae* 31,68: ed. J.K. Coyle, 1143-1149.

96. «In incessu, in statu, in omnibus motibus uestris nihil fiat quod cuiusquam offendant aspectum, sed quod uestram deceat sanctitatem» (R IV,3).

97. «... uerum etiam illa quae leuiores uel sunt, uel putantur, non inueniuntur nec oriuntur in uobis; non improbus uultus, non uagi oculi, non infrenis lingua, non petulans risus, non scurrilis iocus, non indecens habitus, non tumidus aut fluxus incessus» (*De s. uirg* 54,54 CSEL 41,299). A este pasaje se puede añadir otro de la obra *De moribus manichaeorum* 19,68 PL 32,1374. En él refiere haber visto en una plaza muy concurrida de Cartago a tres elegidos maniqueos requebrar a mujeres que por allí pasaban, con gesticulaciones que excedían con mucho a la desvergüenza y deshonestidad más groseras (*tan petulanti gestu adhinnire, ut omnium trivialium impudicitiam impudentiamque superarent*).

98. «Et hoc quod dixi de oculo non figendo, etiam in ceteris inueniendis, prohibendis, indicandis, conuicendis uindicandisque peccatis, diligenter et fideliter obseruetur».

99. «Le "traitement" de l'effronterie du regard n'est que le modèle de ce qui doit se faire dans d'autres cas également sérieux» (*Le très difficile*, p. 47. 49; NA I, 111.113).

100. Cf. antes nota 80.

101. «Établi par un case particulier, cette procedure tirée de l'Évangile est ensuite généralisée: toute faute doit être réprimée suivant la même méthode, qui suppose la vigilance et le zèle actif d'un chacun» (*Histoire littéraire*, III, p. 174. 192).

102. Cf. L. RUBIO, *La norma fundamental*, p. 193, n. 28; SOEUR MARIE-ANCILLA, *La Règle*, p.140; C. BOFF, *El camino de la comunión de bienes*, Iquitos 1991, p. 131: «Ella (la

de que el Santo esté pensando únicamente en los demás comportamientos que pueden ofender la castidad. Antes, en R IV,4, ha dicho que no sólo con el tacto <sup>103</sup> y el afecto, sino también con la mirada se provoca el deseo de las mujeres. Aunque excluyéndolas, hace referencia también a palabras provocadoras <sup>104</sup>. En la continuación del texto, sin embargo, se ocupa únicamente de las miradas, la raíz de eventuales faltas posteriores. Por ello, es posible que «los demás pecados» se refiera a los no tomados específicamente en consideración, esto es, los que caen bajo el ámbito del tacto, del afecto y de la palabra, siempre en la esfera de la castidad. Por lo demás, el hecho de que en el párrafo último (R IV,11) vuelva al tema del trato impropio con mujeres, no hace probable que lo haya interrumpido en el anterior <sup>105</sup>. Más aún, el ejemplo que pone allí puede ser uno de los casos que tenía en mente. Sólo que lo menciona explícitamente por su peculiar gravedad <sup>106</sup>.

En cualquier caso, sea correcta o no la interpretación dada, siempre queda en pie que este capítulo cuarto de la Regla se ocupa en buena parte de la castidad y, por contraste, del deseo sexual.

Está claro, pues, que el capítulo tercero regula el placer de la comida y bebida y el cuarto el sexual. Pero ¿qué decir del tercer elemento que san Agustín incluye dentro de esta *cupiditas uoluptatis* o concupiscencia de la carne, es decir, del dormir?

No aparece tan visible como los dos anteriores, pero también está presente. Presencia un tanto camuflada en el párrafo cuarto del capítulo tercero. Sorprende, en efecto, que junto al alimento, tema exclusivo de los pá-

---

corrección) se extiende a todas y cada una de las otras faltas. El caso particular de la modestia en el mirar permanece siempre como algo privilegiado y paradigmático».

103. ¿Cómo cabe interpretar ese «tacto»? Sería demasiado pensar en una relación sexual tal cual. El texto citado antes del *sermo* Mainz 5, nos puede ayudar. Él hace referencia a los apretujones que tenían lugar a la entrada de la Iglesia, cuando la puerta era estrecha: «ne in angusto intrantes inciperent quod postea perficere molirentur». Quizá esto dé razón también de la recomendación de ir juntos: yendo juntos entrarían juntos y se evitaría más fácilmente el roce, el «tacto» con personas de otro sexo. En las Confesiones habla del roce adulterino - *confricatione adulterina* -, aunque en sentido figurado (*Conf* 4,8,13 CC 27,47).

104. «... etiam tacente lingua» (R IV,4). Hablo de palabras provocadoras, colocándome en el contexto del mismo sermón. En él alude a ese tipo de palabras que algunos desvergonzados dirigían a las matronas: «quae solent dicere in frontem transeuntium matronarum». Palabras que no quedaban sólo en eso, sino que se traducían en acción. Cf. el fragmento citado en nota anterior: entiende esas palabras como un «incipere quod postea perficere molirentur», es decir, poner el prólogo a una obra que luego tratarían de completar.

105. El mismo L. Verheijen, por otra parte, afirma que a partir del párrafo cuarto, *todo* el capítulo está dedicado al celibato consarado. cf. el texto en nota 81.

106. «... in tantum progressus fuerit malum» (R IV,11).

grafos anteriores y siguiente, introduzca en él la cuestión del vestido, colchón o cobertor: «Y si a quienes vinieron a la casa religiosa de una vida más delicada se les diese algún alimento, *vestido, colchón o cobertor* <sup>107</sup>, que no se les da a otros más fuertes y, por tanto más felices, deben pensar quienes no lo reciben...» <sup>108</sup>. La mención de colchones y cobertores se relaciona a todas luces con el dormir, justamente la tercera manifestación de la *cupiditas uoluptatis* mencionada en DVR. Aunque pueda resultar extraña tal mención en este contexto, no lo es tanto. Basta considerar, de un lado, que el capítulo tercero presenta la salud como criterio regulador del alimento y bebida, y, de otro, que el sueño es exigencia de la misma salud. Por otra parte, según Jámblico, Pitágoras aconsejaba a sus seguidores abstenerse del vino y hacer un uso moderado del alimento y del sueño, imitando así su ejemplo <sup>109</sup>. En la Regla san Agustín sigue sus pasos. De igual manera que no prohíbe comer, sino hacerlo en la medida en que sea necesario para conservar la salud, así tampoco prohíbe dormir, pero insta a que no se pretenda hacerlo en unas condiciones diríamos que de lujo relativo, no necesarias.

Este extraño modo, casi por simple alusión, de introducir en la Regla el sueño puede interpretarse en el sentido de que esté perdiendo peso en la mente de Agustín como referente de la concupiscencia de la carne o de la *cupiditas uoluptatis*. En realidad, ya en DVR tiene una presencia muy discreta. De hecho, al presentar el proceso de reorientación de dicha *cupiditas*, lo pasa por alto <sup>110</sup>. Además, cuando en C10 trate con detenimiento la concupiscencia de la carne, lo silenciará del todo. Es cierto que el hecho se podría explicar alegando que allí el Santo introduce como nuevo criterio para presentar las manifestaciones de la concupiscencia de la carne el de los cinco sen-

107. En uno de sus estudios (*Couvertures et autres pieces de litterie*, en *Augustiniana* 23 (1973) 306-328; NA I, 352-374) L. Verheijen nos ha aclarado a qué se refiere Agustín con los términos *stramenta et operimenta*.

108. «Et si eis qui uenerunt ex moribus delicatioribus ad monasterium, aliquid alimentorum, uestimentorum, stramentorum, operimentorum datur, quod aliis fortioribus et ideo felicioribus non datur, cogitare debent...» (R III,4).

109. *De Vita Pythagorica*, ed. L. Deubner; Leipzig 1937, 188 y 226. Tomamos el dato de L. Verheijen, *Vers la beauté spirituelle*, p. 488; NA I, 220-221.

110. Sirva como prueba el texto en que describe la realidad del cuerpo liberado ya de la *cupiditas uoluptatis*, el cuerpo resucitado: «Reformatum ergo corpus ac sanctificatum sine detrimento corruptionis et sine onere difficultatis administrabit. *In resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli in caelis* (Mt 22,30). *Esca uero uentri et uenter escis. Deus autem et hunc et illas destruet* (1 Cor 6,13), quoniam *non est regnum dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium* (Rom 14,17)» (DVR 44,82 CC 32,242). Como se ve, aquí no hace referencia alguna a la supresión de la necesidad de dormir. Cf. también DVR 40,74 CC 32,235-236.

tidos <sup>111</sup>; pero también lo es que, al considerar la concupiscencia de la carne en los *Tractatus in Ioannis epistulam*, deja de lado el esquema de los cinco sentidos y vuelve al más simple utilizado en *DVR*, pero simplificado aún más: falta precisamente el dormir, y ya se reduce sólo al comer y beber, y al mantener relaciones sexuales <sup>112</sup>.

El paralelismo entre la situación A de *DVR* y la unidad B de la sección B de la Regla resulta claro. Es incuestionable que los capítulos tercero y cuarto de la Regla se ocupan respectivamente del comer y beber y dormir, el primero de ellos, y de la actividad sexual el segundo. La única diferencia está en que *DVR* es un texto descriptivo y refiere lo que hacen determinadas personas al respecto, mientras que la Regla es un texto legal y prescribe lo que los siervos de Dios deben o no deben hacer al respecto.

#### 4.1.4.1.3. Unidad tercera

Se refiere, como ya se ha indicado, al orgullo, o apetencia de distinción (*cupiditas excellentiae*), o ambición mundana.

San Agustín vincula la ambición mundana al orgullo. Este orgullo busca el poder que tiene por fin la libertad (relativa <sup>113</sup>: *facilitas*) para obrar. Una libertad que sólo alcanza el alma que está sometida a Dios y entregada a su reino en la caridad perfecta <sup>114</sup>.

Pero en tanto cabe hablar de concupiscencia en cuanto ese deseo se halla «pervertido». Al respecto, el santo constata la existencia de personas cuya vida consiste toda ella en contender (*contendere*) <sup>115</sup>. Se trata de quienes, des-

---

111. Sin embargo, en un sermón en que salta claramente a la vista la sintonía con las reflexiones de *Conf.* 10,31,43-47, vemos cómo introduce el tercer elemento, el del sueño: «Medicamentum enim famis est cibus et medicamentum sitis est potus, et medicamentum fatigationis est somnus. Detrahe ista medicamenta, vide si non interficiunt illa quae existunt. Si sepositis istis non sunt morbi, est sanitas (*Enarr. in ps.* 37,5 CC 38,385). Por otra parte, en la misma *enarratio* se encuentran varios otros puntos de coincidencia con la Regla, que en su momento expondremos.

112. «Pues desean *comer, beber, mantener relaciones sexuales*, tener a mano esos placeres. ¿Acaso no hay en ellos una medida asumible? O, cuando se dice: «No améis esas cosas», se dice mirando a que no *comáis*, no *bebáis* o no *procreéis hijos*?... En esto... consiste la concupiscencia de la carne: en apetecer las cosas que pertenecen a la carne, como el alimento y la unión carnal y demás cosas semejantes» (*Tract. in Io. Epist.* 2,12 PL 35,1996). ¿A qué se refiere con la expresión «y demás cosas semejantes»? ¿No estará pensando en el dormir del *DVR*, entre otras?

113. La plena no cabe en esta tierra.

114. *DVR* 52,101 CC 32,252. El texto latino en nota 30.

115. *DVR* 54,105 CC 32,254-255. El texto latino en nota 60.

deñando la libertad (*facilitas*) para obrar, prefieren la contienda a la victoria, no obstante que la victoria constituya la finalidad de la contienda <sup>116</sup>.

A estas personas las ha descrito con mayor detalle al presentar el modo como es posible reorientar la tercera concupiscencia. Buscando no estar sometidos a nadie –de ahí su continuo contender y litigar–, acaban siendo esclavos de los vicios, en concreto del de la envidia y del de la ira <sup>117</sup>.

Pasemos ahora a los capítulos quinto y sexto de la Regla. Respecto del primero de ellos, L. Verheijen afirma que es, de todo el documento, el más monástico en el sentido «técnico» del término. En él, más que en ningún otro, habla de la vida cotidiana en el monasterio, de los diferentes servicios comunitarios de que hay que ocuparse: el lavado de los vestidos y su custodia, la distribución del calzado, los oficios de «administrador» y de enfermero etc. <sup>118</sup>. Según C. Boff, en éste capítulo de contenido extremadamente práctico, «trata del aspecto, por decirlo así, visible de la comunidad: la ropa, el trabajo...» <sup>119</sup>. T. van Bavel lo pone bajo el epígrafe «Servicio mutuo» <sup>120</sup>. A. de Vogüé insiste en el tema de los vestidos, a través de los cuales vincula el capítulo con los dos anteriores <sup>121</sup>. No se le oculta que en él habla también del uso común de los bienes o de la pobreza, pero lo considera como un tema derivado del anterior, igual que en el capítulo cuarto había derivado de él el de la castidad <sup>122</sup>.

116. DVR 53,102 CC 32,253. El texto latino en nota 59.

117. Cf. nota 36.

118. *La charité ne cherche pas ses propres intérêts*, en *Augustiniana* 34 (1984) 75-144; esp. p. 75; NA II, p. 220; *La Règle de saint Augustin comme prisme pour une lecture «orientée» de ses oeuvres*, en NA II, 60-73; esp. p. 62; *La Règle de saint Augustin et l'éthique classique*, en *Augustiniana* 24 (1974) 5-9; esp. p. 7; NA I, p. 245; *Vers la beauté spirituelle*, p. 469; NA I, 201. A. Sage titula este capítulo: «Disciplina de los bienes de uso personal» (*La Regla*, p. 101).

119. *El camino de la comunión de bienes*, p. 135.

120. *Regla para la comunidad*, p. 70. A su vez lo estructura de la siguiente manera: 1. Comunidad de vestidos. 2. Preocupación por el interés de la comunidad como criterio de progreso. 3. Baños públicos y atención de enfermos. 4. Preocupación mutua en todas las manifestaciones corporales (*ib.*).

121. «Les deux paragraphes suivants (= capítulos cuarto y quinto) parleront tour à tour du vêtement, le premier très brièvement..., le second beaucoup plus longement, à propos du vestiaire commun et de la lessive. Ce thème de l'habillement forme un couple avec celui des aliments, traité au paragraphe précédent (= cap. tercero). "Vivres et vêtements": ces deux besoins fondamentaux figuraient déjà côte à côte dans les propos sur la distribution inégale du nécessaire. *Tal est donc le fil qu'Augustin paraît suivre en rédigeant sa Règle*. La nourriture le conduit au vêtement. Mais celui-ci sera considéré sous deux rapports différents: son aspect, par le quel il parle aux gens du dehors, et son appartenance, qui en fait la chose de l'individu ou de la communauté...» (*Histoire littéraire*, III, p. 173).

122. «A propos de l'habit, Augustin s'est donc occupé de la chasteté. Le même thème du vêtement va maintenant le conduire à la pauvreté. Mais cette fois, la question des habits sera

¿Qué decir de estas opiniones? Respecto de las tres primeras se puede asentir a su planteamiento, pero no resuelven problema alguno. Se quedan en el puro dato material, sin entrar en la lógica interna que vincula o relaciona este capítulo con los demás. Respecto de lo sostenido por A. de Vogüé, repetimos lo ya afirmado a propósito de la castidad y del capítulo cuarto. Consideramos que hay que invertir la argumentación: no es que Agustín esté hablando una vez más del vestido –se entendería mal que volviese tantas veces directamente sobre él– y de ahí pase al tema de la pobreza; más bien es lo contrario: porque quiere hablar de la «pobreza» comienza hablando de los vestidos. Hemos entrecomillado el término pobreza porque, en realidad, tampoco ella entra por sí misma, sino que está al servicio de otra realidad. ¿De qué realidad se trata? Con otras palabras, ¿qué es lo que regula formalmente el contenido de este quinto capítulo? Lo veremos dentro de poco.

Respecto del capítulo sexto, L. Verheijen no ofrece ninguna información especial. Se limita a presentar su contenido, que sintetiza de diversas formas, p. ej., «el perdón que hay que conceder y que pedir», o «los eventuales conflictos»<sup>123</sup>. T. van Bavel lo titula «Caridad y conflicto»<sup>124</sup>. A. de Vogüé, por su parte, sostiene que, en su conjunto, este capítulo sobre las disputas, la reconciliación y el perdón está en relación con el principio inicial de la concordia, haciendo alusión a las oraciones comunes y trayendo a la memoria lo dicho sobre las disputas que surgen a propósito de los vestidos<sup>125</sup>. El punto de enganche con lo anterior lo ve precisamente en esas disputas<sup>126</sup>.

Al respecto estamos de acuerdo en ver en esas disputas un criterio válido para establecer la relación de estos dos capítulos con el conjunto de la Regla. Pero juzgamos que la reflexión ha de tomar una dirección distinta de la señalada por A. de Vogüé.

Tales disputas son, en efecto, elemento común a ambos capítulos. En un plano general, el Santo parece tener en vista a aquellas personas siempre ocu-

---

traitée avec plus de détails, et plus étroitement reliée à la vertu en cause...» (*Histoire littéraire* III, p. 174).

123. Cf. *Vers la beauté spirituelle*, p.469; NA I,201; *Comme des amants... Dans Augustin évêque*, p. 92; NA II,121.

124. *Regla de la comunidad*, p. 75.

125. Cf. *Histoire littéraire*, III, p. 175.

126. «Sans la moindre liaison explicite, selon sa coutume, Augustin passe de la distribution du nécessaire aux disputes entre frères. Les deux questions, cependant sont moins hétérogènes qu'elles ne paraissent, puisque le thème des disputes a fait son apparition au paragraphe précédent à propos de la distribution des vêtements. Au reste, on se souvient que les prestations alimentaires et vestimentaires ont donné lieu, au début de la Règle, à des longs développements sur la concorde entre anciens riches et pauvres» (*Histoire littéraire*, III, p. 195).

padas en montar el altercado correspondiente. En uno y en otro encontramos a los contendientes y litigantes de turno <sup>127</sup>. Si, ya más en concreto, quisiéramos compendiar el contenido de uno y otro capítulo, podríamos hacerlo con estas palabras: en el primero de ellos, san Agustín da los preceptos oportunos para dominar el vicio de la envidia; en el segundo, los concernientes para disciplinar el de la ira. Uno y otro son execrecencias del orgullo.

Respecto de la ira no existe dificultad alguna. Que el capítulo sexto se ocupa de ese vicio resulta evidente ya desde su mismo comienzo: «... para que la ira no se convierta en odio; ... aunque sea tentado con frecuencia por la ira... que otro que tarda en *airarse*» <sup>128</sup>. Ira provocada por la lengua del hermano: «Cualquiera que ofenda a otro, con injuria, con ultraje o echándole en cara alguna falta...» <sup>129</sup>. Aunque la falta inicial está en el ofensor, el pecado puede aparecer también en el ofendido, precisamente a causa del orgullo. Es frecuente en el Santo mostrar el salto que va de la ofensa verbal en uno a la manifestación del orgullo en quien la recibe, orgullo que se revela precisamente en la ira <sup>130</sup>.

La dificultad podría aparecer respecto de la envidia en relación con el capítulo quinto. El término, en efecto, no se halla en él. Pero ¿no queda descrito dicho vicio en estas palabras: «si alguno se queja de haber recibido algo peor de lo que había dejado...»? <sup>131</sup>. Quien encuentra motivo de queja en ese particular, ¿no está indicando que le carcome la envidia respecto de quien lleva lo que él había dejado, de mejor calidad? Este argumento, discutible quizá, para vincular el capítulo quinto con la envidia puede reforzarse con lo que en otros textos sostiene el Santo sobre dicho vicio. Limitándonos sólo a la obra *DVR*, san Agustín afirma que quien no quiere ser superado en las cosas temporales está atormentado por la envidia y sometido a ella <sup>132</sup>. Ahora bien, en primer lugar, de ellas trata el capítulo quinto: «para que en todas las cosas que utiliza la necesidad transitoria» <sup>133</sup>; en segundo lugar, es habitual en

127. V,1: «Si autem hic inter vos *contentiones*... oriuntur ... qui pro habitu corporis *litigatis*»; VI,1: «*lites* aut nullas habeatis».

128 «... ne ira crescat in odium; ... quamvis *ira* saepe temptatur... quam qui tardius *irascitur*» (R VI,1,2).

129. «Quicumque conuicio, uel maledicto, uel etiam criminis obiectu...» (R VI,2).

130. Por citar sólo dos textos de obras más o menos contemporáneas de la fecha supuesta de la Regla, el 397. *De agone christ.* 11,12 CSEL 41,114: «(Iesus Christus) displicet superbis, quod contumelias patientissime pertulit»; *De doct. christ.* 3,19,29 CC 32,94-95: «... quia ipsi, cum honorantur atque laudantur, intumescunt superbia... Videant ergo, quam sibi arduum sit atque difficile, nec laudis esca illici nec contumeliaruum aculeis penetrari...».

131. «cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat...» (R V,1).

132. «... *invidentiam*, qua necesse est torqueatur et subiciatur qui non uult in *rebus temporalibus* uinci» (DVR 45,85 CC 32,243).

133. «ut in omnibus quibus utitur transitura necessitas» (R V,2).

el Santo asociar la envidia con la negativa a dar un uso social a los bienes; el afán por la posesión privada es señal que descubre la presencia de ese vicio <sup>134</sup>; y nadie negará que la contraposición común/propio es lo más significativo del capítulo quinto (cf. R V,2-3).

En síntesis: de una parte, la envidia es el sentimiento que nace en el alma de quien no desea que nadie le supere en bienes (aquí temporales); de otra, la envidia tiene una de sus manifestaciones en la negativa a dar un uso social a los propios bienes. En consecuencia, dado que el capítulo quinto de la Regla regula el modo de comportarse con los bienes temporales, proscribiendo el uso privado y prescribiendo el uso común, aún faltando el término «envidia», nada impide ver que es ese el vicio al que san Agustín pretende hacer frente en dicho capítulo.

Capítulo quinto y capítulo sexto se distinguen por el vicio que fustigan, la envidia el primero de ellos, la ira el segundo. A su vez, y habida cuenta de lo indicado antes, esto es, que tanto la envidia como la ira son excrecencias del orgullo, no cabe sino ver en este el común denominador de uno y otro capítulo. Y hablar de orgullo es hablar de la ambición mundana, la tercera de las concupiscencias.

Si ahora presentamos en esquema lo dicho hasta aquí, este es el cuadro resultante, referido, es preciso recordarlo, a la situación A de DVR y a la sección B de la Regla.

*Curiosidad/ Apetencia de espectáculos/ Concupiscencia de los ojos:*

DVR: espectáculos exteriores/imaginaciones

Regla: «espectáculos exteriores»/[pensamientos vanos] <sup>135</sup>

*Libido/ Apetencia de placer/ Concupiscencia de la carne:*

DVR: comer y beber

Regla: ayuno de comida y bebida (R III)

---

134. Cf. DVR 46,86-88 CC 32,243-245. Cf. también *De serm. Dom. in monte* 1,15,40-41 PL 35,1249-1250. Nada importa que el ejemplo que ponga en uno y otro texto, el de las relaciones «privadas» de parentesco, lo rechazara más tarde (cf. *Retract.* 1,19,5 PL 32,615). En el próximo artículo nos ocuparemos de *Conf.* 10,39,64. Un amplio número de textos en que san Agustín contrapone lo privado a lo común puede verse en G. Madec, *Le comunisme spirituel*, en *Homo Spiritalis*. Festgabe für L. Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von C. Mayer unter Mitwirkung von K.H. Chelius, Würzburg 1987, pp. 225-239.

135. Los corchetes indican la presencia de la *res*, aunque falte el término específico que la expresa en DVR.

DVR: mantener relaciones sexuales  
 Regla: no fijar los ojos en mujer alguna (R IV)

DVR: dormir  
 Regla: no recibir colchones y cobertores (R III,4).

*Apetencia de distinción/ Orgullo/ Ambición mundana*

DVR: contender  
 Regla: contender, litigar (R V,1; VI,1)

DVR: envidia  
 Regla: [envidia] (R V)

DVR: ira  
 Regla: ira (R VI)<sup>136</sup>

\* \* \*

San Agustín, ya fue señalado, presenta a Jesucristo como él único maestro que tiene el cristiano para vencer las tres concupiscencias. La cátedra desde la que dictó tal lección fue el desierto y consistió en la victoria sobre las tres tentaciones o, lo que es lo mismo, las tres concupiscencias <sup>137</sup>. Después de haber puesto ante los ojos del lector dicha lección, continúa el Santo:

---

136. El mismo esquema en sus términos latinos:

*Curiositas / cupiditas spectaculi / concupiscentia oculorum:*

DVR: *cuncta spectacula (ludricum et iocularis aliquid) / phantasmata.*

Regla: *aliquid quod sit impedimento (orationi) / [vanae cogitationes]* (II,2,3)

*Libido / Cupiditas voluptatis / carnis concupiscentia:*

DVR: *manducare/bibere.*

Regla: *escalpotus* (III).

DVR: *concupiscere.*

Regla: *oculi... figantur in nemine feminarum* (castidad) (IV).

DVR: *dormire.*

Regla: *stramenta, operimenta* (III,4).

*Cupiditas excellentiae / superbia / ambitio saeculi:*

DVR: *contendere.*

Regla: *contendere, litigare* (V,1; VI,1).

DVR: *Invidentia.*

Regla: *[Invidentia]* (V).

DVR: *Ira.*

Regla: *Ira* (VI).

137. Cf. antes, nota 21.

«Por tanto, quien se nutre interiormente de la palabra de Dios, no busca el placer en el desierto de este mundo (= unidad segunda).

Quien está sometido sólo al único Dios no busca en el monte, esto es, en la exaltación terrena, su jactancia (= unidad tercera).

Quien está adherido al espectáculo eterno de la Verdad inmutable, no se precipita desde la parte más alta de su cuerpo, esto es, los ojos, para conocer las cosas temporales e inferiores (= unidad primera)»<sup>138</sup>.

El texto alude a dos situaciones en que pueden encontrarse los hombres, una que enjuicia negativamente y otra que valora positivamente. En la primera están los que buscan el placer en este mundo, los que ponen su grandeza en la exaltación terrena, o los que no tienen más órgano de conocimiento que sus ojos físicos. En la segunda se hallan los que se nutren interiormente de la palabra de Dios, los que están sometidos únicamente a Dios, o los que se hallan firmemente adheridos a la Verdad inmutable. La segunda señala las condiciones que han de darse para que sea posible salir de la primera. Traspasado esto a la Regla, y a la luz de lo examinado en el presente apartado, podemos decir que en la sección B su autor tiene en mente a personas que se hallan en la primera de las situaciones descritas, en el sano intento de sacarlos de ella. ¿Será arriesgado afirmar que en la sección C tiene en mente la segunda de las situaciones? Creemos que no. La respuesta la dará el siguiente apartado.

#### 4.1.4.2. Comparación entre situación B de DVR y la sección C de la Regla

El texto del DVR, desmembrado en las tres unidades, es el siguiente:

«Por lo tanto, quienes desean alcanzar estos fines, en primer lugar, carecen de curiosidad, pues saben que el conocimiento cierto es el que acontece en el interior y gozan de él cuanto es viable en esta vida (=unidad primera).

Luego obtienen la facilidad de obrar, pues saben que la mayor y más fácil victoria consiste en no oponer resistencia a la animosidad de nadie, y esto lo experimentan en la medida en que es posible en esta vida (= unidad tercera).

Por último, experimentan la quietud del cuerpo, renunciando a todo lo que no es indispensable en esta vida; ellos gustan así también cuán dulce es el Señor (cf. Sal 33,9) (= unidad segunda)»<sup>139</sup>.

138. Para el texto latino, cf. antes nota 22.

139. «Qui fines ipsos desiderant, prius curiositate carent cognoscentes eam esse certam cognitionem, quae intus est, et ea perfruentes, quantum in hac uita quaeunt. Deinde accipiunt actionis facilitatem per uicacia posita scientes maiorem esse facilioremque uictoriam non resis-

#### 4.1.4.2.1. Unidad primera

Si hay personas que sólo disfrutan apacentándose de novedades y anteponen el aprender (*discere*) al saber (*nosse*), hay otras que aman más el saber que el aprender, los «objetos» conocidos más que las novedades en cuanto tales. Estas carecen de curiosidad, pues saben que el conocimiento cierto es el que tiene lugar en el interior y gozan de él cuanto es viable en esta vida <sup>140</sup>.

Aquí san Agustín describe a quienes han vencido la concupiscencia de los ojos, reorientando debidamente su deseo de conocimiento. A esas personas ya no les arrastra la curiosidad tras los espectáculos sensibles, porque ya les seduce el de la Verdad, que es a la vez la Belleza, de la que procede toda otra belleza; Verdad que, identificada con la Sabiduría <sup>141</sup>, se identifica también con Jesucristo <sup>142</sup>. Ella brinda un espectáculo interior, espiritual y de belleza superior a la de cualquier otro espectáculo exterior. Un espectáculo al que conduce sea la razón, sea, sobre todo, la Escritura <sup>143</sup>.

Ahora volvamos los ojos a la Regla, en concreto a VIII,1b. Allí leemos: «Como enamorados de la Belleza espiritual» <sup>144</sup>. Salta a la vista la coincidencia con lo que acabamos de señalar en DVR, que puede ayudarnos a comprender el sentido de la frase. Admitamos al menos como posible que, al pedir a los siervos de Dios que no hagan en el oratorio nada que pueda impedir a los demás la oración y que lo que siente el corazón vaya de acuerdo con lo que se pronuncia de palabra, san Agustín intente evitar que los siervos de Dios sucumban a esa clase de espectáculos corpóreos que perciben y suministran los sentidos exteriores. En este caso, la mención aquí de la Belleza espiritual, de la que supone enamorado al siervo de Dios, tiene el valor de alternativa ofrecida. A quien, buscando el gozo del conocimiento, se queda, por la perversión de su deseo, en el de tales espectáculos, le ofrece el conocimiento de la Belleza auténtica que sólo percibe el sentido interior. Belleza,

---

tere animositati cuiusquam et hoc, quantum in hac uita queunt, sentiunt. Postremo etiam quietem corporis abstinendo ab his rebus sine quibus agi haec uita potest. Ita gustant, quam suavis est Dominus» (DVR 53,103 CC 32,253).

140. DVR 53,103. Para el texto latino, cf. nota anterior.

141. Cf. DVR 51,100 CC 32,252, texto citado en nota 48.

142. Si en los primeros tiempos de la Iglesia no faltaron autores que identificaron la Sabiduría con el Espíritu Santo (cf. Teófilo de Antioquía [*A Autólico* 1,7]; Justino [*Diálogo con Trifón* 61.62.100.126.129]; Atenágoras [*Súplica* 24,24]; Ireneo [*Adversus Haereses* II,30,9; III,25,1; IV,7,4; IV,20,1.3.4; *Epidexis* 5.10]; Clemente Alej [*Strom* 4,24]), en el s. IV ya se había impuesto el referirla a Jesucristo.

143. Cf. antes, nota 48.

144. «... tamquam spiritalis pulchritudinis amatores».

repetimos, que no es otra que la Sabiduría divina que, a su vez, se identifica con Jesucristo <sup>145</sup>.

#### 4.1.4.2.2. *Unidad segunda*

Si hay personas que prefieren comer a no sentir hambre, disfrutar del sexo a no sufrir sus incitaciones, dormir a carecer de esa necesidad, hay otras que experimentan la quietud del cuerpo, mediante la renuncia a todo lo que no es indispensable en esta vida; ellas gustan así también cuán dulce es el Señor (cf. Sal 33,9) <sup>146</sup>.

Aquí describe el Santo a quienes han superado la concupiscencia de la carne, reorientando debidamente su deseo de salud. A esas personas ya no las arrastra el deseo de comer, beber, mantener relaciones sexuales o de dormir; han descubierto en qué consiste la auténtica salud, la quietud del cuerpo. Dichas necesidades las satisfacen sólo en la medida en que les es imprescindible para vivir. Con esa mínima satisfacción encuentran la quietud anhelada, en la medida en que es posible en esta vida.

El versillo del salmo 33 a que recurre san Agustín para presentar la nueva situación nos lleva de la mano a otra cita bíblica, presente en la Regla. Nos referimos a la frase: «Inflamados por el buen olor de Cristo» <sup>147</sup>. De nuevo DVR y Regla se descubren más cercanos de lo que a primera vista pudiera parecer. Ciertamente DVR habla de una quietud física no mencionada en la Regla, pero se da el hecho significativo de que ambos textos coinciden en presentar el momento positivo, surgido de la reorientación del deseo, mediante sendos textos bíblicos, que recurren cada uno a un sentido, al del gusto el primero, al del olfato el segundo. A quienes, en su extravío, buscaban el placer de la comida y bebida, del sexo y del dormir, san Agustín presenta como alternativa en uno y otro texto una experiencia «sensorial» gratificante del Señor <sup>148</sup>. Queda la duda sobre cuál es la persona divina –designada por «Señor»– cuya dulzura se experimenta; puede referirse tanto a Dios, es decir al Padre, como a Jesucristo <sup>149</sup>; en la Regla, en cambio, Jesucristo es mencionado explícitamente mediante la cita de 2 Cor 2,15.

---

145. De la identificación más en concreto de la Belleza espiritual de R VIII,1b nos ocuparemos en relación con C10.

146. DVR 53,103. El texto latino, en nota 139.

147. «... bono Christi odore... flagrantes» (R VIII,1c).

148. De la interpretación del *bono Christo odore... flagrantes* nos ocuparemos en otro artículo.

149. La compulsación de más de 20 textos en que el Santo recurre a Sal 33,9, nos ha permitido constatar que en la gran mayoría de los casos el Señor dulce es Jesucristo, especial-

#### 4.1.4.2.3. *Unidad tercera*

Hay personas que, en busca errada de la libertad e independencia plenas, están en permanente contienda con los demás. Con tal actitud no consiguen sino acabar siendo esclavas de determinados vicios e incapacitadas para obrar por propia cuenta. Según el Santo, «prefieren la contienda a la victoria». Se refiere a una contienda suscitada por los mismos vicios, y a una victoria sobre ellos.

Pero hay otras personas que, tras haber depuesto su obstinación en la contienda (*peruicacia*), obtienen la facilidad para obrar, esto es, libertad de acción, relativa, no absoluta. Son las que han superado la tercera concupiscencia. Han descubierto que la mayor y más fácil victoria consiste en no oponer resistencia a la animosidad de nadie y de tal victoria tienen experiencia en el nivel en que es posible en esta vida <sup>150</sup>. Han abandonado la actitud de permanente contienda con los otros; han logrado la victoria sobre los vicios que están en su origen y, libres de ellos, han recuperado la libertad que anhelaban <sup>151</sup>.

El texto de la Regla que juzgamos correlativo a esta situación es el de R VIII,1d. Aquí leemos: «No como siervos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia» <sup>152</sup>. El paralelismo es evidente: esclavitud superada y libertad recuperada son los dos conceptos clave en uno y otro texto.

El resultado global de la comparación entre la situación B de DVR y la sección C de la Regla, con sus convergencias y divergencias, se le puede visualizar en el siguiente cuadro:

*Curiosidad/ Apetencia de espectáculos/ Concupiscencia de los ojos:*

DVR: Belleza de la Verdad y de la Sabiduría (conocimiento cierto).

Regla: Belleza espiritual (VIII,1b).

---

mente en cuanto alimento eucarístico. Ya en textos muy tempranos como *Enarr. in ps. 5,15* CC 38,25-26. Sin embargo, en *De musica* 6,16,51 PL 32,1189, contemporáneo de DVR, parece referirlo a Dios (esto es, al Padre).

150. DVR 53,103. El texto latino, en nota 139. Ha de tenerse en cuenta que nuestro cuerpo es un cuerpo de muerte y, mientras este no sea transformado, siempre será un lastre y no se podrá conseguir la libertad plena.

151. Victoria sólo posible bajo dos supuestos: desapegarse del amor a las cosas mutables y mantenerse unidas y semetidas a Dios.

152. «...non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti» (R VIII,1d). De esta frase nos ocuparemos detenidamente cuando comparemos la Regla con C10.

*Libido/ Apetencia de placer/ Concupiscencia de la carne:*

DVR: Sensación placentera del Señor (sentido del gusto).

Regla: Sensación placentera de Cristo (sentido del olfato) (VIII,1c).

*Apetencia de distinción/ Orgullo/ Ambición mundana*

DVR: Libertad parcial (facilidad para obrar).

Regla: Libres bajo la gracia (VIII,1d) <sup>153</sup>.

#### 4.1.4.3. Comparación entre la situación C de DVR y la sección A de la Regla

Por la peculiaridad de la sección A de la Regla respecto de las secciones B y C y de todas las situaciones de DVR, en este apartado procederemos un poco diversamente. Primero examinaremos los textos de DVR con el mismo método, unidad por unidad, dado que sigue estando estructurada desde la referencia a las tres *cupiditates*. Luego estableceremos la comparación con la sección A de la Regla de un modo global.

El texto del DVR, desmembrado en las tres unidades, es el siguiente:

«Después de esta vida el conocimiento se hará perfecto, pues si ahora nuestro saber es imperfecto, cuando llegue lo perfecto, no habrá nada parcial )1Cor 13,9-10) (= unidad primera);

Y la paz será perfecta, pues ahora hay otra ley en mis miembros que se opone a la ley de mi espíritu, pero del cuerpo de esta muerte nos librárá la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor (Rom 7,23-25), puesto que en gran parte concordamos con nuestro adversario, mientras vamos con él de camino (= unidad tercera);

Y la salud será plena, sin necesidad alguna, sin fatiga alguna del cuerpo, puesto que este cuerpo corruptible, a su hora y en su orden, cuando llegue la resurrec-

---

153. El mismo esquema en su terminología latina:

*Curiositas / cupiditas spectaculi / concupiscentia oculorum:*

DVR: *Certa cognitio: speciosa Veritas, pulchra Sapientia.*

Regla: *Spiritualis pulchritudo* (VIII,1b)

*Libido / Cupiditas uoluptatis / carnis concupiscentia:*

DVR: *gustare quam suavis est Dominus.*

Regla: *de bono Christi odore... fragantes* (VIII,1c).

*Cupiditas excellentiae / superbia / ambitio saeculi:*

DVR: *Facilitas actionis.*

Regla: *liberi sub gratia* (VIII,1d).

ción de la carne, se revestirá de incorrupción (1 Cor 15,53) (= unidad segunda)<sup>154</sup>.

La continuación del texto muestra cuán lógico es lo que acaba de afirmar:

«Nada tiene de extraño que eso se conceda a los que en el conocimiento sólo aman la verdad (= unidad primera), y en su obrar únicamente la paz (= unidad tercera) y en su cuerpo sólo la salud (= unidad segunda)»<sup>155</sup>.

Cronológicamente, el momento al que corresponde esta situación C se sitúa después de esta vida. Lo que la caracteriza es la plenitud. La persona gozará con la posesión sin límites de lo que más ha amado en esta vida<sup>156</sup>. Así en cada una de las «unidades».

#### 4.1.4.3.1: Unidad primera

En relación a la curiosidad o concupiscencia de los ojos, la presente situación se caracteriza por la consecución del conocimiento pleno. En la situación B el sujeto había dado el significativo paso de carecer de curiosidad, tras descubrir que el conocimiento cierto es el que tiene lugar en el interior, del que ya goza cuanto es posible en esta vida; en esta nueva etapa ya desaparece la limitación que imponen las condiciones de la vida presente, y consigue la plenitud. Llegado aquí, san Agustín hace referencia a 1 Cor 13,10: *cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo parcial*. Pero esa plenitud está reservada para quienes en el conocimiento sólo aman la verdad<sup>157</sup>, no el simple apuntarse a novedades.

---

154. «Post hanc autem uitam et cognitio perficietur, quia *ex parte nunc scimus, cum autem uenerit quod perfectum est*, non erit ex parte (1 Cor 13,9-10); et pax omnis aderit. Nunc autem alia lex in membris meis repugnat legi mentis meae, sed liberabit nos de corpore mortis huius gratia Dei per Iesum Christum dominum nostrum (Rom 7,23-25). Quia ex magna parte concordamus cum aduersario, dum cum illo sumus in uia; et tota sanitas et nulla indigentia et nulla fatigatio aderit corpori, quia corruptibile hoc tempore atque ordine suo, quo resurrectio carnis futura est, induetur incorruptione (1 Cor 15,53)» (DVR 53,103 CC 32,254).

155. «Non mirum autem, si hoc dabitur his, qui in cognitione solam ueritatem amant et in actione solam pacem et in corpore solam sanitatem» (DVR 53,103 CC 32,254).

156. «Hoc enim in eis perficietur post hanc uitam, quod in hac uita plus diligunt» (DVR 53,103 CC 32,254).

157. DVR 53,103. El texto latino en nota 155.

#### 4.1.4.3.2: *Unidad segunda*

En relación a la apetencia de placer o concupiscencia de la carne, esta situación se caracteriza por la obtención de la salud plena, sin sentir ya necesidad ni fatiga corporal alguna. En la situación anterior, la persona, tras renunciar a todo lo que no es indispensable para esta vida, había experimentado la quietud del cuerpo, hasta el punto de no sentirse atormentada por el deseo de comer y beber y dormir más de lo necesario, ni con el de satisfacer la sexualidad, pudiendo gustar así, ya aquí, cuán suave es el Señor (cf. Sal 33,9). En esta etapa, en cambio, la quietud y la salud ya son plenas y totales. También a este respecto desaparecen las limitaciones que impone la vida presente; una vez que la ha abandonado, la persona se ve libre de sus condicionamientos; el cuerpo ya no necesita absolutamente nada. El Santo apoya de nuevo sus afirmaciones con la autoridad del Apóstol: cuando llegue la inmortalidad de la carne, este cuerpo corruptible se revestirá de inmortalidad (1 Cor 15,52). También esta plenitud está reservada sólo para quienes en el trato dado al cuerpo no buscaban más que la salud, no el simple placer del comer, del beber, del sexo, del dormir <sup>158</sup>.

#### 4.1.4.3.3: *Unidad tercera*

En relación con la apetencia de destacar sobre los demás, origen de la actitud de permanente contienda y competición con los demás, manifestación de la ambición mundana, esta situación se caracteriza por la consecución de la paz total. En la situación anterior, conseguía facilidad o libertad para obrar, tras deponer su obstinación y descubrir que la mayor y más fácil victoria consiste en no oponer resistencia a la animosidad de nadie, es decir, abandonar los vicios de la envidia y la ira. Entonces se trataba siempre de una facilidad o libertad relativa, esto es, en la medida en que es posible experimentarla en esta vida. En esta nueva etapa, la paz (con los demás) será ya plena. Aunque en el presente otra ley distinta lucha en los miembros contra la ley del espíritu, la gracia de Dios por nuestro señor Jesucristo libraré al hombre de este cuerpo de muerte (Rom 7,23-25) o, lo que es lo mismo, lo libraré de esta condición mortal. Condición mortal que le lleva a enfrentarse a los demás en la lucha por la vida. Una vez eliminada la mortalidad, desaparecerá todo motivo de confrontación: la paz será plena y total. Pero esta plenitud sólo será

---

158. DVR 53,103. El texto latino en nota 155.

asignación para quien en su obrar sólo buscaba la paz <sup>159</sup>. Aunque el texto de Rom 7,23-25 pudiera hacer pensar en un primer momento en la paz interior de la persona, el contexto indica claramente que se trata de la paz interpersonal.

En las páginas anteriores hemos mostrado un buen grado de coincidencia entre las situaciones A y B de DVR y las secciones B y C de la Regla respectivamente. ¿Cabe establecer también la comparación entre esta situación C con la única sección que falta de la Regla, la A? Sin duda. Ambas coinciden en señalar la plenitud a que se tiende. Pero hay que constatar asimismo diferencias notables en el designar el objetivo perseguido. En primer lugar, mientras el DVR diversifica las metas (conocimiento, salud y paz plenos), la Regla no conoce más que una: Dios (*in Deum*); en segundo lugar, no carece de significado el que la situación C del DVR no tenga su correlativo en la sección C de la Regla, sino precisamente en la A. Del significado de este dato nos ocuparemos más adelante.

Los resultados de la comparación los recoge este esquema:

DVR: *concupiscencia de los ojos*: conocimiento pleno.

*concupiscencia de la carne*: salud plena.

*ambición mundana*: paz plena

Regla: Dios <sup>160</sup>

#### 4.1.4.4. La situación D del De vera religione.

Llegados aquí, desaparece cualquier posible paralelismo entre el DVR y la Regla. Mientras esta cuenta sólo con tres secciones, el DVR señala cuatro situaciones. Pero, aunque no sea posible establecer la comparación, la misma carencia de un correlativo a esta situación D tiene su significado para una mejor comprensión de la Regla. Por ello, aunque sea brevemente, pasamos a presentar la situación D.

---

159. DVR 53,103. El texto latino en nota 155.

160. El mismo esquema en términos latinos:

DVR: *cognitio perficietur;*

*pax omnis aderit;*

*tota sanitas... aderit.*

Regla: *in Deum*.

El tiempo futuro de los verbos en DVR es sustituido en la Regla por el *in*.

El texto del DVR, desmembrado en las tres unidades, es el siguiente:

«Así, pues, a los que usan mal del bien tan grande que es el espíritu, buscando fuera de él las cosas visibles, que debieron ser un reclamo para contemplar y amar las realidades invisibles, se les entregarán las tinieblas exteriores. Pues estas tinieblas tienen por principio la sabiduría de la carne y la debilidad de los sentidos corpóreos (= unidad primera).

Y los que se deleitan en las contiendas se verán alejados de la paz y envueltos en los máximos aprietos, pues el inicio del máximo aprieto es la guerra y la rivalidad. Pienso que esto es lo que se significa en el hecho de que se vean atados de pies y manos, esto es, que se les prive de toda facilidad para obrar (= unidad tercera).

Y quienes desean sentir hambre y sed, y arder en el deseo lujurioso y hallarse fatigados, para comer, beber, tener relaciones sexuales y dormir con mayor placer, aman la indigencia, que es el comienzo de los sumos dolores. Alcanzará, pues, en ellos su perfección lo que aman, de modo que se hallarán en el lugar del llanto y rechinar de dientes (= unidad segunda)»<sup>161</sup>.

Esta situación D del DVR es, como se ve, el contrapunto negativo a la situación anterior, la C. Representa justamente lo contrario de ella respecto de cada uno de los deseos últimos a que sirven equivocadamente las diversas *cupiditates*. Si la situación A describe el vicio, remedo de la verdad, y la B la verdad a la que remeda el vicio, la C presenta la consecución plena de la verdad y la D el fracaso absoluto en dicha consecución, con las secuelas que de ello se derivan. Las situaciones A y B, como ya se indicó, corresponden a esta vida terrena, en su versión negativa y positiva respectivamente; la D, como ya la C, trascienden este tiempo para entrar en la eternidad, también como momentos negativo y positivo, respectivamente. La B y la C mantienen entre sí la relación existente entre la parte y el todo<sup>162</sup>. La A y la D, en cambio,

---

161. «Qui ergo male utuntur tanto mentis bono, ut extra eam uisibilia magis appetant, quibus ad conspicienda et diligenda intellegibilia commemorari debuerunt, dabuntur eis exteriores tenebrae. Harum quippe initium est carnis prudentia et sensuum corporum imbecillitas. Et qui certaminibus delectantur, alienabuntur a pace et summis difficultatibus implicabuntur. Initium enim summe difficultatis est bellum atque contentio. Et hoc significare arbitror, quod ligantur ei manus et pedes, id est facilitas omnis aufertur operandi. Et qui sitire et esurire uolunt et in libidinem ardescere et defatigari, ut libenter edant et bibant et concumbant et dormiant amant indigentiam, quod est initium summorum dolorum. Perficietur ergo in eis quod amant, ut ibi eis sit ploratus et stridor dentium (Mt 22,13)» (DVR 54,104 CC 32,254).

162. Es interesante observar cómo san Agustín introduce las tres virtudes teologales, en relación específica con cada una de las unidades, como puente entre la situación B y la C. La fe, la esperanza y la caridad se nutren, con vistas a la propia perfección, con la experiencia actual, aunque pobre, del conocimiento de la verdad y belleza espiritual (referencia a la fe), de cuán suave es el Señor (referencia a la esperanza) y de la libertad relativa de acción (refe-

guardan entre sí, en un caso, la misma relación existente entre lo parcial y la plenitud; en los otros dos, la existente entre lo parcial y la nada. Veamos ya lo que corresponde en concreto a cada unidad.

#### 4.1.4.4.1: *Unidad primera.*

Como siempre, nos referimos a la curiosidad o concupiscencia de los ojos. A quienes se quedaron en la sombra, en el vicio, es decir, a quienes no usaron la capacidad cognoscitiva del espíritu y se conformaron con el conocimiento de las realidades ínfimas, por exteriores, que les ofrecían los sentidos, sin tomar de ellas ocasión para contemplar y amar las realidades supremas e inteligibles, les tocará en suerte la oscuridad de las tinieblas exteriores (Mt 22,13; 25,30). Estas tienen su origen precisamente en la sabiduría carnal y en la debilidad de los sentidos corpóreos. Tales sujetos se conformaron con la luz exterior, la percibida por los ojos físicos; no buscaban más saber que el que le aportaban los débiles sentidos. Como consecuencia, se vieron privados de la luz interior, la percibida por el espíritu: de ahí el hallarse envueltos en tales tinieblas <sup>163</sup>.

Aquí la relación entre la situación A y D es la existente entre lo parcial y la nada absoluta. Al renunciar al conocimiento espiritual y optar por el conocimiento sensible, llegado el momento definitivo, cuando los sentidos exteriores se apaguen, quedarán en las tinieblas más absolutas. Por haber convertido en cima lo que era sólo peldaño y haber puesto su gozo en lo que era sólo objeto de uso, se quedarán sin nada.

#### 4.1.4.4.2: *Unidad segunda*

En relación con la *cupiditas uoluptatis* o concupiscencia de la carne, la situación D significa un momento de plenitud también, pero plenitud de indigencia. La indigencia fue lo que amaron, de hecho, las personas que en esta vida pusieron por encima de todo el comer y el beber y el dormir y la actividad sexual, actividades que son urgidas por la carencia. Amar, por tanto, el comer y el beber y el dormir y la actividad sexual equivale a amar la carencia que las provoca. De ahí que, en castigo, recibirán eso que amaron, pero en su plenitud. Indigencia que, si antes fue fuente de placer, llegado el momento definitivo, será fuente de los peores tormentos. El lugar que les está reserva-

---

rencia a la caridad): «Nec erit dubium quid post hanc uitam futurum sit; et perfectionis suae fide, spe, caritate nutiuntur» (DVR 53,103 CC 32,253).

<sup>163</sup>. DVR 54,104. El texto latino en nota 161.

do lo indica el mismo evangelio: el que se distinguirá por el llanto y el rechinar de dientes (Mt 22,13; 25,30) <sup>164</sup>.

4.1.4.4.3: *Unidad tercera*

Por último, la ambición mundana. Quienes en esta vida no pensaron más que en contender o competir, quedarán ajenos a toda paz, envueltos en los mayores aprietos, que nacen precisamente de la guerra y del espíritu de contención. Llegado el momento, ya no podrán obrar en modo alguno, es decir, ya no podrán seguir haciendo sus caprichos, pues se hallarán atados. Es el Señor mismo quien lo señala en la parábola: *Serán atados de manos y pies* (cf. Mt 22,13) <sup>165</sup>.

4.1.4.5: *Comparación global.*

Los resultados de los análisis quedan compendiados en el siguiente cuadro:

COMPARACIÓN ENTRE LA REGLA Y DVR

Sec. A (cf. Situac. C.)	Sección B	Sección C			
DIOS  * * *  [Unidad de almas y corazones]	Apet. de especíac. Concup. de los ojos	[Cap. 2º] Espectáculos exter. [pensamientos vanos] Espectáculos exter. Imaginaciones	[Cap. 8º 1b] Belleza espiritual Belleza de la Verdad y de la Sabiduría	Conocimiento pleno (1 Cor 13,10)	Ignorancia total (nieblas exteriores: Mt ,22,13)
	Apetencia de placer Concupisc. de la carne	[Cap. 3º] Ayuno comida-bebida colchones y cobertores comer y beber, dormir ----- [Cap. 4º] No fijar los ojos en mujer Relaciones sexuales	[Cap. 8º 1c] Sensación placentera de Cristo (sentido del olfato) Sensación placentera del Señor (sentido del gusto)	Salud plena (1 Cor 15,53)	Sumos dolores (llanto y rechinar de dientes: Mt ,22,13)
	Apetencia de excelencia Ambición mundana	[Cap. 5º] (envidia-altercar) Envidia-altercar ----- [Cap. .6º] ira-litigar ira-altercar ----- [Cap. 7º]	[Cap. 8º 1d] Libres bajo la gracia Libertad parcial (facilidad para obrar)	Paz plena (Rom 7,23-25)	Carencia de paz y libertad (atados de pies y manos: Mt ,22,13)
	Situación A	Situación B	Situación C (cf. Sec. A)	Situación D	

Esquema 2

164. DVR 54,104. El texto latino en nota 161. Cf. también *Enarr. in ps.* 5,10 CC 38,24: «Cum ergo punit Deus; ut iudex punit eos qui legem praetereunt, non eis inferens de seipso malum, sed in id quod elegerunt eos expellens ad complendam summam miseriam».

165. DVR 54,104. El texto latino en nota 161.

Con el cuadro a la vista, es posible verificar, ahora de forma global, las convergencias y divergencias entre el DVR y la Regla.

Los paralelismos nos parecen evidentes. Resulta difícil negar a) que, sobre todo en sus secciones B y C, según la distribución de L. Verheijen, la Regla está estructurada conforme al esquema de las tres *cupiditates* o concupiscencias que, a su vez, remite a las tres partes de la filosofía y posiblemente, en última instancia, a la Trinidad; b) que en la Regla san Agustín sigue fundamentalmente fiel a lo que escribió en *DVR*.

La coincidencia en la estructura exterior obedece a un principio interior. Parece oportuno traer de nuevo aquí ese principio, cuya formulación enmarca como en una inclusión el desarrollo sobre cómo reorientar cada una de las concupiscencias. Es el siguiente: los mismos vicios, al ser la «perversión» de un legítimo deseo, son indicadores de otra realidad a la que el hombre debe tender, una vez reorientado el deseo <sup>166</sup>. Admitida la coincidencia en la estructura exterior, cabe concluir que la regla el mismo principio interior. La estructura de la Regla no se entiende sin estos dos momentos: el del deseo «pervertido», sombra o remedo de la verdad, o vicio (correspondiente a la situación A de DVR) y luego el del deseo reorientado, la verdad o virtud (situación B). Uno y otro momento se corresponden, respectivamente, con las secciones B y C de la Regla, según señalamos antes.

Pero afirmar las coincidencias, por muchas que sean, no equivale a sostener la identidad plena. De hecho, salta a la vista que las situaciones A, B y C del DVR, no se corresponden con las secciones A, B y C de la Regla, sino con la B, la C y la A respectivamente. Como cada situación/sección señala un determinado posicionamiento ante el valor que se desea, la divergencia se puede expresar con el siguiente esquema:

DVR: A: privación del real objeto de deseo en el presente;  
 B: posesión parcial en el presente;  
 C: posesión plena en el futuro;  
 D: privación plena en el futuro.

Regla: A: posesión plena en el futuro;  
 B: privación en el presente;  
 C: posesión parcial en el presente.

Traducido en planteamiento filosófico/espiritual, el existente en *DVR* sería el siguiente: el deseo pervertido (A), una vez reorientado (B), logra su

---

<sup>166</sup>. Cf. notas 24-27.

plenitud (C); si no se reorienta, se verá frustrado (D). El existente en la Regla, en cambio, sería este otro: a la plenitud (A) se llega desactivando el deseo pervertido (B) y activando el deseo reorientado (C).

Como se ve, en *DVR* la plenitud está al final, como término de un trayecto; en la Regla está al comienzo, como ideal que estimula los esfuerzos requeridos. Esta divergencia entre los dos escritos da razón de otra: mientras el *DVR* contempla la posibilidad del fracaso en la consecución del objeto del deseo (situación D), la Regla no. El dato tiene su explicación en la misma estructura indicada. Es lógico que, señalando el final del trayecto, el *DVR* contemple también la posibilidad de la frustración, al lado de la del éxito; y es lógico asimismo que la Regla, proponiendo el ideal, contemple sólo el triunfo. Presentar la perspectiva de fracaso no es la mejor metodología para suscitar adhesiones a un proyecto; no sólo no es la mejor; ni siquiera es medianamente adecuada.

No son estas las únicas divergencias. Todavía es posible añadir otras, unas materiales, otras de concepción. Comenzando por las primeras, todo conocedor de la Regla habrá advertido que en los esquemas presentados no ha aparecido referencia alguna a su capítulo séptimo. La posible razón, no tanto de la ausencia en *DVR*, como de la presencia en la Regla, la indicaremos en el próximo artículo.

En cuanto a las diferencias de concepción, se pueden anotar varias. En primer lugar, en *DVR*, desde la filosofía y con un interés más bien descriptivo, respecto de la situación A, san Agustín se limita a exponer cada una de las concupiscencias, mostrando cómo el hombre puede lograr aquello que equivocada y torcidamente trata de conseguir a través del vicio; en la Regla, en cambio, desde la espiritualidad y con un interés normativo, en la sección B señala cómo el monje ha de abandonar el vicio para llegar a la virtud; olvidarse del pseudovalor para abrazar el valor auténtico.

Otra diferencia se da a propósito de la concupiscencia de los ojos o curiosidad. Tanto en *DVR* como en la Regla los *phantasmata* o imaginaciones son un obstáculo para llegar a Dios, pero de distinta manera en una y otra obra. En el primer escrito son obstáculo para quien trata de conocer la naturaleza de Dios; los *phantasmata* pueden hacer que se le conciba erróneamente<sup>167</sup>; en el segundo, las [*vanae cogitationes*] son obstáculo para quien, conociéndolo ya, quiere acercarse a él en la oración. Se manifiesta aquí la diferencia exis-

---

167. Cf. *DVR* 37,68 CC 32,229-230 en que habla de las distintas formas de idolatría, que no son sino erróneas concepciones de Dios, y *DVR* 49,96 en que habla de la falsa concepción de Dios que tienen los maniqueos.

tente entre el contexto de conocimiento de Dios (*DVR*) y el contexto de oración y trato con él (Regla).

Todavía cabe señalar otras tres. La primera en relación con la libertad, la segunda en relación con la caridad, la tercera en relación con el aspecto social.

Uno y otro texto hablan de la libertad. Pero, partiendo de que Regla VIII,1d es una referencia a Rom 7,23-25 <sup>168</sup>, cada escrito parece ubicar esta libertad en momentos distintos: el *DVR* reserva esa libertad para la vida futura (situación C), dejando para el presente la simple *facilitas actionis*, que es sin duda, una libertad menor; la Regla la coloca en el tiempo presente (en su sección C <sup>169</sup>). Sin embargo, juzgamos que la diferencia es sólo aparente, puesto que la libertad de que habla la Regla se corresponde con la *facilitas actionis* de la situación B de *DVR* y no con la libertad plena de la situación C <sup>170</sup>.

Tanto el *DVR* como la Regla encuentran en la caridad el remedio para reorientar las concupiscencias, pero es distinto el ámbito de ella en uno y otro escrito. En el primero de los escritos, el amor aparece como remedio al orgullo <sup>171</sup>; en el segundo, en cambio, no sólo se la encuentra en el marco de la ambición mundana (R V,2; VI,3; VII,3), sino también en el de la concupiscencia de la carne (R IV,10). Esto por lo que respecta a la sección B, pues en cuanto a la sección C, la caridad recubre el campo de las tres concupiscencias. La caridad primero desactiva el deseo pervertido y luego dinamiza el deseo reorientado.

Divergencia significativa es el hecho de que en *DVR* falta el elemento social o comunitario. Cada persona parece hacer en solitario el recorrido desde el deseo pervertido, por el deseo reorientado, hasta el deseo plenificado. Las demás personas no aparecen en positivo; sí, en cambio, en negativo, pues se intuye la existencia de aquellas que con su animosidad encienden la envidia o la ira de quien se siente arrastrado por la ambición mundana. En *DVR* parece ausente la perspectiva comunitaria <sup>172</sup>. En la Regla, en cambio, está bien presente. En la sección A, alcanzar a Dios es objetivo comunitario. La persona individual sólo lo puede alcanzar si está dispuesta a caminar hacia

---

168. Cf. nota 152.

169. No se olvide que la sección C de la Regla y la situación C de *DVR* responden a momentos diferentes.

170. De esto nos ocuparemos a propósito de C10.

171. Cf. *DVR* 46,86-48,93 CC 32,243-248.

172. En línea con la primera interpretación de Agustín de Hech 4,32a en *Enarr. in ps. 4,10* CC 38,19 de la que está ausente el aspecto comunitario. Cf. L. VERHEIJEN, *Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin*, pp. 96-98; NA 1,78-80.

él en compañía de los hermanos. El *anima una et cor unum* marca una diferencia de grado entre los dos escritos. En la sección B, el aspecto comunitario aparece tanto en las recomendaciones sobre la oración, como en la regulación de los alimentos y vestidos, en el remedio a las faltas contra la castidad, en la posesión de los bienes, en la exigencia de perdón, y en la necesidad de que haya quien gobierne, a quien los demás deben obedecer como al Padre. En la C resulta menos perceptible.

\* \* \*

Para concluir, recordemos, a modo de premisas, de una parte, que el proceso de reorientación de las tres concupiscencias presentado en DVR tiene tres referencias fundamentales: una filosófica (coincide con el cumplimiento de las tres partes de la filosofía), otra cristológica (Cristo lo ha hecho realidad en toda su vida y de un modo muy concreto al vencer las tentaciones que sufrió en el desierto) y otra trinitaria (la reorientación de cada una de las concupiscencias está relacionada con una las tres divinas personas); de otra, que existe un neto paralelismo entre el proceso de reorientación de las tres concupiscencias descrito en DVR y las tres unidades de las secciones B y C de la Regla. Una y otra premisa nos permiten concluir que en la interpretación de la Regla no se pueden pasar por alto tres claves: una filosófica, otra trinitaria y otra cristológica.

(Continuará)

PÍO DE LUIS, OSA  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
Valladolid



# **Eucaristía y convivencia según la Escuela Agustiniiana Española del siglo XVI**

## **I. NOTA PREVIA**

### *1. Dimensión comunitaria de la Eucaristía*

No voy a tratar sobre la eucaristía en la Escuela Agustiniiana desde el punto de vista dogmático ni siquiera desde el punto de vista espiritual en sus distintas facetas, aspectos todos ellos que quedan lejos de mi campo de estudio. Mi mirada se dirige únicamente a una ladera de las muchas que en ella se pueden considerar: a su relación con la convivencia. ¿En sus reflexiones sobre la eucaristía están presentes los otros? ¿Es el entramado de relaciones humanas objetivo del sacramento? ¿O es el individuo quien se las ha a solas con Dios, tanto a lo largo de la Misa como en el momento de la comunión? ¿Decir Eucaristía es decir comunidad, vida de relación al servicio mutuo, o es decir individuo que habla a solas con Dios, ya cumpla una obligación, ya se entregue a una devoción particular?

Cuatro son los autores en los que voy a estudiar el tema: santo Tomás de Villanueva, beato Alonso de Orozco, fray Luis de León y fray Pedro Malón de Chaide<sup>1</sup>.

---

1. Aunque independiente, este estudio supone, para su mejor entendimiento, otro que he escrito sobre *La convivencia según la Escuela Agustiniiana Española del siglo XVI*, en *Estudio Agustiniiano* 32 (1997) 267-335 y 499-544.

## II. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA

### 2. *Soliloquio entre Dios y el alma*

Entre los escritos de santo Tomás de Villanueva, hay uno que se titula: *Soliloquio que entre Dios y el alma conviene hacerse después de la sagrada comunión, para le dar gracias por tan inmenso beneficio como recibió*<sup>2</sup>.

Es un excelente opúsculo para indagar qué preocupaciones embargaban al santo en el momento de la comunión. La oración, cuando brota del hombre como obra propia suya, es expresión de lo más profundo que hay en él. Todo su ser, su pasado y su presente, sus esperanzas y proyectos, se manifiesta en ella.

### 3. *A solas con Dios solo*

*Soliloquio entre Dios y el alma*. Ya el título es suficientemente significativo. Santo Tomás de Villanueva quiere estar a solas, hablar a Dios en el "más secreto retraimiento", darle gracias por el beneficio que acaba de recibir. Comienza por apostrofar a sus pensamientos para que dejen toda otra ocupación y cuidado. "Que deseo a mis solas hablar a mi Señor en mi más secreto retraimiento" (543). Invoca a Jesús, con diversos títulos, para que su espíritu le haga capaz de alabarle. Destaca ante todo la bondad de Jesús, que, siendo quien es, ha entrado en su cuerpo de gusano y pecador. Presenta sus necesidades ante el "juez de espantosa majestad" (545), que es también abogado de manos horadadas para que se le implore perdón. El fervor le aprieta, y su oración sube llameante implorando bendiciones. Pero, de suyo, él, como hombre, es nada, pecado. Por eso, recuerda el "dame lo que me mandas y mándame lo que quieras" de san Agustín<sup>3</sup>.

### 4. *Enamoración*

Entre los muchos ejemplos bíblicos que cita, estos hombres sabían de memoria la Biblia, destaca el de la Magdalena regando con lágrimas los pies

---

2. En *Obras de santo Tomás de Villanueva. Sermones de la Virgen María y obras castellanas*, introducción biográfica, versión y notas del Padre Fr. Santos Santamarta, OSA, BAC, Madrid 1952, 542-545. Los números que aparecen en el texto corresponden a la páginas de esta edición.

3. *Confesiones*, X, 31, 45.

de Cristo y limpiándolos con sus cabellos. Tema muy de la época. Recordemos a fray Luis de León: "bañen tus pies mis ojos, / límpienlos mis cabellos"<sup>4</sup>, y a Malón de Chaide en *La conversión de la Magdalena*. "Para agrada-ros como os agradó esta vuestra amada y de vos enamorada, debo yo después que entraste en mi casa regar vuestros pies con lágrimas, y limpiarlos con mis cabellos, y no cesar de besarlos y ungirlos después con precioso unguento" (550). El tema de la soledad, a solas con Dios solo, se entreteje con el de los enamorados. Solos los dos, el alma y Dios; los dos ajenos al mundo y absor-tos mutuamente como dos amantes. Pero Cristo es un esposo especial. La Eucaristía es memorial de su pasión. Cristo viene al alma "ensangrentado y llagado de la cruel batalla en que se entró por te escapar de la muerte" (551). Como la Magdalena, el alma riega los pies llagados de Cristo con lágrimas de arrepentimiento por lo mal que ha respondido a su amor; como la Magdalena, los enjuga con sus cabellos. Cabellos "que son pensamientos sutiles y celestiales" que él le infunde, juntamente con "serenidad, paz y gozo" (552).

"Si yo este estado alcanzase, aparejo tendría para esperar de vos el ter-cero y más alto de amor unitivo, con el cual no cesase de besar vuestros san-tos pies, juntando los cabellos de mi ánima, que son mi entendimiento y mi voluntad, con vuestros afectos, y ocupando todo mi amor con el vuestro, y juntando toda mi ánima con vos con perfecta unión para transformación de amor. ¡Oh mi amor suavísimo, quién de vos esto alcanzase!" (552). Besar los pies del esposo, regalarlos con lágrimas, ungirlos con aromas, juntar afectos con afectos, amor con amor en unión perfecta, transformada el alma en Cristo, "amada en el amado transformada", como cantó san Juan de la Cruz. Es el lenguaje de los enamorados. Lo encontraremos en los otros agustinos, y se encuentra en todos los autores de la época. Algunos de ellos perdieron toda moderación, y, más que enamorados a lo divino, parecen enamorados a lo humano, demasiado a lo humano.

El *Soliloquio* del alma con Dios después de la comunión varía según el alma esté en la vía purgativa, iluminativa o unitiva.

En la hostia desaparece la sustancia de pan sustituida por Cristo, pero quedan los accidentes de aquel. Le pide a Cristo que haga lo mismo con su alma, aunque de distinta manera. Que le deje la sustancia, pero quite "de ella los accidentes de mis tibiezas y flojedad e ingratitud y hábitos malos, que yo con mis culpas he causado [...]. Y me enseñaríades a qué sabe el beso de vuestros pies, y aun de vuestras santas manos y boca" (553). Entonces sus facultades

---

4. *Poetas*, XX, vv. 81-82, en *Obras completas castellanas*, edic. del P. Félix García, BAC, Madrid 1951, 2ª.

des todas serán polvillo maravilloso, oloroso unguento con que ungir los pies del Señor, solícitas de cumplir su voluntad y negar la propia; de arrastrar a los demás a este camino haciendo con ellos obras de misericordia.

### 5. *La acción por necesidad de la caridad: las obras de misericordia*

"Si yo así ungiere vuestros pies, mi Señor, esotros pies que acá tenéis, que son vuestros santos y vuestros pobres, yo los ungiría con buena fama, y con ejemplo, y con toda misericordia, espiritual y corporal" (553). Del arrobamiento se baja a los hombres por necesidad de la caridad, y se les ama, ¡con qué intensidad!, con amor espiritual, sin dejar de pensar en el amado. "¡Oh Jesús mío dulcísimo, cuándo te amaré yo con este amor perfecto, cuándo mi ánima será juntada una al uno, toda al todo, sola al solo! [...], amantísimo esposo mío [...], y morir a todo lo que es fuera de ti, por vivir a solo ti, y en ti y por ti" (553).

### 6. *Peticiones*

Desea alabar a Dios, pero, como pecador, poco es lo que puede. Por eso, pide a Cristo que una sus pobres alabanzas a las de todas las criaturas; a las de la iglesia militante; a las de las almas del purgatorio; a las de los santos del cielo; a las de María, su madre; a las que él mismo dio en la Cena; a las que da el Espíritu Santo, que es "el que sabe dar las gracias" en todos los santos (555).

### 7. *Soledad, no convivencia*

El *Soliloquio* es una llama viva de encendidísimos afectos, alimentada por el soplo bíblico. Todo él esta entreverado profusamente de citas de la Biblia . Es un buen ejemplo, por lo mismo, de que la lectura de esta, como la de cualquier otro libro, está condicionada por el modelo mental que tiene el lector, por los temas de su preocupación, que suelen ser de ordinario los de su época, y por el modo de tratarlos.

Soledad, el alma sola con Dios solo; caridad de Dios; el hombre, que de suyo es pecado; necesidad de la gracia; beneficios de Cristo, su pasión; enamoración espiritual; vías místicas; holocausto del hombre a Dios, de todo el hombre a Dios solo... Son los temas recurrentes de su espiritualidad y de los espirituales de la época. ¿Nada más? Nada. Y ¿dónde la dimensión comunitaria de la Eucaristía y su celebración comunitaria? Tan sólo una brevísima

pincelada, como corresponde a esta espiritualidad: ungir "con buena fama y ejemplo" los pies de los santos y los pobres, "con toda misericordia espiritual y corporal". La Misa para ellos no tenía dimensión comunitaria, fuera de poder ser aplicada por las necesidades espirituales y corporales del prójimo y por las benditas ánimas del purgatorio. El hombre, creían ellos, se santifica en la soledad, tratando a solas con Dios. De ese recogimiento se sale tan solo por necesidad de la caridad. Con qué intensidad se vivía la caridad (amor a Dios por él mismo y al prójimo por Dios y en Dios), y hasta qué punto urgía su necesidad, lo muestra extraordinariamente bien la vida de santo Tomás de Villanueva.

¡Qué lejos, así me parece, de los relatos que de la eucaristía nos hacen los evangelios y demás escritos del Nuevo Testamento! ¡Qué lejos de la oración de Jesús en los últimos momentos de su vida! Aquí están Dios y el alma, nadie más, como exigía la tradición monástica. La reiterada presencia de unos temas concretos y aun más su tratamiento, así como la ausencia de otros, son significativos de una espiritualidad que fue, pero ya no es.

#### 8. *Otros escritos*

No voy a analizar el *Proemio sobre unos sermones del santísimo sacramento* (556-561) ni sus *Conciones* en la fiesta del Corpus. Sí constatar que, si su contenido es rico en otros aspectos, no hay, sin embargo, ni en aquel ni en estas, nada relacionado con el tema que aquí nos ocupa, absolutamente nada. La convivencia para estos hombres era un estorbo, un tormento; algo de lo que había que huir.

### III. BEATO ALONSO DE OROZCO

#### 9. *¿Misa o Eucaristía?*

La palabra *misa* está siendo desplazada por *eucaristía* en el lenguaje eclesial y en el de los cristianos incorporados a movimientos pastorales. De los vocabularios bíblicos y teológicos ha desaparecido, y ha desaparecido, al menos en los títulos, de los tratados. En los pueblos, aún *tocan a misa*, pero todo se andará. Su postergación en beneficio de *eucaristía* no es un capricho ni una moda pasajera, aunque irrite a algunos. *Eucaristía*, "sublime y alonga-

do vocablo heleno con que se ha desplazado el humildísimo y breve "misa". Es ya muy raro oír esta palabra en la parla de clérigos e iniciados; su erradicación, a punto de ser completa, ha sido cosa de pocos años, y casi ha dejado a las puertas del templo a quien se niegue a comulgar con tal pedantería, aunque no ignore que "eucaristía" es, quizá, voz más apropiada. Pero la lengua española tiene también sus derechos, uno de los cuales, respetado por muy buenos cristianos, prohíbe cambiar por cambiar, si en el trueque no hay ganancia, como ocurre con este, que hace de "eucaristía" un vocablo innecesariamente disémico, obligándole a nombrar a la vez el sacramento y la misa. [*Se ha seguido la lengua inglesa, que con tal palabra designa la misa católica y las celebraciones litúrgicas de otras iglesias y sectas cristianas.*] Ah, si se enteraran los padres de Trento"<sup>5</sup>.

Hay en estas palabras de Lázaro Carreter manifiesta nostalgia, muy comprensible, por una palabra que se va, llevándose consigo algo que ha sido hueso de nuestros huesos y carne de nuestra carne; una manera de pensar y vivir el cristianismo. Pero esa manera no ha sido la única, hubo antes otras, y habrá otras más en el futuro. Es la historia, que no se detiene; las circunstancias, que cambian, y exigen nuevas respuestas y nuevas palabras o recuperación de otras perdidas. *Eucaristía* es, sin "quizá, voz más apropiada", y no pedante, para designar lo que hasta ahora se ha llamado *misa*, que es, a la vez, sacrificio y sacramento; el Sacramento de los Sacramentos, el Sacramento de la Unidad de la Iglesia, como decían los Santos Padres. Al nombrar también con ella lo que hasta ahora se ha llamado el Sacramento de la Eucaristía o el Santísimo o la Eucaristía sin más, se señala claramente la conexión en que está con el Sacrificio de la Eucaristía o Misa (tampoco hay por qué hacerle ascos a palabra tan familiar, tan querida por nuestros padres en la fe), que es su razón de ser; relación dejada siempre en la sombra por la piedad eucarística hasta hace bien poco.

El origen de la palabra *misa* no puede ser más humilde, y no tiene nada de sagrado. Es el femenino sustantivado del participio *missus*, *missa*, *missum* del verbo *mittere*. Es la acción de enviar; despedir o dejar libre a quien ha terminado su trabajo. Es, también, el relevo de un centinela. En el cristianismo, pasó a significar la acción de despedir, o dejar libres, a los catecúmenos después de las primeras oraciones y el sermón. "Después del sermón, se da *suelta* a los catecúmenos, *fit missa cathecumenis*. Quedarán los fieles; se llegará al momento de la oración"<sup>6</sup>. De ahí pasó a significar el oficio de los catecúme-

---

5. Fernando LÁZARO CARRETER, *El dardo en la palabra*, Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, Barcelona 1997, 632.

6. SAN AGUSTÍN, *Sermones*, 49, 8. El sermón fue predicado a principios del siglo V.

nos o liturgia de la Palabra por extensión de su significado. Sirvió también para expresar la suelta o despedida de los fieles al final de la liturgia del sacrificio: *ite, missa est*. Sus significados fueron varios hasta fijarse en el que nosotros hemos conocido: oración con la que se concluía un oficio litúrgico o una unidad litúrgica; una celebración litúrgica, un oficio divino... De una oración con la que se concluía una celebración, pasó a significar la misma celebración. En un texto de san Ambrosio, al parecer el primer ejemplo en este sentido, designa ya la liturgia del sacrificio-sacramento a partir del ofertorio: "despedidos los catecúmenos, comienza la misa"<sup>7</sup>. Al empezar el *Capítulo de culpis* de las Órdenes religiosas, tal como lo reglamentaban las Constituciones anteriores al Vaticano II, si estaban presentes los novicios, el superior decía: *egrediantur novitii, salgan los novicios*. Como a los catecúmenos de la Iglesia primitiva, se les daba suelta, *missa*, se los despedía. Quedaban los iniciados en la vida religiosa.

En el Nuevo Testamento, no se usa la palabra *eucaristía* para designar la liturgia eucarística. En él, *eucaristía* significa "agradecimiento" a los hombres y, con más frecuencia, una plegaria de "acción de gracias" a Dios. Los dos únicos nombres que se le dan a la Eucaristía son la "Fracción del Pan" (Hch 2, 42) y la "Cena del Señor" (1 Co 10, 16 y 11, 18-33). Con motivo de comer la "Cena del Señor", Pablo evoca su institución por Jesús, pero entre la práctica eucarística de las primeras comunidades cristianas y la última Cena de Jesús hay diferencias notables<sup>8</sup>.

En el siglo II, el término *eucaristía* designa ya con toda certeza lo que más tarde se llamará *misa*. Lo usa san Ignacio de Antioquía hacia el año 110, y hacia el 150 san Justino; pero no fue la única designación. En san Agustín, se la llama el "Sacrificio del Mediador" o el "Sacrificio del Altar"<sup>9</sup>, el "Sacramento del Altar"<sup>10</sup>, el "Sacrificio de la Iglesia" o el "Sacramento del Sacrificio de Cristo"<sup>11</sup>, el "Servicio del Cuerpo del Señor"<sup>12</sup>...

El Concilio Vaticano II recuperó el término *eucaristía*, aunque sin desterrar el de *misa*. "De Sacrosancto Eucaristiae Mysterio", "El Sacrosanto Misterio de la Eucaristía", se titula el capítulo segundo de la Constitución

7. *Cartas*, 20, 4. Cf. Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Éditions Brepols, Turnhout (Belgique), s.a., s.v. *missa*; A. ERNOUT / A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Éditions Klincksieck, Paris 1979, 4<sup>a</sup>, s.v. *misa*.

8. Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983.

9. *Enquiridion*, CX, 29.

10. *La ciudad de Dios*, X, 6.

11. *La ciudad de Dios*, X, 20.

12. Posidio, *Vida de san Agustín*, XXX, 6.

sobre la Sagrada Liturgia, y en él habla exclusivamente del "Sacrificio de la Misa"<sup>13</sup>, "memorial de su muerte y resurrección [*de Cristo*], sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual"<sup>14</sup>. Estamos en una clave lingüística y conceptual muy distinta de la del Concilio de Trento. Los grandes teólogos europeos, que con sus investigaciones hicieron posible el Vaticano II, se habían adelantado en el uso de la palabra *eucaristía* en lugar de *misa*, redescubriendo sus riquezas, perdidas lamentablemente con el paso del tiempo. El ecumenismo no está ajeno al uso frecuente de aquella en detrimento de esta. ¡Bienvenida tan hermosa<sup>15</sup> y tan antigua palabra, si con ella recuperamos, entre otras riquezas, la dimensión comunitaria y de participación de la Eucaristía, como quiso el Concilio!

#### 10. *A solas con Dios solo*

La Misa, en el siglo XVI, no era un acto de convivencia cristiana, de vivencia comunitaria de la fe, por muy concurrida que fuera, y lo era mucho. No se participaba en ella; ni siquiera en la misa conventual de las comunidades religiosas. La misa la decía el sacerdote en representación de Cristo. Los demás, si estaban atentos, la oían y veían, según las expresiones entonces usa-

---

13. *Sacrosanctum Concilium*, n.º 49.

14. *Íb.*, n.º 47.

15. *Eucaristía* significa acción de gracias. Damos gracias, ante todo, a Dios Padre por Jesucristo en la unidad del Espíritu; pero también a los hombres, a los conocidos y a los desconocidos, porque de todos somos deudores; damos gracias, sobre todo, a los que nos han ayudado en la fe, a todos los que la celebran con nosotros, al Cuerpo total de Cristo. Que la misma palabra despierte en nosotros sentimiento tan humanizante como es el de la gratitud es más que suficiente para recobrarla y nombrar con ella la Cena del Señor. "El defecto más grave del hombre es la ingratitud. Fundo esta calificación superlativa en que, siendo la sustancia del hombre su historia, todo comportamiento antihistórico adquiere en él un carácter de suicidio. El ingrato olvida que la mayor parte de lo que tiene no es obra suya, sino que le vino regalado de otros, los cuales se esforzaron en crearlo u obtenerlo. Ahora bien: al olvidarlo desconoce radicalmente la verdadera condición de eso que tiene. Cree que es don espontáneo de la naturaleza y, como la naturaleza, indestructible. Esto le hace errar a fondo en el manejo de esas ventajas con que se encuentra e ir las perdiendo más o menos. Hoy presenciamos este fenómeno en grande escala. El hombre actual no se hace eficazmente cargo de que casi todo lo que hoy poseemos para afrontar con alguna holgura la existencia lo debemos al pasado y que, por lo tanto, necesitamos andar con mucha atención, delicadeza y perspicacia en nuestro trato con él -sobre todo, que es preciso tenerlo muy en cuenta porque, en rigor, está presente en lo que nos legó-. Olvidar el pasado, volverle la espalda, produce el efecto a que hoy asistimos: la rebarbarización del hombre [...]. La ingratitud engendra en nosotros terrible ceguera filosófica" (José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid 1968, 7ª, 42-43).

das. Los fieles no entendían nada; con bastante frecuencia, tampoco el que la decía<sup>16</sup>. No entendían, pero oían el runrún del cura, que mascullaba latines y demediaba las palabras para terminar cuanto antes. Es lo que Orozco llama "misa de caza". "El que reza entre dientes y celebra misa de caza"<sup>17</sup>. Las iglesias, en ese momento, solían ser lugares de conversación, de cotilleo y citas según testimonios de la época. Los piadosos bisbiseaban sus oraciones moviendo bien los labios, que, si no, no se rezaba. Los muy piadosos y más cultivados ocupaban su pensamiento en Dios, encerrado cada uno en sí mismo, a solas con Dios solo. Es decir, presentes con el cuerpo, pero ausentes en espíritu; ajenos a la Misa, aunque atentos a sus devociones particulares. La riqueza de los textos bíblicos sobre la Eucaristía se había evaporado; también la de los textos de los Santos Padres. El título de este artículo responde, pues, a nuestro lenguaje y nuestra mentalidad. Ellos lo hubieran titulado así: "Misa y soledad en Dios".

"Esta es la principal obra que en servicio del Señor podéis hacer, yendo a ver y a adorar a vuestro Criador y Señor, el cual viene del cielo a la tierra por visitaros", le dice el beato a una hermana suya casada<sup>18</sup>. Debe oír la misa en la iglesia, no en casa, a no ser que esté enferma. "Quien quisiere gozar del

---

16. Abundan los textos sobre la ignorancia religiosa, tanto de los fieles como del clero, en el siglo XVI. Pueden leerse algunos en Felipe de MENESES, *Luz del alma cristiana*, estudio preliminar y edición de Ismael Velo Pensado, Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, Madrid 1978, 240-258 y 354-369; y en *Catecismos de Astete y Ripalda*, edición crítica preparada por Luis Resines, BAC, Madrid 1987, 12-15. Visitando don Quijote una imprenta de Barcelona, vio que estaban corrigiendo un pliego de un libro titulado *Luz del alma*, precisamente el de Felipe de Meneses, y exclamó: "Estos tales libros, aunque hay muchos deste género, son los que se deben imprimir, porque son muchos los pecadores que se usan, y son menester infinitas luces para tantos desalumbrados" (Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Espasa-Calpe, Madrid 1964, t. VIII, c. 62, p. 159. Frente a algunos *alumbrados*, condenados por heréticos, los infinitos *desalumbrados* de cristianos viejos. Es la España de los *Índices* inquisitoriales, de la quema de libros, de los autos de fe, de la prohibición de entrada de libros y salida de estudiantes al extranjero... La España en la que leer llevaba "a los hombres al brasero, / y a las mujeres, a la casa llana" (a las hogueras de la Inquisición y al burdel) (Id., *La elección de los alcaldes de Daganzo*, en *Entremeses*, Espasa-Calpe, Madrid 1945, vv. 11-12, p. 73). Muy astutamente la describe Sancho: "querría que vuesa merced me dijese qué es la causa porque dicen los españoles cuando quieren dar alguna batalla, invocando aquel san Diego Matamoros: <¡Santiago, y cierra España!>. ¿Está por ventura España abierta, y de modo que es menester cerrarla, o qué ceremonia es esta?" (Id., *ib.*, c. 58, p. 56). El grito de guerra correctamente escrito dice: ¡Santiago, y cierra, España! *Cierra* es imperativo: *acomete, embiste*.

17. *Epistolario cristiano*, 4, I, 86. Cito, mientras no diga otra cosa, por *Obras del venerable siervo de Dios fray Alonso de Orozco*, Madrid 1736. Cito el capítulo en números árabigos, cuando lo hay, el tomo en números romanos y la página en números arábigos.

18. *Regla de vida cristiana, documento II*, II, 361.

bien de todos, que es Dios, vaya al lugar de todos a adorarle, que es la iglesia y no pierda tanto bien por su pereza"<sup>19</sup>. "Jesús, vos sois mi rey, vos mi bienaventuranza y reino; a vos quiero, a vos busco y a vos desea amar mi alma. Ni me deis cielos ni tierra ni ángeles ni reinos. Nada me mata la hambre sino vos; nada es bastante a mis deseos sino vos, gloria mía, justicia mía, descanso y paz de mi corazón, a quien todo le es penoso y toda criatura le es verdugo atormentador. En vos está mi descanso; vos solo sois mi consuelo"<sup>20</sup>.

Un buen ejercicio durante la misa es pensar en los beneficios que Dios nos ha hecho, la creación y la redención, y en el que nos hará, la glorificación; recorrer los misterios de la vida de Jesucristo, desde su concepción hasta Pentecostés, en especial los de la pasión<sup>21</sup>.

Este es el soliloquio de un sacerdote que celebra misa. "¡Oh niño Jesús y Dios eterno, pues os tengo en mis manos cada día en aquel altar, regid vos mi alma, mandad mi corazón y en todo sed mi Rey, Pastor y Señor. Renovad con vuestra gracia, buen Jesús, la vejez de mi alma en culpas envejecida. Pues os hicisteis niño, Dios mío, y amáis tanto los niños poniéndoles las manos sobre la cabeza y dándoles vuestra bendición, hacedme niño por pureza, por humildad y por menosprecio de todo lo criado para que de todas mis entrañas ame a vos mi Creador; dadme hastío de esta vida mortal, pesada y peligrosa, para que gima mi destierro, y cada día y cada hora diga: ¡ay de mí, que mi destierro se ha dilatado! (Sal 119, 5). Pierda ya el temor a la muerte, deseando gozar de vos, que sois camino del cielo, verdad que nos sacáis de engaño y vida eterna de los que sirven y aman"<sup>22</sup>.

"Lo que rebosa del corazón lo habla la boca" (Mt 12, 34), dice el Evangelio. Aquí se habla de infancia espiritual, menosprecio de lo creado y hastío de esta vida; de renovación en Cristo, de ansias de gozar de Dios. Ni una palabra sobre la convivencia. El amor al prójimo está al fondo, sin duda, como consecuencia del amor de Dios y solo de él; pero lo que ocupa la atención es Dios, sólo Dios. Sola el alma con Dios solo. Las criaturas son un tormento, un estorbo.

### 11. Intercambio de negocios

Todo asunto humano debe quedar fuera del templo. Es hora de que el hombre se ocupe de Dios y sus negocios, y Dios se ocupará de los negocios del hombre.

---

19. *Ib.*, 366.

20. *Ib.*, 363.

21. Cf. *Ib.* 365-373.

22. *Epistolario cristiano*, 4, I, 87.

"Con verdad, casi milagrosamente, hallan hechas sus cosas los fieles que ningún día, ni aun yendo de camino, pasan sin primero oír misa [...]. Nosotros hagamos sus negocios, el atenderá y dará negociados los nuestros. ¡Oh bendito cambio! ¡Oh admirable compañía! Vos mirad por mis necesidades y yo entenderé en iros a visitar y a adorar a vuestra santa iglesia [...]. El contrato y compañía está hecha. De hoy más, piadoso Señor, tened cuidado de darme vuestro favor y gracias, y yo le tendré dándoos mi alma, y ejercitándome en vuestro santo servicio [...]. A quien busca lo principal, se le ha de dar lo que es menos; y a quien busca lo eterno, dale Dios en añadidura lo que es temporal [...]. Adorad cada día este Santísimo Sacramento, pues adorándole comulgáis espiritualmente, que todo lo demás hallaréis que se os dará en añadidura. Entended en las cosas de Dios, porque él entienda en las obras vuestras [...], y os dé su favor en cada pensamiento, palabra y obra"<sup>23</sup>.

## 12. *La comunión*

La comunión es el momento en que se hace realidad, casi visible, estar el alma sola, a solas, con Dios solo. Reunidos distintos pasajes de las obras del beato, tres aspectos se pueden considerar en ella: preparación, recepción y acción de gracias.

### a) *Preparación para la comunión*

Dada su importancia, exhorta a las religiosas a que "con diligencia se aparejen a esta santa comunión"<sup>24</sup>. Hay que acercarse con conciencia limpia de todo afecto humano, alejados de la tierra. "No tengas hambre de honras o riquezas, da de mano a todo deleite humano, porque todo lo del mundo embaraza el alma; hínchala, mas no la harta ni hinche"<sup>25</sup>. "Tener calzados los pies denota que nuestros deseos no han de ser en cosas de la tierra, porque el pie calzado no toca la tierra"<sup>26</sup>. "Ha de reposar vuestra alma de los negocios del mundo, apartando aun el pensamiento de otras cosas en el tiempo en que os aparejáis para comulgar"<sup>27</sup>. "El maná tenía que ser puesto en custodia de oro y encerrado en el arca. ¿Cómo quieres tú, hermano, recibir este pan vivo,

---

23. *Regla de vida cristiana, documento II*, II, 364-365.

24. *Epístola para doña Isabel de Orellana y Orozco*, III, 458.

25. *Tratado de la suavidad de Dios*, 21, II, 516.

26. *Tratado del sacramento de la penitencia, examen para la comunión*, 370.

27. *Ib.*, 389.

venido del cielo, siendo tu corazón un pedazo de plomo muy feo y pesado y asentado en las cosas terrenas? [...]. ¿Por qué, pues, para comer tan excelente manjar y pan de vida no te apartarás aun de los regalos y pasatiempos lícitos y sin pecado? [...]. ¡Oh trueco admirable! ¡Oh recambio de gran ganancia para nuestra alma, quedar en mí Dios y yo en él, hacerse mi ánima un espíritu con Jesucristo, y que me dé vida por vínculo inseparable de amor! [*En el cenáculo*] cabían Judas, el enemigo, y los discípulos amados, porque el que ha de comulgar ha de amar a los enemigos por Dios y a los amigos en Dios"<sup>28</sup>.

El que va a comulgar debe examinar antes la conciencia y purificarla. Orozco hace un comentario alegórico de los preparativos de la última Cena. Cristo envió por delante dos discípulos: son la contrición y confesión, que "aparejan la posada". Encontraron un hombre con un cántaro de agua y le siguieron: agua de lágrimas hay que derramar por los pecados. Preguntaron al dueño de la casa: Cristo cuenta con la voluntad y libertad del que le va a recibir. Les mostró una sala grande: grande ha de ser el corazón para hospedar a Cristo con todos sus apóstoles, incluido Judas, el enemigo, "porque habéis de amar a los enemigos y amigos. A los unos por Dios y a los otros en Dios. Porque ni a vuestro propio padre habéis de amar sino en Dios"<sup>29</sup> (es la fórmula que se repite para definir la caridad o amor de caridad, único amor cristiano). Comieron el cordero con salsa de lechugas silvestres y amargas: llorados los pecados con amargura, "mejor sabrá a vuestra alma el cordero Jesucristo". Hay que comer el cordero dos veces: una, contemplando su pasión, "salsa amarga", y otra en la comunión. Jesucristo les lavó los pies a sus discípulos: hay que sacudir "el polvo de las culpas veniales"<sup>30</sup>. Hasta de los pecados veniales hay que purificarse. "¡Oh qué grandes gustos de Dios tendríamos en la oración y comunión, si las culpas veniales no nos entibiasen!"<sup>31</sup>.

Examinada la conciencia, arrepentido de sus pecados, debe ocuparse el que va a comulgar en piadosas consideraciones; contemplar lo celestial y eterno; sobre todo, la pasión del Señor y las maravillas encerradas en este sacramento. Tres cosas ha de considerar: quién es el convidado, a quién va a comer, y qué promesa ha hecho Dios a quien comulga. El convidado es "un gusano de poco valor y no hombre". El manjar es Cristo, Hijo de Dios, Señor de todo lo creado. La promesa es unirse a él, siendo un espíritu con él, y recibir la vida eterna. "Señor, cumplidme esta palabra, hacedme esta merced. Sea yo todo vuestro y

28. *Ib.*, 369-370.

29. Especialmente de los familiares, trato detenidamente en el *art. cit.*, *passim*, sobre todo en las pp. 298-306.

30. *Regla de vida cristiana*, documento V, II, 386-387.

31. *Epistolario cristiano*, 6, I, 123.

vos todo mío; ámeos de todo mi corazón; no haya para mí más mundo ni ame sino a vos solo, olvidado de todo y aun olvidado de mí mismo, ya transportado por amor en vos, de manera que ya diga con la esposa: *mi amado esposo a mí e yo a él* (*Cant 2, 16*)<sup>32</sup>. "¡Qué pureza, qué santidad es razón que tengan y que conversación tan angelical habían de ejercitar los sacerdotes y cristianos que van a tal mesa y a ser convidados a un manjar y plato de ángeles! [...]. Quiere el Señor despertar nuestro entendimiento y mover nuestro afecto a lo que es eterno, y que pues es pan del cielo, le reverenciamos y adoremos; y estimándole y deseándole, con amoroso deseo recibirle en nuestro pecho"<sup>33</sup>. *Pon un cuchillo en tu garganta, si tienes hambre* (*Prov 23,2*). Esto quiere decir que para venir a este sacramento penséis en la pasión del Señor, que lo manda así cuando dice: *Haced esto en memoria mía. [Esta pasión es cuchillo, dijo Simeón (Lc 2, 35)].* Este cuchillo ha de ir en la garganta, que es la memoria del alma, comenzando desde la cena hasta el sepulcro"<sup>34</sup>. Debe considerar también el alma el "convite tan precioso", en el que se nos da la Trinidad, el alma de Cristo y su cuerpo. "Pedazo de pan, que es mejor con gozo comido que toda la casa llena con ruido [...]. Mirad tan acabados manjares atentamente, hermana, y caed desmayada en contemplación cuando viéredes tal mesa, mejor que aquella que admiró a la reina Sabá y la desmayó en casa de Salomón"<sup>35</sup>.

¿Cuánto ha de durar la preparación? "A esto se puede responder que mil años de la vida que hizo el Bautista no bastarían, mirada la dignidad del que es recibido, nuestro Dios"<sup>36</sup>. Pero Dios conoce nuestra flaqueza, "conforme a la cual hemos de hablar". Unos dedican a prepararse todo el día anterior a la comunión. Estos son los sacerdotes. "Después de haber dicho misa se retraen a contemplar en su pecho y paraíso a su Redentor, pidiéndole entonces que si la vida fuere tan larga que llegare a otro día quede aceptado el convite para el santo altar. Y confiados de un *sí* que el alma oye en espíritu quedan muy consolados y guardan su boca de palabras ociosas y oran y leen como quien espera con hambre, lavadas las manos, para sentarse a tal mesa. Estos todo el día y la noche están comulgando espiritualmente, porque en su corazón tienen presente la hostia consagrada que aquel día recibieron y el cáliz con la sangre que bebieron junto a ella. En toda parte que están consigo llevan el altar. Rezando el oficio divino, allí ponen los ojos, como el que reza delante del Santísimo Sacramento. Esto es cosa celestial y de ángeles, y cosa que

---

32. *Victoria del mundo, tres cosas...*, I, 297.

33. *Tratado de la suavidad de Dios*, 21, II, 515.

34. *Regla de vida cristiana, documento V*, II, 391.

35. *Regla de vida cristiana, documento V*, II, 391.

36. *Ib.*, 392.

usada es fácil y muy suave, porque siempre tienen el manjar celestial en la boca, rumiando, como los animales santos, tan soberano misterio [...]. Otros de la media noche abajo se disponen y se confiesan con todo recogimiento [...]. En la oración y contemplación duerme el alma hasta que el ángel la llama a comer a la mesa de Dios, levántandose con cuidado para ofrecer al Padre eterno tan dignísimo sacrificio por sí y por todos sus bienhechores, amigos y enemigos [...]. Otros, finalmente, toman de la mañana este aparejo, y los unos y los otros pueden ser como los obreros de la viña; y, aunque son diferentes en el trabajo del tiempo, sean unos en la paga [...]. Conforme a la disposición se comunican los tesoros de Dios a las almas [...]. No llamo yo mayor disposición a la mayor devoción, sino al mayor cuidado y tiempo, porque la disposición más trabajosa se recibe en mayor mérito ante Dios y la devoción se da por consuelo. Bien puede uno en una hora ir más devoto que otro, que el día antes está trabajando en disponerse para comulgar. Mas este tal más merecerá que el primero por la fuerza y violencia que se hizo a sí mismo, aunque no vaya tan devoto, como el que en una hora se aparejó, si tenían igual gracia. Mas pues es así, hermana, que *los animosos*, dice Cristo, *que arrebatan el reino de Dios* (Mt 11, 12), que es el sacramento del Altar, no los tibios y negligentes, guiad vuestros pensamientos a lo interior del desierto de vuestro corazón [...]. Mirad que os da Dios voces desde la zarza encendida y que no se quema [...]. Fuego está encendido en la zarza de aquellos accidentes de hostia y cáliz, aunque os parezca que estáis tibia, llegad allá, que David dice que *sale fuego del rostro de este Señor* (Sal 17, 9), y *que enciende carbones de nuestros deseos tibios* [...], con tal condición que lleguéis descalza de todo pecado mortal [...]. Mis entrañas sean abrasadas en vuestro fuego de amor santo, porque nada quiera sino a vos y nada ame sino a vos, Dios mío<sup>37</sup>. Una realidad tan rica y compleja como la del Reino de Dios reducida al Sacramento del Altar en el interior del corazón de cada comulgante, es decir, desactivada de su fuerza evangélica. Cada uno solo con Dios solo.

El beato compuso varias oraciones para prepararse a comulgar, dando en ellas suelta a su afectividad; a su afectividad con Dios<sup>38</sup>.

#### b) *Recepción de la comunión*

Comulgar es comer a Cristo, pero no le transformamos en nosotros, sino que somos transformados en él. Orozco cita expresamente un conocido texto

---

37. *Ib.*, 392.

38. Cf., por ejemplo, *Victoria del mundo, oración para ir a comulgar*, I, 298; *Tratado del sacramento de la penitencia, oración para recibir el Santísimo sacramento*, 1, 372.

de san Agustín, aplicado con frecuencia a la Eucaristía, aunque en él no se hable de ella, sino del Verbo<sup>39</sup>. En la comunión, el alma se une a su Esposo, descansa en él. Le ciñe con cadenas de amor, le envuelve en sus entrañas. El silencio se hace sonoro, y el alma oye lenguajes inefables que solo ella y su Esposo entienden. Toda toda otra criatura ha quedado olvidada, también ella misma. "Olvido de lo creado; / memoria del Criador; / atención a lo interior; / y estarse amando al Amado"<sup>40</sup>.

"Aquí comemos al mismo Cordero de Dios, que allí siempre queda vivo, no mudándole nosotros como manjar común en nosotros mismos; mas antes él nos come, mudándonos en sí por unión de amor, según fue dicho a nuestro padre san Agustín"<sup>41</sup>. "Faltan palabras para encarecer este don inefable en quien nuestra alma gusta la suavidad de Dios en su fuente [...]. Allí el alma con verdad es hecha Sábado santo y Pascua solemne, según dijo Isaías: *te llamarán Sábado santo, dedicado al Señor* (Is 58, 13). Él por su clemencia huelga en nosotros y nosotros en él. Así lo declaró su divina majestad: *el que come mi carne y bebe mi sangre quedase en mí y yo en él* (Jn 6,57). Quiere decir: *el que dignamente me recibe, será mi sábado y descansaré en él y yo seré su pascua y reposo maravilloso, comunicándole una paz que excede todo sentido y todo entendimiento y yo me quedaré en él por gracia*"<sup>42</sup>. Cristo se nos da en manjar "para que le encerremos en nuestro pecho, adonde, como en paraíso abreviado, le alabemos diciendo con la esposa: *ya tengo a mi amado y no le dejaré* (Cant 3,49). Aquí le acompañarán mis deseos, le cercarán mis oraciones, le echarán cadenas de amor mis pensamientos, suplicándole me cumpla su palabra real que me dio, según dice san Juan. Y es que yo me quede en él por unión de amor perpetuo y él se quede en mí por gracia, hasta que me dé la vista beatífica de gloria"<sup>43</sup>. "Dásele sepultura en nuestro corazón, siendo la mortaja y sudario, no de lienzo ni de holanda, sino de lo que este Señor tanto ama, ser envuelto en las telas de nuestras entrañas de amor"<sup>44</sup>. Entonces el Espíritu enseña "a hablar todas las lenguas con sentimientos diversos y obrando un silencio lleno de dos mil lenguajes, los cuales solamente Dios y el alma entienden, y no sabemos decir por entonces sino lo que dice el profeta rey David: *¡oh cuán grande es, Señor, la grandeza de vuestra dulcedumbre, la*

---

39. Cf. *Confesiones*, VII, 10, 16.

40. San Juan de la Cruz, *Poetas*, en *Vida y Obras de san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1978, 10ª, 409.

41. *Regla de vida cristiana, documento II*, II, 372.

42. *Epístola para doña Isabel de Orellana y Orozco*, III. 457-458.

43. *Catecismo cristiano*, 21, I, 444.

44. *Regla de vida cristiana, documento II*, II, 373.

*cual escondisteis para los que os temen y aman!* (Sal 30, 20). En este pasaje debía estar la esposa cuando dijo: *mi amado a mí y yo a él* (Cant 2, 16). Jesucristo, dulcísimo Esposo mío, solamente me entiende, y yo entiendo muy bien a él. Veis, aquí, hermana, el oratorio y retablo que en aquella santa hostia, cuando veis misa, se representa. Miradle con ojos atentos, no penséis entonces en el cielo, pues allí tenéis presente al rey de la gloria, Jesucristo, nuestro Salvador. Allí se emplee vuestro entendimiento y voluntad, olvidándose de todo y aun olvidada de vos misma; toda os trasladad por amor en este dulcísimo Señor<sup>45</sup>.

c) *Acción de gracias después de la comunión*

Finalmente, el alma tiene que dar gracias a Dios por el beneficio que le acaba de hacer. Ya el mundo tiene que resultarle ajeno. Prolongue su soledad en Dios, al menos durante media hora. Todo el día debe andar con él, puestos en él sus pensamientos, *sola cum solo*, aun en medio de sus ocupaciones. Para las religiosas el día en que comulgan no es día de locutorio. Los seglares, llamados también a la santidad, deben evitar las visitas. Dios, solo Dios, debe ocupar el corazón del cristiano en ese día; de todo cristiano, pues no hay más que un modelo de santidad: el monástico.

"Séame desabrido el mundo y sus honras"<sup>46</sup>. "Mala crianza sería del vasallo que sale a recibir a su rey y le aposenta en su casa, si, en entrando él por una puerta, el que le recibió se fuese por otra y le dejase. Cesen todos los negocios en acabando de comulgar; repose el cristiano como San Juan sobre el pecho de Cristo; déle gracias infinitas y no se vaya de casa. Adore dentro de su pecho al que adoran los ángeles siempre en el cielo; pida mercedes a tan gran Señor, el cual vino para dejarle rico y aumentarle la fe, esperanza y caridad y todas las virtudes [...]. Acompañémosle a lo menos por media hora hasta que aquellas especies de pan y vino se digieran, porque hasta entonces en nuestro pecho está un paraíso abreviado, está realmente presente aquella humanidad de nuestro Señor. Y aun por todo el día nos habíamos de ocupar en ejercicios santos, trabajando de conservar la gracia, que de la mano del Señor recibimos, diciendo con la esposa: *ya le tengo, no le dejaré, le llevaré a la casa de mi madre* (Cant 3, 4). Vale tanto este propósito firme de no dejar la compañía y conversación con nuestro rey Jesucristo, que él por su bondad suma nos guarda de grandes peligros y nos levanta a estado de gran perfec-

45. *Ib.*, 373.

46. *Tratado del sacramento de la penitencia, oración para dar gracias después de la comunión*, I, 372-373.

ción [...]. Quede mi alma en vos, unida por unidad de amor, y quedaos vos en mí para que ya mi hombre viejo muera y solo vos mandéis mi alma y seáis señor de mi corazón"<sup>47</sup>. "En tan santo día, no es razón que haya libranza para el locutorio, sino que la esposa devota de Cristo se retraiga a solas con su divino Esposo, diciendo con la esposa lo que dice en los Cánticos: *mi amado esposo para mí y yo para él* (Cant 2, 16). Quiere decir: *ya no más cumplimiento de mundo. A mi amado esposo Cristo he recibido en mi pecho. Todo mi tesoro tengo conmigo. Él se vino a descansar conmigo; yo trabajaré que toda mi vida sea empleo en alabarle y servirle*. En este dichoso día de la sagrada comunión se suelen rezar los salmos Penitenciales y el Oficio de Difuntos [*además de lo que como religiosa tiene que rezar todos los días*], no olvidando las oraciones jaculatorias, las cuales son a manera de saetas arrojadas, untadas con amor, hierba tan poderosa que aun el Esposo confiesa que le llagan el corazón (Cant 4,9)"<sup>48</sup>.

Aconseja a su hermana casada comulgar frecuentemente "con licencia de vuestro señor marido, a quien en todo debéis de ser sujeta, pues lo manda así Dios, el cual recibido, debéis como Elías dormiros un poco a solas (3 Re 19, 4-5), considerando tan grandes mercedes antes que comiese aquel pan este profeta, y después durmió, porque no luego habéis de ocuparos en negocios. Y aun san Juan se durmió en el pecho de nuestro señor, en comulgando. El Señor luego llevó a sus apóstoles a un vergel a orar. Esto no lo hizo Judas, sino luego fue con el bocado en la boca y por esto reventó con él. Este día no habíades de hacer visitaciones, teniendo aviso que por la boca que entró la vida no salga palabra digna de muerte [...]. En todos vuestros ejercicios espirituales presentaos a Cristo, nuestro Redentor, en el desierto, solo, porque le vayan nuestras almas a hacer compañía [...]. Decid con David: *mirad que me aparté huyendo y quedéme en el desierto y soledad* (Sal 54,8). Huid con Cristo al desierto, adonde debéis quedaros para ser dichosa vuestra alma, acompañando a nuestro dulcísimo Rey y Señor, donde san Marcos dice que *moraba con las fieras bestias y le servían los ángeles* (Mc 1, 13). Para que entendamos que, si por su servicio dejamos la compañía de los hombres, apartados a la oración, luego se nos da conversación mejorada, siendo visitados de los ángeles, recibiendo consolaciones angélicas y nuevos gozos del cielo"<sup>49</sup>.

Entre tanta frondosidad piadosa, no se nos pase por alto el primer consejo que da a su hermana: comulgar frecuentemente, pero "con licencia de

---

47. *Tratado de la suavidad de Dios*, 21, II, 518-519.

48. *Epístola para doña Isabel de Orellana y Orozco*, III,458.

49. *Regla de vida cristiana, documento V*, II, 394.

vuestro señor marido". De su marido si estaba casada; de su padre si estaba soltera, o de su tutor si era huérfana. La mujer estaba siempre sujeta a alguien, como menor de edad. Las mujeres, los clérigos y los niños son menores de edad, decía un axioma jurídico.

Para este momento compuso también el beato oraciones de acción de gracias en varias de sus obras, derramándose efusivamente su amor divino<sup>50</sup>.

### 13. *Individualismo religioso*

Por extraño que hoy nos resulte este lenguaje, no hay que olvidar que estuvo vigente hasta el Concilio Vaticano II. El individualismo religioso, que hoy nos parece una desviación, fue el aire que se respiró durante siglos. Hoy nos resulta ya muy difícil comprenderlo, y necesitamos hacer un esfuerzo de imaginación. La Iglesia no era una comunidad, sino un agregado de individuos a los que se les imponían unas normas. El sentido de la responsabilidad social se había esfumado. Los "exámenes de conciencia" se extendían en minúsculos detalles de moral individual, sobre todo sexual. La convivencia y las responsabilidades sociales, políticas y económicas no figuraban en ellos, y nadie las echaba en falta. Cuando la moral cristiana comenzó a orientarse hacia lo social, no faltó quien la acusara de dejar de ser cristiana. Las almas estaban volcadas hacia lo alto, ajenas a lo que pasaba en la tierra. Esto, al menos, era lo que mandaban los grandes maestros espirituales. La Eucaristía, toda la vida espiritual, la salvación, en suma, eran asunto privado, individual, cosas que pasaban entre Dios y el alma, *amores de Dios y el alma*<sup>51</sup>. El hombre se santificaba fuera de todo trato humano, en soledad con Dios. Los otros eran un estorbo. Por ellos, *por la salvación de sus almas*, había que rezar y mortificarse, y ¡con qué celo lo hacían algunos!; pero su trato distraía, apartaba de Dios. El cristiano, como los estoicos, se bastaba a sí mismo. Se bastaba a sí mismo con Dios. Él y Dios. ¿Para qué más? "Solo Dios basta", escribió santa Teresa, aunque nunca lo cumplió. No es extraño que, al publicar Henri de Lubac su libro *Catholicismo. Los aspectos sociales del dogma*<sup>52</sup>, susci-

---

50. Cf., por ejemplo, *Tratado del sacramento de la penitencia, oración para dar gracias después de la comunión*, I, 372-373; *Victoria del mundo, oración para después de la comunión*, I, 298.

51. Cf., por ejemplo, Fray Agustín ANTOLÍNEZ, OSA, *Amores de Dios y el alma*, introducción, notas y texto establecido por el P. Ángel Custodio Vega, El Escorial, Madrid 1956.

52. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1952, 5ª. La primera edición es de 1938. Hay traducción española: *Catholicismo. Aspectos sociales del dogma*, Editorial Estela, Barcelona 1963. La originalidad del subtítulo la recogió bien von

tara fuertes críticas de rechazo por ir, se dijo, contra la esencia del cristianismo. En el nuevo Testamento, se decía, no hay preocupación comunitaria. Eso fue cosa del Antiguo Testamento<sup>53</sup>.

Hoy es doctrina común, gracias al Concilio Vaticano II, que, al hablar de la salvación, hay que poner en el centro a la Iglesia como comunidad. La verdadera realidad es la vida individual, pero esta es constitutivamente social e histórica. Así también, la auténtica fe cristiana es personal, pero la fe personal es intrínsecamente eclesial e histórica. "En todo tiempo y lugar, agrada a Dios quien le teme y practica la justicia (Hch i10, 35). Sin embargo, ha querido Dios santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, excluida toda conexión de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le conozca en verdad y le sirva santamente [...]. Un pueblo que, aunque actualmente no incluya a todos los hombres, es, sin embargo, para todo el género humano germen segurísimo de unidad, esperanza y salvación [...]. Dios llamó y constituyó como Iglesia [*a todos los que creen en Cristo*] para que sea para todos y cada uno de los hombres sacramento visible de esta unidad salvífica"<sup>54</sup>.

¡Con qué cautela habrá que andar a la hora de opinar sobre lo que es, o no, esencial al cristianismo! Pero así avanza la historia, entre contradicciones y apedreamiento de los profetas.

Algunos, sin embargo, que se creen muy avanzados, en un intento de solucionar las dificultades de la temporalidad que lleva dentro toda verdad, también la teológica, hablan de núcleo de la fe y sus accidentes culturales. El núcleo permanece intacto a lo largo del tiempo, mientras los accidentes van cambiando según las épocas. Y son tan linceos que son capaces de separar estos de aquel, como se separan del cuerpo los vestidos. Tan antiaristotélicos como se proclaman, y lo único que se les ocurre es trasladar a la interpretación de los textos teológicos la vieja doctrina de la sustancia y los accidentes. El desconocimiento que esto supone del lenguaje es deplorable. Pero, además, ¿es que ellos están fuera del tiempo y del espacio, en un punto absoluto, para poder decidir sin apelación lo que es núcleo intemporal y lo que son accidentes temporales? Ellos hablan también, inevitablemente, desde un lugar y una fecha; desde un punto relativo, con fecha de nacimiento y de caducidad. ¿Cuándo seremos capaces de aceptar, con todas sus consecuencias, nuestra temporalidad, que no es una añadidura, sino algo intrínseco a nuestra condi-

---

Balthasar al traducirlo como *Katholizismus als Gemeinschaft*, Uebertragung und Gelentwort von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln / Koln, Benziger 1943.

53. Cf. Henri-Irénée MARROU, *Teología de la historia*, Ediciones Rialp, Madrid 1978, 34-39.

54. Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n.º 9.

ción humana? Por esto morimos, y por esto son caducas, y mueren, nuestras creaciones, también nuestras verdades, aunque les demos el pomposo nombre de dogmas. Y por esto es tan interesante la vida, y hay que vivirla a tope.

#### IV. FRAY LUIS DE LEÓN

##### 14. *Oír y ver Misa*

La Misa se oye y se ve. Así se decía. Se oye y se ve, pero relacionándose cada uno exclusivamente con Dios, como si solo los dos existieran en el mundo. La Misa, su preparación y acción de gracias, y en forma muy especial la comunión, eran momentos de especial recogimiento en Dios y de gozo en su conversación y trato.

En la enfermería, "haya siempre oratorio que esté a la vista de las camas de los enfermos, de manera que desde ellas puedan oír misa"<sup>55</sup>. "Ninguna causa tenéis para salir de casa que no sea grave y severa; que no pida estrechez y encogimiento, dijo Tertuliano a las mujeres y traduce fray Luis. Porque o es visita de algún fiel enfermo o es ver la misa o el oír la palabra de Dios"<sup>56</sup>. Fuera de esto, quietecita en casa. Era lo que decía también la sabiduría popular: la mujer y la cabra, la pata quebrada y en casa, que no son de fiar.

---

55. *Forma de vivir de los frailes agustinos descalzos*, 2, 3. Se trata de un documento oficial del Definitorio de la Provincia Agustiniiana de Castilla, del que fray Luis era miembro. El texto, cualquiera que haya sido la intervención de los otros definidores, es, evidentemente, de fray Luis. Se publicó en 1590. Cito por *Forma de vivir...*, edic. y vocabulario de Pablo Panedas, en *Mayéutica* 15 (1989) 29-54.

56. PC, 11, 310. Cito por *Obras Completas castellanas de Fray Luis de León*, edic. del P.Félix García, BAC, Madrid 1951, 2ª. Uso las siguientes abreviaturas: N= *De los nombres de Cristo*, número del libro, título del nombre y página. C= *Exposición del Cantar de las Cantares*, capítulo y número. PC= *La perfecta casada*, capítulo y página. J= *Exposición del libro de Job*, capítulo y número. P= *Poetas*, número de la poesía y de los versos; CC= *In Canticum canticorum triplex explanatio (Cantar de los cantares)*, texto bilingüe, traducción, introducción, notas: José María Becerra Hiraldo, Ediciones Escorialenses, Real Monasterio de El Escorial 1992, número del capítulo, número de la explicación y página. Tract = *Tractatus de sensibus Scripturae*, en Olegario GARCÍA DE LA FUENTE, *Un tratado inédito y desconocido de fray Luis de León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura*, en *La Ciudad de Dios* 170 (1957) 59-334. La traducción de los textos latinos es mía.

### 15. *El silencio antes y después de la celebración*

"Porque el silencio ayuda siempre a la oración y al recogimiento del ánimo, que se derrama en lo exterior con las pláticas", se manda que desde que se toca a silencio por la noche hasta la comida del día siguiente no "conversen entre sí los frailes unos con otros, ni gasten el tiempo en pláticas, ni den audiencia a seglares sin grave necesidad; porque toda la mañana se debe a la preparación para celebrar, y al recogimiento después de haber celebrado"<sup>57</sup>. El superior, ayudado por dos celadores, es el encargado de que se mantenga el silencio más absoluto en el monasterio.

### 16. *Unión individual con Cristo*

Todos los hombres estaban en Adán, "como en su simiente primera"<sup>58</sup>. Todos estábamos en Cristo, en su encarnación, redención y resurrección. Todos estamos en él en la Eucaristía. Es esta una idea muy querida de fray Luis, pero completamente irrelevante en orden a la convivencia.

Cristo, al *hacerse carne* (Jn 1, 14), "tomó nuestra carne en la naturaleza de su humanidad y la ayuntó con su persona divina con ayuntamiento tan firme que no será suelto jamás; el cual ayuntamiento es un verdadero desposorio, o, por mejor decir, un matrimonio indisoluble, celebrado entre nuestra carne y el Verbo" en el vientre virginal de María<sup>59</sup>. "En la unión personal no remedan ni se parecen a Dios las criaturas, sino vienen a ser el mismo Dios, porque se juntan con Él en una misma persona"<sup>60</sup>. Solo la humanidad de Cristo se junta a Dios en la unión personal. "Pero, aunque con sola aquesta humana naturaleza se haga la unión personal propiamente, en cierta manera también, en juntarse Dios con ella, es visto juntarse con todas las criaturas, por causa de ser el hombre como un medio entre lo espiritual y lo corporal, que contiene y abraza en sí lo uno y lo otro. Y por ser, como dijeron antiguamente, un menor mundo o un mundo abreviado"<sup>61</sup>. "Dios, por una manera de unión espiritual e inefable, juntó con Cristo en cuanto hombre, y como encerró en él a todos sus miembros [...]. No en forma real, sino en virtud original, estuvimos en Él"<sup>62</sup>.

---

57. *Forma de vivir*, 1, 6.

58. *N*, 1, *Padre del Siglo Futuro*, 481.

59. *N*, 2, *Esposo*, 622.

60. *N*, 1, *Pimpollo*, 413.

61. *Ibid.*, 413-414.

62. *N*, 1, *Padre del Siglo Futuro*, 490-491.

Cristo, en su redención, redime el universo entero, que estaba recapitulado en él (Ef 1, 10), "puesto todo y ayuntado por Dios espiritual y secretamente, según aquella manera y según aquel ser en que todo puede ser por Él reformado, y, como si dijésemos, reengendrado otra vez, como el efecto está unido a su causa antes que salga de ella, y como el ramo en su raíz y principio"<sup>63</sup>.

Cristo, camino de la cruz, "ayuntó consigo por espiritual y estrecha manera a todos los suyos, y, como si dijésemos, fecundóse de todos y cerrólos a todos en sí, para que en la muerte que padecía en su carne pasible, muriese la carne de ellos, mala y pecadora, y por eso condenada a la muerte; y para que, renaciendo Él glorioso después, renacieran también ellos en Él a vida de justicia y de gloria [... *Por esto* ], cuando nació del sepulcro, no nació solo Él, como cuando nació de la Virgen en carne [*acaba de decirnos lo contrario*], sino nacieron juntamente con Él y en Él las vidas y las santidades y las glorias resplandecientes de muchos. [*El grano caído en tierra, si muere, no sale grano, sino espiga de granos.*]. Así, y por la misma manera, Cristo, metido muerto en la tierra, por virtud de la muerte allegó la tierra de los hombres a sí, y apurándola en sí y vistiéndola de sus cualidades, salió, resucitando a la luz, hecho espiga y no grano"<sup>64</sup>.

Por la misma manera, "así como el pan es un cuerpo compuesto de muchos cuerpos, esto es, de muchos granos que perdiendo su primera forma, por la virtud del agua y del fuego, hacen un pan; así nuestro *pan de vida*, habiendo ayuntado a sí por secreta fuerza de amor y de espíritu la naturaleza, y habiendo hecho como un cuerpo de sí y de todos nosotros –de sí en realidad de verdad, y de los demás en virtud–, no como una persona sola, sino como un principio que las componía todas, se ponía en la cruz. Y que, como iba a la cruz abrazado con todos, así se encerraba en aquellas especies, para que ellas con su razón, aunque ponían velo a los ojos, alumbrasen nuestro corazón de continuo, y nos dijese que contenían a Cristo debajo de sí; y que lo contenían, no de cualquier manera, sino de aquella como se puso en la cruz, llevándonos a nosotros en sí y hecho con nosotros, por espiritual unión, uno mismo, así como el pan, cuyas ellas fueron, era un compuesto hecho de muchos granos"<sup>65</sup>.

Al tomar Cristo la naturaleza humana, nos unió a todos con él, y con él estamos unidos en los distintos misterios de su vida. Es este un *leitmotiv* en

---

63. *Ib., ib.*, 491.

64. *N*, 3, *Hijo de Dios*, 691.

65. *N*, 3, *Padre del Siglo Futuro*, 495.

fray Luis de León. No es de mi competencia desentrañar lo que pueda haber de aprovechable en estas elucubraciones (habría que empezar por limpiarlas de toda comparación con la naturaleza); pero sí señalar que en ellas no se hace referencia alguna a la convivencia, y esto es muy significativo. La ocasión no podía ser más propicia; pero el tema de la convivencia, su necesidad y sus valores, no estaba en el horizonte de la época, y fray Luis no lo descubrió. La época presentaba al hombre en su relación individual con Dios; relación de cada uno, de él solo, con Dios solo. Los otros eran un peligro de que esta relación se viera interrumpida, y eso era precisamente el pecado: el dejar de mirar a Dios y volverse a las criaturas, *aversio a Deo et conversio ad creaturas*, como dijo san Agustín<sup>66</sup>. Unidos, pero en Dios, solo en él. Cada uno independiente de los demás. Utilizando una de sus comparaciones, podríamos decir que, así como los granos no son conscientes de formar espiga, aunque vivan todos de una misma savia, los cristianos no se percataban de ser comunidad, aunque lo fueran de su unión individual con Cristo.

#### 17. *Cristo, vecino de cada aldea*

Entre tantas arideces teológicas, refresquémonos en el oasis de este texto admirable.

Por la transustanciación, Cristo, "Rey universal de todas las cosas, tiene por bueno de venirse en el Sacramento a vivir con nosotros; y lleva con mansedumbre verse rodeado de mil impertinencias y vilezas de los 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>67</sup>. Excelente ocasión para hablar de la convivencia, e instar a la buena vecindad de todos en torno al mejor de los vecinos Pero de lo que se habla es de la humillación de Cristo y las vilezas de los hombres.

#### 18. *La comunión: dos en una carne*

Y ¿qué decir de la comunión? También, también en ese momento, muy especialmnte en él, la unión es exclusivamente del alma con Cristo. Este la purifica de todas sus pasiones y afectos humanos, ordenando en ella la cari-

---

66. Cf. *Cuestiones diversas a Simpliciano*, I, 2, 18; *La Trinidad*, VIII, 3, 4-5.

67. N, 3, *Cordero*, 773.

dad. Ella sola y Cristo solo. Fray Luis expone detenidamente este tema en el nombre de *Esposo*.

"Esta misma carne y cuerpo suyo, que tomó de nosotros, lo ayunta con el cuerpo de su Iglesia y con todos los miembros de ella, que debidamente le reciben en el Sacramento del Altar, allegando su carne a la carne de ellos, y haciéndola, cuanto es posible, con la suya una misma: y *serán*, dice, *dos una carne* (Ef 5, 31-32) [...]. Por razón de este ayuntamiento que entre ellos se celebra, cuando reciben los fieles dignamente en la hostia su carne, son una carne y un cuerpo entre sí [...]. Al tiempo que se comulga, tocamos al cuerpo de nuestro Esposo y le besamos y abrazamos [...]. Por medio de este tocamiento, venimos a ser con él un cuerpo y una carne [...]. Si nuestra carne se despojare de sus cualidades y se vistiere de las condiciones de la carne de Cristo, serán como una ella y la carne de Cristo; y demás de muchas otras razones, será también por esta razón carne de Cristo la nuestra, y como parte de su cuerpo y parte muy ayuntada con Él [...]. Dos carnes tan juntas que traspasa por medio de la gracia mucho de su virtud y de su propiedad la una en la otra y cuasi la embebe en sí misma, ¿no serán dichas ser *una*? [*El cuerpo de Cristo, mal recibido, es causa de accidentes y enfermedades y, a las veces, de muerte*] ¿No será justo [*que al que lo recibe bien*] no solo le santifique el alma, mas también, con la abundancia de la gracia que en ella pone, le apure el cuerpo y le avecine a sí mismo todo cuanto pudiere? [...]. Aquí se deifica el alma y la carne, aquí hay seguridad y reposo ayudador y favorecedor de aquello que es uno [...]. Aquí por un ayuntamiento se camina a otro y el fruto de aquesta unidad es afinarse en ser uno y el abrazarse es para más abrazarse"<sup>68</sup>.

La unión del alma con Cristo en la comunión es anticipo de la que tendrá lugar en el cielo, adonde Cristo, el buen Pastor, "en la vena / del gozo fiel las baña, / y les da mesa llena, / pastor y pasto él solo y suerte buena"<sup>69</sup>. "Nacido ya hombre, con su espíritu y con su carne apacienta a los hombres [...]. Y en el cielo Él vivirá en ellas, comunicándoles su misma vida, hecho su *Pastor* y su pasto"<sup>70</sup>.

### 19. La lengua del amor de Dios

La interpretación *carnal* de la presencia de Cristo en la eucaristía, usual entonces, da pie a estas expresiones audaces en que dos cuerpos se tocan, se

68. N, 2, *Esposo*, 622-630.

69. P, XVI, vv. 17-20.

70. N, 1, *Pastor*, 459.

besan, se abrazan, y se hacen una carne. A continuación, expone fray Luis el deleite que en tal unión se experimenta, y no se anda con rodeos. Otros lo hacían en tono aún más subido, y otros caían en zafias tosquedades. Los espirituales, apoyados en el *Cantar de los cantares*, interpretado a lo divino, aunque nada en él autoriza esta interpretación, utilizan un lenguaje de fuertes tonos sexuales para describir los amores de Dios y el alma, muy especialmente la unión entre ellos. Nos advierten, sin embargo, que no hay nada carnal en sus palabras; que todo es puro para los puros; que el referente en el que ellos piensan es puramente espiritual.

Es verdad que la metáfora nupcial está en la Biblia, y ¡con qué intensidad en algunos profetas! No nos incomoda que se recurra al amor humano para hablar del amor divino. ¿A qué otro campo se podría recurrir? Lo que nos inquieta en los espirituales, y nos llena de preguntas, es este referirse a terrenos prohibidos por ellos y sus hermanos los moralistas –besos, abrazos, tocamientos, pechos, ayuntamiento–; este recurrir constante a zonas vedadas, que, según ellos, con su solo nombre empañan la pureza del alma. Condenación que se extendía no solo a lo estrictamente sexual, sino a todo afecto humano, que, por definición, era concupiscencia. Un vocabulario condenado por ellos en su uso humano, que debiera ser el legítimo, es transportado a lo divino y empleado sin ninguna moderación. Pero con el lenguaje, hoy lo sabemos bien, va la realidad, digan ellos lo que quieran.

Quieran o no, la realidad de la que parten, la cópula carnal, está presente en la cópula entre Dios y el alma, y aquella destiñe sobre esta. No es malicia del lector, sino funcionamiento del lenguaje. La realidad aludida se hace presente en el lector, como estuvo presente, sin duda, en el autor del texto. Este vio la realidad de que trata, la unión del alma con Dios, dando un rodeo por otra realidad, la cópula carnal, en virtud de las semejanzas que descubrió entre ellas. Es inútil pretender pasar por alto el sentido primero que las palabras tienen en el lenguaje usual. Es en él donde radica la fuerza de cualquier otro sentido simbólico. Por esto, nos desazona san Juan de la Cruz cuando interpreta sus poemas "a lo puro de el espíritu"<sup>71</sup>, o cuando recurre a la teología escolástica obligando al texto a decir lo que no dice. ¿Qué semejanzas hay entre la cópula carnal y la unión con Dios para que aquella pueda vehicular esta? Esto es lo que san Juan de la Cruz, puesto a explicar sus poemas, tendría que habernos explicado; pero de lo que siempre se escabulló. Unos poemas que, por lo demás, no son místicos, sino amorosos, expresados en términos de amor estrictamente humano, aunque en su origen haya habido una

---

71. *Cántico espiritual*, prólogo, nº. 3.

experiencia mística. Pero esta, así como el sentido espiritual alegórico que le da el santo, no están objetivamente en los poemas. El lector, por muy espiritual que sea, queda desconcertado ante las explicaciones alegóricas, y no puede menos de preguntarse: pero todo esto ¿qué tiene que ver con lo que se lee en el poema? Tendremos que aprender a leer los poemas y los comentarios por separado, siguiendo su sabio consejo: "estas canciones no se podrán declarar al justo [...]. Los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar [...]. No hay para qué atarse a la declaración"<sup>72</sup>. Aprender de una vez por todas que "la experiencia inefable y la máquina teórica permanecen extramuros"<sup>73</sup> de sus poemas.

Fray Luis de León fue más audaz en sus comentarios al *Cantar de los cantares* y en su explicación del nombre de *Esposo*. "Solamente trabajé en declarar la corteza de la letra, así llanamente, como si en este Libro no hubiera otro mayor secreto del que muestran aquellas palabras desnudas y, al parecer, dichas y respondidas entre Salomón y su esposa, que será solamente declarar el sonido de ellas, y aquello en que está la fuerza de la comparación y del requiebro"<sup>74</sup>. Y es que en la metáfora "hay siempre, al menos, dos significados. Uno, el que tienen las palabras según su significación propia; otro, el que insinúan según el término al que se trasladan. Trasladar una palabra es sencillamente esto: basándose en la semejanza de aquello que propiamente significa pasar a significar otra cosa semejante a la primera. Por lo cual, al colocarla en el discurso, necesariamente se la pone con los dos sentidos. Así, pues, nos da a un mismo tiempo los dos como objeto de nuestra contemplación: abiertamente el uno, y el otro ocultamente"<sup>75</sup>. Es verdad que el mismo fray Luis dirá, defendiéndose de las acusaciones de un dominico romo, que en el *Cantar* "todos aquellos amores son espirituales y que los besos no son besos ni los pechos pechos, sino o regalos hechos al alma por Dios o partes y virtudes della que agradan a Dios significadas por aquellas palabras"<sup>76</sup>. Pero no es

72. *Íb.*, *ib.*, n.º. 2.

73. Jorge GUILLÉN, *Lenguaje insuficiente: san Juan de la Cruz o lo inefable místico*, en *Lenguaje y poesía*, Alianza Editorial, Madrid 1969 (antes en *Rev. de Occ.* 1962), 101. Guillén, a lo largo de su estudio, expone las pruebas de la doble afirmación recogida en el texto. Cf. también Ángel ALCALÁ, *Poetas del amor y del silencio. A propósito de fray Luis y de san Juan de la Cruz*, en *Monte Carmelo* 102 (1994) 44-46. .

74. *C.*, prólogo, 63.

75. *CC.*, 1, 3, 89. Cf. José VEGA, *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de fray Luis de León*, Editorial Estudio Agustiniiano, Valladolid 1987, 7-31.

76. *El proceso inquisitorial de fray Luis de León*, edición paleográfica anotada y crítica: Ángel ALCALÁ, Junta de Castilla y León, Valladolid 1991, 278.

menos verdad que ahí está, activo, el significado primero, común, literal, de las palabras, la "significación primaria de las palabras en su sentido gramatical, de lo que significan según el común modo de hablar"<sup>77</sup>. Los besos son los regalos de Dios y las virtudes del alma, pero lo son por alguna semejanza percibida entre ellos y los besos en su sentido literal. Ambos sentidos, literal y traslaticio, están presentes en el autor y en el lector, por muy desencarnados que pretendan estar. El exégeta tiene que comenzar por aclarar el sentido de "corteza y sobrehoz"<sup>78</sup> para desentrañar correctamente el espiritual.

Nada indigno hay en desentrañar el primer sentido, dice fray Luis. Si el Espíritu Santo usó este lenguaje carnal, ¿por qué no podrá usarlo el exégeta, y explicar lo que significa?<sup>79</sup>. Pero mis preguntas son otras: ¿se hubieran atrevido los espirituales a usar tal lenguaje, sensual y sexual, para describir sus experiencias de no haber mediado la creencia de que el *Cantar de los cantares* era un libro alegórico, en el que el Espíritu Santo celebraba los amores de Dios y del alma? Y ¿no fue la interpretación alegórica un modo de responder a lo extraño que resultaba este libro en el canon bíblico, y, en consecuencia, un modo de anular la exaltación del amor humano, meramente humano, también corporal y sexual, que en él se hace, dándole un sentido espiritual, que es, en realidad, totalmente ajeno al texto? Si el Espíritu Santo usó la realidad carnal para hablar de los amores de Dios y del alma, como ellos creían, la consecuencia obvia debería haber sido que esa realidad no era pecaminosa. Pero ellos no la sacaron. Al revés, la condenaron una y otra vez. Y esto es lo que yo no entiendo, por muchas protestas que me hagan los espirituales: ¿cómo se puede utilizar una realidad pecaminosa, tanto que ni nombrarla se debe porque su mismo nombre mancha, como vehículo de una realidad espiritual, la más espiritual de todas? No lo olvidemos: las dos realidades están presentes, y actúan, en la imaginación del autor y del lector, por muy puros que se consideren. Lo cierto es que fray Luis logró en el comentario literal de este hermoso libro, a pesar de los pegotes espirituales, por fortuna escasos, que a veces le añade, el libro más bello y sorprendente de la prosa espiritual española del siglo XVI; "un libro lleno de gozo además, de platonismo y de algo extraño en nuestra literatura: la exaltación del cuerpo y del sentimiento amoroso"<sup>80</sup>. "Considérese atentamente la fecha. Esto, imposible hoy, ocurría en

---

77. *Tract.*, 302.

78. *C.*, prólogo, 65.

79. Cf. *El proceso...*, edic. cit., 277-278.

80. José Manuel BLECUA, en fray Luis de LEÓN, *Cantar de los cantares de Salomón*, edición de - , Editorial Gredos, Madrid 1994, *introducción*, 38.

una ciudad española hacia 1561<sup>81</sup>. ¡Lástima que al escribir, años más tarde, *La perfecta casada* no dedicase siquiera un capítulo a este tema. Pero los tiempos eran ya otros; fray Luis no era ya joven, y le había dado muchos quebraderos de cabeza este comentario. Quizá, al escribir párrafos como este: "el amor que hay entre dos, mujer y marido, es el más estrecho, como es notorio, porque le principia la naturaleza y le acrecienta la gracia, y le enciende la costumbre, y le enlazan estrechísimamente otras muchas obligaciones"<sup>82</sup>, pensase para sus adentros: lean mi *Exposición del Cantar de los cantares*, y sabrán de qué estoy hablando.

Para entender la imbricación de los dos planos, carnal y espiritual, en la experiencia mística, tal como los clásicos la describen, me limitaré a citar algunos textos de fray Luis. Dejo aparte el nombre de *Esposo*. El lector interesado puede leerlo directamente, y traerlo aquí sería tener que copiarlo en su totalidad<sup>83</sup>. Entiendo la experiencia mística en sentido lato, es decir, cualquier experiencia en el camino espiritual, desde la vía purgativa a la unitiva.

Los llamados placeres espirituales no lo son tanto, o, al menos, no son solamente espirituales. A veces, rebosan sobre el cuerpo, y lo anegan, y este los embebe, y hasta se reviene. Todo ello es necesario, dice fray Luis, para que los hombres se engolosinen, y busquen lo espiritual.

"Mas en las luces de la oración y en sus gustos, todo el trato de Cristo es con las potencias del alma, con el entendimiento, la voluntad y la memoria, de las cuales, a las veces, pasa a los sentidos del cuerpo, y se les comunica por diversas y admirables maneras, en la forma que le son posibles aquestos sentimientos a un cuerpo. Y de la copia de dulzores que el alma siente y de que está colmada, pasan al compañero las sobras. Por donde estas luces o gustos, o este ayuntamiento gustoso del alma con Cristo en la oración, tiene condición de relámpago; digo que luce y se pasa en breve"<sup>84</sup>. Necesarios son estos placeres, pero también peligrosos. Los justos podrían arregostarse a ellos, y en ellos quedar presos, no amando a Dios sino el placer que este les da. Por eso, Dios los azota también con tribulaciones para que no se queden en el placer. "Todas estas llamadas y subidas a los distintos grados de amor sobreabundan

81. Jorge GUILLÉN, en fray Luis de LEÓN, *El cantar de los cantares*, con introducción y preparación de-, Ediciones Sígueme, Salamanca 1980, 10.

82. *PC*, 17, 326.

83. Para un estudio detallado de la comparación que fray Luis establece en el nombre de *Esposo* entre el deleite de la unión con Cristo en la Eucaristía y el que el esposo y la esposa experimentan en el coito, cf. David J. HILDNER, *Poetry and truth in the spanish works of fray Luis de León*, Tamesis Books Limited, London 1992, 46-71.

84. *N*, 3, *Hijo de Dios*, 697.

de dulzura celestial. Pues Dios regala, de algún modo, a los que llama para sí, y los seduce con abundancia de deleites espirituales. Los comienzos de la vida santa y los de todas sus etapas rebosan de placer, y están como enmelados [...]. Sería peligroso que, engañados por el excesivo y continuo placer, y midiendo todo el deber de la virtud por el placer y la utilidad, no siguieran tanto el mismo amor como sus recompensas, y se amasen a sí mismos más que a Dios [...]. Por eso, arranca a los justos del placer que, aunque celestial, humedece también el cuerpo, *corpus quoque imbuente voluptate*, y los ejercita en sufrimientos y asperezas"<sup>85</sup>. "Exulta, se llena de gozo, no sin conmoción del cuerpo, arrebatados los sentidos de alegría. Es propio del que exulta conmoverse en el cuerpo y saltar [...]. Ya fluyen las dulces lágrimas por el rostro, ya salen suspiros de lo profundo del pecho, ya se oyen piadosas quejas, ya el hombre, todo él, se abrasa y arde en llamaradas. Arrebatado por el mismo Dios, no cabe en sí la mente"<sup>86</sup>.

Para fray Luis, como para Aristóteles, el placer es epígono de la acción. "Porque deleite es un sentimiento dulce que acompaña y como remata todas aquellas obras en que nuestras potencias y fuerzas, conforme a sus naturales o a sus deseos, sin impedimento ni estorbo se emplean"<sup>87</sup>. Qué clase de placer corporal producen los placeres espirituales de que aquí se habla lo dice bien a las claras el texto citado anteriormente: placer sexual. Hay otros que lo corroboran.

La esposa del *Cantar* no se anda con rodeos, y le pide al esposo que pase a la acción. "*Venga el mi amado a su huerto, y coma la fruta de sus manzanas delicadas* (Cant 5,1) [...]. Por estas palabras, encubiertas y honestamente, se le ofrece a sí, y le convida a que goce de sus amores [...]. ¡Vos, venid, Esposo mío!, coged, y comeréis de los buenos frutos, que en este vuestro huerto tanto os han contentado"<sup>88</sup>. "Si no queremos imaginar y decir que salió ya y se fue con él, y así juntos y a solas y cogiendo el fruto de sus amores, encendido el Esposo, como es natural, con nuevo y encendido y más vivo amor y lleno de un terrible gozo, habla con mayor y más particular dulzura y regalo. Que esto experimentan cada día las almas aficionadas a Dios, que cuando por secreto e invisible amor les comunica su gracia, derretidas sus almas de amor, se requiebran con él y se desentrañan, diciéndole mil regalos y dulzuras de palabras"<sup>89</sup>.

---

85. CC, 3, 2, 182-183.

86. CC, 1, 2, 45.

87. N, 2, *Esposo*, 632.

88. C, 5, 1. Sigo el texto de la edic. de Blecua.

89. C, 4, 9. Texto de Blecua.

Es decir, la realidad sexual, por mucho que la adelgacen y purifiquen, nadie aventajó en esto a san Juan de la Cruz, está siempre presente, significativamente presente, en la manera de entender el amor de Dios que tienen los espirituales. Y esto es, repito, lo inadmisibile en los comentarios que de sus poemas hizo el santo: su empeño en borrar lo imborrable, poniendo en ellos lo que en ellos no hay, y escamoteando lo que hay.

Dios instruye a los justos "con palabras interiores, dulces y saludables, y los inunda de gozo y placer {...}. *Bésemi de besos de su boca* (Cant 1, 1) [...]. Tus pechos y tus amores suavísimos [...]. Ardientemente deseo que me lleves a tu cama; por solo esto suspiro. Que, presente, te pueda abrazar a ti, presente. Séame permitido recoger de tu dulce boca tu santo espíritu<sup>90</sup>, por cuya unión vivo anhelante. No sin causa Salomón, al comienzo del *Cantar*, habla tanto de vino, pechos, besos, amores, es decir, de cosas que significan placer y dulzura. Es propio de los principiantes, que, en los comienzos de su conversión a Dios, se derriten, en alma y cuerpo, de placer, puesto que se ven afectados de una dulzura, rebotante y sensible, que les invade el cuerpo, no solo el alma, *ad corpus ipsum, non solum ad animum pertinente* [...]. Los entregados a los placeres corporales no podrían librarse de ellos si no se les enmela-se con otro placer superior a aquellos, pero no ajeno al cuerpo. [*Besos, pechos, amores, vino, perfumes...*] ¿Qué oyes sino placer, o cosas que lo producen? Se piden besos, se recuerdan pechos, se habla de amores, se mencionan perfumes y vino. No parece sino que la esposa desea recibir placer de Dios, y, por lo mismo, copular con él, *cum illo coniungi velle videtur*<sup>91</sup>; ayuntarse con él, traduciría fray Luis.

Sobre *bésemi de besos de su boca* comenta santa Teresa: "¡Oh Señor mío y Dios mío, qué palabra esta para que la diga un gusano a su Criador! [...] ¿Quién osara, Rey mío, decir esta palabra si no fuera con vuestra licencia? Es cosa que espanta, y así espantará decir yo que la diga nadie. Dirán que soy una necia, que no quiere decir esto, que tiene muchas significaciones, que está claro que no habíamos de decir esta palabra a Dios, que por eso es bien estas cosas no las lean gentes simples. Yo lo confieso, que tiene muchos entendimientos; mas el alma que está abrasada de amor que la desatina, no quiere ninguno sino decir estas palabras; sí, que no se lo quita el Señor. ¿Válame Dios!, ¿qué nos espanta? ¿No es de admirar más la obra?"<sup>92</sup>.

---

90. Sobre la tradición literaria del *beso en la boca*, cf. José VEGA, *La soledad según fray Luis de León*, en *Revista Agustiniana* 39 (1998) 395.

91. *CC*, 1, 2, 28-33.

92. *Meditaciones sobre los Cantares*, 1, 11. Este libro fue publicado por primera vez en Bruselas por el P. Gracián con el título *Conceptos del amor de Dios*.

"Muy gran placer se sigue de los dulces coloquios amorosos entre Dios y el alma. Salomón los expone como solo se puede exponer asunto tan elevado. Los presenta alabándose mutuamente, hablándose con gran ternura, y diciéndose lo que no se suele decir sino por quienes, habiéndose derramado en el seno de la cosa amada, *in rei amatae sinu infusi*, se derriten en placer desbordante"<sup>93</sup>. "Quienes ven que a Dios se le presenta como amante ¿no les parecerá verle como derramado en el seno del alma santa, *veluti infusum in sanctae animae gremium*, produciéndole infinitos placeres y alegrías?"<sup>94</sup>.

Pasó la ola. Todo ha quedado en reposo, en éxtasis de amor. "Quedéme y olvidéme, / el rostro recliné sobre el Amado, / cesó todo y dejéme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado"<sup>95</sup>. ¡Versos humanos, humanísimos! ¿Qué experiencia mística hay en ellos? Si en su origen la hubo, ha quedado fuera del texto poético. Cualquier comentario alegórico que para provecho espiritual alguien hiciera de ellos sería una manera de engañarse a sí mismo y a sus piadosos lectores, y destruiría el halo de embrujo y misterio, de gozosa plenitud, de recogida dicha y sosegado embeleso que los envuelve. "¡Entre las azucenas olvidado!" "No le toquéis ya más, / que así es la rosa"<sup>96</sup>, diría Juan Ramón Jiménez. "*Rodeadme con vasos de vino; cercadme de manzanas, que enferma estoy de amor* (Cant 2, 5). De los coloquios suaves y muy dulces que el alma tuvo con Dios, el amor, poco a poco y casi sin sentirlo, se encendió completamente, y, como en un incendio, arrebató las fuerzas del alma, y lo convirtió todo en Dios. Por lo que ya no quiere ocuparse del cuerpo, sino vacar solo al amor, y abrazarse muy estrechamente con Dios solo, y unirse totalmente a él. Por eso sigue: *la izquierda suya debajo de mi cabeza y su derecha me abrace* (Cant 2, 6). Palabras, sin duda, de quien goza de los abrazos divinos, y descansa en el seno de Dios; de quien no solo ama a Dios, sino que se derrite de placer en su amor"<sup>97</sup>.

Lenguaje sexual, evidentemente. Pero el lenguaje no es mera nomenclatura de la realidad, algo externo a ella y al pensamiento que la interpreta, sino la primera interpretación de la realidad; un sistema de conexiones y separaciones que la deslinda, y articula; una manera de pensar, un estilo de vivir. Lenguaje sexual. ¿Nada más? En la llamada unión mística, tal como la describen los que la experimentaron, y los que sobre ella escribieron sin experi-

---

93. CC, 1, 2, 58.

94. CC, 6, 2, 345-346.

95. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, estrofa 8.

96. Juan Ramón JIMÉNEZ, *El poema*, en *Piedra y cielo*, en *Antología poética*, Editorial Losada, Buenos Aires 1958, 2ª, 273.

97. CC, 2, 2, 147.

mentarla, hay, ciertamente, sexualidad. ¿En qué grado? Esto es lo que habría que averiguar. Los textos citados de fray Luis son bien elocuentes. Se les podrían añadir otros muchos, suyos y de otros autores de muy distintas épocas; en concreto, de san Juan de la Cruz y de santa Teresa de Jesús. O determinadas experiencias que los místicos, muy especialmente las místicas, padecieron (transverberación, matrimonio místico...). ¿Qué pensar de la experiencia mística? ¿No hay en ella demasiada carne, pese a las condenas que de esta hicieron los místicos cristianos? Una vez más se comprueba, aquí sobre todo, que somos fisiología, fisiología humana. Stendhal, después de exclamar ante *El éxtasis de santa Teresa* del Bernini "¡qué voluptuosidad!", le atribuye al fraile que le servía de guía el comentario siguiente: "es una pena que esta estatua nos haga pensar tan fácilmente en el amor carnal". Es el éxtasis místico.

Es notorio el hiato que se abre entre las canciones de san Juan de la Cruz y sus comentarios en prosa, así como los arreglos que hizo en el ordenamiento de las *Canciones entre el alma y el Esposo* para que el proceso del amor hacia la unión consumada no estuviera tan claro. ¿No serán los poemas un resquicio por donde se le coló la carne, por él tan denostada, como se les coló a los artistas barrocos en los desnudos de la Magdalena, por ejemplo? Sus canciones, bellísimas, resultan demasiado carnales. Tanto que son las más altas canciones de amor humano de la literatura española, en especial el poema *En una noche oscura*. Leerlas de otra manera es poner en el texto lo que en él no está, salvo en muy contados versos ya señalados por Jorge Guillén<sup>98</sup>, los menos poéticos por cierto. Las explicaciones que da el santo resultan en muchos casos, demasiados, ridículamente absurdas. A los muchos ejemplos estudiados por Guillén en el artículo citado se podrían añadir bastantes más. La admiración por la poesía de san Juan fuera de los círculos religiosos, que no ha hecho más que crecer desde finales del siglo pasado, se debe a que se la ha leído "exenta" de sus explicaciones. Interesan su prosa, desde el punto de vista lingüístico, y su poesía, no sus explicaciones ni su teología mística, salvo a muy contados investigadores, en general de Órdenes religiosas, sobre todo carmelitas. Hoy incluso se utiliza su lenguaje místico, pero no nos engañemos; se utiliza para describir la experiencia poética o la artística en general. Es decir, se le despoja de su contenido específico, que no interesa. La cultura laica se está apropiando del lenguaje religioso cristiano para sus propios fines, en un movimiento inverso al de los orígenes, en que el cristianismo se apropió del lenguaje común para los suyos propios.

---

98. Cf. *op. cit.*, 102-104 y 107.

No es extraño que, al leer estos textos de tan subido tono erótico, algunas personas experimentarían sensaciones extrañas, hasta el orgasmo. Y que las experimentarían también en la oración y en otros ejercicios espirituales, especialmente en la comunión, dados los términos tan carnales con que hablaban de ella. San Juan de la Cruz llamó a este fenómeno "lujuria espiritual", no porque sea espiritual, "sino porque procede de cosas espirituales; porque muchas veces acaece que en los mismos ejercicios espirituales, sin ser en mano de ellos, se levantan y acaecen en la sensualidad movimientos y actos torpes, y a veces aun cuando el espíritu está en mucha oración o ejerciendo los sacramentos de la Penitencia o Eucaristía"<sup>99</sup>.

Le escribe santa Teresa a su hermano Lorenzo de Cepeda: "de esas torpezas después de que vuestra merced me da cuenta, ningún caso haga, que aunque eso yo no lo he tenido –porque siempre me libró Dios por su bondad de esas pasiones– entiendo debe ser que como el deleite del alma es tan grande, hace movimiento en el natural. Iráse gastando con el favor de Dios como no haga caso de ello. Algunas personas lo han tratado conmigo"<sup>100</sup>. "En lo de esos movimientos sensuales, para probarlo todo se lo dije, que bien veo no hace y que es lo mejor no hacer caso de ello. Una vez me dijo un gran letrado que había venido a él un hombre afligidísimo, que cada vez que comulgaba venía en una torpeza grande (más que eso mucho) y que le habían mandado que no comulgase sino de año en año, por ser de obligación. Y este letrado, aunque no era espiritual, entendió la flaqueza; y díjole que no hiciese caso de ello, que comulgase ocho a ocho días, y como perdió el miedo quitósele. Así que no haga vuestra merced caso de eso"<sup>101</sup>.

San Juan de la Cruz trata este tema de la lujuria espiritual muy detenidamente. Tres son las causas generales que aduce: 1) al tener un gusto espiritual, cada parte del alma, espíritu y sentido, reacciona a su manera. El espíritu gusta espiritualmente de Dios; la sensibilidad gusta sensual y torpemente, aunque el alma no quiera; "lo cual muchas veces acaece en la comunión"<sup>102</sup>. Es decir, el deleite espiritual se desborda del alma en el cuerpo, y acaecen estas impurezas, como nos han dicho fray Luis y santa Teresa. Comúnmente proceden "del gusto que del espíritu redunda en el sentido"<sup>103</sup>; 2) el demonio,

---

99. 1 *Noche oscura*, 4, 1. Otro momento de "lujuria espiritual" es, a veces, el trato con otras personas, cobrándoles afición "por vía espiritual" (*ib.*, 4, 6 y 7). Hay que evitar la convivencia, que es un estorbo en el camino espiritual. Tiene que ser muy medida y siempre por razones espirituales. O Dios o el hombre.

100. *Cartas*, 173, 10.

101. *Íb.*, 178, 7.

102. 1 *Noche oscura*, 4, 2.

103. *Íb.*, 13, 2.

que representa "muy al vivo cosas muy feas y torpes"<sup>104</sup> para que se dejen los ejercicios espirituales; 3) el temor que los espirituales tienen "a estos movimientos y representaciones torpes"<sup>105</sup>. A estas tres razones generales se añade el caso particular de aquellas almas que son "de naturales tan tiernos y deleznales [... *que*], con cualquier alteración se le remueven los humores y la sangre", y al recibir el gusto espiritual, luego les embriaga la lujuria, y "se hallan como engolfados en aquel jugo y gusto deste vicio, y algunas veces echan de ver haber sucedido algunos torpes y rebeldes actos"<sup>106</sup>.

Razón válida en su tiempo, no hoy, es la segunda. Al demonio se le carga todo lo malo, como a la Providencia de Dios lo bueno, y en medio el hombre como una marioneta. En las otras dos, así como en los casos de personas psíquicamente no equilibradas, hay mucho que matizar. Estas cosas ocurrían; pero ¿por qué? Tres eran, a mi juicio, los motivos principales: 1) la interpretación *corporal*, físicamente corporal, que hacían de la presencia de Cristo en la Eucaristía, donde estaba con tripas y todo, con lo cual hacían de los que comulgaban antropófagos (todavía en nuestros mismos días, un profesor de teología enseñaba que, si se sometieran el pan y vino consagrados a un análisis químico, el precipitado sería en ambos carne y sangre humanas, y diz que dicen que era un gran teólogo); 2) por el *lenguaje fuertemente erótico*, cuando no francamente obsceno, que usaban para hablar de la unión con Dios, muy especialmente de la unión con Cristo en la comunión; 3) por la obsesión que todo el que tenía alguna preocupación espiritual padecía por verse libre hasta del más ligero soplo de pecado que pudiera empañar la pureza del alma, de la que solo Dios era dueño absoluto; *obsesión sexual*, que tantos estragos hacía. Era "el temor a estos movimientos y representaciones torpes", como dice san Juan de la Cruz. Por eso, el remedio, y en esto acertaban, era no pensar en ello, es decir, desobsesionarse. Pero si hablaban de besos, abrazos, tocamientos y ayuntamiento con Dios, o de unión de dos cuerpos en una sola carne en la comunión, ¿qué podían esperar que saliera de aquí? Lo que salía.

Al comulgar, los maestros espirituales se comportaban como amantes, y enseñaban a las almas a comportarse así. Como tales, se quedaban a solas con su Amado, los ojos en los ojos, fundidos con él en besos y abrazos. Toda otra compañía les estorbaba, incluso mentalmente. Por eso, se engolfaban en Dios, solo en él, olvidados de toda otra criatura, también de sí mismos. Su lenguaje era el de los amantes; el del *Cantar de los cantares*; el mismo que usaban los

---

104. *Íb.*, 4, 3.

105. *Íb.*, 4, 4.

106. *Íb.*, 4, 5. Cf. también 2 *Subida* 11, 1-3 y 17, 4. 9.

libros de amores de su tiempo, por ellos tan censurados; el que se ha usado siempre. Eran *enamorado a lo divino*. Lo grave es que a lo largo de su vida no salían de la *enamoración*, permítaseme el neologismo introducido por Julián Marías; y, en consecuencia, no admitían ningún pensamiento ni deseo ni palabra que no tuviera directamente a Dios por objeto<sup>107</sup>.

## V. FRAY PEDRO MALÓN DE CHAIDE

### 20. *Un modelo común*

La Eucaristía aparece, muy fugazmente, en la *Conversión de la Magdalena*; se le dedica alguna poesía notable. Pero, dado el tema de este estudio, no hay nada digno de señalar. Por las expresiones que usa, es evidente que tiene el mismo modelo mental que los autores aquí estudiados, el de su tiempo. Y esto se ve muy claro al estudiar en él la soledad y la convivencia.

## VI. EPÍLOGO

### 21. *Reencuentro con la dimensión comunitaria de la Eucaristía*

La doctrina de los maestros espirituales del siglo XVI sobre la Eucaristía en su relación con la convivencia es nula. Lo comprendemos. Si las relaciones interpersonales eran un factor negativo que había que evitar, en la Misa y en la comunión había que consolidar precisamente esa actitud, y cultivar la soledad, el aislamiento en Dios, el arraigarse en él y solo en él. Las queridas fórmulas monásticas, *solí Deo* y *solus cum solo*, encontraban aquí su momento culminante.

Y, si embargo, los textos de los Santos Padres, que estos hombres leían, no van por aquí, o, al menos, no van exclusivamente. Se ha dicho, y así es, que el cristiano actual se siente más cerca de los Santos Padres que de lo que vino después<sup>108</sup>. Esto es verdad de manera muy especial en lo referente a la Eucaristía y su celebración.

---

107. Cf. José VEGA, *La soledad según fray Luis de León*, en *Revista Agustiniiana* 39 (1998) 391-400; id., *La convivencia según la Escuela Agustiniiana Española del siglo XVI*, en *Estudio Agustiniiano* 32 (1997) 526-530.

108. Cf. José JIMÉNEZ LOZANO, *Un prestigio para el pensamiento católico*, en *La ronquera de fray Luis y otras inquisiciones*, Ediciones Destino, Barcelona 1973, 249.

Pero, sobre todo, no van por aquí los textos del Nuevo Testamento. Aclaremos: no van por aquí para nosotros; para ellos, sí. Ellos y nosotros tenemos ojos distintos, distinta mentalidad, distinta sensibilidad. Vivimos inmersos en realidades distintas, y percibimos significados distintos al leer estos textos. El precipitado que a nosotros nos dan es distinto del que a ellos les daban. Sea dicho en su defensa, sea dicho para nuestro aviso. Dicho en otras palabras: no es que ellos fueran tontos, como a veces creemos, sino que eran otros, y tenían otros ojos mentales. Nosotros leemos la Biblia y a los Padres de la Iglesia tras un florecimiento intenso de estudios que nos han devuelto la riqueza de los textos originales. Sin el movimiento litúrgico, bíblico y patrístico que nos ha precedido, sin las vigilias de tantos obreros como han trabajado en esta viña del Señor, nosotros seríamos otros, y seguiríamos repitiendo a los viejos maestros de espiritualidad. Como no percibiríamos los valores de la convivencia sin los desvelos de tantos pensadores que a ella le han dedicado sus mejores horas, y seguiríamos repitiendo *soli Deo* y *solus cum solo*, cada uno, él solo, con Dios solo. A unos y a otros nuestro agradecimiento.

Leamos a los autores del pasado. "Escucho con mis ojos a los muertos", escribió Quevedo<sup>109</sup>. Los necesitamos; necesitamos conocer nuestro pasado. Ya no lo somos, pero lo hemos sido. Lo sepamos o no, han influido en nosotros y nos han modelado. Siguen como pasado en nosotros. Conocerlos es conocernos. Esforcémonos por comprender lo que dicen sus textos, por comprender sus vidas. Saquemos a flote el mundo sumergido que les da sentido. El buen lector trabaja siempre con escafandra; bucea en los fondos del texto. Al comprenderlos, veremos que tenemos que venir más acá de ellos; sacudirnos su tutela, venir a nosotros, y decir nuestra palabra, la nuestra.

JOSÉ VEGA, OSA  
*Estudio Teológico Agustiniانو*  
Valladolid

---

109. En *Obras completas*, estudio preliminar, edición y notas de Felicidad Buendía, Aguilar, Madrid 1960, 4<sup>oa</sup>, II, 49. Es el soneto que empieza: *Retirado en la paz de estos desiertos*.

## **Sobre la excomunión automática del hereje. Según los agustinos salmantinos del siglo XVI L. de León y P. de Aragón**

El concepto de herejía se sitúa muy cerca del de excomunión. De todas formas, no son idénticos. Entre los cristianos existe una exclusión total del cuerpo místico de Cristo a causa de la incursión en la herejía. Quien ha incurrido en el pecado de herejía ha perdido al instante del todo la fe profesada solemnemente en el bautismo. Se trata de alguien que ha quedado excomulgado. Significa excomunión aquí sólo que uno ha quedado excluido de la comunión de la Iglesia. Esta situación la saben únicamente Dios y el que ha caído en herejía. Este trabajo no pretende ocuparse de esta excomunión. Su mira está puesta en la excomunión como pena eclesiástica. En ella se puede incurrir automáticamente; pero el pecador de herejía no se convierte automáticamente en hereje sobre el que pesa la pena de la excomunión. Hereje es aquél que, además de pecar de herejía, manifiesta su pecado y se hace reo automáticamente (también puede resultar castigado incluso en el foro exterior como vitando) de la pena eclesiástica de la excomunión.

Es precisamente la excomunión como pena eclesiástica uno de esos temas que parecen reservados a los canonistas y, ante los cuales, los teólogos acostumbran a pasar un tanto de largo como si se encontraran en un terreno que no les corresponde. Pero es verdad también que la excomunión como pena merece un tratamiento de calado teológico. Lo hizo Santo Tomás y lo hicieron los miembros de la Escuela de Salamanca<sup>1</sup>. Se designa con esta expresión a un grupo de teólogos españoles que siguieron las pautas marca-

---

1. Sobre la expresión Escuela de Salamanca, cf. C. POZO, *Salmantizenser: Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg im Breisgau 1964) 268-269; L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Sacra doctrina y progreso dogmático en los Reportata inéditos de Juan de Guevara. Dentro de la Escuela de Salamanca*, (Vitoria 1967) 47-54; I. JERICÓ, *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 1-5; J. BARRIENTOS GARCÍA, *La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres: La Ciudad de Dios* (1995) 1041-1079.

das en el siglo XVI por el dominico Francisco de Vitoria<sup>2</sup>, el cual fue un gran teólogo y un gran jurista. El resultado de tales pautas fue un talante renovador a la hora de presentar la teología. A los salmantinos les interesa entre otras cosas responder a los problemas concretos de cada día. Cae entonces de su peso que se tendría de ocupar de enseñar cuándo incurre un pecador de herejía en la pena de la excomunión. Los miembros de la Escuela de Salamanca, como fieles seguidores de Vitoria fundamentan en la Suma Teológica de Santo Tomás sus exposiciones. Podría preguntarse al respecto si fue correcto utilizar una obra del siglo XIII para resolver problemas del siglo XVI. La Escuela de Salamanca, que no se reduce a una Orden religiosa ni a una Universidad concreta, responde a esta pregunta con hechos, los cuales demuestran a las claras que el Angélico es más que un autor condicionado y reducido a su propia época. Es un doctor común dentro de la Iglesia y válido para todos los tiempos.

Los agustinos de Salamanca acogieron en el siglo XVI la doctrina del Aquinate con generosidad y redoblaron además sus esfuerzos por elevar al Angélico a la categoría de doctor común. Esta admiración por Santo Tomás en los agustinos queda explicada en parte por pesar todavía sobre ellos el influjo de sus maestros inmediatos: casi todos dominicos<sup>3</sup>. Otra de las razones para que siguieran al Aquinate pudo deberse a que el capítulo general de los agustinos celebrado en Nápoles bajo la presidencia de Jerónimo Seripando en 1539 estableció que los agustinos estudiaran los Cuatro Libros de las Sentencias según la vía de Egidio Romano (Gil de Roma) y, donde no alcanzare éste, se supliría por la doctrina en conformidad con Santo Tomás<sup>4</sup>. D. Gutiérrez llama la atención al respecto sobre la casi total consonancia entre

---

2. Biografía, cf.: V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Vitoria, François de*: Dictionnaire de Théologie Catholique 15/2 (París 1950) 3117-3133; F. EHRLE (J.M. MARCH), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria hasta Báñez*: Estudios Eclesiásticos 8 (1929) 156-172; L. GARCÍA ARIAS, *Vitoria, Francisco de*: Gran Enciclopedia Rialp 23 (Madrid 1975) 633-634; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Vitoria, Francisco de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 4 (Madrid 1975) 2276-2279; L.G. GETINO, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su obra, su doctrina, su influencia*, Madrid 1930; G. HADROSEK, *Vitoria, Francisco de*: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (Freiburg im Breisgau 1965) 823-825.

3. Cf. Andrés 154.

Andrés = M. ANDRÉS, *La teología española del siglo XVI*. Tomo 1, (Madrid 1976).

4. Cf. Andrés 148

5. "Fere omnes aliae dissonantiae inter Aegidium et S. Thomam, a prioribus thomistis nimia diligentia collectae et ab historicis hodie denuo illustratae, aut versantur circa vim probativam argumentorum, aut circa modum proponendi quaestionem aliquam vel de eius ampli-

Egidio y Santo Tomás<sup>5</sup>, y se hace eco también de la profunda veneración del de Roma por el Aquinate antes incluso de ser canonizado<sup>6</sup>. No es extraño entonces que Luis de León y Pedro de Aragón fueran dos reconocidos seguidores de Santo Tomás en el siglo XVI. Existe además una relación clara entre Luis de León y Pedro de Aragón, más allá de la de ser miembros los dos del colegio de San Agustín en Salamanca. Desde el mismo prólogo "*Lectori*" de sus comentarios a la *Secunda Secundae* reconoce Pedro de Aragón haberse servido en los mismos de doctrinas expuestas por Luis de León, Juan de Guevara y Pedro de Uceda<sup>7</sup>. L. Martínez Fernández indicó cómo Pedro de Aragón comenta, ordena y completa lo dejado por Guevara<sup>8</sup>. El presente estudio puede servir para mostrar de pasada también cómo Pedro de Aragón, además de seguir fielmente lo afirmado por Fray Luis, lo completó con originalidad y con profundidad, introduciendo interesantes matizaciones al respecto.

---

tudine, aut sunt denique de materia secundaria quae essentiam doctrinae minime attingit. Quod de caetero iidem historici explicite aliquando fatentur et Aegidii discipuli non semel clare demonstrant". Gutiérrez 56.

Gutiérrez=D. GUTIÉRREZ, 'Notitia historica antiquae scholae aegidianae', en *Analecta Augustiana* 18 (1941).

6. "Iuvat etiam in memoriam revocare dicta quaedam et facta, non legendas, quae venerationem Aegidii et suorum erga S. Thomam, iam ante eius canonizationem, aperte demonstrant. Quoad venerationem ipsius Aegidii habemus testimonium Bartholomaei de Capua, qui verba a beato Iacobo Viterbiensi audita, in processu canonizationis neapolitano anni 1319 protulit: 'Dixit etiam idem frater Iacobus dicto testi, quod frater Aegidius de Roma (...) frequenter sibi dixerat domestico sermone Parisiis: frater Iacobe, si fratres Praedicatores voluissent, ipsi fuissent scientes et intelligentes et nos idiotae, si non communicassent nobis scripta fratris Thomae". Gutiérrez 57.

7. "Cum igitur horum virorum scripta saepenumero euoluissem, vidissemque eorum lucubrationibus deesse ea quae Guevara noster, et noster etiam Legionensis elaborauerunt, et iuari me multum vidissemque studijs miram diligentiam et eruditionem redolentibus, grauissimi et eloquentissimi Magistri Fratris Petri Vzeda, Salmanticensis etiam publici professoris (vt alios Augustinianae familiae magistros taceam) visum mihi est ex his omnibus, et alijs aliarum religionum grauissimis scriptis volumen hoc, veluti scriptorum farraginem, concinnare et concinnatum emittere". P. DE ARAGÓN, *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris angelici commentariorum. Tomus Primus*, (Salmanticae 1984), Prologo: Lectori.

8. Cf. L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Sacra doctrina y progreso dogmático en los Reportata inéditos de Juan de Guevara. Dentro del marco de la Escuela de Salamanca*, (Vitoria 1967) 346-347.

## PRIMERA PARTE. LUIS DE LEÓN

Fray Luis<sup>9</sup> nació en Belmonte (Cuenca) y empezó a estudiar la carrera de Derecho en Salamanca. Interrumpió los estudios en 1544 para ingresar en el convento de San Agustín. Allí estudió Artes o Filosofía (1544-546). La Teología la cursó en la Universidad de Salamanca (1546-1550). Entre 1550 y 1560 se preparó para ejercer el profesorado cuando sus superiores lo decidieran. Fue alumno de exégesis bíblica durante tres semestres en la Universidad de Alcalá. En la de Salamanca obtuvo finalmente los títulos de Licenciado y Doctor en Sagrada Teología (1560). En 1578 consiguió también el de Doctor en Artes por el estudio de los Benedictinos de Sahagún (León), incorporándolo a la Universidad de Salamanca el 25 de octubre de 1578. Obtuvo Fray Luis en 1561 la cátedra menor de Santo Tomás en la Universidad Salmantina, pasando en 1565 a la de Durando que le daba derecho a sustituir al catedrático de Prima. El 25 de marzo de 1572 ingresó en la cárcel de la Inquisición ante una denuncia en la que se le reprochaba principalmente lo explicado en 1568 acerca de la Vulgata de San Jerónimo con motivo de la exposición desde la cátedra de Durando sobre la virtud de la fe. Quedó absuelto de todos los cargos el 7 de diciembre de 1576. Fray Luis no volvió a la cátedra de Durando tras obtener la absolucón. La Universidad le ofreció regentar un partido de Teología y el agustino aceptó; pero dejó el partido en 1578 para pasar a la cátedra de Filosofía Moral. Alcanzó finalmente en propiedad la cátedra de Biblia (1579). Cansado del mucho trabajo y de las ocupaciones constantes se ausentó frecuentemente del aula en este último periodo. Solicitó el Legionense con apoyo real una excedencia de dos años (1589). La muerte lo arrebató de este mundo en Madrigal de las Altas Torres (Ávila) el 23 de agosto de 1591.

En 1744 ardió desgraciadamente el convento de San Agustín de Salamanca. Se perdieron en el incendio de modo irremediable casi todos los

---

9. Biografía, cf. F. EHRLE (J.M. MARCH), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Bâñez*: Estudios Eclesiásticos 9 (1930) 169-173; P. MIGUÉLEZ, *León (Luis de)*: Dictionnaire de Théologie Catholique 9/1 (París 1926) 359-365; D. GUTIÉRREZ, *León, Luis de*: Enciclopedia Cattolica 7 (Florenca 1951) 1113-1114; W. KELLERMANN, *León, Luis de*: Lexikon für Theologie un Kirche 6 (Freiburg im Breisgau 1961) 963-964; E. DOMÍNGUEZ CARRETERO, *León, Luis de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 2 (Madrid 1972) 1286-1288; J. TALÉNS, *Luis de León, Fray*: Gran Enciclopedia Rialp 14 (Madrid 1981) 599-600; A. GUY, *Fray Luis de León, 1528-1591*, París 1989; R. LAZCANO, *Fray Luis de León, un hombre singular*, Madrid 1991; IDEM, *Fray Luis de León. Bibliografía*, Madrid 1994.

manuscritos que en el mismo se guardaban. Entre los preciosos tesoros arrebatados por el fuego aquel 9 de octubre se encontraban los preciosos autógrafos de Fray Luis<sup>10</sup>. Los agustinos de Madrid tomaron a su cargo el empeño de encontrar en otras partes lo que en Salamanca habían consumido las llamas. Lograron encontrar manuscritos aunque fueran transcritos por mano diversa de la del Legionense<sup>11</sup>. Fue el agustino Marcelino Rodríguez quien tomó sobre sus espaldas en 1883 la tarea de preparar para la imprenta las obras latinas de Fray Luis y pudo ver realizado su sueño con la aparición del primer tomo en 1891. Se publicó dos años después el quinto tomo. En él aparece la explicación *De fide*, que servirá de base a este trabajo teológico<sup>12</sup>. Lo publicado en 1893 es la transcripción del manuscrito existente en la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial como Ms. 0-III-32<sup>13</sup>. Cuando Fray Luis termina la explicación sobre la fe, y antes de tratar sobre la esperanza, este manuscrito escurialense reproduce unos comentarios sobre la Suma Teológica de Santo Tomás relativos a la infidelidad, los herejes y la apostasía. Debe pensarse inmediatamente que se está ante auténticos comentarios de Fray Luis impartidos el año 1568 desde la cátedra de Durando; pero no debe

---

10. "Combusta, nunquam satis lugendo casu, die 9 Octobris anni 1774 ditissima bibliotheca Conventus Salmanticensis Ordinis S. P. Augustini, praetiosa etiam autographa Mss. praeclarorum saeculi XVI Augustinensium theologorum, ac praesertim Luysii Legionensis, quae ibi veluti thesaurum inestimabile asservabantur, ut supra nemimus, exusta periere". AP 5.

AP=*Admotio Praevia*: Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita. Tomus V, (Salmanticae 1893).

11. "PP. ipsi Augustiniani Matritenses, qui quanta cura in iis rebus foret impendenda, cuncta Luysii scripta colligere intenderunt, cum aliter rebus, quam hac nostra tempestate, constitutis, nostrorum scriptis impia manu sparsis, nondum laborarent, plura alia autographa, quam a nobis enumerata, inveniendi potestatem amplius eis non fuisse, testantur ipsorum de hac re notae ac descriptiones. Quod ad latina attinet scripta, si quaedam excipiantur alicuius tractatus fragmenta, caetera alia, id est, fere omnia operum Luysii scripta, a praefatis PP. laudabili porro diligentia undique collecta, ex exemplaribus variis, pia ac fideli sed aliena manu descriptis desumpta fuere". M. RODRÍGUEZ, *Prooemium generale*: Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita. Tomus I, (Salmanticae 1891). XIV.

12. *Mag. Luisii legionensis. Augustiniani. Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita.* Tomus V, Salmanticae 1893.

13. "San Lorenzo del Escorial. 204. (*Interpretatio bullae Cruciatæ*, anónima, pero atribuida por el P. Antolín.-*Materia Fidei*.-*Tractatus de Spe*.-*Tractatus de Charitate*). Letra de fines del XVI. 371 hs. 210 x 148 mm. Biblioteca del Monasterio. Ms. 0-III-32. a) MUÑOZ IGLESIAS, pp. 37-40. b) REINHARDT, pp. 247. c) SIMON, B.L.H., XIII, núm. 572." R. LAZCANO, *Fray Luis de León. Bibliografía*, (Madrid 1994) 90.

descartarse que pudiera tratarse también de materias expuestas por el Legioniense con anterioridad desde su cátedra de Santo Tomás<sup>14</sup>.

## EXPOSICIÓN

Es hereje el que, habiendo profesado la fe católica, afirma consciente y pertinazmente algo que contraría una verdad católica. A los herejes se les castiga con doble pena: espiritual y corporal. La espiritual recibe el nombre de excomunión. La corporal se refiere a los tres bienes exteriores: la vida, la fama y las riquezas. A los herejes se les despoja totalmente de sus recursos, se les castiga con la infamia y se les priva de la vida<sup>15</sup>. ¿Quedan excomulgados automáticamente los herejes todos, incluso los que no han manifestado su herejía al exterior, conservándola sólo en la mente? La Glosa sobre la primera Clementina inclina a responder afirmativamente. Según Adriano de Utrecht, se trata de algo compartido por los juristas todos. Lo contrario sostienen Silvestre Prierias, Antonino de Florencia, Tomás de Vío Cayetano y Enrique de Segusia. Es ésta además la sentencia de Santo Tomás de Aquino y Fray Luis la considera como opinión común<sup>16</sup>.

---

14. "Y continúa (el texto): *Hic finit Durandus in materia fidei; sed quoniam contrariorum eadem est disciplina, consequens est ut de infidelitate agamus. Et primo de infidelitate in comuni, et postea de specie quadam, scilicet de haeresi*. Esta nota nos autoriza a pensar que también estas tres cuestiones que siguen (*De infidelitate, De haeresibus y De Apostasia*) son de Fr. Luis y fueron explicadas este mismo año 1568, aunque quizá no hizo más que repetir lo que ya había leído, según consta por los *Libros de Visitas*, en el curso 1562-1563, regentando la cátedra de Santo Tomás. De hecho, en los siguientes tratados no comenta a Durando, sino al de Aquino, y precisamente las cuestiones que explicó en el citado curso 1562-1563". S. MUÑOZ IGLESIAS, *Fray Luis, teólogo. Personalidad teológica y actuación en los Preludios de las controversias De auxiliis*, (Madrid 1950) 40.

15. "Haereticus ille est, qui professus catholicam fidem, sciens ac pertinax affirmat aliquid catholicae veritati contrarium. In qua re notandum, quod, ut colligitur ex capite AD ABOLENDUM, et ex capite VERGENTES, et capite EXCOMMUNICAMUS, De haereticis, et ex capite CUM SECUNDUM LEGES, in Sexto, puniuntur duplici poena haeretici, una spirituali et alia corporali: spiritualis est excommunicatio, corporalis tripartita, sicut bona externa tria sunt, scilicet, vita, fama, divitiae; nam haeretici expoliantur opibus, multantur infamia, privantur vita". L. LEGIONIENSIS, *Divinorum librorum primi apud Salmanticenses interpretis Opera*, tomus V, (Salmanticae 1893) 430.

En adelante se citará solamente el número de página de esta obra en todas las citas de Fray Luis de León.

16. "Primo dubitatur, utrum omnes haeretici, etiam illi, qui non exterius protulerunt haeresim, sed sola mente, sint excommunicati ipso facto, nam Glossa in Clementina I, *De haere-*

La Iglesia, ¿tiene potestad y jurisdicción sobre los actos puramente interiores? No hay unanimidad al respecto en el sentir de los doctores. Según la sentencia más probable, la Iglesia carece de potestad en los actos meramente interiores. La primera conclusión de Fray Luis de León es afirmar que no queda excomulgado el que posee la herejía sólo en la mente sin mencionarla al exterior por medio de palabras u otros signos. Se trata de algo puramente interior<sup>17</sup>. En su segunda conclusión establece que, si uno profiere exteriormente de palabra la herejía pese a hacerlo ocultamente sin testigo alguno, quedará excomulgado automáticamente. Como la Iglesia es capaz de castigar a los herejes, los excomulga automáticamente. Podrá castigar entonces también a un hereje que se manifiesta como tal exteriormente. Al respecto existe la duda sobre si incurre uno en excomunión cuando, tras haber depuesto y revocado el error tenido sólo en la mente, lo manifiesta para pedir consejo o por otro motivo<sup>18</sup>. Según Fray Luis, no queda uno excomulgado cuando menciona la herejía tenida en la mente al pedir consejo o realizar acciones honestas. No se trataba de un hereje exterior sino interior antes de haber realizado esta manifestación. Además, cuando menciona la herejía, no hace referencia a herejía alguna exterior. Por otra parte, tampoco significa semejante mención que la herejía interior existe todavía en el mismo. Si dice uno haber tenido una herejía, está diciendo una verdad. No es signo de herejía interior semejante manifestación ya que no asevera que la tiene el que la realiza. Dice sólo que la tuvo<sup>19</sup>.

---

*ticus, tenet quod sint; et Adrianus, quodlibeto VIII, et in IV, in materia De confessione, quaestione II, dicit hanc sententiam esse omnium Juristarum. Contrarium tenet Silvester, verbo Excommunicatio, capite VII, paragrapho II, et Antoninus, in III parte, titulo XXIV, capite IV, et Cajetanus loco citato, et Ostiensis, in caput MULIERES, De sententia excommunicationis, et Glossa, capite CUM QUI, eodem titulo, in Sexto, et Divus Thomas in 1a. 2ae., quaestione XCI, articulo IV. Denique est communis". 430.*

17. "Sed quaestio haec dependet ex hac alia; utrum Ecclesia habeat potestatem et jurisdictionem in actus pure interiores. In qua re sentiunt varia hi Doctores; sed supposito, quod probabilius est, scilicet, non habere potestatem in actus mere interiores, sit 1a. conclusio. *Qui solum mente concepit haeresim, et non protulit exterius nec per verbum, neque aliis signis, non est excommunicatus.* Patet, quia illud primum est pure interius; ergo". 430-431.

18. "2a. conclusio. *At si exterius profertur, aut verbo, etsi occulte, et sine teste, ipso facto est excommunicatus.* Patet, quia Ecclesia excommunicat illos haereticos ipso facto, in quos potest animadvertere; sed in hunc potest, cum sit haereticus exterior, ergo. Sed dubitatur, utrum si hic postea deposuit, et revocavit errorem suum; et ultimo tum causa petendi consilium, tum propter aliam fatetur se aliquando habuisse illum errorem; utrum talis sit excommunicatus". 431.

19. "Sit in hoc 3a. conclusio. Qui causa petendi consilium, vel alia honesta, profert haeresim mente habitam, non est excommunicatus. Patet, quia antea non erat, quia erat interior;

¿Qué ocurre cuando la herejía tenida sólo en la mente se menciona en confesión sin dolor y sin enmienda ya que permanece en las dudas quien la manifiesta? Si uno menciona de esta manera su opinión en confesión o de cualquier otra manera, quedará excomulgado porque semejante aseveración es propia del que la lleva a cabo por mucho que se realice durante la confesión<sup>20</sup>. Si lo hiciere de todas formas para pedir consejo al confesor y con disposición de obedecerle, resultando que luego no cambia el que la hace aunque no la sigue afirmando, ¿quedará excomulgado? Parece que quedará excomulgado ya que menciona su herejía interior con palabras exteriores; pero, según Fray Luis, esa persona no quedará excomulgada por ser bueno el acto en el que la manifiesta. Se instituyó precisamente el sacramento de la penitencia para abrir al confesor las enfermedades ocultas y pedirle la medicina correspondiente. Es imposible que queden entonces prohibidos o sean castigados por la Iglesia semejantes actos. Además, esta manifestación exterior no es una herejía exterior por no ser afirmativa ni tratarse de un error pertinaz. Se trata simplemente de una declaración del ánimo implicado en el error y preparado para asentir al confesor<sup>21</sup>.

¿Es válida la excusa nacida de la ignorancia gruesa y culpable para no incurrir en excomunión? Al parecer, la respuesta positiva es algo que resulta claro si se contempla lo que sucede con el que mata a un clérigo. Fray Luis concluye al respecto que no queda excomulgado quien dijere una herejía desde la ignorancia por culpable que fuere la misma. No se está entonces interior ni exteriormente ante un hereje. El Legionense no acepta como válida la referencia al asesinato de un clérigo. Ciertamente, es asesino verdadero quien

---

ergo. Quia illa prolatio haeresis non est exterior haeresis, nec signum interioris haeresis adhuc in illo existentis; ergo. Consequentia patet, antecedens probatur; quia quando dicit se habuisse haeresim, illa propositio est vera; ergo. Quod non sit signum interioris haeresis, probatur; quia non dicit se tenere, sed tenuisse". 431.

20. "Sed quid, si haereticus mentalis profert illam haeresim in confessione, non dolens, nec illam mutans, sed dubitans; an hic sit haereticus. In hoc sit 4a. propositio. *Sive in confessione, sive quovis alio modo, profert suam sententiam, hic talis est excommunicatus*. Quia illa assertio, etsi sit in confessione, est propria; ergo". 432.

21. "Sed dubitatur, an si haereticus mentalis proferat suam sententiam in confessione, nec omnino mutans eam, nec etiam plane affirmans, sed inquirens consilium a confessore, paratus illi obediri; utrum hic sit excommunicatus. Et videtur quod sit, quia profert verbis exterius interiorem haeresim. In hoc sit 5a. propositio. *Hic talis non est excommunicatus*. Probatur, quia ille actus probationis est bonus. Item, quia sacramentum poenitentiae ad hoc fuit institutum, ut aperiamus confessori morbos occultos, et inquiremus medicinam; ergo non possunt ab Ecclesia prohiberi nec puniri. Et ad argumentum respondeo, quod illa probatio exterior non est haeresis exterior; quia non est affirmativa, nec pertinax erroris, sed declaratio animi sui errore implicati, sed parati assentiri confessori". 432.

mata a un clérigo; pero no es hereje de verdad el que se equivoca desde la ignorancia por culpable que fuere la misma<sup>22</sup>.

## DESARROLLO

Los herejes reciben en la Iglesia un doble castigo espiritual y corporal. El castigo o pena espiritual recibe el nombre de excomunión<sup>23</sup>. Puede la Iglesia ciertamente ser capaz de castigar a los herejes<sup>24</sup>. A los mismos los excomulga automáticamente<sup>25</sup>. ¿Ha de distinguirse entre la herejía y el hereje en el sentido que la herejía es sólo el pecado interior y el hereje es aquél que manifiesta ese pecado exteriormente? Es lo que se pretende averiguar al preguntar si quedan excomulgados automáticamente los herejes todos, incluso los que no han manifestado su herejía al exterior, conservándola sólo en la mente<sup>26</sup>. La solución de esta pregunta pide aclarar antes si la Iglesia tiene de veras potestad y jurisdicción sobre los actos puramente interiores. A este respecto no hay unanimidad en el sentir de los doctores<sup>27</sup>. Si se dice que la Iglesia carece de jurisdicción en lo interior, se despeja totalmente el camino para la distinción entre pecado y pena, herejía y hereje.

Por supuesto, los que aceptan también la existencia de potestad y jurisdicción en la Iglesia sobre los actos interiores dirán que está de más la distinción entre herejía y hereje. Afiramarán que, si uno comete herejía, se convierte en hereje automáticamente por caer sobre él al instante la pena eclesiástica de la excomunión. Quienes afirman que no posee la Iglesia jurisdicción sobre los actos interiores dirán que son distintos los conceptos de herejía y de

---

22. "Sed adhuc est difficultas de illo, qui ex ignorantia crassa et culpabili excusatur ab excommunicatione, ut patet in eo, qui clericum percussit. Sit 6a. propositio. Qui ex ignorantia, quantumvis culpabili, dicit aliquid, quod sit haereticum, non est excommunicatus. Patet, non est haereticus nec interius, nec exterius; ergo, etc. Ad argumentum negatur consequentia; quia, qui occidit clericum, est vere percussor, sed hic non est haereticus, quia errat ex ignorantia, quantumvis culpabili". 433.

23. Cf. nota 15.

24. Aunque los herejes pierden automáticamente la fe y quedan excluidos como miembros de la Iglesia, siguen conservando el carácter bautismal. Pertenecen entonces a la Iglesia y ésta puede castigarlos a pesar de que hayan dejado de ser miembros suyos.

25. Cf. nota 18.

26. Cf. nota 16.

27. Cf. nota 17.

hereje. Ciertamente, para ser hereje se necesitará algo más que cometer pecado. La herejía estará en el interior; pero el ser hereje se verá como un acto exterior. El pecado habrá de manifestarse exteriormente para que uno sea hereje. A este respecto, la Glosa sobre la primera Clementina inclina a pensar que quedan excomulgados automáticamente como herejes todos los que cometen interiormente el pecado de herejía. El teólogo Adriano de Utrecht dice que se trata de algo que comparten los juristas todos. La sentencia contraria, según la cual sólo cae la excomunión sobre actos exteriores, es la sostenida por Silvestre Prierias, Antonino de Florencia, Tomás de Vío Cayetano y Enrique de Segusia. Es la sentencia de Santo Tomás de Aquino. Fray Luis la llama opinión común<sup>28</sup>.

Por supuesto, una y otra opinión arrancan de la respuesta concreta dada a la pregunta sobre si posee la Iglesia jurisdicción también sobre los actos interiores. La de los canonistas defiende que esa potestad está en manos de la Iglesia; pero la mayoría de los teólogos lo niegan. Fray Luis tiene a ésta de los teólogos como la sentencia más probable. Afirmará que la Iglesia carece de potestad en los actos meramente interiores<sup>29</sup>. Dirá también consecuentemente con ello que es hereje el que, habiendo profesado la fe católica, afirma consciente y pertinazmente algo que contraría una verdad católica<sup>30</sup>. El Legionense distingue nítidamente la herejía y el hereje, el pecado y la pena. La Iglesia es capaz de castigar a los herejes al instante al haber salido el pecado de herejía al exterior. De hecho, los excomulga automáticamente. Podrá castigar entonces también a un hereje (en el foro exterior) cuando se manifiesta como tal exteriormente<sup>31</sup>.

Nadie queda excomulgado por poseer una herejía sólo en la mente cuando la misma no se menciona al exterior por medio de palabras u otros signos ya que la herejía es una realidad puramente interior<sup>32</sup>; pero quedará excomulgado automáticamente todo aquel que profiera exteriormente de palabra una herejía aunque lo haga ocultamente sin testigo alguno<sup>33</sup>. Esta enseñanza de Fray Luis ha de ser entendida correctamente porque hay diversas circunstancias de manifestar el pecado de herejía exteriormente. El Legionense se refiere a un caso concreto al preguntar si los que manifiestan exteriormente

---

28. Cf. nota 16.

29. Cf. nota 17.

30. Cf. nota 15.

31. Cf. nota 18.

32. Cf. nota 17.

33. Cf. nota 22.

algo que es una herejía con ignorancia culpable por ser gruesa y afectada incurren automáticamente en excomunión.

Según Fray Luis, no queda excomulgado nadie si dijere una herejía desde la ignorancia por culpable que fuere la misma. Ni se está entonces ante una herejía interior ni ante un hereje exterior. Pero, ¿no incurre en excomunión el que mata a un clérigo desde la ignorancia culpable? El Legionense no acepta como válida la referencia al asesinato de un clérigo para poder concluir que incurra en excomunión automática el que menciona con ignorancia culpable su herejía. Entiende que es asesino verdadero quien mata a un clérigo; pero añade inmediatamente que no es verdadero hereje quien se equivoca desde la ignorancia por culpable que fuere la misma<sup>34</sup>.

¿Incurre uno en excomunión automática cuando, tras haber depuesto y revocado el error tenido sólo en la mente, lo manifiesta para pedir consejo o por otro motivo?<sup>35</sup> Según Fray Luis, nadie queda excomulgado cuando menciona la herejía tenida en la mente al pedir consejo o realizar acciones honestas. Ha de tenerse en cuenta por una parte a este respecto que la herejía era interior antes de haber realizado esta manifestación y, por otra, no debe olvidarse que, cuando se la menciona así, no se está haciendo referencia a herejía alguna exterior. Además, tampoco comporta semejante mención que la herejía interior persista todavía en el que la menciona. Cuando dice uno haber tenido una herejía, está diciendo una verdad simplemente. No es signo de herejía interior semejante manifestación. No asevera entonces que la tenga de hecho el que la afirma. Dice sólo haberla tenido<sup>36</sup>. Cabe precisar más todavía. ¿Qué ocurre cuando la herejía tenida sólo en la mente es mencionada en confesión sin dolor y sin enmienda ya que sigue permaneciendo en las dudas el que la ha manifestado? Fray Luis sostiene que, si uno menciona de esta manera su opinión en confesión o de cualquier otra manera, quedará excomulgado porque semejante aseveración es propia del que la lleva a cabo por mucho que se realice la misma durante la confesión<sup>37</sup>.

Aunque parece que debería quedar excomulgado automáticamente el que manifestara su herejía para pedir consejo al confesor y con disposición de obedecerle cuando no la cambia luego y la siguiera reteniendo sin mencionarla del todo con palabras exteriores, Fray Luis afirmará rotundamente esa persona no queda excomulgada ya que es bueno el acto en el que realiza la excomunión. Se instituyó precisamente el sacramento de la penitencia para

---

35. Cf. nota 18.

36. Cf. nota 19.

37. Cf. nota 20.

que el penitente abriera al confesor las enfermedades ocultas y le pidiera la medicina correspondiente. Sería imposible que quedaran por ello prohibidos o castigados por la Iglesia semejantes actos. Además, tal manifestación exterior no es herejía exterior por no ser afirmativa ni tratarse de error pertinaz. Se está simplemente una declaración del ánimo implicado en el error y preparado para asentir al confesor<sup>38</sup>.

## SEGUNDA PARTE. PEDRO DE ARAGÓN

### EXPOSICIÓN

El agustino Pedro de Aragón<sup>39</sup> nació en Salamanca (1545/1546). Profesó el 20 de septiembre de 1561 en el convento de San Agustín de la misma ciudad. Allí estudió Artes. La Teología la cursó en la Universidad Salmantina desde 1564 hasta 1568, año en el que se trasladó a Huesca. En la ciudad aragonesa obtuvo el título de maestro de Teología (1573). Volvió luego a Salamanca e incorporó en la Universidad los títulos de licenciado y de maestro el 6 de febrero y el 4 de marzo de 1576 para pasar a enseñar, mediante oposición ganada, en las cátedras de Escoto (1576-1582) y en la de Súmulas (1582-1592). Murió en Salamanca el 24 de noviembre de 1592. Mientras vivía, fue tenido Pedro de Aragón en muy alto concepto por su Provincia y por el P. General, siendo uno de los señalados para defender públicamente las proposiciones teológicas en el Capítulo de Roma de 1575. Era uno de los cuatro padres examinadores de quienes trataban de recibir grados en su Orden<sup>40</sup>.

---

38. Cf. nota 21.

39. Biografía, cf.: V. OBLET, *Aragón, Pierre* : Dictionnaire de Théologie Catholique 1 (París 1909) 1728-1729; G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*. Vol. 1, (Madrid 1913) 180-184; D. GUTIÉRREZ, *Aragón, Pedro de* : Enciclopedia Cattolica 1 (Florenca 1948) 1755; T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine of Restitution*, (Chicago 1957) 1-27; E. DOMÍNGUEZ CARRETERO, *Aragón, Pedro de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1 (Madrid 1972) 77; J. BARRIENTOS GARCIA, *El tratado de Justitia et Jure (1590) de Pedro de Aragón*, (Salamanca 1978) 17-49; I. JERICÓ, *Fray Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI*, Madrid 1997.

40. Cf. Tack 22 y 24.

Tack=T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine of Restitution*, (Chicago 1957).

Además de claro en la exposición, era muy erudito e independiente<sup>41</sup>. Pedro de Aragón fue un seguidor de Santo Tomás en el siglo XVI, lo cual no es de extrañar. El estilo de hacer teología implantado por Vitoria caló hondo entre los agustinos de Salamanca. Acogieron éstos la doctrina del Aquinate con generosidad, redoblando incluso sus esfuerzos por elevar al Angélico a la categoría de doctor común. Esta admiración por Santo Tomás en los agustinos se explica en parte por pesar todavía sobre ellos el influjo de sus maestros inmediatos: casi todos dominicos<sup>42</sup>. Otra de las razones para que siguieran al Aquinate pudo deberse a que el capítulo general de los agustinos celebrado en Nápoles bajo la presidencia de Jerónimo Seripando en 1539 estableció que los agustinos estudiaran los Cuatro Libros de las Sentencias según la vía de Egidio Romano (Gil de Roma) y, donde no alcanzare éste, se supliera por la doctrina en conformidad con Santo Tomás<sup>43</sup>.

El voto de pobreza impidió a Pedro de Aragón dejar como legado bienes materiales a sus hermanos del convento de San Agustín; pero los enriqueció con un trabajo precioso de verdad: dos voluminosos comentarios sobre la *Secunda Secundae*<sup>44</sup>. Los dos se editaron en Salamanca antes de su muerte: 1584<sup>45</sup> y 1590<sup>46</sup>. El primero, terminado a mediados de 1583 y dedicado a las virtudes de la fe, esperanza y caridad, vio la luz pública a finales de 1584<sup>47</sup>. No encontró el éxito que cabía esperar. U. Horst dice del comentario al artículo 10 de la primera cuestión de la *Secunda Secundae* que Aragón ofrece en sus comentarios matizaciones de interés<sup>48</sup>. La publicación del tomo segundo en

41. Cf. G. DÍAZ, *La escuela agustiniana desde 1520-hasta 1560: La Ciudad de Dios* 176 (1963) 199.

42. Cf. Andrés 154.

Andrés=M. ANDRÉS, *La teología española del siglo XVI*. Tomo 1, (Madrid 1976).

43. Cf. Andrés 148

44. "Dying as a religious with a solemn vow of poverty, Fray Pedro de Aragon quite naturally had nothing to leave his brothers Agustinians in the line of material goods. And yet before he died, he did bequeath his brethren and his Order a really rich legacy in the form of two voluminous tomes of commentaries on the Summa (2a 2ae) of St. Thomas". Tack 28.

45. Su título es: "Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum Sancti Augustini, Artium et Sacrae Theologiae Magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris, In Secundam Secundae divi Thomae doctoris Angelici commentariorum. Tomus primus (...) Salmanticae. Excudebat Joannes Ferdinandus. MDLXXXIII".

46. Su título es: "Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum S. Augustini, Artium, et Sacrae Theologiae magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris, In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici Commentaria. De Iustitia et Iure. (...) Salmanticae, Apud Guillelmum Foquel. MDXC".

47. Cf. J. BARRIENTOS GARCIA, *El tratado de Justitia et Jure (1590) de Pedro de Aragón*, (Salamanca 1978) 52.

48. "In Jahre 1584 erschienen nun zwei umfangreiche Kommentare zur *Secunda Secundae* im Druck, die dem Augustiner Petrus de Aragón und Dominicus Báñez zu verfas-

1592 bajo el título *De Justitia et Jure* constituyó un rotundo éxito. ¿Eligieron a Fray Pedro sus superiores de San Agustín para que dejara constancia, mediante sus publicaciones sobre la *Secunda Secundae*, del pensamiento teológico existente por parte de los teólogos salmantinos de su Orden? Con franqueza y sinceridad escribió nuestro fraile que el impulso a la publicación de los comentarios le vino por un amor ardiente a la Sagrada Teología y por un abrasador deseo de defender los deseos de sus hermanos y de su Orden<sup>49</sup>.

## EXPOSICIÓN

Cuando se habla de los herejes, es preciso considerar el asunto desde ellos mismos y desde la Iglesia. Desde el hereje aparece el pecado y, desde la Iglesia, la misericordia. Al respecto establece Santo Tomás tres conclusiones. Por la culpa cometida que han cometido, los herejes merecen ser separados instantáneamente de la Iglesia mediante la excomunión<sup>50</sup>; pero la Iglesia no castiga instantáneamente a los herejes en razón de su piedad y misericordia. Como dice el Apóstol (Tit 3,10)<sup>51</sup>, lo hace tras la primera o segunda admonición. Es lo que se observa claramente desde la experiencia<sup>52</sup>. Además, hiere

---

sern hatten. Auch wenn das Werk des Dominikaners schon rasch einen besonderen Rang einnahm, lohnt es sich, die Ekklesiologie des Petrus de Aragón näher zu betrachten, zumal sich in ihr eine reihe von interessanten Nuancierungen finden". U. HORST, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, (Maguncia 1978) 149-150.

49. Cf. Tack 33.

50. "Summa textus. Supposito quod in haereticis sunt duo considerata: vnum ex parte ipsorum et est peccatum, alterum ex parte Ecclesiae, et est misericordia ad errantium conuersionem, ponit D. Thom. tres conclusiones. Prima conclusio. Si solum habeatur ratio culpae, quam haeretici committunt, digni sunt, vt statim separentur ab Ecclesia per excommunicationem". P. DE ARAGÓN, *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici commentariorum*. Tomus Primus, (Salmanticae 1584) 339a (q. 11, a. 3).

A continuación aparecerá en las citas sólo un número de página correspondiente. La a, tras el número de página, indicará que es la columna primera. La b señalará que se trata de la columna segunda.

51. Suele ser costumbre distinguir entre las citas textuales bíblicas de las no textuales. Éstas suelen ir precedidas de la sigla cf. Aquí no se seguirá este uso. Todas las citas no textuales, irán siempre con la sigla referida.

52. "Secunda conclusio, Ecclesia habita ratione suae pietatis, atque misericordiae, non statim punit haereticos, sed post primam, et secundam admonitionem, vt dicit Apost. Haec conclusio patet experientia". 339a-339b.

la Iglesia justamente con el anatema a los herejes muchas veces avisados y persistentes en el error<sup>53</sup>. Fray Pedro indica en orden a comprender esta enseñanza del Aquinate que los herejes son castigados de dos maneras según los cánones: espiritual y corporalmente. La pena espiritual es la excomunicación<sup>54</sup>.

Aragón se refiere en concreto a la pena espiritual: la excomunicación. Comienza su exposición y advierte que esta pena es más antigua que las demás. Dice asimismo que, pese a no estar la misma reservada al Sumo Pontífice según el mismo derecho, Martín de Azpilcueta conocido como el Navarro y Tomás de Vío Cayetano afirman que lo está por la bula de la Cena del Señor. En ella no quedan excomulgados sólo los herejes sino también los promotores y defensores. Pero esto ha de entenderse formalmente. Promotor del hereje es llamado sólo el que favorece al hereje como hereje. Se hace referencia como defensor aquí al que defiende al hereje como hereje. De la misma manera se llama en la misma bula encubridor del hereje al que tapa a uno en cuanto hereje. En el derecho se distinguen los crímenes desde la intención y el propósito. Asimismo, las palabras han de entenderse formalmente en cualquier facultad. Se sigue de ello que, si uno recibiera o defendiera a alguien que es en realidad hereje por consanguinidad u otra obligación sin tener motivo ni noticia de la herejía, no incurriría en excomunicación. Si se habla propia y formalmente, no se dice que el tal recibe o defiende a un hereje sino a un consanguíneo o amigo, lo cual no está prohibido en el derecho ni en lugar alguno. Es lo que enseñan Cayetano y el Navarro<sup>55</sup>.

---

53. "Tertia conclusio, Haereticos saepe admonitos, et in suo errore persistentes iuste ferit Ecclesia anathemate". 339b.

54. "Pro intelligentia huius articuli est aduertendum, quod haeretici secundum canones, duplici poena puniuntur, scilicet, spirituali, et corporali. Spiritualis est excommunicatio". 339b.

55. "Et de his omnibus suo ordine erit dicendum: et primo de excommunicatione. Circa quod est notandum, quod excommunicatio contra haereticos posita omnibus alijs est antiquior, vt patet ex diuersis capitibus iuris, in quibus illius fit mentio: praesertim ex capite excommunicamus de haereticis. Et quamuis iure ipso istius excommunicationis absolutio non sit reseruata summo Pontifici, reseruatur tamen per bullam caenae Domini, vt docet Nauar. in Manuali cap. 27. num. 41. Et Caietanus in summa verbo excommunicatio cap. 1. Et non tantum excommunicantur haeretici, sed etiam eorum fautores et defensores, quod quidem formaliter est intelligendum: ita vt fautor haeretici dicatur solus ille, qui fauet haeretico, vt haereticus est, et defensor, qui defendit haeticum quatenus haeticum. Et similiter receptor haeretici dicitur, qui recipit haeticum, haeticum: nam ex intentione, et proposito malificia distinguuntur in iure, et verba sunt formaliter intelligenda in quacumque facultate. Ex quo sequitur: quod si aliquis recipiat, aut defendat hominem, qui re vera est haeticus titulo consanguinitatis, aut alterius obligationis, non habita ratione et notitia haeresis, non incurrit excommunicationem, cum proprie et formaliter loquendo talis non dicatur haeticum recipere aut defendere, sed consanguineum, vel amicum quod in iure aut alio loco non est prohibitum. Ita docent Caietanus, et Nauar. locis citatis". 339b-340a.

La duda es si quedan universalmente comprendidos en la excomunión citada todos los herejes, estén ocultos o sean públicos, o si son alcanzados únicamente todos los que fueran herejes claros y notorios. Debe advertirse a este respecto cómo hay dos maneras de calificar a un hereje como oculto. Uno es hereje oculto de suyo cuando se adhiere sólo mentalmente con pertinacia a una proposición contraria a la fe sin manifiestarla de palabra o de obra. Uno lo es accidentalmente cuando, pese a haber mencionado y proferido la herejía concebida en la mente con palabras o signos, se entiende que tal mención y manifestación permanece oculta y no la sabe nadie<sup>56</sup>.

Según Pedro de Aragón, es cierto que quedan excomulgados con la excomunión reservada al Sumo Pontífice los herejes que han declarado y expresado con palabras o signos la herejía concebida mentalmente, se trate de una declaración y expresión manifiesta u oculta. Así es lo que consta en la bula de la Cena del Señor<sup>57</sup>. Por ello, la duda versa únicamente sobre el hereje mental. Se trata de averiguar si queda excomulgado quien, teniendo la herejía en el entendimiento, no la expresó con palabras o signos exteriormente. Es una cuestión difícil. Los doctores aportan diversas sentencias al respecto. Según la Glosa sobre la primera Clementina, se tiene como que se incurre en herejía. Adriano de Utrecht sostiene además que es la opinión común de los canonistas. La base de esta afirmación es que la herejía concebida mentalmente es verdadera y perfecta herejía. Precisamente, la diferencia entre la herejía y el robo reside en que, a pesar de ser pecado mortal, el robo en la mente no es pecado perfecto mientras la herejía en la mente es perfecta herejía. Es que, como la fe es virtud que se perfecciona interiormente, también se perfecciona la herejía en el disentimiento interior al consentir la voluntad. Como la excomunión se impone en dicho documento absolutamente contra los herejes todos sin distinguir entre el mental y el exterior, incurrirá entonces el hereje mental en ella. La sentencia contraria es la mantenida por Cayetano,

---

56. "Sed dubium est, Vtrum ista excommunicatione comprehendantur vniuersaliter omnes haeretici, siue occulti fuerint, siue publici, an vero tantum comprehendantur illi, qui manifeste et notorie fuerint haeretici. Ad cuius dubij intelligentiam est aduertendum, quod dupliciter aliquis haeticus potest dici occultus vno modo per se, et est cum quis tantum in mente habet haeresim pertinaciter adhaerens alicui propositioni fidei contrariae, nec eam verbis, aut signis manifestauit. Alio modo per accidens: et est cum quis licet haeresim mente conceptam verbis, aut signis declarauit, et protulit, ita tamen se habet, quod eius prolatio, et manifestatio est occulta, et a nemine scitur". 340a.

57. "Hoc supposito, vt certa ab incertis separemus, dico certum esse, quod illi haeretici, qui verbis aut signis haeresim mente conceptam declararunt, et expressarunt, sive declaratio, et expressio sit manifesta, siue occulta, sunt excommunicati excommunicatione reseruata summo Pontifice: ita enim habetur expresse in §. 1. bullae caena Domini". 340a.

Silvestre Prierias y San Antonino de Florencia. Es además la opinión común de los teólogos<sup>58</sup>.

Antes de establecer la determinación de esta duda es preciso decidir si la Iglesia posee jurisdicción tanto en los actos interiores como en los exteriores, o si la tiene sólo en los interiores. Si se extendiera sólo la jurisdicción de la Iglesia a los actos exteriores, se seguiría claramente de ello que incurren únicamente en excomunión los que declararon la herejía con un acto exterior. Si dicha jurisdicción se extendiera no sólo a los actos exteriores sino también a los interiores, resultará que se incurrirá también en excomunión por la herejía mental como se incurre en ella por la herejía exterior declarada mediante algún signo. A la una y a la otra se les llamará entonces verdadera y propiamente herejía. Sobre esta cuestión aparecen de nuevo varias opiniones. Dirán consecuentemente quienes afirman que el hereje mental no incurre en excomunión que la Iglesia carece de jurisdicción en los actos interiores. Por el contrario, afirmarán en consecuencia que la Iglesia tiene jurisdicción sobre cualquier acto los que afirman que los mismos incurren en excomunión. De todas formas, deberá determinarse antes esta segunda cuestión. Según lo que se declare en ella, se tendrá la constancia precisa para responder a la cuestión principal<sup>59</sup>.

---

58. "Et sic tantum est dubitatio de haeretico mentali, qui haeresim habet in intellectu, nec eam verbis, aut signis exterius expressit, vtrum sit excommunicatus: quae quaestio difficilis est, et de qua sunt variae doctorum sententiae. Nam Glossa super Clementinam primam de haereticis verbo ipso partem tenet affirmatiuam: pro qua etiam adducit plures alios doctores. Idem tenet Adrianus quodli. 8. et in 4. quaest. 2. de confessione. Et dicit hanc esse communem opinionem canonistarum. Quae probari potest hac ratione. Haeresis mente concepta non solum est vera sed etiam perfecta haeresis. Et hoc est discrimen inter haeresim, et furtum, quod furtum in mente, licet sit peccatum mortale non tamen est furtum perfectum; at vero haeresis in mente est perfecta haeresis. Et ratio est, quia sicut fides est virtus, quae perficitur interius, ita etiam haeresis perficitur in dissensu interiori ex consensu voluntatis. Sed excommunicatio absolute imponitur contra omnes haereticos, nulla facta distinctione haeretici mentalis, aut exterioris, ergo haereticus mentalis incurrit excommunicationem. Contrariam tamen sententiam tenet Caietanus in hoc articulo. Et Sylvester verbo excommunicatio 7. §. 2. Et Antoninus 3. parte titulo 25. cap. 14 et est communis opinio Theologorum". 340a-340b.

59. "Huius dubitationis determinatio pendet ex decisione alterius, vtrum scilicet, Ecclesia habeat iurisdictionem in actus tam exteriores, quam interiores: an vero tantum in actus exteriores. Nam si Ecclesiae iurisdictio tantum se extendit ad actus exteriores, manifeste sequitur, eos tantum incurrere excommunicationem, qui exteriori actu haeresim declararunt: at vero si dicta iurisdictio ad actus tam interiores, quam exteriores se extendit sicut propter haeresim exteriori signo declaratam incurritur excommunicatio: ita etiam et propter haeresim mentalem incurretur, cum vtraque vere, et proprie haeresis dicatur. De qua quaestione eadem est varietas opinionum, quae erat de praecedenti. Nam illi, qui affirmant quod haereticus mentalis non incurrit excommunicationem, consequenter dicunt Ecclesiam non habere iurisdictionem

Pedro de Aragón mantiene en cambio que goza de más probabilidad la sentencia opuesta, que es la mantenida por Santo Tomás de Aquino y Tomás de Vio Cayetano. Es la opinión común a todos los teólogos, la cual se fundamenta ante todo en que la Iglesia no juzga sobre lo oculto<sup>60</sup>. Debe entonces afrontarse a continuación la cuestión principal. De la solución aportada se sigue con claridad que los herejes sólo en la mente, que han cometido la herejía con el entendimiento sin declararla verbamente o con signos, no están excomulgados. La jurisdicción de la Iglesia es necesaria para excomulgar; pero la misma no se extiende hasta los actos que no se han manifestado exteriormente. En consecuencia, cualquier confesor idóneo es capaz de absolver. Esto debe entenderse cuando el pecado no se halla reservado por un motivo distinto al proveniente de la bula de la Cena del Señor. Es que, si se tratara del pecado de herejía reservado al Papa o al obispo, no podría entonces tal hereje quedar absuelto por un inferior. De ello nada se sigue por otra parte contra la conclusión aquí presentada. Además, la reserva no es una pena sino la substracción de la jurisdicción. El superior puede servirse de la misma en lo que está oculto. Así lo enseña Cayetano<sup>61</sup>.

La duda versará entonces sobre el que dice haber tenido una herejía en la mente tiempo atrás y ahora no la tiene. ¿Incorre el mismo en excomunión cuando realiza semejante manifestación? La respuesta de Aragón es que, si se lleva a cabo la misma para recibir consejo u otra causa honesta, nadie queda excomulgado, tratándose incluso de un acto bueno. En modo alguno, se puede incurrir por ello en excomunión. De todas formas, incurrirá uno en

---

nem in actus interiores. At vero illi, qui affirmant illos incurrere excommunicationem subinde dicunt, Ecclesiam habere iurisdictionem in quoscumque actus. Et sic prius haec secunda quaestio erit determinanda, et ex illius declaratione constabit, quid ad principalem quaestionem sit respondendum". 340b.

60. "Contraria tamen sententia est probabilior, quam tenent D. Th. et Caietanus 1. 2. quaest. 91. artic. 4. et communiter omnes Theologi. Et probatur ex capite Christiana 32. quaestione 5. Vbi dicitur, quod Ecclesia non iudicat de occultis. Idem etiam habetur 2. quaest. 5. capite constituisti et 6. quaestione 1. capite si omnia. Et in capite erubescant 32. distinct. etiam dicitur, quod secretorum Deus, et cognitor, et iudex est". 341b.

61. "Ex his colligitur, quid dicendum sit ad principalem quaestionem, cuius gratia haec dicta sunt. Manifeste enim sequitur haereticos pure mentales, qui haeresim habuerunt in intellectu, nec eam verbis aut signis declararunt, non esse excommunicatos. Siquidem Ecclesiae iurisdictione necessaria ad excommunicationem inferendam non se extendit ad hos actus, atque ex consequenti quilibet idoneus confessor poterit absolue ab huiusmodi peccato. Est tamen hoc intelligendum dummodo tale peccatum non habeat aliam reservationem, ultra illam, quae provenit ex bulla coenae Domini. Nam si alias peccatum haeresis esset Papae, vel Episcopo reservatum, non posset talis hereticus ab inferiori absolui. Nec ex hoc sequitur aliquid contra conclusionem, quia reservatio non est poena, sed ademptio iurisdictionis, qua superior potest vti in quantumcumque occultis, vt docet Caietanus in hoc articulo". 341b-342a.

excomuni3n si la manifiesta alguna vez sin dolerse del pecado. Es la sentencia com3n de los te3logos todos<sup>62</sup>. Ciertamente, es verdadera herej3a la mental. Lo que se niega aqu3 es que incurra en excomuni3n el que la posee ya que, por tratarse de un acto puramente oculto, la Iglesia no puede emitir juicio alguno al respecto. A ello se debe la imposibilidad de quedar comprendidos los tales en las censuras impuestas por la Iglesia contra los herejes<sup>63</sup>.

¿Qui3n puede absolver de la excomuni3n a los herejes arrepentidos? Dice en primer lugar Arag3n que, por la herej3a (manifestada), se incurre en una de las excomuniones reservadas al Sumo Pont3fice. As3 consta en la bula de la Cena del Se3or<sup>64</sup>; pero las cosas han cambiado despu3s de celebrado el concilio de Trento. Pueden tambi3n los obispos, no sus vicarios, absolver en el foro de la conciencia dentro de sus di3cesis respectivas a los herejes que les est3n sometidos cuando son ocultos. Se trata de aquellos herejes cuyas herej3as no han sido llevadas todav3a al foro contencioso a pesar de haber sido mencionadas exteriormente. 3stas son las palabras establecidas por el concilio: *Sea l3cito a los obispos dispensar en todas las irregularidades y suspensiones provenientes de un delito oculto a excepci3n de la que surge del homicidio voluntario, y de otras llevadas al foro contencioso: y absolver graciosamente en el foro de la conciencia a todos los delincuentes sometidos en sus di3cesis respectivas por s3 mismos o por un vicario deputado especialmente para ello en cualesquiera casos ocultos, reservados incluso a la Sede Apost3lica con la imposici3n de una penitencia saludable: asimismo les sea permitido tambi3n a los mismos y no a sus vicarios hacerlo en el crimen de herej3a dentro del mismo foro de la conciencia*<sup>65</sup>. De todas formas, los inquisidores pueden

---

62. "Sed dubium est de eo, qui dicit, se aliquando in mente habuisse aliquam haeresim, nunc tamen eam non habere, vtrum incurrat excommunicationem. Respondetur, quod, qui propter consilium capiendum, vel alterius rei honestae causa profert exterius haeresim, in qua aliquando fuit, non est excommunicatus. Et ratio est nam antequam proferret illa verba non erat excommunicatus, et ille actus est bonus, ergo propter illum non potest excommunicationem incurrere. Verum tamen est, quod si aliquando haeresim suam confiteatur, nec doleat de peccato, excommunicationem incurret. Et haec est communis sententia omnium Theologorum". 342a.

63. "Sed oportet, vt ad argumenta in contrarium facta respondeamus. Vnde ad argumentum pro prima quaestione respondetur concedendo haeresim mentalem esse veram haeresim: negatur tamen quod talis haereticus incurrat excommunicationem: quia cum ille actus sit pure occultus nullum de eo iudicium potest habere Ecclesia: et sic censurae impositae contra haereticos eos comprehendere non possunt, vt etiam explicauimus". 342a.

64. "Sed dubium est quisnam possit haereticos resipiscentes ab excommunicatione absolueret? Ad cuius explicationem dico primo, quod haec excommunicatio est ex ijs, quarum absolutio reseruatur summo Pontifici, vt constat ex processu bullae caenae Domini". 343b.

65. "Dico secundo, quod post concilium Tridentinum, Episcopi possunt per se ipsos, et non per suos vicarios in foro conscientiae absolueret in sua dioecesi haereticos sibi subditos,

absolver a cualquier hereje de esta excomunión. Es lo que se desprende de su proceder<sup>66</sup>.

Dijeron algunos que el confesor elegido en conformidad con la bula de la Cruzada puede una vez en la vida absolver a los herejes de la excomunión. De todas formas, se equivocan sin duda alguna. La verdad es precisamente la contraria. En la concesión general de semejante bula no queda comprendido el crimen de herejía. De ello hay constancia por la declaración realizada por el papa Gregorio XIII ante la petición de los inquisidores de España. Éstos se ocuparon además de que semejante declaración se divulgara y llegara a todos<sup>67</sup>. De todas formas, cualquier sacerdote con facultad para absolver de otros pecados mortales puede hacerlo también de la herejía oculta en la mente si la misma no ha sido declarada exteriormente en modo alguno. El crimen de herejía no se halla reservado más que por razón de la excomunión. Así lo afirman Cayetano y el Navarro. La herejía oculta en el corazón no cae bajo la excomunión. Es lo que se ha dicho ya con anterioridad. Consiguientemente, es capaz de absolver de la misma cualquier confesor idóneo. Además, si uno decidiera para sus adentros matar a un sacerdote o comprar un sacramento sin dar a conocer obra alguna exterior a la hora de cumplir lo decidido, el mismo no incurrirá en excomunión. A ello se debe que pueda quedar absuelto por cualquier sacerdote con jurisdicción. Es lo que afirman Silvestre Prierias y otros<sup>68</sup>.

---

occultos tamen, hoc est, illos, quorum haereses non fuerint ad forum contentiosum deductae, quamvis exterius fuerint prolatae. Probatur ex statuto concilij Tridentini sessione 24. capite 6. de reformatione. Cuius verba sunt: Liceat Episcopis in irregularibus omnibus, et suspensionibus ex delicto occulto prouenientibus, excepta ea, quae oritur ex homicidio voluntario, et exceptis alijs deductis ad forum contentiosum, dispensare: et in quibuscumque casibus occultis, etiam sedi Apostolicae reseruatis, delinquentes quoscumque sibi subditos in dioecesi sua per se ipsos, aut vicarium ad id specialiter deputatum, in foro conscientiae gratis absoluere, imposita poenitentia salutari: idem etiam in haeresis crimine, in eodem foro conscientiae, eis tantum, non eorum vicarij, sit permissum". 343b.

66. "Dico tertio, quod inquisitores possunt ab hac excommunicatione absoluere quoscumque haereticos, vt patet ex eorum vsu". 343b.

67. "Dico quarto, nonnullos dixisse, quod confessor electus per bullam Cruciatæ potest semel in vita haereticos absoluere ab excommunicatione. Sed proculdubio decipiuntur, et oppositum est verum. Nam illa concessione generali in bulla Cruciatæ contenta, scilicet, (*El qual os pueda absolver vna vez en la vida y otra en la muerte de qualesquier peccados, y censuras aunque sean de los reseruados a la sede Apostolica, y de los declarados en la bulla de la cena del Señor*) non comprehenditur haeresim crimen, vt constat ex delaratione facta a Gregorio XIII. ad petitionem inquisitorum Hispaniae, qui dederunt operam, vt per concionatores haec declaratio euulgata ad omnium notitiam perueniret". 343b-344a.

68. "Quinto dico, quod ab haeresi in mente latente, et nullo modo exterius declarata, potest absoluere quilibet sacerdos habens facultatem absoluendi ab alijs mortalibus. Probatur,

Si uno retuviere la fe íntegra en el corazón y dijere o hiciere algo perteneciente a la infidelidad: negar a Cristo de palabra o adorar a un ídolo, podría quedar absuelto por cualquier confesor elegido por la Cruzada porque el mismo no es hereje. Su crimen no está reservado. Podrá quedar absuelto entonces por cualquier confesor idóneo. Según la norma del derecho, ha de tomarse restringidamente lo que es odioso y, entre las realidades odiosas, se coloca la ley de la Iglesia que excomulga a los herejes. En consecuencia, deberá contemplarse la misma restringida solamente a los que son verdaderamente herejes. Como no es en verdad hereje aquél del que se habla aquí por estar en posesión de la fe íntegra dentro del corazón, el mismo no quedará excomulgado. Ésta es la sentencia de Silvestre y del Navarro. Se considerará verdaderamente excomulgado en el foro exterior de todas formas el que, reteniendo la fe íntegra interiormente, hubiere dicho o hecho algo perteneciente a la infidelidad. Así consta cuando se dice que ha de procederse contra los cristianos que pasan al rito de la infidelidad como contra los herejes<sup>69</sup>.

Es de todas formas Cayetano quien mantiene que queda excomulgado el que actúa consciente y previsoramente contra la fe retenida íntegra en el corazón. Es el caso concreto del que niega a Cristo con la boca y adora a un ídolo. La razón es que, si hubiera sido lanzada en el derecho la excomunión contra el ladrón, incurría verdaderamente en ella el que robara voluntaria-

---

Crimen haeresis non est reseruatum, nisi ratione excommunicationis, vt asserunt Caietanus in summa verbo, casus reseruati, et Nauarro in Manuali capite 27. sed haeresis in corde occulta non est subiecta ex communicatione, vt diximus in superioribus, ergo potest ab ea absolui quilibet idoneus confessor. Item, si quis intra se statuatur occidere clericum, aut emere sacramentum, nulla opera exterius adhibita ad has res efficiendas, non incurrit excommunicationem: et ideo potest absolui a quolibet sacerdote iurisdictionem habente, vt affirmant Syluester et alij, quos refert Syluester verbo excommunicatio 7. §. 5. ergo pari ratione dicendum erit de haeresi in corde latente". 344a.

69. "Dico sexto, quod qui fidem in corde integram retinens, dixerit aut fecerit aliquid ad infidelitatem pertinens, vt si ore tenus neget Christum, aut adoret idolum, poterit absolui a quocumque confessore per Cruciatam electo. Probat, Hic non est haereticus, et crimen ipsum non habet aliam reseruacionem, ergo potest absolui a quocumque idoneo confessore. Consequencia est nota, et antecedens probatur, Secundum regulam iuris, odia sunt restringenda, etc. Et lex Ecclesiae haereticos excommunicans inter odia computatur, ergo est restringenda ad eos dumtaxat qui vere sunt haeretici: sed hic, de quo loquimur non est vere haereticus, cum habeat integram fidem in corde, ergo non est excommunicatus. Ita tenent Syluester verbo haeresis §. 9. et Nauarro in Manuali cap. 11. num. 25. Verum tamen est, quod in foro exteriori iudicabitur excommunicatus ille, qui fidem integram retinens interius, aliquid ad infidelitatem pertinens dixerit aut fecerit, vt constat ex capite contra Christianos, de haereticis, vbi dicitur contra Christianos, qui ad ritum transierint infidelium, esse tanquam contra haereticos procedendum". 344a-344b.

mente. Como ha sido lanzada la excomunión contra los que fueren infieles exteriormente por voluntad, lo serán también entonces todos ellos pese a retener interiormente en el corazón la fe verdadera<sup>70</sup>. Pese a esta exposición, dirá Pedro de Aragón que no tiene duda que la sentencia contraria es la verdadera. En relación al argumento de Cayetano mostrará cómo la excomunión lanzada según el derecho dentro del foro de la conciencia no se extiende a los que hubieren cometido voluntariamente alguna infidelidad en el exterior sino que alcanza únicamente a los que se opusieron interiormente a la fe recibida en el bautismo y declarada con palabras o hechos exteriormente. Es que ambas realidades son necesarias para que se incurra en la excomunión lanzada contra los herejes. Si faltare una de ellas, no hay lugar para tal incursión<sup>71</sup>. ¿Qué consecuencias tiene esta pena de excomunión en concreto lanzada contra el que es interiormente fiel? De ella se sigue la pena de la privación de la sepultura eclesiástica, así como la de otras oblaiones y preces que es costumbre realizar por los muertos<sup>72</sup>.

## DESARROLLO

Pedro de Aragón tiene en gran consideración lo que, sobre la excomunión dicen Santo Tomás y los cánones de la Iglesia. El Aquinate establece tres conclusiones. Según la primera, los herejes merecen ser separados instantáneamente de la Iglesia por la excomunión en razón de la culpa cometida<sup>73</sup>.

---

70. "Caietanus 2. 2. quaestione 94. artic. 1. tenet, quod qui sciens et prudens facit aliquid contra fidem, quam integram in corde retinet, vt qui ore negat Christum, aut adorat idolum, est excommunicatus. Et ratio illius est, quia si in iure esset lata excommunicatio contra furem, is vere eam incurreret, qui voluntarie furaretur: sed est lata excommunicatio in iure contra eos, qui ex voluntate exterius fuerint infideles, ergo omnes tales sunt excommunicati, quamuis interius in corde veram fidem retineant". 44b.

71. "Hoc tamen non obstante dico, quod contraria sententia proculdubio est vera. Et ad argumentum Caietani respondetur negando minorem: nam excommunicatio posita in iure in foro conscientiae, non se extendit ad eos, qui ex voluntate exterius fecerint aliquid infidelitatis: sed ad eos tantum, qui interius repugnauerint fidei in baptismo susceptae, et exterius verbis aut factis id declarauerint: itaque vtrumque est necessarium, vt excommunicatio contra haereticos lata incuratur, et si alterum illorum desit non incurritur" 344b.

72. "Et haec sunt dicta de prima poena contra haereticos imposita, quae est excommunicatio. Ex qua sequitur alia, quae est priuatio Ecclesiasticae sepulturae, et aliarum oblationum, et precum quae pro mortuis agi consueuerunt, vt dicitur de haeret. in capit. accusatus §. in eo et capitulo sicut et capit. sacris de sepulturis". 344b.

73. Cf. nota 50.

Añade como segunda conclusión que Iglesia no castiga instantáneamente a los herejes en razón de su piedad y misericordia. Como dice el Apóstol (Tit 3,10), lo hace tras la primera o segunda admonición. Es lo que aparece claramente desde la experiencia<sup>74</sup>. En la tercera conclusión afirma que hiere la Iglesia con el anatema incluso a los herejes cuando han sido avisados muchas veces y persisten pese a ello en el error<sup>75</sup>. Respecto a los cánones eclesiásticos dice Aragón que castigan a los herejes espiritual y corporalmente. La pena espiritual recibe en concreto el nombre de excomunión<sup>76</sup>. Es cierto que existe lo que se llama la excomunión automática y la lanzada en el foro exterior. Aquí se hablará sólo de la primera.

Cuando se trata de presentar la relación entre la herejía y el hereje aparecen dos realidades. Una es el pecado, que está relacionado con la herejía. La otra es la pena de la excomunión, la cual está relacionada con el hereje. Así se dice que el hereje pone el pecado mientras la Iglesia coloca la misericordia<sup>77</sup>. Esta distinción entre pecado y misericordia es la que da lugar a los dos apartados en los que se encuadra aquí la enseñanza de Fray Pedro de Aragón. Bajo el título de pecado se recoge la problemática de cuándo la herejía existente en el pecador le convierte en hereje. Bajo el título de misericordia aparece la problemática sobre quién es el que tiene facultad en la Iglesia para otorgar la absolución de la excomunión automática al hereje que se arrepiente.

## **El pecado**

Uno incurre automáticamente en la pena de excomunión en el mismo momento en que se hace hereje. Sobre el concepto de hereje existen dos formas de hablar ya que puede entenderse este concepto en sentido amplio y en sentido estricto. Ampliamente entra también en el concepto de hereje el simple pecador de herejía; pero éste no es incluido en el concepto de hereje cuando se habla estrictamente. Aragón utiliza un lenguaje amplio al respecto la preguntar si quedan universalmente comprendidos en la excomunión automática de la Iglesia los herejes todos: ocultos y públicos, o si son alcanzados en ella únicamente los que son claros y notorios. Se quiere saber en definiti-

---

74. Cf. nota 52.

75. Cf. nota 53.

76. Cf. nota 54.

va qué sucede con los que tienen sólo pecado de herejía cometido en el interior sin haberla manifestado todavía al exterior en forma alguna. ¿Incurren los mismos también en excomunión automática? Es hereje oculto de suyo el que se adhiere en la mente sólo con pertinacia a una proposición contraria a la fe sin manifestarla de palabra o de obra<sup>78</sup>. Así las cosas, la duda versará sólo sobre el hereje mental. Se intentará averiguar en concreto si queda excomulgado quien, teniendo la herejía en el entendimiento, nunca la ha expresado con palabras o signos exteriores<sup>79</sup>. Ha de tenerse en cuenta a este respecto que se habla también de uno como hereje oculto accidentalmente. Es cuando lo manifestado permanece oculto; es decir, pese a haber sido mencionada y proferida con palabras o signos la herejía concebida en la mente, dicha mención y manifestación permanecen ocultas y no las sabe nadie<sup>80</sup>. Éste no es propiamente un hereje solamente interior o simple pecador de herejía. Del mismo no se habla aquí cuando se pregunta si el hereje oculto incurre automáticamente en herejía. Esto se refiere sólo al que ha conservado siempre su herejía en el interior del alma.

La planteada es una cuestión difícil<sup>81</sup>. Antes de establecer la determinación de la misma ha de decidirse si la Iglesia posee jurisdicción tanto en los actos interiores como en los exteriores o si la tiene sólo en los interiores. Si se extendiera sólo la jurisdicción de la Iglesia a los actos exteriores, se seguiría claramente que incurren únicamente en excomunión los que declararon la herejía con un acto exterior. Si dicha jurisdicción se extendiera no sólo a los actos exteriores sino también a los interiores, resultará que se incurrirá también en excomunión por la herejía mental como se incurre en ella por la herejía exterior declarada mediante algún signo. A la una y a la otra se les llamará entonces verdadera y propiamente herejía. De todas formas, deberá determinarse antes esta segunda cuestión ya que, según lo que se declare en ella, se tendrá la constancia precisa para responder a la cuestión principal. Sobre esta cuestión aparecen varias opiniones. Dirán consecuentemente quienes afirman que el hereje mental no incurre en excomunión que la Iglesia carece de jurisdicción en los actos interiores. Por el contrario, afirmarán que la Iglesia tiene jurisdicción sobre cualquier acto los que dicen que los simples pecadores de herejía incurren en excomunión<sup>82</sup>.

---

78. Cf. nota 56.

79. Cf. nota 58.

80. Cf. nota 56.

81. Cf. nota 58.

82. Cf. nota 59.

Pedro de Aragón mantiene que goza de más probabilidad la sentencia que niega la incursión automática en la excomunión por el pecado de herejía. Añade que es la sentencia mantenida por Santo Tomás de Aquino y Tomás de Vío Cayetano. Se trata además de la opinión común a todos los teólogos. Se fundamenta ante todo la misma en que la Iglesia no juzga sobre lo oculto<sup>83</sup>. Pero es posible recordar si no es verdad que la absolución del pecado de herejía no queda reservado (en la bula de la Cena del Señor) únicamente al Papa. ¿No se sigue de ello que hay jurisdicción eclesial sobre las interioridades del hombre? Nada se sigue de este dato contra la conclusión aquí presentada. La reserva no constituye pena alguna. Es la substracción de la jurisdicción. De ella es capaz de servirse el superior en lo que está oculto. Así lo enseña Cayetano<sup>84</sup>.

Conviene de todas formas añadir cómo se mostrarán partidarios decididos de que el simple pecado de herejía convierte al que lo ha cometido en un verdadero hereje los que defienden que la Iglesia posee verdadera jurisdicción para juzgar los actos interiores. Es la postura de la Glosa sobre la primera Clementina. Allí se afirma que se incurrirá ciertamente en herejía por el hecho de pecar. Según Adriano de Utrecht, es la opinión común de los canonistas. Tal postura se fundamenta en que la herejía concebida mentalmente es verdadera y perfecta herejía. Precisamente se dice que la diferencia entre la herejía y el robo reside en que, a pesar de ser pecado mortal, el robo en la mente no es pecado perfecto mientras la herejía en la mente es perfecta herejía. A ello se añade que, como la fe es virtud que se perfecciona interiormente, también se perfecciona la herejía en el disentimiento interior al consentir la voluntad. Además, si la excomunión se impone en dicho documento absolutamente contra los herejes todos sin distinguir entre el mental y el exterior, incurrirá entonces el hereje mental en ella. Pese a todo este razonamiento, la sentencia contraria es la mantenida por Cayetano, Silvestre Prierias y San Antonino de Florencia. Es además la opinión común de los teólogos<sup>85</sup>.

Aragón establece que es verdadera herejía la existente sólo en la mente; pero niega que incurra en excomunión el que la posee. Se trata de un acto puramente oculto y la Iglesia no puede emitir juicio alguno al respecto. Por eso, es imposible que queden comprendidos los tales en las censuras impuestas por la Iglesia contra los herejes<sup>86</sup>. La herejía oculta en el corazón no cae

---

83. Cf. nota 60.

84. Cf. nota 61.

85. Cf. nota 58.

86. Cf. nota 63.

bajo la pena de la excomunión automática. Si uno decidiera para sus adentros matar a un sacerdote o comprar un determinado sacramento sin dar a conocer obra alguna exterior a la hora de cumplir lo decidido, el mismo no incurriría en excomunión<sup>87</sup>. De la solución aportada se sigue entonces con claridad que los que son herejes sólo en la mente, cometiendo la herejía con el entendimiento sin declararla verbamente o con signos, no quedarán excomulgados. La jurisdicción de la Iglesia es necesaria para excomulgar; pero la misma no se extiende hasta los actos que no se han manifestado al exterior<sup>88</sup>.

¿Incorre en excomunión el que dice haber tenido una herejía en la mente tiempo atrás sin tenerla en la actualidad y la manifiesta? Según Aragón, si se lleva a cabo dicha manifestación para recibir consejo u otra causa honesta, nadie queda excomulgado y tal acto es incluso un acto bueno. En modo alguno, se puede incurrir por ello en excomunión. De todas formas, sostiene Aragón que incurrirá uno en excomunión si el misma la manifestara alguna vez sin dolerse del pecado. Es la sentencia común de los teólogos todos<sup>89</sup>. Se ha dicho anteriormente que no se iba a hablar aquí expresamente de la excomunión lanzada en el foro exterior; pero existe una pregunta relacionada con lo expuesto.

¿Se considerará verdaderamente excomulgado en el foro exterior el que retuviere la fe íntegra en el interior; pero hubiere dicho o hecho algo perteneciente a la infidelidad exteriormente? Se dice al respecto que ha de procederse a la excomunión contra los cristianos que pasan al rito de la infidelidad como contra los herejes<sup>90</sup>. En opinión de Cayetano, queda excomulgado el que actúa consciente y previsoramente contra la fe retenida íntegra en el corazón. Es el caso concreto del que niega a Cristo con la boca y adora a un ídolo. La razón de ello es que, si hubiera sido lanzada en el derecho la excomunión contra el ladrón, incurría verdaderamente en ella el que robara voluntariamente. Como ha sido lanzada la excomunión contra los que fueren infieles exteriormente por propia voluntad, lo serán también entonces todos ellos pese a retener interiormente en el corazón la fe verdadera<sup>91</sup>.

Pedro de Aragón no tiene duda que la sentencia contraria a la de Cayetano es la verdadera. En relación al argumento aportado por el dominico mostrará cómo la excomunión lanzada según el derecho dentro del foro de

---

87. Cf. nota 68.

88. Cf. nota 61.

89. Cf. nota 62.

90. Cf. nota 69.

91. Cf. nota 70.

la conciencia no se extiende a los que hubieren cometido voluntariamente alguna infidelidad en el exterior sino que alcanza únicamente a los que se opusieron interiormente a la fe recibida en el bautismo y declarada con palabras o hechos exteriormente. Es que ambas realidades son necesarias para que se incurra en la excomunión lanzada contra los herejes. Si faltare una de ellas, no hay lugar para que se incurra en ella<sup>92</sup>. Viene a resaltar Aragón que lo propio de la herejía, sobre la cual se añade la excomunión si la misma se manifiesta exteriormente, es la pertinacia interior. Si ésta no se da y se mantiene la fe, uno no quedará realmente excomulgado a pesar de haberlo sido mediante sentencia pública.

### **La misericordia**

Cuando se pregunta quién puede en la Iglesia absolver a los herejes de la excomunión automática, es preciso recordar los dos sentidos de la palabra excomunión: pecado y pena. El pecado es la herejía puramente interior que, si se habla estrictamente, no convierte a uno en hereje aunque deja a uno excomulgado o fuera de la comunión de la Iglesia. La pena supone además del pecado que esa herejía interior haya salido al exterior mediante una afirmación concreta. Si se pregunta entonces quién puede absolver del pecado de excomunión, se dirá que es capaz de hacerlo cualquier sacerdote idóneo a la hora de absolver de otros pecados mortales. Será capaz el mismo de absolver del pecado de herejía oculta en la mente si la misma no ha sido declarada exteriormente en modo alguno. Ciertamente, el crimen de herejía no se halla reservado más que por razón de la excomunión. Así lo afirman Cayetano y el Navarro. La herejía oculta en el corazón no cae bajo la excomunión. A ello se debe que pueda quedar absuelto el que la ha cometido por cualquier sacerdote con jurisdicción. Es lo que afirman Silvestre Prierias y otros<sup>93</sup>.

Cuando la herejía interior se manifiesta exteriormente, uno se convierte automáticamente en hereje. El mismo queda castigado al instante por la Iglesia espiritualmente con la pena de la excomunión<sup>94</sup>. Es a la Iglesia a la que le corresponde otorgar la misericordia y el perdón al excomulgado con el cas-

---

92. Cf. nota 71.

93. Cf. nota 68.

94. Cf. nota 54.

tigo mencionado<sup>95</sup>. La pena de la excomunión es más antigua que las demás<sup>96</sup>. Se dirá entonces resumidamente que, cuando se trata de un pecado concreto de herejía, el cual queda reservado al Papa o al obispo (por ser exterior), no puede un inferior absolver a hereje alguno; pero, si el pecado concreto de herejía (es puramente interior y, en consecuencia,) no ha quedado reservado por un motivo distinto al proveniente de la bula de la Cena del Señor, cualquier confesor idóneo es capaz de absolver del mismo<sup>97</sup>.

La pregunta en concreto se dirigirá a continuación a averiguar quién es aquél al que le corresponde el poder de absolver de esta pena de la excomunión automática en la que incurre el hereje por manifestar exteriormente su herejía interior. Según el derecho mismo, no queda la excomunión automática por herejía reservada al Sumo Pontífice. En opinión del Navarro y de Cayetano se trata de algo de lo que hay constancia por la bula de la Cena del Señor. En ella no quedan excomulgados sólo los herejes sino también sus promotores y defensores. Esto es algo que ha de entenderse formalmente. Promotor del hereje se denomina sólo al que favorece al hereje como hereje. Se llama defensor del hereje al que lo defiende como hereje. Es así como se habla en la misma bula del encubridor del hereje. Es el que tapa a uno en cuanto hereje. En el derecho se distinguen los crímenes desde la intención y el propósito. Por eso, las palabras han de comprenderse formalmente en cualquier facultad. Consiguientemente, si uno recibiera o defendiera a alguien que es en realidad hereje a causa de la consanguinidad u otra obligación sin tener motivo ni noticia de la herejía, nunca incurriría en excomunión. En lenguaje propio y formal no se habla entonces de que el tal recibe o defiende a un hereje sino a un consanguíneo o amigo. Esto no queda prohibido en el derecho ni en lugar alguno. Así lo enseñan Cayetano y el Navarro<sup>98</sup>.

Según la bula de la Cena del Señor, por la manifestación del pecado de herejía existente en el interior se incurre en una de las excomuniones reservadas al Sumo Pontífice<sup>99</sup>; pero no ha de decirse por ello que sólo pueda absolver de la misma el Papa en cuanto es algo que ha cambiado después de celebrarse el concilio de Trento. Pueden también los obispos, no sus vicarios, absolver en el foro de la conciencia dentro de sus diócesis respectivas a los herejes que les estuvieren sometidos si fueren ocultos. Podrán ser absueltos

---

95. Cf. nota 50.

96. Cf. nota 55.

97. Cf. nota 61.

98. Cf. nota 55.

99. Cf. nota 64.

entonces aquellos herejes cuyas herejías no han sido llevadas todavía al foro contencioso por mucho que hubieren sido mencionadas exteriormente<sup>100</sup>. Aragón añade que son capaces también de absolver de esta excomuni6n automatica los inquisidores ya que así se desprende de su forma de proceder<sup>101</sup>. ¿Puede el confesor elegido en conformidad con la bula de la Cruzada una vez en la vida absolver también a los herejes de esta excomuni6n automática? Es algo que algunos sostienen; pero, según Aragón, se trata de una equivocaci6n, estando precisamente la verdad en lo contrario. En la concepci6n general de semejante bula no queda comprendido el crimen de herejía. De ello se tiene constancia por la declaraci6n realizada por el papa Gregorio XIII ante la petici6n de los inquisidores de Espa6a, los cuales se ocuparon adem1s de que semejante declaraci6n se divulgara y llegara a todos<sup>102</sup>.

¿Se considerará verdaderamente excomulgado (sólo) en el foro exterior el que retuviere la fe íntegra en el interior; pero hubiere dicho o hecho algo perteneciente a la infidelidad exteriormente? Se dice al respecto que ha de procederse a la excomuni6n contra los cristianos que pasan al rito de la infidelidad como contra los herejes. ¿Podría quedar absuelta esa persona por cualquier confesor elegido por la bula de la Cruzada ya que el mismo no es hereje (no ha cometido pecado de herejía) y su crimen no está reservado? Según Fray Pedro, podrá quedar absuelto el mismo por cualquier confesor idóneo ya que, según la norma del derecho, ha de tomarse restringidamente lo que es odioso. Entre las realidades odiosas, se coloca precisamente esta ley de la Iglesia que excomulga a los herejes automáticamente. En consecuencia, deberá contemplarse la misma restringida sólo a los que son verdaderamente herejes. Como no es en verdad hereje aquél del que se trata aquí por estar en posesi6n de la fe íntegra dentro del coraz6n, el mismo no quedará excomulgado. Ésta es adem1s la sentencia de Silvestre y del Navarro<sup>103</sup>. ¿Qué consecuencias se derivan entonces hacia el que siendo fiel es castigado en el foro exterior con la excomuni6n? De ella se sigue la privaci6n de la sepultura eclesiástica, así como la de otras oblaciones y preces que es costumbre realizar por los muertos<sup>104</sup>.

---

100. Cf. nota 65.

101. Cf. nota 66.

102. Cf. nota 67.

103. Cf. nota 69.

104. Cf. nota 72.

## CONCLUSIÓN

Es posible que pocas veces haya atravesado el reconocimiento de la autoridad Iglesia por una situación tan delicada como en el siglo XVI. En determinados ambientes se desconfiaba mucho de la autoridad suprema del Papa. Asimismo, se rechazaban casi de plano las normas canónicas. Esto queda ilustrado en la persona de Martín Lutero. Arrojó este reformador alemán un día de 1520 a las llamas de la hoguera, entre aplausos de los circunstantes, la bula condenatoria del Papa y el *corpus* de derecho canónico<sup>105</sup>.

Las normas de que consta el derecho eclesiástico son las más de las veces fruto de concretas y pasajeras circunstancias. Semejantes leyes son útiles para determinados momentos; pero en modo alguno suelen ser inalterables. De todas formas sería una verdadera estupidez afirmar que todo cuanto se halla contenido en el *corpus iuris* de la Iglesia sea reemplazable y eliminable. Ciertamente, la pena de la excomunión está dentro del código de derecho canónico; pero la excomunión es antigua de verdad en la vida de la Iglesia. Había excomunión antes de que se diera una determinada codificación del derecho eclesiástico.

Con el término excomunión se designan en la historia de la Iglesia dos realidades diversas. Por una parte, quedan excomulgados automáticamente los herejes. Excomunión significa en este caso exclusión de la comunión eclesial. La fe es lo que constituye a uno en verdadero miembro de la Iglesia. La ausencia de fe hace que uno quede fuera de la misma. Como el hereje ha perdido del todo la fe, ha quedado automáticamente excomulgado. Es verdad entonces que uno incurre en la excomunión automáticamente si comete pecado de herejía. De todas formas, excomunión significa también una pena con la cual la autoridad de la Iglesia castiga a los suyos, incluidos por supuesto los herejes ya que, aunque no sean miembros de la Iglesia, le pertenecen por el carácter bautismal que siguen conservando. En modo alguno son idénticas la excomunión entendida de la primera manera y de la segunda. Aquélla es un pecado. Ésta es una pena. El pecador de herejía está automáticamente excluido de la Iglesia (excomulgado); pero no es un hereje (alguien sobre el que ha caído la pena automática de la excomunión).

---

105 "1520 (...) 10 dicembre. Lutero brucia la bolla papale e il corpus di diritto canonico". R. BAINTON, *Lutero*, (Torino 1960) 345.

Esta obra es la traducción italiana de la aparecida originalmente en Nashville bajo el título: *Here I stand. A life of Martin Luther*.

Los conceptos de herejía y de hereje no son intercambiables. La herejía es un pecado. Se origina y permanece en el alma. No hay herejía meramente exterior. Precisamente, aparece el hereje cuando ese pecado interior del alma se manifiesta exteriormente. Esta exterioridad es la que cae bajo la jurisdicción de la Iglesia. Recibe automáticamente el sujeto de semejante acto manifiesto el castigo de la excomunión. El pecador de herejía nunca será un hereje si no ha exteriorizado con consciencia y voluntariedad su pecado interior. Nunca será hereje el que, reteniendo la fe íntegra en el interior, manifiesta exteriormente algo inexistente en el alma como contrario a una verdad católica de fe. Precisamente, es posible que esta persona sea castigada por sus actos como hereje en el foro exterior; pero, como no es hereje y como ese caso no está reservado en particular, podrá ser absuelto del mismo por cualquier sacerdote idóneo.

En las explicaciones de Fray Luis de León y de Fray Pedro de Aragón sobre la excomunión automática del hereje se advierte rápidamente cómo hay dos frentes a la hora de entender el alcance de la misma. Los teólogos, encabezados ante todo por Santo Tomás, se oponen a que la excomunión penetre en la interioridad de las personas. Sobre interioridades no juzga (ni castiga) la Iglesia. Nunca considerarán a alguien como hereje si el pecado de herejía queda guardado en el interior sin ser manifiesto exteriormente. Los canonistas mostrarán a su vez la tendencia opuesta. Dirán que la excomunión automática llega hasta los actos interiores de la persona. El canonista tenderá a identificar la herejía y el hereje. Todo pecador de herejía será alguien sobre el que ha caído la pena de la excomunión. Entonces, el pecado de herejía habrá quedado reservado a la hora de la absolución. ¿Es Santo Tomás un enemigo del *corpus iuris*? ¿Son en verdad tan divergentes las opiniones de los canonistas y de los teólogos?

Los miembros de la Escuela de Salamanca se ven obligados en el siglo XVI a afrontar este problema concreto de la aparente oposición entre teólogos y canonistas. Es cierto que la ensañanza de Santo Tomás sobre la excomunión se presenta en apariencia como difícilmente compatible con la de los canonistas. Fray Luis de León y Fray Pedro de Aragón indicarán que tal incoherencia es sólo aparente. Todo se origina en que los teólogos hablan preferentemente de la herejía como pecado. Es lo que lleva a la excomunión automática del seno de la Iglesia. Los canonistas fijan su atención en la pena de excomunión automática en la que incurre el hereje. Los dos autores agustinos intentarán poner orden atribuyendo a cada uno lo suyo. Es cierto que uno queda excomulgado por un pecado interior: la herejía; pero no ha de pensarse que esa excomunión es ya la pena impuesta por la Iglesia. Ésta sólo es aplicable a un acto exterior en el que manifiesta el pecado interior.

Característica de la Escuela de Salamanca fue siempre ocuparse de los problemas concretos, saliendo al paso de los intereses y preocupaciones diarias de los hombres. Es posible que ningún siglo haya vivido tan cerca de las herejías y de los herejes como el XVI. Los teólogos debían dar doctrina clara sobre qué es una herejía y quién es un hereje. Asimismo, debían precisar cuál es el confesor idóneo para absolver del pecado y de la pena. Cuando uno manifiesta en confesión una herejía tenida en el interior, no se convierte en modo alguno en hereje. Si lo hace en confesión, nunca será hereje aunque luego resulte que persiste en la herejía siempre y cuando no la llegara a manifestar después de palabra u obra.

La grandeza de la Escuela de Salamanca no se sitúa precisamente en las dotes de sus miembros para las altas cumbres de la especulación. Prefieren ofrecer ante todo una teología de análisis. Encaran de muy buen grado los problemas vitales de su tiempo de la mano de Santo Tomás. No se limitan a repetir lo afirmado por el Aquinate. Su gran mérito es hacer vivo al Doctor Angélico en el siglo XVI. Encaran los problemas como lo hubiera hecho Santo Tomás. A veces, se limitan simplemente a ordenar bien el planteamiento de los problemas. De una adecuada disposición surge más fácilmente la verdadera solución. La herejía es un pecado; pero el simple pecador de herejía no es un hereje. Queda el pecador de herejía fuera de la Iglesia: excomulgado; pero no es alguien todavía sobre el que caiga automáticamente la pena de la excomunión eclesial. El excomulgado, en cuanto se sitúa excluido al instante de la Iglesia y castigado con la pena concreta de la excomunión automática, es el hereje: aquél que, además de pecar pertinazmente en el interior, manifiesta este su pecado pertinaz al exterior.

IGNACIO JERICÓ BERMEJO

## Memoria de Walter Benjamin

### 1. W. Benjamin o el retorno de la esperanza en la caducidad actual

Nos encontramos ante un mundo de rocío que cada día se diluye. Las grandes utopías se han volatilizado. La universidad como crisol de la nueva sociedad se encuentra en crisis. La utopía del tercer mundo, desde la guerra del petróleo, recibió un golpe mortal. Los mesianismos están de vuelta y en fuga permanente. Los aprendices de brujo crecen cada día. El panorama es descorazonador. Quizá nos queda la buena intención y algunas ganas de ser mejores.

Tal vez nunca ha habido otra situación muy distinta, al menos por largo tiempo, pero nos gusta hacernos ilusiones y eso tampoco está mal. La esperanza humana es así. Como nos recuerda Adorno, en su recensión a una nueva edición de *Dirección única*: «Este libro extraordinario se desvela a sí mismo en las palabras con las que se presenta en él a la Spes de Andrea Pisano: "Esta sentada y alza desvalida los brazos hacia un fruto que le resulta inalcanzable. Sin embargo, tiene alas. Nada es más cierto"»<sup>1</sup>.

Esta parece ser la clave de la filosofía de Benjamin. La esperanza humana que surge precisamente desde la caducidad de la vida y no desde su divinización fantástica. El nuevo valor nace precisamente de la debilidad, "cuanto soy débil entonces soy fuerte", dicen los libros sagrados. O como lo dice Benjamin: "la Naturaleza es mesiánica por su eterna y total fugacidad" y también: «La esperanza sólo nos ha sido dada para los desesperanzados»<sup>2</sup>.

Como lo resume Adorno: «Por eso el centro de la Filosofía de Benjamin es la idea de la salvación de lo muerto como restitución de la vida desfigurada por la culminación de su propia cosificación hasta descender a lo anorgánico. "La esperanza sólo nos ha sido dada en aras de lo carente de ella", con-

---

1. Th. W. ADORNO, *Sobre Walter Benjamin*. Cátedra, Madrid 1995, 34. En adelante SWB.

2. W. BENJAMIN, *Die Wahlverwandtschaften de Goethe*, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Planeta-Agostini. B. 1986, 88. En adelante SPFF.

cluye el tratado sobre las afinidades electivas. En la paradoja de la posibilidad de lo imposible se encuentran en él por última vez *Mística e Ilustración*»<sup>3</sup>.

Así lo ha asegurado también recientemente G. Vattimo: «*El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo es la caducidad*; el ser no es, sino que sucede, quizá también en el sentido de que cae junto a, de que acompaña – como caducidad – a cualquiera de nuestras representaciones»<sup>4</sup>. En Benjamin, la salvación sólo aflora realmente allí donde está el peligro.

Entonces, la historia comienza a ser de nuevo la historia de todos, también de los marginados, y a la utopía de la revolución le nacen de nuevo las alas: «La piedad por estos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución, más que cualquier proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia»<sup>5</sup>.

Así se renueva el verdadero sentido humano de la historia que no puede nunca basarse en absolutismos metafísicos o teológicos: «Uno vuelve a apropiarse el sentido de la historia con la condición de aceptar que ésta no tiene un sentido de peso ni una perentoriedad metafísica y teológica»<sup>6</sup>.

Según Adorno, Benjamin se apoya en la "monumentalidad de lo momentáneo" y pretende, como Simmel, sacar a la Filosofía del "desierto helado de la abstracción", en la que, para su propia vergüenza, tan poco se le nota el dolor humano, y llevar el pensamiento a la difícil vida concreta. Así coincide con Bloch en un cierto mesianismo<sup>7</sup>. La emoción de la esperanza: «La tensión entre lo prosaico y lo utópico es el elemento vital (también) de las cartas (de Benjamin). Ninguno se da sin el otro»<sup>8</sup>.

Como había dicho Maine de Biran, la religión viene a confirmar la esperanza que daba la naturaleza, y entonces la "vida humana es, más bien, una vida sobrehumana". «Porque lo sobrenatural es inseparable del cumplimiento de lo natural. De ahí que Benjamin no desprenda del concepto la relación con lo absoluto, sino que lo busque en el contacto físico con los materiales»<sup>9</sup>.

Así, el pensamiento de Benjamin es, a la vez mágico y quebradizo. Lo que él dijo y escribió sonaba en el mundo como la voz del misterio. Pero tenía un gran poder de evidencia. Se alejaba tanto de la pose doctrinal arcana como

3. Ib., 27

4. G. VATTIMO, ROVATTI, P.A., *El pensamiento débil*. Cátedra. Madrid 1988, 34

5. Ib., 41

6. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona 1986, 31

7. SWB 40

8. SWB 58

9. SWB 37

del rito iniciático. «Benjamin jamás practicó el pensamiento privilegiado»<sup>10</sup>. O dicho de otro modo: «La conciencia de los límites del saber se contrapone, efectivamente, a la experiencia *fuerte* del pensamiento, caracterizada por la posesión de la verdad y del fundamento absoluto, y destruye radicalmente las bases que legitiman el poder y la norma»<sup>11</sup>.

Benjamin se burla de la resurrección de la Metafísica en el mercado existencialista. A Benjamin precisamente le distinguía, más que a cualquier pensador de su tiempo, "el peso específico de lo concreto en su filosofía" y la vuelta a las cosas mismas. Por su delicada entrega a las cosas, su Filosofía afila constantemente los dientes en la realidad: «Cuanto mayor sea la exigencia que Benjamin plantea al concepto especulativo, tanto más desatado, casi se podría decir más ciego, es el hundimiento de ese pensamiento en su materia»<sup>12</sup>.

Entonces: «La mirada micrológica de Benjamin, el color inconfundible de su forma de concreción es la dirección hacia lo histórico en un sentido opuesto a la *philosophia perennis*. Su interés filosófico no se dirige en absoluto hacia lo ahistórico, sino precisamente hacia lo más determinado temporalmente, hacia lo no reversible. De ahí el título *Dirección única*. Las imágenes de Benjamin no están relacionadas con la Naturaleza como momentos de una ontología que se mantiene igual a sí misma, sino en nombre de la Muerte, de la caducidad como categoría superior del ser natural, hacia la que avanza la especulación de Benjamin. Lo único eterno en él es lo perecedero»<sup>13</sup>.

De este modo Benjamin: «Escapó a la antítesis de lo eterno y de lo histórico mediante el procedimiento micrológico, mediante la concentración en lo más pequeño, que contiene el movimiento histórico y se sedimenta en imagen. Sólo se entenderá correctamente a Benjamin si se percibe detrás de cada una de sus frases la transformación de la extrema movilidad en una estática, en la representación estática del movimiento mismo; esta transformación impregna también la esencia específica de su lenguaje»<sup>14</sup>.

Benjamin se aleja tanto de la arrogancia del sistema como de la resignación de lo finito; ambas cosas le parecen iguales: «Los sistemas desarrollan la vana ilusión de aquella verdad que se alberga en la Teología a cuya fiel y radical traducción a lo secular se aplican»<sup>15</sup>.

---

10. SWB 36

11. F. CRESPI, *El pensamiento débil*, 342

12. SWB 41

13. SWB 43

14. SWB 45-6

15. SWB 39

Así pues, la filosofía de Benjamin presenta una gran tensión entre la doctrina de la "irrealidad de la desesperación", la de la naturaleza caída del destino y la mítica "continuidad de culpa de lo vivo". Con Benjamin, a pesar de su propia muerte ante las duras tramas de la violencia, renace la esperanza de la humanidad liberada. En su desaparición, «se ha perdido la mirada que veía el mundo desde la perspectiva de los muertos, como si yaciera ante él en una penumbra solar: tal como puede aparecer a los ojos del redimido; tal como es. De manera incansable, esta mirada mortalmente triste derramó toda clase de calor y esperanza sobre este vida gélida»<sup>16</sup>.

## 2. Sobre el programa de toda Filosofía futura

Para Adorno: «Si alguien, una vez más, dio honor al desacreditado concepto del filósofo; si alguien, una vez más se percató de la posibilidad que había en la realidad mediante la fuerza y la originalidad de su pensamiento, ese fue Walter Benjamin. (...) Insistió en contemplar los objetos tan de cerca como le fuera posible, hasta que se volvieron ajenos y como ajenos entregaran su secreto. No se libró de la falta de aquiescencia. Se quitó una vida que el mundo quería negarle desde que empezó a pensar»<sup>17</sup>.

Benjamin es una de las personas más geniales con las que se ha encontrado Adorno: «De que se trataba de una fuerza sin parangón tanto de contemplación espiritual como de consecuencias pensantes, no podía haber duda para un hombre con sentido de la calidad y no cegado por el resentimiento»<sup>18</sup>.

Nuestro autor era como un mago, tenía aura, mesianismo, pero miraba siempre hacia el misterio desde lo más inmediato: «Era más bien como si hubiera pagado a un precio terrible la fuerza metafísica de aquello que veía y que intentó expresar en palabras inefables; como si hablara por así decirlo como un muerto a cambio de poder ver con serenidad y calma cosas que los vivos no pueden ver. (...) Nunca he visto otro hombre en el que toda la existencia, incluso la empírica, estuviera tan plenamente marcada por la espiritualización. Y sin embargo, cada palabra que decía traía consigo una especie de felicidad sensorial a través del espíritu que probablemente le estaba vedada como felicidad meramente sensorial, inmediata, viva»<sup>19</sup>.

---

16. SWB 71

17. SWB 701

18. SWB 79

19. SWB 80

Su pensamiento no era sobre conceptos: «Arrancaba al contenido intelectual, espiritual, precisamente detalles aconceptuales, momentos concretos. Abría lo inaccesible como con una mágica llave, y se situaba así, sin intención y sin especial énfasis, en irreconciliable oposición a la esencia clasificatoria, abstracta, integralmente grandiosa, de toda la Filosofía oficial»<sup>20</sup>. Insiste una vez más Adorno: «Lo incluso teóricamente significativo de Benjamin es que en él la fuerza filosófica se extendía a objetos no filosóficos, a materiales aparentemente descoloridos y carentes de intención»<sup>21</sup>.

La experiencia de Benjamin lleva en sí «esa Filosofía enteramente elaborada en material, a un tiempo concreta y trascendente (...). (Con su muerte) se le quitaba a la Filosofía lo mejor que hubiera podido desear»<sup>22</sup>.

«Según Tiedemann, Benjamin se mueve por la voluntad de recuperar mediante el pensamiento lo trascendente, lo que es en sí, el ámbito apartado por Kant como dogmático, y ello a través de un método tan unido a las cosas que, paradójicamente, se aproxima a los métodos empíricos, a la "experiencia"»<sup>23</sup>. Para Benjamin: «Es deber principal de la filosofía que se avecina permitir convertirse en conocimiento, por su relación con el sistema kantiano, a los indicios más profundos que extrae de la época misma y de los sentimientos de un gran futuro»<sup>24</sup>.

Como nos informa G. Scholem, en Benjamin estaba reciente la lectura de la obra de H. Cohen, *La teoría de la experiencia de Kant*<sup>25</sup>. Así para Benjamin, la nueva filosofía, fundamentada en Kant y empeñada con mayor hondura por la certeza, ha de tener estas características:

- Debe basarse simultáneamente en la validez del conocimiento atemporal y en la experiencia temporal.

- Debe otorgar a la experiencia un contenido importante y no partir de cero o del significado mínimo como parece hacer Kant. Entonces la experiencia debe entenderse como «la totalidad unitaria y continuada del conocimiento»<sup>26</sup>.

- La experiencia auténtica debe reposar en una conciencia trascendental. Es preciso elaborar, desde Kant, los fundamentos epistemológicos de un concepto superior de experiencia. «Se trata, pues, de lograr los prolegómenos a

---

20. SWB 81

21. SWB 78

22. SWB 81

23. SWB 85-6

24. SPFF, 7

25. Ib., 19

26. Ib., 16

una metafísica futura partiendo de la tipología kantiana, para conseguir alcanzar esa metafísica futura y para contemplar esa experiencia superior»<sup>27</sup>.

- Benjamin muestra su desacuerdo con "la ceguera religiosa e histórica del Iluminismo", con su "liviandad metafísica" y considera de suma importancia para la filosofía del futuro saber «qué elementos del pensamiento kantiano han de ser asimilados y desarrollados, cuáles han de ser modificados y cuáles rechazados»<sup>28</sup>.

- Es preciso cambiar de método y conceptos para conseguir "un nuevo concepto de conocimiento y una nueva representación del mundo".

- Hay que trabajar para eliminar el subjetivismo y el objetivismo con toda su "mitología".

- Para Benjamin, «establecer el verdadero criterio de las distinciones valorativas entre las especies de conciencia será una de las tareas más importantes de la filosofía venidera»<sup>29</sup>.

- Ni la experiencia ni el conocimiento pueden reducirse a únicamente a la conciencia empírica. La filosofía del futuro debe basarse en la relación profunda entre la experiencia y la teoría del conocimiento. «Así pues (según Benjamin) la tarea de la filosofía venidera puede concebirse como la de descubrir o crear un concepto de conocimiento que, mientras simultáneamente y en forma *excluyente* refiere el concepto de conocimiento a la conciencia trascendental, haga posible no sólo la experiencia mecánica sino también la experiencia religiosa»<sup>30</sup>.

- «La experiencia es la totalidad unitaria y continuada del conocimiento»<sup>31</sup>. Esta experiencia permite abarcar regiones que Kant no alcanzó. «Entre estas regiones supremas cabe mencionar la de la religión»<sup>32</sup>.

- El concepto de libertad también deberá sufrir una alteración importante. Un nuevo concepto de conocimiento lleva también a una nueva idea de la libertad, y a un concepto de experiencia que pueda servir de espacio lógico a la metafísica al superar la distinción entre «dominio de la naturaleza y dominio de la libertad»<sup>33</sup>.

- Además de la tricotomía clásica: tesis, antítesis y síntesis, hay algo más. La tabla de las categorías kantianas debe revisarse, ya que Kant las ordenó

---

27. Ib., 9

28. Ib., 9

29. Ib., 11

30. Ib., 12-13

31. Ib., 16

32. Ib., 16

33. Ib., 14

teniendo en cuenta solamente la experiencia mecánica. Pero «en todas partes se impone, en la filosofía moderna, el conocimiento de que la ordenación categorial y las ordenaciones conexas son de importancia central para el conocimiento de múltiples tipos de experiencia estratificados y de índole no mecánica»<sup>34</sup>. Ese es el caso del arte, el derecho, la historia, la ética, etc. Además, conceptos como el de *identidad*, poco elaborados por Kant, deberán ser aclarados y profundizados por tratarse de conceptos lógico-trascendentales que superan la terminología "sujeto-objeto".

En opinión de Adorno, en la doctrina de Benjamin, «a la verdad misma le es inherente un "núcleo temporal" que veda el concepto de un ser ontológicamente puro»<sup>35</sup>. Pero quizá lo que persigue Benjamin es evitar la recaída en el idealismo sin perder el horizonte de la infinitud.

Su filosofía es intuitiva y no racionalista, convencía sin polémica, con su mera presencia, a cierta "racionalidad de su propia idiotez".

«Con ayuda de una discusión de la obra fragmentaria tardía de Benjamin, Tiedemann desarrolla las implicaciones de su concepto de utopía, que designa como centro de toda su teoría. (...) Después de este trabajo, a nadie le será posible atrincherarse tras el argumento de que lo inaugurado por Benjamin es de carácter ingenioso o rapsódico»<sup>36</sup>.

H. Arendt escribe contra la interpretación de Benjamin patrocinada por Adorno, en *Merkur* 238. Parece considerarle la "contra" y critica también la interpretación de Tiedemann al calificarla de "afirmaciones sacadas del aire" y "elucubraciones de un joven afectado de exceso de celo"<sup>37</sup>. Según Adorno: «carece de objeto hablar de la "problemática unión personal del antiguo contrincante y hoy editor e intérprete Theodor W. Adorno": Benjamin y yo nunca fuimos "contrincantes"»<sup>38</sup>.

Con todo, Adorno también tiene que admitir, cierta crítica a la propuesta de Tiedemann aunque sólo sea por razones extrínsecas: «Pero es cierto que a Benjamin las catástrofes históricas de su tiempo le negaron la redonda unidad de lo configurado y condenaron a la fragmentariedad a toda su filosofía, no sólo al gran esquema de su últimos años, en el que ponía todas su esperanzas»<sup>39</sup>.

---

34. Ib., 15

35. SWB 86

36. SWB 87

37. SWB 95, 89

38. SWB 90

39. SWB 35

### 2.1. *Filosofía del lenguaje y religión en Benjamin*

El gran cambio de la filosofía actual se refiere hoy al lenguaje, a la relación entre conocimiento y lenguaje<sup>40</sup>. El lenguaje confiere supremacía a la filosofía sobre las demás ciencias. El hecho del lenguaje «es decisivo, y es por él que, a fin de cuentas, debería afirmarse la supremacía de la filosofía, no tan sólo sobre todas las ciencias, sino también sobre las matemáticas»<sup>41</sup>.

A través del lenguaje se alcanzan metas que Kant nunca pudo lograr. Entre estas metas está la religión. La Filosofía se convertirá en teología en cuanto sobrepase todas las demás ciencias. Surge así una relación entre "teoría del conocimiento, metafísica y religión". «Toda la filosofía es, pues, teoría del conocimiento, y así teoría, crítica y dogmática, de todo conocimiento»<sup>42</sup>.

La religión se presenta a la filosofía como una teoría que forma parte de otras muchas experiencias. «Con todo, la tendencia básica de la relación entre religión y filosofía reside en satisfacer en igual medida las exigencias, primero de una unidad virtual entre religión y filosofía, segundo, la sistematización del conocimiento de la religión en filosofía; y tercero, mantener la integridad de la tripartición del sistema»<sup>43</sup>.

En Benjamin: «La creación entera se vuelve para él un escrito que hay que descifrar desconociendo el código. Se hunde en la realidad como en un palimpsesto. Interpretación, traducción, crítica, son los esquemas de su pensamiento»<sup>44</sup>.

Del mismo modo, la obra de Benjamin es como un tejido enigmático, a veces invisible, no pretendía convencer ni aliarse con nadie: «Le rondaba la idea de la comunicación de lo incomunicable a través de la expresión lapidaria. No se puede negar una cierta simplificación de los recursos lingüísticos»<sup>45</sup>.

Para Benjamin el lenguaje es una realidad mágica, un principio de revelación en la vida inmediata y concreta que nos trasmite la fuerza de la Palabra. La revelación reúne la filosofía del lenguaje con la filosofía de la religión. El ser espiritual supremo "se apoya sobre el hombre y sobre la lengua". «La lengua, madre de la razón y la revelación, su alfa y omega, dice

---

40. E. BRAUN (Hrsg.), *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte*, Darmstadt 1996

41. SPFF, 16

42. Ib., 17

43. Ib., 18-19

44. SWB 42

45. SWB 47

Hamann»<sup>46</sup>. La creación comienza con la palabra. «La lengua es por lo tanto lo que crea y lo que realiza, es el verbo y el nombre»<sup>47</sup>.

El hombre conoce el lenguaje del Creador que éste le ha dado en herencia. Así, el ser espiritual del hombre «es la lengua en la cual ha acontecido la creación»<sup>48</sup>. Después de la caída, la palabra creadora se vuelve charla y pura abstracción. La perversión del lenguaje corrompe su capacidad de nombrar y revelar. Y así: «Al sometimiento de la lengua a la charla sigue el sometimiento de las cosas a la locura, casi como una consecuencia inevitable»<sup>49</sup>.

La degeneración del lenguaje, su uso utilitario e inauténtico, su degradación folletinesca por los miasmas "del mercantilismo y la garrulidad", del "infantilismo y la envidia", de la voracidad y la desconsideración, conduce a la fraseología «que no es sino manifestación de una arbitrariedad lingüística, utilizada en el periodismo para entronizar a la actualidad sobre las cosas»<sup>50</sup>.

Según Benjamin, la moral más auténtica del judaísmo procede del respeto a la palabra. Por el contrario, según K. Kraus, el periodismo es traición al espíritu y a la letra. «La cháchara es su verdadera sustancia, y todo folletín plantea de nuevo la pregunta irresoluble sobre cuál sea la relación de fuerzas entre la tontería y la maldad cuya expresión es»<sup>51</sup>.

Precisamente, en su estudio de K. Kraus, cita Benjamin sus proféticas sentencias sobre el comunismo: «*que el diablo se lleve su aplicación, pero que Dios lo mantenga como una amenaza constante sobre las cabezas de aquéllos (los terratenientes dominadores), para que puedan poseer bienes y lo necesario para su conservación, con la confianza en que la vida de los bienes no es lo supremo frente a las multitudes de los hambrientos*»<sup>52</sup>.

### 3. El problema del arte y de la técnica en nuestro mundo

El arte ha tenido siempre una gran presencia a lo largo de la historia, desde el paleolítico en el que se utilizaba la piedra, la madera y otros ele-

---

46. W. BENJAMIN, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, en SPFF, 145

47. *Ib.*, 146

48. *Ib.*, 146

49. *Ib.*, 151

50. W. BENJAMIN, *Karl Kraus, hombre universal*, en SPFF, 160

51. *Ib.*, 174

52. *Ib.*, 186

mentos, hasta nuestra era técnica, cibernética, en que el arte utiliza más de 70 elementos distintos con muchas formas y funciones. En toda obra de arte hay diversos elementos que conviene analizar como son el material, la función, el uso, la forma, la impronta social, etc.

Al artista le importa lo bello más que ninguna otra cosa. Al arquitecto le interesa también la resistencia de la obra, su solidez.

Para analizar la obra de arte en Benjamin, conviene distinguir entre ciencia o teoría del arte y técnica o práctica del mismo, y tecnología o combinación de ambas, aunque casi nunca se den por separado.

La técnica reproduce en serie, es productiva, económica, procura la unidad del arte haciéndolo historia. La máquina separa el producto del hacedor, le da globalidad desde la singularidad. Esa totalidad surge de la dialéctica que se apoya en los opuestos y es reunión de contrarios. La técnica reproduce, es científica, muy propia del hombre: «Los alumnos han hecho copias como ejercicio artístico, los maestros las hacen para difundir las obras, y finalmente copian terceros ansiosos de ganancias»<sup>53</sup>.

La técnica de la reproductividad artística está en plena ebullición avalada por la industria y la economía. Los griegos sólo sabían fundir y acuñar, todo lo demás quedaba en el original. La xilografía da lugar a la reproducción del dibujo y la imprenta a la escritura.

En la Edad Media se añade el grabado en cobre y el aguafuerte. En el s. XIX surge la litografía. Esta da lugar a la capacidad de venta y compra de los productos así como a su traslado fácil. De la imprenta surge el periódico y se pasa del fotograma al cine sonoro. Al llegar la fotografía, ésta se impone por ser más práctica y rápida: «El ojo es más rápido captando que la mano dibujando»<sup>54</sup>. Incluso es mucho más veloz la foto que la palabra.

Pero la fotografía no debe destruir el aura de las cosas de la vida. «La fotografía puede adueñarse tranquilamente de las cosas caducas que tienen derecho a "un puesto en los archivos de nuestra memoria", con tal de que se detenga "frente a los dominios de lo impalpable y de lo imaginario": frente al dominio del arte, de todo lo que existe sólo por el alma que el hombre le agrega"»<sup>55</sup>.

En torno a 1900, la técnica hace productivo el arte, lo estandariza, y crea su mercado en serie, pero su reproducción destruye la autenticidad del "aquí y el ahora que los originales tienen".

---

53 W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos*. Taurus, Madrid 1992, 18

54. *Ib.*, 19

55 W. BENJAMIN, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, SPFF 118

Por medio de la técnica se podrá saber si la obra es auténtica o no, aunque no siempre estamos ante lo absolutamente cierto. Por tanto se puede decir que la reproducción técnica de la obra de arte atrofia el original o mejor dicho, su aura, y así lo desvincula de su producción auténtica, tradicional, artesana, plenamente manual.

La multiplicación de las copias convierte a la obra irreplicable en mero producto-masa, da actualidad inauténtica a la originalidad primera, rompe la unidad antigua al sacarla de contexto, supera su singularidad única y, es cierto, de esa manera acerca la obra de arte a muchos: «La fotografía, por su parte, extiende (...), el ámbito de la industria del consumo, en cuanto lanza al mercado, sin limitaciones, figuras, paisajes, acontecimientos (...) que sólo valían como imágenes para un cliente»<sup>56</sup>.

Por una parte es importante que cada obra guarde su originalidad. Así, las primeras esculturas se elaboraron en relación a los mitos y a las propias religiones. «Es de decisiva importancia que el modo aurático de existencia de la obra de arte jamás se desligue de la función ritual»<sup>57</sup>.

Por otra parte es también propio del arte que se exponga al espectador y no se mantenga oculto como mera ofrenda a los dioses. En los ritos sociales es cuando más surge esta exhibición. Con la reproducción técnica se amplía la exposición de la obra de arte reducida antes a puro culto. La fotografía, el cine y toda la técnica se mueve en este sentido, pero así el arte pierde su misterio.

En el cine, el arte no se muestra tan en vivo como ocurre en el teatro que se hace a pie de público. "En el cine el actor se siente exiliado fuera de la escena, despersonalizado", e incluso se puede decir que pierde su identidad al ser doblado por otra persona. Se puede afirmar con razón que así renuncia a su aura.

El artista de cine ve el público sustituido por el aparato técnico que le rodea. Esto tiene también sus ventajas frente al teatro directo. El cine tiene varias tomas, en el teatro sólo hay una y en directo. El cine es un montaje que parece unitario pero no lo es. En este sentido el teatro precede al cine y es como el original de la copia.

El cine es atemporal y su actor un exiliado: «El extrañamiento del actor frente al mecanismo cinematográfico es de todas todas, tal y como lo describe Pirandello, de la misma índole que el que siente el hombre ante su apari-

---

56. Ib., 129

57. W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos*, 26

ción en el espejo. Pero es que ahora esa imagen del espejo puede despegarse de él, se ha hecho transportable»<sup>58</sup>.

Fuera de los estudios de cine surge el culto a las estrellas. El artista cobra cierta personalidad pero rodeada de economía cinematográfica. Cada actor es un especialista de sus exhibiciones que, algunas veces, sirven de acicate revolucionario, pero bajo el control del capital.

A su vez: «La proletarización del hombre actual y la alienación también creciente de las masas son dos caras de uno y el mismo suceso»<sup>59</sup>. La violación de la vida que el fascismo impone a las masas repercute en la cultura. Con la falta de libertad se crece en la incultura: no hay creación, no hay arte, y el que hay es funcional. Si el comunismo politiza el arte, el fascismo lo estetifica en la guerra: sustituye las flores por las armas.

### 3.1. *El arte del materialismo histórico*

Benjamin analiza el sentido de la obra de arte para el materialismo histórico a través del coleccionista Fuchs que fue «el fundador del único archivo existente para la historia de la caricatura, del arte erótico y del cuadro de costumbres»<sup>60</sup>. Fuchs era crítico de arte, liberal y determinista, y fue también un historiador alemán rígido, evolucionista e imperialista.

En la dialéctica de la historia, Fuchs inserta también la obra de arte pues su función sobrevive a su creador y llega hasta nosotros acogida con mayor o menor entusiasmo: «El materialismo histórico concibe la comprensión histórica como un hacer que siga viviendo lo que se comprende, cuyas pulsaciones son perceptibles hasta el presente»<sup>61</sup>.

Fuchs define el materialismo histórico como historia de la cultura. Para él, convive en la teoría del arte una comprensión antigua y *dogmática* con otra nueva y *crítica*. Fuchs rompe con un cierto clasicismo del arte que todavía se percibe en Marx y profetiza un arte nuevo, que proviene, en parte, de las grandes creaciones. De este modo, «la jerarquía de valores, determinante en Winckelmann o en Goethe de toda consideración del arte de entonces, ha perdido en Fuchs toda influencia»<sup>62</sup>.

---

58. Ib., 38

59. Ib., 55

60. Ib., 89

61. Ib., 92

62. Ib., 104

Fuchs integra en la obra de arte la técnica reproductiva y la iconografía que tienen su propia trama. Para él, la fuerza de la obra de arte está en los extremos, en la oposición entre ellos: «Se presentan en forma polar y por ello polarizan el concepto con el que están fundidas»<sup>63</sup>.

Para Fuchs la creatividad artística es la manifestación de una fuerza desbordante y el psicoanálisis es, para él, como la ciencia de este arte. El sentido de la obra de arte surge de cómo el artista concibe la obra *biológicamente* y este término tiene gran importancia para Fuchs en su teoría. En general, Fuchs se interesa más por el Renacimiento que por el Barroco.

Fuchs trata de atacar la conciencia burguesa y considera el arte como máscara que avala en cada época a la clase dominante, aunque sea el proletariado.

Fuchs legaliza el dominio de la masa sobre la individualidad degenerada y siguiendo el psicoanálisis considera lo orgiástico como perteneciente a las masas civilizadas. La moda, la técnica, marca el ritmo del ser y del vestir, del vivir y dominar en todas las clases sociales.

Benjamin interpreta el dicho de Hobbes de que el hombre es un lobo para el hombre en el sentido de que éste trata de hacerse un sitio en la vida como sea. Para triunfar uno debe derribar a otro. Es ley de vida. «El carácter destructivo sólo conoce una consigna; hacer sitio; sólo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio»<sup>64</sup>.

Tal es la ley de contrarios, la lucha de clases de la que sale un producto que se resuelve en un todo que sobrepasa la individualidad. Las individualidades luchan también entre sí y a través de la destrucción se alcanza nueva armonía. Se llega así a la igualdad. Es la teoría del marxismo, del antagonismo entre proletariado y capital hacia el paraíso total. El antagonismo destructivo conduce al vacío, al nihilismo, al absurdo, pero también abre nuevos caminos: «El carácter destructivo no ve nada duradero. Pero por eso mismo ve caminos por todas partes. Donde otros tropiezan con muros o con montañas, él ve también un camino»<sup>65</sup>.

El último Benjamin insiste en que el presente redime el pasado como si fuera aún suyo. La historia recoge los restos del naufragio y los traslada al presente. La lucha de clases se hace para alcanzar las cosas materiales que han de dar origen a las espirituales y que están dentro de la historia materialista.

---

63. Ib., 109.

64. Ib., 159.

65. Ib., 161.

Para Benjamin, existe una religión marxista que está en la historia. La historia es el *sol* al que vuelve la mirada el pasado como hacen lo girasoles. La historia se adueña del pasado. Hay que salvar el pasado del presente, de la clase dominante. La esperanza está en el historiador que cree en esto. El materialismo histórico tiene que ir a contrapelo, porque a los que siempre han dominado "normalmente" les apoyan sus contemporáneos e incluso a los grandes genios les jalea el que domina. Por eso Benjamin dice: «Jamás se da un documento de cultura sin que sea a la vez de la barbarie»<sup>66</sup>.

Hay que crear un Estado de "excepción" para salir a la libertad por medio de la dialéctica histórica y luchar contra el fascismo. Pero por lo que se ha visto hasta ahora: «Es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida»<sup>67</sup>.

En nombre del progreso se han escrito muchas historias que terminan o han terminado en un poder sin libertad para los sometidos. Los políticos, en los que habían puesto su confianza, les traicionan, hacen ver que todo va bien para que se conformen. Todo se tecnifica para el progreso, pero muchas veces no es así. Por el contrario, se tecnifica para dominar. Marx daba un primer aviso: «El hombre que no posee otra propiedad que su fuerza de trabajo "tiene que ser esclavo de otros hombres que se han convertido en propietarios"»<sup>68</sup>.

El trabajo domina la naturaleza, pero a la vez puede ser un retroceso social para el proletariado desposeído del producto de su trabajo. El proletariado trabaja, pero, ¿para quién?. Ahí reaparece otra vez la imagen del amo y el esclavo. ¿No es esto otra forma de fascismo?

La fuerza liberadora del proletariado debe aprender de las clases dominadas, en otro tiempo, para romper sus cadenas. El proletariado debe ser el sujeto de la historia. El progreso técnico crea dogmas, pero no libera como piensan los socialdemócratas. La historia es ahora, la utopía es hoy. Es un salto dialéctico. Es la revolución real. «La consciencia de estar haciendo saltar el continuum de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción»<sup>69</sup>.

El tiempo no es transición sino un presente actual profano. «La teocracia no tiene ningún sentido político, sino que lo tiene únicamente religioso»<sup>70</sup>. La

---

66. Ib., 182.

67. Ib., 177.

68. Ib., 185.

69. Ib., 188.

70. Ib., 193.

libertad del hombre y él mismo será más feliz cuanto más se aparte de lo mesiánico, pero éste puede resurgir a través de lo profano o/y terminar en el nihilismo.

#### 4. El origen de la tragedia alemana

La belleza de la obra de arte no consiste ni en su apariencia ni en la cobertura de su objeto sino en su secreto y su misterio que nos remite a la historia: «Puesto que nunca se habrá comprendido una obra de arte, si no es expuesta inexorablemente como un misterio. Pues no cabe otra designación para ese objeto cuya esencia requiere finalmente el encubrimiento. Puesto que únicamente la belleza, y fuera de ella nada más, requiere del encubrimiento para ser, el fundamento ontológico de la hermosura se encuentra en el misterio de la divinidad. (...) Toda belleza contiene, como una revelación, un cierto orden histórico-filosófico. Puesto que no sirve para hacer visible una idea sino para revelar un secreto»<sup>71</sup>.

Para Benjamin, toda obra de arte auténtica tiene una relación profunda y fraterna con la filosofía y nos conduce a la verdad y a la vida: «La obra de arte no sólo coincide con la filosofía sino que se encuentra, en definitiva, en la relación más precisa con ella, por su parentesco con el ideal del problema. (...) Si puede decirse, entonces, que todo lo bello de alguna manera se refiere a lo verdadero, y que su lugar virtual en la filosofía es así determinable, no quiere decirse con ello sino que toda verdadera obra de arte permite encontrar una manifestación del ideal del problema. De ahí surge que tan pronto nos elevamos a la observación de los fundamentos de la novela, a una captación intuitiva de su perfección, es la filosofía, en lugar del mito, la llamada a conducirnos»<sup>72</sup>.

En Benjamin: «La relación de la verdad con la belleza, no sólo constituye un objetivo primordial de toda investigación perteneciente a la filosofía del arte, sino que resulta además indispensable para la determinación del concepto mismo de verdad»<sup>73</sup>.

El arte, la belleza sería la verdad máxima, el "splendor veritatis", el fulgor de la verdad, según la conocida expresión agustiniana, recogida por

---

71. W. BENJAMIN, *Die Wahlverwandtschaften*, en SPFF, 83.

72. W. BENJAMIN, *Die Wahlverwandtschaften*, en SPFF, 63 - 64.

73. W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos*, 13.

Rubert de Ventós, o al menos la verdad mejor y más fácil de captar para el ser humano. «La belleza nunca puede hacerse patente por sobre sí misma, lo único que queda es Dios, ante el cual nada es misterio y todo es vida (...) Lo que no es revelable es la naturaleza, que guarda un secreto en tanto Dios permita que perdure. La verdad es puesta en descubierto en la esencia del lenguaje»<sup>74</sup>.

La verdad hay que contemplarla como es, en su propia realidad, o sea, objetivamente. El problema es saber dónde está esa objetividad. Según Platón la verdad no es el desvelamiento de las cosas sino las propias ideas.

La experiencia filosófica no debe basarse exclusivamente en un método que acabe en pura teoría sino que debe estar siempre bien insertada en la historia. Ahora bien, esto puede realizarse paso a paso, sin perder la globalidad, y eso ya sería el método, «del mismo modo que la majestad de los mosaicos perdura a pesar de su despiece en caprichosas partículas»<sup>75</sup>.

Benjamin se pregunta, si será capaz la verdad de hacer justicia a lo bello. Pues la estética no tendría sentido más que como "monumento de una estructura discontinua del mundo de los ideas". Los fenómenos se muestran divididos, como son, para que de alguna manera, por participación, puedan disfrutar de la auténtica unidad de las ideas. La unidad es la idea, por eso no se da en el mundo de los fenómenos. La verdad está en las ideas y al desvelamiento le ocurre como a la sal que se diluye y se esfuma para dar sabor.

Una de las cuestiones que han dificultado la investigación de la literatura barroca es la forma o gestalt. La forma dramática del barroco alemán ha estado reclamando un sitio en la historia pero siempre se le ha negado. Shakespeare oscureció, con su riqueza literaria, este factum germánico. La literatura alemana se hace funcionarial y no tiene éxito. «El drama alemán de la Contrarreforma nunca alcanzó aquella forma flexible y dócil a cualquier virtuosista que Calderón aportó al drama español»<sup>76</sup>.

Las tentativas individuales de los escritores alemanes quedan minimizadas por el ambiente general que se forma en una época violenta. Los dramaturgos alemanes no son más que caricaturas de la tragedia griega. Son como una hinchazón de la misma. La gente saboreaba ingenua y brutalmente el placer que se le ofrecía.

El concepto que se ha dado del barroco alemán, incluso en la pintura, surge por la falta de crítica, que conlleva la funcionalidad social de la época,

---

74. W. BENJAMIN, *Die Wahlverwandtschaften*, en SPFF, 85.

75. W. BENJAMIN, *El origen del drama barroco alemán*. Taurus, Madrid 1990, 10.

76. *Ib.*, 32.

pero algunos autores posteriores piensan de forma distinta sobre esta cuestión. El mismo Benjamin llega a decir: «La historia del drama alemán moderno no conoce ningún período en el que los temas de los autores trágicos de la Antigüedad hayan influido menos»<sup>77</sup>.

Reconocer a Aristóteles, con todo su justo medio, no era darle preferencia ni instalar su buen sentido. Al contrario, la fuente de los dramaturgos barrocos es Oriente, donde el poder absoluto llegó a extremos muy graves como en Bizancio. Influidos por las imágenes exóticas de Oriente y sus emperadores, surgen las ideas del tirano y el mártir como la del "Anticristo".

La pintura representa el pavor como una especie de ogro que sostiene en alto a los niños de pecho y los estrellas en el suelo por un ataque de locura. El monarca es presentado por los autores barrocos como un tirano cruel que a la vez trasmite su enfermedad a los súbditos.

En cambio, el mártir barroco «es un estoico radical, y es puesto a prueba con motivo de una lucha por la corona o bien de una disputa religiosa, al final de la cuales le esperan la tortura y la muerte»<sup>78</sup>.

El barroco tiene mucho que ver con la visión religiosa medieval y el drama con la crónica de la historia que refleja el teatro. El barroco coincide con el período medieval en que "la rebelión y la herejía está vedada", debido a la dura autoridad del cristianismo, por lo que no podía expresarse con naturalidad.

De hecho frente el drama de la vida y de muerte de una sociedad cruenta, «frente al Barroco, el Renacimiento aparece, no como una época de paganismo irreligioso, sino como un período de libertad laica en la vida de fe»<sup>79</sup>. Esto se plasma en el arte, en una desfiguración abultada de las formas que trata de esconder la autenticidad de la realidad. En el barroco importa el producto, la ampulosidad y la tragedia.

La contracultura amoral de Nietzsche, matando al dios de occidente, da lugar a una nueva tragedia o drama en las costumbres, en la literatura, en lo político y sobre todo se da a conocer en la música como en el caso de Wagner. Esto avala la supremacía del Superhombre sobre los seres humanos, que conduce a un pesimismo schopenhaueriano sin lugar a la esperanza ni al más allá.

Se amplía e inflama el arte humano para hacerle crecer a falta de lo divino. «La filosofía del arte lleva más de un siglo sufriendo bajo el dominio de

---

77. Ib., 45.

78. Ib., 59.

79. Ib., 65.

un usurpador que se hizo con el poder durante la confusión provocada por el romanticismo»<sup>80</sup>.

La apoteosis del barroco es la dialéctica de los extremos, y también de los extremismos, ve lo general en lo particular y busca a éste para lo general. Esto llevaría a ciertas antinomias descritas por Missac, comentarista de Benjamin.

En *Alemanes*, Benjamin se rebeló contra la confiscación de la Ilustración por el nazismo: «Benjamin compartía con nosotros, los otros emigrantes, el error de que el espíritu y la inteligencia pueden hacer algo contra una violencia que ni siquiera reconoce ya al espíritu como algo autónomo, sino tan sólo como un medio para sus fines, y por tanto no tiene que temer una confrontación con él»<sup>81</sup>.

Así el poder destruye a los hombres y en su desfiguración social, *larvatus prodeo*, los humanos se aperciben de su propia debilidad, y esto es lo humano en ellos, porque además no solamente nos falsificamos nosotros sino que los demás también nos enmascaran, nos roban el rostro, y nos reducen a hombres grises como ocurriera con Benjamin<sup>82</sup>.

En cambio, el mismo Benjamin fue siempre leal con la verdad y con los hombres: y «no titubeó en editar en el mismo libro, que termina con una carta de Overbeck a Nietzsche, una de David Friedrich Strauss al que aquél despreciaba: la referente a la muerte de Hegel»<sup>83</sup>.

## 5. W. Benjamin, el hombre y el arte de la vida

Según Adorno: «La persona de Walter Benjamin fue desde el principio de tal modo medio de su obra, disfrutó tanto de su espíritu, que lo que siempre suele llamarse inmediatez de la vida se rompió en él. Sin ser ascético, sin parecerlo siquiera, le era propio algo casi acorpóreo. Consciente de su ego como pocos, parecía alejado de su propio cuerpo. Esa es quizá una de la raíces de la intención de su filosofía de hacer propio lo que de experiencia se anuncia en la esquizofrenia»<sup>84</sup>.

Benjamin era en su vida la evidencia de lo sublime: «Transfirió a sus amigos la tensión hacia lo supremo que le animó desde el primer hasta el último

---

80. Ib., 151.

81. SWB 55.

82. SWB 60.

83. SWB 56.

84. SWB 62.

día de su existencia intelectual tal como conviene a la voluntad pura: como algo obvio»<sup>85</sup>.

Benjamin, según Adorno: «No fue el talento que se forma en el silencio, sino el genio que, nadando desesperado contra la corriente, llega hasta sí mismo»<sup>86</sup>.

Su genio era demasiado profundo y demasiado crítico consigo mismo como para aislarse, pero "al mismo tiempo era demasiado fuerte como para acomodarse", aunque lo hubiera querido. «Era como si no quisiera formar en modo alguno un frente, aunque fuera con mi propia madre, dice en *Infancia en Berlín*»<sup>87</sup>. Se trata de un hombre sumamente individual pero con una capacidad de entrega sin límites, poseía la gratuidad y la generosidad de lo sublime, la luz cegadora y acogedora de la Navidad de cada día.

Por lo demás, Benjamin: «Era de una total cortesía, de gran encanto, como queda plasmado también en sus cartas. En eso, Brecht se le parecía; sin esa cualidad, la amistad entre ambos apenas si se habría mantenido»<sup>88</sup>.

Benjamin fue un gran escritor de cartas y para él, Goethe, al hacer pública su vida interior en las cartas tardías, "anticipa el juicio histórico sobre la carta como forma". De manera semejante, en Benjamin, «las cartas eran para él imágenes de historia natural de aquello que sobrevive a la caducidad. Al equipararse a sus en absoluto efímeras manifestaciones de lo vivo ganan su fuerza objetiva, su cuño y diferenciación humanamente dignos»<sup>89</sup>.

Y como remata Adorno: «Sólo al precio del sacrificio de lo vivo se convirtió Benjamin en el espíritu que vivía de la idea del estado sin sacrificio»<sup>90</sup>.

Benjamín ha unido esfuerzo y felicidad, y ha sido lo más opuesto al resentimiento humano, sobre el que sabiamente ironiza: «Puesto que aceptar que la hermosura pueda reunirse con la felicidad, sería exigir demasiado de los buenos, que nunca podrían consolarse en su resentimiento»<sup>91</sup>.

Benjamin fue sobre todo en su vida: «Esa esperanza paradójica, fugaz, que aparece finalmente en la luz de la reconciliación, así como a medida que el sol desaparece, brota en el crepúsculo la estrella verpertina que perdura más allá de la noche. Su brillo es el de Venus. Y en tan poca cosa reposa toda esperanza puesto que aun la más benigna proviene de ella»<sup>92</sup>.

85. SWB 66.

86. SWB 100.

87. SWB 49.

88. SWB 67.

89. SWB 65.

90. SWB 69.

91. W. BENJAMIN, *Para una imagen de Proust*, en SPFF, 241.

92. W. BENJAMIN, *Die Wahlverwandschaften*, en SPFF, 87.

Según Scholem, Benjamin es la recuperación de la vida y del arte inagotable frente al utilitarismo y la mercadería. La obra de arte es inagotable y «para la mirada que no puede saciarse nunca con un cuadro, la fotografía significa lo que es el alimento para el hambre o la bebida para la sed. (...) Si se descubre la característica de las imágenes que afloran en la *mémoire involontaire* en el hecho de que poseen un aura, es preciso decir que la fotografía desempeña un papel decisivo en el proceso de la "decadencia del aura"»<sup>93</sup>.

Para Benjamin, la filosofía de Bergson surgió frente a «la experiencia hostil engeguedora de la época de la gran industria»<sup>94</sup>. Y este ha sido un tema central y ejemplar en toda la Escuela de Frankfurt.

En Benjamin, estos descubrimientos de la memoria involuntaria son irrepetibles y dan muerte al mercantilismo: «Huyen al recuerdo que trata de encasillarlos. Así vienen a apoyar un concepto de aura según la cual ésta es "la aparición irrepetible de una lejanía» (...) «Lo esencialmente lejano es inaccesible, la inaccesibilidad es una característica esencial de la imagen de culto»<sup>95</sup>.

Benjamin es la denuncia definitiva del utilitarismo arribista y de la idolatría mercantilista del presente: «Las galerías son el centro del comercio en mercaderías suntuarias. En su decoración, el arte se pone al servicio del comerciante. Los contemporáneos no se cansan de admirarlas»<sup>96</sup>

Benjamin recuerda que Fourier denunciaba la inmoralidad de eso negocios comerciales aunque las galerías le fascinaron: «En el falansterio los hombres retornan a las relaciones en que puede realizarse la moralidad. Su organización, muy compleja, aparece como una maquinaria. (...) Esa maquinaria hecha con hombres produce el país de Jauja, el más primitivo símbolo de lo deseado, que ha dado nueva vida a la utopía de Fourier»<sup>97</sup>.

Para Benjamin: «Las exposiciones mundiales son lugares de peregrinación del fetiche "Mercadería". "Europa se ha puesto en movimiento para ver mercaderías", decía, en 1855, Taine. (...) Las exposiciones mundiales sirven para inaugurar una fantasmagoría, en la que el hombre se deja atrapar para ser destrozado. La industria del esparcimiento le alivia esa tarea, al elevarlo al rango de suprema mercancía. (...) La entronización de la mercancía y el brillo circundante de la dispersión es el tema secreto del arte de Grandville. A él corresponde la escisión entre un elemento utópico y uno cínico. Su habili-

---

93. W. BENJAMIN, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, SPFF, 119.

94. *Ib.*, 90.

95. *Ib.*, 120.

96. W. BENJAMIN, *París, capital del siglo XIX*, en SPFF, 125.

97. *Ib.*, 127.

dad en la representación de los objetos inanimados corresponde a lo que Marx denominaba los "caprichos teológicos" de la mercadería (que) concluye en la locura»<sup>98</sup>.

«Las exposiciones mundiales erigen un universo de mercaderías. Las fantasías de Grandville extienden el carácter de mercadería al universo todo. (...) La moda prescribe un ritual para adorar al fetiche "Mercadería". Grandville extiende su alcance a todos los objetos de uso cotidiano, así como al cosmos mismo. (...) La opereta es la utopía irónica de un dominio duradero del capital»<sup>99</sup>.

El coleccionista tiende a rescatar el arte del mundo de la mercadería y le da un interior donde el arte se refugia, «donde las cosas están liberadas de la obligación de ser útiles»<sup>100</sup>. Así, los inconformistas se rebelan contra la entrega del arte al mercado y se reúnen bajo la bandera de *l'art pour l'art*.

Nada es inocente ni indiferente en este mundo del arte: «El ideal urbanístico de Haussmann consistía en las vistas perspectivísticas a través de largas calles en fuga. (...) Los barrios de París pierden así sus fisonomías propias. Surge el cinturón rojo (...). Así como el *Manifiesto comunista* pone fin a la era de los que renuncian a toda profesión, así la Comuna termina con la fantasmagoría que domina la libertad del proletariado. Con ella se destruye la apariencia de que se trata de una misión de la revolución proletaria el llevar a término, junto a la burguesía, la misión de la revolución de 1789. Esa ilusión reina desde 1831 hasta 1871, desde el levantamiento de Lyon hasta la Comuna. La burguesía nunca compartió ese error»<sup>101</sup>.

Para Benjamin: «Balzac fue el primero en hablar de las ruinas de la burguesía. (...) La desvalorización del elemento onírico al despertar es la piedra de toque del pensamiento dialéctico. De ahí que el pensamiento dialéctico sea el órgano del despertar histórico. Toda época sueña no sólo con la que le sigue, sino que, soñando, se aproxima a un despertar. Lleva en sí su propio fin y lo va descubriendo, como Hegel reconoció, con mañas. Con el desmoronamiento de la economía mercantil comenzamos a reconocer como ruinas, antes de que sean demolidas, a los monumentos de la burguesía»<sup>102</sup>.

Según Scholem, otro de sus mejores amigos: «Lo que continúa siendo asombroso (en Benjamin) es su capacidad de concentración, su abierta acti-

---

98. Ib., 130-131.

99. Ib., 131.

100. Ib., 133.

101. Ib., 136-137.

102. Ib., 138.

tud ante lo espiritual, la armonía de su estilo en las cartas y los artículos de aquel año en que su vida se vio surcada por las más intentas emociones, por los mayores trastornos y esperanzas desengañadas. Había en él una suerte de pozo de profunda serenidad que apenas podría ser designado mediante el término de estocismo, y al que no afectaban ni las torcidas situaciones en las que se veía entonces involucrado, ni las conmociones que amenazan con desviar brutalmente el curso de su vida. Fue precisamente en ese año cuando se dio un nítido punto de inflexión en su vida espiritual, que supuso a un tiempo un momento cumbre de intensa actividad en el terreno literario y filosófico»<sup>103</sup>.

### 5.1. *La interpretación de Missac*

Missac hace una crítica de los críticos de Benjamin, de quienes tratan de llevarle a su propio campo confundiendo con Benjamin, y marca el método para llegar al fondo de su obra: «unir su nombre al de los pensadores más eminentes y establecer entre ellos un intercambio que a todos beneficia»<sup>104</sup>. Eso mismo pensaba H. Arendt.

Missac nos narra la azarosa vida de Benjamin que termina en el suicidio. La visión del suicidio le haría a Benjamin ser existencialista y caer en la concreción: «el tiempo en sí no es sino un eterno paso, un paso que sólo conduce a él mismo y a su falta de "sentido"»<sup>105</sup>. El pasado se nos escapa como un relámpago y sólo nos queda el "paso", mientras somos. La esperanza termina con la muerte, la revolución y la guerra.

Missac analiza la obra de Benjamin en relación al tema del tiempo como el método más adecuado. Es "la búsqueda del tiempo perdido" de Proust. Si se trata de ver lo que representa el tiempo en la obra de Benjamin habrá que acudir al personaje que él tantas veces evoca, Josué.

Benjamin quiere parar el tiempo para que no se produzcan más víctimas, al igual que el juez bíblico pide a Yahve que se pare el sol. Quiere estar siempre amistado con el tiempo, por si éste lo necesita. Le gustaba hacer esperar a los amigos. Creía que el tiempo jugaba a su favor. «Se evocará la "historia judía" del joven padre que no sabe si va a declarar a su hijo como nacido un día antes o un día después de la fecha real»<sup>106</sup>.

---

103. G. SCHOLEM, G., *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Península. Barcelona 1987, 164.

104. P. MISSAC, *Walter Benjamin: de un siglo a otro*. Gedisa, Barcelona 1988, 26.

105. *Ib.*, 19.

106. *Ib.*, 83.

Es el devenir el que juega en su obra al igual que en su vida. Es como un deporte, correr de acá para allá sincronizando el tiempo con el espacio, incluso con el lenguaje. En la vida real es un retorno que, a veces, trata de llevar a cabo por medio de una ayuda externa, una mujer. De ahí sus devaneos amorosos. Al menos tres mujeres anduvieron en su vida y algunas como dulcineas del Quijote, léase Asia Lacis.

El espacio y el tiempo los aplica a los escritos. Esos no dependen únicamente del autor. Hay escritos que tienen que ser, de por sí, más cortos que otros, ocupar unos espacios y no otros. El tiempo juega también con la voz y la escritura, con el sonido y al vista.

¿Vencerá la máquina al tiempo? «La fe en el progreso técnico eran tan intensa en Benjamin que debe haber necesitado de toda su lucidez para reaccionar contra un optimismo científico y afirmar que las proezas realizadas en el control del mundo exterior sólo tenían valor cuando iban acompañadas del progreso, del mayor bienestar y de una mejor concientización en el nivel social»<sup>107</sup>.

La fotografía supera el tiempo. El modelo que ha sido impregnado por la máquina es un anticipo de lo atemporal, porque permanece y además puede sustituir a la escritura. El problema es que la dialéctica se produce en el tiempo, por eso Adorno, a veces, reprocha Benjamin el que éste acote espacios al tiempo y viceversa.

Missac, recomienda abordar la obra de Benjamin «de una manera indirecta y parcial, casi con astucia, al descuido, "al paso", siguiendo el método que a él le había permitido sus mejores hallazgos de coleccionista»<sup>108</sup>.

Según Benjamin, la objetividad es el método más seguro. No se debe dar a una obra otro sentido que el que ella misma tiene y, por tanto, no hay que personalizarla. Y sin embargo Benjamin emplea, a veces, la doble referencia a lo colectivo y a lo individual, a la cultura y al artista, a la circunstancia y el yo, a la sociedad y a la persona.

Benjamin crítico literario y marxista, se le puede encuadrar en la Escuela de Frankfurt, como un kantiano platónico, sui generis, que se adelanta a mayo del 68.

A Benjamin le gusta adentrarse en el mundo del coleccionista. Para él, el sello representa la relación entre el hombre y la mercancía, la pintura en miniatura y la imaginación. Y como sólo sabe lo que es el sello aquel que ha sellado algo, del mismo modo, la verdad de las cosas no proviene de su aspec-

---

107. Ib., 88.

108. Ib., 29.

to ni finalidad ni siquiera de su contenido sino de la experiencia filosófica de su creación por Dios; sólo así conocemos su objetividad que es su misma verdad, «la verdad del objeto»<sup>109</sup>.

Benjamin se pierde en las "covachas" de las bibliotecas, no sólo como instrumentos de cultura sino como centros de arte. Benjamin lucha entre lo tradicional y lo progresista. Diserta sobre el leer y el escribir, sobre la biblioteca pública y la privada, del periodista y el literato, así como de la lectura despersonalizada que nos traerá el tecnicismo de los tiempos aparentemente ya muy lejanos de la época del cocotero: «Llegará el día, sin duda, en que los nuevos libros se habrán adecuado a los medios de comunicación y difusión, las cintas del audio -remozamiento de la palabra o desquite contra los escritos-, pero también a los videocasetes, marcando otro cambio profundo»<sup>110</sup>.

Benjamin nos habla también del jugador al que no logra estandarizar dentro de la época, debido al azar y a la genialidad del mismo, porque el especulador de bolsa no usa esas artimañas y además es "analista financiero". «El verdadero jugador está fuera de la economía, del tiempo y de la historia»<sup>111</sup>. Según Scholem, en cierta ocasión en el casino de Zoppot, el mismo Benjamin perdió, en el juego, todo el dinero que llevaba encima.

Por otra parte, el cine da pie a Benjamin para la creación de una estética materialista. El cine se entrelaza con el tiempo. Establece una distancia, algo así como la escala de los mapas con respecto al territorio. La técnica del cine hace reflejar la realidad en horas de reloj, de cinta. Reduce al mínimo el tiempo real. «Todo esto se ve facilitado por un elemento técnico, la interposición de un dibujo y en consecuencia de un principio de estilización entre el objetivo y aquello a lo que se da el nombre de realidad»<sup>112</sup>.

Según Missac, en la dialéctica del autor, y debido a la influencia religiosa judía, se puede hablar de una tríada que él hace como doctrina. Se podría decir que crea una teología marxista materialista que resuelve en la dialéctica heredada de Hegel y que éste recoge de Heráclito. En este sentido, podría calificarse a Benjamin como un duro sistemático.

La tríada de que se habla y que queda anulada por la dialéctica sería: el mito, la redención y la esperanza. Por eso Missac se pregunta: «La tríada que se afianza con tanta insistencia ¿es la dialéctica, en particular el materialismo dialéctico con respecto al cual Benjamin afirma su fidelidad en la carta a Adorno del 9 de diciembre de 1938?»<sup>113</sup>.

---

109. W. BENJAMIN, *Die Wahlverwandschaften*, en SPFF, 24.

110. P. MISSAC, *Walter Benjamin*, 54.

111. *Ib.*, 76.

112. *Ib.*, 98.

113. *Ib.*, 124.

Algunos autores quieren reducir la obra de Benjamin al materialismo dialéctico aplicado a la arquitectura del vidrio. Bien es verdad que, según Missac, la arquitectura del vidrio da pie a puntualizar su prosa y hacer una filosofía. Pero la arquitectura del vidrio es, en Benjamin, además de lo anteriormente dicho, un evento de una gran repercusión social que ha definido fundamentalmente a la Escuela de Frankfurt como hemos visto en su denuncia de la idolatría de la mercadería.

### 5.2. *Algunas precisiones biográficas de G. Scholem*

Según su amigo G. Scholem, Benjamin era un hombre muy sereno y combativo. Desde sus antepasados anticuarios se proyecta como un restaurador que se exilia en las cosas más insignificantes, "en las más efímeras y deterioradas" hasta llevarlas a plenitud. Formula para cada cosa su filosofía desde el abismo del significado que proviene de la revelación, el mesianismo y la redención<sup>114</sup>.

Benjamin participa en el movimiento de las juventudes de G. Wyneken donde su superioridad intelectual era bien conocida<sup>115</sup>. Rehuyó el servicio militar con todas sus fuerzas. Se opuso también siempre a la guerra como R. Luxemburg y K. Liebknecht. Era muy buen lector y hombre de "una extrema cortesía" que guardaba con naturalidad distancias. Estudió con Ernst Levy, que espantaba a los malos alumnos, la filosofía del lenguaje de Humbolt<sup>116</sup>.

Benjamín exigía respeto a su soledad, odiaba el ruido, obligaba a no discutir de la actualidad política y mantener silencio y secretismo sobre sus distintos amigos. Cosecha los laureles del buen discípulo. Estudia a Kant y escribe sobre la filosofía del futuro.

Se enamora y se casa con Dora Pollack, muy dotada para la música, de la que tiene un hijo: Stefan. En esta época, Benjamin piensa que: «Encontrarse en posesión de la verdad es suficiente para justificar el derecho a un cierto nivel de vida»<sup>117</sup>.

---

114. G. SCHOLEM, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Península. Barcelona 1987. Presentación de J.F. Yvars y V. Jarque: Scholem en escorzo, 7. En adelante GS.

115. GS 19, 35.

116. GS 36.

117. GS 42.

Estudió la cultura mejicana antigua y apreciaba «la figura del sacerdote español Bernardino de Sahagún»<sup>118</sup>. Vive en Suiza visita Italia y está un tiempo en Ibiza. Mantiene siempre su amistad con Scholem, aunque discrepan, sobre todo, en el marxismo. Aunque criticaba duramente la sociedad burguesa: «Benjamin era fundamentalmente todo lo contrario de un cínico, cosa que se correspondía, sin duda, con su fe mesiánica profundamente enraizada»<sup>119</sup>. Hablaba de Dios con claridad y de la filosofía como de "la experiencia absoluta".

Estudia *La teoría kantiana de la experiencia* de Cohen y funda, irónicamente, la "universidad de Muri" con su biblioteca como academia. Decía que una filosofía que no es capaz de «adivinar el futuro a partir de los *posos de café*, no puede ser una filosofía auténtica»<sup>120</sup>. Le decepciona Cohen y cree que Kant ha "establecido una experiencia de calidad inferior". Aunque admiraba el coraje de Hegel, le consideraba un "violador del intelecto" y un místico de la violencia aunque "místico". Nietzsche habría creado el ethos histórico, el verdadero humanismo y así le surge la idea de *Alemanes*<sup>121</sup>. Atribuía a Fichte la incubación de la larva que da lugar al nazismo a partir de la burguesía alemana.

Amante de las novelas policíacas. Se interesa por el mundo de los niños y los enfermos mentales. Admiraba a los Schlegel. Visita la familia católica de la poetisa E. Hennings. Se encuentra también con Bloch que califica de asno a Scholem. Tras una desavenencia de Benjamin con sus padres se establece en Munich. Continúa su amistad con Schoen de carácter muy reservado. Según Adorno: «Schoen era una de esas personas que, profundamente seguras de su propio ser, gustaban de retirarse ante otros hasta la autoextinción sin el menor resentimiento; tanta más razón para recordarle cuando se habla de lo personal en Benjamin»<sup>122</sup>.

Poco a poco, el matrimonio con Dora se descompone. Ella piensa que Benjamin "sufría neurosis obsesivas" y sus amigas que era un hombre "incorpóreo"<sup>123</sup>.

Benjamin escribe sobre Baudelaire, compra el cuadro *Angelus Novus* de Klee, uno de sus símbolos más preciados, e intenta fundar una nueva revista.

---

118. GS 47.

119. GS 66.

120. GS 70.

121. GS 74.

122. SWB 68.

123. GS 104.

Surgen tensiones en la relación con Bloch. Benjamin ironiza sobre Scheler y Buber, establece relaciones "bastante cordiales" con Mannheim, conoce a E. Fromm y mantiene una gran amistad con Brecht<sup>124</sup>.

Rechazaba el "sionismo agrícola" de Scholem, mientras otros proponían un judaísmo metafísico. Piensa en irse a Palestina. Intenta estudiar hebreo. Se entrevista con el rector de la Universidad de Jerusalén. El tema de las traducciones le lleva al tema de la lengua Hebrea y le mantiene en el universo hebraico.

Kracauer le critica su "ontología" y su traducción de Baudelaire. Escribe sobre la Alemania arruinada de 1923. No consigue su habilitación porque por decirlo "con la infame y cínica" frase de Erich Rothaker, referida a Benjamin, el espíritu no puede ser "habilitado". Dos miembros del tribunal, al parecer neutrales, dijeron que no habían entendido ni una palabra de su libro<sup>125</sup>.

Benjamin gira hacia el marxismo bajo el influjo de Asia Lacis, Lukács y Bloch pero no ingresa en el Partido Comunista<sup>126</sup>. Entre tanto, R. Eisler hablaba de Jesús como un cabecilla político en ciertos ambientes influidos por Renan<sup>127</sup>. Benjamin vive entre metafísica y marxismo, siempre sereno y "abierto a los estímulos que se le ofreciesen". Admirador de Valéry. Viaja a París donde la novela de L. Aragon *Le paysan de Paris* (1926) es el impulso decisivo para sus pasajes parisinos<sup>128</sup>. No gusta de tratar con G. Scholem del comunismo.

Discute con Brecht sobre Trosky y Stalin. Su relación con Adorno se estabiliza aunque está muy influido por Brecht<sup>129</sup>. Escribe sobre Karl Kraus. Sigue con problemas económicos importantes aumentados con la separación de Dora, y la bancarrota de Rowohlht. Esa situación produce una cercanía mayor a Scholem.

Participa en una manifestación contra la ejecución de la pena de muerte de Sacco y Vanzetti. Mantiene relaciones bastante intensas con Julia Cohn. Estudia mucho a Kafka, Proust, Goethe. Y publica. Colabora en el *Frankfurter Zeitung* y con la editorial Rowohlht. Sigue el proyecto de ir a Jerusalén. Cuatro personajes de la cultura informan favorablemente sobre la obra de Benjamin. Se le concede una suma por la universidad de Jerusalén cuando aún está en Berlín. Parece que Asia Lacis bloquea su viaje a Jerusalén.

---

124. GS 120, 126.

125. GS 137.

126. GS 130, 135.

127. GS 139.

128. GS 142.

129. GS 165.

Continúa su tarea de traductor. Se reconcilia un tanto con Dora y mantiene una profunda serenidad, pero en el proceso de divorcio sufre un ataque al corazón. Escribe sobre los judíos y se le falsifica pero también rompe con la idea de ir a Jerusalén. Tampoco devuelve la suma que el rector le había enviado y no da respuesta clara a Scholem<sup>130</sup>.

Adorno consigue su propia habilitación y utiliza mucho las ideas de Benjamin. Benjamin viaja a Barcelona e Ibiza y le alquilan una vivienda falsa<sup>131</sup>. En Ibiza le visita Olga Parem, escribe Agesilaus Santander y cumple 40 años. Benjamin siente que el nazismo va contaminando a todos. Entre los mismos escritores se traicionan...

Crecen los problemas económicos. En su testamento entrega casi todos sus escritos y los derechos de publicación a Scholem. Escribe *Infancia en Berlín*. G. Scholem conoce a «Hannah Arendt, para la cual – cosa que entonces era, ciertamente, una rareza– Benjamin parecía ya representar una autoridad intelectual de peso»<sup>132</sup>.

Benjamin alaba el escrito de Adorno sobre Kierkegaard. Comienza a colaborar con la revista de la Escuela de Frankfurt, con el apoyo de Adorno, y eso le ofrece unos recursos que mejora su deplorable situación económica. El *Instituto para la Investigación Social* muestra un positivo interés por su trabajo "sobre los pasajes" "que debía considerar como su obra principal"<sup>133</sup>. Pero su relación con Brecht le crea "verdaderos quebraderos de cabeza".

Se relaciona con Arthur Koestler tesorero honorario del Instituto para el Estudio del Fascismo. En enero de 1937 Benjamin desea que *Alemanes* sea un arca de salvación para Scholem ante el diluvio que viene.

Fritz Lieb, un discípulo de Barth, que comprendía la dimensión teológica de Benjamin, como también la comprendía Adorno, aunque éste en un plano secular, es la única persona con la que Benjamin se tuteaba<sup>134</sup>. Benjamin une religión y marxismo por medio de la revolución. Benjamin estima, ante las quejas de Scholem, que Brecht elimina la magia más que la religión.

Se reúne, junto con Scholem, con Hannah Arendt en varias ocasiones. Ella sentía «frente a Horkheimer y Adorno, una profunda aversión, que era por lo demás recíproca. Se entregaba a sombrías especulaciones acerca del comportamiento del Instituto con Benjamin, especulaciones que no le ocul-

---

130. GS 169.

131. GS 187.

132. GS 196.

133. GS 202, 214.

134. GS 211.

taba al propio interesado. Ella iba, en este punto, bastante más lejos que mis propias reservas al respecto»<sup>135</sup>.

Scholem visita el Instituto en América, se encuentra con Adorno y Marcuse e informa a Benjamín<sup>136</sup>. El Instituto, en dificultades, le comunica la necesidad de suspender su ayuda a Benjamin. También le rechaza su trabajo sobre Baudelaire. Sus dificultades económicas crecen. Su situación es desesperada y «para el caso de un empeoramiento decisivo de su perspectiva económica, contemplaba la posibilidad del suicidio»<sup>137</sup>. H. Arendt intenta ayudarle pero fracasa. También a ella le habla de "sus propósitos de suicidio".

Por diversas razones, Benjamin no puede ir ni a EE.UU. ni a Palestina. Finalmente el Instituto no le suspende su apoyo: «Su estipendio no fue suprimido»<sup>138</sup>. En su *Tesis sobre el concepto de historia* une marxismo y teología<sup>139</sup>.

Ante el avance de los alemanes, Benjamin huye hacia Port-Bou pero es detenido por la policía de frontera. Confiesa a la señora Gurland que: «había ingerido grandes cantidades de morfina y que yo (ella) debía tratar de presentar el asunto como una enfermedad. Me entregó una carta para mí y para Adorno Th. W... (sic). Luego, perdió el conocimiento»<sup>140</sup>.

El médico diagnosticó apoplejía y no le trasladó al hospital de Figueras mientras Benjamín estaba al borde de la muerte. Vino la policía, el juez, etc. revisaron sus papeles y «hallaron una carta para los dominicos españoles. Tuve que ir a buscar al cura y estuve rezando con él, de rodillas, durante una hora. Hasta que al día siguiente fue extendido el certificado de defunción, pasé una angustia horrorosa por José y por mí»<sup>141</sup>.

En cuanto a la carta a Adorno que tuvo que destruir la señora Gurland: «Se trataba de cinco líneas en las que afirmaba que él, Benjamin, ya no podía más, que no veía salida alguna y que esperaba que se lo explicase a Adorno, así como a su hijo»<sup>142</sup>. Scholem se entera de la muerte un mes más tarde por una carta de Hannah Arendt.

Aunque la señora Gurland compró una tumba para Benjamin y Arendt trató de visitarla meses más tarde no se sabe donde está. Según H. Arendt:

---

135. GS 221. J.F. Yvars y V. Jarque, hablan también, en sintonía con H. Arendt, del "malicioso Adorno".

136. GS 220.

137. GS 224.

138. GS 225.

139. GS 225 y 226.

140. GS 229.

141. GS 229.

142. GS 230.

«No había nada que encontrar, por ninguna parte aparecía su nombre»<sup>143</sup>. La tumba que enseñan de Benjamin sería una invención de los guardianes del cementerio para asegurarse "una propina". «Ciertamente, el lugar es hermoso; pero la tumba es apócrifa»<sup>144</sup>.

Scholem siempre disiente de Benjamin en el marxismo y en la interpretación del judaísmo. Conviene dejar constancia de esta respuesta esencial de Benjamin: «¿Pretendes, en fin, impedirme, con la advertencia de que no sería nada más que un harapiento trapo, colgar la bandera roja en la ventana?»<sup>145</sup>.

Benjamin cree que se le puede considerar: «Un náufrago a la deriva sobre los restos del naufragio, mientras trepa hasta la punta del mástil que ya se hunde. Pero le queda la posibilidad de lanzar desde allí una señal para su rescate»<sup>146</sup>.

Scholem juzga que Benjamin ha pagado un precio demasiado alto: su vida por su obra. No le critica su postura sino cierta incoherencia entre marxismo y fondo metafísico. Y cree que su peligro no es la soledad sino «el anhelo de comunidad»<sup>147</sup>. Scholem pensaba que Benjamin defraudaba su "propia vocación". Tal vez Benjamin defraudara bastante la vocación que Scholem le atribuía pero quizá no tanto su propia vocación...

Creemos que en Benjamin se integran perfectamente el principio mesiánico, revelador y redentor de la caducidad de las cosas, el principio trascendental kantiano, superador del empirismo y el idealismo, hacia una nueva profundidad metafísica, y el principio materialista de fidelidad a la tierra, al hombre, "tierra de dificultad" que decía san Agustín, de sangre, sudor y lágrimas, pero también tierra prometida por "el principio esperanza" como diría Bloch con toda la tradición semítica.

RAMÓN NATAL MARTÍNEZ  
*Licenciado en Filosofía*  
*Universidad de Salamanca*

---

143. GS 230.

144. GS 231.

145. Carta del 17.4.1931: GS 237.

146. GS 237.

147. GS 238.

# TEXTOS Y GLOSAS

## A propósito de un artículo

Mi artículo *Algunas exigencias culturales de la nueva evangelización* (*Estudio Agustiniano* 30 (1995) 239-280), ha recibido juicios de valor que, desde el respeto más absoluto a quien los ha hecho, considero que presuponen más de lo que yo he querido decir. Dichos juicios afectan también tanto al Director, como a la Revista. Revista que, por nacer en un Estudio Teológico, quiere hacer un servicio a quienes se interesan por la teología y, en general, al pueblo de Dios. Todo ello me obliga a enviar a dicha Revista unas matizaciones que dejen en su justo punto el contenido del artículo en cuestión.

Lo primero a reseñar, que nunca se puede y se debe olvidar a la hora de hacer juicios de valor, es situarse en el horizonte en que se mueve el artículo. El horizonte aquí lo dibuja la consigna dada por el papa Juan Pablo II con motivo del quinto centenario de la evangelización de América. Para esa coyuntura Juan Pablo II arbitró la fórmula de todos conocida: hay que llevar a cabo *una nueva evangelización*. Fórmula que el mismo papa extendió después a los pueblos de la vieja Europa, otrora cristianos, hoy descristianizados y, por lo mismo, necesitados de una nueva evangelización. De forma general, la nueva evangelización se ha constituido en enseña de la obra misionera de la Iglesia en nuestro mundo.

Enriquecen dicho horizonte tanto lo que dijo Juan XXIII en el discurso de apertura del concilio Vaticano II, como lo que afirma el mismo concilio Vaticano II. Juan XXIII afirma: «una cosa es la sustancia del *depositum fidei*, es decir, de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si es necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral» (*Documentos del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid, 1965, p. 749). El concilio Vaticano II dice: «Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y teólogos, auscultar, discernir e interpretar con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la ver-

dad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada» (*Gaudium et Spes*, 44b).

En el fondo, el artículo quiere ser un aporte, pequeño por lo demás, a ese fenómeno que hoy tiene importancia especial y que se llama *inculturación de la fe*. Todo ello en la línea que, por traer aquí algún título llamativo, adopta A. Torres Queiruga en el tema de la Cristología. El título suena así: *Repensar la Cristología*. Las cristianas y los cristianos, que no deben ser nunca masa amorfa en el tejido eclesial, tienen el deber y el derecho de saber qué se les pide y cómo tienen que hacerlo, cuando sobre sus espaldas se carga una labor. En nuestro caso, la nueva evangelización. El artículo en cuestión no es otra cosa que la plasmación de ese deber y de ese derecho.

Para llevar a cabo el trabajo en la línea recordada, dividí el artículo en cinco temas. Cinco temas importantes y hoy especialmente espinosos.

En el primer tema, el de la redención, recogí las críticas virulentas que se hacen a una visión juricista del mismo, plasmado según los cánones del Derecho Romano. Críticas, por lo demás, que cualquier persona puede leer, si tiene interés por el tema. Para soslayar la imagen antipática de Dios-Padre, imagen que nace de una visión juricista de la redención, ya que Él exigiría la sangre y la muerte de su propio Hijo para perdonar a la humanidad pecadora, propuse la visión de la redención desde el amor de Dios-Padre, hecho realidad viva en la vida, la muerte y la resurrección de su Hijo y hermano nuestro, que, bajo el impulso del Espíritu Santo, entregó su vida para la redención de todos. Mi exposición quería ser reflejo, y creo que lo conseguí, de un precioso libro de B. Sesboué titulado *Jesucristo el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Unas palabras suyas son el mejor punto de mira para captar lo que yo intenté expresar: «"No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos" (Hech 4,12). Este nombre es el de Jesús, cuya etimología significa "Yahvéh salva". Por tanto, de este nombre es del que ha de partir y a donde tiene que volver todo estudio de la salvación. Nuestra salvación es el mismo Jesús. Lo mismo que en otra época Orígenes no dudaba en afirmar que Jesús es el evangelio, que es el reino en persona, también hoy Karl Rahner nos habla del "suceso de la salvación que es Jesucristo mismo"» (p. 19).

El enfoque y el desarrollo del tema dejan bien a las claras el rostro de un Dios del que sabemos que es *amor* y da contenido y valor a una vida, la de Jesús, que culmina en una muerte nacida del amor a la mujer y al hombre y en perfecta coherencia con la misión recibida del Padre.

El segundo tema se interesa por reconocer el valor salvífico de otras religiones. Es un tema que está ahí. Es decir, un tema objeto de discusión constante. El concilio Vaticano II reconoce el hecho en su Declaración *Nostra*

*Aetate*. El número 2 es significativo al respecto. Tras afirmar que «la Iglesia católica no rechaza nada de lo que hay en estas religiones de santo y verdadero», nos dice a las cristianas y a los cristianos: «Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen» (2c).

La Revista *Sal Terrae* dedicó su número de enero de 1997 al diálogo interreligioso. Todos los artículos van orientados en la dirección que yo mantengo sobre el tema. Mas quiero recordar por su valor unas bellas palabras de A. Torres Queiruga. «Reconocer hoy "verdad y santidad" en las demás religiones significa directa e inmediatamente que los hombres y las mujeres que las practican se salvan *en y por* ellas, no a pesar de ellas. Lo cual, a su vez, supone un giro de 180 grados en la perspectiva, pues equivale a decir que Dios está revelándose y ejerciendo su salvación en *todas y cada una* de las religiones, sin que *nunca* ningún hombre o mujer hayan estado privados de la oferta de su presencia amorosa» (p. 4).

Todo esto, que no puede ser puesto ya en duda por ninguna cristiana y ningún cristiano, tiene repercusiones directas en la así llamada *missio ad gentes* (=misión a los gentiles). Tales repercusiones afectan, sobre todo, al estilo. No es posible hoy ejercer una forma de misión que, de alguna manera, tenga la cara de la que se llevó a cabo en tiempos pasados. La misión de hoy debe estar configurada por el diálogo y el respeto y no por el afán de conquista. Este compromiso insoslayable queda reflejado en el apartado dedicado a reconocer el valor salvífico de las otras religiones. Por lo que es una necesidad de la nueva evangelización.

El tercer apartado *Vencer la tentación de vuelta al pasado* tiene un motivo de capital importancia al fondo. Quiere ser un toque de atención ante el hecho eclesial de que, según la impresión de algunos teólogos o simples cristianos preocupados en vivir su fe, hoy se está viviendo un cierto *restauracionismo*. La tendencia restauracionista, es decir, la tendencia de la vuelta al pasado es algo que parece palpase, al menos en alguna parte significativa del tejido institucional de nuestra Iglesia. El concilio Vaticano II había creado expectativas enormes sobre cómo debía la Iglesia hacer frente a los retos del mundo moderno. Para ello, elaboró unos documentos que, aparte varias y no pequeñas lagunas, estaban en onda con las inquietudes que marcaban la fisonomía de nuestro mundo. A veces se tiene la impresión de que una serie de factores han ido difuminando el espíritu y las perspectivas de futuro creadas en y por el Vaticano II. Comenzó a aparecer el pánico ante lo que se consideraba por algunas instancias de la Iglesia una mala interpretación del

Concilio y, como reacción y búsqueda de seguridades, una especie de vuelta a modelos culturales que ya se consideraban desfasados. Dichas instancias entornaron los ojos hacia el pasado y los conceptos y el lenguaje se tiñeron de antiguos contenidos y de viejas fórmulas. Se perdía así una dimensión tan profundamente humana como es la histórica. Si no en todos, al menos en algunos aspectos se había sucumbido a la tentación. Y la fisonomía de la Iglesia, en la que tienen peso específico sus instancias superiores, parecía haber perdido su frescura.

Con ello se hacía un flaco servicio a la nueva evangelización. Evangelización que, para ser nueva, tiene que ser, entre otras cosas, histórica, es decir, en sintonía con la cultura del mundo al que se quiere evangelizar. De no ser así, se condena de entrada a ser ineficaz, a no conectar con los problemas de nuestro mundo. *Vencer la tentación de la vuelta al pasado* es un requisito previo a cumplir para toda institución que, como la Iglesia católica, lanza la consigna de una nueva evangelización.

El cuarto apartado, *Superar la incoherencia*, impone, de existir dicha incoherencia, la necesidad primaria y ética de eliminarla. Si una institución sufriese la enfermedad de la incoherencia, es decir, la de una contradicción entre lo que dice y practica, sobre todo en lo que defiende hacia fuera y lo que practica en su interior, dicha institución no tendría otra salida que el silencio. Por lo mismo, si éste fuere el caso de la Iglesia católica, debería renunciar a ser agente de evangelización, perdiendo así su razón de ser.

Éste parece ser en puntos muy concretos, pero importantes, el caso de la Iglesia Católica en algunas de sus instancias significativas. Quelquejeu publicó hace años en la Revista *Concilium* un artículo con el siguiente título: *Adhesión a los "derechos humanos"; desconocimiento de los "derechos cristianos": la incoherencia romana*. El artículo fue resumido en el nº 116 (1990) de la Revista *Selecciones de Teología*. De este resumen me he servido, al no disponer del original.

El título es elocuente. Su contenido, recogido en Revistas de tanta audiencia como las mencionadas, no es ningún secreto para quien se dedica a temas teológicos. Resulta claro que dicho contenido es conocido por un número grande de personas. Ello hace que lo que digo en este apartado no tiene por qué extrañar a nadie medianamente instruido en temas de teología. Otra cosa es compartir o no lo que dice Quelquejeu. Yo respeto a quien no comparta sus afirmaciones. Pero también se debe respetar, y si hay razones para ello con mayor motivo, a quien acepta tales afirmaciones. Personalmente creo que no faltan. Buena cuenta de lo que digo se halla en los datos recogidos por dicho autor. Él los sintetiza en estas palabras: «El contraste que se da entre el compromiso actual de la iglesia romana por el respeto y la promoción

de las libertades y derechos del hombre en los campos civiles, sociales y políticos, y la capacidad de las autoridades romanas para respetar y promover la libertad dentro de la Iglesia, es algo que produce asombro» (*Selecciones de Teología* 116 [1990] p.302).

El autor divide su artículo en cinco apartados. Todos ellos cargados de interés. Yo he elegido tan sólo uno. Suena así: *Elaboración de la doctrina moral católica*. Sigo los pasos de Quelquejeu, añadiendo que mi reflexión «se hace con la mayor delicadeza posible y con el máximo respeto. Se interpretaría erróneamente lo que se va a decir, si se pensara que hay en ello algún mínimo atisbo de aversión o antipatía».

Es interesante, entre otras cosas, recordar que el autor apoya algunas de sus opiniones en la autoridad de Máximos IV que fue uno de los padres más representativos del concilio Vaticano II. Uno de sus textos dice: «Ciertas posiciones oficiales (...) son tributarias de concepciones superadas y, quizás también, de una psicosis de celibatarios ajenos a este sector de la vida». El autor añade a esta reflexión: «Uno empieza a sospechar con Máximos IV, que la situación exclusivamente masculina y celibataria del clero católico podría pesar mucho en este asunto. Y que el problema crucial invocado cada vez –el carácter irreformable de la doctrina– deja entrever que el deseo de omnisciencia, de omnipotencia y de infalibilidad, que obsesiona a tal aparato, se debería a lazos ocultos, pero rigurosos, que unen sexualidad y poder».

El quinto apartado *Dialogar con el mundo y no luchar contra el mundo* es consecuencia directa del nuevo clima eclesial que dibuja la Constitución *Gaudium et Spes*. Buena parte de la historia de la Iglesia católica ha transcurrido desde actitudes de enfrentamiento con el mundo. Tal dato tuvo una presencia muy viva en la época moderna, sobre todo a partir de la Ilustración. Algunas instancias representativas de la Iglesia católica se encerraron en sí mismas, magnificaron el magisterio, condenaron todo lo que, de alguna manera aparecía como contrario a visiones de fe y pensamiento vigentes en el pasado, y perdieron contacto con el mundo. Mientras la cultura mundana se enriquecía con contenidos nuevos, el contenido ideológico que seguían manteniendo dichas instancias se percibía como viejo y repetitivo. Cada vez era mayor la distancia entre lo que se enseñaba en las aulas eclesiales y lo que se enseñaba en las aulas del mundo. Y no sólo esto. Existía también un enfrentamiento, hasta el extremo que el diálogo Iglesia-mundo resultaba casi imposible. Véase esta afirmación contenida en el *Syllabus*: «El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna» (Dz. 1789). La proposición está condenada y, por lo mismo, su contraria sería la verdadera.

El concilio Vaticano II, recogiendo voces que ya se estaban oyendo en el recinto eclesial, toma nota del problema. Y, tras laborioso trabajo, nos regala una Constitución tan relevante como la *Gaudium et Spes*. El capítulo IV «*Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo*» es una muestra espléndida del nuevo aire que debe respirar la Iglesia Católica. La palabra *diálogo* es el hilo que teje la nueva realidad. La Iglesia necesita de lo que hay y se crea en el mundo. También en el mundo actúa la fuerza del Espíritu. El mundo, a su vez, necesita de la Iglesia, sobre todo en la solución de aquellos problemas que afectan a la mujer y al hombre en lo más profundo de su ser.

La consigna, aquí expresada, no puede ser más noble. Por lo mismo, coincide perfectamente con el mensaje cristiano, para quien el Dios de la creación y el Dios de la redención es el mismo.

Creo que con lo escrito quedan más que suficientemente claras cuáles han sido mis intenciones al escribir el artículo. Intenciones que nacen de mi profundo amor a la Iglesia y, por lo mismo, del deseo que ella siga transmitiendo el evangelio, la «buena noticia» a todas las mujeres y a todos hombres. Esa buena noticia tiene un rostro bien dibujado: el rostro del Señor Jesús, Salvador del género humano.

Pongo punto final afirmando que en ningún modo he tratado de descalificar y menos de despreciar el Magisterio. Si alguna expresión pudiera dejar esa sensación, será debido más a la forma que a su contenido. Si en el artículo hay algo que no va en línea de fe, expreso mi deseo de rechazarlo. Pero si se trata, como creo que es el caso, de aspectos que nada tienen que ver con ella, entonces pido respeto para mis opiniones, como también ofrezco mis respetos para lo que otros opinan.

BENITO DOMÍNGUEZ, OSA  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
Valladolid

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

SOGGIN, J.A., *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba* (Biblioteca Manual Desclée 14), Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, 23 x 15, 513 pp.

Ignoramos por qué el traductor o la editorial antepusieron el adjetivo *Nueva* al sustantivo en el título. El original italiano no lo tiene. La única explicación que encuentro es la siguiente: la Editorial publicó ya hace muchos años la *Historia de Israel* de J. Bright, de carácter conservador; queriendo promocionar la venta de esta otra, resalta su novedad y su orientación diferente. Si ésta es la razón, entonces no cabe duda de que esta historia de Soggin merece el calificativo de nueva. De todas formas, el original es de 1984; por lo tanto, no es tan nueva.

Yo no diría que esta historia haya tenido una acogida entusiasta, tampoco mala. Y es que dijo en su tiempo lo que estaba en el ambiente. Sucede que las historias de Israel se juzgan predominantemente por lo que dicen de la época antigua, es decir, del período anterior a la Monarquía dividida. Para el resto de la historia, la mayor parte de ellas se limitan a una paráfrasis de la Biblia. Soggin piensa que la historia de Israel propiamente comienza con David y Salomón; lo anterior es proto-historia. En el mismo año de 1984 publicó H. Donner su historia de Israel. También él propone entender el período anterior a la formación del Estado como "Frühgeschichte". Dos años más tarde, en 1986, J. Maxwell Miller y J. H. Hayes publican su historia y piensan más o menos lo mismo: la comienzan "on the eve of the establishment of the monarchy". Estas historias supusieron en su tiempo el abandono de las opiniones predominantes que habían estado en boga desde los debates de Noth y Bright. Esta historia de Soggin no representó mayores novedades. Juzgar negativamente la historia antigua era algo propio del ambiente.

Y es que estas historias fueron escritas en un tiempo en que la nueva crítica sobre la composición del Pentateuco había ya adquirido cierta importancia. Según estas teorías las fuentes deben rejuvenecerse notablemente. El J dejaba de ser una fuente del período de David-Salomón, y se trasladaba su composición al tiempo en torno al destierro. E dejaba de existir. El s. VI se convertía en el siglo de la creación literaria de Israel. Soggin se hace eco de este impacto y ya piensa que la presentación del pasado fue no sólo coloreada sino determinada por el destierro. De esta manera se justifica que sea más escéptico que Noth por lo que se refiere a la historia antigua.

Es muy posible que si Soggin escribiera hoy, no hablaría del *imperio* de David y de Salomón, no se mostraría tan tranquilo con la hipótesis de la infiltración pacífica como explicación de la así llamada "entrada" de las tribus en Palestina, etc. ¿Tiene sentido afirmar rotundamente que la historia comienza a partir de la formación del Estado porque entonces tenemos las primeras noticias políticas y los primeros datos administrativos y económicos (p. 52), si luego se ve obligado a admitir que la "historia de la sucesión al trono de David" es considerada "como novela histórica"? (p. 76).

En los años posteriores a la aparición de la obra de Soggin, otros se han manifestado de una manera más radical: consideran que lo anterior al destierro tiene escaso valor histórico. Tal es la opinión *grosso modo* de K. W. Whitelam, N. P. Lemche, P. R. Davies, G. W.

Ahlström, G. Garbini, etc. Es muy posible que ni el tiempo siquiera aclarará el secreto del pasado de Israel. De todas formas, este manual presenta el estado de la cuestión de la corriente posiblemente mayoritaria y académicamente aceptable.

La traducción en líneas generales es correcta, así como la presentación tipográfica. Hemos notados errores de impresión fáciles de corregir. Más difícil es que el lector sepa qué quiere decir "pueblo alógeno" (p. 35).— C. MIELGO.

WANKE, G., *Jeremia. I: Jeremia 1-25,15* (Zürcher Bibelkommentar 20.1), Theologischer Verlag, Zürich 1995, 24 x 16, 227 pp.

El autor tiene todas las cartas en regla para escribir un comentario del libro de Jeremías, pues son conocidas sus publicaciones sobre este libro, en particular una sobre el así llamado volumen de Baruc. Define su trabajo como una "aproximación", dada la complejidad de los problemas que este libro suscita. Por otra parte, el carácter de la colección no permite extenderse excesivamente en los problemas críticos, pues es sabido que la serie persigue más bien exponer el contenido doctrinal a un público amplio.

En las 15 páginas de introducción informa de los temas habituales: el libro, tiempo y persona del profeta. En cuanto al primer tema, señala que la historia de la composición del libro arranca de Duhm y Mowinkel; pero el estudio de los últimos años ha obligado a cambiar la opinión de un origen sencillo y claro del libro por otra explicación más complicada. Los supuestos de que parte, fundados en el análisis del texto, son en breve éstos: Jeremías actuó en tiempo de (Josías? y) Joaquín y Sedecías como profeta de juicio exhortando a aceptar el dominio de Babilonia como el castigo justo de Dios. No se atisba en él anuncio de salvación. El núcleo de sus oráculos se encuentran en ciertas partes de los caps. 2-6; 8-10; 21-23. Una primera elaboración voluminosa de la tradición de Jeremías se debe a la redacción Dtr, a quien se le asigna el cap. 1, la mayor parte de los caps. 11-20 y 25 y los caps. 26 y 36, terminando con el oráculo dirigido a Baruch del cap. 45. Esta redacción amplió y comentó el material precedente, añadiendo también contenidos de su propia cosecha. Como escribe después de los sucesos del 587, quiere mostrar que la destrucción de Jerusalén y del Estado se debe a la obstinación frente al mensaje profético y a la impenitencia. Por su marcado interés en la interpretación de la catástrofe debe colocarse en los primeros decenios del destierro. Hacia el final del destierro o en el postexilio, probablemente en varias etapas, se introdujeron otros relatos (caps. 27-29; 32-35; 37-43). Esta elaboración debe atribuirse a círculos deuteronomistas. Van más allá de la anterior redacción, en cuanto que ahora ya se atribuye a Jeremías la posibilidad de la futura salvación, la restauración de Israel y la renovación del pueblo de Dios (29,10-15; 32-33). Más reciente aún es la inclusión de los caps. 21-24, del libro de la consolación (30-31), de las Confesiones y los oráculos contra las naciones.

El comentario procede dividido en perícopas; es breve y conciso; las secciones están precedidas de una breve introducción que las sitúan en la tradición jeremiana. Hay que esperar al vol. II, que es de desear aparezca pronto.— C. MIELGO.

VOGELS, W., *Abrahán y su leyenda: Génesis 12,1-25,11*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, 21 x 13, 223 pp.

Es un verdadero comentario a las tradiciones que el Génesis tiene sobre Abrahán. Aunque está dirigido a un público amplio, el libro condensa y une estupendamente lo cien-

tífico con la exposición sencilla. Como, por otra parte, está escrito de una manera un tanto desenfadada, se lee con gusto.

Tiene dos partes: la primera es una panorámica sobre los problemas que las tradiciones patriarcales presentan a la investigación. En primer lugar, la cuestión literaria, tema tan discutido en estos años, pues la hipótesis de los documentos ha saltado por los aires. El autor informa con claridad indicando las razones para este cambio, así como la preferencia creciente por una consideración sincrónica del texto. La segunda cuestión trata de la historicidad de las tradiciones, tema juzgado irrecuperable. Luego trata de la comparación de los usos y costumbres documentadas en las tradiciones con lo que sabemos de los pueblos vecinos. También aquí el cambio ha sido notable y el autor informa adecuadamente. Finalmente, la última cuestión trata de la religión de los patriarcas.

La segunda parte es un comentario de cada sección versículo por versículo, leyendo el texto en su contexto, haciendo aflorar la doctrina religiosa, extrayendo lo que interesa a un creyente. Al fin y al cabo, el itinerario de la fe de Abrahán fue el itinerario de Israel y lo es también el de todo creyente con sus dudas, crisis e infidelidades, pero también con sus entusiasmos y esperanzas. Es un libro muy apto para grupos interesados. Es, sin duda, lo mejor que hay en castellano sobre esta parte del Génesis.– C. MIELGO.

ARMSTRONG, K., *Jerusalén. Una ciudad y tres religiones*, Paidós, Barcelona 1997, 23 x 16, 574 pp.

"Es sencillamente un intento de encontrar lo que judíos, cristianos y musulmanes han querido decir cuando han dicho que la ciudad es 'santa' para ellos y señalar algunas de las implicaciones de la santidad de Jerusalén en cada una de estas tradiciones" (p. 22). Este párrafo resume bien lo que el lector puede esperar. El libro es historia arqueológica, política, cultural y religiosa de la ciudad, pero también tiene mucho de fenomenología de la religión, sobre todo en los primeros capítulos. Es una monografía que describe el devenir de la ciudad desde los orígenes hasta estos últimos años. Las numerosas ilustraciones y planos proporcionan al libro un carácter didáctico, que se agradece. La autora ha recurrido a la literatura secundaria que cita abundantemente y ha sabido escoger lo mejor de ella. Hay que reconocerle una gran habilidad en resumir muchos datos y saber presentarlos de manera conveniente. Si el libro fuera más breve, sería ciertamente más atractivo. A nuestro juicio, atribuye excesivo peso a las interpretaciones religiosas de los asentamientos humanos y en otros casos también. Las ciudades antiguas se hacen en colinas bien defendibles y en lugares estratégicos. ¿No es ello prueba de que la elección se hacía con criterios racionales? La traducción es esmerada y elegante.– C. MIELGO.

GEBAUER, R., *Paulus als Seelsorger. Ein exegetischer Beitrag zur praktischen Theologie* (Calwer theologische Monographien 18), Calwer Verlag, Stuttgart 1997, 23 x 15, 389 pp.

Este trabajo presentado en la universidad de Erlangen-Nürnberg pretende llenar un vacío en el ámbito de la pastoral referente a las cuestiones preliminares metódicas y a la realización exegetica para una parte del NT y en segundo lugar intenta recoger resultados exegeticos como impulso y ayuda orientativa en el debate actual sobre la pastoral. En las cuestiones preliminares se analiza el término polisémico pastoral. El autor constata que lo que se entiende bajo este término en los nuevos movimientos pastorales y como tal se prac-

tica, no se encuentra en los escritos bíblicos. Esto ha hecho que hasta ahora no se hubiera dedicado ningún estudio a este tema desde la exégesis.

El libro se plantea tres preguntas: a) una tarea heurística: se debe adquirir un acceso adecuado a la pastoral del NT. b) una tarea exegética: se trata de rastrear y descubrir ejecuciones de prácticas pastorales y sus fundamentos teológicos. c) tarea hermenéutica: los resultados exegéticos se unen temáticamente y desarrollan para lo que puedan aportar al debate actual acerca del saber, cometido y praxis de la pastoral. Una tarea complementaria será examinar 10 concepciones de pastoral desde el punto de vista exegético.

Hay que resaltar como positivo de este trabajo el intentar integrar la exégesis de algunos textos paulinos en la praxis pastoral eclesial actual y esto desde una perspectiva global de la teología. El cometido no es sencillo, pues las circunstancias no es sencilla y la distancia entre la actividad evangelizadora paulina y la actividad pastoral moderna no son fáciles de superar. El autor ha sacado algunas conclusiones de los textos paulinos desde las teorías comunicativas aplicables a la pastoral, así como ha mostrado su desarrollo y actualización en este campo. El libro nos hace comprensible la actividad pastoral las primitivas comunidades cristianas y da a la pastoral moderna una orientación bíblica (paulina) tanto a nivel práctico como teórico.— D.A. CINEIRA.

BORMANN, L., *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus* (Supplements to Novum Testamentum 78), E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995, 24,5 x 16, 248 pp.

El presente trabajo, presentado como doctorado en Frankfurt, tiene como objetivo exponer las relaciones intrínsecas entre la situación política y religiosa de la ciudad romana de Filipo y la comunidad cristiana allí existente. Con ello estudia el autor la historia del cristianismo primitivo en su contexto, así como el influjo ejercido por la historia política sobre la forma y el contenido de la predicación cristiana, y concretamente donde la misión paulina entró por primera vez en contacto directo con el principado romano y con su legitimación ideológica.

El autor analiza en el primer capítulo la situación política y religiosa de Filipo en tiempos del NT con la tarea principal de resaltar la autocomprensión ciudadana: Filipo destaca por la religión de los césares y el culto al emperador. El autor no acepta la teoría tradicional, según la cual en esta ciudad existía un sincretismo religioso y una diversidad de cultos a causa de su situación estratégica. Afirma rotundamente que en tiempos de Pablo la ciudad estaba impregnada por su autocomprensión religiosa y política debido a su fundación como colonia augustea en el patronato de la casa julio-claudiana: durante el principado junto al panteón tradicional greco-romano, ocupará el culto al emperador un lugar especial. La segunda parte del libro está dedicada a la comunidad paulina, donde hay que resaltar la discusión de problemas introductorios (unidad y género de la carta paulina, cronología de la misión del apóstol), pues éstos son importantes para juzgar correctamente la relación de Pablo con la comunidad de Filipo (Cap 5). La carta actual estaría compuesta por tres: A: 4,10-20 + 4,21-23; B: 1,1-3,1 + 4,2-7; C: 3,2-4,1 + 4,8s.). En otro apartado se analiza la relación de la comunidad de Filipo con Pablo en el cuadro de las relaciones y convenciones sociales antiguas. Se tomarán en consideración distintos modelos (por ejemplo, la concepción de filia, de patronato-clientela, de benefactor, de *societas* consensual...). Las relaciones sociales en las comunidades paulinas no se basan en la institución social de la amistad ni adquieren su reflexión ético-religiosa en el ideal helenista de amistad ni en el término virtud. Los Filipenses interpretaron la situación y la ayuda otorgada a Pablo en el marco de las relaciones de clientes, como solidaridad en una situación de necesidad. Y según ellos, el

apóstol, en el papel de patrón, defiende cara al exterior la causa común (el evangelio). El cliente, en este caso la comunidad de Filipo, no puede reunirse en torno a él, porque el proceso tiene lugar en otra ciudad, pero la comunidad lo apoya e intenta influir en su juicio (4,22).

Fue la comunidad la que aplicó la forma de relaciones de cliente a las relaciones de la comunidad con el apóstol. Esta forma de clientela entiende al cliente no como un grupo dependiente material y socialmente del patrón, sino como una comunidad, la cual plantea la relación de clientela activa, organizada y estructurada internamente y la cual acompaña las acciones del patrón críticamente hacia un fin común. Nuestro autor la denomina clientela emancipada.

El clima político de la ciudad hacía que el grupo cristiano apareciera ante sus conciudadanos como sospechoso, tanto política como religiosamente. Un examen del evangelio paulino apoyaba dichas sospechas, pues éste constituía una competencia y alternativa al programa religioso político del principado. La misión paulina entró en conflicto con la ideología político-religiosa oficial, legitimadora de una clase social dominante del principado, así como con el pluralismo religioso.

Este estudio se circunscribe dentro del interés creciente de los últimos años, que intenta investigar y delimitar la misión de Pablo dentro de su contexto social, político y religioso. Hay que señalar el libro de P. Pilhofer (comentado en esta revista en el número anterior), el cual se centra en los resultados arqueológicos, y complementa la investigación de Bormann, centrada más en la historia de las religiones y en el culto al emperador.— D.A. CINEIRA.

MARCHESELLI-CASALE, C., *Le Lettere Pastorali. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito* (Scritti delle origini cristiane 15), Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, 24 x 16,5, 876 pp.

El comentario tiene presente a) el análisis filológico-semántico para intentar redescubrir la historia de ciertos significados, llegando al más satisfactorio; b) el trasfondo judaico-rabínico, así como la tradición rabínica de pensamiento exegético; c) los escritos de la iglesia antigua, de época post-apostólica, pues contribuyen a precisar la situación exegética de las cartas pastorales, así como iluminan la época histórica del siglo I-II; d) el trasfondo greco-romano. Intenta ser un trabajo interdisciplinar, dando importancia a los estudios feministas, es decir, destacando el papel eclesial de la mujer desde el principio del cristianismo. Ofrece infinidad de excursus breves, que intentan profundizar en temas considerados importantes. Existen dos bibliografías generales, una para las cartas pastorales, y otra sobre las monografías histórico-patrísticas.

En la introducción estudia ampliamente el problema del autor y fecha de composición: presenta las distintas soluciones propuestas (redacción precoz, redacción fragmentarista, o billetes yuxtapuestos, redacción tardía-pseudoepigráfica). Nuestro comentarista aboga por la tesis de la redacción tarde-pseudoepigráfica en la figura del teacher-church officer. A juzgar por la situación institucional que se refleja en las CP y por los entornos muy fluidos de la herejía-oposición gnóstica y por el óptimo conocedor del pensamiento paulino y atento observador de los problemas eclesiales, el carácter pseudo-epigráfico, se puede tener por verosímil el período de transición del I al II (año 90-110) como fecha de composición. El autor sería un judeocristiano abierto a la evangelización de los gentiles, heredero de la ecle-siología y cristología paulina. La cuestión de la cronología relativa a los 3 escritos es difícil pero propone Tito, 1 Tim y 2 Tim. Posteriormente presente a los destinatarios de las cartas,

y analiza el género literario de dichas cartas (género literario amplio compuesto por aretologías, códigos familiares domésticos, código de trabajadores y patrones, fragmentos himnicos judeocristianos, doxologías, acciones de gracias...). Explica su propuesta de estructura temático-literaria.

El mensaje de las CP: Estas cartas narran la vida de la comunidad protocristiana judeocristiana reunida en torno a la mesa del Señor para celebrar la pascua. El crecimiento de comunidad hace que aparezcan conflictos, contrastes y desviaciones de la doctrina. La iglesia se comprende en analogía a la casa familiar. La organización de la comunidad, con su obispo, presbítero y diácono, lejos de ser en CP una realidad monárquico-jerárquica, investidos y revestidos de poderes plenos, son el resultado de una praxis eclesial cargada de potencial teológico. ¿Iglesia institucional o también carismática? Las intervenciones institucionales son sólo y siempre tutoriales y pedagógicas, casi de emergencia. La institución, coordinando los carismas, se convertirá ella misma en carisma funcional en la fe y en la unidad.

El libro contiene algunos errores a la hora de citar bibliografía alemana en las notas a pie de página (pag. 35.63). Error pag 23. Este comentario se inserta en los nuevos estudios de las CP que presentan una lectura de las CP desde los métodos histórico-críticos, pero teniendo en cuenta otros acercamientos exégeticos. La aventura de Pablo continúa, un anuncio ininterrumpido y universal, aunque sin Pablo, a pesar de estar siempre presente.– D.A. CINEIRA.

MAGGIONI, B., *Los relatos evangélicos de la pasión* (Nueva Alianza 145), Ediciones Sígueme, Salamanca 1997, 21 x 14, 308 pp.

Los relatos evangélicos de la pasión constituyen el núcleo de una amplia reflexión que impregna el NT. La cruz ocupaba un lugar importante en la reflexión de los primeros cristianos, como se ve por la amplitud y profusión con el que el tema de la pasión fue narrado, en parte por el escándalo que suponía la cruz, y en parte porque la pasión constituyó un momento privilegiado en que se nos manifestó el amor de Dios. Los cristianos reflexionan sobre la pasión de su Señor para comprender su propia pasión.

El libro pretende, de forma sencilla, adentrarse en los relatos evangélicos comparando los sucesos en cada evangelio. Destacan la coincidencia de muchos de los detalles para este breve período de tiempo que narran. Para explicar esto, se presupone la existencia de un primer relato de la pasión formado muy pronto, lo cual explica las concordancias entre los evangelistas: relato breve que comenzaba con el arresto de Jesús. Este relato breve se fue alargando posteriormente incluyendo los últimos días de Jesús en Jerusalén (complot de las autoridades judías, la última cena y oración en Getsemaní). La lectura de los episodios viene presentada en tres partes: primero una mirada a la construcción de la narración, como son los diversos personajes. Luego una análisis atento a todos los detalles de la narración: a cada una de las palabras, a las imágenes, a las resonancias veterotestamentarias. Finalmente, una relectura sintética que recoja el fruto del análisis y permita ver con más claridad su contenido teológico y espiritual. Los episodios estudiados: Getsemaní (con el excursus: la muerte de Sócrates y la de Jesús), el prendimiento de Jesús, Jesús ante el sanedrín; la negación de Pedro, Jesús ante Pilato, la crucifixión y la muerte de Jesús.– D.A. CINEIRA.

FITZMYER. J.A., *Catecismo cristológico. Respuestas del nuevo testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1997, 20,5 x 13, 173 pp.

La lectura bíblica suscita casi siempre preguntas que la mayoría de los lectores no puede responder. Preguntas, por lo demás, inquietantes y, por ello, necesitadas de respuesta. La mayoría de los lectores no tiene acceso a libros técnicos, libros por lo demás de no fácil lectura, para encontrar solución a los problemas que la Biblia les ha suscitado. Y, sin embargo, las preguntas están exigiendo respuestas. De ahí la necesidad de libros como el que presento. Libros que ofrecen respuestas cortas y correctas.

El autor de este libro es un biblista de reconocido prestigio internacional. Ello avala la autoridad de sus respuestas. En la contraportada se nos dice: "J. A. Fitzmyer, reconocido biblista, ha revisado, actualizado y ampliado esta nueva edición, que se compone de veinticinco preguntas sobre el nacimiento virginal, los evangelios de la infancia, la pretensión mesiánica de Jesús, la resurrección y la ascensión (su historicismo y relevancia para la fe), Pedro y su puesto entre los apóstoles, las diferentes cristologías del nuevo testamento, los evangelios apócrifos. (...).

Las respuestas están tomadas de los datos del nuevo testamento y su exposición es de tal claridad que atrae al estudioso como al lector interesado en la Escritura".

No resta otra cosa que recomendar la lectura de este libro, para que, con la luz que ofrece, se pueda alcanzar una mejor visión y un conocimiento más objetivo de lo que el nuevo testamento dice acerca de su tema central: el significado de la persona y de la obra de Jesús para el creyente cristiano.— B. DOMINGUEZ.

### Teología

COMBLIN, J., *Cristianos rumbo al siglo XXI. Nuevo camino de liberación*, San Pablo, Madrid 1996, 21 x 1'5, 443 pp.

En la literatura actual en torno a los diversos temas teológicos o culturales está proliferando de manera espectacular lo referente a pronósticos hacia el siglo XXI. Es lo que realiza el autor de la presente obra centrada fundamentalmente en las preocupaciones que siempre ha tenido muy cerca de él, los temas latinoamericanos y en concreto en Brasil. La caída del muro de Berlín, la decadencia del estado nacional, la tercera ola tecnológica centrada en el desarrollo de las técnicas de información y comunicación son algunos de los indicios claros de transformación de una sociedad que exige nuevos pensadores y realizaciones con una gran capacidad de creatividad. La religión ha estado siempre presente en estas circunstancias especiales en la historia del mundo, y la religión cristiana en concreto y especialmente la Iglesia en sus diversas presencias seguirá colaborando de forma persistente en la construcción del Reino de Dios en la historia, consciente de que su labor debe ser el seguir manteniendo las huellas encarnacionistas que le son propias, si quiere seguir siendo fiel al Evangelio, dejando las nostalgias de un espiritualismo trasnochado, memoria de corrientes que suenan a gnosis de otros tiempos. El autor es consciente de la gran ocasión para la labor eclesial, dado el clima favorable que la religión está teniendo en la actualidad y que a veces está retornando en formas salvajes de la misma. Latinoamérica lo está experimentando de una forma muy concreta con el proliferar tan desmesurado de formas de religiosidad, que adquieren caracteres escapistas de la historia, con las consecuencias tan

negativas, no sólo para la liberación de esos pueblos excluidos del concierto de desarrollo global, donde la religión de signo encarnacional tiene su misión específica, sino también en la pérdida de la propia identidad cristiana. Sin querer ser dogmatista y dar soluciones definitivas, el autor, con la sencillez que debe caracterizar al cristiano y con la decisión de fe, radicada en el Señor de la historia, opta por seguir colaborando con sus aportaciones en el presente trabajo, para la realización progresiva de la salvación cristiana en el hoy de la historia en visión escatológica.– C. MORÁN.

AGUIRRE, R., *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, PPC, Madrid 1997, 21 x 13, 207 pp.

El asistir a los principios de la experiencia y elaboración teológica de los fundamentos de la fe cristiana, siempre ha sido momento de revitalización de la misma fe y principio de una mejor interpretación creativa para las circunstancias nuevas por las que ha de pasar una nueva vivencia de la misma y nueva presentación teológica. El autor, conocido especialista en la literatura neotestamentaria, manifiesta en este estudio la difícil capacidad para, recogiendo lo mejor de las conclusiones de la exégesis bíblica en torno a los temas centrales de la confesión cristiana y atento a los interrogantes del pensamiento y cultura actuales, presentar una síntesis teológica muy al alcance del gran público creyente cristiano. Necesitamos en la actualidad también que la fe sea presentada de forma tal, que el cristiano de base, crítico por la situación cultural en la que le toca vivir y sujeto a las situaciones conflictivas en las que su fe se halla, pueda encontrar una orientación seria y madura en la cual vaya proyectando sus decisiones de vida. Bienvenidas obras de este calibre teológico muy a la altura del gran público y que colaborarán sin duda para la formación de nuestros cristianos.– C. MORÁN.

ILLANES, J.L., *Historia y Sentido. Estudios de Teología de la historia*, Rialp, Madrid 1997, 24 x 16, 349 pp.

Dato obligado en la actualidad es la referencia al carácter de historicidad que adquiere la existencia del hombre en el mundo, desde la memoria y la creatividad, como lugar de sentido de la misma historia. La reflexión humana en el tiempo, tanto desde lo individual como desde lo social, ha asumido esa realidad y se ha interrogado sobre el de dónde y el hacia dónde. Y el creyente lo asume desde el ámbito de lo religioso, colocando en él esas preguntas y contestándolas desde el acontecer salvífico en la automanifestación de Dios en Jesús de Nazaret, el Cristo. El autor hace sus reflexiones desde este contexto, haciendo una vez más lo que en la historia del pensamiento también realizó entre otros pensadores creyentes cristianos Agustín de Hipona. Es la Teología de la historia en torno a la cual y en diversos momentos el Dr. Illanes ha presentado sus reflexiones. Aquí hace una recopilación de estudios y trabajos que en diversas circunstancias ha elaborado y hoy nos los presenta de forma sistemática. Siempre viene bien para el espíritu, el volver sobre uno mismo en la historia del mundo y de la colectividad ante la presencia del Misterio y la apertura de existencia, que se explicita en la Encarnación del Verbo y su misterio Pascual con las consecuencias para la historia del mundo y de la humanidad. Bienvenida esta obra donde al lector se le ofrece un estudio serio sobre la forma de existencia donde la Historia está cargada de Sentido.– C. MORÁN.

MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1997, 24 x 16'5, 340 pp.

El prof. Martínez Fresneda nos ofrece en esta obra su tesis doctoral, centrada en un estudio histórico-doctrinal en torno a unos de los temas más queridos dentro de los primeros pensadores de la escuela franciscana de París, como fueron Alejandro de Ales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y San Buenaventura. Y es uno de los temas más socorridos en la escuela franciscana precisamente por la experiencia creyente de Francisco de Asís, basada en la Encarnación del Verbo y las consecuencias para una espiritualidad de respuesta amorosa encarnada en la propia existencia del cristiano. El autor inicia su estudio haciendo un recorrido doctrinal sobre cómo se ha planteado en Cristología los temas de la gracia y la ciencia de Jesucristo, tomando como punto de partida los textos de Juan 1,14.16: "*El Verbo se hizo carne... lleno de gracia y de verdad*" y Col.2,3: "*en él se hallan ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia*" y otros. Tras una constatación del contexto medieval en que se inscribe la reflexión de los autores franciscanos, pasa a estudiar su pensamiento insistiendo en cada autor en cómo abordan el tema de la gracia de Cristo en sus diversas acepciones, tanto en torno a la gracia increada como la creada y a su vez en la comprensión del tema de su ciencia en las variantes que aportan en sus diversas afirmaciones y en esa misma dirección. La insistencia de la reflexión de estos autores en el ver la relación de la plenitud de gracia y la ciencia de Jesucristo, participada en la vida de los cristianos en el apropiarse la realidad de la persona de Jesucristo en la vida del creyente, da una nota de actualidad, salvando siempre las distancias culturales y planteamientos teológicos de una época y otra. De todas formas, investigaciones de este calibre colaboran al esclarecimiento de temas teológicos, cuyos planteamientos y respuestas se van sucediendo a través de la historia del cristianismo en sus diversas circunstancias, como signo de la vitalidad de un mensaje que seguirá informando la vida de muchas personas. Presentación muy esmerada y agradecemos al autor su esfuerzo en sistematizar el estudio de estos temas en los primeros teólogos franciscanos.– C. MORÁN.

PIKAZA, X., *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997, 21 x 13, 301 pp.

El mismo autor quiere salir de entrada al paso de una falsa interpretación del título "*Señor de los ejércitos*", que da a su estudio, indicando cómo la Biblia usa esta expresión, o equivalente, al menos 256 veces y la liturgia católica ante malos entendidos traduce por *Señor del Universo*. En realidad la preocupación del autor se centra fundamentalmente en intentar ayudar, desde el análisis bíblico y teológico sobre el tema de la paz y la guerra, a todos aquellos que en todos los tiempos han encontrado dificultades a la hora de tener que tomar opciones de existencia en torno a esta cuestión. Basándose en estudios desde la Biblia, la reflexión teológica, la constatación histórica de la praxis eclesial y la experiencia de creyentes comprometidos o no-creyentes, como son el gran número de objetores de conciencia e insumisos que pululan en la actualidad, ofrece conclusiones y abre pistas de interpretación con el fin de que cada cual forme su juicio crítico, tanto a nivel teórico como a la hora de decisiones de vida. Lo cierto, y es el convencimiento del autor, es que "la guerra no es destino necesario, sino efecto de violencia humana, de envidia y de pecado", contra aquellos que han podido decir que "la guerra es padre y destino de dioses y humanos". Que el lector saque sus conclusiones de este estudio que el prof. Pikaza nos presenta y que es fruto de varios años de investigación, estudio y reflexión en torno al mensaje del Mesías de

paz y concordia entre los pueblos y que posee una carga escatológica iluminadora para la existencia.- C. MORÁN.

BEINERT, W. - PETRI, W. (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde. I*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1996, 24 x 16, 693 pp.

Han pasado ya doce años desde la primera edición de este Manual de Mariología. El tiempo transcurrido exigía una reelaboración y actualización del mismo, en que se incluyeran las recientes aportaciones en torno a la teología feminista, teología de la liberación, avances conseguidos en el diálogo ecuménico, religiosidad popular y arte religioso mariano. Este primer volumen es esencialmente teológico-pastoral. La primera parte expone, con firmas de máxima autoridad en la materia, la fundamentación teológica de la Mariología: Sagrada Escritura, dogmas marianos, María en la historia de la teología y de la piedad, Mariología de la Iglesia ortodoxa y de la Iglesia Evangélica, etc. La segunda parte hace referencia a la presencia de María en la vida espiritual del cristianismo: Liturgia, fórmulas marianas de oración y espiritualidad mariana en las diversas congregaciones religiosas.

Este primer volumen puede considerarse como un verdadero Manual de Mariología, necesario en toda biblioteca religiosa, de máxima utilidad para profesores y alumnos, para grupos de reflexión y para la pastoral de cada día. La edición ha sido muy enriquecida con nuevas aportaciones sobre diversas materias que no aparecían en la anterior. De hecho, da la impresión de ser una "obra completamente nueva". Cierra la edición un completísimo índice de autores y de materias. Edición y presentación, inmejorables. ¿Es utopía el pensar que alguna de nuestras prestigiosas editoriales se anime a traducirlo para nuestro público español? - A. GARRIDO SANZ.

BEINERT, W. - PETRI, W. (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde. II*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1997, 24 x 16, 650 pp.

Con este segundo tomo se completa el Manual de Mariología, centrado fundamentalmente en la presencia de María en las expresiones populares de piedad, en los medios de comunicación y en el culto litúrgico y la piedad personal, después de la fundamentación más teológica que se nos ofreció en el primer tomo. La obra en colaboración enriquece siempre la investigación en cualquier ámbito del saber, y en nuestro caso lo realiza de forma eficaz en los estudios llevados a feliz término, bien sea viendo el significado de María en el fenómeno de las peregrinaciones a santuarios marianos, como el fenómeno de las apariciones y los movimientos fundamentalistas marianos. Pasando después al estudio de las expresiones artísticas en los diversos medios de comunicación (artes plásticas, cine, música, literatura) donde la figura de María halla su lugar más destacado, concluyendo con el estudio de la reflexión llevada a la piedad y a la vida litúrgica. Obra imprescindible para una presentación coherente y completa del significado de María en la vida de la comunidad cristiana y en sus diversas manifestaciones de piedad popular. Presentación muy esmerada como nos tiene acostumbrados la editorial Pustet.- C. MORÁN.

GALINDO, J.A., *Dios no ha muerto. La existencia y la bondad de Dios frente al enigma del mal* (Teología Siglo XXI 30), San Pablo, Madrid 1996, 13'5 x 21, 303 pp.

Como se desprende del título, el libro pretende ser un tratado de *Teodicea* en el sentido amplio o teológico de la palabra –justificación de la existencia de Dios desde argumentos meramente racionales–, lo que abarca también su sentido estricto o filosófico –justificación de Dios desde la objeción del mal–. Se trata de una teología natural escrita en un lenguaje muy asequible, cosa que según repite el autor ha sido uno de los principios que le han guiado en su escrituración, lo que le hace útil a toda clase de lectores. Se traen a colación las pruebas clásicas de la existencia de Dios de modo actualizado: el orden del mundo, la causalidad, la moralidad humana. Se añaden experiencias de conversiones y comparaciones con posturas ateas y agnósticas, y se termina considerando el enigma del mal como el principal óbice al ser divino. El libro es ilustrativo e informa bien sobre la cuestión. La única objeción que se me ocurre es su excesivo optimismo –que puede no ser tal objeción o serlo muy grande–. Insiste mucho en que se puede llegar claramente a Dios con la razón. Naturalmente, no de un modo demostrativo –faltaría más–, pero sí de forma que se pueda llegar a una certeza, por ejemplo igual que la certeza de la amistad. De este modo, critica incluso a los teólogos que dudan de esto, aunque les reconoce honradez intelectual. Queda un poco *sobrado*, aunque la fe en Dios tiene esa base racional.– T. MARCOS.

M. KEHL, *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo* (Presencia Teológica 88), Editorial Sal Terrae, Santander 1997, 13'5 x 21, 167 pp.

Las tres partes en que se divide el libro intentan responder a su título. La primera revisa las relaciones de la Iglesia con la cultura moderna, constatando la perplejidad que experimenta ante un mundo que se mueve demasiado deprisa. Posmodernidad, Nueva Era, cristianismo no practicante, agnosticismo generalizado... parecen dejar continuamente a la Iglesia en fuera de juego. La segunda parte considera los conflictos intraeclesiales. Por sí no tuviera bastante con los problemas anteriores, también dentro de la Iglesia cuecen habas, entre los cristianos comprometidos. Por un lado, peticiones de descentralización eclesial, autonomía de las Iglesias locales e instancias intermedias (Sínodos, Conferencias episcopales). Por otro, la exigencia de participación de todos en la Iglesia, por ejemplo en la elección episcopal, o el valor de la conciencia ante la obediencia. La última parte adelanta perspectivas de la Iglesia del futuro, y es quizá lo más interesante del libro. Dice que caminamos hacia la desaparición de las parroquias, que serán sustituidas por *centros de oración* (monasterios, casas de espiritualidad, algunas parroquias) que revitalicen la liturgia, catequesis y compromiso cristianos. Tal vez, o quién sabe. Propone también renovar la praxis sacramental, que deje de ser parte de una fiesta social (una especie bendición genérica para la vida) y sea más bien un escalón de la fe y vida cristianas.– T. MARCOS.

NOCKE, F.J., *Sakramententheologie. Ein Handbuch*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1997, 13 x 20'5, 300 pp.

La excelente acogida que ha tenido en Alemania el libro *Handbuch der Dogmatik*, ha llevado a la editorial a publicar separadamente algunos tratados. Lo que presentamos es uno de ellos. De la traducción española de aquel libro, T. Schneider (ed.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, hemos dado cumplida cuenta en nuestra revista, *Estudio Agustiniano* 31 (1996) 581. Decíamos allí que una de sus virtudes era la claridad organizativa de los tratados, consensuado por todos los autores en tres puntos generales, aparte de la introducción, que son realmente los básicos de la teología: 1. fundamentos bíblicos; 2.

evolución histórica; 3. reflexión sistemática. Tal es el esquema de este libro para sus tres partes: una breve de presentación (novedosa respecto al primer volumen), una segunda dedicada a los sacramentos en general, y la última y más extensa sobre cada uno de los sacramentos en particular.

Lo que destaca en este tratado es la claridad y precisión conceptuales, mérito personal del autor, y la voluntad de síntesis, que reduce algo tan amplio como la sacramentología general y particular a sólo 300 páginas. Un resumen tan apretado impide que algunos temas sean analizados más ampliamente, o que se den las citas antiguas que apoyan afirmaciones modernas. Pero con ello se cumple el esfuerzo condensador de la edición. Y por otra parte se compensa con la diaphanidad expositiva y la presentación, aunque sea somera, de todos los puntos importantes. No es de extrañar que se haya hecho una edición aparte.— T. MARCOS.

MOUNIER, M.-TORDI, B., *Sacerdote... ni más, ni menos* (La Barca de Pedro 6), Ediciones Mensajero, Bilbao 1997, 15 x 21'5, 215 pp.

Todavía a vueltas con la crisis sacerdotal (y lo que te rondaré) el libro pretende aportar su granito de arena sobre el ser y la tarea sacerdotales. La novedad es que lo hace desde la práctica cotidiana, desde la experiencia sacerdotal, más que desde la docencia teológica, aunque sin desconocer ésta. Está escrito por dos sacerdotes, que desde su vida pastoral, desde los cambios que han visto en la Iglesia, desde los interrogantes comunes que les presenta la gente con la que viven, intentan responder a toda una serie de problemas referentes al sacerdocio cristiano. Para ello acuden a los orígenes del ministerio cristiano, para descifrar cuál era su función en el NT. Repasan luego la evolución que el ministerio ha sufrido a lo largo de la historia, esforzada y zigzagueante como carretera de montaña. Y culminan con la revitalización y vuelta a los orígenes que supuso el Vaticano II, a las ideas de servicio y predicación más que a las de consagración y autoridad. Al tiempo se abrió una crisis galopante en la institución del sacerdocio. Pero ya se sabe que las crisis son purificadoras (si no acaban con quien las soporta). El sacerdote encuentra hoy su sentido desde la dedicación a la comunidad (dirigiendo, coordinando, exhortando, consolando...), para que haga perceptible, individual y colectivamente, la salvación y esperanza de la fe cristiana. La visión pastoral y vivencial que trae el libro del tema lo hace especialmente interesante.— T. MARCOS.

TORJESÉN, K.J., *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1997, 16 x 24, 258 pp.

El título dice demasiado, en todos los sentidos. Sesudos estudios históricos han indagado cuidadosamente en busca de indicios de sacerdocio femenino en la Iglesia cristiana, sin encontrar de ello más que herejías y mínimas ambigüedades, y este libro lo encuentra todo. Y además a la primera. Desde el principio se afirma que ha habido muchas mujeres ejerciendo el sacerdocio y con puestos de responsabilidad en la Iglesia. Para mayor pasmo se dice que ya en la sinagoga judía las mujeres desempeñaban cargos de "anciano y sacerdote" (p. 33). Su idea central, que mientras la Iglesia era doméstica las mujeres mandaban, dada su autoridad casera, pero al llegar la Iglesia estatal tal autoridad pasó a los hombres, parece la versión religiosa de: "la mujer a la cocina". El problema son las pruebas, pero por

lo demás ha descubierto el Pacífico. Los malos augurios se otean desde la introducción, cuando comenta que un investigador no es un individuo que se pasa el tiempo en las bibliotecas, sino que éste saca sus ideas de discusiones con los colegas, respuestas a estudiantes y charlas con los amigos. Esto lo explica todo. La autora necesita quemarse algo más las cejas. Pasado el primer capítulo el libro trata de la mentalidad greco-romana sobre los sexos, la evolución socio-eclesial del celibato y la sexualidad femenina, la conexión pecado original y sexo... pero ese ya no es el tema anunciado.– T. MARCOS.

CONGREGACIÓN DE LA FE, *El sacramento del Orden y la mujer. De la Inter insigniores a la Ordinatio sacerdotalis*, Ediciones Palabra, Madrid 1997, 13'5 x 21'5, 253 pp.

Se trata de una recopilación de documentos magisteriales, acompañados de comentarios teológicos aparecidos en *L'Osservatore Romano*, en torno al problema de la ordenación sacerdotal de la mujer. El centro está en la *Inter insigniores* de Pablo VI (1976) y la *Ordinatio sacerdotalis* de Juan Pablo II (1994). Comentando el primero se ponen los escritos de teólogos y obispos, obviamente favorables, pero con distintos matices cada cual: Von Balthasar, Martimort, Martelet, Ratzinger (antes de ser Prefecto), etc. Luego otros artículos de *L'Osservatore*, de 1993, a propósito de la admisión anglicana de mujeres al sacerdocio (Vanhoye, Thurian). Tras la Carta Apostólica de Juan Pablo vienen precisiones de la Congregación para la Fe, más el comentario del cardenal Ratzinger, ya como Prefecto, que sirve de introducción general. No se puede negar la unidad del libro, y ese es el problema. No existe sólo esa visión en la Iglesia.

Lo más curioso son las explicaciones que se dan al famoso "dictamen definitivo" de la *Ordinatio sacerdotalis* para cerrar la discusión. Su significado parece ser lo que más preocupó. Mientras en su presentación Ratzinger dice que se trata de "magisterio auténtico ordinario del Sumo Pontífice, por tanto de un acto no definitorio ni solemne *ex cathedra*" (p. 27 del libro), otros textos de la Congregación para la Fe (firmados por tanto por Ratzinger) hablan de infalibilidad, y a veces puede uno quedarse bizco: "En este caso, un acto del Magisterio ordinario pontificio, por sí solo y en sí mismo no infalible, atestigua el carácter infalible de la enseñanza de una doctrina ya poseída por la Iglesia" (p. 238). De cómo decir sin decir o no decir diciendo. La extrema claridad debiera ser la primera virtud del Magisterio para llegar a los fieles directamente, que es de lo que se trata.– T. MARCOS.

GRÜMBEL, U., *Abendmahl: "Für euch gegeben"? Erfahrungen und Ansichten von Frauen und Männern. Anfragen an Theologie und Kirche*, Calwer Verlag, Stuttgart 1997, 14 x 21, 396 pp.

Estamos ante una obra muy original que desea renovar la vivencia de la Eucaristía a partir de la experiencia de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Se trata también de ofrecer una visión feminista que corrige aspectos inaceptables del patriarcalismo tradicional. Para ello se tienen en cuenta diversos estudios bíblicos, teológicos, sociológicos y antropológicos que ayudan a concienciarse de la situación, superar lo intolerable y dar nuevos horizontes a la celebración cristiana de la Eucaristía. Se trata pues de una investigación teórica y práctica. La obra se entronca en la experiencia Eucarística de los años 70 y 80, con los principales aportes exegéticos de las dos últimas décadas y en las orientaciones de la teología feminista. En el centro de la obra está una investigación de campo con 52 entrevistas que incluyen temas como significado de la Eucaristía, de la sangre, de la ofrenda y la

expiación. Así en la parte bíblica se recurre a autores tan significativos como R. Pesch o W. Wilckens para el Antiguo Testamento o Theissen y Klauck para el Nuevo. Se investiga también sobre la santa Cena, sobre el sentido de la redención cristiana y la muerte de Jesús y la paradoja de la Cruz, el pan y el vino, o la carne y la sangre. En este último tema llama especialmente la atención la distinción entre la sangre de la vida y la sangre de la muerte, entre la mujer y el hombre. Al final se propone una renovación de la celebración Eucarística que ayudará a llegar más plenamente a los hombres y las mujeres de nuestro tiempo y a celebrar con más autenticidad y sin resabios paganos ni patriarcalistas el gran sacramento del amor cristiano.— D. NATAL.

BOROBIO, D., *Catecumenado para la evangelización* (Teología Siglo XXI 33), San Pablo, Madrid 1997, 14 x 21, 215 pp.

Al decir de los entendidos uno de los problemas fundamentales del cristianismo occidental es su falta de conversión y adhesión al Evangelio. De ahí que se recuerde con amor y no sin cierta nostalgia el catecumenado de la Iglesia primitiva del que se salía a ser testigo, con frecuencia mártir, así como la encomiable tarea evangelizadora de los catequistas a lo largo de la historia misionera de la Iglesia. El autor de esta obra, conocido especialista en estos temas, trata de poner ante nuestro ojos el catecumenado hoy, pues de él depende la autenticidad de la iniciación y la comunidad cristiana y la respuesta a la necesidad y urgencia de la nueva evangelización, inquietud primordial de la Iglesia desde el Vaticano. Para ello nos expone el significado del catecumenado y la dinámica del proceso catecumenal, la relación entre kerigma y catecumenado y el carácter iniciático del mismo. En la segunda parte nos describe el catecumenado en la Iglesia actual en Francia, África, EE.UU. y Latinoamérica. La tercera parte presenta el catecumenado en España en el siglo VI y siguientes así como en la evangelización de América y en la España actual. La cuarta parte analiza las realizaciones catecumenales más significativas de nuestro tiempo con las Comunidades Neocatecumenales, el Proyecto Adsis y el Catecumenado para la Confirmación. Finalmente se da una bibliografía para que el lector pueda seguir su reflexión. Se trata de una obra que pretende ayudar a los sacerdotes, a los laicos que conducen procesos catecumenales o dan catequesis a jóvenes y adultos, y a quienes realizan su proceso catecumenal.— D. NATAL.

ELIADE, M. - COULIANO, I.P., *Diccionario de las religiones*, Ediciones Paidós, Barcelona 21994, 23 x 16, 325 pp.

Este Diccionario ha sido escrito a partir de las fuentes y la bibliografía crítica de las treinta y tres religiones, o grupos de religiones, que investiga, colocadas en orden alfabético, adoptando en general el punto de vista de la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* de Mircea Eliade, y consultando la obra dirigida por el mismo autor, *The Encyclopedia of Religion*, 16 vols. La obra nos da además informaciones actualizadas sobre sus fundadores, sus profetas, sus libros sagrados y las diversas corrientes espirituales que han dejado su huella en la historia religiosa de la humanidad. La religión es caracterizada como sistema, es decir, que responde a ciertas estructuras profundas del ser humano. La religión se construye de acuerdo a estas "reglas profundas" que le dan un carácter autónomo respecto de la sociedad. Desde esta perspectiva, la religión no posee una "historia", sino que es en primer lugar un sistema infinitamente complejo y, a continuación, la parte de ese sis-

tema que ha sido elegida durante el curso de su historia. Ahora bien, sólo una parte infinitesimal está presente en un momento dado, que podemos llamar "ahora". La segunda parte de la obra presenta un índice amplio y comentado. La obra, aunque pensada por Mircea Eliade, no fue realizada por él, pues le sobrevino la muerte en 1986. Su discípulo y profesor de la misma Universidad de Chicago, Ioan Couliano ha completado el proyecto. En fin, es una obra de consulta imprescindible, sobre todo por su precisión y síntesis.- J. ANTOLÍN.

MELANCHTON, P. (Hrsg. H. Hasse), *Enarratio secundae tertiaeque partis Symboli Nicaeni (1550)*, Gütersloher-Verlagshaus, Gütersloh 1996, 24 x 17, 220 pp.

El año 1550 aparece en Wittemberg un comentario a la primera parte del Credo de Nicea, con prólogo de Melancton. Melancton mismo se decide a completar la obra, comentando la segunda y tercera parte del mismo símbolo. Por estas raras casualidades de la historia, como explica y analiza el editor H. P. Hasse, este escrito no llegó a publicarse. El manuscrito que ahora se edita se encuentra perfectamente fichado y conservado en la biblioteca de Dresden. Es una pequeña joya de mediados del siglo XVI, y proporcionará enorme alegría a los estudiosos del tema.

Después de una amplia presentación (pp. 13-59), en que el editor recoge los avatares del manuscrito, se transcribe el texto original latino de Melancton, comentando la segunda y tercera parte del credo de Nicea (pp. 59-183). Viene a ser un resumen de la Fe de la Reforma luterana. El estilo es elegante y claro, propio de un gran maestro y de un consumado profesor. Entre los temas que aborda con cierta amplitud está el de la Gracia y la Justificación por la Fe, tema central de la Reforma de Wittemberg. A continuación afronta el problema de las buenas obras ofreciendo respuesta teológica a veintidós argumentos de los adversarios. Rebate las tesis del teólogo español Pedro de Malveda, teólogo de la Corte Imperial, que tomó parte en las reuniones de Regensburg el año 1546. Es una síntesis teológica de lo fundamental cristiano y evangélico, reafirmando la doctrina de la justificación en contra de todo empeño humano por autojustificarse. Incluye asimismo la doctrina sobre el Espíritu Santo y la Trinidad, la Eclesiología y los sacramentos, resultando interesante la reflexión que hace Melancton sobre la necesidad del bautismo de los niños. Concluye su comentario con el estudio del sacramento de la Eucaristía.

Se trata de un trabajo de investigación perfectamente realizado; y a la vez que aparece el equilibrio teológico y el buen decir de Melancton, se rinde homenaje a la inmensa tarea de algunos teólogos reformistas que se esforzaron por mantener la serenidad en el estudio como oferta de diálogo. Por desgracia, los intentos fracasaron.- A. GARRIDO.

NEWMAN, J.H., *Cartas y Diarios*, Ed. Rialp, Madrid 1996, 19 x 13, 166 pp.

Henry Newman (1801-1890) sigue despertando curiosidad, admiración y afecto sincero. El presente librito nos permite penetrar en el fondo de su alma enormemente rica, que siente, piensa y vive. Con suma sencillez van desfilando a través de este Epistolario y Diario su vida de fe profunda, su trato con la familia y los amigos, su fidelidad a sí mismo, a la Iglesia y a Dios, y hasta su condición de violinista y administrador de la pequeña Comunidad del Oratorio por él fundada. Hombre especial, amante del silencio y del trabajo un tanto solitario, entregado durante muchos años a una tarea pastoral humilde con los necesitados, es capaz de expresar sus sentimientos profundos, reconociendo fallos y aceptando

virtudes. Entre sus “manías” estuvo muy presente la recapitulación de su propia correspondencia, reuniendo y conservando unas diez mil cartas.

El libro es una especie de psicoanálisis profundo. No se tocan los grandes temas de su vida pública: Movimiento de Oxford, disputas académicas, conversión, condena por libelo, fracaso de la Universidad de Irlanda, denuncias por cuestiones doctrinales, etc... Todo eso es ya conocido del público culto. Lo que no conocíamos era su humanismo; y ése es el que nos ofrecen estas páginas. El folleto concluye con el famoso “Biglietto Speech”, discurso pronunciado por el mismo Newman en Roma, el 12 de mayo de 1879, al serle notificada oficialmente su elevación al Cardenalato.— A. GARRIDO SANZ.

FRANCISCO VEGA, C. DE, *Las Iglesias orientales católicas. Identidad y patrimonio*, San Pablo 1997, 21 x 13,5, 375 pp.

Una obra como esta se estaba echando de menos en las librerías religiosas en lengua española. Su máxima utilidad resulta de la enorme ignorancia, muy recalcada por el autor, que existe entre el pueblo fiel acerca de los distintas comunidades eclesiales que constituyen la única Iglesia de Cristo y lo que las caracteriza y distingue. Son muchos los cristianos que ignoran su existencia, y los que saben de ella no aciertan a moverse en el maremagnum de confesiones, ritos y lenguas. El libro está bien estructurado en sus tres partes. En la primera ofrece una visión panorámica de las Iglesias orientales en la historia, de las Iglesias madres y de las que, siempre por vía cismática, se originaron de ellas; en la segunda, el autor se ocupa ya específicamente de la historia y estado actual de las distintas Iglesias orientales católicas, en número de 21, colocadas en su respectiva tradición, añadiendo unas reflexiones sobre la tarea que les es propia; en la tercera estudia su rico patrimonio litúrgico, teológico y espiritual. En tres apéndices ofrece la Bula de excomunión del cardenal Humberto de 1054, el Acta sinodal de M. Cerulario, también del 1054 y, por último, el documento de Balamond (Líbano) de 1993.

Con todo no consideramos bien lograda la obra. Nos hubiera gustado, de una parte, una redacción bastante menos pesada; de otra, una mayor precisión en el lenguaje, en los planteamientos teológicos, en los datos históricos. De hecho, con frecuencia, el lector que no disponga ya de una suficiente información previa, es posible que se encuentre perdido. Ejemplos de esa imprecisión se podrían sacar de un sin fin de páginas del libro. Nos limitamos a poner tres ejemplos de distintas partes de la obra. Difícil de entender resulta el siguiente texto: «Las Iglesias orientales católicas, incluso las ortodoxas, tanto las antiguas Iglesias orientales como las bizantinas, han estado...» (p. 71). Impreciso este otro: «La culminación del apofatismo llega con Dionisio Areopagita, personaje mencionado en He 17,34 y misterioso autor de un conjunto de escritos denominado *Corpus Dionysiacum*» (p. 216). Literalmente acaba de afirmar que el autor de esos escritos, en quien alcanza su culmen el apofatismo, fue el personaje de He 17,34, cosa que él mismo niega justamente a continuación. Desacertado me parece considerar la patrística como una corriente teológica (p. 243). Son, repetimos, sólo algunos de los muchos ejemplos que se podrían poner. Con todo la información es válida en su conjunto y, a falta de estudios más matizados, no dejará de ser útil.— P. DE LUIS.

TREVIJANO ETCHEVERRIA, R., *Estudios sobre el evangelio de Tomás* (Fuentes Patrísticas. Estudios 2) Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1997, 23,5 x 15, 452 pp.

El *Evangelio de Tomás* (=EvTom) es uno de los textos gnósticos encontrados a mitad de siglo en Nag Hammadi (Egipto). Figura como segunda obra de su códice II. El texto era ya conocido con anterioridad, aunque sólo muy parcialmente. Si todas las obras allí descubiertas suscitaron el interés de los estudiosos, ésta lo suscitó de un modo particular. De hecho, tiene especial importancia no sólo para el estudioso del gnosticismo, sino también para el investigador del cristianismo de los orígenes. De una parte el documento se fraguó más que probablemente en un contexto judeocristiano; parece indudable que fue popular en un sector muy específico del cristianismo siríaco que proclamaba un encratismo profundo y chocante. De otra parte, consiste en una colección de logia de Jesús, muy cercanos, buena parte de ellos, a los que nos han transmitido los evangelios sinópticos, lo que plantea el problema de las fuentes presinópticas. No faltan autores para quienes el EvTom muestra contactos con la tradición sinóptica, sobre todo por medio de Lc. En tercer lugar, el EvTom «puede quedar en el gozne de dos trayectorias. Por un lado el gnosticismo que desemboca en el maniqueísmo y por otro el encratismo peculiar del cristianismo siríaco». Este evangelio ha sido objeto de la investigación de R. Trevijano.

En efecto, el presente libro es una recopilación de doce estudios sobre el EvTom, precedido de la traducción al castellano del texto copto del mismo. A excepción del primero, una introducción a la obra en que estudia el documento, el género literario (colección de logia), relación con los sinópticos y doctrinas, y el séptimo, el más largo de todos, titulado «La cristología del evangelio de Tomás», los restantes habían sido publicados con anterioridad en la Revista *Salmanticensis* o en diferentes Misceláneas. Sus títulos son los siguientes: «Valoración de los dichos no canónicos: el caso de 1 Cor 2,9 y EvTom log. 17», «Las cuestiones fundamentales gnósticas», «Gnosticismo y hermenéutica (EvTom, log. 1)», «El Anciano preguntará al Niño (EvTom, log. 4)», «La incomprensión de los discípulos en el Evangelio de Tomás», «La Madre de Jesús en el Evangelio de Tomás (Logg. 55,99,101 y 105)», «Santiago el Justo y Tomás el Mellizo (EvTom, Log. 6, 14, 27 y 104)», «La escatología del Evangelio de Tomás (logion 3)» y «La reconversión de la escatología en protología».

R. Trevijano, con un excelente conocimiento de la bibliografía al respecto, introduce al lector en la comprensión del texto gnóstico. Aunque de hecho sólo estudia directamente algunos logia concretos, en la práctica aquél obtiene un suficiente conocimiento de conjunto de toda la obra, pues el logion que figura en el título es, con frecuencia, sólo el primero de una serie. El autor revela la doctrina esotérica de la secta, clave de interpretación de los logia, así como la hermenéutica desarrollada por el compilador gnóstico para apropiarse textos en gran parte procedentes del cristianismo eclesástico. Hace ver cómo somete materiales auténticamente cristianos a un proceso de descristianización creciente y a un proceso sincretista desde una mentalidad pagana. Describe, cuando procede, los estadios de la evolución, el desplazamiento de elementos judeocristianos hacia los específicamente gnósticos. Descubre asimismo en varios de sus logia la polémica subyacente contra usos de la Gran Iglesia, o más aún, contra un cristianismo con fuerte impronta judía, mostrando así el proceso de despegue de la matriz judeocristiana. Detecta más de una incoherencia, dando razón de ella, a la vez que saca a la luz la mitología de la secta que el autor del EvTom no desarrolla, pero presupone continuamente, pues a ella remiten una serie de conceptos utilizados en el escrito.

¿Quién, dedicado en mayor o menor medida al estudio, no ha empleado alguna vez un tiempo precioso en buscar artículos publicados en una de las Misceláneas, Homenajes o Festschriften que tanto abundan en nuestros días, para al final fracasar en su intento? Por eso, no cabe sino alegrarse de esta publicación. Frecuentes repeticiones, habituales en este tipo de obras, no la empañan. Cada capítulo termina con una breve síntesis de su contenido en inglés. Concluye con índices de textos bíblicos, judíos, del cristianismo eclesástico,

gnósticos anteriores a Nag Hammadi, gnósticos de Hag Hammadi, paganos y otro de autores modernos. La presentación es óptima.– P. DE LUIS.

TERTULIANO, *El apologético*. Introducción, traducción y notas J. Andión Marán (Biblioteca de Patrística 38), Ciudad Nueva, Madrid 1997, 20,5 x 13, 252 pp.

Tertuliano es una personalidad sin par en la Iglesia antigua, del que nos resulta más conocida su alma, reflejada como en pocos casos, en sus escritos que los datos biográficos exteriores. Su peso en el cristianismo de lengua latina fue enorme. El forjó en buena medida el lenguaje teológico en la lengua de Cicerón y en buena medida los conceptos difícilmente separables del lenguaje. Pero no es lo único que tiene en su haber. Siendo apasionado apologista antes que teólogo o, si se quiere, siendo en buena parte teólogo por ser apologista, su influjo en este ámbito ha sido notable, aunque a veces los autores eclesiásticos procurasen silenciar que habían bebido de él, debido a haber acabado sus días fuera de la Iglesia.

De sus escritos apologéticos frente a los paganos, el más conocido es, sin duda, el llamado precisamente *Apologético*. Apología que, además, lleva dentro de sí el anuncio positivo de Jesucristo y uno de los pocos escritos de su autor traducidos desde tiempos atrás al español y conocido aun por el público no especializado, aunque sólo sea por alguna de las muchas sentencias lapidarias que nos legó la mentalidad jurídica de su autor. Es el que aquí presentamos en nueva traducción al español, hecha sobre el texto latino de la edición de Dekkers en el CCL 1 (1954), de Hoppe en el CSEL 69 (1939) y de J. P. Waltzing-A. Severyns (1931). En el cap. 19 introduce el «fragmento fuldense». La introducción de J. Andión, breve, presenta los principales rasgos de la persona y doctrina de T. Aunque reserva un apartado al *Apologético*, cabía esperar un tratamiento de esta obra más específico, no perdido en la introducción general a T. Las notas, relativamente abundantes, consisten en la gran parte de los casos en simples referencias ya sea a otros escritos de T., ya a otros autores cristianos que se han inspirado en él, ya a autores clásicos en los que bebió. El lector no especialista echará en falta de vez en cuando alguna explicación que le haga comprensible el texto, pues no le será posible, o al menos fácil, la consulta de la obra a la que se le remite. Los habituales índices bíblico, onomástico, toponímico, de autores y temático (éste recoge todos los términos –en español– usados en la obra) dan término al volumen.– P. DE LUIS.

*El protoevangelio de Santiago*. Introducción general J. González Núñez. Introducción, traducción y notas del texto griego C. Isart Hernández. Introducción, traducción y notas del texto siriano P. González Casado (Apócrifos cristianos 3), Ciudad Nueva, Madrid 1997, 20,5 x 13, 222 pp.

Los evangelios canónicos de Mt y Lc ofrecen con sobriedad la concepción, nacimiento e infancia de Jesús. Pero la piedad popular no se conformó con eso; quería saber más detalles de lo allí narrado e infinidad de otros datos que dichos evangelistas silenciaron, en particular los referentes a la Virgen María y a San José. Otras veces fueron los adversarios de la fe cristiana, que sacaban conclusiones erróneas de la parquedad de los textos canónicos, los que llevaron a celosos defensores de la ortodoxia a introducir elementos aclarados que eliminaran toda duda. En este contexto se coloca el surgir del *Protoevangelio de Santiago*, posiblemente el apócrifo que más influjo ha tenido en la vida de la Iglesia, influ-

jo que resulta evidente sobre todo en la liturgia y en el arte. Un texto que es una delicia leer.

La obra lleva una extensa introducción general de 66 páginas. En ella J. González hace un estudio relativamente pormenorizado de este documento precioso por varios motivos, pasando revista a los problemas de diversa índole que el texto plantea a los estudiosos. Acepta como posible el título original de *Génesis de María*; secunda la tesis de Strycker sobre la unidad literaria, pues ya existía a finales del s. II en su estado actual; encuadra el escrito dentro del género literario de *midrash haggádico* cristiano, con los evangelios canónicos y AT como fuentes principales, reflejando un ambiente plenamente judeocristiano, y considera lo más probable que la obra fuera escrita originariamente en griego, sin descartar una lengua semita. Las mayor parte de la introducción se ocupa de las enseñanzas teológicas que sostienen el escrito y que nos limitamos a enumerar: virginidad de María antes, en y después del parto; su maternidad divina; sus títulos (nueva Eva, Hija de Sión; Virgen, Esposa y Bendita del Señor; Arca de la Alianza y Paloma inocente). Por último se plantea el problema de si el texto sostiene la concepción virginal e inmaculada de María, inclinándose por una respuesta positiva. Juzga que el autor es un cristiano, nacido y educado en ambiente palestino, pero que vivía fuera de Palestina en un lugar sin definir y que no conocía personalmente el país. Como fecha considera la más probable la segunda mitad del s. II.

Nuestro volumen incluye dos traducciones: una a partir del griego sobre el texto establecido por É. de Strycker (1961), introduciendo en nota las variantes de la edición de C. von Tischendorf. En los cap. 18-21 ofrece en columnas paralelas la recensión larga y la breve. La otra traducción, a partir del siríaco, la primera que se hace al español, sobre el texto editado por A. Smith Lewis (nº 5 y 1, añadiendo en nota las variantes de los nº 2 y 3), siguiendo para la distribución en capítulos y párrafos la de C. von Tischendorf. En las respectivas introducciones refieren sobre el problema crítico que presentan los textos. Las notas son abundantes, muchas de las cuales, sin embargo, se limitan a recoger las variantes de otras ediciones o tradiciones. Las demás explican desde la tradición judeocristiana los datos señalados o los colocan en la tradición posterior. A los índices bíblico, de obras apócrifas, de obras y autores antiguos, de autores modernos y de nombres y lugares, precede un apéndice en que se ofrece la amplia tradición textual en diferentes lenguas (latina, árabe, copta [sahídico], etiópica, georgiana y paleoeslava).— P. DE LUIS.

### Moral-Derecho-Pastoral

ÁLVAREZ CORTINA, A.C. - VILLA ROBLEDO, M.A., *Derecho Eclesiástico*, EUNSA, Pamplona 1996, 17 x 12, 273 pp.

Como observa el profesor José María González del Valle en la presentación, se trata de una obra, donde se recoge la Legislación Básica de Derecho Eclesiástico sin pretensiones de exhaustividad. No está dirigida a los docentes y expertos, sino a los alumnos e interesados en conocer esta materia. Puede servir también de guía a los profesores, porque se recopilan algunos de los últimos documentos, que faltan en otras colecciones más comentadas y voluminosas. Aquí se recogen cincuenta y cuatro disposiciones, distribuidas en diez grupos, con algunas subdivisiones. Son pocas las notas. Se limitan los autores a poner las necesarias para comprender algunas fuentes, cuyo conocimiento se hace imprescindible. Lamentablemente hoy muchos alumnos se limitan a los apuntes de clase o de algún profe-

sor sin darse cuenta de que es necesario conocer el documento, objeto de la explicación, como observa el mismo J.M. González del Valle. Por eso se quedan a veces por las ramas sin acercarse al meollo o nervio del tema. Los autores de este pequeño volumen de *Legislación Básica de Derecho Eclesiástico*, hacen una buena aportación a los estudios del Derecho Eclesiástico para poder ponerse al día. El método o sistema establecido con sus diez apartados o secciones, resulta pedagógico: 1º Constitución Española; 2º Acuerdos con las Confesiones Religiosas; 3º Libertad Religiosa; 4º Entidades Religiosas; 5º Asistencia religiosa; 6º Ministros de Culto; 7º Régimen económico, financiero y tributario; 8º Objeción de conciencia; 9º Enseñanza, y 10º Sistema Matrimonial. Se han podido añadir otros apartados, como el de la Seguridad social, Patrimonio artístico y cultural, etc. Como se observó al principio no pretende ser exhaustivo y prestará un buen servicio a los estudiantes del Derecho.- F. CAMPO.

GONZÁLEZ-POSADA MARTÍNEZ, E., *El Derecho del Trabajo: una reflexión sobre su evolución histórica*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1996, 17 x 12, 158 pp.

Se estudia en este libro de la *Serie Breve, Ciencias Sociales*, de la Universidad de Valladolid la historia del trabajo subordinado a la realidad jurídica. El contrato de trabajo pasa a ser una institución jurídica, que da origen al Derecho del Trabajo para proteger al trabajador y legitimar el mantenimiento del trabajo asalariado. Se hace ver su necesidad en el capítulo primero con los fundamentos sociales, económicos y jurídicos. En el capítulo segundo se expone el origen y evolución del Derecho Español al Trabajo, y en el capítulo tercero los condicionamientos de su evolución para concluir con los nuevos conceptos de flexibilidad, regulación de empleo, desregulación, etc., que surgen con la crisis de los años setenta. Se trata de una reflexión técnica con lenguaje apropiado, que comienza por la advertencia de la "insuficiencia de la distinción entre *locatio operarum* y *locatio operis*" pasando por la oferta y la demanda, con una relación individualizada para pasar a los contratos colectivos y las formas de autotutela ejercitadas dentro del Derecho Sindical. Hace una reflexión para nuevos parámetros individuales y colectivos teniendo en cuenta los movimientos políticos y sociales. El Derecho del Trabajo ayuda a solucionar no pocos conflictos laborales y a consolidar la democracia y el Estado de Derecho, que no tiene que ser necesariamente kelseniano, sino cristiano para tener verdaderamente en cuenta la dignidad de la persona humana. Lo cierto es que ante las crisis económicas, los especialistas reflexionan, como se hace en este libro, sobre la historia y evolución del Derecho del Trabajo para ver su papel en estas crisis, aunque se trate de categorías y parámetros diversos.- F. CAMPO.

RESINES, L., *La catequesis en España. Historia y textos* (Maior 56), BAC, Madrid 1997, 16 x 24, 982 pp.

Estamos ante una obra que supone una absoluta novedad, puesto que, salvo otra obra precedente del mismo autor, que abordaba la historia de la catequesis española de modo básico, no existía una historia de la catequesis completa y a fondo en nuestra patria. Podemos, pues, felicitarlos por esta aportación.

En la obra reseñada impresiona la cantidad de datos e información, que obligan, a partir de ahora, a cambiar muchos criterios y lugares comunes en catequesis, que eran fruto de una información escasa. La torrentera de noticias sobre los múltiples textos y catecismos de

nuestra historia asombra porque despliega un abanico de nombres y títulos hasta ahora prácticamente desconocidos: junto a unos pocos nombres repetidos y famosos, se ocultaba un verdadero caudal de autores de catecismos, que hoy, afortunadamente, empezamos a conocer.

El arco temporal que abarca el libro se extiende desde el siglo X, en su manifestación más antigua, hasta las más recientes producciones y decisiones de nuestros días. Tan amplio espacio está repartido en 5 etapas: la medieval (s. X-XV) con abundancia de disposiciones sobre la catequesis y noticias de más de una treintena de catecismos medievales; el siglo XVI, con un magnífico despliegue catequético, tanto en España como en América; el siglo XVII, por entero desconocido, que muestra una cierta decadencia, que sin embargo no es tampoco penuria; la Ilustración (s. XVIII), con una notable incidencia en la catequesis, que somete a revisión las formas del pasado, para ajustarlas a nuevos patrones; el siglo XIX, con la fuerte reacción defensiva en todos los sectores de la vida eclesial, y por tanto también en la catequesis; y el s. XX, articulado en dos partes, una anterior al Vaticano II, y otra que refleja las influencias ejercidas por el mismo en todos los aspectos de la vida catequética española.

El estudio detallado de las más fuertes tendencias en cada una de las épocas, de los autores más significativos por su peso específico o por su influencia en su propio momento, así como también en momentos posteriores, y el análisis de los catecismos más sobresalientes, suponen una seria contribución al conocimiento de un panorama catequético, que aparece, en su conjunto, riquísimo. Las extensas y bien trabajadas listas de catecismos correspondientes a cada época proporcionan una información que hasta el momento presente resultaba no sólo desconocida, sino prácticamente inabordable. La consulta detallada de esas listas sorprende por la abundancia de producción de catecismos, por la riqueza de iniciativas que se demuestra en todo momento, y sitúa al lector ante un acervo cultural inexplorado, por desconocido. En el conjunto de la obra se palpa el concepto de la tradición, ese lugar teológico en cierto modo abstracto e impalpable, pero que ahora toma cuerpo y nombres, al ver desfilar ante nuestros ojos una verdadera entrega, generación tras generación, de lo esencial de la fe, que se formula y expresa de los modos más variados.

La abundante bibliografía, actualizada, rica y oportuna, no sólo abre muchas pistas a posibles investigaciones parciales, sino que recoge y sintetiza lo mucho que ya estaba escrito, pero que de modo disperso, resultaba difícil de consultar. Aparecen, gracias a ella, noticias de algunos catecismos especialmente valiosos, que han sido estudiados por diversos autores, así como la noticia, aún poco conocida, de que el que se conocía como "catecismo de Ripalda" fue, en realidad, escrito por Gaspar Astete, y priva a Jerónimo de Ripalda del puesto que tradicionalmente se le venía asignando.

Las referencias más actuales, respecto a la etapa posconciliar dan a la obra una actualidad y validez innegables, de manera que el autor no sólo ofrece una contemplación del pasado, sino una reflexión sobre el presente. En definitiva, estamos ante una obra que, a partir de ahora, será de obligada consulta y referencia.— P. DE LUIS.

URTASUN, C., *Las oraciones del misal. Escuela de espiritualidad de la Iglesia*, CPL, Barcelona 1995, 15'5 x 21'5, 780 pp.

"*Las oraciones del misal son la Palabra de Dios en clave de plegaria*". Estas sorprendentes palabras pronunciadas hace años, en plena celebración del Concilio Vaticano II, por el gran teólogo de la liturgia P. Cipriano Vagaggini, impresionaron enormemente a D. Cornelio Urtañun; y fueron el estímulo e inicio del presente estudio que se nos ofrece como un intento de profundizar espiritualmente en la eucología del Misal Romano.

Los que conocemos al autor sabemos que en su larga e intensa trayectoria existencial, siempre ha mostrado su preocupación y amor por la liturgia, tanto en su vertiente más científica e intelectual, como en su dimensión práctico-pastoral, descubriendo en él un auténtico "cultor" de la liturgia. Este amor a la liturgia constante y madurado en tantos años de experiencia como presbítero ha fructificado en esta obra que es una primicia en una labor que ha de ser continuada. El libro nos propone meditar la Palabra de Dios a través de la oración de la Iglesia; y de esta forma, profundizar en la comprensión de su contenido (teología litúrgica) y orar también con estos textos eucológicos.

Para ello, el autor se limita a las oraciones propias de los domingos, fiestas y solemnidades: oración colecta, oración sobre las ofrendas y oración después de la comunión. Comienza con el tiempo de Adviento, Navidad, Cuaresma, Triduo Pascual y Tiempo Pascual; para terminar con el Tiempo Ordinario y algunas fiestas y solemnidades más relevantes. En la mayor parte de estos tiempos y fiestas suele anteponer una breve explicación con las claves teológico-litúrgicas que caracterizan ese tiempo y celebración. Tal vez este sea un punto a mejorar en posteriores ediciones: asegurar una introducción explicativa en todos los tiempos, fiestas y solemnidades.

El método empleado consiste en presentar cada una de las oraciones anteriormente mencionadas en la versión latina, castellana, catalana, euskera, gallega, portuguesa, italiana y francesa. Posteriormente señala alguna clarificación o característica del texto, compara las diversas versiones señalando diversos acentos y diferencias, generalmente de tipo lingüístico o literario. En tercer lugar el autor "glosa" el contenido y mensaje de cada una de las oraciones. Se trata de una glosa teológico-espiritual, un "comentario de tipo pastoral y mistagógico que desvelará los tesoros escondidos en estas plegarias". Como dice en el prólogo a esta obra el P. Adalbert Franquesa, OSB: "*No se trata, por lo tanto, de un simple libro de lectura o erudición. Es un libro de meditación, de auténtica lectio divina, que a través de la sagrada Escritura y de la más pura y venerable tradición de la Iglesia, trata de ayudarnos a descubrir la profundidad del misterio litúrgico... No es un libro para ser leído, sino para ser meditado*".

La presente "obra de madurez" es un buen ejemplo de cómo la liturgia sigue siendo, como siempre, un lugar teológico y un lugar espiritual; un lugar donde los cristianos podemos acudir para orar con sus textos eucológicos, magistralmente elaborados por la fe de la Iglesia, y en los que rezuma el amor que la sabia Tradición de la Iglesia ha mostrado siempre por la Sagrada Escritura.— A. GARCÍA MACÍAS.

VV AA, *Jesucristo ayer, hoy y siempre en la perspectiva del Tercer Milenio. Actas de las Jornadas Nacionales de Liturgia. 23-25 de octubre de 1996*, EDICE, Madrid 1997, 15 x 21, 324 pp.

El esfuerzo que está haciendo la Comisión Episcopal de Liturgia por favorecer la formación litúrgica de todo el Pueblo de Dios y promover la vida litúrgica de nuestras comunidades cristianas, queda patente en las Jornadas Nacionales de Liturgia que, desde hace unos años, ven cómo se incrementa el número de participantes y el interés de los mismos por una sana comprensión de la liturgia.

Con motivo de la eclesial invitación a preparar el Tercer Milenio, estas Jornadas se suman al propuesto itinerario trinitario y eucarístico hacia el Jubileo. Por eso, en el primer año se centran en la figura de Jesucristo y su relación con la liturgia. El presente libro recoge las actas de estas Jornadas Nacionales de Liturgia celebradas del 23 al 25 de octubre de 1996 en Madrid. Conviene señalar la variada temática y la heterogeneidad de los autores.

El núcleo temático del que se parte es la importancia y centralidad de Cristo como figura de la teología e historia de la salvación (*Jesucristo ayer, hoy y siempre*) y, por tanto, de la liturgia (*La liturgia, memoria y celebración del misterio de Cristo*). Este primer gran núcleo litúrgico-cristológico se despliega en una serie de estudios más pormenorizados y particulares.

Por ejemplo, respecto a la relación Cristo-sacramentos se plantea el tema de la iniciación cristiana (*La pastoral de la iniciación cristiana en la perspectiva de la Tercio Milenio Adveniente*), y en especial el sacramento del Bautismo (*El Bautismo, incorporación a Cristo y a la Iglesia*) y algunos aspectos relacionados con la eucaristía (*El evangelio de Marcos en el Leccionario B; Cantos de entrada para las solemnidades del Señor; Acoger la presencia. Culto eucarístico fuera de la Misa*).

Hay otros temas que aunque tratan aspectos considerados más tangenciales respecto de la liturgia, no por ello son menos importantes. Me refiero a temas como la religiosidad popular (*La figura de Cristo en la religiosidad popular*) y la iconografía cristológica en la liturgia (*Pasado y presente de la imagen de Cristo*).

Tras la consideración de los aspectos cristológicos de la liturgia, y una mirada especial al sacramento del Bautismo, enmarcado en el "gran sacramento" de la iniciación cristiana, se completa la tríada Cristo-Bautismo-Fe con la ponencia que señalaba la gran importancia de la fe creída, celebrada, testimoniada y vivida en la vida del creyente (*El testimonio de la fe en la existencia de cada día*), acompañado de una interesante bibliografía.

No podía faltar una reflexión sobre María considerado como un tema transversal del itinerario propuesto para este camino hacia el Tercer Milenio (*La Virgen María, buen guía para el Jubileo*). El libro concluye con la oración del Papa Juan Pablo II para el primer año de preparación del Jubileo 2000.

Sin duda alguna, esta iniciativa de publicar las actas de estas interesantes Jornadas Nacionales de Liturgia ayudarán a estimular el estudio teológico-litúrgico en nuestro ambiente hispano y serán cita obligada para profundizar en la vida litúrgica a lo largo de este itinerario hacia el Tercer Milenio.— A. GARCÍA MACÍAS.

BRADSHAW, P., *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, Les Éditions du Cerf, París 1995, 13'5 x 21'5, 247 pp.

Nuevamente esta prestigiosa editorial francesa, preocupada siempre por las nuevas investigaciones en el campo litúrgico, nos ofrece la publicación de una obra traducida del original inglés y cuyo autor Paul Bradshaw, —presbítero anglicano ya conocido por sus obras de investigación litúrgica—, nos ofrece en este libro un magistral estudio histórico y crítico sobre la literatura cristiana de los cuatro primeros siglos del cristianismo en los que se funda nuestro conocimiento del culto cristiano antiguo.

Quiero destacar algunos aspectos que llaman la atención al leer este interesante estudio: Por un lado, hay que advertir una gran preocupación metodológica. Parte de la importancia del método para estudiar la historia de la literatura cristiana antigua. Profundizando en la génesis de esta literatura cristiana trata de hacer un estudio de la liturgia acudiendo a las fuentes originales tratando de detectar los fallos que han podido condicionar la comprensión posterior de la liturgia. Afirma que no podemos compartir siempre los presupuestos metodológicos de las generaciones precedentes ni sus conclusiones. El autor demuestra un gran conocimiento de las investigaciones críticas actuales, no sólo de los estudios históricos y literarios de los primitivos documentos, considerados las fuentes de la liturgia cristiana, sino que ofrece, también, una valiosa compilación de estudios de todo este

siglo integrando los planteamientos dominantes de la situación actual. Es decir, conviene subrayar su meritorio dominio bibliográfico reciente, especialmente de los estudios sobre el judaísmo.

Como afirma el mismo autor, este trabajo concebido en los años 70 y madurado en "largo tiempo de gestación", quiere continuar y actualizar la clásica obra de J. A. Jungmann, *Les liturgies des premiers siècles jusqu'à l'époque du Grégoire le Grand*, publicado en 1962. Los ocho capítulos que vertebran el cuerpo del presente libro se centran, sobre todo, en el estudio e interpretación de las fuentes judías y diversos documentos primitivos. Dos capítulos se dedican a temas específicos: algunas consideraciones evolutivas respecto a los ritos eucarísticos y una visión "pluralista" de la iniciación cristiana. El último capítulo dedicado a la liturgia y el tiempo explora algunos datos sobre la costumbre de la oración y sobre el año litúrgico. Finalmente se ofrecen como interesante apéndice unas tablas explicativas con datos curiosos sobre la publicación e influencias de los documentos primitivos más relevantes manejados en este recomendable estudio.— A. GARCÍA MACÍAS.

WHEELER, A. (ed.), *Land of Promise. Church Growth in a Sudan at War*, Paulines Publications África, Nairobi 1997, 21 x 14,5, 152 pp.

BROWN, S.E. (ed.) *Seeking an Open Society. Inter-faith Relations and Dialogue in Sudan Today*, Paulines Publications África, Nairobi 1997, 21 x 14,5, 104 pp.

PERSSON, J. (ed.), *In Our Own Languages. The Story of Bible Translation in Sudan*, Paulines Publications África, Nairobi 1997, 21 x 14,5, 46 pp.

Estos tres libritos que presentamos tienen su origen en una conferencia que tuvo lugar en Limuru, Kenia, en Febrero de 1997 con el título: *The Church in Sudan. Its Impact Past, Present and Future*. El encuentro fue financiado por "Pew Charitable Trust" y participaron profesores de Sudán y de otras partes del mundo. Muchos de los documentos nos ayudan a entender la herencia religiosa y cristiana de Sudán. Son publicados con la esperanza de que puedan ser un instrumento para el conocimiento y la búsqueda de la paz y la reconciliación. Son estudios de las diversas tribus o grupos étnicos de diferentes zonas de este extenso país. Otros hablan del diálogo interreligioso entre cristianos y musulmanes, o de diálogos interculturales que pueden y deben ayudar a que África busque y se encuentre con sus raíces, pues los africanos son conscientes que los valores de occidente no les sirven si quieren construir un futuro en el que realmente sean ellos sus verdaderos protagonistas. Los que leemos esto desde Europa pensamos que los proyectos o ayudas que se deben hacer a los pueblos de África sólo tendrán sentido si son los africanos quienes se comprometen a llevarlos adelante.— J. ANTOLÍN.

M. O'DONOHUE, *Caritas Training Manual on the Pandemic of HIVAIDS*, Paulines Publications África, Nairobi 1997, 21 x 14, 142 pp + ilustr.

Caritas presenta un manual básico, aunque bastante completo, de actuación sobre la enfermedad del SIDA. El libro está dividido en varias secciones, de las que las tres primeras son introductorias y sitúan la enfermedad en la perspectiva de la misericordia de Dios, resaltando la actitud que todo creyente debe tener tanto hacia los portadores del VIH como hacia sus familiares y amigos, una actitud que debe partir en todo momento del amor de Dios hacia el Hombre como criatura suya, independientemente de elementos como la

orientación sexual, el estado físico, moral y otros... También hace hincapié en que el papel de la Iglesia se basa en tres principios fundamentales: enseñar; servir; reunir a todo el mundo en la esperanza.

En una Iglesia que, por otra parte, está tardando en reaccionar ante esta enfermedad, y donde ha reaccionado no siempre lo ha hecho con un criterio todo lo evangélico que hubiera sido deseable, urge una respuesta decidida y clara desde la perspectiva del amor y la misericordia de Dios, ya que en el SIDA los afectados somos todos. Por lo demás, el manual trata con claridad, ya sea a través de teoría y gráficos, ya por medio de actividades o ejercicios de relación, definición, dinámicas de grupo... los aspectos referentes al VIH, a su modo de transmisión, prevención, impacto social a nivel individual y comunitario, relación con las diversas economías mundiales, efectos particularmente graves en la población femenina e infantil...

Tras todo este análisis, el manual se centra en un aspecto tristemente importante a la hora de hablar del desarrollo y expansión de esta enfermedad: la pobreza (no en vano el manual proviene de África), haciendo hincapié en que las condiciones económicas de los diferentes países influyen decisivamente en la prevención y por tanto en la propagación del SIDA. La última sección del manual está dedicada a la "pastoral del SIDA", algo que quizá podemos echar de menos hoy día en la respuesta de la Iglesia a esta pandemia. No está de más recordar unas palabras de Juan Pablo II acerca de este tema: *"El desafío está en amar como Dios nos ama, sin distinción, sin límite; porque Él ama a aquellos de vosotros que estáis enfermos, a aquellos de vosotros que sufrís a causa del SIDA"*.- A.J. COLLADO.

### Filosofía-Sociología

FARTOS, M. - VELÁZQUEZ, L. (coords.), *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al Siglo de Oro*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1997, 16,5 x 24, 518 pp.

No es posible dar un juicio de conjunto sobre este libro. Son treinta y tres artículos sobre otros tantos autores o sobre distintos momentos de la cultura en Castilla y León. Unos logrados, otros no tanto, lo que es inevitable en un libro de estas características. El estudioso tiene aquí un arsenal de datos, y esto siempre es de agradecer. Lo que se echa de menos es precisamente el hilo argumental, es decir, la historia. Son artículos adosados, lo que hoy es frecuente, sin que se explique qué conexión hubo entre unos y otros autores si es que la hubo. Y si no la hubo sobra la palabra historia.

Llama también la atención la imprecisión, es decir, la falta de rigor con que está concebido el libro. "Nos propusimos historiar el pensamiento filosófico en Castilla y León. Pero entendiendo filosofía en *sentido amplio* [subrayado mío], porque no es frecuente que la filosofía se dé en estado puro, sino <impurificada por otros contenidos culturales>" (p. 11). Los grandes filósofos han sido, efectivamente, otras muchas cosas, pero no fueron filósofos por esas otras cosas sino por su filosofía. Y quienes han escrito otras cosas -científicos, poetas, teólogos, políticos...- no por eso han sido filósofos. Nadie duda que Francisco Suárez fue filósofo, pero hay motivos más que suficientes para negar ese título a algunos de los que aquí figuran. Cabrían bien en una historia de la cultura, pero aquí están de más. Los autores mismos fluctúan sobre cómo titular el libro, pues algunas veces hablan de cultura o

de historia del pensamiento. No es lo mismo. Hay pensamiento, sin duda, en Jorge Manrique, aquí estudiado por José Luis Ibarlucea, pero es un pensamiento poético, muy distinto por su forma interior y exterior del pensamiento filosófico. Exponerlo en forma filosófica, por muy bien que se haga, como aquí se hace, es desvirtuarlo. Es lo mismo que le pasa a la poesía de san Juan de la Cruz con los comentarios teológicos que él hizo. La poesía exige ser asediada con métodos propios. Pensamiento hay, ¡y con qué hondura!, en Cervantes, pero es un pensamiento narrativo, en la forma más ejemplar nunca escrita, y en otras ocasiones dramático, también poético. Pensamiento que M. Fartos, autor del artículo, no expone en ninguna de sus formas. Las referencias de Cervantes a algunos filósofos y las referencias de algunos filósofos a Cervantes, que es lo que aquí se expone, no son el pensamiento de Cervantes. Incomprensible resulta dedicarle tres páginas al falso *Quijote* de Avellaneda. Durante siglos se tuvo a Cervantes por ingenio lego. Gravisísimo error. Convertirle ahora en precursor de Descartes, Hegel, Unamuno, Ortega, Heidegger (p. 502)... y de lo que vaya viniendo es un error no menos grave. Toda exageración está de más cuando se trata de comprender. No sé qué autores integrarán el segundo volumen, pero si hay coherencia tendrán que estar Zorrilla, Jorge Guillén, Francisco Pino, Delibes, Jiménez Lozano, Rosa Chacel, Umbral y tantos otros. Hasta Núñez de Arce, que ya es decir. Y si se admite a poetas y novelistas, ya se les ha admitido, ¿por qué no a pintores, escultores, arquitectos y, en su momento, a cineastas? ¿O es que en ellos no hay pensamiento?

Más discutible es el criterio geográfico. "Pretendemos [*estudiar*] los autores que nacieron en las tierras de Castilla o que residieron en ellas en períodos decisivos de sus vidas" (p. 7); "los autores que han nacido en el territorio de lo que hoy es Castilla y León (sin olvidar del todo a las vecinas Cantabria y Rioja y Comunidad Madrileña por razones históricas obvias) o que habiendo nacido en cualquier otra región española, estudiaron, profesaron o vinieron a morir en tierras castellano-leonesas" (p. 10). ¡Excesivo! Así queda justificada, por ejemplo, la incorporación de Prisciliano, de Cervantes y otros. ¿Entra Cervantes en las historias de la filosofía italiana? Pues en Italia estuvo, e Italia influyó en su pensamiento bastante más que Castilla, Y ¿por qué, si estos son los criterios, dejar fuera a Melchor Cano, Luis de Granada, Juan de Guevara, Tomás de Villanueva, etc., etc.? Y ¿por qué se han dejado fuera a santa Teresa de Jesús y a san Juan de la Cruz, castellanos por los cuatro costados y creadores de una obra valiosa como la que más?

De Domingo Natal, profesor de este Estudio Teológico Agustiniiano, son los artículos sobre Prisciliano y el agustino Diego de Zúñiga. Enhorabuena. En el de Zúñiga echo en falta algunos estudios posteriores al del P. Marcelino Gutiérrez, que, aunque valioso, queda ya lejos (el P. Vela apenas añade nada). Los cito por orden cronológico: Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento. (Siglo XVI)*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1940, III, 221-260; Jordán Gallego Salvadores, *La metafísica de Diego de Zúñiga (1536-1597) y la reforma tridentina de los estudios eclesiásticos*, en *Estudio Agustiniiano* 9 (1974) 3-60; José M. López Piñero, Thomas F. Glick, Víctor Navarro Brotons, Eugenio Portela Marco, *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, Ediciones Península, Barcelona 1983, II, 454-456; Gerardo Bolado Ochoa, *La unión de los estudios filosóficos y retóricos en la Enciclopedia de fray Diego de Zúñiga (1536-1599): aproximación a la retórica*, en *Revista Agustiniiana* 30 (1989) 557-587 (en la p. 811 de esta revista se citan otros cuatro estudios del mismo autor sobre Zúñiga); Javier San José Lera, *Fray Diego de Zúñiga y fray Luis de León frente al libro de Job*, en *La Ciudad de Dios* 204 (1991) 967-983; *Proceso inquisitorial de fray Luis de León*, edición paleográfica, anotada y crítica: Ángel Alcalá, Junta de Castilla y León, Valladolid 1991, XXXIX-XL (desconoce el artículo que Arámburu desenredó la madeja de los tres Diegos. En el índice onomástico remite a las páginas en que se dan las vergonzosas intervenciones

de Zúñiga contra fray Luis, hijas de la envidia y el resentimiento conventuales); Víctor Navarro Brotons, *The reception of Copernicus in Sixteenth-Century Spain: The case of Diego de Zúñiga*, en *Isis* 86 (1995) 52-78. En todos ellos hay bibliografía sobre Zúñiga. Sobre el copernicanismo en Salamanca, cf. Manuel Fernández Álvarez, *Copérnico y su huella en la Salamanca del barroco*, Salamanca 1974.

Hay también un artículo de los coordinadores del volumen sobre fray Luis de León. En la p. 339 se dice de León de Castro que fue dominico. No es verdad. Hablar, a estas alturas, de cristianismo interior y erasmismo en fray Luis (pp. 341-343) no es sostenible. Es repetir lo que dijo Bataillon, sin estudiar el problema. Dígase lo mismo del iluminismo de san Agustín en fray Luis. Fray Luis no atiende más a los nombres mentales o ideas que a los orales o palabras con que se nombra a Cristo, como afirman los autores (p. 344). Fray Luis parte siempre de estos. El asunto de su libro son los nombres orales con que se llama a Cristo en la Escritura, teniendo los ojos en lo que significan, es decir, en los nombres mentales (p. 398 de la edición de la BAC de 1951). Dicen los autores que van a analizar el nombre *Príncipe de la Paz*, pero no analizan nada, a no ser que se llame *analizar* a citar unos textos. Exponen muy someramente la filosofía de fray Luis siguiendo de cerca, demasiado de cerca, a Marcial Solana. Fray Luis no participaba del entusiasmo aristotélico por conocer las causas de los fenómenos naturales, porque para él este conocimiento es imposible. Solo Dios las conoce. Él espera conocerlas en Dios cuando arribe al cielo. Es absurdo hablar de "un programa científico del Renacimiento" en fray Luis y citar en su apoyo el c. 38 de la *Exposición del Libro de Job* (p. 351 n. 9), donde niega expresamente ese conocimiento, aparte de otros textos. Hay más inexactitudes, pero la brevedad de una reseña no permite señalarlas.— J. VEGA.

GRIMAL, P., *Diccionario de Mitología griega y romana*, Ediciones Paidós, Barcelona 1997 (8ª reimpresión), 23,5 x 16,5, xxxi-634 pp.

Retomando las palabras del autor en la introducción: "El presente Diccionario no tiene más ambición que la de constituir un repertorio cómodo de las leyendas y los mitos más generalmente citados o utilizados en la literatura clásica...". Aunque presenta los mitos en perspectiva histórica, en general se limita a "exponerlos", resumiendo los datos de los autores clásicos en forma sumamente atractiva. Grimal piensa que los datos de los textos son inmutables, pero consigue "fijar" mediante un estudio prácticamente exhaustivo los textos de los autores antiguos, las líneas generales, así como las variantes, de la tradición de un mito. La mayor parte de las leyendas incluidas en este diccionario son de procedencia helénica, y un número más bien reducido, romanas. Ambas mitologías tienen entre sí muchos puntos de contacto, pero antes de encontrarse siguieron rutas distintas y desigualmente largas. El pensamiento mítico griego es, con mucho, el más rico y el que al fin impondrá sus formas al otro; pero esta desigualdad no debe ser causa de que pasemos por alto algunas leyendas típicamente romanas cuyo estudio no esta desprovisto de interés. Nuestro autor define el mito como una narración que se refiere a un orden del mundo anterior al orden actual, y destinado a explicar una ley orgánica de la naturaleza de las cosas. La leyenda etiológica en cambio, explica una particularidad local y limitada.

La obra, que podemos considerar ya un "clásico", no va dirigida exclusivamente a especialistas o estudiosos con una preparación adecuada, sino también a un amplio sector del público en general. El lector encontrará en ella un acervo tan rico como útil de conocimientos relativos a los mitos, su vigencia y su variedad según los autores. La fluida exposición, con abundancia de medios y a tono con el espíritu de nuestro tiempo, sirve al antiguo

ideal de considerar la mitología como vehículo de ilustración humanística y como medio para comprender a los autores clásicos.

Finalmente, me parece interesante reivindicar la fábula y la leyenda, pues han dado ideales a la humanidad y son muy necesarios en nuestro mundo mecanizado, que no tiene tiempo para producir lo gratuito y superfluo. En esta línea, es interesante descubrir que muchos investigadores actuales relacionan los mitos y leyendas con la filosofía, como parte de la historia del pensamiento. Expresan, ocultándolos con mayor o menor transparencia, realidades de diverso orden, inseparables de las "estructuras" profundas de la sociedad y del espíritu humano. Bajo formas complejas encarnan esas aspiraciones secretas y anhelos de la condición humana. Desde luego que no podemos entender la Historia de la Filosofía sin conocer los mitos y leyendas griegos. Como toda buena obra de consulta termina con unos espléndidos índices de nombres propios y temas legendarios.— J. ANTOLÍN.

ARAMAYO, R.R., *La quimera del Rey filósofo. Los dilemas del poder o el frustrado idilio entre la ética y lo político*, Taurus, Madrid 1997, 22 x 14, 174 pp.

Roberto Aramayo, investigador del CSIC, aborda de una manera amena el problema de las relaciones de la ética y el quehacer político a través de algunos autores significativos de la historia de la filosofía: Platón, Maquiavelo, Kant, Federico el Grande, Max Weber, y el *Arthashastra* de Kautilya de la India milenaria. Intenta responder a preguntas como: ¿Es la política realmente incompatible con los dictados de la ética? ¿Cuál es la verdadera relación entre ética y política? ¿Por qué el político ha tenido siempre mala fama? Platón propone en *La República* la idea del rey-filósofo, es decir, el buen gobernante que acabaría con las corruptelas del poder. Sabemos, por otra parte, que él, siempre que intervino en política y en sus varios intentos en la educación de los gobernantes, fracasó rotundamente. Esta fórmula platónica nadie ha podido ponerla en práctica de un modo plenamente satisfactorio. El matrimonio entre política y lo específicamente moral nunca ha gozado de buena salud, como puso de manifiesto Maquiavelo. Éste dice que el que entra en política queda totalmente seducido por el poder y olvida cualquier convicción ética; es decir, que la política, junto con la razón de estado, condicionan o anulan cualquier filosofía moral. Así lo experimentó en su carne Federico el Grande, quien escribió una especie de manual ético para gobernantes y luego lo contradujo, cuando tuvo que ejercer como monarca. Kant también califica la propuesta platónica de quimera. El político, a su juicio, debería someterse a las exigencias de la moral y no limitarse a utilizar un discurso pseudoético como mero instrumento para conquistar el poder. Kant, aunque no cree en el rey-filósofo, aboga por un gobernante en diálogo o que tenga en cuenta la filosofía moral, o al menos que el pensamiento ético seduzca de vez en cuando al poder. R. Aramayo es fiel al pensamiento de Kant. Es difícil institucionalizar las relaciones ente ética y política, porque hacerlo sería tanto como hacerles perder o anular su respectiva identidad. Parece que no pueden casarse; lo cual no quiere decir que se ignoren o se den la espalda. Ambas disciplinas están llamadas al diálogo y quien ejerce el poder debe conjugar responsabilidades y convicciones. La ética no debe abandonar su reflexión política y ésta última tiene que prestar atención a las consideraciones morales en cuanto sea posible. Al menos hemos de pedir que los que ejercen el poder se dejen asesorar por la filosofía moral, aunque sea muy de vez en cuando. Es fácil admitir que haya políticos corruptos, pues habrá mientras dure la historia de la humanidad y el hombre sea hombre. Lo que es más difícil de digerir es que la política no pueda ser moral.— J. ANTOLÍN.

TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (Paidós Básica 81), Ediciones Paidós, Barcelona 1997, 22 x 15,5, 382 pp.

Charles Taylor, autor de dos obras centrales en el debate de nuestros días: *La ética de la autenticidad* y *Las fuentes del Yo* (ambas publicadas por Paidós), que le han consagrado como un reconstructor de la subjetividad moderna, ha contribuido al esclarecimiento de las ambigüedades de la razón en este fin de siglo. Taylor es de sobra conocido por la discusión entre liberales y comunitaristas, uno de los debates más interesantes en la filosofía moral y política de nuestros días. Él se coloca claramente en la posición comunitarista y defiende la diversidad cultural y el nacionalismo (no olvidemos que vive y siente la causa de Québec). El libro que presentamos es una colección de artículos publicados en los últimos diez años. Podemos clasificarlos en tres temas: epistemología, lenguaje y política de la modernidad. Como reconoce el autor en el prefacio, algunos temas básicos se repiten, lo que no es raro, pues son problemas que le siguen preocupando, problemas sobre los que no tiene la sensación de haber dicho de forma definitiva y satisfactoria lo que quiere decir. Taylor critica primeramente la presuposición de que conocer es tener una representación correcta de una realidad independiente. Esta concepción hunde sus raíces en el trasfondo mecanicista y atomista de la ciencia moderna y en un ideal de desvinculación del sujeto respecto del mundo que acaba en el escepticismo. La consecuencia de este atomismo e individualismo son los que nos llevan a las concepciones del Estado de bienestar que piensa que el "bien común" puede descomponerse en una suma de bienes individuales. Este individualismo, en política, es lo que defiende un liberalismo radical, que piensa que el poder público debe ser neutral con respecto a lo que era considerado como una buena vida, y lleva según Taylor al abstencionismo y relativismo. Tal vez nuestro autor, como también el presente libro, sea más válido en sus críticas a la razón moderna que en sus propuestas alternativas o soluciones. No niego la importancia de reivindicar en nuestro mundo la subjetividad, la política de reconocimiento, la identidad personal y nacional. Pero a veces, defendiendo estos aspectos se descuidan principios de universalidad, pues no es fácil conjugar una solidaridad a nivel comunitario o nacional con la solidaridad internacional, o mejor universal. Y los comunitaristas parecen no tenerlo en cuenta.- J. ANTOLÍN.

BILBENY, N., *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital* (Argumentos 194), Anagrama, Barcelona 1997, 22 x 14, 201 pp.

El mundo en que vivimos es un mundo cambiante y podemos llamarle digital o de la cultura de la información. Este cambio cultural lleva consigo un cambio ético o una revolución de la ética. Los hábitos y creencias que nos servían hasta hoy para hablar de la moral ya no nos sirven. La revolución de los hábitos y creencias es más rápida que la de las instituciones e ideologías. En cuanto a las últimas, vivimos de las del siglo XIX, y de las otras tenemos las del siglo XXI. Tras la revolución cognitiva y los cambios en el mundo del conocimiento e información, las ideas en cuanto ideas están después de los hechos; antes las ideas y creencias estaban por encima de los hechos. En el mundo de hoy hay una primacía de la cultura informativa sobre la valorativa. El saber es cada vez más manipulativo, los hechos mandan. El autor, en este excelente ensayo, que ha recibido el XXV premio Anagrama, desarrolla con rigor y creatividad esta conjunción de lo "cognitivo" con lo "sensitivo", casi siempre separados, cuando no opuestos, en el pensamiento tradicional. Aboga por una recuperación de los sentidos, especialmente el tacto y la mirada; pues estos sentidos nutren nuestros hábitos y creencias. La ética, con el desprecio de los sentidos, pierde

más que gana, pues le hace olvidar parte de la realidad. Reconoce que en nuestra época de la comunicación, a través de las redes y telepresencias, se posibilitan unas relaciones a distancia, muy frías. Por eso propone como necesario recuperar el tacto y la mirada, una comunicación más afectiva, crear lazos, y eso no se hace a través de pantallas.

En lo que no estoy del todo de acuerdo con Bilbeny es en su propuesta de "ética de mínimo común moral", que se puede reducir a estos tres enunciados: 1. Pensar por uno mismo. 2. Imaginarse en el lugar del otro a la hora de pensar. 3. Pensar de forma consecuente con uno mismo. Reconozco sus críticas a la "ética de máximos" y a la ética mínima que se basa en los derechos humanos o en el hombre. Pero su propuesta de "ética de mínimo común moral" cae en el formalismo o en un intelectualismo moral que no se concretiza nada, sólo a nivel de principios o ideas. Bilbeny no es fiel a su diagnóstico de que los hechos están por encima de las ideas. Puede ser que uno de los problemas de nuestro tiempo sea el de la falta de reflexión, la *alogia*, *apatia* y *apraxia* moral en la que vivimos, la banalidad del mal; pero hay otra serie de problemas urgentes en el mundo que vivimos para los cuales es necesario, pienso yo, unos mínimos de justicia. Sin una solidaridad universal no es posible eliminar los grandes problemas de la humanidad. Por esto la propuesta de Bilbeny se queda un poco corta, creo que se puede pedir más a la ética.– J. ANTOLÍN.

BENNASSAR, B., *Ética civil y moral cristiana en diálogo. Una nueva cultura moral para sobrevivir humanamente. Diálogo (y diapraxis) frente a la intransigencia y la irresponsabilidad* (Nueva Alianza 137), Ediciones Sígueme, Salamanca 1997, 21 x 13,5, 361 pp.

Vivimos, por un lado, una época desmoralizada, el derrumbe de los valores. Estamos inmersos en el mundo del diseño, consumo, placer y hedonismo de todo tipo. Pero por otro lado, también encontramos personas que dedican parte de su tiempo a organizaciones sociales como: voluntariado social, organizaciones no gubernamentales, organizaciones de vecinos y que viven de otro modo y son como portavoces de una cultura de la gratuidad. En la sociedad y ética civil se observan tanto rasgos positivos como negativos. El autor trata de solucionar esta disparidad desde una terapia del diálogo, de palabras y de obras; es decir, no sólo a nivel de ideas y congresos sino de obras de solidaridad. El diálogo tiene que ser múltiple: primero la persona consigo misma, luego con los demás, con el pasado y con el futuro. Al mismo tiempo, que sea un diálogo intraeclesial e interconfesional, interreligioso, intercultural. El diálogo se presenta como imprescindible para una moral inculturada, y por lo mismo evangelizadora. Una Iglesia y una moral que no dialoguen, no salvan. El diálogo es el camino hacia la verdad.

Este libro, situado en clave de Vaticano II, rezuma la convicción de que el diálogo y la solidaridad entre la sociedad civil y la comunidad cristiana son memoria y esperanza fecundos para la vida del mundo. Este encuentro es un esfuerzo que hay que hacer cada día, y proseguir a pesar de las dificultades. La ley moral universal, escrita en el corazón del hombre, es una especie de gramática que sirve al mundo para afrontar esta discusión sobre su futuro. La fe en Cristo no nos lleva a la intolerancia; al contrario, nos obliga a mantener con los hombres un diálogo respetuoso, y así construir para el próximo milenio una civilización digna de la presencia humana. El objetivo del libro es afrontar el diálogo entre la ética civil y la moral cristiana en todos los terrenos (economía, política, lo social, cultural, ecológico, familiar, sexual), y así plantear las pautas para una moral inculturada y evangelizadora. La ética civil, si es realmente ética, corresponderá, al menos en lo fundamental, a las exigencias de la ley natural, es decir de la razón humana. Por eso no hay que tener miedo al diálogo, y tratar de crear una nueva cultura o una ética mundial que nos ayude a vivir más humanamente.– J. ANTOLÍN.

SCHÄFFLER, R., *Religionsphilosophie*, Karl Alber, Bamberg <sup>2</sup>1997, 20,5 x 13, 352 pp.

Desde el comienzo de la historia de la filosofía, la religión ha sido considerada como un tema ineludible. Las preguntas principales a que la filosofía intenta responder son temas relacionados con la religión (el origen del mundo, de la vida, la posición del hombre en el mundo). La filosofía, desde sus comienzos y siempre a lo largo de su historia, ha estado en conexión con, y se ha planteado problemas de la religión, aunque las respuestas hayan sido muy variadas. En este diálogo o encuentro entre las disciplinas la religión no se ha dejado anular por la filosofía o por la ciencia. Ella tiene en sí misma ciertas cuestiones teóricas y tareas prácticas que la ciencia y la filosofía le pueden ayudar a aclarar; pero nunca pierde su autonomía frente a ella.

La religión es siempre frente a la filosofía como otra cosa, lo mismo que el ciudadano que se enfrenta a diversas preguntas como individuo religioso y miembro de una comunidad religiosa. Sin duda responderá o lo explicará de forma distinta a un ciudadano no religioso. La religión, para la filosofía, en su modo más propio, es "otro sí mismo", en tanto que es vista como algo extraña, pero al mismo tiempo como algo cercano.

El libro que presentamos corresponde a la segunda edición ampliada de la aparecida en el año 1983. Es una clasificación crítica de los planteamientos y métodos que la filosofía puede hacer para comprender y valorar el fenómeno religioso. Schäffler hace una presentación de los siguientes tipos: la filosofía de la religión como crítica de una conciencia anterior a la razón; la filosofía de la religión como transformación de la religión en filosofía; la filosofía de la religión sobre la base de la teología y filosofía; la fenomenología de la religión; la filosofía de la religión después del giro lingüístico, es decir, el análisis del lenguaje religioso. En conclusión, una retrospectiva de los diversos planteamientos y una visión sistemática sobre las tareas futuras que la filosofía religión puede realizar.– J. ANTOLÍN.

MAURACH, G., *Geschichte der Römischen Philosophie. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt <sup>2</sup>1997, 21,5 x 13,5, 204 pp.

Una de las ideas dominantes del texto es que la filosofía romana nunca ha sobresalido por ser un pensamiento original o renovador. Agustín es en cierto modo una excepción. Es un tópico decir que esta filosofía se define por el eclecticismo, y así lo afirmamos de uno de sus mayores representantes: Cicerón. Pero esto no quiere decir que no aporten nada a la historia del pensamiento. En su presentación aparece cierta novedad. Cada filósofo romano posee su propio temperamento y características personales, así como su correspondiente talante, y esto lo aplica el autor a la situación particular de la vida que cada uno está viviendo. Por eso, aunque no se pueden olvidar las grandes dependencias de la filosofía griega: Séneca y Marco Aurelio de la Estoa, Lucrecio y Horacio del Kepos, Agustín de Platón y Plotino, Cicerón de la Estoa y Aristóteles fundamentalmente, nadie duda que hacen una gran aportación o síntesis, y en cierto modo reviste originalidad. Por eso se puede decir que el principio del eclecticismo, en sí mismo no es ya más ecléctico, no es tomado como tal, sino que ha adquirido su propia particularidad. En este libro, segunda edición revisada y ampliada, se hace un repaso de la filosofía romana desde el siglo II a.C, hasta el siglo VI d.C. Aparecen filósofos de distintas épocas del imperio romano, que escriben y piensan para mejorar el bien público y el bien de los hombres. Es una filosofía que se puede considerar práctica. El libro abarca épocas muy diferenciadas: La primera que pertenece al helenismo, en la que la influencia de las escuelas griegas es muy marcada, y prácticamente la traducen a la situación de Roma. El estoicismo, por su cosmopolitismo y

humanismo, es la que mejor se asimilará, hasta una segunda etapa, donde se ve la decadencia o el fin de esta civilización: Agustín y Boecio, que están influidos por Platón y el neoplatonismo.— J. ANTOLÍN.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, B., *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*, Editorial Tecnos, Madrid 1997, 14 x 328 pp.

Estamos ante un libro la mar de original. Su tesis básica es que "la fuente genuina del sistema filosófico de Descartes es la comedia *Anfitrión* de Plauto". Según esta teoría el sistema cartesiano, al que se le han señalado muchas fuentes parciales, tendría su manantial más profundo en la tragicomedia de Plauto. De allí tomaría el proceso de la duda y la solución del *cogito*, las insidias del Genio maligno y el paso del Dios burlador a la garantía del Dios verdadero. Descartes habría tenido a mano el *Anfitrión*, lo habría leído y releído con asiduidad y pasión hasta embeberse de su acción y dicción al punto de asimilarlo de tal modo que le ha influido en la forma y en el fondo. La duda de la propia experiencia y la crisis de identidad que provocan en los seres humanos los falsos dobles divinos, constituyen la base del drama que Descartes supo transformar en un gran sistema filosófico. Así la unión entre teatro y filosofía, tan fecunda en el mundo antiguo, viene a encontrar su máximo exponente en el padre de la filosofía moderna. Esta teoría que puede parecer, de entrada, hasta disparatada resulta serlo cada vez menos a medida que adelantamos en la lectura del libro que presentamos. Primero con la exposición del sistema de Descartes, después con la presentación del *Anfitrión* de Plauto y sus referencias al tema que nos concierne como las dudas y el cogito de Sosia, Júpiter Dios burlador, estructura dramática del *Anfitrión* de Plauto y del sistema cartesiano, luego con las sugerencias de Gassendi, los testimonios de Vico y la crítica plautina, los testimonios indirectos de Rotrou y de Molière, y finalmente con importancia del teatro en la vida y obra de Descartes, de Plauto y su *Anfitrión* en la educación jesuítica que vivió Descartes así como la invención del sistema y los sueños de Descartes calcados del *Anfitrión*. Una obra que da qué pensar y abre nuevos caminos de investigación.— D. NATAL.

CHECCHI GONZÁLEZ, T., *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas*, Universidad Iberoamericana, México 1997, 14 x 20, 240 pp.

La fenomenología, sin olvidar la ciencia, ni la conciencia, ni la razón, nos sitúa en un terreno cuya originalidad exige que nada se dé por supuesto ni descontado. Así nos coloca en un ámbito donde la densidad fáctica, la opacidad de la subjetividad corporal y la tensión real de la existencia nos ponen ante el misterio. Esta reflexión nos orienta en el camino de la ética y del sentido que no es mera invención del sujeto sino que se nos impone por la realidad misma de las cosas, según Zubiri *realitas*, y sobre todo de las personas. Así la irrupción del otro nos coloca ante el camino del más allá de lo inmediato y de la vida utilitaria. Entonces, el yo y el tú se convierten en '*la crisis misma del ser y del ente en lo humano*'. Es así como el otro nos saca de quicio y nos lleva más allá de nosotros mismos por la fuerza del amor de manera sorprendente: "El amor no es una posibilidad, no se debe a nuestra iniciativa, es sin razón, nos invade y nos hiere, y sin embargo el yo sobrevive en él" (Lévinas, *El tiempo y el otro* 132) (p. 217). Entonces sobreviene el milagro de la vida y de la auténtica moral: "El único valor absoluto es la posibilidad humana de otorgar al otro prioridad sobre uno mismo, no creo que exista una humanidad capaz de recusar este ideal, aunque lo

declaremos ideal de santidad. No quiero decir que el hombre sea un santo, digo que es aquel que ha comprendido que la santidad es incontestable. Tal es el comienzo de la filosofía, de lo racional, lo inteligible" (Lévinas, *Entre nosotros*, 135) (p. 227). Estamos ante un escrito de verdadera fenomenología, en el que el auténtico pensamiento de Lévinas se ha encarnado y nos arrastra a un mundo sorprendente, desde la corriente vital más inmediata, para traer sentido y nueva moral a un mundo que la había perdido.– D. NATAL.

ECO, U.-MARTINI, C.M., *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 1997, 13 x 21, 166 pp.

Umberto Eco, popularmente famoso por su novela llevada al cine *El nombre de la rosa*, es profesor de Semiótica en la Universidad de Bolonia desde 1971. Esta es su verdadera especialidad y su auténtica importancia. Desde ahí fue uno de los primeros que matizó el estructuralismo triunfante con su importante obra filosófica *La estructura ausente*. También es muy de tener en cuenta su ensayo titulado *Obra abierta*. El cardenal Martini es un eclesiástico bien conocido por ser un gran Bibliista, escritor de numerosos libros de espiritualidad, y un hombre capaz de dialogar abiertamente con el mundo de hoy como se demuestra en esta obra. Convocados por la revista *El Liberal* dialogan, Eco y Martini, sobre varios temas decisivos como la esperanza humana y la obsesión laica por un nuevo apocalipsis, el comienzo de la vida humana y sus implicaciones, la mujer en la Iglesia y sus problemas, el sentido de una ética universal y otros temas. Cada cual expone tranquilamente su opinión, de forma asequible al gran público, y el otro le contesta en el mismo tono. Unas veces comienza a exponer uno y otras otro. En el segundo apartado que lleva por título, Coro, aportan también sus opiniones otros autores importantes como E. Severino, M. Sgalambro, E. Scalfari, I. Montanelli, V. Foa y C. Martelli. Al final se encargó al cardenal hacer una recapitulación que lleva por título: La ética, sin embargo, precisa de la verdad. Estamos ante una obra de gran éxito en Italia y que deseamos prosiga en España porque nos indicaría que también aquí realmente leemos y tenemos verdadero interés por los problemas vitales que hoy nos rodean.– D. NATAL.

SAVATER, F., *El valor de educar*, Editorial Ariel, Barcelona 1997, 13 x 21, 223 pp.

El profesor Savater nos presenta la situación de la tarea educativa hoy. Se necesita un gran coraje para educar ya que estamos envueltos en un torbellino de cambio que no es fácil dominar. Como recuerda Carlos Tedesco hemos perdido la casa y la plaza, es decir, los valores básicos familiares y los valores fundamentales de la convivencia social. Pero eso mismo obliga a darse cuenta que la educación es un valor transcendental para el hombre y la sociedad pues en ella nos jugamos la autenticidad de la persona y el futuro de la sociedad. De hecho, cada vez que se tratan las grandes inquietudes de nuestro tiempo: el racismo, la intolerancia, la violencia, las drogas etc, se llega a la conclusión de que estas cuestiones deben afrontarse ya desde la escuela. Pero la escuela misma también está en crisis en la mayoría de los países como no podría ser de otra manera. A esta crisis hay que añadir los cambios constantes de planes de estudios, las protestas estudiantiles y las lamentaciones de los padres, las quejas de los maestros y los debates permanentes sobre enseñanza pública y privada. Por todo ello es necesario plantear las cuestiones esenciales sobre la educación y su sentido, lo que esperamos de ella y lo que puede llegar a ser como iniciadora en conocimientos creadores y como educadora de ciudadanos en democracia. El profe-

sor Savater se plantea todas estas cuestiones desde el pensamiento filosófico, lo que le permite reflexionar serenamente sobre la tensión educativa entre disciplina y libertad, entre humanidades y ciencias, entre el papel de la familia y la neutralidad escolar, entre la moral y el instinto. Una reflexión que llega con claridad a las personas concretas. Así, el libro se abre con una carta a una maestra y termina con otra a una ministra. La obra se completa con una breve antología de textos sobre el tema educativo que ayudan a seguir la reflexión personal.– D. NATAL.

ESTEBAN ORTEGA, J., *Emilio Lledó: Una filosofía de la memoria* (Aletheia 27), Editorial San Esteban, Salamanca 1997, 13 x 21, 311 pp.

En reciente reseña a una de sus obras, decíamos que el profesor Lledó era uno de los pocos maestros que nos quedan a la generación filosófica actual. Pues bien, aquí nos encontramos con la primera tesis doctoral sobre su filosofía. Y eso hay que celebrarlo. Porque "Tener logos, nos dice Lledó, es poder escuchar toda otra palabra, es no querer que caigan al olvido todos los diálogos posibles" (p. 90). El profesor Lledó ha procurado despertar la lengua a la vida. Esa vida que es memoria del pasado, del presente y del futuro como había dicho Aristóteles y popularizó san Agustín. Porque para Lledó "ser es, esencialmente, ser memoria". Pero reflexionar sobre la memoria no es sólo una profesión de fe en el pasado de la historia humana sino también 'la ilusión por esforzarse en desbrozar las posibilidades creadoras de futuro'. A partir de esta experiencia fundamental, el autor expone los temas más importantes del pensamiento del maestro como la revitalización lingüística de la memoria, la filosofía como aplicación, el platonismo aristotélico, historia y temporalidad, ontología de la subjetividad, la escritura, y la memoria compartida. Una reflexión final resume las claves de la vida y la vivencia pensada. Como dice el profesor Lledó en el Prólogo: "El libro de Joaquín Esteban Ortega no sólo me ha hecho entender cuestiones fundamentales de la filosofía contemporánea, sino que me ha permitido entenderme mejor a mí mismo, y entender mejor el camino que aún queda por hacer". Una bibliografía de la obra de Lledó y sobre Lledó completa este interesante escrito.– D. NATAL.

MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, Ediciones Rialp, Madrid 1997, 16 x 24, 334 pp.

Ante el mundo virtual que con frecuencia nos asalta y en que aparentemente 'todo vale' y la misión de verdad no parece nada evidente, ni siquiera en los medios universitarios como era tradicional, el profesor Millán-Puelles se pregunta si el interés por la verdad pertenece realmente a la auténtica condición humana o es solamente cosa de otro tiempo, y hoy únicamente estaríamos en condiciones de asegurar el uso práctico de la verdad, es decir un utilitarismo rampante. Para resolver la cuestión, el autor distingue entre el interés cognoscitivo y el interés comunicativo de la verdad. Con respecto al primero se examinan los factores preconscientes, conscientes, fenomenológicos y además los problemas éticos del ejercicio cognoscitivo teórico y práctico, un ejercicio regulado por las virtudes morales. La segunda parte examina los diversos modos humanos de comunicación de la verdad, incluido el silencio. Las condiciones de posibilidad de la comunicación y los problemas fenomenológicos y éticos relativos a este ejercicio. Finalmente se plantea el problema de la mentira en dos aspectos éticos. El análisis minucioso de la teoría del engaño y sus finalidades diversas hace que el autor pueda resolver las objeciones aparentemente insuperables

que se suelen oponer a la reprobación incondicionada de la mentira. El profesor Millán-Puelles tiene un amplio historial Universitario. En 1976 obtuvo la Cátedra de Metafísica de la Universidad Complutense, es profesor visitante de varias Universidades extranjeras, Consejero Numerario del C.S.I.C. Presidente de la Sociedad Española de Fenomenología y Miembro de la Junta directiva de la misma sociedad Internacional. Actualmente jubilado, prosigue su labor creadora.– D. NATAL.

WAGNER, P., *Sociología de la modernidad. Libertad y disciplina*, Editorial Herder, Barcelona 1994, 21 x 14, 366 pp.

Peter Wagner es profesor de Sociología en la universidad de Warwick, miembro del Centre National de la Recherche Scientifique de París, y autor de varias obras.

La sociología, como ciencia, nació con la modernidad, como una forma de autoobservación de la misma. Por eso el autor considera, que "nunca podrá conseguir la distancia necesaria para cualquier empresa analítica (...) (aunque) merece la pena retroceder un paso para poder lanzar desde cierta distancia una ojeada a la modernidad".

Al fondo de los discursos postmodernos se han diagnosticado, en las dos últimas décadas, grandes cambios en las sociedades occidentales. Se habla de la crisis de gobernabilidad de las democracias de masas, de la crisis de la orientación keynesiana de la economía, de la crisis del Estado social democrático de bienestar, de la crisis ecológica del industrialismo, del desafío relativista y postpositivista de la ciencia.

Para dar respuesta a este diagnóstico de crisis, se han lanzado al mercado una serie de conceptos que intentan hacer comprensibles los rasgos novedosos de estas sociedades en transformación. Se habló en los años sesenta de sociedad postindustrial y, más tarde, aparecieron denominaciones tales como sociedad del consumo, sociedad del conocimiento, sociedad de la información, sociedad del riesgo, neoliberalismo o nuevo individualismo. "La confusión parece ser el santo y seña del diagnóstico sociológico del momento (...) por la incapacidad de los sociólogos de entender lo que podría denominarse la ambigüedad de la modernidad" (p. 12). Se acentúan determinados aspectos del cambio social en detrimento de los aspectos opuestos, se describe una situación nueva comparándola con la anterior sin prestar atención a la coherencia de los conceptos. "Ante una mirada más atenta –afirma el autor–, se desvanecen la mayoría de los baratos teoremas sobre la novedad del presente. Lo supuestamente novedoso se revela, al fin, como un fenómeno desde tiempo atrás conocido de la modernidad".

Para demostrar esta tesis de que los cambios actuales están muy lejos de significar el "fin de la modernidad, el "fin de la historia" o el "fin del sujeto", el señor Wagner, en la línea de los grandes clásicos –desde Max Weber, Emilio Durkheim hasta Talcott Parsons y más allá–, propone una "redescipción histórica de la modernidad (...) que debe incluir una redescipción de la sociología". Las configuraciones que se están formando en nuestros días –afirma– muestran ciertos rasgos comunes con las sociedades decimonónicas anteriores a la "modernidad organizada" (a la que otros sociólogos muy pronto denominaron "sociedad de masas" o "sociedad industrial", surgidas a finales del siglo XIX); estaríamos en lo que él denomina "modernidad liberal restringida".

En nuestra personal opinión, nos encontraríamos ante una postura muy cercana, en líneas generales, a la defendida por los "autores postmodernos oficiales" que presentan la postmodernidad como antimodernidad (Lyotard, Vattimo, Finkielkraut, Baudrillard), y Emilio Lamo de Espinosa que la considera como "proceso de radicalización de la modernidad".

La doble redescrición histórica de la modernidad y de la sociología que presenta este libro, por razones personales y de accesibilidad, están centradas en términos históricos y empíricos en Europa occidental desde las postrimerías del siglo XVIII, aunque, a veces, la mirada desborde estas fronteras para, por contraste, abarcar otras variantes "nítidamente marcadas de la modernidad" en los Estados Unidos y en el socialismo soviético.

En este ensayo no se trata únicamente de disquisiciones terminológicas –postmodernidad, postindustrial, postmecanicista, postcontemporánea, "tercera ola", ultramodernidad, modernidad tardía, modernidad liberal restringida– sino de recuperar elementos particularmente amenazados, como la formación de identidades sociales, la autonomía individual, y la política de la comunicación, de la interacción y de la toma de decisiones cooperativas. En palabras del autor: "un intento de vincular una exposición de los conceptos de la *sociología teórica* con una descripción del carácter *histórico-sociológico* y ambas, a su vez, con la problemática de una *teoría normativa política*" (p. 15).– F. RUBIO C.

PETRELLA, R., *El bien común. Elogio de la solidaridad*, Editorial Debate, Madrid 1997, 21 x 14,5, 147 pp.

Riccardo Panella es doctor en Ciencias Políticas y Sociales, enseña en la Universidad Católica de Lovaina y es autor del libro *Los límites de la competitividad*. El título conduce directamente al tema abordado. Según propia confesión, en esta obra desea hacer una reflexión sobre los fundamentos y el funcionamiento de las sociedades contemporáneas, "que desemboquen en propuestas para la acción".

Hoy en día no es fácil hablar del interés general y del bien común. Es más, las acciones de los Gobiernos (liberalización de los mercados, desregulación de los sectores, privatización de las empresas y los servicios) parecen ocuparse únicamente de la competitividad (ganar cuotas de mercado), la eficacia productiva y la rentabilidad financiera. "Todo debe ponerse al servicio de la "Santa Trinidad" del Dios Mercado, a saber: liberalización, desreglamentación y privatización" (p. 16)

La depauperación mundial, la exclusión social generalizada, que alcanza a categorías sociales hasta ahora consideradas como no afectadas, la degradación ambiental del planeta (a pesar de Río 1992, Agenda 21), la explosión demográfica (8.000 millones en el 2020) –afirma el autor–, son el resultado de una forma de desarrollo tecnológico y económico y de políticas sociales que buscan no el interés general de la sociedad a nivel mundial, sino la supervivencia de individuo, "su" crecimiento económico (nacional), "su" competitividad y "su" riqueza.

La tesis desarrollada en el libro es que, en buena parte de los países desarrollados, "en los últimos veinte años, en grados diferentes, obedecen cada vez más a concepciones y políticas destructoras del bien común, que han hecho de los valores y criterios propios de la economía de mercado capitalista la referencia exclusiva y la medida de lo bueno, lo útil y lo necesario" (p. 11). En resumen: hacer que gane el mercado y que pierda la sociedad. Para ello se recurre a la cultura de la conquista de mercados, a la cultura del instrumento (ordenador, moneda única, telefonía móvil, superautopistas de la información, "recursos humanos", reducciones de empleo, desinversión del "Welfare State"). Frente a estas dos culturas, el Sr. Petrella propone la vuelta: a la ciudadanía y la solidaridad, a la seguridad de la existencia y la garantía de los derechos, al sentido de "estar y hacer juntos", a la reconstrucción del sentido del "bien común" mundial.

A mi modo de ver, dentro de una visión bastante unilateral del "pensée unique", que parece no ser tan único por lo abultado de la bibliografía contraria que últimamente se está

lanzando al mercado, se nos propone una gran utopía abierta a la esperanza. ¿Una voz que "clama en el desierto"?- F. RUBIO C.

SCHWEICKART, D., *Más allá del capitalismo* (Presencia Social 18), Editorial Sal Terrae, Santander 1997, 21 x 14,5, 516 pp.

El autor es profesor de filosofía en la "Loyola University" de Chicago (Ohio). Este libro es una versión reelaborada de una anterior obra del autor publicada en 1980, "*Capitalism or Worker Control?*".

La tesis central de *Más allá del capitalismo* es que, a pesar de la muerte del "socialismo real", no es posible justificar el capitalismo neoliberal desde ningún punto de vista, ni económico ni ético. En consecuencia plantea su alternativa que -afirma-, es económicamente viable frente al capitalismo dominante, y que denomina "Democracia Económica". Esta alternativa consiste en un socialismo de mercado con planificación descentralizada de las inversiones, y democracia en el trabajo. Lo que podíamos denominar la "Tercera vía", es una "forma de socialismo, con sustancial propiedad social de los medios de producción, uno de cuyos rasgos esenciales lo constituye la gestión de las empresas por sus trabajadores" (p. 19). El modelo yugoslavo de socialismo participativo, la reconstrucción del Japón y el desarrollo de las Cooperativas de Mondragón serían experiencias concretas que avalarían este modelo.

La comparación que el profesor Schweickart establece entre el capitalismo y su "Democracia Económica" se hace de acuerdo a criterios económicos -eficiencia en el uso de los recursos, crecimiento y estabilidad- y criterios políticos -igualdad, libertad y democracia-. La conclusión es que el capitalismo, tanto en su versión más radical (capitalismo manchesteriano de 1848 del "laissez faire") como en la más moderada (capitalismo keynesiano y post-keynesiano), es menos eficiente, porque está lleno de ineficiencias (desempleo, costos de ventas, ineficiencia X -o no bien identificadas de las empresas-), porque crece de una forma anárquica e inestable, porque lleva necesariamente a limitar la libertad del que no tiene bienes materiales, porque crea y agrava las desigualdades y porque convierte la democracia en una máscara vacía.

El autor también compara su modelo con el "Nuevo Izquierdismo" contemporáneo, llegando a idéntica conclusión. El nuevo modelo propuesto llevaría a "la realización del sueño de Keynes (la "eutanasia del rentista"), del de Galbraith (la "eutanasia del accionista") e incluso del de Marx (la "expropiación de los expropiadores") (p. 409).

A mi entender, parece que todos los datos apuntan a que el capitalismo adolece de fallos importantes, como el desempleo, las sucesivas etapas de crecimiento y depresión económicas y las grandes desigualdades. No sólo las sociedades económicamente avanzadas (EE UU y Europa), sino también los países emergentes (México, Argentina, Brasil) y los países pobres (Bangladesh, Nigeria o Tchad) han sido caracterizadas como "sociedades en las que el ganador se lo lleva todo".

Pero, como reconoce el prologuista del libro, profesor Luis de Sebastián, el caso yugoslavo no da mucho de sí, las Cooperativas de Mondragón podrían tener una vigencia limitada a sociedades pequeñas y cerradas, y el capitalismo japonés de la reconstrucción se dio en unas circunstancias muy especiales y difícilmente repetibles.

Nuestro profesor pecaría un poco de "aquel optimismo idealista de quienes creen que políticas bien diseñadas, con todos los detalles de ejecución incluidos, se imponen por su propio peso con un poco de ayuda del movimiento de masas". Ya Michel Crozier señalaba que "no se reforma una sociedad por decreto".- F. RUBIO C.

PASSELECQ, G. - SUCHECKY, B., *Un silencio de la Iglesia frente al fascismo. La Encíclica de Pío XI que Pío XII no publicó*, Editorial PPC, Madrid 1997, 22 x 14,5, 299 pp.

Georges Passelecq es monje benedictino belga de la abadía de Maredsous y Bernard Suchecky, de familia judía, es actualmente bibliotecario en Estrasburgo.

No es la primera vez que se cuestiona la actitud de Pío XII respecto al nazismo. La obra de Rolf Hochhuth, "El Vicario", estrenada en Berlín el 17 de febrero de 1963 ya denunciaba el "silencio de Pío XII" sobre el antisemitismo nazi. Las negociaciones de Pío XI con los nazis y los comunistas resultaron un fracaso y, en marzo de 1937, con algunos días de diferencia, dos encíclicas condenaron solemnemente sus doctrinas: la "Mit Brennender Sorge" y la "Domini Redemptoris".

Los datos escuetos a los que se refiere esta publicación son los siguientes. En su edición del 5 de abril de 1973, "L'Osservatore romano" publicaba una aclaración, bajo el título "Una encíclica fallida", en que precisaba que en el nuevo volumen, que incluía documentos pertenecientes al final del pontificado de Pío XI, faltaba "un documento que ha llamado recientemente la atención de la prensa internacional". El Vaticano reaccionaba así, rápidamente, al expediente de "una encíclica de Pío XI en contra del antisemitismo", que se había dado a conocer al público por primera vez, a través de una serie de artículos publicados en Estados Unidos en el "National Catholic Reporter" (Kansas City), entre diciembre de 1972 y enero de 1973.

En junio de 1938, el papa Pío XI confió a un jesuita americano, el padre John LaFarge, la tarea de redactar los documentos preparatorios de una encíclica que denunciaba el racismo y el antisemitismo. Hacia finales de septiembre de ese mismo año el general de la Compañía de Jesús recibe tres versiones del proyecto, redactados en francés, inglés y alemán, de las cuales, al menos una, se titulaba "Humani Generis Unitas". Y después, nada. Pío XI murió en febrero de 1939, le sucedió Pío XII, y la II Guerra Mundial comenzó en septiembre con la invasión de Polonia sin que la encíclica en cuestión hubiese visto la luz.

¿Qué ocurrió? Algunos plantean la hipótesis de que el general de los jesuitas podría haber retrasado deliberadamente la transmisión del documento que habría "contrarrestado sus opciones estratégicas, que eran más anticomunistas que antinazis" (p. 40). Otros creen que Pío XII no se oponía tan radicalmente, como su antecesor, al antisemitismo, y que, por lo tanto, "no lo consideraba una de sus más altas prioridades políticas"; o que, por su personalidad, era Pío XII "menos propenso a adoptar una posición sujeta a controversias"; de todas formas, se puede encontrar parte del contenido de la "fallida encíclica" en documentos de Pío XII, empezando por la encíclica "Summi Pontificatus". Otros cuestionan el "funcionamiento interno del Vaticano durante la II Guerra Mundial".

Los autores exponen sus conclusiones en esta línea: "un estudio inacabado sobre una encíclica que no vio la luz". Las cuestiones que plantean se podrían reducir a cinco grandes preguntas: ¿Por qué un silencio tan largo? ¿Cómo se escribe una encíclica? ¿Por qué tantas trabas a este estudio? ¿Qué pensar de su ausencia de resultados? ¿Debemos distinguir entre antisemitismo y antijudaísmo?

Si el proyecto de encíclica no se hubiera truncado, ¿habría cambiado el curso de la historia y se habría evitado la "solución final"? La más celebrada de las encíclicas, la "Rerum Novarum", ni impidió la revolución rusa de 1917, ni detuvo la marcha triunfante de la economía liberal.

A mi entender, se ofrece mucha información y material para quienes se sientan interesados e iniciados en el tema.— F. RUBIO C.

### Historia

HERNANDO SÁNCHEZ, C.J., *Las Indias en la Monarquía Católica: imágenes e ideas políticas*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1996, 17 x 12, 203 pp.

*Las Indias*, lejanas posesiones de la Corona de Castilla, formaron parte integrante de la Monarquía católica o lo que se ha llamado Imperio Español, especialmente a partir de Carlos V, con una consolidación en tiempos de Felipe II. Hay unos antecedentes en los Reyes Católicos y la gestación de la polémica espiritual y jurídica, de Montesinos a Cisneros, de Cortés a Ariosto, de Fernández de Oviedo a Francisco de Vitoria, etc. A pesar de la abundante bibliografía y fuentes citadas hay lagunas y omisiones lamentables, como las correcciones que hizo Alonso de Veracruz a Vitoria sobre los títulos legítimos de la conquista *in situ*. Se comienza resaltando el título de Carlos V en México como se hizo en todas las capitales de sus reinos. Aunque Alonso de Veracruz no se relacionó directamente con Carlos V, sino más bien con Felipe II, fue, en el mismo Méjico, el representante más conspicuo y abanderado del Vicariato Regio, al que no se hace mención, ni a las causas justas de la conquista. Se trata de una omisión lamentable en no pocos historiadores hispanos, que ha subsanado un historiador norteamericano Ernest J. Burrus. Hay buenos estudios de autores españoles como el de Prometeo Cerezo de Diego, al que tampoco se cita. Esto no resta méritos a esta obra donde se hace ver la influencia de Gattinara y otros en Carlos V para pensar en *imperium sine fine*, que se desarrolla en el capítulo primero de este libro, al que sigue el *uni reddatur y excaecat candor* del capítulo segundo con la inserción de las Indias en el gobierno central y el gobierno virreinal. Se expone en el capítulo tercero la estrategia imperial y su técnica de gobierno, que supo justificar el imperio durante tres siglos. Hubo sus sombras y tensiones entre la Corona y sus representantes. Las Empresas de Saavedra Fajardo y los cuadros del Salón de Reinos del Buen Retiro, como se observa al final, "son imágenes de distintos aspectos de una misma realidad política e institucional", que se prolongan incluso después de la Independencia.— F. CAMPO.

HOUBEN, H., *Roger II von Sizilien. Herrscher zwischen Orient und Okzident*, Primus Verlag, Darmstadt 1997, 22 x 15, 344 pp.

En cinco capítulos con una introducción y una conclusión se relata biografía de Rogerio II (1095-1154) rey de Sicilia, en tiempos del papa Inocencio II, con el que tuvo serios problemas. Rogerio, siendo duque de Sicilia, ya aspiraba al título de rey, que no sólo consiguió, sino que extendió su poder por el sur de Italia, Apulia y Capua, contra la voluntad del papa, que le reconoció como rey de Sicilia en 1139 y la investidura de Apulia y de Capua. Consta en monedas acuñadas que se consideró rey de Sicilia, Apulia y Calabria por la gracia de Dios: *Rogerus Dei gracia Sicilie Calabrie Apuliae rex*. Sus relaciones con los árabes y bizantinos le llevaron a servir de puente cultural entre oriente y occidente, como se demuestra en el capítulo cuarto. Su tumba se conserva en la catedral de Palermo con seis columnas y baldaquino tal como aparece en la foto entre las pp. 134 y 135. El hecho de servir de enlace entre oriente y occidente con intercambio de culturas, ha despertado interés por sus actuaciones, que han tenido repercusión en épocas posteriores. Se da un resumen cronológico de su vida con los autores árabes, griegos y latinos, que escribieron sobre él. Está bien documentada esta obra y tiene índices, que facilitan su consulta. Se trata de un buen aporte para conocer la estructura de la sociedad medieval, en la que no faltan ele-

mentos de algunas implicaciones orientales, especialmente en Sicilia y sur de Italia en aquella época.- F. CAMPO.

SCHMALE, F.J., *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*. Mit einem Beitrag von H.W. Goetz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, 13 x 21, 223 pp.

Se trata de analizar la forma de escribir la historia del mundo medieval en Occidente y las funciones que cumple esta historia escrita en su tiempo. Entonces hay que relacionarla con las otras ciencias como la literatura y las formas de narrar. Así podemos adentrarnos en las fuentes de la historiografía medieval, su origen y desarrollo, tal como la entienden los modernos medievalistas. En diversos capítulos se tratan los presupuestos de la historiografía medieval, el tiempo y el espacio en cada época, el sentido y el significado global de la historia, como un todo, las circunstancias del pasado, la historia como ciencia en cuanto a su verdad y autenticidad, la tarea del escritor de historia, los diversos géneros históricos, el objeto de los relatos, su horizonte e intención, y las funciones de la historiografía medieval en su público. Finalmente H.W.Goetz hace un estudio muy importante y detallado sobre el sistema de las ciencias medievales donde la escritura de la historia descubre referencias importantes a la exégesis bíblica y a la misma teología. Con este escrito nos adentramos un poco más en el mundo medieval para hacer de nuevo historia después del famoso 'fin de la historia'.- D. NATAL.

ANGENENDT, A., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Primus Verlag, Darmstadt 1997, 17 x 22, 986 pp.

Por paradójico que parezca la historia de la religiosidad cristiana medieval no se había escrito hasta el presente. Pues no se trata únicamente de hablar de la teología de esa época sino de la experiencia religiosa que decide el movimiento social, civilizador e intelectual de la religión. Se trata de los supuestos éticos del primer cristianismo que a la caída del imperio romano va a ofrecer nuevo camino de vida a las generaciones que llegan hasta la edad media tardía. A partir de este núcleo fundamental se examinan los distintos momentos de la edad media en sus diferentes vivencias y realidades como el monaquismo y la escolástica, las ciencias y la universidad o la mística según las características propias de cada época. En la segunda parte se trata el tema de Dios, Dios como persona, Dios y el Derecho, Dios y el mundo. Se presenta el Cristo del Nuevo Testamento y las ideas cristológicas en sus variados conceptos y representaciones. Un capítulo se dedica también a los ángeles y a los demonios, y a la divinización del hombre. En la tercera parte se habla de la Biblia y la Teología, la exégesis y la escolástica, las herejías, la tolerancia y la inquisición. La parte cuarta se dedica al hombre y el mundo, sobre el pequeño y gran mundo, el hombre y la familia, el cuerpo y el alma, el hombre y la mujer, el matrimonio, la comunidad y la sociedad, la universalidad cristiana, la comunión de los santos, los reyes y los papas, la parroquia y el monasterio. En la parte quinta se recoge la liturgia, el culto y lo santo, el sacrificio y la sangre, los sacramentos y los diversos sacramentales, la música y la danza, los tiempos y lugares religiosos. También la iniciación cristiana, la lectio divina y la oración, la cena del Señor etc. La sexta parte se dedica a la gracia y el pecado, a la ética evangélica, a la oración y la mística, a la vocación y el seguimiento, la ascesis, la caridad social, el sentido del pecado y la confesión y la teología escolástica de la confesión. En la parte séptima se recuerda

la muerte y su liturgia, la muerte y la resurrección, la venida final de Cristo, y el cielo y el infierno. Con toda esta exposición se consigue una visión amplia y completa de la experiencia religiosa que cruza toda la edad media de parte a parte. Una abundante bibliografía completa esta gran obra que nos introduce en la vivencia real y auténtica de la religión medieval en todas sus dimensiones.- D. NATAL.

MARTÍN RIEGO, M., *Las Conferencias Morales y la formación permanente del clero en la archidiócesis de Sevilla (Siglos XVIII al XX)*, Fundación Infanta María Luisa, Sevilla 1997, 24 x 16, 426 pp.

La CEE declaraba a 1996 como año europeo de la educación y formación permanentes. De ello se aprovecha el autor para elaborar este trabajo, que no es el primero en esta línea, consciente de la importancia que tuvo, tiene y tendrá la formación inicial y permanente del clero. Así lo ha demostrado la Iglesia a lo largo de la historia, con un crecido interés y una constante preocupación por dotar al pueblo fiel de unos pastores intelectualmente formados y capacitados para el desempeño de sus obligaciones, sirviéndose de diferentes medios, uno de ellos fueron las *conferencias morales*, cuya naturaleza, historia y obligaciones en la archidiócesis de Sevilla se nos ofrece aquí. Es un estudio amplio, aunque se ciña a los límites hispalenses; es profundo a la vez que su exposición es clara; su metodología precisa, llegando a conclusiones bien fundadas y contrastadas. Es útil porque, revisando el ayer, es un acicate de cara al futuro en el campo de la educación de todos, pero de manera especial del clero del tercer milenio, pues en palabras de San Agustín "quien se renueva de día en día, pasa a gozar del día que no se acaba".- J. ÁLVAREZ.

ORLANDIS ROVIRA, J., *El pontificado romano en la historia*, Palabra, Madrid 1996, 22,5 x 14,5, 335 pp.

Quien fuera durante años catedrático de Historia del Derecho en la Universidad de Zaragoza y primer Decano de la Facultad de Navarra nos ofrece aquí un estudio al alcance del gran público que esté interesado en conocer la historia del pontificado romano, que no de los pontífices, de la institución, que no de los papas. Otras publicaciones en manuales sobre la historia de la Iglesia antio-medieval le avalan y acreditan. Esta, que se gestó tras la participación en el Simposio celebrado en Roma (1989) sobre el Primado del Obispo de Roma en el primer milenio, consta de 20 capítulos, dedicando los 3 primeros a su fundamentación por medio de textos bíblicos y extrabíblicos; los 16 restantes son un rápido recorrido por el tiempo mostrando la supervivencia de una institución que ha tenido que afrontar crisis religiosas y políticas, cambios culturales y debilidades personales. El capítulo vigésimo es un decálogo en el que resumen toda su obra. Creemos que cumple con el objetivo fijado de dar "una visión global de la vida del Primado romano a través de los siglos, capaz de contribuir a la formación histórica y de enriquecer la cultura cristiana" de sus lectores.- J. ÁLVAREZ.

PANIAGUA PÉREZ, J., *El trabajo de la plata en el sur del Ecuador durante el siglo XIX*, Universidad de León, León 1996, 24 x 17, 184 pp. + ilustr.

No es éste su primer estudio sobre el trabajo de la plata en el Ecuador. Bástenos recordar aquí su artículo *La plata labrada de San Agustín de Quito* con el que inauguraba el año

1991 una frecuente colaboración en la revista *Archivo Agustiniiano*. El autor es un pionero en este campo de la platería ecuatoriana, y en este ensayo se circunscribe más concretamente al arzobispado de Cuenca y la provincia de Azuay, intentando recuperar para la historia del Ecuador y del arte la importancia que la orfebrería del siglo XIX ha tenido, resaltando las figuras de dos plateros cuencanos como Enrique Camino Alvarado y Manuel Landín que no se limitaron a ser meros copiadorees del neoclasicismo europeo, sino que alimentaron su creatividad con gustos propios de sus gentes. Las 63 ilustraciones, la bibliografía, los índices geográfico y onomástico enriquecen notablemente el valor de este libro.- J. ÁLVAREZ.

PANIAGUA PÉREZ, J.-VIFORCOS MARINAS, M.I., *El humanismo jurídico en las Indias: Hernando Machado y su Memorial sobre la Guerra de Chile* (Biografías Extremeñas 19), Diputación de Badajoz, Badajoz 1997, 17 x 12,5, 302 pp. + ilustr.

Es de agradecer a los autores el esfuerzo realizado al publicar este libro porque es una aportación significativa al estudio del tan olvidado humanismo jurídico de las Indias, postergado por las hazañas conquistadoras, pues nos presentan la vida y obra de un funcionario que contribuyó con su saber al desarrollo cultural y social de las Indias. Las dos primeras partes de la obra nos ofrecen los orígenes y familia de Hernando Machado, la valoración de su figura y la situación del Chile del siglo XVI. A continuación se ofrece una edición crítica del escrito de Hernando Machado *Memorial de la Guerra de Chile* (pp. 165-249). Las última páginas están dedicadas a un glosario, nómina de gobernadores y virreyes, bibliografía e índices que facilitan su lectura y comprensión. Desde aquí animamos a los autores a que sigan trabajando con este entusiasmo y rigor en el proyecto de investigación de la Dirección General de Investigación Científica y Técnica en el que están incardinados.- J. ÁLVAREZ.

PAYNE, R., *El sueño y la tumba. Historia de las cruzadas*, Península, Barcelona 1997, 21 x 13, 539 pp. + ilustr.

Obra póstuma del conocido novelista inglés, fruto de su atracción por el impacto entre las culturas de oriente y occidente. Y como epicentro el santo sepulcro, con una onda expansiva de 200 años, en cuya espiral se vieron envueltos moros y cristianos, reyes y plebeyos, mujeres y niños, caballeros y peregrinos. Todo este mundo resucitado, envuelto en albos y ocasos, sudores y purificaciones, escaramuzas y alianzas, palacios y tiendas de campaña es el que nos presenta el autor con un relato de los hechos que engancha por su viveza y fluidez. Sin traicionar a la musa histórica consigue presentarnos el octavario de las cruzadas que van desde 1095 a 1270 con frescura fascinante. Un buen libro para muchos ratos de ocio.- J. ÁLVAREZ.

SANZ VALDIVIESO, R (ed.), *Pedro de Alcántara. Vida y escritos. I. introducción* M. Andrés, BAC-CONFRES, Madrid 1996, 20 x 12,5, lxxvii-549 pp.

La Conferencia de Ministros Provinciales OFM de España y la BAC han aunado intenciones y fuerzas para dar a la luz esta colección intitulada *Místicos franciscanos españoles*, que ya tuvo su precedente en los años 40, y que ahora sale mejorada incluyendo vidas

y escritos de San Pedro de Alcántara, Juan de Cazalla, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna, Francisco Hevia, Juan de los Ángeles, Diego Murillo y Antonio Panes. El presente volumen consta de enjundiosa introducción a cargo del erudito Melquíades Andrés, sobre *La Mística del recogimiento*; siguen una buena bibliografía y una cronología sobre el biografiado y otros acontecimientos franciscanos, que nos ayudan a ubicarnos en el tiempo y las circunstancias. La primera parte de la obra la ocupa la vida del santo con unos apéndices epistolares; la segunda se reserva para la producción literaria. Ponen broche al volumen utilísimos índices bíblico, de conceptos, lugares y personas. Aunque los primeros destinatarios de esta obra sean los integrantes de la familia franciscana, no se excluye de su lectura a nadie que esté interesado en conocer los gozos y ayes del alma. En este nuestro mundo actual en el que muchos de nuestros contemporáneos se adentran o se pierden por sendas orientales (zen, budismo, etc.), pueden encontrar aquí una réplica ibérica en la que se valora la experiencia íntima, la oración afectiva, la libertad del espíritu y de la persona, la fraternidad gratuita y, cómo no, la pobreza que libera, todo ello como expresión formativa y decisiva del yo, tal como se nos ofrece en la introducción. Invitamos a todos aquellos que gusten de la mística a empezar a deleitarse con la vida y obras de San Pedro de Alcántara, "maestro buscado y querido de Santa Teresa, de quien ella decía que era muy sabroso en palabras y de muy lindo entendimiento".- J. ÁLVAREZ.

PONS PONS, G., *Dos mil años de fe. Luces y sombras en la larga historia de la Iglesia*, EUNATE, Pamplona 1996, 24 x 16,5, 417 pp.

La obra de este sacerdote menorquín nos presenta las luces y sombras de la Iglesia en los veinte siglos de su existencia. Personalmente pienso que enciende más luces que carga en sombras. Se lo agradecerá el pueblo cristiano de fe sencilla y fuerte, al que consideramos destinatario del libro por la forma asequible en que lo presenta y por el resumen que hace de los manuales de historia de la Iglesia en lengua española más socorridos.- J. ÁLVAREZ.

VV AA, *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium 1/4-IX-1997. I-II*, EDES, San Lorenzo del Escorial 1997, 24 x 17, 1667 + 1078 pp.

Bajo la dirección del P. Javier Campos y el patrocinio de los Estudios Superiores del Escorial se publican los dos volúmenes de Actas del Simposium celebrado en septiembre de 1997. El tema a estudiar ha sido la religiosidad popular española, pero los dos subtítulos de cada tomo nos ofrecen una idea más exacta de lo expuesto por los conferenciantes y comunicantes. Mientras que el primero se expone sobre "religiosidad, devociones, culto mariano y a los santos, mentalidad, ideología, evolución, cofradías, semana santa (desarrollo), constituciones, sinodales, actas, manuales, predicaciones, exorcismos, penitentes, tradiciones, advocaciones, superstición, creencias...", el segundo se circunscribe más al ámbito de lo artístico, la "iconografía, arquitectura, pintura, escultura, imágenes, estampas, carteles, música, ermitas, exvotos, textos literarios, fiestas, romerías, procesiones, peregrinaciones, santuarios...". Un total de 107 trabajos recogen los dos volúmenes, de lo más variopinto y curioso, sin restar esto nada al valor de los mismos. Las aportaciones de escritores agustinos corren a cargo de J. Campos: "La Congregación de San Cayetano y Animas del Real Sitio de San Lorenzo del Escorial (siglos XVII-XIX)"; F. Campo: "Santa Rita, Abogada de Imposibles y Patrona de los Funcionarios de la Administración Local en España"; F. Carmona: "Santa Rita en la religiosidad popular de Mallorca"; J. Rodríguez: "Santuario

mariano de Camposagrado. Historia, leyenda, actualidad". La amplitud de la publicación hace que se traten temas que abarcan geográficamente desde las "cofradías en la montaña de León" hasta "recuerdos de San Juan de Dios en Ceuta"; o del ámbito filosófico-religioso filones como "contenido y objetivación de la vivencia religiosa" o "esencia del hecho religioso desde la metodología fenomenológica"; abundan también la temática de la "Semana Santa", "Cofradías", "Peregrinaciones" (desde Aachen a Santiago), "Santuarios", "Corpus Christi" (Toledo, Sevilla) u otras que llaman la atención por diferentes motivos, como la "religiosidad de las mujeres cofrades de Santa Ana de Zamora ss. XVII-XIX", "o de los viñeros malagueños", "disciplinados y penitentes", "liberación de un penado en Semana Santa de Málaga". Y no podemos soslayar el citar aquí 2 colaboraciones por su actualidad centenaria respecto al '98: "La espiritualidad cristiana en la Generación del 98: la Inmaculada y Santa Teresa en la tradición literaria y en la religiosidad popular"; y "Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios: «Carta a Juan Solís» (un texto inédito)". Creemos que a partir de hoy no se debiera desconocer esta publicación a la hora de afrontar el tema de la religiosidad popular española.– J. ÁLVAREZ.

VIDAL MANZANARES, C., *Diccionario de los papas*, Península, Barcelona 1997, 19,5 x 13, 143 pp.

Interesante librito el de este autor que se pregunta y contesta por la perpetuidad bimilenaria de una institución como el papado que ha sobrevivido y superado a las monarquías hereditarias. Es la introducción lo más valioso de su obra, concluyéndola con estas palabras: "Quizá los dos últimos siglos no han sido el principio del fin sino un mero eclipse pasajero de un poder milenar. Quizá en un mañana caracterizado por la muerte de las ideologías su futuro sea más universal que nunca. A diferencia de las otras monarquías, la papal tiene la firme confianza de que no concluirá". Tras esto sigue un "Retrato de un papa prototipo" entresacado estadísticamente de la historia de los mismos y luego da paso a una cronología inicial que nos permite situar a los papas en su contexto histórico. Luego viene el diccionario de los papas, colocados por entradas alfabéticas para facilitar una mejor consulta. La brevedad de las voces es notoria. Se completa la publicación con un glosario de términos relacionados con la institución pontificia o su historia (antipapas, cruzadas, contrarreforma, francmasonería, indulgencias, ultramontanismo...)- J. ÁLVAREZ.

COLOMBÁS, G.M., *La tradición benedictina. Ensayo histórico. VII, I: Siglos XVII y XVIII*, Ediciones Monte Casino, Zamora 1997, 21 x 14, 431 pp.

La presente obra representa sólo la primera parte del VII volumen de *La tradición benedictina*. Se ubica en el espacio en Francia, en el tiempo en los siglos XVII y XVIII, siglos de auge – el "Gran Siglo"– y declinación respectivamente. De los seis capítulos de que consta el estudio, el primero está dedicado a las nuevas Congregaciones francesas. Tras presentar de forma breve tres Congregaciones de corta duración (Sociedad de Bretaña, Congregación de Saint-Denis, Congregación de Allobroges), dedica las más de sus páginas a estudiar la Congregación de Saint-Vanne: una congregación con estructura fuertemente centralizada, formada en la espiritualidad de Dom Felipe François y Simpliciano Gody sobre todo, promotora de los estudios, con Dom A. Calmet como figura señera, y que sufrió los efectos negativos del jansenismo y del racionalismo de la Enciclopedia hasta que la suprimió la Revolución.

El segundo capítulo, desproporcionadamente largo –más de cien páginas–, se ocupa de la celeberrima Congregación de san Mauro: sus orígenes, en contexto de reforma monástica –los maurinos más que fundar, reformaron monasterios ya existentes– a partir de la Congregación de Saint-Vanne que formó a sus primeros monjes. El autor pone de relieve la capital importancia dada en ella a la formación, tanto de los novicios como de los superiores, y presenta en sus grandes rasgos los diferentes aspectos, atento, sin embargo, a desechar la imagen de una corporación dedicada por entero o preferentemente, al trabajo intelectual y a las publicaciones eruditas. Más que en una vasta academia los maurinos tenían conciencia de estar en una «escuela de servicio del Señor». Más que sabios, los monjes son esencialmente penitentes; su espiritualidad estaba marcada por una fuerte ascesis, no sin influencias jansenistas. A su vez les defiende de la acusación de haber echado por la borda la paternidad del abad –elemento tan típicamente benedictino– y haberlo sustituido por una administración. Dentro de un gran abanico de personalidades entre las que poder escoger, en el contexto de la espiritualidad estudia la figura de Dom C. Martin; en teología, la de Dom J. Mège, moralista más que dogmático; en el campo de la erudición, que tanta admiración ha suscitado –"característica fundamental del enorme esfuerzo que S. Mauro realizó en el campo de las ciencias eclesiásticas"–, la de Dom L. d'Achery, la de Dom E. Martène y por supuesto la del príncipe de todos, Dom J. Mabillon, a quien dedica un capítulo entero, el último del libro. Como hasta las más gloriosas instituciones les llega su declinar, también a la C. de S. Mauro: jansenismo, enciclopedismo, masonería, fueron algunos de los males que dan razón de ese declinar. Pero el balance no puede ser más positivo.

El capítulo tercero está reservado para las monjas, en las personas de las grandes abadesas del período. Capítulo interesante para conocer las costumbres de una época y cómo en usos y estructuras hoy de todo punto inaceptables, pongamos por ejemplo el «nepotismo», podía florecer con vigor el espíritu. María de Beauvilliers, Margarita de Arbouze, Antonieta de Orléans-Longueville, Matilde del Smo. Sacramento, son figuras destacadas de las que se nos hace el retrato, grandes reformadoras, aunque a veces en la frontera del monacato propiamente benedictino, fruto en buena medida de los consejeros que tuvieron a su lado.

La Francia cisterciense es el objeto de los capítulos cuarto y quinto. En el contexto de la necesidad de reforma reconocida por todos, surge la Congregación de la «Estrecha Observancia». Sus vicisitudes y las tensas relaciones –«la guerra de las Observancias», así titula un apartado G. Colombás– con la luego llamada «Común Observancia» dominan el capítulo cuarto, en el que reserva también un lugar para el Císter femenino, y un apartado especial reserva para el caso de Port-Royal. El otro capítulo está dedicado enteramente al «fundamentalista» Rancé, abad de la Trapa. En el contexto de su doctrina, aparece contrapuesto a J. Mabillon, al que, como ya se ha indicado, dedica el capítulo siguiente, por la distinta actitud respecto a los estudios de los monjes. Por error tipográfico, se retrasa la muerte del abad hasta 1770 (p. 329). Por idéntico error se escribe 1536 en vez de (suponemos) 1636 en p. 89.

Sobra decir que el presente tomo sigue en la línea de los anteriores. No es preciso que repitamos lo ya indicado en la reseña de los anteriores.– P. DE LUIS.

TRIANA Y ANTORVEZA, H., *Léxico documentado para la historia del Negro en América (Siglos XV-XIX). I: Estudio preliminar*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1997, 23 x 15, 440 pp.

De nuevo el Instituto Caro y Cuervo nos sorprende con una nueva obra, perteneciente esta vez a la sección Biblioteca "Ezequiel Uricoechea", colección "que deja testi-

monio del interés y de la importancia que dicho Instituto pretende dar al estudio de las lenguas y de las culturas aborígenes".

*Léxico documentado...*, es un libro que, como asegura su mismo autor, "aspira a servir a quienes se interesan sobre los modos de vivir, correspondientes a distintos niveles históricos de nuestra personalidad nacional".

Pero hay algo más en esta obra. Puede servir y ser de gran utilidad para los etnoeducadores, encargados de mantener, transformar y vigorizar la geografía humana de Colombia. Aquí tienen un texto y una guía excelentes.

Es, diríamos, casi axiomático "entender por qué somos como somos, constituye un presupuesto que, de entrada, resulta definitorio, con el fin de mejorar la imagen que el país tiene de sí mismo y del universo".

Humberto Triana y Antorveza, miembro de número de la Academia Colombiana de Historia y Correspondiente de la Real Academia Española de Historia, presta con esta obra un importante servicio al amplio tema americanista y, más concretamente, al tema de las etnias y distintos idiomas.

Una obra, pues, extensa, densa y perfectamente documentada, que abarca desde ese momento clave del año 1492 y ese primer capítulo en que estudia "el arte de la lengua castellana", pasando por el *africanismo*, tema que lleva consigo *el negro* en América, el problema de *negros e indios*, la presencia del afroamericano en la creación cultural, hasta arribar al "palanquero", lengua criolla de Colombia de base hispánica.— T. APARICIO LÓPEZ.

GONZÁLEZ CUELLAS, T., *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo*. PP. Agustinos, Valencia de don Juan, Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 21 x 14, 255 pp.

Se ha podido escribir que la historia no es sólo depósito de la memoria y sabia enseñanza de los hechos del pasado, sino también la ciencia de la vida humana.

Se me ocurre este pensamiento y reflexión, al tiempo de leer este nuevo libro de Tomás González Cuellas, sobre *La iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo*. PP. Agustinos, Valencia de don Juan, si bien yo le hubiera puesto otro título que dijera algo más, que expresara mejor su contenido y orden del mismo.

Porque el propio autor, en el preámbulo, nos habla de un "monasterio de PP. Dominicos", cuya presencia en la antigua Coyanza data de principios del siglo XIV, transcribiendo, a continuación, el capítulo XXIX de la *Historia de la Provincia de España de la Orden de Predicadores*, escrita por el P. José Manuel (o ¿Manuel José?, pues aparece citado de estos dos modos) Medrano, en el que trata de la fundación del monasterio dominicano en la histórica villa leonesa.

Después, a base principalmente del libro del ilustre coyantino y benemérito don Teófilo García, titulado: *Historia de la Villa de Valencia de don Juan*, junto con algunos datos sacados de varios Archivos y de otros autores que, de un modo u otro, han estudiado el tema, dedica varios capítulos a la Virgen del Castillo Viejo, a la bella imagen gótica del siglo XIII, que "siempre estuvo en su iglesia" y no en ese Castillo Viejo, castillo que nunca existió.

A partir del capítulo IV, González Cuellas describe la iglesia de los PP. Agustinos, con documentos aclaratorios, aproximación al edificio original y su reciente remodelación y casi total restauración.

Un capítulo más, para describir el hermoso *Retablo del Descendimiento*, restaurado también recientemente, que es del siglo XVI, con influencias de Juan de Juni y que parece tiene por autor a Martín Cabezas Corrales.

En las últimas páginas, vuelve al tema de la iglesia, su propiedad; a la construcción del colegio en 1882 por los agustinos de la Provincia de Castilla; a su posterior entrega a los de la Provincia de Filipinas, llevándonos a la inauguración en el año 1996, con sus fiestas, sus cultos, etc.

Todo un libro de historia de dicha iglesia coyantina, en la que están todavía los PP. Agustinos; pero quizá un tanto desordenado y con poca fuerza y atractivo para el lector.

Con todo, creo que sigue siendo válido el dicho aquel de que "el olvido de la historia envilece los pueblos, y al hombre la pérdida de la conciencia de sí mismo y de su pueblo". - T. APARICIO LÓPEZ.

VIDAL MANZANARES, C., *La ocasión perdida. Las revoluciones rusas de 1917. Historia y documentos*, Península, Barcelona 1997, 21 x 13, 254 pp.

A veces, uno se queda sorprendido de lo que lee en ciertas contraportadas. Concretamente, en la que ilustra el presente libro, donde se dice que su autor, nacido en Madrid el año 1958 –por lo tanto, de solos 40 años de edad–, doctor en Historia, Filosofía y Teología, licenciado, asimismo, en Derecho, actualmente profesor de Historia en la UNED, "ha publicado hasta ahora más de sesenta libros". Ahí es nada.

Pues bien, el que tenemos entre manos, queda ya bastante bien explicado con su título y subtítulo: el primero, responde al deseo del autor; el segundo, es una explicación histórica de las grandes revoluciones que se dieron en la Rusia de los últimos zares, uno de los acontecimientos más importantes del siglo XX. Es más, para César Vidal Manzanares, las revoluciones rusas –de modo especial la de 1917– constituyen el acontecimiento más relevante del siglo que ya está por finalizar; pues, al igual que la Revolución francesa de 1789 provocó una cascada de acontecimientos que incluyeron la toma del poder por Bonaparte y las revoluciones liberales, sin la caída del zar Nicolás II, seguida de la implantación de la dictadura soviética, no hubieran existido posiblemente los fascismos de entreguerras, la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto no hubiera tenido lugar...

Por lo que, pasada ya casi una centuria, venidos abajo los sueños de Lenin y de Stalin, se impone realizar un nuevo análisis de lo que pudieron significar tales eventos. Es, justamente, lo que intenta hacer Vidal Manzanares con el presente libro, ofreciéndonos en sus doce extensos capítulos, en primer lugar, una panorámica de los hechos que terminaron con el viejo imperio de los zares, hasta llevarlo a los horrores del estalinismo; y en segundo lugar, los detalles documentados de todo lo que supuso aquel tumultuoso mundo de intereses, amores, deseos y odios...; la correspondencia privada entre la bella zarina Alejandra Fiodorovna y su esposo Nicolás II, con el visionario y nefasto Rasputín de por medio, los textos programáticos de los mencionados Lenin y Stalin...; lo que lleva a echar por tierra muchos juicios y opiniones emitidas desde la versión que podemos llamar oficial...

El libro consta de dos partes, comenzando por lo que el autor llama *prolegómenos* de un estallido, donde, después de narrar la vida del imperio ruso bajo los tres últimos zares, con sus revueltas, crisis de comienzos de siglo, domingo sangriento del 9 de enero de 1905, entra de lleno en el análisis de las grandes revoluciones rusas, deteniéndose en la de 1917, con el golpe bolchevique, el terror, la guerra civil y el triunfo final de la dictadura de Lenin. Al final, y después de echar una ojeada a los *cincuenta y un documentos* que ilustran el tema, sólo cabe decir con el autor: "En más de un sentido, aquel 17 de marzo de 1921 en que los bolcheviques tomaron a sangre y fuego el reducto rebelde de Kronstadt, concluyó la revolución rusa". Y para hacer honor al título del libro, añadir: "El triunfo del bolchevismo significó para Rusia la pérdida de su oportunidad de ser la democracia más avanza-

da de Occidente y que, además, pagó esa circunstancia con sangre, terror y muerte". – T. APARICIO LÓPEZ.

### **Espiritualidad**

FOREST, J., *Thomas Merton. Vivir con sabiduría*, Editorial PPC, Madrid 1997, 15 x 21, 237 pp.

Tras la muerte de Thomas Merton, graves nubarrones cercaron su figura y la tristeza y el silencio embargaba a muchos que habían encontrado en sus escritos una fuente riquísima de espiritualidad. Se difundía, en voz baja, que Merton se había suicidado. Nadie quería hablar del asunto. Toda su obra quedaba envuelta en una profunda sombra. Este es el primer dato interesante de esta biografía escrita por su amigo Jim Forest: Merton murió electrocutado por un ventilador, sobre el que recaen sospechas de haber sido manipulado previamente por un experto, en uno de los momentos más felices de su vida, tras una conferencia, en el Oriente, sobre cristianismo y marxismo. En todo caso estamos ante un libro extraordinario que cuenta casi todo sobre Merton, hombre de arte y de profunda cultura, trapense, ermitaño, uno de los maestros de la espiritualidad de nuestro tiempo, en constante diálogo con el mundo y la cultura actual, y comprometido con los movimientos sociales de nuestro tiempo. De la misma trapa salió Ernesto Cardenal para hacer la revolución y formar la comunidad de Solentiname. Merton escribió más de cincuenta libros que abarcan el monaquismo, la guerra, la literatura, la espiritualidad, autobiografía, novela. Se trata de una biografía concisa, clara y completa, en la que nada se oculta ni siquiera el diagnóstico del psiquiatra Zilboorg que le acusó de megalomanía y narcisismo pues, según él, lo que Merton quería era construir una ermita en Times Square; mientras, Merton repetía, por lo bajo, en la consulta: Stalin, Stalin. El libro no deja de hacer notar la seducción de la oración y del silencio, la comprensión y las dificultades de la autoridad, el valor del encuentro con Dios y la conversión auténtica, y toda una serie de experiencias extraordinarias y sugerentes, humanas y divinas, que el lector apreciará en esta obra. – D. NATAL.

LAURENTIN, R., *Lourdes. Crónica de un misterio*, Editorial Planeta, Barcelona 1997, 20,5 x 13, 364 pp.

René Laurentin ha dedicado gran parte de su labor teológica a temas marianos. Es, sin lugar a dudas, uno de los autores más significativos en la materia.

El libro que presento es una síntesis de una magna obra sobre las apariciones de Lourdes, cuyo título es *Histoire authentique des Apparitions* (seis volúmenes).

Tal vez alguien pueda preguntarse sobre el sentido y la razón de una obra como ésta. La respuesta a la pregunta del sentido no resulta fácil, si se tiene en cuenta el tema. Se nos habla de unas apariciones de María a una pobre chiquilla, para más señas enferma, que vivía en las estribaciones francesas de los Pirineos. Desde luego, no se trata de un dogma de fe y, por lo mismo, nadie se puede sentir culpable si no da credibilidad a tales apariciones. Y la verdad del cristianismo no depende de la verdad o falsedad de tales apariciones. El autor ha hecho una investigación exhaustiva del tema y su competencia es un buen dato a favor de la verdad de tales apariciones. A lo que hay que añadir, como dato positivo, el

fenómeno de las peregrinaciones masivas a un lugar que, antes de las apariciones, era desconocido en el mundo. Por lo que respecta a la razón de esta publicación, está más que justificada, ya que la gran obra sobre el tema no se halla a manos de cualquiera. "Las páginas del presente libro ofrecen al gran público la síntesis de esta investigación de forma sobria y sin prejuicios. En ellas se unen, de modo magistral, el rigor científico y la amenidad narrativa". Estas palabras son la mejor explicación de la razón de la obra. Se lee con gusto y hace surgir o aumentar la devoción a la Madre de Dios.- B. DOMÍNGUEZ.

CABODEVILLA, J.M., *365 nombres de Cristo*, BAC, Madrid 1997, 20 x 13, 748 pp.

Cabodevilla es un autor bien conocido para quienes compran libros editados por la BAC. Varias son sus obras publicadas en esta Editorial, que se presenta como "el pan de nuestra cultura cristiana".

Las características de Cabodevilla como escritor son fácilmente detectables. Se inspira casi siempre en la Biblia. Tiene un estilo sugestivo y poético, que llega con suma facilidad al lector. Posee una gran capacidad de intuición e ingenio para encontrar cosas vivas que captan con facilidad la atención del lector. Más que entretenerse en aspectos estrictamente técnicos, se interesa por aspectos existenciales.

Todo esto aparece brillantemente en el libro *365* (en realidad 366) *nombres de Cristo*. Quien lea el solo enunciado de los nombres, y si se decide a leer su contenido el dato se confirma más, notará que el autor tiene una rara capacidad para descubrir cosas. Cosas valiosas para la vivencia de la fe cristiana. Notará también que lo que el autor dice es fruto no sólo de su sapiencia, sino también de un corazón encendido en amor a Cristo. Lo que todavía sorprende más y llena más el corazón del lector.

*365 nombres de Cristo* parecen muchos nombres. Y, sin embargo, no agotan la riqueza inconmensurable y el significado siempre abierto a nuevos matices de la persona de Cristo para el creyente. "Cada uno de los posibles nombres de Cristo refleja un aspecto de su persona. Pero todos ellos sumados no bastan para dar a conocer algo que es y será siempre inagotable".

La lectura de este libro, que además puede servir de tema para la meditación diaria, deja bien al descubierto la verdad de las palabras citadas. Quien se decida a leerlo no se fatigará y ello a pesar de su alto número de páginas. Crecerá en y acrecentará su amor a Cristo, razón y fundamento de la vida cristiana.- B. DOMÍNGUEZ.

BRO, B., *Pero ¿qué diablos hacía Dios antes de la creación?*, Editorial Planeta, Barcelona 1997, 20,5 x 13, 294 pp.

La carta de presentación del autor es amplia. Se trata de un padre dominico, que ha sido profesor del Estudio teológico de la Saulchoir, predicador de Notre Dame, responsable de las emisiones religiosas en France-culture y premiado por la Academia francesa en base al conjunto de su obra.

Como se ve, se trata de un autor que ha dedicado su vida a tareas diversas, eso sí, siempre dentro del campo religioso-cristiano. El libro que se ofrece, que tiene por título una famosa frase de Samuel Beckett, es una buena muestra de esa cultura polifacética. Consta de 14 capítulos con su título correspondiente. A la hora de desarrollarlos, el autor no sigue la línea habitual, es decir, no hace una exposición propiamente personal, sino que ofrece multitud de citas, unas más largas, otras más cortas, de autores de renombrado prestigio.

Por ello, el libro es un arsenal de contenidos avalados por el talento y el bien decir de sus autores.

La amplitud del horizonte alcanzado por el libro queda bien a las claras en este texto de la portada: "El budista y el mulsumán, el cristiano y el diletante, el artista y el revolucionario, el monje y el libertino se encuentran aquí. Ya se expresen desde el vacío o la amistad, con nostalgia o en paz, de modo negativo o positivo, con rebeldía o adoración, la pregunta está ahí. No hay 'antes de' la creación. Dios es, pero no está ante mí como cualquier otro. Existo, no obstante, con mi pregunta y mi libertad ante Él. 'El amor no le ha permitido a Dios quedarse solo'. Aquél que pide al amor sus razones, ama tal vez un poco menos. Sólo que algunos, poetas, filósofos o místicos, han querido saber un poco más. Nosotros, también".

Todo ello contribuye a hacer del libro algo enormemente llamativo. Su lectura resulta una tarea agradable e instructiva en grado sumo.— B. DOMÍNGUEZ.

VALLÉS, C.G., *Hablando con mi ángel*, Editorial Planeta, Barcelona 1996, 13 x 21, 176 pp.

Siempre es algo grato leer un libro de Carlos González Vallés. Sus obras son un conjunto de meditaciones, cada una formando un capítulo, apropiadas para diversas tandas de ejercicios espirituales —basados en charla y meditación—, algo en lo que los jesuitas, como el autor, parecen haberse especializado. La espiritualidad que rezuman es profunda y sugerente, además basada en la teología moderna, y aderezada con anécdotas personales, que la hacen realista y actual. Por si fuera poco, están escritas bellamente, con perfección estilística; tenemos la suerte de que el autor sea español. Todo ello hace recomendable y enjundiosa cualquier obra de Vallés.

La presente ha partido, según nos confiesa al principio, de una moda reciente: hablar de ángeles. Tras el Vaticano II y la moderna exégesis éstos están entre nosotros *de ala caída*, pero son recuperables para la fe católica, y tal es la intención de este libro. Los ángeles son "la legítima proyección psicológica de una verdad de fe evangélica" (p. 29), algo así como la traducción de la fe a la psicología, a lo que Vallés es muy aficionado (y que constituye otro de sus atractivos). Explica algo más lo que es un ángel recogiendo una curiosa trasposición freudiana. Toda personalidad se compone de tres esferas psíquicas: la del *Padre*, el conjunto de reglas de comportamiento para ser aceptado socialmente, lo transmitido como bueno y malo, que crea complejo de culpa si no se sigue; la del *Adulto*, derivado de la propia autonomía y decisión, el campo de la lógica, responsabilidad y trabajo individuales; y la del *Niño*, caracterizada por la alegría, la espontaneidad y la creatividad, en la que predominan los sentimientos sobre lo demás. Pues bien, el *Niño* y el ángel son algo que va unido (pp. 20-22). La consecuencia de esto conforma las diversas meditaciones del libro.— T. MARCOS.

DE UNCITI, M., *Amaron hasta el final. Muerte de cuatro maristas en el Zaire*, Edelvives, Zaragoza 1997, 20 x 14, 238 pp.

El libro que presentamos cuenta la muerte de los cuatro hermanos maristas: Servando, Julio, Miguel Ángel y Fernando en el campo de refugiados de Nyamirangwe, el 31 de octubre de 1996. Comienza presentando un poco su vida, cómo vinieron de distintos lugares y se ofrecieron voluntarios a sus superiores para ocupar el lugar dejado por otros maristas africanos, responsables de la escuela en el campo de refugiados, y que corrían más peligro.

Recoge testimonios de sus cartas, en las cuales narran sus primeras experiencias en el campo. Aunque privilegiados en cierto modo, querían compartir la suerte de los más pobres de la tierra, como dicen en su testimonio. No eran héroes sino hombres de carne y hueso, con sus miedos y debilidades, pero comprometidos con el Evangelio y con los depauperados. Relatan los problemas que tienen en el campo con las autoridades y los peligros a los que se enfrentan. De algún modo eran conscientes del peligro que estaban corriendo, tanto por parte de los milicianos hutus *interahamwe* como de los tutsis zaireños o *banyamulengue*. Ellos, que habían cuidado a los hutus en el campo, tenían miedo de los tutsis *banyamulengue*, pero al final murieron a manos de los hutus. No hay lógica, como para ninguna muerte. Alguno de los capítulos de nuestro autor, conocedor de la realidad de Ruanda, nos cuenta la historia de los enfrentamientos entre los hutus y tutsis, que tiene un pasado muy remoto. Al final relata la muerte de los maristas. No sé si yo había puesto muchas esperanzas en este libro, pero la verdad es que me ha dejado un poco desilusionado. No está mal escrito, pero presenta un material bastante desordenado y desustancializado, o al menos bien creo que estos mártires merecían un libro mejor. Tal vez podría haber contado un poco cómo era la vida en los campos de refugiados, lo que hacían ellos normalmente, la vida de la gente, etc. La presentación del libro, por otra parte, es impecable, y con fotos a todo color.— J. ANTOLÍN.

HILDEBRAND, A., *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Ediciones Palabra, Madrid 1996, 13 x 21, 224 pp.

La presente obra es la primera de una nueva colección de Ediciones Palabra, titulada Biblioteca Palabra. Según anuncia la Editorial, con esta nueva colección "desean realizar una importante propuesta cultural, poniendo al alcance de los lectores un amplio abanico de reflexiones sobre los temas más actuales." El autor, poco conocido en España, nació en Florencia en 1889. Pasó su juventud entre Italia y Francia. Estudió con Lipps, Husserl y Reinach, y fue amigo de Scheler. Se convirtió al catolicismo en 1914. Dio clases en Alemania, y huyendo de los nazis, recaló en Estados Unidos. Murió en 1977.

Esta obra fue publicada originalmente en 1965 con el título "El Sagrado Corazón", y en nueva edición en 1977 con el título actual. Es una reivindicación de los sentimientos frente a algunas posturas filosóficas que infravaloran la afectividad. El mérito de esta obra está en el análisis brillante y original que hace de la esfera afectiva. Muestra que efectivamente hay sentimientos como las sensaciones corporales —el dolor, la sed— que los hombres comparten con los animales. Y lo mismo sucede con ciertos sentimientos "psíquicos". Pero la vida afectiva de la persona no se puede limitar de ningún modo a estas experiencias. El hombre es capaz de "sentimientos espirituales", como el amor, la alegría, la pena, la compasión... y otros muchos. Estos afectos son sentimientos genuinos, pero son espirituales, y von Hildebrand los denomina "experiencias intencionales". El autor muestra que tales experiencias afectivas, cuando son auténticas, deben ser "sancionadas" por la voluntad a fin de poseer plena validez, y del mismo modo los sentimientos ilegítimos deben ser "desaprobados".

La segunda parte del libro se vuelve hacia el Sagrado Corazón de Jesús y nos ofrece una meditación sobre "la afectividad del Dios-Hombre". La tercera parte trata de la sublimidad e importancia de la vida afectiva de la persona para su santificación. Un libro muy recomendable para toda persona que quiera profundizar seriamente en su vida espiritual.— A. CASTRO.

TERESA DE CALCUTA, *Orar. Su pensamiento espiritual*. Pensamientos seleccionados, ordenados y traducidos por J.L. González-Balado, Editorial Planeta, Barcelona 1997, 13 x 22, 218 pp.

En este libro podemos ver un testamento de la Madre Teresa al mundo entero, por su fácil pedagogía, su fácil lectura. El editor nos va presentando el pensamiento de Madre Teresa desglosado por temas, y en cada tema nos va dando pequeñas meditaciones, pequeños fragmentos de una riqueza espiritual y humana de gran calidad, propios de una persona muy cercana a Dios. De un modo especial me parecen inspiradas sus reflexiones sobre los pobres, su percepción de Dios que nos reclama desde los pobres.

No nos encontramos con un libro que podamos leer una sola vez y de una manera rápida, porque siempre nos quedarán las ganas de volver a leerlo. Por eso recomiendo la lectura de este libro que, como un remanso de paz, nos acerca a la figura de Madre Teresa, y a través de ella, a Dios y a los hombres, sobre todo a los más pobres, a los que ella dedicó toda su vida.– C.J. ASENSIO.

LATOURELLE, R., *Una llamada a la esperanza* (Pedal 238), Ediciones Sígueme, Salamanca 1997, 12 x 17,5, 166 pp.

La editorial Sígueme ha publicado un libro de gran necesidad en nuestra sociedad y para la Iglesia. Trata sobre cómo dar una respuesta al hombre de hoy dentro de una situación de profundos cambios sociales y culturales, que han producido en los hombres una recóndita atonía.

Nos encontramos con un breve, pero muy interesante, análisis del hundimiento de la sociedad occidental, y con una llamada a la esperanza desde la fe cristiana. La lectura de este libro, y su puesta en práctica, deberían ser de obligado cumplimiento para todos los creyentes, y así dar al mundo una visión alegre y esperanzada frente a tanto sinsentido.– C.J. ASENSIO.

SCHÖNBORN, C., *Amar a la Iglesia*, BAC, Madrid 1997, 11 x 17,5, 218 pp.

Nos encontramos ante un libro que recoge los ejercicios espirituales que el Arzobispo de Viena, Christoph Scöhönbörn, dio en Roma a Juan Pablo II y a la Curia Romana en la cuaresma de 1996. En estos cinco días de ejercicios, y en cuatro meditaciones diarias, el conferenciante va realizando un acercamiento a la Iglesia, para ver en ella los misterios de Dios, la creación, la redención del hombre... Todo ello ilustrado con numerosas citas del Catecismo de la Iglesia Católica, así como de teólogos actuales como Danielou, Von Balthasar, sin perder por ello contacto con otros de la tradición, como pueden ser Santo Tomás de Aquino, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Santa Teresita del Niño Jesús..., así como de encíclicas de Juan Pablo II y citas del Concilio Vaticano II.– C.J. ASENSIO.

MANNATH, J., *¿Cómo me has sorprendido! Buscando colmar mis anhelos he encontrado el amor*, Narcea, Madrid 1997, 21'1 x 13'4, 194 pp.

Este salesiano, profesor en la Universidad Estatal de Madrás (India), nos ofrece una colección de oraciones para diversas situaciones. En ellas ha plasmado las confidencias que ha recibido en infinidad de sesiones de terapia o las experiencias liberadoras de gente

amiga. Todo ello ha dado como fruto un libro profundamente humano, en el que muchos podemos vernos reflejados, en el que podemos descubrir nuestros anhelos, esperanzas, dificultades y alegrías, nuestra angustia y nuestra felicidad. El objetivo es simple: dibujar el camino que conduce hacia la serenidad interior.

Estamos, por tanto, ante un libro de reflexiones y plegarias extraídas de la experiencia cotidiana de las personas y que puede resultar muy útil para quien desee, desde la sencillez de estos textos, encontrar un motivo para la alabanza a Dios.- A. ANDÚJAR.

FORTE, B., *En memoria del Salvador* (Nueva Alianza 143), Ediciones Sígueme, Salamanca 1997, 21 x 13'5, 185 pp.

En una época en la que se está volviendo a resaltar en Jesucristo su condición sobrenatural-divina, resulta reconfortante encontrar una obra en la que se nos presenta al Hijo de Dios en su condición humana, como hombre verdadero entre los hombres. Estamos ante un libro en el que reflexión teológica y espiritualidad se encuentran, lo cual es un gran acierto, pues ni la teología puede ser una «sabiduría desencarnada» ni la espiritualidad puede ser un «espiritualismo irreflexivo».

Forte recoge en este libro las meditaciones de una tanda de ejercicios espirituales realizados en Canadá, concebidos como un itinerario de escucha de la Palabra haciendo *memoria del Salvador*. Así, se divide en cinco etapas a través de las cuales se va acompañando a Jesucristo en las opciones de su vida: la libertad, la cruz, la resurrección, la comunión y la misión. Cada una de las etapas tiene dos partes: en la primera se presenta una reflexión teológica junto con una oración y una serie de preguntas para el discernimiento personal, la segunda propone una «lectio divina» como contemplación de un texto evangélico en consonancia con el tema del día.

Muy adecuada tanto para la meditación personal como para tenerla de base en unos ejercicios espirituales, esta obra puede ayudarnos a profundizar en nuestras opciones apoyándonos en los pasos de un Jesús profundamente humano y cercano.- A. ANDÚJAR.

ORELLANA VILCHES, I., *El Evangelio habla a los jóvenes*, Sociedad de Educación Atenas (Edelweiss 39), Madrid 1997, 21 x 13, 245 pp.

En esa ocasión se nos presenta un libro dirigido fundamentalmente a educadores en la fe al abordar un problema acuciante en nuestro tiempo: cómo presentar el Evangelio a los jóvenes de modo que sea significativo en sus vidas. A lo largo de su desarrollo, en su primera parte, el libro va tratando diversos aspectos importantes a la hora de la educación en la fe, como pueden ser la experiencia de fe en la persona, la presencia de Cristo como compañero y Maestro y el Evangelio como "libro de texto", la propia experiencia de fe de los educadores y el modo de transmitirla de modo "eficaz", la vocación en los jóvenes. Tras este largo análisis, la segunda parte del libro incide en la importancia de la lectura asidua del Evangelio, para lo que muestra una serie de textos que marcan puntos importantes en la vida de Jesús, y que pueden servir de punto de referencia para la propia vida del joven, y que ayudan a ilustrar el análisis que se ha venido haciendo en la primera parte. Se trata, en definitiva, de un libro ágil, eminentemente educativo, con un lenguaje muy cercano y comprensible, y que puede resultar útil para los que dedican sus esfuerzos a la educación en la fe entre los jóvenes.- A.J. COLLADO.

CLÉMENT, O., *Taizé, un sentido a la vida*, Narcea, Madrid 1997, 21 x 13,5, 121 pp.

Es un interesante pequeño libro, que contrasta los temas de la actualidad con la experiencia que tiene el autor sobre Taizé. Lo que más puede valer para los jóvenes, principales destinatarios de este libro, a mi entender, es la propia experiencia de fe del autor, dado que desde el ateísmo ha llegado a conocer a Dios. Eso lo marcó durante un cierto tiempo. En cada parte del libro habla de experiencias de la vida y las compara con las que se pueden vivir en Taizé. El autor pone como modelo a Taizé para vivir el cristianismo, o de cómo se puede vivir. Pero olvida que Taizé es un lugar privilegiado para vivir una experiencia de fe durante un período de tiempo breve, no un ideal que debe ser llevado a la práctica en todos los lugares donde existan cristianos. Eso es algo muy difícil, con lo que el autor se queda en mostrar una experiencia de fe especial, dado que sólo se da en un lugar en el mundo, aunque en él se reúna gente de toda Europa.– A. FERNÁNDEZ.

BETETA LÓPEZ, P., *La misión del Espíritu Santo explicada por Juan Pablo II*, Ediciones Palabra, Madrid 1997, 17 x 11, 264 pp.

El libro es interesante porque trata sobre la tercera persona de la Trinidad, que en mi opinión es sobre la que menos noticias tenemos y de la que es más difícil hablar. Aunque el libro es un "resumen" de otro de la misma editorial es entretenido y está muy bien repartido en sus partes.

Tiene dos, la primera comenta la presencia del Espíritu y su importancia en el nacimiento de Jesús y en todo lo relativo a su vida en la tierra. La segunda parte, mucho más importante y más descuidada por parte de teólogos y estudiosos, habla de la presencia del Espíritu en la Iglesia. Trata mucho sobre la Iglesia primitiva, pero no olvida su presencia a lo largo de la historia de la Iglesia, ni de su gran importancia en los concilios, como en el Vaticano II. Para finalizar acaba hablando del Espíritu en relación con el jubileo del año dos mil.– A. FERNÁNDEZ.

GUARDINI, R., *Las etapas de la vida, su importancia para la ética y la pedagogía* (Pensamiento 3), Ediciones Palabra, Madrid 1997, 21 x 13, 157 pp.

En esta pequeña obra, Guardini nos presenta unas interesantísimas reflexiones sobre el discurrir de la vida en distintas etapas, cada una de ellas con sus propias implicaciones éticas. Se trata de una obra sumamente interesante que ante todo es una muestra de la misma experiencia y reflexiones del autor.

En buena parte, los materiales aquí recogidos forman parte de las lecciones de ética que el profesor Guardini impartió en la universidad de Munich, pero en cualquier caso son una profunda muestra de su propia experiencia vital. Una obra interesante, sencilla y que de un modo claro y conciso nos describe las principales etapas de la vida, con sus correspondientes crisis y transformaciones, de un modo positivo, buscando siempre el mejor modo de llevar a cabo una experiencia plena de la vida, abierta a la Transcendencia. Especialmente interesantes son los capítulos dedicados a la senectud.– R.A. CAPILLA.

MARTINI, C.M., *Peregrinos de la paz* (Pedal 239), Ediciones Sígueme, Salamanca 1997, 17,5 x 12, 137 pp.

En esta ocasión, la editorial Sígueme nos presenta este libro que recoge una serie de artículos y conferencias en torno al tema de la paz del cardenal Martini, arzobispo de Milán.

Martini nos ofrece una serie de buenas reflexiones en torno a cuestiones a menudo espinosas: paz y política, el papel de los cristianos en la construcción de la paz que es don de Dios, el diálogo interreligioso y su aportación a la paz mundial y, sobre todo, las causas más profundas de la violencia que sacude nuestro mundo. Como el mismo cardenal dice: "Como cristianos tenemos que responder a los grandes desafíos del mundo contemporáneo, abriéndonos a la solidaridad con los otros creyentes, para emprender la gran obra de la construcción de la paz que el mundo espera".

Se trata de un libro muy interesante, que aporta reflexiones enriquecedoras para un problema acuciante de la humanidad, y que anima, desde la caridad y el diálogo, a buscar las posibles soluciones.- R.A. CAPILLA.

### Psicología-Pedagogía

SQUIRES, D. - McDOUGALL, A., *Cómo elegir y utilizar software educativo. Guía para el profesorado*, Ediciones Morata, Madrid 1997, 17 x 23, 174 pp.

Los autores del presente libro son muy conocidos por sus trabajos en el campo de la informática educativa. David Squires ejerció como profesor de secundaria en Inglaterra, y desde 1978 ha trabajado como asesor sobre la utilización de los ordenadores en educación. Sus principales campos de investigación son el diseño y evaluación de software educativo y la utilización de sistemas de información para apoyo de la investigación. Anne McDougall trabajó como profesora de secundaria en Australia, y más tarde como programadora informática en los Estados Unidos. Sus actividades docentes e investigadoras han estado relacionadas con la informática y el aprendizaje en los niveles escolares de primaria y secundaria.

Los autores reconocen que aunque la informática ya lleva casi dos décadas en la escuela, todavía estamos empezando a comprender cómo puede utilizarse para incrementar el aprendizaje. Estamos en pleno desarrollo de ideas, marcos teóricos y lenguajes necesarios para pensar y discutir los problemas de la informática educativa. Rechazan el enfoque de la lista de control tradicional para seleccionar software destinado a las escuelas, y proponen un nuevo paradigma para pensar en el software educativo, basado en la consideración de las interacciones mutuas entre las perspectivas de los usuarios: el estudiante, el profesor y el diseñador. Esto lleva a que la selección del software esté íntimamente relacionada con el uso del mismo, haciendo hincapié en consideraciones educativas como las interacciones en el aula, las teorías de los procesos de aprendizaje y los problemas curriculares.

Es un libro que sin duda prestará una gran ayuda a aquellos profesores que estén relacionados con la informática educativa en general, pues le facilitará su trabajo a la hora de la selección, evaluación y utilización de software en su tarea educativa.- A. CASTRO.

CONTRERAS, J., *La autonomía del profesorado*, Ediciones Morata, Madrid 1997, 17 x 23, 231 pp.

El objetivo que pretende el autor con el presente libro es clarificar el significado de la autonomía profesional del profesorado, intentando diferenciar los diversos sentidos que se

le pueden atribuir, y tratando de avanzar en la comprensión de los problemas educativos y políticos que encierra. Reconoce el autor que se están utilizando con tanta profusión en los discursos pedagógicos algunos términos como la autonomía del profesorado, la profesionalidad, la calidad de la enseñanza..., que quedan desgastados y vacíos de significado de tanto usarlos. La clarificación de la autonomía es a la vez la comprensión de las formas o de los efectos políticos que tienen las diferentes maneras de concebir al docente, así como las atribuciones que se reconocen a la sociedad en que estos profesionales actúan. La importancia del tema proviene por tanto de que, al hablar de la autonomía del profesorado estamos hablando también de su relación con la sociedad y, por consiguiente, estamos hablando del papel de la sociedad respecto a la educación.

El libro está estructurado en tres partes. En la Primera Parte, se analiza el problema del profesionalismo en la enseñanza, las diferentes formas de entender lo que significa ser profesional y las ambigüedades y contradicciones ocultas en la aspiración a la profesionalidad. En la Segunda Parte se discuten tres tradiciones diferentes respecto a la profesionalidad del profesorado: la que entiende a los enseñantes como técnicos; la que defiende la enseñanza como una profesión de carácter reflexivo; y la que adopta para el profesorado el papel de intelectuales críticos. En la Tercera Parte, el autor da una visión global de lo que a su juicio debe entenderse por autonomía del profesorado. En el último capítulo aborda el actual contexto de reformas educativas en las que la idea de la autonomía parece jugar un papel relevante. No es un libro de propuestas concretas, si por esto se entiende planes de acción. Pero sí es muy práctico porque ayuda a la reflexión de los docentes y de todas las personas implicadas en la educación, y esto tiene mucho que ver con la forma en que nos enfrentemos a la realidad educativa y nos impliquemos en ella. El presente libro prestará, sin duda, un gran servicio a la discusión sobre estas cuestiones tanto entre los profesionales como en la sociedad en general, sobre la enseñanza y sobre el trabajo docente.— A. CASTRO.

APPLE, M.W.-BEANE, J.A. (Comps.), *Escuelas democráticas*, Ediciones Morata, Madrid 1997, 13'5 x 21, 167 pp.

Apple y Beane recogen en este libro cuatro experiencias de trabajo pedagógico innovador de profesores y profesoras que hacen de la democracia su estilo de vida y su ideal. El libro se dirige a aquellos educadores que están comprometidos con la democracia, que valoran la forma de vida democrática, que creen que las escuelas pueden ser lugares democráticos y que tienen el valor de poner esas creencias en práctica. A lo largo de varios capítulos, algunos profesores van describiendo desde su experiencia personal cómo han dado vida a la idea de democracia en sus escuelas y aulas. No son historias llenas de promesas fáciles y consignas elegantes de programas o sistemas elaborados. Revelan el trabajo duro y el compromiso de educadores reales que luchan por educar en los valores en los que creen.

Los autores comienzan por preguntarse qué es una escuela democrática. Dicen que las escuelas democráticas, como la democracia misma, no se producen por casualidad. Son el resultado de una serie de disposiciones y oportunidades que darán vida a la democracia. Esto implica dos líneas de trabajo: crear estructura y procesos democráticos mediante los cuales se configure la vida en la escuela, y crear un currículum que aporte experiencias democráticas a los jóvenes. La idea parece espléndida en teoría, pero no fácil de llevar a la práctica docente en las escuelas. Los autores reconocen que crear escuelas democráticas no es una empresa fácil. Las cuatro historias que se relatan están contadas por las mismas per-

sonas que participaron en ellas, y no son historias románticas. Son honestas respecto a las posibilidades y dificultades a las que hay que hacer frente cuando avanzamos hacia prácticas más democráticas. No obstante, los autores reconocen que ninguno de los ejemplos incluidos en este libro resuelve con garantías la totalidad de los numerosos problemas a los que se enfrentan las escuelas. Un libro interesante para profesores y, en general, para los que se relacionan con el entorno de la escuela, y que nos puede ayudar a la hora de evaluar nuestra escuela y ver si podríamos llamarla democrática, y si prepara adecuadamente a sus alumnos para una convivencia democrática.– A. CASTRO.

### Literatura-Varios

SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*. Edición M. Herráiz (El Rostro de los Santos 20), Ediciones Sígueme, Salamanca 1997, 14 x 22, 1949 pp.

Maximiliano Herráiz no necesita presentación. Es un teresianista bien conocido. Esto garantiza que la presente edición de santa Teresa no sea una edición más, sino la edición de un buen conocedor de lo que edita. Además de la introducción general, lleva introducción particular cada una de las obras. Todas ellas sucintas, quizá demasiado. Las notas son abundantes. Se cierra el libro con un índice de citas bíblicas, otro de notas doctrinales, "índices de personas" (¿por qué el plural si es uno sólo? Muy deficiente en los nombres recogidos y en las referencias), el de las fundaciones y el general.

La espiritualidad teresiana, como la de todos los espirituales del siglo XVI, exige raer de raíz todo lo humano para que sólo Dios habite en el hombre; extirpar todo afecto humano. Hay que vaciarse de las criaturas, despojarse de ellas, enajenarse o alienarse, desencarnarse... Es el vocabulario que ellos usan. Es una espiritualidad de huida, muy distinta de la espiritualidad de presencia y compromiso, que es la que predomina después del Concilio Vaticano II. No nos empeñemos en confundirlo todo. Por eso no comparto esta afirmación del autor: "mujer que ha apostado por Dios sin renunciar al hombre" (p. 10). Y menos esta otra: "espiritualidad de mono de trabajo que regenerará la vida de la calle" (p. 9). Por soñar que no quede. ¿Cuándo nació y cuándo murió santa Teresa? No se dice en ninguna parte. Ni una palabra sobre su condición de conversa, tan decisiva en su vida y escritos, como intu-yó con gran acierto Américo Castro. ¿Tanto cuesta reconocer, a pesar de estar ya publicadas las pruebas, que santa Teresa fue de ascendencia judía?– J. VEGA.

PÉREZ SILVA, V. (ed.), *Libro de los nocturnos*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1996, 21,5 x 24,5, 185 pp.

El libro va dedicado a los funcionarios, colaboradores y amigos del Instituto Caro y Cuervo en el centenario de la muerte de José Asunción Silva. El prólogo discurre sobre la noche, sus mitos y su expresión en las literaturas. A continuación, la invocación de Tagore a la noche y los nocturnos de Asunción Silva, entre ellos *Una noche*, la más alta expresión colombiana de la poesía nocturna, inolvidable. Siguen los nocturnos de León de Greiff y los de Aurelio Arturo. Finalmente, un florilegio de cincuenta nocturnos, obra de otros tantos autores. En ellos hay de todo, pero en general mantienen un tono digno. Excelente muestra de la poesía colombiana, tierra en la que tanto se ama y tan bien se usa la lengua espa-

ñola. Quien estudie la presencia de la noche en la poesía de este siglo tiene aquí un venereo.- J. VEGA.

PASTORI, L., *Sonetos intemporales (99 sonetos de amor)*. Estudio preliminar E. Subero (La Granada Entreabierta 83), Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1997, 13 x 20, 146 pp.

El estudio preliminar sitúa a Pastori, poeta venezolano, en la historia del soneto, especialmente dentro de los sonetistas venezolanos, y destaca sus aportaciones al género. Pastori, nutrido en la mejor tradición hispánica, ama la claridad. Fervor y claridad caracterizan su poesía. Tiene voz propia, segura y límpida en un género tan manoseado como el soneto. La estructura es perfecta, la melodía de los acentos sin una falla, las rimas nunca forzadas, y, en medio de tanta disciplina, vida, mucha vida corre por ellos. Sólo un buen poeta puede conseguir tales logros.- J. VEGA.

RODRÍGUEZ FREILE, J., *El carnero*. Edición, introducción y notas M.G. Romero (Biblioteca Colombiana 41), Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1997, 14 x 21,5, lxxxix-367 pp.

El volumen comienza con una presentación. Sigue la autobiografía del autor, sacada de la páginas de *El carnero*. Rodríguez Freile nació en Santafé de Bogotá en 1566. Fue clérigo de órdenes menores. Vino a España. En Puerto de Santa María, presencié el asedio de Cádiz por Drake. Volvió a las Indias. Fue soldado y agricultor, misógino hasta las cachas. Murió antes de 1642. A la autobiografía sigue una introducción: los manuscritos de la obra (ninguno original), ediciones (la primera de 1859. Se reseñan hasta diecinueve.), se discute con detenimiento si es historia o ficción (el editor defiende su historicidad comparando varios relatos con testimonios de la época y de otros historiadores), la cultura literaria del autor, bibliografía selecta. Sigue el texto de la obra y, a continuación, un índice onomástico, otro de ilustraciones y el índice general. La edición está hecha "según el otro manuscrito de Yerbabuena", es decir, el conocido como "El manuscrito Yerbabuena", copia, al parecer, del siglo XVIII. El Instituto Caro y Cuervo publicó ya otra edición según el manuscrito I de Yerbabuena en 1984 (Biblioteca Colombiana, XXI). El editor ha hecho algunas adiciones al segundo manuscrito, tomadas unas de la primera edición y dos del ms. de Ricaurte y Rigueyro, para completar el texto. *El carnero* ha tenido numerosas ediciones, prueba del interés que suscita.

*El carnero* es la historia del descubrimiento y conquista del Nuevo Reino de Granada (1538), en especial la historia de Santafé de Bogotá desde su fundación por Gonzalo Jiménez de Quesada el 6 de agosto de 1539, fiesta de la Transfiguración del Señor, hasta 1638, en que el autor terminó su obra. *El carnero* no se distingue precisamente por su buen estilo. La prosa tropieza a menudo. Pero es un cuadro animado de historia menuda y cotidiana -cotilleo a veces-, la que no aparece en los libros de historia. Es un documento extraordinario para estudiar las relaciones humanas en el Siglo de Oro, en que los hombres, todos, plebeyos y nobles, civiles y militares, seglares y clérigos, eran broncos y, a la vez, muy piadosos; y las mujeres, siempre a la sombra, eran puro objeto del deseo y motivo de engaños y estocadas. Cita varias veces a san Agustín, siempre con el nombre de *Augustín*, una vez como *Augustino* (p. 216). En sus páginas aparecen varios agustinos: Agustín de Coruña, segundo obispo de Popayán, "llamado el santo por su gran virtud", cuyo prendimiento por

orden de la Audiencia de Quito cuenta (pp. 11-113, 114 y 139. De él tenemos la excelente biografía de Carlos Alonso); Barrera, fray Juan de Castro, arzobispo de Santafé de Bogotá, "que habiendo gozado de su renta algunos años, lo renunció sin salir de España" (pp. 234, 258 y 334); Antonio Conderina, obispo de Santa Marta, Francisco Mallón (véase el índice onomástico). El convento de san Agustín de Santafé de Bogotá aparece varias veces, todas ellas sin relieve (pp. 184-185, 188, 233, 243 y 269-270).— J. VEGA.

SURTZ, R.E., *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*, Anaya & Muchnik, Madrid 1997, 12,5 x 21,5, 307 pp.

Este libro es un estudio sobre sor Juana de la Cruz, monja terciaria franciscana, visionaria, muy conocida en su tiempo y hasta siglo y medio después. Visitada, entre otros, por Cisneros, el Gran Capitán y Carlos V. Tirso de Molina escribió una trilogía dramática sobre ella, *La santa Juana*. A sor Juana Dios la destinó para ser varón, pero estando en el vientre de su madre, a ruegos de la Virgen, la cambió en mujer para que pudiera ser abadesa y reformadora del convento de Santa María de la Cruz, donde la fundadora sor Inés había tenido sus devaneos. Como señal del milagro, le quedó una gruesa nuez en la garganta. Estamos, pues, ante una monja andrógina y además visionaria. ¿Seguimos? Sigamos. El autor concluye de esto que se sentía con derecho divino a ejercer poderes reservados a los clérigos varones, cosa que yo no veo por ninguna parte. Pero estamos en tiempos de feminismo, y hay que buscar ejemplos de mujeres independientes en el pasado, y ¡se encuentran! Sus visiones iban acompañadas de largos discursos pronunciados por Dios. La monja era la flauta, o trompeta o cerbatana, a través de la cual Dios pronunciaba sus palabras. Sus hermanas, las monjas de Santa María de la Cruz, las iban anotando, y con ellas formaron *El libro del conorte*, pues, aunque las visiones las tenía ella sola, los sermones los oían todas. Y de aquí concluye el autor que sor Juana se arrogó el derecho de predicar. ¡Hombre, no! Copiar unos sermones dictados por Dios no es usurpar ningún poder eclesiástico, por muy marimacho que fuera la receptora. El libro es una serie de visiones y sermones a cuál más extravagante. ¡Ojo! Que sor Juana dice que el que no las acepte es porque está en pecado mortal, aunque también dice que el que lo lea, aunque esté en pecado mortal, conseguirá el estado de gracia. No lo dudo, porque ¡menuda penitencia leer su libro! Hablar de *ironía* en las páginas del *Conorte* y de introducir lógica en los relatos ilógicos de la Biblia, como hace el autor, no puede sino suscitar la carcajada en un lector asiduo de Cervantes y Erasmo. Cada sermón es el relato novelado de un episodio bíblico y de los festejos con que celebran en el cielo las fiestas del año litúrgico, en los que no faltan bailes, juegos y caballos. ¿Cómo explicar que en su libro se den más detalles de ciertos episodios que en las Sagradas Escrituras? Muy fácil: los evangelistas, por ejemplo, no lo supieron todo, sino lo que el Espíritu Santo les dictó, el mismo que ahora le dicta a ella los mismos hechos. Cerremos, pues, los Evangelios, y leamos el *Libro del conorte* si queremos conocer a Jesucristo, pues es mucho más completo que aquéllos. Y un detalle que no hay que olvidar: todas las palabras de su libro están escritas en las paredes del cielo. ¡Qué joya tenemos en nuestras manos!

Para que el lector sepa de qué va le contaré dos de sus visiones, dos de tantas como tuvo. La madre Juana, de resultas de sus enfermedades —¿por qué los visionarios están todos tocados?—, sentía mucho frío en los pies. Para combatirlo durante la noche se le ocurrió calentar unos guijarros y meterlos entre las ropas de la cama. Pero he aquí que del primer guijarro puesto al fuego salió una voz quejumbrosa: "¿Hay crueldad tan grande?" Le

pareció que era un alma del purgatorio. Le preguntó a su ángel de la guarda, con el que departía familiarmente de todo lo humano y divino, qué era aquello, y este le explicó que muchas almas del purgatorio penaban en piedras, que eran como su hospital. Tal era la voluntad de Dios. Desde entonces las monjas le traían todas las piedras que encontraban. Ella las metía en la cama, y con sus dolores, asociados a la pasión de Jesucristo, iba librando almas para el cielo. Alma liberada, piedra quitada de la cama y repuesta por otra. Llegó a ser una experta en saber en qué piedras había almas y en cuáles no. Una monja que se acuesta en una cama llena de guijarros en los que hay almas del purgatorio, que ella incubaba como una clueca, como "gallina de Dios", para que de ellos vayan saliendo, como polluelos, las almas supera todo lo imaginable. Esto sólo tiene un nombre: majara perdida. Pues ¿qué decir de aquella otra visión en que Cristo le hace experimentar los dolores de su pasión, y ella siente sus venas, miembros y articulaciones como "cuerdas e clavijas de vihuela" que Cristo pulsa con sus manos mientras le canta canciones de consolación como un trovador herido de amor? ¡Al diván del psiquiatra, madre Juana! "La vihuela", la guitarra de Dios. A este episodio se refiere el título del libro que comento.

*El libro del conorte* es fruto, muy logrado, de la estupidez humana, pero el libro de Surtz es un estudio riguroso, bien realizado, lleno de erudición. Conoce el *Conorte*, sus dos manuscritos, la aceptación y el rechazo que tuvo, la biografía de sor Juana, el contexto social y religioso en que surgió, la tradición de las monjas visionarias. La bibliografía sobre los temas que le van surgiendo a lo largo del libro es excelente. Pero sus reflexiones sobre el carácter subversivo del libro se quebran de sutiles. Yo sólo veo en él la sujeción más humilde a lo establecido. La mujer, según se dice en él, representa la humanidad de Jesucristo; el hombre, la divinidad. A obedecer tocan, y a callar. Por eso los santos tienen más poder intercesor que las santas. A tal punto llega la sujeción, que la madre Juana no se siente autorizada a interpretar lo que Dios dice por ella. Esto incumbe únicamente a las autoridades eclesiásticas ¡Valiente subversiva!

Pues en 1621 se inició en Roma el proceso de beatificación de esta monja. Tuvo sus oponentes y sus defensores. El proceso no salió adelante; pero en 1986 se reanudó. ¡Exaltada sea a la gloria del Bernini la sinrazón y la idiotez!.- J. VEGA.

TRAPIELLO, A., *Los nietos del Cid. La nueva Edad de Oro de la literatura española (1898-1914)*, Editorial Planeta, Barcelona 21997, 15,5 x 23,5, 405 pp.

Leer a Trapiello es siempre una delicia. Lo prueba, una vez más, este nuevo libro. Publicado en octubre de 1997, en diciembre del mismo año salió ya la segunda edición, esta que presentamos. El autor está enterado de lo que trata, y sabe decir lo que sabe. Esta es la historia de la llamada, bien o mal, Generación del 98; de los que en 1900 se llamaron nuevos o modernistas, aunque no todos aceptaran el calificativo (Unamuno lo rechazaba indignado). "En 1898 nadie era de la generación del 98" (p. 21). "Los jóvenes del novecientos empezarán a recorrer las tierras de España con la ilusión de unificar de nuevo una patria destrozada moralmente" (p. 78). De ahí el título del libro, *Los nietos del Cid*. Fueron en un principio seguidores de Costa, cidiano él, a pesar de su consigna: "¡Doble llave al sepulcro del Cid, para que no vuelva a cabalgar!". El catálogo de autores aquí estudiados es impresionante. Unos son bien conocidos, otros menos, otros completamente desconocidos hoy en día. Pero el conocimiento que de todos ellos tiene Trapiello es siempre de primera mano, ese que sólo puede alcanzar un apasionado de la literatura.

El aluvión de publicaciones con motivo del 98 avanza incontenible. "Dejémoslo pasar como a la fiera / corriente del gran Betis, cuando airado / dilata hasta los montes su ribe-

ra". Pero, mientras, afinemos la estimativa para distinguir lo valioso y hacernos con ello. Este libro, profusa y sabiamente ilustrado, es uno de los que quedarán. Su lectura es aménísima. El índice onomástico, que lleva al final, lo convierte, además, en un libro de consulta y estudio.— J. VEGA.

SAID, W.E., *Cultura e imperialismo* (Argumenos 194), Anagrama, Barcelona 1996, 23 x 14, 542 pp.

Sin duda que estamos ante una obra importante y que, quizá, llegamos un poco tarde a los juicios críticos que se han emitido sobre ella. Es posible que, a pesar de la enorme influencia y dimensiones alcanzadas por el fenómeno del *imperialismo*, a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX, no ha sido debidamente estudiado.

Edward W. Said, palestino de origen, protestante de religión, norteamericano por adopción y profesor de literatura comparada en la Universidad de Columbia, nos ofrece en este extenso y profundo libro una nueva visión sobre lo que él llama "tipografía cultural del imperialismo". Especialista en Joseph Conrad, aparte dedicar a este novelista británico de origen polaco, bastantes páginas de la larga *introducción* que trae al frente de su obra, "con su pasión y exquisita erudición", investiga esta estructura central de la sociedad mundial contemporánea; de tal modo, que "la crítica literaria que intenta tender puentes entre el arte y la política, tiene que aprender mucho, si no todo, de este impresionante diálogo de Said consigo mismo".

El propio autor explica, en la citada introducción, el seguimiento de la obra, a partir de la publicación, en 1978, del libro titulado *Orientalismo*, en que empezó a reunir ciertas ideas, que se le habían hecho evidentes, durante la escritura del libro, "acerca de la relación general entre cultura e imperio". Investigando, llega a la conclusión de que gran cantidad de la reciente crítica literaria se ha volcado sobre la ficción narrativa, prestando poca atención a su posición dentro de la historia y el mundo del imperio. Hasta el punto de que —según él—, la cultura es una especie de teatro, en el cual se enfrentan distintas causas políticas e ideológicas.

La revelación que nos hace, al final del prólogo, es de suyo tan elocuente, que explica mucho el por qué de este su libro y gran parte de su contenido: "Este es el libro de un exiliado —escribe—. Por razones objetivas y fuera de mi arbitrio, creció como árabe, pero con una educación occidental. Desde que tengo memoria he sentido que pertenezco a los dos mundos, sin ser completamente de uno o de otro".— T. APARICIO LÓPEZ.

RUIZ MARTÍNEZ, E., *Aproximación a una bibliografía de don Antonio Nariño y Álvarez*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1995, 25 x 15, 391 pp.

Esta reseña tendría que comenzar por agradecer y dedicar un merecido elogio al Instituto Caro y Cuervo de Bogotá, por su valiosa aportación al mundo de la cultura. Concretamente, en la sección bibliográfica es ésta la XV publicación, con estudios tan interesantes como los efectuados por su actual director, Gabriel Giraldo Jaramillo, por José J. Ortega Torres, Héctor H. Orejuela, Carmen Ortega Ricarte y otros.

*Aproximación a una bibliografía de don Antonio Nariño y Álvarez*, como excelente y completo trabajo bibliográfico, se suma y une a los anteriores, sin desmerecer lo más mínimo a su lado. Su autor, Eduardo Ruiz Martínez, jurista titulado por el Colegio Mayor de Ntra. Sra. del Rosario, se ha consagrado desde su juventud al estudio serio, objetivo y per-

severante de la Historia, con acento preferencial a la historia de Colombia. La gallarda figura de Nariño –escribe Ignacio Chaves Cuevas–, el temple de su carácter, su jovialidad, su generoso desprendimiento y su ejemplar patriotismo, la parábola de su heroico y trágico protagonismo, como precursor, como caudillo y gobernante, como escritor combativo y guerrero infortunado, despertaron en Ruiz Martínez algo mucho más alto y más cálido que el asombro, es decir, la admiración comprometida, caldeada por el afecto.

Pues bien, fruto de los desvelos de varios lustros es esta obra que el Instituto citado se complace en entregar a sus amigos y a la cultura nacional colombiana. Agradecida puede quedar la noble figura del *precursor* de la Independencia y primer traductor de los Derechos del Hombre en tierras americanas al doctor Ruiz Martínez por este trabajo tan completo y ordenado de investigación bibliográfica; y agradecido también este campo de las letras hispanas, por darnos a conocer el acervo de estudios, memoriales, cartas, certificados, etc., en torno a tan ilustre prócer de la cultura colombiana.– T. APARICIO LÓPEZ.

ZGUSTOVA, M., *Los frutos amargos del jardín de las delicias. (Vida y obra de Bohumil Hrabal)*, Ediciones Destino, Barcelona 1997, 18 x 11, 370 pp.

Estamos ante un libro, cuya autora es Monika Zgustová, de nacionalidad checa, pero residente en Barcelona, después de haber estudiado literatura comparada en Estados Unidos. Traductora del idioma checo y ruso al castellano y al catalán de más de treinta novelas, colaboradora actualmente en *El País* y *La Vanguardia*, novelista ella también y autora de cuentos, nos ofrece en este libro la biografía de uno de los escritores checos preferidos: Bohumil Hrabal, del que ha traducido a la lengua de Cervantes ocho de sus más importantes obras narrativas.

*Los frutos amargos del jardín de las delicias*, es la primera biografía de Hrabal, cuyas obras completas, publicadas recientemente en Praga, cuentan nada menos que con diecinueve volúmenes. Monika Zgustová, que tuvo la suerte de conocer y tratar en la intimidad a Hrabal, ha escrito un libro sobre este autor checo, libro que se lee como una novela, y que bien puede pasar como una biografía novelada.

En ella, no sólo asistimos a la vida de un autor *maldito*, sino también al proceso de una vocación de escritor y a los orígenes de una obra tan extensa como significativa.

El libro, fruto de las conversaciones y entrevistas que mantuvo la autora con su personaje, a lo largo de los cuatro años que duró la preparación del mismo, en su casa "inmersa en los bosques de Kersko", está dividido en tres partes, amén de un apéndice sobre "los últimos días" de Hrabal. Arranca desde los años de la infancia, en los días inmediatos a la Primera Guerra Mundial –Hrabal nació el 28 de marzo de 1914–, con la marca indeleble que le dejó la noticia –cuando se la contaron– de que su madre le tuvo antes de casarse, y de cómo el abuelo estuvo a punto de pegarle un tiro a su hija, cuando se enteró del embarazo prematuro. Jamás podrá olvidar a este abuelo, que más tarde entrará en su narrativa, "como una figura cómicamente encolerizada" y por cuyas venas corría sangre francesa. Pero cuando sea viejo, no se avergonzará de confesar que era descendiente de un soldado de Napoleón.

Bohumil Hrabal irá contando a Monika Zgustová los recuerdos vivos de su infancia: fin de la guerra, traslado de sus padres del Polná a Nymburk, "una pequeña ciudad a unos 50 kms. de Praga", sus estudios en la Escuela e Instituto, la muerte del abuelo, las vivencias con su tío Pepín, su primer amor: "una bella desgracia", sus primeros libros..., hasta llegar a "los últimos días" del mes de enero de 1997, el hospital Buvka de Praga, para morir el 2 de febrero, después de haber tomado de la mano a su biógrafa y decirle: "Eres amable, me

alegro siempre que vienes a verme, pero ahora vete". Hermosa biografía, que invita ahora a leer algunos de los libros de Hrabal, siquiera sea *Quién soy yo* y *Una soledad demasiado ruidosa*, traducidos al castellano por la autora de la misma.- T. APARICIO LÓPEZ.

**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.  
+ ilustr., 2.000 ptas.

**SAN AGUSTÍN**

***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 ptas.

**PEDRO G. GALENDE**

***Angels in Stone. Augustinian Churches  
in the Philippines***

Manila 1996, 25 x 32, 400 pp., + ilustr., 12.500 ptas.

**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.
  - El Beato Anselmo Polanco, Obispo y mártir*, Valladolid 1996.
- ALONSO, C.-GURAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LÓPEZ, 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 1985.
  - Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
  - Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
  - Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
  - Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
  - Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
  - Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- APARICIO LÓPEZ, T. (ed.), *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M.M.<sup>a</sup>, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
  - 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.
- Agustín de Hipona: pesos y armonías*, Valladolid 1996.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZÁLEZ 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.

**(Sigue en la segunda contraportada)**

- GONZÁLEZ, 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 VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patrística*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- Las Confesiones san Agustín comentadas (l. 1-10)*, Valladolid 1994.
- MARTÍNEZ, 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.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, 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.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I.-ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, 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.
- Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, Valladolid 1996.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.