



ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 47 Fasc. 2

Mayo - Agosto 2012

ARTÍCULOS

ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, <i>III. La compasión en las parábolas más emblemáticas de Lucas</i>	211
MARCELO CÁCERES, Aldo, <i>El poder de Jesús. Aproximaciones desde algunos textos y contextos</i>	247
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Los catecismos de Trento editados en Medina del Campo (1577-1604)</i>	273
NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>Aventuras y desventuras del individualismo actual. Una respuesta agustiniana</i>	301
SELLÉS, Juan Fernando, <i>Versiones averroístas y nominalistas del intelecto agente en el s. XV</i>	355
JERICÓ BERMEJO, Ignacio, <i>Hacia el tratado moderno de Iglesia y la Escuela de Salamanca. I. Introducción general y texto de Juan de la Peña (1559).</i>	373
LIBROS	391

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 47 Fasc. 2 Mayo - Agosto 2012



SUMARIO

ARTÍCULOS

ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier. <i>III. La compasión en las parábolas más emblemáticas de Lucas</i>	211
MARCELO CÁCERES, Aldo, <i>El poder de Jesús. Aproximaciones desde algunos textos y contextos</i>	247
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Los catecismos de Trento editados en Medina del Campo (1577-1604)</i>	273
NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>Aventuras y desventuras del individualismo actual. Una respuesta agustiniana</i>	301
SELLÉS, Juan Fernando, <i>Versiones averroístas y nominalistas del intelecto agente en el s. XV</i>	355
JERICÓ BERMEJO, Ignacio, <i>Hacia el tratado moderno de Iglesia y la Escuela de Salamanca. I. Introducción general y texto de Juan de la Peña (1559)</i>	373
LIBROS	391

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
47007 VALLADOLID (España)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora, 2011
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@planalfa.es

SUSCRIPCIÓN 2011

España: 50 €
Otros países: 68 €

IVA no incluido

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

© Valladolid 2012

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

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

DIRECTOR
Domingo Natal Álvarez

SECRETARIO
Ramón Sala González

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Vidal González Olea
Luis Resines Llorente
Fernando Joven Álvarez
Enrique García Martín
David Álvarez Cineira

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
José Luis Alonso Ponga
Marceliano Arranz Rodrigo
José Silvio Botero
Martin Ebner
Enrique A. Eguiarte Bendímez
Virgilio P. Elizondo
José Román Flecha Andrés
Esther Miquel Pericás
Peter G. Pandimakil
Fernando Rivas Rebaque
Gonzalo Tejerina Arias
Luis A. Vera
Senén Vidal García

III. La compasión en las parábolas más emblemáticas de Lucas

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ*

RESUMEN: La tercera parte del ensayo estudia la compasión en el Nuevo Testamento, y más en concreto, en las parábolas del Hijo pródigo y del buen Samaritano de San Lucas. Analizamos estas dos parábolas donde de una manera diáfana se manifiesta la misericordia de Dios. Dios es un Padre que se conmueve al ver al hijo que había perdido y echa a correr, le abraza y le besa como una madre. El Samaritano es presentado como modelo de actuación, pues al ver al hombre herido junto al camino se conmovió y practicó la misericordia. En los dos ejemplos la mirada antecede a la conmoción interior. Estos dos textos del Evangelio nos enseñan que las entrañas duelen y se conmueven cuando se abren los ojos ante el sufrimiento de las personas y que la misericordia conlleva una acción, no puede quedar en un mero sentimiento.

PALABRAS CLAVE: Compasión, parábola, hijo pródigo y buen samaritano.

ABSTRACT: The third part of the essay studies the compassion in the New Testament, and concretely, in the parables of the prodigal Son and the good Samaritan of Saint Luke. We study these two parables where in a clear way is manifested the mercy of God. God is a father who moves with compassion seeing the son who had lost and he runs to him, embraces and kisses him as a mother. The Samaritan is presented as a model of action, because seeing the man wounded on the way is moved with compassion and practiced the mercy with him. In both examples the sight precedes the internal feeling. Both evangelical texts teach us that the entrails are moved with

* e-mail: javierantolino@hotmail.com
Estudio T. Agustiniiano. Valladolid

compassion when the eyes are opened to the suffering of the people and that the mercy entails always an action and it could never remain as a mere feeling.

KEY WORDS: Compassion, parable, prodigal Son and Good Samaritan.

INTRODUCCIÓN

Las parábolas son quizás el elemento más característico de la doctrina de Jesús consignada en los Evangelios. Y a pesar de los retoques que hubieron de experimentar en el curso de su transmisión, presentan el sello de una personalidad bien definida. Su impacto en la imaginación hizo que se fijaran en la memoria y les procuró un lugar en la tradición. Dodd¹ asegura que ningún otro género literario del relato evangélico tiene para el lector un tono más evidente de autenticidad.

Las parábolas se presentan como algo nuevo frente al material parabólico del judaísmo². Si comparamos las parábolas de los sinópticos con las de su tiempo, ya sea con las del apóstol Pablo o bien con las parábolas de los rabinos³, nos obliga a reconocer un tono de inmediatez y viveza, basado en la experiencia inmediata de la vida real, una peculiaridad estrictamente personal, una maestría desconocida en la composición; tenemos entonces

¹ DODD, H.C., *Las Parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2001², 21. JEREMIAS, Joachim, *Interpretación de las parábolas*, Verbo Divino, Estella 1994⁵, 9. Las parábolas son un fragmento de la roca primitiva de la tradición, pues en general las imágenes concretas quedan grabadas en la memoria con más fijeza que los temas abstractos. SNODGRASS, R. Klyne, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapid, Michigan 2008, 3, está convencido de que las parábolas son el lugar más seguro para acceder a la enseñanza de Jesús.

² RAMOS, F. Felipe, *El Reino en Parábolas*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1996, 37-38. En los escritos del NT no se encuentran relatos parabólicos fuera de los evangelios. Por lo que habría que concluir que el modo de hablar en parábolas se remonta al mismo Jesús histórico. BAILEY, E. Kenneth, *Finding the Lost. Cultural keys to Luke 15*, Concordia Publishing House, Saint Louis 1992, 15-28. En la narración de parábolas, Jesús se basa en el Antiguo Testamento y en la tradición de oriente próximo, donde la metáfora y la comparación eran el foco primario del discurso. Lo opuesto al pensamiento occidental donde se explica algo utilizando conceptos. En cambio, en la mentalidad del próximo oriente se crean conceptos utilizando el símil, la metáfora, la parábola y la acción dramática. La verdad abstracta se hace inteligible con un ejemplo concreto.

³ RAMÍREZ FUEYO, Francisco, "Ayer y hoy de las parábolas", en *Sal Terrae*, 93 (2005), 191. La diferencia entre las parábolas rabínicas, que sobrepasan el millar, y las de Jesús, no está en el género literario, sino en la función con que fueron empleadas. Mientras los rabinos intentan explicar determinados pasajes de la Escritura o de la Tradición, las parábolas de Jesús iluminan la situación concreta que vive.

que concluir que se trata de una tradición especialmente fiel, estamos en la proximidad inmediata de Jesús⁴.

Aunque los mismos Evangelios dan pie a la interpretación alegórica de las parábolas, es mérito del exegeta protestante Adolf Jülicher en *Die Gleichnisreden Jesu* (2. vols, 1888 y 1899) haber roto definitivamente con la interpretación alegórica⁵ de las parábolas⁶ y estudiarlas en la situación concreta de la vida de Jesús⁷. Ahora bien, Jülicher se queda a medio camino, pues hay que intentar recuperar el sentido original de las parábolas. La exégesis contemporánea se orienta en la línea interpretativa iniciada por Jülicher, que insiste fundamentalmente en el propio impacto de la narración, considerada en y por sí misma.

Es importante tener en cuenta en el estudio de las parábolas de Jesús la diferencia entre la situación de Jesús y la de la Iglesia primitiva. El lugar histórico original, como el de todas las palabras de Jesús, es su actividad en una situación concreta de entonces⁸. Pero luego fueron “vividias” en la Iglesia primitiva, y estamos ante la tarea de recuperar su forma original, en

⁴ JEREMIAS, *Interpretación*, 10. DODD, *Las Parábolas*, 41. Sin resolver el problema de si nos hallamos ante los *ipsissima verba* de Jesús, hay casos en los que podemos estar seguros de que la aplicación de la parábola se remonta, junto con la parábola misma, a la primera tradición, lo cual nos indica al menos cómo fue entendida por aquellos que se hallaban próximos a la auténtica situación que dio lugar a ella.

⁵ JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1976⁴, 109. Después de un exhaustivo estudio concluye que el conjunto de las parábolas estaba originalmente libre de interpretaciones alegóricas como en la materia propia de Lucas y el Evangelio de Tomas.

⁶ Jülicher distingue entre símil que no necesita interpretación y la metáfora que precisa interpretación. Según él, las parábolas son similitudes y no alegorías, ya que Jesús hablaba a la gente sencilla y lo hacía de una manera diáfana, evitando cualquier ambigüedad. Raymond E. BROWN, “Parable and Allegory Reconsidered”, *Novum Testamentum* 5 (1962), 37. Jülicher, a pesar de sus muchas exageraciones prestó un buen servicio a la exégesis. El método patristico de tratar las parábolas alegóricamente tuvo un propósito: dado que la Escritura era el catecismo básico de la Iglesia, toda la teología tenía que encontrarse en la Escritura. El rechazo total de Jülicher a la alegoría es simplificado, pues en la mente semita no hay distinción entre parábola y alegoría.

⁷ JEREMIAS, *Interpretación*, 14. Las parábolas no son obras de arte, no quieren tampoco inculcar principios generales, sino que cada una de ellas fue pronunciada en una situación concreta de la vida de Jesús, en una coyuntura única, a menudo imprevista.

⁸ SCHILLINGTON, V. George, “Engaging with the Parables”, en *Jesus and his Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, ed. V. George SHILLINGTON, T & T CLARK, Edinburg 1997, 7-8. Jesús vivió y llevó a cabo su ministerio en la baja Galilea en el mundo religioso judío, social y político del segundo Templo en Palestina, éste es el primer contexto para entender las parábolas que pronunció. TUCKER, T. Jeffrey, *Example Stories. Perspectives of Four Parables in the Gospel of Luke* (=JSNTS 162), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 32-35. Las parábolas del Jesús histórico deben ser comprendidas e interpretadas a la luz de su propio contexto cultural, “el contexto original judío”. En

tanto cuanto podemos⁹. Las parábolas se utilizaron al menos dos veces, una por Jesús y otra por los evangelistas. Y nosotros al leerlas tenemos que intentar comprender tanto la intención de Jesús como la intención de los evangelistas. Debemos insistir en el contexto particular de Jesús y no tanto en otros contextos, si realmente queremos escuchar la voz de Jesús. Si las situamos en contextos elegidos por nosotros, entonces estamos alterando la intención comunicativa de Jesús¹⁰.

En su forma más sencilla la parábola es una metáfora o comparación tomada de la naturaleza o de la vida diaria que atrae al oyente por su viveza o singularidad y deja la mente con ciertas dudas sobre su aplicación exacta, de modo que estimula a una reflexión activa¹¹. En las parábolas de los Evangelios todo está de acuerdo con la naturaleza y la vida. Los procesos de la naturaleza son objeto de una observación y descripción minuciosa; las acciones de los personajes que intervienen en los relatos son adecuadas a la situación. Este realismo de las parábolas de Jesús explica la afinidad interna entre el orden natural y el espiritual, o dicho en términos de las mismas parábolas: el reino de Dios es intrínsecamente semejante a los procesos de la naturaleza y de la vida diaria de los hombres¹². Las parábolas son la expresión natural de la mente que descubre la verdad en descripciones concretas, en vez de concebirla en abstracciones.

Frente a la comunicación directa que se dirige al oyente sobre un tema que se encuentra a mano, las parábolas usan la comunicación indirecta con el oyente para conocer la verdad. Las parábolas utilizan las metáfo-

general, hay acuerdo en que el uso que hizo Jülicher de la *Retórica* aristotélica es inadecuado. Pues Jesús no vivió en un ambiente de habla griega, por eso hay que buscar los antecedentes en los profetas del AT y los padres judíos, a la luz de su lengua original. Ahora bien, algunas parábolas del Evangelio de Lucas implican un contexto cultural diferente, el medio cultural greco-romano del siglo primero, Lucas escribe en ἡ κοινή διάλεκτος, pues se dirige a una audiencia de habla griega y su discurso está impregnado de la tradición retórica propia del período helenístico.

⁹ JEREMIAS, *Interpretación*, 82. JEREMIAS, *Las parábolas*, 141-142. ÁLVAREZ FRÍAS, Emilio, "Las parábolas: origen, redacción y mensaje", en *Biblia y Fe*, 86 (2003), 172-173. Hemos de tener en cuenta también que antes de que fueran escritas fueron vividas por la Iglesia primitiva, que las enseña en la comunidad, las agrupa según objetivos, las sitúa en un nuevo marco concreto y las modifica de acuerdo con la necesidad del momento. También hemos de tener presente, que habiendo sido pronunciadas por Jesús en arameo, fueron traducidas al griego, dando lugar a inevitables modificaciones de sentido al ajustarse al nuevo idioma y a la comprensión de las comunidades gentiles que se hallaban inmersas en condiciones de vida helenista, incluso con costumbres romanas saliendo del ámbito palestino en el que fueron pronunciadas.

¹⁰ SNODGRASS, *Stories*, 26.

¹¹ DODD, *Las parábolas*, 27.

¹² DODD, *Las parábolas*, 32-33.

ras y las comparaciones, son historietas que tienen dos niveles de significado: el que se muestra en la fábula y el nivel de verdad, en el que la realidad es representada. El objetivo último de la parábola es despertar el pensamiento, estimular la conciencia y llamar a la acción. Las parábolas de Jesús son historietas con intención de transmitir el mensaje de Dios y coadyuvan a comprender el mensaje del reino de Dios. Las parábolas bíblicas revelan lo que Dios es y cómo actúa, y muestran también qué es la humanidad y lo que la humanidad puede y debe llegar a ser. Las parábolas no son meramente informativas. Al igual que los profetas anteriores a él, Jesús pronunció parábolas para provocar una reflexión y estimular una respuesta en relación con Dios. Las parábolas generalmente implican a los oyentes, inducen a la reflexión y promueven la acción. Las parábolas más que transmitir una información intentan convencer y persuadir¹³.

No todas las parábolas son iguales, podemos distinguir diferentes clases de parábolas. Las clasificaciones son nuestras, no de Jesús o de los evangelistas. La palabra griega παραβολή y la hebrea *mashal* que corresponde al término griego tienen un significado más amplio y cubren más variedad de formas en los evangelios que la palabra española “parábola”. En los estudios bíblicos, la palabra “parábola” tiene al menos tres usos diferentes. Primero, puede usarse como algún dicho comparativo intentando estimular el pensamiento. Se usa como proverbio, acertijo, comparación, contraste, alegoría. Segundo, “parábola” puede usarse en un sentido más restringido para referirse a cualquier analogía, una definición que excluiría proverbios, acertijos o formas no narrativas. Tercero, incluso en un sentido más restrictivo que deriva de la obra de Jülicher que distingue parábolas de similitudes, cuentos y alegorías. Así mientras que similitud, historieta ejemplar y alegoría son todas parábolas bajo la primera definición, en cambio no lo serían bajo este tercer modo más restrictivo de definición. Hay un debate considerable sobre si la alegoría y la historieta ejemplar¹⁴ son categorías legítimas y sobre cómo caracterizar el símil, y si los símiles y las parábolas se pueden distinguir siempre¹⁵.

La parábola puede tener un significado literal y también un significado metafórico, en este último caso, la parábola se puede llamar alego-

¹³ SNODGRASS, *Stories*, 8-9.

¹⁴ TUCKER, *Example Stories*, 396-418, ofrece un estudio detallado de las 4 parábolas consideradas como historietas ejemplares en el Evangelio de Lucas y concluye que es una clasificación ociosa pues no hay características comunes a las cuatro; por lo que no conviene mantener esta clasificación aunque corresponda al legado de Jülicher. La distinción entre parábola e historieta ejemplar es superflua por lo que la categoría llamada “example story” es vacía y debe abandonarse.

¹⁵ SNODGRASS, *Stories*, 9-10.

ría¹⁶. Esto se aprecia en muchas parábolas, por ejemplo la parábola del sembrador, que se refiere a algo que tiene que ver con el reino de Dios, y no con el sentido literal de la siembra, o lo mismo que la parábola del hijo pródigo, pues se refiere a algo más que un hijo que vuelve a la casa del padre. La alegoría es un artificio retórico que imprime al texto una dimensión simbólica. Algunas de las parábolas de Jesús sufrieron una transformación y fueron interpretadas en un sentido alegórico y acomodándolas a su situación y problemática. Por eso ante nosotros aparecen como alegorías y precisan una interpretación. En general, se puede decir que las parábolas tal como han llegado a nosotros son más alegóricas de lo que normalmente se reconoce, aunque no lo sean en una lectura superficial. En otras palabras, los detalles de una parábola tienen significado dentro de la historia, pero algunos de estos apuntan hacia realidades más altas¹⁷.

Un número amplio de investigadores consideran las parábolas de Jesús como alegorías¹⁸ o al menos que tienen características alegóricas que apuntan a realidades más allá de ellas mismas, por eso las parábolas necesitan ser interpretadas. De ahí que algunos tomen la alegoría como una clase de parábolas, aunque sea una clasificación confusa. Otros investigadores argumentan que la alegoría no es un tipo de parábola en absoluto, sino un modo de pensar. Snodgrass¹⁹ no considera la alegoría como una variedad de parábola, pero reconoce ciertas características alegóricas en las parábolas.

Podemos concluir diciendo que Jesús no compuso alegorías pues era un lenguaje demasiado complicado para los campesinos de Galilea. Cuenta parábolas que sorprenden por su frescura, carácter sencillo, vivo y penetrante. Jesús no hace explicaciones minuciosas de la ley como los escribas, sino que sus parábolas conmueven y hacen pensar; tocan el corazón e invitan a abrirse a Dios y a su Reino. Su mensaje está ahí, abierto a quien lo quiera escuchar²⁰. Pero algunas de estas parábolas fueron interpretadas y adquirieron un sentido alegórico que es el que nos ha llegado a nosotros en

¹⁶ RATZINGER, Joseph – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Primera Parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La esfera de los libros, Madrid 2007, 225. Aunque la distinción entre parábolas y alegorías está justificada, la separación radical entre ambas no tiene fundamento ni en el plano histórico ni en el textual.

¹⁷ Greg W. FORBES, *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of the Luke's Gospel* (=JSNTS 198), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 28-33.

¹⁸ FORBES, *The God*, 35-51.

¹⁹ SNODGRASS, *Stories*, 16-17.

²⁰ RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 229-234. De todos modos, no todo es tan sencillo, en el lenguaje de las parábolas hay algo misterioso (Mc 4, 12). En las parábolas, Jesús no es solo el sembrador que siembra la semilla de la palabra de Dios, sino que es semilla que

los relatos evangélicos. Por lo que si Jesús no convirtió las parábolas en alegorías, lo que tenemos que buscar es la intención de cada parábola y el propósito por lo que fue pronunciada.

LAS PARÁBOLAS DEL REINO

El tema común de la teología y la exégesis es la afirmación de que el reino de Dios es el centro de la predicación de Jesús²¹ y la pasión que animó toda su vida. Esto quiere decir que el reino de Dios concentra toda la predicación de Jesús. Y no sólo su predicación, también su actividad. El reino de Dios resume la misión de Jesús. Es la clave interpretativa para entender su mensaje y encierra toda su pretensión pública.

El concepto del reino de Dios no puede ser difícil de comprender pues Jesús se dirige a gente sencilla. El reino de Dios más que a un lugar se refiere a Dios, al poder, reinado y soberanía de Dios. Su modo de hablar mediante las parábolas no son más que perífrasis explicativas del misterio del reino.

Jesús no se cansó de inculcar con imágenes siempre nuevas las ideas centrales de su mensaje, y podemos decir que en las parábolas aparece una síntesis completa del mensaje de Jesús²². Todas las parábolas del Evangelio son apologías de la Buena Nueva. La predicación de la Buena Nueva a los pecadores la realizó Jesús de diversos modos: dando el perdón, invitando a los pecadores a la mesa, llamándoles a su seguimiento. Dios es así, tan bueno con los pobres, tan lleno de alegría por encontrar lo perdido, tan lleno de amor paterno con el hijo degradado, tan clemente con los desesperados, los abandonados, los que padecen necesidad, etc²³.

La mayor parte de estas acciones de Jesús proclaman la llegada del tiempo de la salvación: las acciones parabólicas de Jesús son predicación. Muestran que Jesús no sólo ha anunciado el mensaje de las parábolas, sino que lo vivió y lo encarnó en su persona. Jesús no proclama solamente el mensaje del reino de Dios, él es al mismo tiempo ese mensaje. Todas las parábolas están llenas del “misterio del reino de Dios”, a saber, de la certe-

cae en tierra para morir y dar fruto. Por lo tanto las parábolas son expresión del carácter oculto de Dios en este mundo. Así pues, en las parábolas se manifiesta la esencia misma del mensaje de Jesús, el misterio de la cruz.

²¹ AGUIRRE, Rafael, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales* (=PT 77), Sal Terrae, Santander 1994, 135.

²² JEREMIAS, *Interpretación*, 85.

²³ JEREMIAS, *Interpretación*, 109-110.

za de que ha comenzado el tiempo de la salvación. Por lo que las fuerzas del mal tienen que ceder, el médico viene a los enfermos, los leprosos quedan limpios, la deuda se perdona, etc²⁴.

La expresión Reino de Dios es una afirmación concluyente de la soberanía divina contra el mal existente en el mundo. En el ministerio de Jesús, el poder divino actúa contra el mal. Según Dodd²⁵, la declaración de que el Reino de Dios ya ha llegado aparece en la llamada “escatología realizada”, es decir, en el impacto producido sobre este mundo por los “poderes del mundo futuro” en una serie de hechos inéditos e irrepetibles que actúan en el presente. Con la llegada de Jesús, el Reino ha irrumpido de manera definitiva en la historia.

La afirmación “salvación de Dios” desvela espontáneamente lo mismo que exteriorizaba Jesús al mostrar el dominio y el favor de Dios. Cuando Jesús habla del Reino de Dios está hablando de la salvación de Dios, de su poder salvífico, de su intervención favorable. Jesús pone en primer lugar la salvación, la “buena noticia”, el Evangelio, el año de gracia que ignora el “día de venganza”. Esta es la novedad de Jesús frente a los antiguos profetas y Juan el Bautista.

Cuando uno ha experimentado el sobreabundante amor de Dios, su cariño desmedido, no puede dejar de sentirse transformado y transportado por él. La absoluta cercanía de Dios, en su benevolencia, se sobrepone a cualquier otra cosa, se hace incontenible, mueve a obrar conforme a ella, o a dejar que ella actúe en cada uno. Es lo que la teología entiende bajo el concepto de gracia: don, regalo favorable de Dios, que es eficaz por sí mismo²⁶.

El Evangelio, buena noticia de la salvación, y el Reino designan esta misma acción salvífica de Dios. En Jesucristo se hace presente esta salvación de Dios, el Reino de Dios. El Evangelio y el Reino simbolizan un nuevo modo de vida, la convicción profunda de que el mal y la injusticia no tienen la última palabra, sino que es Dios quien reina, el soberano de nuestro mundo, donde triunfa el bien y la vida.

²⁴ JEREMÍAS, *Interpretación*, 168-169.

²⁵ DODD, *Las parábolas*, 68. DODD, *Las parábolas*, 99. “La declaración de que el Reino de Dios ha llegado rompe, de todos modos, con el viejo esquema escatológico y abre paso a un nuevo tipo de ideas. La doctrina de Jesús sobre la naturaleza de Dios y su actitud para con los hombres –su inmensa bondad y beneficencia hacia todas sus criaturas, su ilimitado perdón, su deseo de buscar y salvar lo perdido– lleva necesariamente a una nueva visión de lo que significa la manifestación de la justicia de Dios y la condenación del pecado.”

²⁶ MARCOS, Tomás, “Semilla del Reino. Sobre la continuidad entre el Reino de Dios y la Iglesia”, en *Estudio Agustiniano*, 30 (1995), 66.

Este Reino y soberanía de Dios²⁷ son una realidad misteriosa, muchas de las parábolas de Jesús nos acercan al misterio del Reino de Dios, a la misma vida divina. Esta bienaventuranza o salvación que se anuncia es buena nueva, buena noticia, Evangelio. Este modo característico del hablar de Jesús, las parábolas, son en general escenificaciones verbales para describir, de algún modo, rasgos del reino (Mc 4, 30).

El material parabólico fue el lenguaje clave de Jesús en su proclamación del acontecimiento del reino de Dios, porque sólo en ese lenguaje poético de imágenes y comparaciones se podía hablar de ese acontecimiento maravilloso, indefinible por conceptos fijos y categorías. Lo que hacen las parábolas es narrar imaginativamente lo que sucede en ese acontecer sorprendente del reino de Dios²⁸.

Dios se ofrece al hombre como rey o, dicho de otro modo, el reino de los cielos es un don de Dios (Lc 12, 32), que debe ser aceptado por el hombre. El cumplimiento de la voluntad divina, la observancia de la ley antigua y nueva, es la única garantía para que el don de Dios llegue a sus destinatarios (Lc 6, 31). La aceptación de la oferta divina requiere a veces un esfuerzo heroico (Mt 10, 34-36; Mc 9, 47). La decisión por el reino es urgente, mañana puede ser tarde. Nunca se dice que el Reino de Dios puede ser conquistado por el propio esfuerzo o adquirido, aunque sea a un alto precio²⁹.

El discurso parabólico de Jesús es original, pues a diferencia de las parábolas rabínicas, Jesús es el protagonista, en ellas se ve implicado directamente como el revelador de Dios. En sus parábolas habla de Dios y de su Reino, de la presencia de Dios y de su poder transformante. Posteriormente la confesión de fe cristiana convertirá a Jesús de Nazaret en parábola viviente de Dios, el símbolo vivo o la “imagen visible del Dios invisible” (Col 1,15), que realizó en su vida³⁰, lo que nos contó con sus palabras³¹. Las

²⁷ RAMOS, *El Reino*, 41. El reino es la intervención definitiva y última de Dios en la historia humana, al mismo tiempo que un nuevo orden moral en el que se cumple perfectamente la voluntad de Dios.

²⁸ VIDAL, Senén, *Jesús el Galileo* (=Presencia Teológica 148), Sal Terrae, Santander 2006, 93.

²⁹ RAMOS, *El Reino*, 42.

³⁰ JEREMÍAS, *Interpretación*, 167. Jesús no solamente habló en parábolas, sino que también obró en parábolas. Su acción parabólica más impresionante fue permitir que los despreciados compartiesen su mesa (Lc 19, 5ss) y acogerlos en su casa (Lc 15, 1-2).

³¹ RAMOS, *El Reino*, 355. RAMOS, *El Reino*, 359. “Jesús como parábola de Dios nos revela su bondad infinita. Así lo demuestra la actitud y actividad de Jesús frente a los marginados de su época: en su relación con los pecadores a los que acoge y perdona; con los publicanos, considerados como impuros y como paganos, a cuya mesa se deja invitar o se auto invita, etc.”.

parábolas de Jesús, sus palabras, enseñanzas y hechos le convirtieron en la parábola de Dios.

Por otra parte, es precisamente en las parábolas donde la enseñanza de Jesús emerge de manera nítida. Es verdad que algunos aspectos de las enseñanzas de Jesús no aparecen en las parábolas. Éstas no hacen referencia a la observancia del sábado, a las leyes culticas, milagros, exorcismos, la cruz o la resurrección., etc. Las parábolas de Jesús no revelan la totalidad de la teología cristiana en absoluto³². Sin la cruz y la resurrección, la teología cristiana no existiría. Sin embargo, las parábolas proporcionan material para un convincente retrato sobre las enseñanzas de Jesús sobre el Reino, su comprensión de Dios y la clase de vida que debían llevar sus discípulos, ya vivan en el siglo primero o en el veintiuno³³.

LAS PARÁBOLAS DE LUCAS

Aquí vamos a estudiar dos parábolas, tal vez las más conocidas entre todas, se encuentran exclusivamente en Lucas y podemos llamar emblemáticas. Son la parábola del padre y los dos hijos perdidos, tradicionalmente conocida como la del Hijo Pródigo, y la del Buen Samaritano. He elegido estas parábolas pues en ellas se aprecia, de manera diáfana, la misericordia entrañable, del padre para con el hijo que vuelve a casa y del samaritano frente al hombre caído junto al camino. Con ello quiero señalar que la vida cristiana vive esta doble dimensión, primero, descubrir el amor de Dios que se compadece de nosotros y, segundo, nuestra ternura y compasión hacia los otros. En el fondo, es poner en práctica la afirmación lucana: “Sed compasivos como vuestro padre del cielo es compasivo” (Lc 6, 36), que resume lo esencial del mensaje cristiano.

Si antes he intentado ver el mensaje central de las parábolas en su conjunto, ahora, antes de estudiar las dos parábolas en concreto, voy a dilucidar cuál es el mensaje o el objetivo de las parábolas dentro del Evangelio de Lucas.

Primero, hemos de decir que Lucas es el evangelista que más parábolas emplea, incluso es el material más amplio en su Evangelio, el 52% de éste corresponde a las parábolas y también Lucas es quien presenta más parábolas originales, al menos tiene nueve propias y todas ellas se encuen-

³² SNODGRASS, *Stories*, 360. El problema es que nosotros queremos encontrar en cada parábola toda la teología, cuando lo que en realidad pretenden es hacernos pensar y actuar.

³³ SNODGRASS, *Stories*, 31.

tran en el camino de Jesús hacia Jerusalén (capítulos 10 al 20). El propósito del Evangelio de Lucas, en general, es el de insistir en el cumplimiento de las promesas que Dios ha hecho a su pueblo. Veremos como también las parábolas se acomodan a este mismo objetivo de su Evangelio.

Hemos de decir que las parábolas exclusivas de Lucas, al contrario que las parábolas comunes que tiene con otros sinópticos que podemos llamar parábolas del Reino, tienen un carácter personal y se convierten en una llamada a actuar de una determinada manera, de ahí la popularidad de estos textos que se han convertido en modelos que ilustran el comportamiento humano y cristiano³⁴. Se puede decir que la fundamental preocupación de Lucas es el comportamiento moral de la comunidad cristiana. Y si comparamos a Lucas con los otros sinópticos, él es quien menos hace referencia al Reino. Las características de las parábolas de Lucas son las más fáciles de identificar. Lucas muestra preferencia por el soliloquio, por parábolas que comienzan “un cierto hombre” o la expresión “quien de vosotros”.

Las parábolas específicas lucanas reflejan la situación de la primitiva iglesia que busca su identidad frente al judaísmo, más que la situación histórica del tiempo de Jesús. Estas parábolas no se encuentran en la fuente *Q*, por lo que serían creaciones libres lucanas donde se subraya su habilidad artística y reflejan y están en armonía con la orientación teológica de todo el Evangelio. Esto mismo podemos afirmar de las parábolas del Buen Samaritano y del Hijo Pródigo, si bien esta última, aunque sea una creación lucana o procede de sus fuentes propias, está en relación con la parábola de la oveja perdida que se encuentra en (Mateo 18, 12-14), en el Evangelio de Tomás y en la fuente *Q*. Por lo que aunque la parábola del Hijo pródigo sea una creación lucana, tiene su fundamento en una narración que se puede remitir, de algún modo, al Jesús histórico.

Lucas hace una variada presentación de la imagen y del modo de ser de Dios: su cuidado y su amor, su misericordia y su gracia, y Dios como juez soberano. Por ejemplo, el buen samaritano refleja el amor de Dios curando las heridas de los afligidos. Sin embargo, la parábola enseña a una audiencia etnocéntrica que su comprensión de Dios tiene que cambiar, pues el amor y el cuidado de Dios no pueden limitarse a los ideales culturales de un determinado grupo social. La parábola del hijo perdido refleja

³⁴ FORBES, *The God*, 17. SNODGRASS, *Stories*, 18 y 20. Las parábolas intentar cambiar el comportamiento y crear discípulos. Su principal propósito es provocar una respuesta en los oyentes. Las parábolas buscan la conversión pero hablando de Dios y su reino, la nueva realidad que Dios quiere establecer sobre la tierra.

el amor de Dios en el padre que trata a los dos hijos con igual respeto y paciencia. Al mismo tiempo, encontramos la imagen de un Dios que no refuerza su autoridad, dando al hijo menor la libertad de rebelarse. Dios desea la comunidad perfecta, pero esto será alcanzado por el camino de la compasión y la alegría, y no por la fuerza³⁵. La imagen de Dios que se alegra por el hijo perdido y encontrado es única entre las parábolas de Jesús.

Primeramente, Lucas por medio de las parábolas quiere demostrar que de ellas fluye el comportamiento cristiano, que imita el modo de ser de Dios. Bien en una situación de oposición por parte de los judíos, o simplemente en una situación en que la iglesia gentil buscaba clarificar su posición en relación con el Judaísmo, las parábolas muestran que el Cristianismo es el cumplimiento de la esperanza judía. La actuación de Jesús y la presentación del carácter y naturaleza de Dios en las parábolas, se sitúan en continuidad con el Dios del Antiguo Testamento. Esta descripción contrasta con algunos aspectos clave de la comprensión judía de Dios. De este modo, la descripción lucana de la naturaleza de Dios en las parábolas sirve a una función apologética y demuestra a sus lectores esa continuidad con relación a una comprensión exacta de Dios que se encuentra en el Antiguo Testamento de la cristiandad, y no en el Antiguo Testamento del judaísmo³⁶.

Aunque es imposible conocer con seguridad los destinatarios del evangelio de Lucas, la deducción más plausible, desde la evidencia interna, sugiere que el lector es un gentil que está muy relacionado con la oración del Dios de Israel en la sinagoga, quien tiene un gran aprecio de la autoridad y el contenido del Antiguo Testamento, y que tiene algún conocimiento de la fe cristiana. Tal vez Lucas, aunque menciona a Teófilo, se dirige a un grupo más amplio, a los llamados temerosos de Dios. Aunque haya diversos propósitos secundarios bajo la obra lucana, su intención principal parece ser evangelizadora. Si es así, las parábolas de Lucas, en su descripción del Dios del Antiguo Testamento, no son solamente usadas para el discipulado y propósitos apologéticos, sino que forman también una parte integral de la proclamación evangélica lucana³⁷.

El aspecto distintivo de las parábolas de Lucas radica, comparado con las parábolas sinópticas del reino, en que presentan una variada y desarrollada imagen de Dios que es cariñoso y bondadoso con todas las personas, compasivo y misericordioso, e incluso juez soberano. Ninguno de estos ras-

³⁵ FORBES, *The God*, 252-253.

³⁶ FORBES, *The God*, 318-319.

³⁷ FORBES, *The God*, 326-327.

gos del carácter divino (quizás con la excepción del Dios que se alegra por el retorno del hijo extraviado) es nuevo en Jesús, sino que es una parte integral del retrato de Dios en el Antiguo Testamento. Así, las parábolas incrementan el uso lucano del Antiguo Testamento, que es central en el tema de la promesa-cumplimiento, por lo que Lucas manifiesta que Jesús es el cumplimiento legítimo de las esperanzas y promesas del AT. Aunque expresan una continuidad con el modo de ser de Dios del AT, las parábolas también expresan una cierta discontinuidad con algunas visiones contemporáneas judías de Dios. En particular, las actitudes hacia los no judíos, una preocupación por los grupos marginados y pecadores, la elección como una cancelación del juicio, riqueza como un signo de la bendición de Dios y, posiblemente, la accesibilidad de Dios en la oración. La preocupación lucana es demostrar que en el Cristianismo se ha cumplido la esperanza judía de la salvación³⁸.

LA PARÁBOLA DEL HIJO PRÓDIGO³⁹

En el contexto del capítulo 15⁴⁰

La parábola que centra nuestra atención se encuentra en el capítulo 15 del Evangelio de Lucas junto con otras dos parábolas, la de la oveja per-

³⁸ FORBES, *The God*, 328-329.

³⁹ BARTOLOMÉ, Juan José, *La alegría del padre. Estudio exegético de Lc. 15*, Verbo Divino, Estella 2000, 42. El título tradicional, la parábola del hijo pródigo, no hace justicia a su contenido temático ni a la intención del narrador. CONTRERAS MOLINA, Francisco, *Un padre tenía dos hijos (Lc 15, 11-32)*, Verbo Divino, Estella 1999, 27. Por eso, se han propuesto otros títulos alternativos: "El hijo perdido y el hijo fiel", "La parábola de los dos hermanos", "la parábola del amor del padre" (Jeremias), "la parábola del padre misericordioso", "la parábola del padre compasivo y los dos hijos perdidos", "la parábola del padre pródigo", "Un padre tenía dos hijos", etc. MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter the Paternoster Press, Graville 1978, 604. Entre todas las parábolas tal vez sea esta la más fácil de interpretar en un sentido amplio, pero es también la más abierta a múltiples interpretaciones, depende donde pongamos la atención. Así por ejemplo WRIGHT, T. N., *Jesus and the Victory of God*, Vol II, Fortress Press, Minneapolis 1996, 126-127, aplica la parábola al pueblo de Israel, al exilio y a la restauración. Israel es llevado deportado a un país pagano, y allí viven en el exilio esclavizados, finalmente vuelve a su tierra. La parábola del hijo pródigo explicaría la experiencia del pueblo de Israel del exilio y la restauración. Israel es llevado al exilio por su propia torpeza y desobediencia; ahora vuelve a su tierra por la generosidad y benevolencia de Dios.

⁴⁰ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 73. Es típico del relato parabólico de Lc 15 el que tan sólo la primera parábola sea conocida por la tradición evangélica. En consecuencia, todo el material restante (Lc 15, 1-3.8-32) se ha atribuido a fuentes propias del evangelista o a

dida y la de la dracma perdida. Pocos textos han gozado de tanto aprecio y valoración. Se ha llegado a decir que Lc 15, con sus tres parábolas sobre la salvación de lo que estaba perdido es el corazón del Evangelio de Lucas⁴¹ y constituye un “evangelio en el evangelio” o el núcleo vivo del corazón de todo el evangelio.

No obstante, aunque la parábola Lc 15, 11-32, probablemente sea la más apreciada⁴² y comentada en la historia del Cristianismo, es la peor entendida. Ya el mismo título, parábola del hijo pródigo, con el que tradicionalmente es conocida, da prueba de un inveterado error de comprensión. La parábola no habla sólo de la conversión del malo, ni cuenta únicamente el retorno a casa del pecador; pide también la conversión del bueno, invitándole a entrar en casa. En ello, en que el hermano que nunca abandonó el hogar reconozca como hermano al hijo recuperado por su padre, consiste –ni más, ni menos– la alegría de Dios⁴³.

Las dos primeras parábolas están construidas con una notable simetría, se pueden llamar gemelas. En ambas, el centro de interés no radica en el objeto perdido y hallado, sino en la persona que lo pierde y que reencontra la alegría al recuperarlo⁴⁴.

Los tres personajes principales en las parábolas quedan calificados por tener un rebaño, un capital, una familia, por su pérdida parcial y limitada en el tiempo y la recuperación posterior que les produce alegría⁴⁵. La alegría común es el tema principal que une las tres parábolas de este capítulo.

En general se acepta la unidad interna del capítulo 15: una breve narración (1-2) abre un único y largo discurso (3-32). Las dos primeras

su labor personal de redacción. SNODGRASS, *Stories*, 95. Los cuatro componentes dominantes del Evangelio de Jesús son la celebración, la compasión, la restauración de Israel y el presente y futuro del Reino de Dios. Las parábolas del capítulo 15 muestran la celebración y la compasión. Los otros dos temas están implícitos. En consecuencia, este capítulo es la más vigorosa descripción que existe de Dios buscando a los pecadores y alegrándose por su retorno.

⁴¹ FORBES, *The God*, 109.

⁴² RAMOS, *El reino*, 268, la considera la perla de las parábolas, el resumen más vivo y acabado del Evangelio. SANZ JIMÉNEZ RICO, Enrique, *Profetas de misericordia. Trasmisiones de una palabra*, San Pablo, Madrid 2007, 187-188, certifica que es una parábola que hace del amor de Dios todo un acontecimiento y que toca el corazón del tercer evangelio, y expresa cómo ama Dios.

⁴³ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 7.

⁴⁴ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 16.

⁴⁵ EVANS, C. F., *Saint Luke*, SCM and Trinity Press International, London 1990, 582. Las tres parábolas están unidas por el tema común de la alegría de recuperar lo perdido. FORBES, *The God*, 117. La alegría es un motivo típicamente lucano (1,14,47; 2,10; 10,20-21; 13,7; 15,10; 24,52; Heh 2, 46), que no solamente aparece en las tres parábolas del capítulo 15, sino que incluso se menciona tres veces en la parábola de la oveja perdida.

parábolas (4-7.8-11) simétricas en su estructura y coincidentes en su significado están simplemente unidas por una copulativa. La tercera (11b-32), ligada a las anteriores explícitamente (11a), retoma el contenido de ellas en una disposición binaria (15-24.15-32): a la doble parábola inicial corresponden los dos cuadros de la tercera, que describen la relación problemática entre sus personajes. Aceptada esta composición unitaria de Lc 15, parece legítimo adelantar una doble consecuencia que podrá guiar el esfuerzo de comprensión. En primer lugar, dada la unidad formal existente, sus partes integrantes no han de ser entendidas de forma aislada: la relación que media entre ellas obliga a tenerlas en cuenta a todas, cuando se trate de interpretar cada una en particular. Ello significa que las tres parábolas complementan e iluminan el mensaje de cada una; implica, por otro lado, que el marco redaccional aporta el contexto en el que han de entenderse. Siendo una ley de la narrativa popular el situar al final el dato clave para la comprensión global del relato, será lógico apoyarse en el último cuadro narrativo para buscar el mensaje básico de Lc 15. La defensa de la alegría⁴⁶ que proporciona a Dios el perdón no sólo es afirmada en (7.10.24), es, sobre todo, defendida (v. 32). Y de forma paradójica, ya que el relato culmina con el riesgo de perder al que no se había extraviado⁴⁷.

El discurso parabólico de Lc 15, 3-32⁴⁸ tuvo como motivo una situación conflictiva (Lc 15, 1-2), originada en la costumbre que Jesús mantenía de comer con pecadores públicos⁴⁹. El evangelista Lucas⁵⁰ presenta la comida con pecadores como práctica habitual de Jesús, no como un hecho aislado⁵¹. Si Jesús hubiera rehuido alguna vez la compañía de pecadores

⁴⁶ NOLLAND, John, *Luke 9: 21-18:32* (=WBC 35b), Word Books, Dallas, TX 1993, 780. La tercera parábola completa el capítulo 15. La "alegría en el cielo" (vv. 7, 10) orienta al lector a unirse a la experiencia del padre con el gozo divino. La unidad de las tres parábolas se encuentra en el motivo del arrepentimiento y de la alegría compartida. Los dos personajes de la parábola, el hijo menor y el mayor, hay que relacionarlos, el primero con los publicanos y pecadores y el segundo con los fariseos y escribas.

⁴⁷ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 22-23.

⁴⁸ MARSHALL, *The Gospel*, 597. El discurso parabólico sirve para justificar la actitud de comer con publicanos y pecadores.

⁴⁹ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 109. La participación de Jesús en comidas con pecadores y publicanos pertenece al núcleo más seguro de la tradición evangélica. Hay suficientes textos en la tradición que avalan semejante praxis.

⁵⁰ BOVON, François, *El Evangelio según san Lucas III: Lc 15, 1-19,27*, traducción Alfonso Ortiz García, Sígueme, Salamanca 2002 35, dice que ante todo reflejan la idea teológica de Lucas: mientras que el Jesús histórico aceptaba ser acogido por los pecadores (5, 29-32), él es aquí el que los recibe (v. 2); además, las comidas en común aparecen en segundo término (v. 2); lo que importa es escuchar al Maestro (v. 1).

⁵¹ AGUIRRE, *La mesa*, 63, afirma que comer con los pecadores no fue para Jesús un acto puntual, sino una costumbre. CONTRERAS, *Un padre*, 227-230. El comer con los peca-

públicos, como era habitual entre fariseos⁵², no se hubiera inventado ese marco redaccional. Lucas quiere hacernos ver que entre la actuación de Jesús y la de Dios hay una neta continuidad, describiendo en parábolas el comportamiento divino. Jesús se presenta en el capítulo 15⁵³ como el portador de una invitación incondicionada, dirigida por igual a justos y a pecadores, que les ofrece la comunidad de vida con Dios, una comunidad que él ya está viviendo.

Pero lo verdaderamente decisivo es que las comidas con personas marginadas eran ya, como acontecimiento concreto, una parábola vivida. Su convivencia con los pecadores fue su primera palabra sobre el Dios que predicaba; con ella no estaba diciendo más, ni tampoco menos de cuanto expresó con su discurso: sus parábolas no fueron nunca sentencias autónomas, verdades universalmente válidas; estaban preanunciadas en su vida y eran la mejor razón de ella⁵⁴. Con Jesús se inicia el tiempo de la alegría de Dios: quien, pecador o no, aceptara al Dios que Jesús predicaba con sus parábolas y representaba con sus gestos, se convertía en compañero de la dicha divina, sea que la motivara o se uniera a su celebración⁵⁵.

La conducta de Jesús, su cordial acogida a los pecadores y su comer juntos (Lc 15,2), no tendría sentido si no se la reconociera como manifestación de la solicitud de Dios por los perdidos: su búsqueda consigue el perdón, la gracia que antecede a la conversión⁵⁶. La identidad operativa entre

dores es un rasgo típico de Jesús; se remonta a su existencia histórica. Dos factores lo hacen completamente original: su total ruptura con el comportamiento de la piedad judía y la imposibilidad de invención por parte de la Iglesia.

⁵² Los fariseos eran incapaces de compartir la mesa con aquellos que eran considerados pecadores (Ex. 18,1).

⁵³ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 115. Lc 15 es tanto una declaración del pensamiento de Jesús sobre Dios, una especie de resumen de su teología personal, como la del pensamiento de Dios sobre el pecador, una especie de compendio de soteriología divina. CONTRERAS, *Un padre*, 210. Jesús se presenta como la imagen del padre que busca lo perdido.

⁵⁴ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 119.

⁵⁵ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 121. En Lucas 15 Jesús proclamó un Dios para los perdidos. Aquí reside la paradoja, seguramente la mayor de todo el discurso: no en que Dios sea misericordioso aceptando pecadores sino en que Dios no obligue a los justos a que le acepten, simplemente les invita a ello. El padre no obliga al hijo pequeño a quedarse, ni a regresar, lo mismo que no impone la fiesta al mayor; pero un padre que no se impone, es un padre que puede perderse: si fomenta la libertad filial, también facilita el rechazo fraterno. Quien no acepta la misericordia de Dios para con los otros, los peores, pierde la oportunidad de convertir en propia la alegría de Dios; más aún, pierde a Dios, no sólo su alegría. JEREMÍAS, *Interpretación*, 102. Así es Dios. Quiere la salvación de los perdidos, pues le pertenecen; le ha dolido su extravío y se alegra de su retorno al redil. Jesús habla de la "alegría soteriológica" de Dios, de la alegría de perdonar.

⁵⁶ CONTRERAS, *Un padre*, 248. En los profetas aparecía esta misma idea, Dios perdona antes de que el pueblo se convierta, el perdón antecede a la conversión. San Pablo

Jesús de Nazaret y el Dios de Israel, que se reflejaba en la comunidad de mesa con pecadores, pudo aparecer como una insolente provocación, como una actuación anárquica, social y religiosa, a los ojos de sus contemporáneos; para Jesús, en cambio, era expresión y confirmación de que el reino había llegado y con él, la alegría, común y sin fronteras era una realidad posible: comiendo con los pecadores, Jesús practicaba el reino que estaba proclamando. Jesús no solamente predicaba el Evangelio, sino que vivía y practicaba ese mismo Evangelio⁵⁷.

Lo que Jesús pretende decir con sus parábolas es semejante a lo que decía en su actuación comiendo con los pecadores. Las afirmaciones centrales de su discurso (Lc 15, 7.10.24.32) no fueron más escandalosas que su provocadora actuación (Lc. 15, 1-2). Es decir, Jesús afirma con solemnidad que Dios se alegra por la vuelta de un pecador. De este modo Jesús ha acercado a los publicanos y pecadores el ser más profundo y característico de Dios, que Dios es excesiva y exageradamente misericordioso. El capítulo 15 de Lucas repite y reitera con insistencia que Dios quiere la salvación de todos (el hijo mayor y el menor) y especialmente de los perdidos, y que Jesús habla de dicha misericordia y salvación en su comunión de mesa con publicanos y pecadores⁵⁸.

Podemos afirmar pues que el evangelista en Lc 15 invita a superar cualquier deslizamiento comunitario hacia el exclusivismo religioso que pusiera en peligro la fraternidad sin fronteras que la actuación divina había hecho posible. Del mismo modo que Jesús se apoyó en la actuación de

recalca también la gratuidad y el anticipo de la misericordia divina (Rom 5, 8) e idéntico mensaje proclama Juan en su primera carta (1ª Jn 4, 10). Insistir en la primacía absoluta de la misericordia no quiere decir invalidar la conversión, ni que ésta aparezca como innecesaria. BARTOLOMÉ, *La alegría*, 117. Lo que resulta inédito e insoportable es que Dios no considere la conversión del pecador como condición previa para su perdón.

⁵⁷ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 122-123. CONTRERAS, *Un padre*, 239. El comportamiento de Jesús de comer con los pecadores se inspiraba en lo que Dios mismo era y hacía; de él recibía su aliento y empuje; y simultáneamente la praxis de Jesús espejaba la conducta divina. Si Dios actuaba así, él también se comportaba de la misma manera. Jesús de Nazaret se presentó en sus comidas con los pecadores desvelando la voluntad de Dios; en él aparecía la encarnación humana de la misericordia divina, que busca con solicitud la gente perdida. En la persona de Jesús, que come con los pecadores, convive la benevolencia del mismo Dios, que construye de esta forma insospechada su reino escatológico. Jesús no era sólo el intérprete que explicaba el Reino, sino también su artífice eficaz. Comiendo con los pecadores mostraba a las claras que el Reino había llegado con su presencia acogedora. En Jesús se hace presente Dios y su Reino.

⁵⁸ SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Profetas*, 218-219. BAILEY, *Finding*, 62-63. El padre de la parábola hace exactamente lo que la audiencia está acusando a Jesús: acoger a un pecador (el pródigo) y comer con él.

Dios, la comunidad lucana se justificaba recordando el comportamiento de su Señor. Continuando la praxis de Jesús, de hacer prójimo y comensales a los alejados de su tiempo, la comunidad creyente se autentificaría como cristiana. Sólo una iglesia abierta a todos podía aspirar a ser el pueblo del Dios de Jesús, sólo así sería capaz de festejar la misericordia, la alegría del perdón⁵⁹.

La intención de la primera parábola es mostrar la alegría que experimenta el pastor que recupera la oveja perdida. Esta alegría sentida necesita ser comunicada; de la comunicación surge la invitación a los más próximos a que la compartan. La alegría del pastor es tan grande, tan expansiva, que debe publicarla e invitar a participar en ella a los que le son más próximos. En lugar del esfuerzo, de búsqueda por parte del pastor, en la aplicación de Jesús resalta la conversión del pecador como motivo de la alegría divina. Aquí no se quiere expresar la relación del pastor con el rebaño, sino sólo y únicamente la alegría por encontrar lo perdido.

Así es Dios, quiere la salvación de los perdidos, pues le pertenecen; sus andares errantes le han dolido y él se alegra del retorno. Esta alegría en el corazón de Dios no la causa el arrepentimiento del pecador sino el reencuentro de Dios con él⁶⁰. Lo que se nos muestra es que la actitud de Dios no es pasiva esperando que la gente regrese, sino que es Dios quien toma la iniciativa para que la gente vuelva a él, sin fijarse en lo perdida que estaba. Esta parábola muestra la gracia ilimitada de Dios, de forma incuestionable Dios busca y restaura lo perdido. La búsqueda y la alegría son los dos pilares de la parábola⁶¹. La alegría⁶², la actitud de Dios por recuperar

⁵⁹ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 105-108.

⁶⁰ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 36-37. CONTRERAS, *Un padre*, 214. La parábola enseña que la oveja perdida no tiene otro título ni mérito sino su propia perdición y el cariño que despierta en su pastor. Los pecadores experimentan que su misma condición de gente perdida y el reconocimiento de su extravío se convierten en el motivo desencadenante de tanta solicitud y alegría, propias de la misericordia de Dios. MARSHALL, *The Gospel*, 601-602. El punto central de la parábola no es el amor manifestado por Dios, sino la alegría que se experimenta en el Reino de Dios por la nueva situación. La parábola se concentra en la alegría de Dios y no en la actitud del pecador.

⁶¹ BAILEY, *Poet*, 153-156, señala que en la parábola aparecen cuatro temas fundamentales que hay que entender conjuntamente. Estos son: la alegría del pastor que comparte con la comunidad, a la esforzada búsqueda le sigue la alegría del encuentro, la gracia incondicionada que busca lo perdido, y una nueva comprensión del arrepentimiento.

⁶² SNODGRASS, *Stories*, 110, indica que se debe poner especialmente atención en la alegría, pues la oración cristiana, a menudo, carece de alegría. El gozo es la característica verdadera del Cristianismo, pues tiene relación con la disposición de Dios que busca y celebra la recuperación de lo perdido.

lo perdido y la celebración del Reino con sus buenas noticias manifiestan que la promesa de redención de Dios ha comenzado⁶³.

La parábola de la dracma perdida es paralela a la anterior. El encontrar lo perdido⁶⁴ lleva al reencuentro con la alegría, y se convoca a las vecinas para invitarles a compartirla. Las vecinas y amigas están invitadas a compartir el gozo que experimenta la mujer⁶⁵ que recupera su capital. La aplicación de la parábola (v. 10) es idéntica a la anterior. Se centra en la alegría de Dios por el retorno del pecador. La alegría de Dios (otra vez la nota de la alegría es una característica del Reino, donde falta la alegría, falta el Reino de Dios) que Jesús predicaba radica en su reencuentro con quienes echaba de menos; es el comportamiento de Dios, su mentalidad, descrita por Jesús, lo que sorprende. En la predicación de Jesús y en su actuación el Reino de Dios estaba llegando, y uno de los rasgos de esa llegada era ese inédito interés por lo “perdido”⁶⁶. Implícitamente, como la anterior, es una parábola del Reino de Dios, pues en el ministerio de Jesús, Dios redime a su pueblo y cumple la promesa de restaurar Israel. Dios es el buscador diligente, quien toma la iniciativa de recuperar lo que le pertenece. Dios no solamente acepta a los pecadores, sino que les busca impacientemente y el encuentro le lleva a una celebración gozosa. El Reino de Dios viene con gracia ilimitada, incluso para aquellos rechazados por otros⁶⁷.

La presentación que hace Lucas de Jesús pretende actualizar el amor de Dios por los pecadores arrepentidos. La búsqueda de Dios de lo perdido, así como la alegría cuando lo halla, es un acontecimiento concreto en la vida de Jesús, antes de ser contenido de su enseñanza o tema de controversia. Con estas dos parábolas Jesús daba a entender que en la comunidad de mesa con los pecadores estaba aconteciendo la acción salvífica de Dios. Jesús, en su actuación personal, hacía suya la misma acción de Dios. La comunidad de mesa de Jesús con los pecadores no sólo estaba justificada

⁶³ SNODGRASS, *Stories*, 109.

⁶⁴ CONTRERAS, *Un hombre*, 215. El cuidado de la mujer hará posible que la moneda sea encontrada. Es decir, solamente la solicitud de Dios, presente en Jesús, encontrará a los hombres y mujeres perdidos sin remedio.

⁶⁵ BAILEY, *Poet*, 158, considera que el utilizar a la mujer como ejemplo de búsqueda requiere una decisión moral, lo mismo que a los pastores en la parábola anterior; pues los pastores y las mujeres eran grupos proscritos en la sociedad.

⁶⁶ DODD, *Las Parábolas*, 147. CONTRERAS, *Un padre*, 215-216. En la escena de Zaqueo del Evangelio de Lucas aparece de forma señera la búsqueda de Jesús de un hombre perdido, lo busca y le concede la plena salvación.

⁶⁷ SNODGRASS, *Stories*, 116.

en la búsqueda divina de cuanto estaba perdido⁶⁸, era, además, un signo eficaz de esa misma preocupación por lograr el encuentro⁶⁹.

La parábola del padre compasivo y de los dos hijos perdidos⁷⁰

En el comentario de esta parábola⁷¹ voy a centrarme en el tema de la misericordia del Padre y la celebración o alegría de la que quiere hacer partícipe también al hermano que se ha quedado en casa.

⁶⁸ AGUIRRE, *La mesa*, 64-65. En el fondo hay una lucha de dioses: el Dios de la santidad al que se accede separándose de lo profano y de lo impuro, y el Dios de la misericordia, al que se accede en la medida en que se busca la incorporación de los excluidos. Jesús quiere justificarse ante quienes se escandalizan porque su actitud rompe el sistema de pureza, y desea que también los escribas y fariseos, que le critican, participen de su alegría.

⁶⁹ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 40-41. BARTOLOMÉ, *La alegría*, 116. Las comidas de Jesús con pecadores implicaban su completa seguridad acerca de la disposición de Dios al perdón. Esta predisposición divina a la misericordia pertenecía por entero a la imagen divina que el Judaísmo tenía; Jesús, por tanto, no se situaba fuera de la tradición bíblica. Pero la insistencia en la misericordia divina, sin condicionamientos previos, avalaba su comportamiento público, el relieve que daba a la preocupación paterna de Dios por quien se hubiera perdido y su neta afirmación de que el Padre ordena la fiesta común, cuando a Él se retorna —una fiesta que no había ofrecido a los que con él se quedaron—, y propone, además, al recién llegado como hermano; todo ello rompe los límites de ese concepto de Dios del que Jesús, predicador judío, había partido.

⁷⁰ CONTRERAS, *Un padre*, 28-29. Podemos decir que nuestra parábola corresponde con la forma de pensar y actuar de Jesús. También podemos admitir que el evangelista Lucas la ha tomado de su fuente propia y la ha reelaborado concienzudamente. EVANS, *Saint Luke*, 590, entiende esta parábola en continuidad con las anteriores, en el sentido de la pérdida y la alegría del encuentro: “estaba perdido y lo hemos encontrado, estaba muerto y ha vuelto a la vida” (vv. 24 y 32); pero esta comparación es algo artificial, pues el hijo no está perdido y el padre no va en su búsqueda. SNODGRASS, *Stories*, 134. Las dos primeras parábolas del capítulo se centran en la búsqueda, la alegría y la celebración por el encuentro. Ambas comparan la alegría del encuentro con la alegría que acompaña al arrepentimiento. La tercera parábola desarrolla el tema de la alegría y la fiesta incluso más, pero contrasta la actitud del padre y la del hermano mayor. Este contraste refleja la actitud de Dios hacia los pecadores arrepentidos y el modo de ser de aquellos que rechazan alegrarse y, por el contrario, menosprecian a los pecadores arrepentidos. La parábola presenta el contraste entre la aceptación de los pecadores por parte de Dios y el rechazo por parte de los fariseos. FORBES, *The God*, 148, insiste en que la parábola sirve, como las dos previas, para darnos una justificación del ministerio de Jesús con los marginados y pecadores. Es Jesús quien con sus acciones demuestra la compasión, el amor paciente y la aceptación incondicional de Dios por lo perdido. Eso significa que el reino de Dios es ahora operativo en las palabras y acciones de Jesús.

⁷¹ HOLLGATE, A. David, *Prodigality, Liberality and Meanness. The Prodigal Son in Greco-Roman Perspective on Luke 15, 11-32* (=JSNTSS 187), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, hace un estudio de esta parábola en la perspectiva de la cultura greco-

El hijo menor no disculpa su proceder ni niega su responsabilidad; declara ante sí mismo su arrepentimiento⁷², confiesa en su interior el pecado, que después, intentará proclamar abiertamente (Lc 15, 21). Este cambio que se realiza en el hijo, se trasluce en la aceptación de haber perdido todo derecho a ser considerado como tal en la casa del padre (v. 19). Acepta como favor ser un siervo en la casa del padre. Es lo máximo a lo que podía aspirar o soñar; no se merecía a su padre.

A continuación el relato se centra en el padre (Lc 15, 20-32), y ya no desaparecerá en toda la parábola, y aunque es una parábola bipartita, el auténtico protagonista es el padre⁷³. El padre al verlo⁷⁴ de lejos se conmovió. El verbo *σπλαγχνίζομαι ἐσπλαγχνίσθη*⁷⁵, que Lucas utiliza en su material propio dos veces más (Lc 7,13 y 10,33), expresa el núcleo de la historia: el

romana de la época. Holgate argumenta que frente a las virtudes del padre de la compasión y liberalidad, se presentan los vicios de los dos hijos, en el menor el derroche y despilfarro, y la mezquindad del hijo mayor. El padre aparece como la persona virtuosa que domina sus deseos. Los hijos, en cambio, se dejan llevar por deseos desordenados.

⁷² Algunos comentaristas dicen que realmente no muestra arrepentimiento, sino que la razón por la que decide volver es el hambre, esto es lo que le hace recapacitar. BAYLEY, *Poet*, 175-177. BAYLEY, *Finding*, 129-133. ROHRBAUGH, L. Richard, "A Dysfunctional Family and its Neighbors (Luke 15:11b-32)", en *Jesus and his Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, ed. V. George SCHILLINGTON, T & T CLARK, Edinburg 1997, 155. FORBES, *The God*, 136. De todos modos, no hay contradicción entre hambre y arrepentimiento, pues el hambre puede ayudar a recapacitar y facilitar la conversión.

⁷³ FITZMYER, A. Joseph, *El Evangelio de san Lucas*, v. III. *Comentario de los capítulos 9,50 al 19,27*. Cristiandad, Madrid 1986. 672-673. HOLGATE, *Prodigality*, 67. El personaje más importante es el padre. Lucas concentra la atención en él y sugiere que su comportamiento es un ejemplo positivo para los lectores. Representa el comportamiento estándar desde los que otros comportamientos deben ser juzgados. Lucas subraya dos virtudes en el padre: la liberalidad y la compasión. Los trabajadores y siervos revelan su liberalidad y los hijos evocan su compasión.

⁷⁴ El ver es un componente esencial de la compasión, pues la despierta y aviva. Este mismo comportamiento se aprecia al estudiar en los Evangelios la misericordia de Jesús de Nazaret.

⁷⁵ CONTRERAS, *Un padre*, 94-95. Esta palabra expresa los sentimientos profundos del padre. No solamente el verbo en sí mismo requiere nuestra atención; ocupa también un lugar señero en el verso y en la parábola. El centro de la parábola lo detenta el verbo "se conmovió en sus entrañas". MENKEN, M. J. J., "The position of *σπλαγχνίζεσθαι* and *σπλάγγνα* in the Gospel of Luke", en *Novum Testamentum* 30 (1988), 108. No es tanto la acción del padre sino la compasión entrañable lo que constituye el eje radial de la parábola. Todo el desarrollo posterior no es sino la resultante de su compasión, que dinamiza su comportamiento. Según KÖSTER, Helmut, "Σπλάγγνον, σπλαγχνίζομαι," en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, 549, en el mundo cultural-religioso griego no se concibe la palabra *σπλάγγνα* como la sede de la misericordia. Esto sucederá en la revelación bíblica. BOVON, *El Evangelio III*, 69. El verbo *σπλαγχνίζομαι*, raro en griego, utilizado por los LXX y presente en *El Testamento de los XII Patriarcas*, ha tomado el sentido de "tener piedad", "tener compasión", significado que encontramos también en la litera-

sentimiento paterno, que llega hasta las entrañas, precede a cualquier declaración de arrepentimiento del hijo⁷⁶. El padre no espera ningún signo de contrición, sino que nos encontramos que un padre se conmueve ante el hijo que había perdido. A la conmoción interior le sigue la actuación pública: el padre corre hacia el hijo, lo abraza nada más encontrarlo y le besa antes de que pronuncie palabra alguna. El padre al correr hace algo no sólo desacostumbrado para un oriental de su edad, parece que reacciona con poca dignidad; pero con enorme ternura y alegría⁷⁷.

El padre devolvió al recién llegado su rango, haciéndole de nuevo hijo a quien sólo pensaba en llegar a ser siervo. El padre hace todo lo posible por reintegrar plenamente a su hijo en la familia. El hijo se había preparado para una fría recepción: su ilusión era llegar a ser asalariado; en vez de la autoridad paterna se encontró con su ternura. Vuelve a ser hijo, gracias al comportamiento del padre: ha sido perdonado antes de

tura cristiana primitiva. CONTRERAS, *Un padre*, 99-100. Sobre la palabra *rehem*, útero y regazo materno, el lenguaje bíblico ha desarrollado el plural *rahamim* (entrañas), el “sitio tierno” alojado en la naturaleza humana, en lo más íntimo de las entrañas de una madre. Desde la significación de vientre de una mujer pasa a expresar las entrañas de una madre; y aún más, el amor de una madre, sin perder nunca la religación con el sustantivo. Pero en la mayoría de los casos, el plural *rahamim* (en los dos tercios del empleo bíblico) aparece teñido de sentido teológico. Aplicado a Dios, designa sentimientos de misericordia, de ternura, pero siempre arraigados en lo hondo de sus entrañas. Esta teología ha sido desarrollada en los profetas (Os 11, 8-9; Is 49, 13-16; Jr 31, 18-20). El verbo ἐσπλαγγνίσθη (Lc 15, 20) debido a su densidad emotiva es de difícil traducción. Diversas traducciones: sentir amor entrañable, partirse a uno el alma o el corazón, conmoverse en las entrañas, compadecerse. La palabra “entrañas” (en hebreo y griego, *rahamim-σπλάγχνα*) se refiere directamente a sentimientos maternos, los propios de una madre para con su criatura.

⁷⁶ MARSHALL, *The Gospel*. 610. BAILEY, *Finding*, 143. Lo que sorprende es que la actuación compasiva viene de alguien que no se espera. De un patriarca de oriente medio se esperaría que defendiera el honor de la familia; por lo que debía mostrar indignación y enfado. Tiene todo el derecho a no tener nada que ver con su hijo. Pero nada de esto aparece en la parábola, el padre actúa solamente movido por la compasión.

⁷⁷ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 55-56. No se podía esperar este comportamiento paterno, tenía que resultar sorprendente, por exagerado. De hecho, el hijo no contaba con él (Lc 15, 18.21). Ha sido el padre quien ha perdonado y repuesto en su casa al hijo, antes de que éste hubiera expresado su pesar y su propósito. Quien llegaba a casa a servir será sorprendido al ser aceptado como hijo al que honrar. La iniciativa del padre sobrepasa las expectativas y el deseo del hijo. SNODGRASS, *Stories*, 140. El primer propósito de la parábola es acentuar la compasión, el amor del padre, que refleja analógicamente la actitud de Dios. El v. 20 subraya que el hijo no sólo vuelve a casa sino que también lo hace al padre. Jesús no necesitaba introducir la idea de que Dios acepta a los pecadores, sino que su mensaje del Reino acentuaba que él estaba restaurando Israel, que el perdón se ofrecía ahora y que éste era el tiempo para el arrepentimiento. El Dios que Jesús representa y proclama es precisamente el Dios compasivo y misericordioso que aparece en la parábola. BAILEY, *Poet*, 181, considera que con esta bienvenida lo que intenta el padre es proteger a su hijo de la hostilidad del pueblo y restaurar su relación con la comunidad.

pedir perdón⁷⁸. El hijo debía ser acogido en la casa como hijo y señor, por eso se le viste de fiesta, con anillo y sandalias.

Y después sigue la comunidad de mesa con el hijo que certifica su rehabilitación y la alegría del padre, a un mismo tiempo. El padre invita a celebrar un banquete por la vuelta del hijo; quiere que todos se pongan a la mesa, a saber, toda la familia de la casa, de la que nadie se excluye, ni siquiera a los criados⁷⁹.

En esta parábola no se narra nada que aludiera a una búsqueda⁸⁰; y sin embargo, el regreso del hijo es reinterpretado por el padre como un reencuentro (v. 24) “este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido hallado”. De hecho, el padre, restableciendo la dignidad de hijo al recién llegado, hace mucho más que perdonar su pecado, recuperando al que había perdido, se recupera como padre.

Esta parábola describe con una gran sencillez: así es Dios, tan bueno, tan indulgente, tan lleno de misericordia, tan rebosante de amor. Se alegra del regreso del hijo como el padre que organiza un festín⁸¹. La parábola es,

⁷⁸ CONTRERAS, *Un padre*, 130. El padre perdona con toda su persona, volcándose entero sobre el hijo, sacando los sentimientos de amor de sus entrañas, que se manifestaron en la precipitada carrera de sus pies, en el intenso abrazo sobre su cuello y en los repetidos besos de sus labios. El padre perdona con toda su persona. Y ahora no le deja terminar la confesión que el hijo había preparado.

⁷⁹ CONTRERAS, *Un padre*, 264. Se trata ahora de una acción comunitaria, compartida por un sujeto plural, un nosotros que incluye a todos los habitantes de la casa. El verbo εὐφραίνω aparece aquí para subrayar con su profunda significación la magnificencia de la alegría hecha visible en el banquete de fiesta que el padre manda celebrar. BAILEY, *Poet*, 186-187. El sacrificar el ternero cebado y no un cabrito es un signo de que la invitación no es solamente para la familia, sino para todo el pueblo. La razón de matar un animal grande es invitar a toda la comunidad.

⁸⁰ SNODGRASS, *Stories*, 138-139. Esta parábola es diferente de las anteriores. La oveja y moneda perdidas no hacen nada, y la celebración por el encuentro refleja la alegría del cielo sobre el arrepentido. En esta parábola el pródigo actúa primero. Es cierto que las acciones del padre ocurren antes que el hijo tenga tiempo de confesar y que las acciones del padre están determinadas por su modo de ser. Una vez más, nos encontramos con una parábola que refleja la ilimitada gracia de Dios, pero es también verdad que en esta parábola el padre no busca al hijo perdido, sino que espera. Cuando el hijo vuelve, el padre le sale al encuentro. Por eso se ha interpretado, que las dos primeras parábolas de este capítulo reflejan la soberanía divina y la última refleja la responsabilidad humana. FORBES, *The God*, 118, subraya que las tres parábolas reflejan la tensión entre la soberanía divina y la respuesta humana que caracterizan las Escrituras. Las dos primeras parábolas reflejan un motivo común acentuando la iniciativa de Dios en la salvación: él nos busca. La tercera parábola subraya la respuesta humana: Dios espera la vuelta del perdido.

⁸¹ SNODGRASS, *Stories*, 140. La parábola es una invitación a la celebración y a la alegría, vv. 23-24 y v. 32. El que estaba perdido ha sido encontrado, por eso hay que celebrarlo.

al mismo tiempo, una espléndida caracterización del mensaje salvífico de Jesús, el gran predicador del Reino⁸².

Comienza la historia del hijo mayor⁸³, cuando la fiesta está iniciada y él lejos de casa, trabajando en el campo haciendo lo que el padre quería y lo que debía. El elemento trágico de la narración se concentra en la figura del hijo mayor. Éste se niega a compartir casa y fiesta con su padre; el hijo mayor sigue estando lejos del padre: reacciona con rabia donde el padre había expresado compasión⁸⁴. El padre tiene que abandonar la casa para ir en su búsqueda. Antes, en busca del hermano menor, la salida fue más precipitada, debido a la más larga lejanía. En ambos casos, los hijos reciben el mismo gesto del padre: la salida en su búsqueda⁸⁵. El padre le suplica⁸⁶ que entre a celebrar la fiesta. La respuesta del hijo es desconsiderada, pero no del todo injusta. Es desconsiderada por no contemplar las razones del padre. Sorprende que el hijo mayor no utilice la palabra “padre”, mientras que su hermano la emplea cinco veces, es decir, no acepta que su padre lo sea también del hijo menor, por indigno que éste se haya hecho⁸⁷.

⁸² SNODGRASS, *Stories*, 137, es una poderosa presentación de la gracia salvadora de Dios, por eso se la ha considerado un Evangelio dentro del Evangelio, pero es absurdo que contenga todo el Evangelio. Ni ésta ni ninguna otra parábola es un compendio de la teología, aunque nosotros a menudo intentemos hacerlo.

⁸³ JEREMIAS, *Interpretación*, 98. La parábola fue dicha a hombres que se parecen al hermano mayor, es decir, a hombres que se escandalizan del Evangelio. Jesús les dice: Así de grande es el amor de Dios para con sus hijos perdidos y vosotros estáis sin alegría, sin amor, desagradecidos ante vuestros propios ojos. RAMOS, *El reino*, 270-271. El hermano que se niega a recibir a su hermano retrata la fidelidad desenfocada de aquellos puritanos que criticaban la compañía de Cristo con los pecadores. Se niegan a entender los planes de la salvación de Dios, colocándose así contra Dios mismo. Estamos hablando de los fariseos.

⁸⁴ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 63. CONTRERAS, *Un padre*, 152. El hermano encolerizado constituye el polo opuesto del padre. Antes nos ha dicho que “se conmovieron sus entrañas”. Ahora esas entrañas se quedan impasibles, tan duras como piedras. En vez de conmiseración, asoma la cólera.

⁸⁵ HOLGATE, *Prodigality*, 229. Ahora bien, aunque la actitud del padre es la misma, la diferencia entre el hermano mayor y el menor es que el mayor no experimenta ningún tipo de transformación moral ni espiritual. Nada aparece en el hijo mayor que se corresponda a la conversión del hijo menor.

⁸⁶ ROHRBAUGH, “A Dysfunctional”, 160. En el medio oriente los padres no suplican a sus hijos, sino que normalmente ordenan. Este comportamiento extraordinario intenta mantener la familia unida, por eso ruega a su hijo mayor que entre a la fiesta. Lo prioritario para el padre es la reconciliación de la familia. Pero en este momento es precisamente el hijo mayor el que se desentiende y no quiere saber nada de su familia. BAILEY, *Finding*, 171-181. BAILEY, *Poet*, 195, afirma que rechazar esa invitación y no participar en la comida era un insulto al padre.

⁸⁷ CONTRERAS, *Un padre*, 39-40. También el hermano mayor evita a todo trance llamar a su hermano pequeño con la palabra “hermano”, y así se refiere a él, diciéndole al padre “tu hijo” (v. 30). El padre, en cambio, le dice corrigiéndolo y recalcando: “tu hermano” (v.32).

La verdadera causa del alejamiento del hijo mayor está en el acercamiento del padre hacia su hijo menor, del que habla con desprecio. La respuesta del padre, crucial para entender su comportamiento y toda la historia, refleja una ternura no alcanzada en la narración: “hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo”. El padre concluye diciendo que era preciso celebrar y alegrarse. La alegría festiva le viene impuesta: sólo así se confirma como padre del hijo encontrado vivo; repitiéndoles a los dos hermanos la misma invitación los vincula a sí. La alegría del hermano mayor debe nacer de haber recuperado a su hermano; que el padre haya recuperado un hijo, comporta que el auténtico hijo lo reconozca como verdadero hermano⁸⁸. La respuesta queda abierta⁸⁹.

Para los dos hijos la paternidad es gracia: el menor, que la había perdido, la recuperó sin merecerlo; el mayor, que nunca la había gozado, la cues-

⁸⁸ NOLLAND, *Luke*, 791. CONTRERAS, *Un padre*, 40. Para llegar a ser un buen hijo es preciso sentirse y comportarse como un buen hermano. Y sólo desde la hermandad se puede invocar el nombre del padre. No es posible ser un buen hijo si no se reconoce al hermano; y viceversa, resulta imposible ser buen hermano y no sentir el afecto por el padre. BARTOLOMÉ, *La alegría*, 118. Sin la recepción del hermano convertido queda cuestionada la alegría de Dios. En el hombre que tiene que convertirse a su hermano cifra su esperanza Dios. El hijo mayor puede rechazar la invitación a la alegría que le hace el padre, pero es la única forma de hacer que triunfe, si la acepta. HOLGATE, *Prodigality*, 237. El hermano mayor no alcanza a comprender el verdadero significado de la hermandad. SNODGRASS, *Stories*, 141, este final abierto funciona como una invitación para que los oyentes tengan la misma actitud hacia los pecadores que el Padre tiene hacia el pródigo.

⁸⁹ CONTRERAS, *Una padre*, 300. La parábola queda un tanto en suspenso, con un final abierto. Jesús no la ha clausurado, no ha querido ni ha podido. Solamente el lector, quien está leyendo esta historia, debe decidir con toda libertad si quiere o no quiere entrar en casa. Un hijo está fuera, lejos del padre. Otro hijo está dentro, pero su corazón está lejos. Uno es la oveja que se perdió fuera. Otro es la moneda que se perdió dentro (las dos breves parábolas que anteceden). En realidad, son dos hijos perdidos. El padre sale corriendo al encuentro del que regresa caminando. Por mucho que se adelanten nuestros pasos, Dios llega primero y su gracia nos antecede con su perdón. Es un padre que siente en sus entrañas una conmoción que no puede remediar; es padre siempre aún a pesar de todas las razones que la fría razón y el cálculo pueden inventar contra este comportamiento de amor no sólo infinito, sino desmesurado, extravagante, etc. El hijo mayor no quiere entrar. El padre también sale a su encuentro y le habla con amor. LAMBRECHT, J., “A Note on Luke, 15, 11-32”, en *Luke and his Readers. Festschrift A. Denaux*, ed. R. BIERINGER, G. VAN BELLE and J. Verheyden, Leuven University Press, Leuven 2005, 304-305. Lambrecht en esta nota discute el artículo de Worter sobre el capítulo 15 de Lucas quien defiende la exclusión de los fariseos. Nos puede parecer que la parábola del hijo pródigo es una parábola abierta, Jesús dice la parábola para convencer a sus oponentes y ganarlos para el Reino, invitándoles a que cambien su comprensión de Dios. Es cierto que en el Evangelio de Lucas, Jesús muchas veces intenta convencer a sus oponentes, por eso es posible que el evangelista en esta parábola tenga la misma actitud del Jesús histórico. Pero cuando escribe Lucas su Evangelio hay una situación bien diferente, en este tiempo la conversión de los fariseos y los escribas ha desaparecido del horizonte. Para los fariseos y escribas del tiempo de Lucas la parábola del hijo pródigo no es una parábola abierta.

tionó con su resistencia a aceptarla. La fraternidad recobrada no es sólo motivo de la fiesta del padre⁹⁰, es, además, garantía última de la filiación mantenida en fidelidad. Que la historia acabe sin notar reacción alguna por parte del hijo mayor no ha de hacer olvidar que tampoco el hijo menor reaccionó ante la inesperada acogida del padre. Decisivo para él no es lo que sienten los hijos, en sí mismos y entre sí, sino lo que el padre siente por ellos. No es indiferente que la parábola se cierre sin decir cuál fue la reacción de los hijos a la diferenciada actuación del padre: no es la filiación como relación exclusiva entre padre e hijos lo que ha de ser cuestionado al final, sino una fraternidad por recuperar que crea el empeño de un hombre que, teniendo dos hijos, no quiere perder a ninguno⁹¹.

Algunos han sugerido que el tema central de esta parábola es la alegría de Dios por encontrar lo perdido. Pero no es completa esta idea, pues falta algo, ya que no hay alegría definitiva en el banquete si el hermano mayor no entra. Por eso es mejor decir que el tema central es “la oferta de un amor costoso a todos”⁹². El de dentro y el de fuera, encontrado y no encontrado, el amor de Dios como el amor del padre, viene expresado en el propio vaciamiento y humillación para todos en la persona de Cristo⁹³.

⁹⁰ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 92-93. La parábola habla de una oferta incondicionada de perdón y de alegría. El tema es la alegría de la conversión. No hay que pasar por alto que el hijo mayor no es rechazado, sino invitado a aceptar la decisión paterna: también él es sujeto de conversión; que no se narre su entrada en casa, deja en suspenso su participación en la fiesta, pero no la excluye. Y lo que es más decisivo aún, el contenido de la parábola está en conformidad con el mensaje de Jesús y con su actuación pública: Lc 15, 11-32 corresponde con el carácter escatológico de la predicación de Jesús, que invitaba a entrar en el Reino y proponía la conversión como requisito; en la parábola queda reflejada una situación propia de la vida de Jesús, puesto que lo que estaba en discusión era la disposición divina para el perdón dentro del pueblo judío. SNODGRASS, *Stories*, 135-136. La parábola no es un ataque contra los fariseos y la inconclusa parábola funciona como una invitación a ellos para que cambien de actitud. No entrar en el banquete supone para el hijo mayor una violación del mandamiento de honrar a su padre. Jesús se enfrenta a los fariseos con una imagen de la estrechez de su pensamiento y con la cuestión abierta sobre si el hijo mayor entrará en la casa y se unirá a la celebración. En efecto, Jesús invita a los fariseos a adoptar la actitud de Dios, perdonar a aquellos que desprecian como pecadores, y unirse a la celebración acompañando su proclamación del Reino. SNODGRASS, *Stories*, 141. El mensaje de la parábola es que Dios acoge tanto a los pecadores como a los buenos. Todos pertenecen a la familia de Dios.

⁹¹ BARTOLOMÉ, *La alegría*, 71. LAMBRECHT, “A Note”, 302. Los dos hijos deben permanecer como hermanos; ambos debían permanecer igualmente como hijos de su padre. TANNHEILL, C. Robert, *Luke*, Abindon Press, Nashville, 1996, 244. La alegría de Dios llega a su plenitud cuando un hijo acepta al otro como hermano.

⁹² BAILEY, *Finding*, 191. La imagen de Dios como padre compasivo expresa la mejor definición en toda la Escritura. Ese enunciado incluye la oferta de un amor costoso para los que transgreden la ley y para los que la cumplen.

⁹³ BAILEY, *Finding*, 192.

También podemos ver una función moral en la parábola. Por medio de la acogida alegre que el padre hace al hijo menor, y la tierna llamada que hace al hijo mayor, Lucas llama a los lectores a ser generosos en su compasión y compasivos en su generosidad. El narra la parábola para ilustrar que la liberalidad es una fuente de alegría y armonía para el individuo y la comunidad⁹⁴.

LA PARÁBOLA DEL BUEN SAMARITANO⁹⁵

El relato que comentamos se inscribe en la línea de las disputas a las que se entregaban los rabinos de entonces. Se desarrolla en dos fases, la primera motivada por la pregunta: ¿qué debo de hacer para heredar la vida eterna? (v. 25) y la segunda motivada por la pregunta; ¿quién es mi prójimo?⁹⁶. Bovon⁹⁷ nos dice que Jesús al aceptar la pregunta del doctor de la ley, admite que la Escritura necesita una explicación. La posición doctrinal de Jesús, y luego la del Cristianismo, corresponde a una interpretación nueva de las sagradas Escrituras. Nuestra perícopa es un testimonio de las tensiones hermenéuticas que marcaron la vida de las primeras iglesias Cristianas y antes aún la del mismo Jesús.

En la parábola llamada del buen samaritano, el adjetivo “bueno” no está en el texto. La palabra samaritano evoca a un marginado, miembro de una comunidad despreciada⁹⁸, el título tradicional expresa toda una paradoja: el malo no es el que se piensa que es⁹⁹. El uso del adjetivo “bueno”

⁹⁴ HOLGATE, *Prodigality*, 251.

⁹⁵ Del mismo modo que la parábola del hijo pródigo ilustra el amor del Padre que perdona, la parábola del samaritano invita a los creyentes a la práctica de la caridad. Explicita de este modo el mandamiento del amor al prójimo.

⁹⁶ MARSHALL, *The Gospel*, 440. Las dos secciones se ajustan perfectamente y es difícil imaginar la parábola sin la primera parte para entender el contexto.

⁹⁷ BOVON, François, *El Evangelio según san Lucas II: Lc 9, 51-14,35*, traducción Alfonso Ortiz García, Sígueme, Salamanca 2002, 111-112.

⁹⁸ Los judíos palestinos no se trataban con los samaritanos (Jn 4, 9), pues les consideraban cismáticos y eran más odiados que los paganos. Los samaritanos son miembros de una comunidad religiosa que adora el mismo Dios de Israel pero de manera diferente a como lo hace el Judaísmo de Jerusalén. La relación entre judíos y samaritanos era hostil, por la relación entre los dos cultos. Los samaritanos vivían en una proximidad conflictiva con los judíos, que adoraban al Dios de Israel en el templo de Jerusalén. Ellos adoraban el mismo Dios pero en el templo del Monte Garizim.

⁹⁹ CROSSAN, John Dominic, “Parable and Example in the Teaching of Jesus”, *Semeia*, 18 (1974), 76. Esta parábola pone en relación dos palabras contradictorias aplicadas a la misma persona: samaritano y prójimo. La idea clave de la historieta exige que no se pueda pronunciar al mismo tiempo: bueno + samaritano.

tiene sus inconvenientes, ya que va vinculado a la persona, mientras que es la acción del samaritano la que cuenta; además, corre el peligro de reducir la parábola a una lección de moral¹⁰⁰.

Ahora bien, la perícopa que comentamos no se limita a la parábola. Ésta se inserta en un debate en el que se quiere responder a la pregunta: ¿qué he de hacer para heredar la vida eterna?¹⁰¹ La parábola intenta dar respuesta a la cuestión concreta: ¿quién es mi prójimo? El mandamiento de amor al prójimo está relacionado con el amor a Dios y con el amor de Dios por nosotros. Así pues, como el mandamiento es doble¹⁰², Lucas lo ilustra con dos perícopas, una la del samaritano que está vinculada con el amor al prójimo y la otra, de Marta y María que se relaciona con el amor a Dios.

Esta parábola pertenece a la fuente particular del Evangelio de San Lucas, que a diferencia de *Q* y de Marcos habría articulado la parábola del samaritano sobre la cuestión de los mandamientos esenciales¹⁰³. La narración es una de las parábolas de misericordia que le confieren su tonalidad específica y dan un aura particular a la figura de Jesús¹⁰⁴.

¹⁰⁰ BOVON, *El Evangelio II*, 109.

¹⁰¹ TANNHEILL, *Luke*, 181. En la primera parte del diálogo se pone de manifiesto el acuerdo entre Jesús y el doctor de la ley. Están de acuerdo en los asuntos centrales: que el amor a Dios y al prójimo son el centro de la ley y viviendo según ellos se alcanza la vida eterna.

¹⁰² NOLLAND, *Luke*, 580-582. La importancia del amor al prójimo que se deriva de Lv 19, 18 tuvo un significado importante en la ética judía anterior a Jesucristo. El amor a Dios que se refleja en las palabras del Deu 6, 4-5 era algo común en la piedad judía, que recitaban en la oración diaria del *Shema*. No está claro que la unión de estos dos mandamientos como resumen de la ley se hiciera, sin influencias helenísticas, en el Judaísmo anterior a Jesús. En los Evangelios aparece claramente la vinculación entre estos dos mandamientos, en este texto de Lucas en boca del doctor de la ley (v. 27). SCHOTTRUFF, Luise, *The Parables of Jesus*, trad. Por Linda M. Manoley, Fortress Press, Minneapolis 2006, 133-134. La discusión y la parábola pertenecen a la rica tradición judía de compasión activa como una expresión del amor a Dios. El amor a Dios y la práctica de la justicia van juntos. Que el amor a Dios se concretiza en el amor al prójimo es algo patente en el Antiguo Testamento y en la tradición posbíblica. Lo que aparece aquí es cómo ese amor puede hacerse práctico y cómo puede crear una relación entre dos personas que sea portadora de vida para ambos: el milagro del amor. SNODGRASS, *Stories*, 349. Los dos mandamientos son el corazón del Judaísmo y el fundamento del ministerio de Jesús, su credo desde donde todo lo demás surge. El *Shema* era recitado dos veces al día por todo judío varón, y el amor al prójimo era también central. El desacuerdo entre Jesús y sus contemporáneos no era sobre el significado de los mandamientos del amor, sino sobre su aplicación y extensión.

¹⁰³ BOVON, *El Evangelio II*, 113.

¹⁰⁴ FITZMYER, *El Evangelio III*, 277. FITZMYER, A. Joseph, *El Evangelio según Lucas*, v. I: *Introducción general*, Cristiandad, Madrid 1986, 435-436. El tercer evangelio presenta una imagen de Jesús con las cualidades de misericordia, amor, alegría y delicadeza.

Fitzmyer¹⁰⁵ considera que lo mismo que otras narraciones típicas de Lucas (cf. Lc. 12,16-21; 16, 19-31; 18, 9-14), se podría pensar también ésta como un “ejemplo” (en el sentido de *exemplum* en los tratados de Retórica). Se trata de un modelo práctico de comportamiento cristiano, con toda la radicalidad de sus exigencias y con la aprobación o rechazo de determinadas actitudes. El mensaje de la narración no consiste en una cierta analogía con la verdad espiritual, sino en la propia expresividad del relato, en el “ejemplo” mismo que se propone. No obstante, aunque la conclusión de la parábola (“Vete y haz tú lo mismo”) puede inclinarnos a considerar la parábola como un ejemplo práctico, muchos exegetas piensan que no es legítimo aplicar a esta parábola el nombre de historieta ejemplar¹⁰⁶.

La segunda parte de la parábola (vv. 29-37) el doctor de la ley quiere justificarse, y busca una definición del prójimo que corresponda a su conducta habitual, sin duda restrictiva¹⁰⁷. Desea evitar el reproche implícito: “Tú no lo has hecho”, contenido en él “Haz esto y vivirás” (v. 28). Lo que se busca no es tanto la definición de prójimo sino dónde se encuentran los límites del deber del amor dentro de la comunidad. ¿Hasta dónde alcanza esa obligación? Y la parábola responde que el amor no tiene fronteras, nunca podemos decir que hemos amado bastante. No está permitido escoger a los que debemos amar, a los de nuestra raza o cultura, el amor al prójimo se extiende al extranjero o caminante con quien nos encontramos. Lucas, de este modo, criticaba la actitud interesada y por medio de la parábola proponía como modo de actuación una misericordia desinteresada.

Su estructura es muy sencilla: a la situación dada (v. 30) responden dos actitudes contrarias (la mirada indiferente y la negligencia, vv. 31-32, por

¹⁰⁵ FITZMYER, *El Evangelio III*, 277y BOVON, *El Evangelio II*, 117, consideran que esta parábola pertenece a los relatos ejemplares, ya que concluye con una invitación a la imitación y está determinada por una visión objetiva y no imaginada de la realidad. Es posible que este sentido de ejemplo haya sido acentuado a lo largo de la tradición en detrimento del alcance metafórico inicial, que como las otras parábolas, tenía una función movilizadora. MARSHALL, *The Gospel*, 445, ratifica que el samaritano se presenta como un ejemplo a seguir. CROSSAN, “Parable”, 72 y 85, considera que es correcto clasificar la parábola del Buen Samaritano como relato ejemplar, más como un ejemplo normativo que como una parábola figurativa, al menos en relación a la tradición y la redacción; aunque esto no provenga de las enseñanzas del Jesús histórico. SNODGRASS, *Stories*, 352, piensa que debemos desechar la etiqueta de “example story” aplicada a esta parábola. El buen samaritano no es una historieta metafórica sobre otra realidad, sino que trata de un samaritano compasivo con la intención de enseñar sobre el mandamiento del amor.

¹⁰⁶ FORBES, *The God*, 69. La parábola es más que un cuento ejemplar, lo que queda evidenciado por la elección de personajes, en particular el samaritano como un héroe.

¹⁰⁷ El sentido de la pregunta es saber dónde llega la obligación de amar al prójimo, pues era un tema discutido dentro del Judaísmo. Los esenios exigían que había que odiar a todos los hijos de las tinieblas, los fariseos se inclinaban a excluir a los no fariseos.

una parte; la mirada atenta, la compasión y la acción caritativa, v. 33-35, por otra). La sorpresa proviene de la no-conformidad entre la identidad de las personas y su aptitud. El bien es practicado por aquel a quien se asociaba con el mal, una persona sin nombre y despreciado por su origen¹⁰⁸.

El sacerdote había terminado seguramente su servicio y regresaba a su casa. En vez de conjugar el amor al prójimo con el servicio de Dios, se olvida de la misericordia, complemento obligado de la piedad. El sacerdote y el levita pasan de largo y no muestran compasión porque la pureza ritual es más importante para ellos que la persona necesitada. En relación con la pureza ritual hay que decir que a los judíos se les pedía que enterraran a los muertos abandonados, e incluso el sumo sacerdote no contraía la impureza por enterrar a un familiar. Y, para la mayoría de los judíos, ni siquiera las leyes de pureza legitimaban no actuar cuando estaba en juego la vida. No sabemos si el levita o el sacerdote se dieron cuenta que el cuerpo estaba malherido o muerto, pero tanto en un caso como en otro, tenían la obligación de enterrarlo a pesar de la impureza, o asistirlo en su necesidad. Tampoco la parábola se detiene en la razón por la que el sacerdote o el levita pasaron de largo, este no era el tema central¹⁰⁹.

El relato ha introducido primero a un sacerdote y después a un levita, la narración lucana solamente utiliza las dos categorías de la trilogía tradicional postexilica. Uno normalmente esperaría que el tercer personaje fuera un miembro laico del pueblo de Israel. La sorpresa ocurre cuando dicho personaje es sustituido por un samaritano, un representante al que todos los grupos judíos le excluían de la categoría de prójimo. La paradoja de las paradojas no es solo que el protagonista sea un samaritano, sino que su comportamiento se convierta en modelo de amor al prójimo¹¹⁰.

El samaritano que pasa por allí, después de ver a la persona herida, a diferencia de los anteriores se llena de compasión, “se conmovió en las entrañas” ἐσπλαγγνίσθη. Se establece una relación entre el herido y el samaritano. El cuerpo vulnerable de uno despierta el corazón atento del otro, el samaritano se llena de solicitud. El verbo σπλαγγνίζομαι aplicado a un hom-

¹⁰⁸ BOVON, *El Evangelio II*, 130. La parábola escoge como figura positiva a un marginal y a un despreciado, silueta negativa de la sociedad judía. La elección de un samaritano sorprende a la gente de bien, que no se esperaba esa reacción del personaje. Por eso se les invita a reflexionar: se descubren menos impecables de lo que creían, más frágiles; se preguntan si no tendrían que hacer ellos lo mismo e ir por el “camino” del encuentro y “hacer lo mismo”, es decir, hacerse prójimos con los que se encuentran.

¹⁰⁹ SNODGRASS, *Stories*, 355.

¹¹⁰ GOURGES, Michel “The Priest, the Levite and the Samaritan Revisited: A Critical Note on Luke 10: 31-35”, *Journal of Biblical Literature*, 117 (1998), 712-713.

bre que siente compasión por un semejante quiere indicar según Köster¹¹¹ la actitud básica y decisiva de toda acción, que, por ser fundamentalmente humana, es esencialmente cristiana. “Conmoverse en las entrañas”, “llegarse de compasión”, utilizado en otros lugares para evocar la condescendencia de Dios y de Cristo, designa aquí una conducta evangélica (v. 33-35) que el doctor de la ley será llamado a imitar (v. 36). El samaritano comprende la situación, se acerca al herido, sufre con él e intenta aliviar sus dolores. En la respuesta del doctor de la ley: “el que actuó con misericordia” se articula lo interior y lo exterior, el sentimiento (τό ἔλεος la misericordia) y la acción (ὁ ποιήσας). En el doctor de la ley de la parábola se da una evolución: primero polémica (v. 25 “¿que he de hacer para tener en herencia la vida eterna?”), luego reservada (v. 29 “¿quién es mi prójimo?”), y finalmente establece una relación con Jesús (v. 37a “el que practicó la misericordia”). Su respuesta verbal está a punto de ser práctica (v. 37b “Vete y haz tú lo mismo”). El escriba y Jesús se han puesto finalmente de acuerdo. Con la pedagogía del maestro ha evolucionado el discípulo¹¹².

La compasión juntamente con la misericordia es la plasmación concreta del amor al prójimo. El primer testimonio que acompaña al concepto de misericordia es el mandamiento de amar al prójimo como a ti mismo, la esencia de la ética cristiana, tal como nos la presenta Jesús en la parábola del Samaritano misericordioso. Es precisamente éste el único lugar del Nuevo Testamento, y de la Biblia en general, donde el sentimiento de compasión se usa en conexión con la acción misericordiosa. El Samaritano tuvo misericordia, es el único de los que pasaron por el camino que se conmovió y practicó la misericordia. El texto griego usa la palabra ἔλεος, que además de compasión también puede significar misericordia, en esta unión ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος. No solamente el texto griego utiliza dos términos diferentes para hablar del sentimiento de compasión y de la acción misericordiosa, sino que también el doctor de la ley no solamente repite las palabras usadas por Jesús de “tener misericordia”, sino que dicha expresión perfecciona la acción misericordiosa, con lo cual el amor al prójimo se debe definir no solamente desde el sentimiento compasivo, sino también, desde la acción misericordiosa¹¹³. La parábola del buen Samaritano es, como se ha visto, el único lugar del NT que no sólo utiliza la compasión en conexión

¹¹¹ KÖSTER, “Σπλάγγνον,” 554.

¹¹² BOVON, *El Evangelio II*, 119-121. TANNHEILL, *Luke*, 184. La compasión del samaritano no es simplemente un sentimiento sino acciones concretas en las que pierde tiempo y recursos para aliviar la necesidad del hombre herido.

¹¹³ MALINA, J. Bruce, “ἔλεος y la ayuda social: la utilización de las ciencias sociales en la interpretación del Nuevo Testamento”, en BERNABÉ, Carmen y GIL, Carlos (eds.)

con la actuación misericordiosa nombrada, sino uno de los pocos, en que en realidad la ejemplifica como tal¹¹⁴.

Con lo cual podemos concluir diciendo que en las acciones misericordiosas se da el cumplimiento de la ley. La misericordia siempre es una acción, no puede quedar en un sentimiento, sino que conlleva el impulso para pasar a la acción. Así lo vemos en la actuación de Jesús, en la parábola que estamos comentando, y así tiene que estar también en nuestras actuaciones. Con lo que hay que poner en relación la compasión y la misericordia, la primera se refiere a la conmoción interna, y la segunda es la que nos mueve a actuar para aliviar la situación de los afligidos.

El mensaje de la narración se sintetiza en la respuesta que da el jurista. “Prójimo” es todo necesitado que encontramos en nuestro camino¹¹⁵, todo aquel que puede ser objeto de nuestra compasión y de nuestros desvelos, por encima incluso de nuestros vínculos étnicos o de nuestras convicciones religiosas. Aunque las prescripciones sobre la impureza legal que se contraía por contacto con un cadáver formaba también parte del Pentateuco samaritano; pero toda esta legislación no fue obstáculo para que el protagonista de nuestra historia antepusiera sus sentimientos de compasión y de entrega a cualquier clase de restricción legal que, en casos como éste, deben ser superados por la misericordia y el amor. Próximo es todo necesitado que encontramos en nuestro camino, pero la narración da un significado distinto al término ‘prójimo’; en el sentido más exacto, ‘prójimo’ es el que muestra benevolencia y ‘cordialidad’ con respecto a otros. El planteamiento es al revés: ¿Quién de ellos “se hizo prójimo” o –se comportó como tal– del que cayó en manos de los bandidos¹¹⁶?

Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños, Verbo divino, Estella 2008, 121 y 138. Mediante esta escena aprendemos que ser un prójimo implica no sentir ἔλεος, sino “practicar ἔλεος” con otro. Aunque aquí no es la persona herida la que pide e,;leo; más bien es el samaritano quien voluntariamente practica ἔλεος, actuando así como si tuviera una deuda con su prójimo. La parábola deja claro que un prójimo no es solamente una persona con quien uno está vinculado por una especie de acuerdo implícito de ayuda recíproca. El ofrecimiento de ayuda, aun sin estar obligado es lo que convierte a quien ayuda en prójimo.

¹¹⁴ HAMBURGER, Käte, *Das Mitleid*, Klett-Cotta, Stuttgart 1985, 120.

¹¹⁵ SNODGRASS, *Stories*, 357. Esta parábola lo que intenta es mostrar que el amor no permite límites a la definición de prójimo. De este modo se destruye cualquier frontera pensada para la compasión y el amor. Cualquier persona, sin excepción, es nuestro prójimo.

¹¹⁶ FITZMYER, *El Evangelio III*, 279-280. BOVON, *El Evangelio II*, 121. En el diálogo inicial el doctor de la ley buscaba a un prójimo a quien pudiera amar. En la pregunta de Jesús al resumir la parábola ya no se habla de un prójimo que corre el riesgo de convertir-

El punto central no fue que el samaritano considerara al hombre caído junto al camino como su prójimo. La parábola no es simplemente una invitación a los oyentes a ayudar a la gente en toda clase de dificultades. La pregunta de Jesús al final no es cómo comportarse con la gente que normalmente desprecias, sino que es más crítica ¿Cuál de los tres fue prójimo del que cayó en manos de los bandidos? o ¿Qué persona en la parábola se comporta como “prójimo” según los mandamientos de la *Torah* qué dice que debes amar al prójimo como a ti mismo? La respuesta es obvia, pero revolucionaria, el judío caído junto al camino descubrió que el samaritano era su prójimo. Y por deducción, descubre que los otros dos caminantes no fueron prójimos. Esta parábola redefine las fronteras de la alianza de Israel, y de la misma *Torah*, con grandes implicaciones para el culto del templo. Ante la pregunta ¿qué he de hacer para heredar la vida eterna? La parábola responde con claridad, los de fuera entran en el Reino y los de dentro se quedan fuera. De esta manera, se cuestionaba todo el sistema del templo y el sacrificio¹¹⁷.

La parábola subraya que la compasión, la misericordia y el amor son los aspectos clave en la vida de Dios (y por supuesto en el seguimiento de Jesús). Esta parábola evoca la antítesis entre el sacrificio y la misericordia comunes en los escritos proféticos, y es un ejemplo más de que Jesús sustituye el código de la santidad o pureza por el de la misericordia. En relación con el tema de la hostilidad racial, la parábola es muy cercana al mandato de Jesús de amar a los enemigos. No podemos poner barreras al amor ni al perdón. El maestro de la ley parece que buscaba los límites de la obligación de amar al prójimo¹¹⁸.

se en objeto, sino de una persona que se hace prójimo del herido, sujeto activo de una relación. Próximo es un ser cercano: se trata por tanto de un término relacional; si se establece el contacto, los dos se hacen necesariamente cercanos el uno del otro, el prójimo del otro. FORBES, *The God*, 67. El doctor de la ley parece que buscaba una definición empírica de prójimo, Jesús muestra que es en la acción que uno realiza donde se encuentra al prójimo. La vecindad no es una relación estática, sino creativa. Uno se hace prójimo.

¹¹⁷ WRIGHT, *Jesus*, 306-307. MCDONALD, Ian J. H., “Alien Grace (Lc 10, 30-36) The Parable of the Good Samaritan”, en *Jesus and his Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, ed. V. George SCHILLINGTON, T & T CLARK, Edinburgh 1997, 49. La parábola del buen samaritano es una crítica a los valores del culto, y se puede interpretar como una recapitulación del criticismo profético de la separación del culto del Templo y la justicia social. El criterio fundamental de actuación de Jesús fue más moral que de pureza cultiva. El objetivo de su enseñanza muestra que interpretó la pureza no simplemente en términos de una relación íntima con Dios sino también en términos de la praxis social del pueblo de Dios.

¹¹⁸ SNODGRASS, *Stories*, 358.

La compasión (ἔλεος) del protagonista con el malherido viandante es un ejemplo preciso del “amor al prójimo”, enunciado en el v. 27 y recomendado como condición de “vida eterna” en el v. 28. La incorporación de este episodio a la narración evangélica de Lucas da un énfasis particular a ciertas cláusulas del discurso de la llanura, concretamente a las que definen los términos del amor humano (Lc 6, 27-35). También contribuye, a su manera, a la perspectiva de “universalismo” que caracteriza la concepción de Lucas; el horizonte abarca también a un samaritano y le convierte en paradigma para los seguidores de Cristo. La narración sugiere que también el samaritano encontró su camino hacia la “vida eterna”. El sacerdote y el levita no es que estuvieran faltos de amor a Dios –la dedicación a su tarea es testimonio fehaciente–; pero cuando se puso a prueba su amor al prójimo se encontró un profundo vacío, mientras que en el samaritano brilló en todo su esplendor¹¹⁹.

El NT no es un libro guía para la acción, no nos dice cómo amar al prójimo. El NT habla sobre la identidad cristiana, no sobre las acciones que hay que hacer en cada caso. Los discípulos de Jesús son quienes rechazan poner barreras para identificar a los prójimos y, al contrario, aman hasta a los enemigos. Con esa identidad cada persona debe determinar qué camino de sabiduría expresa mejor esa identidad. Esta parábola tampoco nos dice cómo debemos amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos, pero con este ejemplo pone en cuestión nuestra pasividad e indiferencia. Amar al prójimo como a uno mismo es difícil, pero ninguna otra alternativa es válida para los seguidores de Jesús¹²⁰.

La compasión del samaritano es representada como imitación de Dios, como se indica en el verbo en el v. 33 “se conmovió en las entrañas”. La gente puede acercar la compasión de Dios a la tierra, hay acciones que hacen presente el amor de Dios, que expresan el amor de Dios a nuestro mundo. Así el año de gracia de Dios, proclamado por Jesús según nos narra Lucas (4,19), llegará a ser una realidad. La tradición judía contiene reflexiones sobre la imitación de Dios¹²¹.

El énfasis de la narración de Lucas radica en la invitación final. “Pues anda y haz tú lo mismo” (v.37). Y si es importante la figura del samaritano, se debe simplemente al interés de Lucas por subrayar el aspecto universa-

¹¹⁹ FITZMYER, *El Evangelio III*, 280.

¹²⁰ SNODGRASS, *Stories*, 361.

¹²¹ SCHOTTRUFF, *The Parables*, 136-137. FORBES, *The God*, 71. El samaritano refleja la misericordia del mismo Dios. Lo cual no significa que el samaritano es una metáfora de Dios, sino que manifiesta la preocupación de Dios para vendar las heridas de los afligidos. En este sentido los discípulos cristianos están llamados a reflejar también la preocupación

lista; eso es lo que le lleva a buscar en la sociedad palestinese a los seres más despreciados¹²².

El hombre herido junto al camino es llevado a la posada pero no aparece completamente restablecido, el samaritano volverá. La parábola termina con una acción y una conclusión abiertas después de la invitación de Jesús a la acción. El maestro de la ley actuará, la audiencia actuará. La parábola se convierte en una ventana por medio de la cual se hace visible la nueva creación¹²³.

Durante toda la tradición¹²⁴ se impuso una interpretación alegórica y cristológica¹²⁵ de esta parábola, hasta el triunfo de la exégesis histórico-crítica. No obstante, no creo que se pueda rechazar la ecuación patristica y medieval de hacer del samaritano una imagen de Jesucristo. El samaritano adopta los sentimientos y repite los gestos del mismo Cristo. Por eso, aunque mantengamos la orientación ética del pasaje, no creo que se pueda infravalorar ni la composición cristológica, de una cristología sobre todo ejemplar, ni el arraigo teológico, de una teología de la economía de la salvación.

y el carácter de Dios, un modo de ser que se manifiesta en la vida y ministerio de Jesús de Nazaret.

¹²² FITZMYER, *El Evangelio III*, 282. BYRNE, Brendan, *The Hospitality of God. A Reading of Luke's Gospel*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1989, 101. No es cuestión de poner límites a la noción de "prójimo" o ver hasta donde se extienden las obligaciones del precepto del amor, como parece entender el doctor de la ley. Hay que imitar la hospitalidad mostrada por el extranjero que rompe las barreras étnicas y prejuicios religiosos para ayudar a quien se encuentra necesitado. El concepto de prójimo deja de ser una etiqueta que puedo o no puedo aplicar a otro, y se convierte en una vocación que tengo que vivir activamente.

¹²³ SCHOTTRUFF, *The Parables*, 137.

¹²⁴ ROUKEMA, Riemer, "The Good Samaritan in Ancient Christianity", *Vigiliae Christianae* 58 (2004), 56-74. Este artículo repasa la interpretación alegórica de la parábola del Buen Samaritano en la tradición patristica: Ireneo, Clemente, Orígenes, Ambrosio, Agustín, etc. No obstante, el autor considera que aunque la interpretación de la Escritura e incluso de las parábolas sucede en el NT, no existe indicio alguno de que Lucas comprenda la parábola del Buen Samaritano como una alegoría de la salvación de Cristo a los pecadores.

¹²⁵ MCDONALD, "Alien Grace", 39. Todos los padres de la Iglesia hicieron una interpretación alegórica de esta parábola. La figura del ayudante en toda su extrañeza actúa con toda compasión y generosidad. La invitación de "vete y haz tú lo mismo" es una ofrecimiento a imitar a Jesucristo, a actuar en relación a los otros en el espíritu de la gracia y la gratuidad. SNODGRASS, *Stories*, 347. La exégesis patristica unánimemente está de acuerdo en que la parábola es una alegoría de la salvación. BOVON, *El Evangelio II*, 110. Esta interpretación cristológica es válida pues se arraiga en Dios compasivo y se despliega en la Iglesia, cuyos miembros prosiguen con su fe y su práctica los gestos caritativos del Señor.

El poder de Jesús. Aproximaciones desde algunos textos y contextos¹

ALDO MARCELO CÁCERES*

RESUMEN: Jesús de Nazareth fue reconocido por muchos de sus contemporáneos como un “hombre con poderes sobrenaturales” pues vieron sus hechos extraordinarios como sus curaciones y exorcismos. ¿Cuál es la realidad de todo esto? Muchos personajes se atribuyeron estos poderes, como Apolonio de Tiana o Simón Mago. Aquí tratamos de ver el sentido de los milagros de Jesús y su poder taumatúrgico y de responder así a los que sólo lo ven como otro mago más.

PALABRAS CLAVE: *Milagros, exorcismos, magia, poderes de Jesús de Nazareth.*

ABSTRACT: Jesus of Nazareth was recognized by many of his contemporaries as a “man with supernatural powers” with some extraordinary deeds as healings and exorcisms. What is the reality of all this? Because many people had attributed themselves these powers as Apolonius of Tyana and Simon Magus. Here we attempt to analyze Jesus’ miracles and his working-powers and thus to have an answer to those who looked upon him as only another magician.

KEY WORDS: *Miracles, exorcisms, magic world, powers of Jesús de Nazareth.*

* e-mail: aldomaca@yahoo.es

Estudio T. Agustiniiano. Valladolid

¹ ALDO MARCELO CÁCERES ROLDÁN, OSA. Universidad Pontificia Comillas. Trabajo presentado en la asignatura “Magia, ritos y creencias” del Máster en Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, 30 de junio de 2011.

Introducción

El objetivo de este trabajo es aproximarnos a la veracidad histórica de que *Jesús de Nazaret* fue reconocido por sus contemporáneos como un “hombre con poderes sobrenaturales”, involucrado en una serie de “hechos fantásticos”. Concretamente me centraré en sus curaciones y exorcismos. Pero, a la vez, quiero aclarar, que no es mi intención discernir sobre la veracidad de la esencia de tales hechos, aunque haga unas breves referencias. Luego, me aproximaré a la figura de Jesús como taumaturgo desde unas notas sobre algunas divinidades hacedoras de milagros, pasando por otros personajes, “hombres divinos” o “magos”, a quienes también se les atribuyeron poderes sobrehumanos. Abordaré principalmente la figura de *Apolonio de Tiana* y de *Simón el Mago*. Pero, todo este cuadro podrá ser mejor entendido, situándonos en un marco general que tiene que ver con la concepción de salud y enfermedad en la antigüedad, en la que entrarán en juego otras esferas: medicina, magia y religión. A la vez, intentaré captar el elemento diferenciador que caracterizó a Jesús, teniendo en cuenta los procesos terapéuticos de su tiempo. En definitiva, una vez que nos aproximemos a los milagros de Jesús, que nos narran los evangelios, y teniendo en cuenta el perfil y las acciones de otros personajes, pretendo abrir unas preguntas desde el ámbito de las Ciencias de las Religiones y no desde la Teología Bíblica Católica: ¿qué sentido tuvieron los milagros de Jesús?, ¿qué tipo de poder poseía Jesús?, ¿puede ser calificado como taumaturgo?, ¿qué respondemos a los que le consideran un mago?

En búsqueda de la salud

Partimos del hecho de que los milagros y la magia, estaban en el ambiente cuando Jesús comenzó su ministerio. Es más, las artes mágicas constituían una parte importante de la religión en el mundo antiguo, cuestión que nos permite afirmar que había una “visión mágica del mundo”². “En un sentido estricto, la *magia* se refiere a los procedimientos mediante los que se puede hacer intervenir a las fuerzas sobrenaturales a través de ritos especiales, fórmulas o encantamientos. La gente del pueblo los denominaba precisamente «milagros» o «hechos maravillosos». En el mundo antiguo se conocía a numerosos hacedores de milagros y sus proezas extra-

² Cf. F. GRAF, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge 1997, pp. 13-19.

ordinarias, pues las fuerzas sobrenaturales se encontraban por doquier. A estas fuerzas se les denominaba habitualmente demonios (en griego, *daimon*; en latín, *genius*), que podían ser buenos o malos, como en el caso del espíritu divino que se decía que guiaba a Sócrates”³.

Para la mentalidad antigua, estos demonios eran necesarios y a la vez perjudiciales; hasta tal punto que tenían el poder de infectar el cuerpo provocando la enfermedad⁴. Por eso tenían que ser controlados o manipulados (*magia apotropaica*). Quizás encontremos esta cosmovisión en muchos relatos evangélicos como en el libro de los Hechos sobre los milagros de exorcismos. También existía un centro médico dedicado al dios *Esculapio*, en donde los enfermos podían recibir asistencia médica y podían realizar ofrendas votivas para ser curados de las enfermedades crónicas. Por medio de estas curaciones consideradas milagrosas, tiene que ver la idea de “ser salvados” (salvación=*sotería*). Este sentido quizás hace eco en los siguientes relatos bíblicos: Mt 9,22; Mc 5,34; Lc 8,48. Por lo tanto, la gente, ante la enfermedad y otras dolencias, esperaban ser curadas acudiendo a cualquier parte, a personas o a lugares que tenían poderes curativos para ser liberados del mal que les aquejaba (cf. Hch 19, 11-12)⁵. Por lo visto, no solían acudir mucho a la profesión médica. La razón principal, parece ser la mala reputación que en general tenían los médicos. De ahí, quizás se pueda comprender la expresión proverbial recogida en Lc 4,23: “*Médico, cúrate a ti mismo*”, como en Mc 5,26 y Lc 8,43, donde encontramos la incapacidad de los médicos de curar a la mujer que padecía flujo menstrual. Además, en cuanto al influjo de la antigua técnica médica, no encontramos en los evangelios un lenguaje que nos revele los métodos de la tradición hipocrática⁶.

En cuanto a la enfermedad, podemos decir, que era concebida como una experiencia social de caos y desequilibrio, como una de las formas de representación del mal que iba construyendo identidades de cohesión o exclusión social. Concretamente, desde el siglo II a. C. hasta el I d. C. hay una estrecha relación entre la enfermedad, el pecado y lo demoníaco. Como ya dijimos, algunas de estas huellas, también están presentes en el Nuevo Testamento, más allá de la concepción de enfermedad que tenía

³ L. M. WHITE, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*, Verbo Divino, Estella 2007, p. 73.

⁴ Cf. A. M^a. VÁZQUEZ HOYS, “*La magia de la Palabra*”: *Historia Antigua* 7 (1994) 347-348.

⁵ Cf. L. M. WHITE, *De Jesús al cristianismo...*, pp. 73-74.

⁶ Cf. P. FERNÁNDEZ URIEL, “*Males y remedios II. La evolución de la medicina en la Historia del mundo griego*”: *Historia Antigua* 9 (1996) pp. 195-219.

Jesús⁷. Por eso, tanto las curaciones de Jesús, como la de otros taumaturgos de la época eran reconocidas como “acciones de la divinidad”, que intervinieran en las relaciones sociales, como en los cuerpos de los enfermos e incluso reconstruía identidades. Así, estos procesos terapéuticos reflejan no solamente las relaciones de poder, sino también el poder o poderes que posibilitan la liberación o superación del mal. En una palabra, por medio de esos poderes, se devolvía la salud a los enfermos⁸.

El término griego *hyguíés/hyguíaino* es conocido desde el siglo V. a. C. para hacer referencia a la persona que está “sana”, “saludable”. Lo opuesto es *noséo*, “débil”, alguien que “está enfermo”. Con estos términos, se describe la condición física y psíquica de una persona. En el Nuevo Testamento encontramos algunas referencias que indican que tanto para el conocimiento médico como para el sentido común son las personas enfermas, no las “sanas”, las que necesitan médico (cf. Mc 2,17; Lc 5,31). De ahí, que aparezcan las palabras *hyguíaino/hyguieia* en las tradiciones jesuánicas (cf. Mc 5,34; Mt 12,13): Jesús supera la enfermedad y el sufrimiento, y las curaciones son llevadas a cabo a partir de su contacto físico (*háptesthai*) y por medio de sus palabras (*lógoi*). Jesús transmitía su *dýnamis* al enfermo, pero también en algunos casos, vemos que junto al contacto y sus palabras iban unidos algunos elementos: la saliva y la tierra. Dichos elementos, para las creencias populares tenían virtudes curativas⁹. Así, en la antigüedad tenemos el testimonio de que muchos enfermos fueron curados al margen de la práctica médica. En este breve recorrido me referiré sólo a algunas de esas fuentes: las “divinidades salutíferas”, los “hombres divinos” y los “magos”.

⁷ Cf. E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000, p. 158; G. VERMÈS, *Jesus the Jew*, MacMillan, Nueva York 1973; P. GRELOT, *Los milagros de Jesús y la demonología Judía*, en X. LEON-DUFOUR (Ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristianidad, Madrid 1979, pp. 61-74; C. VENDRAME, *A cura dos doentes na Biblia*, Loyola, Sao Paulo 2001; P. HUMBERT, “*Maladie et médecine dans l’Ancien Testament*”: *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 44 (1964) 1-29; H. CLARK KEE, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992, pp. 48-101; L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Guadarrama, Madrid, 1969; P. LAIN ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, Alianza Editorial, Madrid 1987.

⁸ Cf. I. RICHTER REIMER, *El milagro de las manos. Sanaciones y exorcismos de Jesús en su contexto histórico cultural*, Verbo Divino, Estella 2011, p. 43.

⁹ Cf. L. GIL, “*Las curaciones milagrosas del Nuevo Testamento a la luz de la medicina popular*”, en A. PIÑERO (Ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 2001, pp. 197-215.

Los que acudían a las “divinidades salutíferas”

En el contexto de la religiosidad popular helenística, muchos enfermos eran llevados a los santuarios de las divinidades salutíferas para que pudieran recuperar la salud. Una de esas divinidades sanadoras fue *Asclepio*¹⁰, a quien se le rinde culto desde el siglo VI a. C hasta el III d. Se dice, que en su templo de *Epidauro* realizaba muchas curaciones e incluso revivía a los muertos. Muchos de los testimonios sobre sus curaciones quedaron representados en los santuarios que estaban dedicados a esta divinidad: en *Atenas, Cos, Pérgamo*. Es más, su fama, se extendió hasta Roma (293 a. C), donde se le acuñó el título divino de *sotér* (salvador).

En cuanto a sus procedimientos de curación, el principal era la *incubatio*, que consistía en dormir en el interior del templo, a fin de que, a través de los sueños, se llevara a cabo la intervención divina de la curación. Sobre el ritual que se tenía que llevar a cabo, en sí no se conoce, quizás había abluciones, plegarias, ayuno, sacrificios, etc. Lo que si sabemos, es que eran curados los ciegos, hidrópicos, mudos, los estériles, etc. Y que los elementos mediadores para la curación eran principalmente el agua sanadora, procedente de la fuente y la serpiente sagrada¹¹.

Otra divinidad es *Isis*¹², la que en época helenística, había sustituido a Ma'at en las tareas de ordenar el universo e instaurar la justicia, pero además pasó a ser una gran benefactora. La diosa escuchaba las plegarias de

¹⁰ Cf. A. GEORGE, “Milagros en el mundo helenístico”, en X. LEON-DUFOUR (Ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979, pp. 97-101; G. HAUFE “Religiosidad helenística popular”, en J. LEIPOLDT-W. GRUDMANN (Eds.), *El mundo del Nuevo Testamento, V, I: Estudio histórico cultural*, Cristiandad, Madrid 1973, pp. 76-79; G. LUCK, *Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el mundo Griego y Romano*, Gredos, Madrid 1995, pp. 181-184. H. CLARK KEE, *Miracle in the Early Christian World*, Yale University Press, New Haven 1983, pp. 78-104; E. J. EDELTEIN- L. EDELSTEIN, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Arno Press, New York 1975 (la primera edición es de The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1945); C. SALAMAN, *Asclepius: the perfect discourse of Hermes Trismegistus*, Duckworth, London 2007; M. LÓPEZ SALVÁ, “El sueño incubatorio en el cristianismo oriental”: Cuadernos de Filología Clásica 10 (1976) 147-188.

¹¹ Para ver los distintos relatos sobre las curaciones de *Asclepio* tenemos en español los siguientes textos: H. COUSIN, *Relatos de milagros en los textos judíos y paganos*, Verbo Divino, Navarra 1989, pp. 45-48 (Siete relatos de la primera estela y uno de la segunda); LUCK, *Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el mundo Griego y Romano*, Gredos, Madrid 1995, pp. 182-184 (IG IV 951-952 [= DITTENBERGER, *Sylloge*, 1168-1169])

¹² Cf. R. RUBIO (Coord.), *Isis: nuevas perspectivas*, Ediciones Clásicas, Madrid 1996; H. PECCI TERNERO, “*Isis, la Gran Maga*”: *Historia Antigua* 15 (2004) 11-26; H. UROZ RODRÍGUEZ, “*Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis, Serapis y Caelestis en Hispania*”: *Lucentum* 23/24 (2004-2005) 165-180; H. CLARK KEE, *Miracle in the Early Christian World*, Yale University Press, New Haven 1983, pp. 105-545; S. B. POMEROY,

los indigentes, de los enfermos y actuaba para devolverles la salud. Se dice, que a un devoto griego, que estaba a punto de quedar ciego, lo curó. Sobre todo, acudía a salvar a aquellos enfermos que ante el arte médico ya habían fracasado. Según el historiador griego *Diodoro* lo hacía por medio de amonestaciones oníricas, por medio de sueños les revelaba a los enfermos lo que tenían que hacer y si cumplían con lo mandado, quedaban curados. Otra de las características de esta diosa es su capacidad para resucitar muertos y sus adeptos creían que por medios de los poderes de la diosa podían alcanzar la resurrección. El culto a esta divinidad creadora, sanadora y consoladora, se realizaba en santuarios del Mediterráneo Oriental, en las inmediaciones de Roma y en toda la Europa Occidental. Es decir, este antiguo culto egipcio se propagó por todo el Mediterráneo durante los primeros tiempos de la era cristiana.

Los judíos del S. I. rezaban a Dios para ser curados, solicitaban la ayuda divina en medio de sus dificultades y enfermedades. Así, tenemos por ejemplo la oración de Pablo en 2 Cor 12, 7-9, que aunque no describe una enfermedad concreta, sí nos dice que por su oración fue librado de un “aguijón”: “*Y por eso, para que no me engría con la sublimidad de esas revelaciones, fue dado un aguijón a mi carne, un ángel de Satanás que me abofetea para que no me engría. Por este motivo tres veces rogué al Señor que se alejase de mí. Pero él me dijo: «Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza»...*”. No podemos olvidar, que hay toda una tradición judía en el Antiguo y Nuevo Testamento, de que Dios es el artífice de la sanación. Por ejemplo, a la luz de Dt 32,39, Os 5,13, Jer 3,22, etc: *Yahveh* es el que cura. Incluso tenemos la conocida plegaria que dice así: “*Cúrame, Yahveh, y sea yo curado; sálvame, y sea yo salvo.*” (Jer. 17,14). El libro del Eclesiástico (Sir 30, 14-21; 38, 1-15) afirma que la recuperación de la salud proviene de Dios y que el médico y la medicación son obras de Dios. Así, cuando alguien enferma es importante la oración, el arrepentimiento de los pecados, realizar sacrificios; sólo después se busca al médico¹³.

Theós anér (hombres divinos)

En la antigüedad encontramos una serie de hombres que sobresalían por poseer unos dones especiales y que fueron adquiriendo prestigio y

Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica, Akal, Madrid 1987; L. M. WHITE, *De Jesús al cristianismo...*, pp. 83-85.

¹³ Cf. L. SCHIAVO-V. DA SILVA, *Jesus, milagreiro e exorcista*, Paulinas, Sau Paulo 2000, pp. 73-74; E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús...*, pp. 159-160.

fama por sus actividades: los *theós anér*. Pero, estos no pueden ser identificados solamente con los taumaturgos, sino que parece ser, que hace referencia también a aquellos hombres sabios, virtuosos, extraordinarios y a aquellos que tenían una cierta cercanía con la divinidad¹⁴. Por lo tanto, nos encontramos con una problemática terminológica que nos lleva a sostener que “en el mundo grecorromano, no fue la taumaturgia un componente necesario del concepto o conceptos representados por la expresión “hombre divino”, ni antes ni durante la vida de Jesús. O lo que es lo mismo: entonces y en ese ámbito no existía una noción clara y coherente de un taumaturgo con características divinas regularmente unida a la expresión “hombre divino”¹⁵. Es más, “habría que evitar cuidadosamente la suposición de que, en el entorno helenístico del cristianismo primitivo, *theios aner* se utilizaba como término técnico para figuras que manifestaban su *theia physis* mediante acciones milagrosas”¹⁶.

Más allá de esta controversia terminológica, en el mundo de la filosofía, nos encontramos con algunos personajes a quienes se les atribuyen rasgos de taumaturgos: *Epiménides* de *Cnosos* y *Ferécides* de *Siros* (s. VI); *Pitágoras* (fines s.VI) y su discípulo *Empédocles* (s. V). Sobre los dos últimos se dice que hacían dietas duras, usaban vestidos sagrados y realizaban milagros, como el de reanimar a una mujer que estuvo 30 días en lo que hoy llamamos estado de coma. Un tal *Menécrates*, médico de *Siracusa* y discípulo de *Empédocles*, se consideraba *Zeus* y se dedicaba principalmente a curar epilépticos, luego los invitaba a que le siguieran y que divulgaran sus hechos¹⁷. También era considerado un hombre extraordinario, *Alejandro de Abonutico*, de *Asia Menor*. Fue una figura muy controvertida, porque se consideraba como la continuidad con *Asclepio* y de *Pitágoras*. En el s. II d. C. estableció el culto del dios-serpiente *Glicón*, la “luz de los hombres” o el “nuevo *Asclepio*”. Además, emitía oráculos por los cuales llevaba a cabo las curaciones, pero, tenían un precio: cada uno costaba una drac-

¹⁴ Cf. C. PADILLA, “Hombres divinos y taumaturgos en la Antigüedad. *Apolonio de Tiana*”, en A. PIÑERO (Ed.) *En la frontera de lo imposible...*, pp. 141-149; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Los milagros*, II/2, Verbo Divino, Estella 2005, pp. 690-693.

¹⁵ J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Los milagros*, II/2, Verbo Divino, Estella 2005, p. 692.

¹⁶ C. PADILLA, “Hombres divinos y taumaturgos en la Antigüedad. *Apolonio de Tiana*”, en A. PIÑERO (Ed.) *En la frontera de lo imposible...*, p. 147.

¹⁷ Cf. A. GEORGE, “Milagros en el mundo helenístico”, en X. LEON-DUFOUR (Ed.), *Los milagros de Jesús...*, p. 104; G. HAUFE “Religiosidad helenística popular”, en J. LEIPOLDT-W. GRUDMANN (Eds.), *El mundo del Nuevo Testamento...*, p. 82; J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, “Dieta y salud en época clásica”: *Baetica* 32 (2010) 157-176.

ma y dos óbolos. Su fama se extendió gracias a la divulgación de sus apóstoles, incluso su culto llegó a calar en Roma¹⁸.

Por último, antes de pasar al estudio de los tres personajes que he seleccionado (*Apolonio de Tiana, Simón el Mago y Jesús de Nazaret*), en la tradición rabínica nos encontramos con algunos personajes “carismáticos” que hacían ciertos milagros por medio de sus oraciones. Los más destacados son *Honí*, “el trazador de círculos” (s. I. a. C) y *Haniná Ben Dosa* (s. I. d. C)¹⁹. Al primero, lo llama Flavio Josefo en las *Antigüedades Judías* 14, 2, 1: “*Onías*”, “*hombre justo y amado por Dios*”. Este rogó a Dios para que se acabara la sequía y enviara la lluvia. Su fama se debe a que sus plegarias fueron escuchadas. Otros testimonios los encontramos en: *Mišnah, Ta’anit* 3,8; *Talmud* de Babilonia, *Ta’anit* 23 a, pero con una diferencia, su oración no es escuchada en un primer momento. Vuelve a insistir, pero, trazando un círculo a su alrededor y elevando la plegaria. Luego, apenas cayeron unas cuantas gotas. Y ante su queja elevada a Dios, definitivamente se desata una lluvia violenta²⁰.

En cuanto al segundo, según los testimonios de la *Hagadá*, este rabino vivió en Galilea alrededor del 70 d. C, conocido como milagrero de la lluvia, pero que también realizaba curaciones por medio de sus oraciones. En la tradición judaica tenemos un texto fundamental que nos sirve para ilustrar uno de sus principales poderes: el don de la precognición, de saber si Dios iba a conceder la curación solicitada. Así en *B rakot* 5,5: “*Se cuenta de R. Hanina ben Dossa que solía orar por los enfermos y decía: «Este vivirá, éste morirá». Le dijeron: «¿Cómo lo sabes?». Les respondió: «Si mi oración es fluida en mi boca, sé que es aceptada; si no, sé que es rechazada»*. Pero, también se caracterizaba por curar a distancia, tal como lo atestigua el *Talmud* en *B rakot* 34 b: al hijo de *Rabban Gamaliel* y al de *Rabban Johanan ben Zakay*. Pero, además, vemos en este texto que *Hanina* despertaba ciertas sospechas para algunos cuando le lanzan la pregunta: “*¿Acaso eres profeta?*”²¹.

Queda por señalar dos cuestiones sobre estos personajes. En ambos está presente el modelo bíblico de milagros de Elías y Eliseo. Por ejemplo

¹⁸ Cf. D. OGDEN, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, Oxford University Press, New York 2002, pp. 69-72; G. HAUFE “*Religiosidad helénística popular*”, en J. LEIPOLDT-W. GRUDMANN (Eds.), *El mundo del Nuevo Testamento...*, pp. 83-84.

¹⁹ Cf. A. NAVARRO PEIRO, “*Magia, medicina y milagro en el judaísmo postbíblico*”, en A. PIÑERO (Ed.), *En la frontera de lo imposible...*, pp. 253-260; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico...*, pp. 672-681; G. BOHAK, *Ancient Jewish magic*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 401-402.

²⁰ Cf. H. COUSIN, *Relatos de milagros en los textos judíos y paganos...*, pp. 18-20.

²¹ *Ibid.*, pp. 21-26.

el paralelismo de *Honi* con Elías sobre el círculo (cf. 1 Re 18, 31-32) y el de *Hanina* con Elías sobre la postura de la cabeza entre las rodillas (cf. 1 Re 18,42). En ambos encontramos algunos elementos mágicos, pero la tradición judaica se encarga de presentarlos en una cierta atmósfera taumatúrgica, pero no como agentes autónomos para hacer directamente los milagros, sino, que dependen de las oraciones que eleven a Dios.

Apolonio de Tiana²²

Apolonio, cronológicamente más próximo al cristianismo primitivo, e incluso contemporáneo del apóstol Pablo, fue quizás el *theós anér* más conocido de aquel tiempo. Debió de nacer en *Tiana*, ciudad de *Capadocia*, en los primeros años de la era cristiana, y según su biógrafo *Filóstrato* murió en la época de Nerva, entre los años 96 y 98 d. C. Realmente lo que sabemos de este personaje, es gracias a la obra de *Filóstrato* ("*Vida de Apolonio de Tiana*"=*VA*) que fue redactada entre los siglos II y III, a petición de la emperatriz *Julia Domna*, segunda esposa de *Septimo Severo*, que era muy devota de Apolonio. Estaba considerado un sabio divinamente iluminado y un taumaturgo dotado de fuerza divina. Pertenecía a la corriente neopitagórica y, como los sofistas, en sus viajes asimiló mucha sabiduría oriental.

No es fácil averiguar hasta qué punto el Apolonio histórico es el que nos presenta *Filóstrato*. Entre las referencias contemporáneas, encontramos la que realiza el historiador *Dión Casio* en dos ocasiones: La primera, es la que nos dice que Apolonio vio desde Éfeso el asesinato de *Domiciano*, que acontecía en Roma²³. Sobre esta visión, hace referencia el mismo *Filóstrato* en *VA VIII*, 25-26. La segunda, nos narra que como a *Caracalla* le gustaba tanto los magos y los hechiceros, llegó a ensalzar y honrar a Apolonio, hasta tal punto que le construyó un *heroon*²⁴ (templo dedicado al culto de los héroes). Luego tenemos otras referencias, por ejemplo en la *Historia Augusta*: la de *Aureliano*, que cuando se decidía destruir *Tiana*, se

²² Cf. FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* (trad. Alberto Bernabé Pajares), Gredos, Madrid 2008; C. PADILLA, *Los milagros de la «Vida de Apolonio de Tiana». Morfología del relato de milagro y géneros afines*, El Almendro, Córdoba 1991; J. P. MEIER, *Un judío marginal...*, pp. 667-672; A. GEORGE, "Milagros en el mundo helenístico", en X. LEON-DUFOUR (Ed.), *Los milagros de Jesús...*, pp. 104-107; D. OGDEN, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds...*, pp. 61-68; G. LUCK, *Arcana Mundi...*, pp. 195-196 y 260-261.

²³ Cf. *Dión Casio*, LXVII, 18.

²⁴ *Ibid.*, LXXVIII, 4.

le apareció Apolonio y le convenció que no lo hiciera²⁵. Y la de Severo Alejandro, en la que se nos informa que éste rendía culto en un santuario privado a una imagen de Apolonio, junto con las de Cristo, Abraham y Orfeo²⁶. Pero, también tenemos reseñas negativas sobre Apolonio, la de Luciano²⁷ que indirectamente lo considera un maestro que ha engendrado a un falso profeta (su discípulo Alejandro), quizás había también una mala consideración en el libro de Megárenes que cita Filóstrato en VA I, 3²⁸, y la referencia de Orígenes en *Contra Celso*, en la que hace referencia que existía una obra de un pagano llamado Moriágenes, que veía en Apolonio un filósofo y un mago²⁹.

Hay otros elementos que nos aproximan a la figura histórica de Apolonio: sus obras y las fuentes en las que se apoya Filóstrato. Apolonio, por lo visto ha sido autor de varias obras. Según el léxico *Sudas*, es autor de las siguientes obras: *Sobre los sacrificios*³⁰, un *Testamento*³¹, *Oráculos*, *Vida de Pitágoras*³² y *Cartas*. A la luz de la VA, habría escrito un *Himno a la memoria*, la obra *Acerca de la adivinación por las estrellas* y *Opiniones de Pitágoras*³³. Lo que sólo se ha conservado son unas 77 cartas, pero no todas son de Apolonio. En cuanto a las fuentes que utiliza Filóstrato, nos lo dice él mismo: “Fue Damis un hombre en modo alguno ignorante, que vivió en tiempos en la antigua Nínive. Éste, unido a Apolonio en su quehacer intelectual, hizo un relato de sus viajes, en los que afirmaba haber tomado parte él mismo, así como de sus opiniones, discursos y de cuanto dijo de profecía. Un pariente de Damis puso en conocimiento de la emperatriz Julia las tablillas de estas memorias, hasta entonces desconocidas. (...) Dispuse también del libro de Máximo de Egas, que reúne todo lo de Apolonio en Egas³⁴”.

Apolonio de Tiana según Filóstrato

El objetivo que tiene Filóstrato es de liberar a Apolonio de la acusación de hechicero y mago, de negar que fuera un *gós*. Por eso lo presenta

²⁵ Cf. *El divino Aureliano* 24.

²⁶ Cf. *Severo Alejandro*, XXIX, 2.

²⁷ Cf. *Luciano*, *Alejandro o el falso profeta*, 5.

²⁸ Otra referencia negativa: *Apuleyo*, *Apología*, 90.

²⁹ *Orígenes*, *Contra Celso*, VI, 41.

³⁰ Cf. *Porfirio*, *Acerca de la abstinencia*, 163, 15; VA, IV, 19.

³¹ Cf. VA, I, 3.

³² Cf. *Porfirio*, *Vida de Pitágoras*, 2.

³³ Cf. VA, I, 14; III, 41 y VIII, 19.

³⁴ VA, I, 3.

como un *daímon*, o sea, un ser semidivino y como *theios aner*³⁵. Dice que es divino por poseer un poder y un saber semejante al de los dioses³⁶. Además, a la manera de un sofista, sostiene que bebió de la sabiduría oriental, de los brahmanes³⁷ y de los gimnosofistas³⁸. Pretende a la vez, presentarlo como el mejor representante de la “verdadera sabiduría”, como el que está a la altura de los antiguos filósofos (Empédocles, Demócrito, Platón, Pitágoras) y como el que tiene una gran capacidad para enfrentarse a los brujos³⁹. Además, como predicador de una dura disciplina, preocupado por la renovación de los templos y por un recto culto divino⁴⁰.

En cuanto a sus dones divinos, eran principalmente los siguientes: la previsión profética⁴¹, la capacidad de curar personas enfermas⁴² y apartar la peste⁴³, expulsar demonios⁴⁴ y resucitar muertos⁴⁵. Hizo varios milagros, tenía la capacidad de aparecer súbitamente en un lugar apartado y de ver lo que sucedía a lo lejos⁴⁶. En definitiva es presentado como filósofo y taumaturgo. Finalmente nos queda por recordar las acusaciones que sufrió Apolonio: La realizada por Tigelino acusándolo de sacrilegio contra Nerón y de *demon*⁴⁷. Y la defensa de Apolonio ante el emperador Domiciano en Roma, donde es acusado de brujo (por su vestido de lino, cabellera larga, predicciones, etc), de autoproclamarse dios, de realizar sacrificios cruentos, etc⁴⁸.

Las curaciones y exorcismos de Apolonio de Tiana

Los relatos de curación tienen que ver con una carencia física, enfermedad o muerte aparente, y cura por el tacto y el poder de sus palabras, como por otras acciones. Así lo ilustra el siguiente relato: “*Llegó asimismo cojeando un hombre de unos treinta años, hábil cazador de leones, pero que,*

³⁵ Cf. VA, VII, 38.

³⁶ Ibid., III, 42.

³⁷ Ibid., III, 15.

³⁸ Ibid., VI, 6.

³⁹ Ibid., I, 26; V, 12; VII, 39.

⁴⁰ Ibid., IV, 24; V, 25.

⁴¹ Ibid., I, 10; IV, 4, 34; VI, 32.

⁴² Ibid., IV, 4.

⁴³ Ibid., IV, 10.

⁴⁴ Ibid., IV, 20, 25; VI, 27.

⁴⁵ Ibid., IV, 45.

⁴⁶ Ibid., IV, 10; VIII, 10; VIII, 26.

⁴⁷ Ibid., IV, 44.

⁴⁸ Ibid., VIII.

*por haberse abalanzado sobre él un león, tenía dislocada la cadera y estaba lisiado de la pierna. No obstante, sus manos le dieron masaje en la cadera, y el joven recobró la derechura en su marcha. Otro, que tenía cegados ambos ojos, se marchó teniendo toda la luz en ellos. Y otro, que estaba paralizado de una mano, se fue en pleno uso de ella. Asimismo, una mujer que había malparido ya en siete embarazos, se curó, por intercesión de su marido, de la forma siguiente: le encargó al hombre que cuando la mujer estuviera de parto, llevara una liebre viva bajo los pliegues de su vestido y que, dando una vuelta a su alrededor, soltara la liebre al mismo tiempo, pues ella soltaría con el feto la matriz si la liebre no era echada fuera enseguida*⁴⁹. También tenemos un relato de reanimación, es el que se refiere a la resurrección de una joven en Roma, en el día de su matrimonio. Apolonio se acercó al féretro, pidió que pusieran las andas en el suelo, preguntó por su nombre. Luego la tocó y le dijo unas palabras en secreto, despertándola así de su muerte aparente. Ella volvió a hablar y regresó a la casa paterna⁵⁰.

Apolonio, también realizó exorcismos: expulsó al demonio que poseía a un joven en Atenas. Apolonio se dirigió a él diciéndole: “*No eres tú quien te comportas con ese descaro, sino el demon que te impulsa sin tú saberlo*. Continúa el relato de Filóstrato de la siguiente manera: “*Estaba efectivamente poseído por démones el jovencito. Pues se reía con lo que ningún otro, y pasaba al llanto sin tener motivo. Además, conversaba y cantaba para sí mismo... Al verlo Apolonio, el espectro prorrumpió en cuantos gritos de pavor y cólera son propios de quienes se están quemando o sometidos a tormento, y juraba que saldría del jovencito y que no se apoderaría de ningún hombre. Pero al hablarle Apolonio con cólera, como un amo a un esclavo pícaro, ruin, descarado y demás, y al exhortarle a que se marchara dejando constancia de ello... El jovencito, como acabado de salir de un sueño, se frotó los ojos y miró hacia los rayos del sol... volvió a su propia naturaleza*”⁵¹. Luego tenemos, a Apolonio, que por medio de conjuros secretos y el vino domina al demon del sátiro de Etiopía⁵². Finalmente tenemos aquel pasaje de la VA donde Apolonio, mientras mantiene una conversación con otros filósofos, es de repente reclamado para realizar un exorcismo. Puesto que no pueden traerle la víctima, realiza la petición a distancia⁵³.

⁴⁹ VA, III; 39.

⁵⁰ VA, IV, 45.

⁵¹ VA, IV; 20.

⁵² VA, VI, 27.

⁵³ VA, III; 38.

Apolonio como *theós anér*

A lo largo de la VA, encontramos referencias sobre su naturaleza divina, asociada siempre a su sabiduría y por ser un hombre de bien. Los brahmanes le dijeron que iba a ser considerado como un dios tanto en vida como en muerte⁵⁴, los mismos egipcios y griegos le consideraban un dios⁵⁵. El emperador Vespasiano consideraba como divino todo lo que de él procedía y el mismo Tigelino lo reconocía como un entendido en lo sobrenatural⁵⁶. Además, tenemos aquellos relatos en que el mismo Apolonio nos revela su acción taumatúrgica⁵⁷. En definitiva, los mismos relatos de milagros, de predicción, de predicciones, de curar a personas y animales, reflejan el carácter de un sabio taumaturgo, cuya sabiduría procede de su especial unión con la divinidad y de su forma de vida.

Simón el Mago⁵⁸

La referencia más antigua que nos presenta la figura de Simón es la de *Hechos de los Apóstoles* 8, 9-11: “En la ciudad había ya de tiempo atrás un hombre llamado Simón que practicaba la magia y tenía atónito al pueblo de Samaría y decía que él era algo grande. Y todos, desde el menor al mayor, le prestaban atención y le decían: «Éste es la Potencia de Dios, llamada la Grande». Le prestaban atención porque les había tenido atónitos por mucho tiempo con sus artes mágicas”⁵⁹.

Por lo visto desde este texto se justifica su profesión, *Simón el Mago*, cuestión que reconocían también sus treinta discípulos⁶⁰ (varones, mujeres y niños). Sobre sus poderes hablaremos más adelante. Ahora nos limitamos a describir su origen, personalidad y otros detalles biográficos. Algunos aseguraban que vino de una aldea de Samaría, llamada *Guita*, otros que era de Siria o de Anatolia. Parece ser, que él mismo contribuyó a esta confusión, porque, cuando le preguntaban por su origen, con el brazo señalaba al horizonte. En cuanto a su edad era un misterio. Sus padres se llamaban Antonio y Raquel, de raza samaritana. Y tomó por mujer a Helena, a la

⁵⁴ Cf. VA, III, 50.

⁵⁵ Ibid., V, 24; VIII, 16.

⁵⁶ Ibid., V, 36; IV, 43.

⁵⁷ Ibid., VII, 38; VIII, 30.

⁵⁸ Cf. J-C. CARRIÈRE, *Simón el Mago*, Juventud, Barcelona 1993; D. KIS, “*Simón el Mago*”: *Letra Internacional* 4 (1986-1987) 38-44; J. J. FRANCO, *Simón Pedro y Simón Mago*, Tipografía Católica, Barcelona 1881.

⁵⁹ Hech. 8, 9-11.

⁶⁰ *Los discípulos de Simón Mago, son definidos por Tertuliano como heréticos, son acusados de practicar el espiritismo y de evocar el alma de los muertos. Así en De Anima*

que llamaba “Selene”, es decir “Luna”; y a la que la consideraba como la “Sabiduría Universal”, la “Madre de Todo”.

Las flacas memorias, le recuerdan algunos como un hombre de media estatura, otros le consideraban alto, delgado, arrogante, con cabellos negros rizados, de barbas largas. Y que en la oreja izquierda llevaba un pendiente de oro y que sostenía sus vestiduras con cuerdas de lino. Se dice que hablaba griego y que dominaba el copto, el arameo y el hebreo. Que era de espíritu vivo y un gran orador. Fue un gran viajero, había visitado Egipto, que había recorrido los caminos de Grecia e incluso que había atravesado el desierto de Babilonia. Y que en sus recorridos de Oriente a Occidente, como de Occidente a Oriente, descubre la huellas de nuevos profetas (en Judea, Persia, Siria, Egipto y Asia Menor) que anunciaban manifestaciones sobrenaturales, que entre ellos disputaban en las plazas públicas realizando torneos de magia, en la que salían triunfadores los hacedores de milagros. Simón, a pesar de ser mago y ser considerado también como hechicero, conecedor de las prácticas de sortilegios, despreciaba esas competiciones. También se dice que descubría las huellas de los discípulos de Juan y Pablo, y que iba tras ellos, antes de que la multitud se desperdigara para poder tener un público que lo escuchara. A ellos les ofrecía no el don del Espíritu Santo y la salvación eterna (como los Apóstoles), sino liberarlos del polvo y adquirir el auténtico conocimiento.

El que se autoproclamaba “Fuerza Eterna”, despreciaba las tradiciones judías, las leyes del Templo, los atavíos sacerdotales y lo que él llamaba las “pseudo-Escrituras”. Le gustaba los poemas y cantos, dominaba el culto de los dioses del Norte, las epopeyas griegas y los antiguos relatos asirios. Por lo visto, también conocía la obra especulativa de Platón, al que consideraba de mente clara pero limitada. Los judíos de Jerusalén que defendían la rectitud de su religión, lo consideraron hechicero y que sus prodigios eran obra de los demonios y no de Dios.

Los poderes de Simón

Las *Recogniciones Clementinas*⁶¹ lo reconocen como “mago de profesión” y que “recibió una excelente educación en las artes liberales griegas”. Pero, que deseaba profundamente ser eterno, indestructible, “el que perdu-

LXVII, 7 (CCL 2,866) nos dice: “Corpora denique uidebantur Pharaoni et Aegyptiis magicarum virgarum dracones; sed Mosei veritas mendacium devorat. Multa utique et adversus apóstolos Simon et Elymas magi; sed plaga caecitatis de praestigiis non fuit. Quid novi aemulatio veritatis a spiritu immundo? Ecce hodie eiusdem Simonis haeretici tanta praesumptio se artis extollit, ut etiam prophetarum animas ab inferis movere se spondeant”.

ra”, “ser considerado como un poder increíble, por encima del mismo Dios creador”. Pero luego es denunciado como un falso maestro de la práctica de la magia y ávido de autopromocionarse, diciendo que es capaz de realizar prodigios y señales, “de hacer brotar plantas y atravesar montañas”. Si bien ya era considerado por muchos como un dios y que sus hazañas las realizaba con el poder de Dios, lo cierto es que su poder venía de su vínculo con los espíritus de los muertos. Es más se nos dice que usaba una retórica engañosa y que pretendía competir con Pedro, al que calificaba como un “mago sin Dios, dañino, astuto, tortuoso, sin habilidad y que prometía lo imposible”.

En los *Hechos Apócrifos de Pedro*, en los capítulos 2-29 (texto latino) y 31-32 (texto griego) encontramos una lucha entre *magos*: Pedro y Simón⁶². Pero, simplemente me detengo en rescatar de cómo era considerado Simón y cuáles eran sus poderes: Simón aparece como una potencia demoníaca. Su papel de mago se deduce por sus actuaciones prodigiosas: sus exhibiciones en público elevando su cuerpo por el aire, el estar en varios lugares al mismo tiempo y el hablar por boca de los animales. Pero el capítulo 17, pone en boca de *Eubela* el reconocimiento de Simón como un “hombre divino”. Pero antes se dice que “hizo muchos males con sus encantos mágicos”. Y en el capítulo 18 es considerado como el “ángel de Satanás”. En el texto griego del *Martyrium Petri*, se nos narra de nuevo un “combate de magia” entre Pedro y Simón Mago. Ambos realizan curaciones prodigiosas (31,2), pero, Simón destaca por su capacidad de elevarse sobre los aires. Pero, mientras Simón realizaba una demostración en la *Vía Sacra*, Pedro realizó una invocación mágica “en el nombre del Señor Jesucristo”, haciendo que Simón se estrellara contra el suelo. El Mago, tras unas graves fracturas, se le amputó la pierna y así fue vencido (32).

Simón se consideraba el dios supremo y Helena era su propio Pensamiento, gran parte del arte de Simón puede ser entendido en términos de manipulación de almas, espíritus o fantasmas. Muchos de los logros milagrosos atribuidos a Simón pueden ser asociados a la proyección de almas: su habilidad para desaparecer, para volar, para dejar que los objetos le atravesasen. Pero también realizaba procedimientos fraudulentos, hacía

⁶¹ Cf. *Pseudo- Clemente de Roma, Recogniciones* II, 5-16 y III. 73; D. OGDEN, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds...*, pp. 72-77; H. CLARK KEE, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento...*, p. 172.

⁶² Cf. www.earlychristianwritings.com/text/actspeter.html: M.R. JAMES, *The Acts of Peter From "The Apocryphal New Testament"*, Clarendon Press, Oxford 1924; S. PEREA YÉBENES, “*Demonios, exorcismos y emperadores en los Hechos del Apóstol Pedro*”: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 13 (2008) pp. 171-175.

creer que curaba a ciertos jorobados. Se dice que elegía a un hombre pobre de espíritu, algún vagabundo, le emborrachaba con vino, le ataba discretamente a la espalda y bajo la túnica le colocaba un saco de sal. Luego conducía al falso jorobado hacia la orilla del río, junto a un grupo de curiosos, lo sumergía en el agua y decía palabras extrañas. La sal se disolvía y la gente creía que la joroba había desaparecido.

La conversión y pretensión de Simón⁶³

Siguiendo el texto de los *Hechos de los Apóstoles* 8, 12-17, se nos relata la conversión de Simón el Mago, su bautismo y su asombro por los signos que hacía Felipe. Pero, ¿de verdad se convirtió? He aquí la cuestión, respecto a la fe de Simón. Ireneo nos dice: “*Este Simón, que fingía tener fe, suponiendo que los mismos apóstoles realizaban sus curaciones por artes mágicas y no por el poder de Dios... Él, que no tenía un ápice de fe en Dios, se puso a competir orgullosamente contra los apóstoles para poder parecer un hombre extraordinario, y se aplicó con gran celo al estudio de todas las artes mágicas para dejar perpleja a la multitud y apoderarse de ella...*”⁶⁴. Parece ser, que Simón se adhiere a Felipe, no tanto por su mensaje, sino por sus signos y grandes actos de poder. Nos encontramos con una oposición entre fe y aspectos mágicos.

A la luz de *Hechos de los Apóstoles* 8, 18-19, nos hace pensar que su conversión fue aparente y que no se pudo desprender de sus concepciones mágicas. Viendo cómo el don del Espíritu Santo era vehiculado por la acción de los apóstoles, Simón intenta comprar con dinero ese poder, por lo cual fue severamente criticado. Quizás la intención del relato es crear ese contraste más agudo entre poderes mágicos y los poderes operados en nombre del Señor Jesús y el Espíritu Santo. El dinero constituye la llave maestra del Mago. Es a partir de ahí que puede interpretarse el conjunto de la relación causa-efecto que Simón establece entre la imposición de manos y el don del Espíritu Santo. Desnaturaliza la relación del Espíritu Santo-Apóstoles, éstos oraban para desposeerse de sus poderes para que obre la acción de Dios. En cambio, Simón cree, que es gracias al rito comprado y operado por un agente humano que se obtiene un resultado. Que el poder reside en las manos del individuo, el sujeto del rito, capaz de soli-

⁶³ Cf. P. FABIEN, “*La conversión de Simón el magicien (Ac 8,4-25)*”: *Bíblica* 91 (2010) 210-240; L. M. WHITE, *De Jesús al cristianismo...*, p. 546-547.

⁶⁴ Ireneo, *Adversus haereses*, I, 23,1.

citar lo divino y que la divinidad está a su servicio. El pretende domesticar al Espíritu y tener el poder de imponer las manos, esto no deja de ser otra visión mágica de Simón.

Para terminar, *los Hechos de los Apóstoles* 8, 20 vemos que Pedro contrarresta la oferta de Simón diciéndole: “*Vaya tu dinero a la perdición y tú con él; pues ha pensado que el don de Dios se compra con dinero*”. Parece que Pedro utiliza un lenguaje mágico de destrucción. Luego prosigue diciendo: “*...veo que estás en hiel de amargura y en ataduras de iniquidad*”. La ironía subraya que Pedro conoce el mundo de los magos, por eso emplea el lenguaje mágico para ridiculizar a Simón. En 8, 24 queda reflejado no sólo el temor de Simón de que se cumpla la maldición de Pedro, sino también que el Mago queda excluido de la comunidad.

Los milagros de Jesús⁶⁵

La mayoría de los estudiosos sobre los milagros de Jesús, concuerdan en que los relatos de “curaciones y exorcismos”, tienen tinte de ser los más verosímiles desde el punto de vista histórico. Es muy probable que el Jesús histórico se atribuyera la realización de milagros y que tanto sus seguidores como sus enemigos reconocieran tales acciones portentosas. Pero, también es verdad, que Jesús no fue el único que realizó milagros. Según el Nuevo Testamento también hicieron milagros los discípulos de Jesús, Pablo y varios miembros de las comunidades primitivas (cf. Lc 11,19; Lc 9,49; 1Cor 12, 9.10.28-30). Si bien Jesús destacó por curar enfermos y exorcizar endemoniados, en ninguna parte del Nuevo Testamento se lo llama “hombre divino” y muchos menos se lo califica de “divino” en el contexto o combinación de palabras que hacen referencia a su ministerio y milagros. Así, en los evangelios sinópticos hay un lenguaje concreto para referirse a los milagros:

- *dynamis* (fuerza), *dynameis* (obras de poder). Es la palabra más común para referirse al poder curativo de Jesús (cf. Mc 6,4; 9,39; Lc 4,36; 5,17).

⁶⁵ Cf. L. M. WHITE, *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2007; J. H. CHARLESWORTH (Ed.), *Jesús y la arqueología*, Verbo Divino, Estella 2009; E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2010; M. SMITH, *Gesú Messia o Mago?*, Gremesse, Roma 2006; J. P. MEIER, *Un judío marginal... Los milagros*, Verbo Divino, Estella 2005; X. LEON DUFOUR (Ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979; I. R. REIMER, *El milagro de las manos*, Verbo Divino, Estella 2011; A. NOVO, “*Prolegómenos al estudio bíblico-teológico de los milagros*”: *Compostellanum* 54 (2009) 115-159; A. PEDREGAL, “*Jesús de Nazaret y la magia*”: *El Basilisco* 7 (1991) 3-24.

- *thaumazô*, *thaumatos*, *thamaasia*, *thaumasion* (maravillas, admirable) son derivados de *thaumata* (maravilla). En varias ocasiones se utiliza en los evangelios *thaumazô* (admirarse) para describir la reacción de los presentes ante las diversas obras de poder de Jesús; *thaumasiôn* (admirable) en Mt 21,15, referido a las curaciones de ciegos y cojos por Jesús; *thaumastê* (admirable) para indicar la actuación sorprendente de Dios (cf. Mt 21,42; Mc 12,11).
- *paradoxa* (hechos asombrosos), así Lc 5,26 nos narra que ante la curación de un paralítico los presentes comentan: “hemos visto cosas increíbles”.
- *teras* (prodigio) aparece dos veces en plural junto a *sêmeion* (señal). Así las “señales y prodigios” se utilizan en sentido negativo para hacer referencia a las acciones de los falsos profetas y mesías con la intención de confundir a los elegidos (cf. Mt 22,24; Mc 13,22). Y *sêmeion* a solas es lo que se le exige a Jesús por parte de sus enemigos (cf. Mt. 16, 1-4; Mc 8, 1-12; Lc 11, 29-32). Pero Jesús no está dispuesto a darlas porque para él los milagros no son “signos de poder” (espectáculo).

Jesús taumaturgo

En los evangelios sinópticos nos encontramos con tres *logia* (dichos de Jesús) en la que Jesús reconoce su propia acción taumatúrgica, como signo de que el Reino de Dios ha llegado. Los tres provienen de la fuente Q⁶⁶:

- Mt 11, 20-24/Lc 10, 13-35. Es un texto recriminatorio de Jesús a las ciudades de Corozáin, Betsaida y Cafarnaún, en las cuales nos dice que él ha realizado “potentes obras”, pero a pesar de ello, sus habitantes no se convirtieron.
- Mt 12, 22-28/Lc 11, 14-26. Jesús cura a un endemoniado ciego y mudo. Y los fariseos le acusan que lo hace con el poder de Belcebú. Pero Jesús se reconoce como exorcista que libera a los endemoniados por el dedo de Dios.

⁶⁶ Cf. J. PELÁEZ, *Los milagros de Jesús en los Evangelios Sinópticos. Posibilidad e historicidad*, en A. PIÑERO (Ed.), *En la frontera de lo imposible...*, pp. 186-189.

- Mt 11, 2-6/Lc 7, 18-23. En estos textos encontramos la identidad taumaturgica que el mismo Jesús reconoce sobre su persona. Es como una síntesis de las obras realizadas por él.

Las curaciones de Jesús

En los evangelios sinópticos nos encontramos con diferentes situaciones de enfermedad. Muchos enfermos se vieron relacionados profundamente con el taumaturgo judío llamado Jesús, compartiendo sus dolencias y con la esperanza de recuperar la salud y no ser desplazados socialmente. Es más, un elemento fundamental en las curaciones es la fe, es lo que hace que el poder dinámico de Jesús se manifieste en forma de restauración de la vida. Además sus curaciones inauguran una dinámica de seguimiento y de glorificación a Dios.

En la fuente Q, Marcos, Lucas y Juan encontramos un paisaje amplio sobre la actividad sanadora de Jesús, de sus curaciones a distintos enfermos y discapacitados. Paso a resumir los distintos relatos y divisiones que nos ofrece *Meier*⁶⁷:

- *Curaciones de paralíticos y tullidos:*
 - El paralítico introducido por un boquete (Mc 2, 1-12).
 - El impedido junto al estanque de Betseda (Jn 5, 1-9).
 - El hombre de la mano atrofiada (Mc 3, 1-6).
 - La mujer encorvada (Lc 13, 10-17).
 - El criado del centurión (Mt 8, 5-13).
 - Los cojos andan (Mt 11,5).
- *Curaciones de ciegos:*
 - Bartimeo (Mc 10, 46-52)
 - El ciego de Betsaida (Mc 8, 22-26).
 - El ciego de nacimiento (Jn 9, 1-47).
 - Los ciegos ven (Mt 11,5/Lc 7,22).
- *Curaciones de leprosos:*
 - Curación de un leproso (Mc 1, 40-45).
 - Curación de diez leprosos (Lc 17, 11-19).

⁶⁷ Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal*, pp. 781-839.

• *Otras curaciones:*

La suegra de Pedro (Mc 1, 29-31).

La hemorroísa (Mc 5, 24-34).

El hombre con hidropesía (Lc 14, 1-6).

El sordomudo (Mc 7, 31-37).

Al criado del sumo sacerdote (Lc 22, 50-51).

Varios criterios de historicidad sugieren que Jesús realizó en su vida pública estos milagros. Y que las curaciones que más se pueden identificar con algún acontecimiento del Jesús histórico son las siguientes: la del parálítico bajado por un boquete en el techo (Mc 2, 1-12 y par.), el parálítico situado junto al estanque de Betesda (Jn 5, 1-9), el ciego Bartimeo (Mc 10, 46-50 y par.), el ciego de Betsaida (Mc 8, 22-26), el ciego curado en la piscina de Siloé (Jn 9, 1-7), el sordomudo (Mc 7, 31-37) y el criado del centurión (Mt 8, 5-13 y par.)⁶⁸.

En Marcos nos encontramos con dos ejemplos en los cuales Jesús realiza una acción física además de dirigirse y tocar a la persona. En Mc 7, 31-37, la del sordo que tenía un impedimento para hablar. Jesús lo llevó aparte, le metió los dedos en los oídos y le tocó la lengua con saliva. Y levantando los ojos al cielo le dijo "*effatha*" (ábrete en arameo). Y según Mc 8, 22-26 en la que cura al ciego de Betsaida echándole saliva en los ojos e imponiéndole las manos. El tocar, la palabra aramea de Mc 7,34 que suena a conjuro y la saliva son semejantes a algunas técnicas que usaban los magos para hacer milagros. A esto, le podemos sumar la maldición de la higuera por parte de Jesús, el control de los elementos de la naturaleza, los malos espíritus que le obedecen, etc. Todos estos elementos hacían que algunos consideraran estos episodios como mágicos y que muchas personas reaccionaran con temor⁶⁹. Dejamos a un lado las diferencias de los relatos entre Mt, Mc y Lc e incluso algunas ausencias en algunos de ellos. Como también las dos contradicciones que podamos encontrar en Mc sobre las repercusiones de las curaciones de Jesús (Mc 1,28; 1, 33-34; 1, 45/Mc 1,44; 8, 26), que pretenden ofrecernos un mensaje sobre la fama y popularidad de Jesús⁷⁰.

⁶⁸ Ibid., p. 838.

⁶⁹ Cf. J. W. WELCH, *Milagros, maleficium y maestas en el juicio de Jesús*, en J. H. CHARLESWORTH (Ed.), *Jesús y la arqueología*, Verbo Divino, Estella 2009, p. 460.

⁷⁰ Cf. E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús...*, pp. 168-171.

Los exorcismos de Jesús

Desde los primeros días del cristianismo surgen relatos de exorcismos llevados a cabo por los apóstoles y discípulos, poniendo en práctica el mandato de Jesús. Esto apunta a que en la actividad del Jesús histórico, los exorcismos, tienen una fuerte presencia. Además, nos ayuda a tomar conciencia de que estos fenómenos eran muy conocidos, que a pesar que había varios que podían expulsar demonios, pocos líderes religiosos eran expertos. Pero, Jesús por lo visto era un exorcista muy eficaz, o el más eficaz. Teniendo en cuenta esto, pasamos a localizar los relatos de expulsión de demonios “llevados a cabo por Jesús” según los evangelios⁷¹:

- Jesús cura a un hombre en la sinagoga de Cafarnaúm (Mc 1, 23-28 //Lc 4, 31-37)
- Jesús expulsa a muchos demonios (Mc 3,11//Mt 8,16//Lc 4,41)
- Los espíritus inmundos se arrojan a sus pies (Mc 3,11 //Lc 6,18)
- La controversia sobre Belzebú (Mc 3, 20-30//Mt 12, 22-37//Lc 11, 14-23).
- El endemoniado geraseno (Mc 5, 1-20//Mt 8, 24-34//Lc 8, 26-39).
- La mujer sirofenicia (Mc 7, 24-30//Mt 15, 21-28).
- El niño epiléptico (Mc 9,25//Mt 17,18//Lc 9,42).
- Endemoniados (Mt 4,24).
- El mudo endemoniado (Mt 9, 32-34).
- Jesús expulsó siete demonios de María Magdalena (Lc 8, 2).
- Expulsó demonios (Lc 13,32).

De todos estos relatos, los que poseen un núcleo histórico más verosímil en el marco del ministerio de Jesús son: el pasaje del muchacho poseso y el exorcismo practicado a María Magdalena. Los otros parecen ser creaciones cristianas con sentido teológico y Mc 3, 20-30 una forma de plantear la controversia con Belzebú⁷². Además, hemos visto que el mismo Jesús reconoce sus poderes y que la gente le ve como un taumaturgo, pero, no podemos afirmar que por sus actividades curativas era reconocido como mago. Los que recitaban conjuros y mezclaban sustancias extrañas no pertenecían a la elite religiosa en tiempos de Jesús. Muchos de ellos vendían sus servicios, practicaban la magia negra y, por lo general eran desagrada-

⁷¹ Cf. E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús...*, pp. 172.

⁷² Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal*, p. 763.

bles. También había sacerdotes que realizaban sacrificios en los templos, hasta los trotamundos que ofrecían filtros de amor. A pesar que vemos huellas de “elementos semimágicos”, la fama de Jesús fue que con el poder de Dios curaba a los enfermos y liberaba a los poseídos por demonios. De ahí se entiende la sentencia de Jesús según la fuente Q: “Si yo echo los demonios con el dedo de Dios, señal que el reinado de Dios os ha dado alcance (Lc 11,20). Es decir, Jesús reprendía a las fuerzas demoníacas, basándose en su propia autoridad o poder como enviado de Dios. Pero también es cierto que la actividad de Jesús como exorcista provocó varias reacciones entre sus contemporáneos. En Q 11, 14b-15 encontramos dos reacciones opuestas que aparecen con frecuencia en los evangelios: Por un lado, la gente se quedaba admirada, por otro lado, algunos le acusaban de expulsar demonios con el poder de Belcebú. La segunda postura sirve para pensar que Jesús, quizás también fue acusado de tener un comportamiento desviado, concretamente de magia. Esta es una puerta a seguir explorando, que requiere otro estudio más profundo⁷³.

Para seguir reflexionando

Ante la pregunta ¿Jesús taumaturgo o mago?, creo haber dejado claro la particularidad taumatúrgica de Jesús, famoso por sus curaciones y exorcismos. Podemos encontrar algunas semejanzas de Jesús con Apolonio de Tiana, pero, de ninguna manera podemos decir que el poder de Jesús es el mismo que poseía Simón el Mago. También hemos visto que hay algunos elementos que quizás permitieron que algunos pensarán que Jesús fue un mago, aunque los textos evangélicos no lo digan. Por un lado, resulta muy difícil distinguir entre usos lícitos e ilícitos de lo sobrenatural. Como vimos, en el mundo antiguo no había ninguna línea legal clara para separar lo religioso de lo mágico, puesto que ambos tenían elementos en común. La religión y la magia se suelen distinguir a menudo por la manera en que se relacionan con lo divino. En cuanto a la primera, está institucionalizada y los administradores están reconocidos. La segunda, está fuera de las fronteras socio-políticas, a los maestros de magia hay que buscarlos en secreto y su autoridad se fundamenta en sus capacidades y conocimientos. Teniendo en

⁷³ Cf. S. GUIJARRO OPORTO, “La dimensión política de los exorcismos de Jesús”: *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 51-77; CH. GRAPPE, “Jésus exorciste à la lumière des pratiques et des attentes de son temps”: *Revue Biblique* 110 (2003) 178-196.

cuenta la segunda consideración y de los que buscaban a Jesús para ser curados, ¿no nos situaría en el ámbito de la magia?

Otro aspecto propio de la magia, es que habitualmente intenta manipular lo sobrenatural de distintas maneras. La gente que vio los milagros de Jesús, decía que Jesús comandaba a los espíritus inmundos (Mc 1,27) y los vientos y las aguas (Lc 8,25), etc. ¿Y qué podemos decir de la reacción de la gente después que Jesús curó la mano seca de un hombre? Por lo visto, algunos empezaron a tramar de “cómo podrían destruirle” (cf. Mt 12,14; Mc 3,6; Lc 6,11). Así, en un contexto que temía a los demonios, era lógico, que despertara el nerviosismo y el temor. La misma aristocracia judía que se oponía a Jesús, no sólo le incomodaba la popularidad de Jesús, sino que también, les daba temor la fuente de sus poderes. Por lo tanto, si era un mago, merecía la muerte; si su poder venía de Dios, era un profeta. En el contexto romano, sólo algunas curaciones podían ser realizadas por un sacerdote del Templo, pero las curaciones y otras acciones despertaban sospechas y llevaba al practicante a ser condenado por mago (ej. Apolonio de Tiana y Apuleyo). De esta manera sigue teniendo sentido la pregunta: ¿Con qué autoridad haces estas cosas? (Mc 11,28)⁷⁴.

Bibliografía

1. Libros

- G. BOHAK, *Ancient Jewish magic*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
 J-C. CARRIÈRE, *Simón el Mago*, Juventud, Barcelona 1993.
 J. H. CHARLESWORTH (Ed.), *Jesús y la arqueología*, Verbo Divino, Estella 2009.
 H. CLARK KEE, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992.
 H. CLARK KEE, *Miracle in the Early Christian World*, Yale University Press, New Haven 1983.
 H. COUSIN, *Relatos de milagros en los textos judíos y paganos*, Verbo Divino, Estella 1989.
 X. LEÓN DUFOUR (Ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977.
 FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* (trad. Alberto Bernabé Pajares), Gredos, Madrid 2008.
 J. J. FRANCO, *Simón Pedro y Simón Mago*, Tipografía Católica, Barcelona 1881.
 E. J. EDELSTEIN- L. EDELSTEIN, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Arno Press, New York 1975.

⁷⁴ Cf. J. W. WELCH, *Milagros, maleficium y maiestas en el juicio de Jesús*, en J. H. CHARLESWORTH (Ed.), *Jesús y la arqueología...*, pp. 461-462.

- P. LAÍN ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, Alianza Editorial, Madrid 1987.
- L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Guadarrama, Madrid, 1969.
- F. GRAF, *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge 1997.
- R. LAUTORELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme, Salamanca 1990.
- G. LUCK, *Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo Griego y Romano*, Gredos, Madrid 1995.
- J. LEIPOLDT-W. GRUDMANN (Eds.), *El mundo del Nuevo Testamento, V,I: Estudio histórico cultural*, Cristiandad, Madrid 1973.
- J. P. MEIER, *Un judío marginal. Los milagros, II/2*, Verbo Divino, Estella 2005.
- D. OGDEN, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, Oxford University Press, New York 2002.
- C. PADILLA, *Los milagros de la Vida de Apolonio de Tiana. Morfología del relato de milagro y géneros afines*, El Almendro, Córdoba 1991.
- A. PIÑERO (Ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 2001.
- S. B. POMEROY, *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Akal, Madrid 1987
- I. R. REIMER, *El milagro de las manos. Sanaciones y exorcismos de Jesús en su contexto histórico-cultural*, Verbo Divino, Estella 2011.
- R. RUBIO (Coord.), *Isis: nuevas perspectivas*, Ediciones Clásicas, Madrid 1996
- C. SALAMAN, *Asclepius: the perfect discourse of Hermes Trismegistus*, Duckwort, London 2007.
- E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2010.
- L. SCHIAVO-V. DA SILVA, *Jesus, milagreiro e exorcista*, Paulinas, Sao Paulo 2000.
- M. SMITH, *Gesú Messia o Mago?*, Gremesse, Roma 2006.
- G. VERMÈS, *Jesus the Jew*, MacMillan, Nueva York 1973.
- C. VENDRAME, *A cura dos doentes na Biblia*, Loyola, Sao Paulo 2001.
- L. M. WHITE, *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2007.

2. Artículos

- P. FABIEN, "La conversión de Simon le magicien (Ac 8,4-25)": *Bíblica* 91 (2010) 210-240.
- P. FERNÁNDEZ URIEL, "Males y remedios II. La evolución de la medicina en la Historia del mundo griego": *Historia Antigua* 9 (1996) 195-219.
- J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, "Dieta y salud en época clásica": *Baetica* 32 (2010) 157-176.
- CH. GRAPPE, "Jésus exorciste à la lumière des pratiques et des attentes de son temps": *Revue Biblique* 110 (2003) 178-196.

- S. GUIJARRO OPORTO, "*La dimensión política de los exorcismos de Jesús*": *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 51-77.
- P. HUMBERT, "*Maladie et médecine dans l'Ancien Testament*": *Revue d'Historie et de Philosophie Religieuses* 44 (1964) 1-29.
- M. LÓPEZ SALVÁ, "*El sueño incubatorio en el cristianismo oriental*": *Cuadernos de Filología Clásica* 10 (1976) 147-188.
- A. NOVO, "*Prolegómenos al estudio bíblico-teológico de los milagros*": *Compostellanum* 54 (2009) 115-159.
- A. PEDREGAL, "*Jesús de Nazaret y la magia*": *El Basilisco* 7 (1991) 3-24.
- H. PECCI TERNERO, "*Isis, la Gran Maga*": *Historia Antigua* 15 (2004) 11-26.
- H. UROZ RODRÍGUEZ, "*Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis, Serapis y Caelestis en Hispania*": *Lucentum* 23/24 (2004-2005) 165-180.
- A. M^a. VÁZQUEZ HOYS, "*La magia de la Palabra*": *Historia Antigua* 7 (1994) 347-362.

Los catecismos de Trento editados en Medina del Campo (1577-1604)

LUIS RESINES LLORENTE*

RESUMEN: El *Catecismo* del Concilio de Trento apareció en 1566. Tras ser vetada su edición en España por la Inquisición, y al no prosperar tampoco la traducción española, unos años después aparecieron seis ediciones del *Catecismo de Trento* que vieron la luz en Medina. Tres constituyen una primera serie sobre una edición alemana (1577-1583); las otras tres, constituyen otra serie, que reproduce un ejemplar de Lyon (1593-1604). En Medina del Campo hubo quien vio la posibilidad de hacer negocio con esta obra aún no difundida en España.

PALABRAS CLAVE: Catecismo, Trento, Medina del Campo, imprenta.

ABSTRACT: The *Catechism* of the Council of Trent was born in 1566. After the prohibition by Inquisition to be edited in Spain, and too translated to spanish, some year later six editions published it in Medina del Campo. Three of them make a serie from a german edition (1577-1583); the other three make up another serie from a french book of Lyon (1593-1604). In Medina del Campo there were who see the possibility of business with this book yet not diffused in Spain.

KEY WORDS: Catechism, Trent, Medina del Campo, printing.

* E-mail: lurello1@gmail.com
Instituto T. Agustiniiano. Valladolid.

El fabuloso invento de la imprenta

Cuando toda la escritura se llevaba a cabo a mano, los amanuenses (de ahí les viene el nombre) o escribientes tenían que emplear largas horas en llenar con rapidez y diligencia, a la vez que con limpieza, planas enteras. Pero como toda labor está sometida a la inevitable fatiga y a los fallos humanos, no son raros los tropiezos que se perciben en la lectura de manuscritos:

- era frecuente que se saltaran una línea, o que repitieran otra. Se explica porque si una misma palabra aparecía en líneas cercanas, era fácil saltar la vista de una a otra;
- era fácil escribir con irregularidad, de manera que cuando otro leyera lo escrito, confundiera una letra por otra, o una palabra por otra, entendiéndolo mal lo que se quería decir;
- eran inevitables las confusiones de letras, o de palabras, que hacían que el texto perdiera sentido, o se corrompiera.

Éstos y otros muchos defectos acompañaban (y siguen acompañando) a toda escritura realizada manualmente. Para cada uno, su propia letra es perfecta e inteligible, pero cuando es otro quien tiene que leerla, el lector no siempre está de acuerdo con el escritor.

Si a eso añadimos que en bastantes ocasiones el amanuense se limitaba a copiar otro texto que tenía delante, pero de cuya materia no entendía nada, se comprende perfectamente que hubiera toda clase de errores y fallos, porque escribía lo que le parecía que estaba escrito, pero en ocasiones sin saber si lo que ponía estaba bien o mal.

La llegada de la imprenta hizo que las cosas cambiaran de una forma increíble. Hoy, con los medios de que disponemos, tenemos que hacer un esfuerzo de imaginación para sospechar lo que pudo suponer semejante cambio.

La imprenta de tipos móviles –el invento de Gutenberg– hacía posible que en el texto impreso no se percibiera el cansancio del operario, porque una vez colocada cada letra en su lugar correspondiente, la página salía perfecta. Se evitaban los errores producidos por la fatiga. Pero aparecían otros, como era colocar las letras en distinto orden, lo que provocaba la necesidad de corregir. No era lo mismo poner “pato” que “tapo”, aunque la corrección permitía remediar lo que en la escritura manual era irremediable (a no ser que se volviera a escribir de nuevo).

Pero la gran ventaja, sin duda, era que, una vez compuesta la página (o las páginas), se podían realizar de forma rápida y barata un buen número de copias, en tanto que la escritura a mano requería empezar de nuevo. Por eso, la invención de Gutenberg tuvo tanto éxito y tan rápida difusión, puesto que todas las personas cultas que sabían leer captaron en seguida que aquello permitía abaratar los libros y agilizar su difusión. Y surgió la profesión de impresor, que muy pronto conoció un enorme éxito.

Los libros impresos

Tan gran difusión encontró el terreno abonado, porque la cultura reclamaba en aquellos momentos un retorno al pasado, a la recuperación de lo mejor de las manifestaciones culturales que se había extinguido, pero cuyas obras se conservaban manuscritas en buen número. En seguida se hicieron muy abundantes copias de las literaturas griega y romana. Y el nuevo estilo de pensamiento, determinado por el humanismo, encontró en la imprenta el soporte valioso para una expansión de los criterios y modos de pensar de cuantos se lanzaron con pasión a componer libros.

Los impresos anteriores a 1500, los incunables, dan fe de la enorme producción de libros y de toda clase de impresos (incluso breves notas) que se difundieron merced al nuevo invento. Con posterioridad a dicha fecha, la cantidad de impresos crece de forma casi inabarcable: siempre aparecen nuevos impresos, a pesar de los muchos estudios y trabajos que se han hecho para detectar y seguir la pista de cuanto salió de las prensas en una determinada localidad.

Se imprimieron toda clase de libros: científicos, poéticos, religiosos, clásicos, amatorios, geográficos,... La lista sería demasiado larga. Y entre los libros religiosos, un género que tuvo una enorme difusión fue el de los catecismos, al que se podría añadir el de los libros de uso litúrgico, que hasta entonces habían de servirse de manuscritos. Hay varios catecismos incunables, y a lo largo del siglo XVI la cantidad de textos conocidos desbordan todas las previsiones para intentar hacer una lista. Hasta el punto de que para entonces ya son excepcionales los catecismos manuscritos.

La imprenta como defensa de las ideas

Como en el primer tercio del siglo XVI, en la cristiana Europa estalló el conflicto protestante, todos los que tenían algo que decir, todos los que

estaban a uno u otro lado de la contienda, acudieron con celeridad a la imprenta a fin de difundir sus criterios no sólo con rapidez, sino además con la mayor extensión posible, pues con ello ganaban adeptos para su causa. Y como el conflicto religioso degeneró en pocos años en un conflicto multilateral, tanto católicos, como luteranos, tanto calvinistas como anglicanos o reformados inundaron las imprentas con sus propuestas.

Junto a los grandes tratados de índole teológica, estuvo asegurada la difusión de catecismos pequeños, breves manuales, escritos que se pudieran leer con no demasiado esfuerzo, que no resultaran muy caros por el escaso número de hojas, y que contuvieran lo básico del pensamiento de cada tendencia. Cada corriente tendía a expresarse de esta forma sencilla para llegar así al pueblo sencillo y ganar adeptos. Los catecismos dejaron de ser transmisores de la fe cristiana, sin otro adjetivo, puesto que de forma multitudinaria surgieron catecismos católicos, o catecismos luteranos, o catecismos calvinistas. Lo de menos era en qué lugar surgían, puesto que todos emplearon los mismos procedimientos. La lengua en que estaban redactados solía ser la lengua popular, a fin de que llegara a los más posibles. (Sólo los que estaban reservados a personas cultas se hicieron en latín).

De esta forma, si se sumaran los catecismos originarios del siglo XVI, surgidos en las diversas corrientes cristianas que entonces se separaron y distanciaron entre sí, en las diversas lenguas y procedencias, no sería difícil llegar a una cifra que rondara o estuviera muy cerca de los 1.000 catecismos diversos. Y es evidente que no es una cantidad ni un esfuerzo creativo como para desdeñarlo sin más.

La enorme sacudida que suscitaron las intervenciones de Martín Lutero hizo que surgieran multitud de catecismos, que tenían una doble finalidad: a la vez que la difundir la fe cristiana (como si nada se hubiera alterado), es evidente el fin propagandístico de dar a entender que la única manera adecuada de captar la fe cristiana era conforme a los patrones de quien firmaba el catecismo. Las tendencias e interpretaciones de los diversos grupos cristianos fueron inevitables.

Hubo, no obstante, gente hábil, como es el caso de Lutero o de Calvino, quienes en sus catecismos más breves, apenas incluyen enseñanza alguna que pudiera ser polémica, o suscitara recelos o rechazo en los lectores. Es preciso detectar los criterios de lo que enseñan más por sus silencios que por lo que aparece escrito. Voy a proponer un ejemplo. El burgalés Francisco de Enzinas, convertido al calvinismo, publicó el catecismo menor de Calvino, pero con muy numerosas adiciones suyas. Cuando aborda la materia de los sacramentos y se debe centrar en el número de los mismos, escribe entre ingenuo y documentado un párrafo que no tiene desperdicio,

para que nadie eche de menos el resto de los sacramentos a los que estaba habituado, y se quede únicamente con los dos que acepta la fe calvinista:

«Quanto al número de los Sacramentos, hallo entre hombres doctos graues questiones y controuersias. Y no es nuestra opinión difinirlas en el presente tractado. Y pues que con todo studio procuramos de no salir de compendio, trataremos aquí solamente dos sacramentos que sin controuersia son mas excellentes y necesarios»¹.

El propio Calvino, en su catecismo intermedio (de los tres que escribió), rehúye la polémica, y se limita a la afirmación simple, como si lo que enseña no pudiera ser objeto de debate:

«Maestro. -¿Quántos Sacramentos ay en la Yglesia Christiana? / Discípulo.- No ay más de dos, que el Señor Iesu Christo instituyó comunes para toda la compañía de fieles»².

Algo semejante se podría decir de otros reformadores, pero son suficientes estos ejemplos para comprobar que resultaba más rentable no entablar polémica con la gente sencilla, sino hacer afirmaciones simples, a las que pudieran adherirse sin demasiada discusión ni demasiada dificultad.

Esto refuerza la idea de la utilización propagandística de los catecismos a fin de difundir los propios criterios y ganar adeptos para la causa respectiva. Hay una constatación contemporánea –no exenta de un tono de lamento– por el hecho de comprobar que el empleo de los catecismos impresos ha sido uno de los más poderosos medios de penetración de las ideas reformadas. Es la queja un tanto tardía, que se incluye en la introducción o prefacio del catecismo que en 1566 se publicó como fruto del concilio de Trento, cuando dice:

«...Porque aquellos que se propusieron inficionar las almas de los fieles, conociendo que en manera alguna podían hablar en público con todos, e infundir en sus oídos las venenosas voces, se valieron de otro ardid, por el qual derramaron los errores de la impiedad mucho más fácil y dilatadamente, porque además de muchos abultados libros con que procuraron trastornar la fe católica (de los quales fue fácil precaverse, por contener heregías manifiestas), escribieron también innumerables libri-

¹ FRANCISCO DE ENZINAS *Breve y compendiosa institución de la religión Christiana...*, Topeia, Adamo Corvo, 1540 [pero Ginebra, Jean Crispin, 1542], 97r-v.

² JUAN CALVINO, *Catecismo que significa forma de instrucción...*, s.l., s.i. [pero Ginebra, Jean Crispin], 1549, 122.

llos al parecer piadosos, con los cuales es increíble cuán fácilmente engañaron las ánimas incautas de los simples»³.

De esta forma, sencilla, llegamos a hablar del catecismo que se decidió redactar en el concilio de Trento, como expresión de la fe católica.

El concilio de Trento

Es una total ingenuidad suponer que hasta que no se celebró el concilio tridentino no hubo reacción por parte de los católicos a las publicaciones reformadas de catecismos. Las hubo, y muchas. Es cierto que variaron de un país a otro, porque las cosas se percibían de diversa manera y con distinta intensidad y cercanía, dependiendo de dónde se viviera.

En la Alemania en que vivía Lutero, la reacción católica resultó inmediata, y fuertemente defensiva de los criterios católicos, como resultado de los ataques e invectivas marcadamente señalados de Lutero y sus seguidores. En Ginebra osciló, dependiendo de las alternancias en que Calvino controló la ciudad, o se alejó de ella, o de nuevo se hizo con los mandos de una manera excluyente. Inglaterra también sufrió las vaivenes políticos de la presencia en el trono de personas con criterios anglicanos o católicos, lo que produjo una situación y una mentalidad carente de la más mínima serenidad. En la Italia de los Estados Pontificios el control era notablemente católico; en España, primero con Carlos V y después con Felipe II, la decantación por la ortodoxia católica rechazó cualquier planteamiento que no coincidiera con ella; otro tanto se podría decir del resto de los países de Europa.

Católicos y no católicos se lanzaron a la empresa editorial, con una abundancia de catecismos increíble. Muchos de éstos han pasado a la historia como catecismos que disponen de un amplio respaldo y un elevado número de ediciones, bien por el carácter fundante de una tradición propia (en el caso de las iglesias reformadas), bien por el hecho de erigirse en baluarte del catolicismo.

La necesidad de convocar un concilio que abordase los temas objeto de litigio se sentía por parte de algunos católicos con más premura que por parte de quien debía convocar el concilio, el papa, disperso en cuestiones

³ CATECISMO *del santo concilio de Trento para los párrocos...* Madrid, Ramón Ruiz, 1791, 4ª ed., prólogo (p. 3).

cortesanas, y menos atento a la marcha de la Iglesia. León X había tenido necesidad de ser arropado y empujado para pronunciar la excomunión a Lutero; Adriano VI emprendió una reforma frente a la corrupción de costumbres romanas, pero su muerte impidió otros pasos previsibles; su sucesor, Clemente VII acordó con Carlos V la celebración de un concilio que nunca llegó a convocar. Por fin, Paulo III anunció y convocó un concilio para 1536, que no se llegó a reunir; una nueva convocatoria para reunirse en Venecia en 1538 concluyó en fracaso, pues sólo acudieron 5 obispos; por fin, una tercera convocatoria, en Trento, reunió al concilio en el primer período de 1545 a 1547, hasta que la epidemia de peste en Trento, forzó el acuerdo de su traslado a Bolonia. El segundo período de nuevo en Trento, tuvo lugar en el papado de Julio III; y finalmente, el tercer período, hasta la clausura, se llevó a cabo entre 1562 y 1563, bajo el pontificado de Pío IV. Desde la Bula *Exurge Domine* de la excomunión de Lutero (diciembre de 1520) había transcurrido 43 años hasta la conclusión del concilio de Trento: lenta reacción que no había impedido la expansión de las diversas reformas al margen de la Iglesia católica.

El catecismo del concilio

El concilio de Trento, a lo largo de sus deliberaciones, había entrevisto la necesidad de hacer una proposición suficientemente cimentada de la legítima fe católica, como para que sirviera de base para la formación de los párrocos, y, por medio de ellos para la predicación a fin de que se hiciera presente ante los mismos fieles. Salvadas las excepciones, el nivel medio de formación de los sacerdotes dejaba mucho que desear, y gran parte de ellos se encontraban en pésimas condiciones para formar a los demás, puesto que tenían que emprender antes su propia formación.

Ya antes de que el concilio se trasladara a Bolonia, en la tercera sesión general, en la congregación general de 17 de marzo de 1546, se había pedido:

«Que se redacte un catecismo en lengua latina y vulgar, por varones sabios y piadosos, sacado de la propia escritura y de los padres ortodoxos»,

y el cardenal de Jaén, Pedro Pacheco, dejó constancia de que se trataba de algo «necesario»; y el arzobispo de Bitonto, Cornelio Musso, insistía en que se hiciera el catecismo que tantas veces se había prometido.

Se barajaron propuestas de hacer un catecismo sencillo en lengua vulgar, de amplia difusión para el pueblo; y otro más amplio y mayor fundamentación doctrinal, latino, para los sacerdotes. Sin embargo, el devenir de los acontecimientos hizo que se abandonara la idea de un texto sencillo para el pueblo. Cuando se publique el texto que finalmente se aprobó, en el prefacio aparecen las contradictorias palabras ya reproducidas sobre la difusión de la doctrina reformadas por medio de catecismos breves y sencillos; pero semejante queja y constatación no figura en el encabezamiento de un libro sencillo y apto para ser distribuido entre el pueblo, sino de un denso volumen que a cualquier persona de escasa formación se le caía de las manos. La decisión, tal como terminó por ejecutarse, es gravemente inconsecuente con lo que debería haberse hecho, porque se redactó un denso catecismo para los párrocos, y nada se hizo directamente para el pueblo fiel.

Hay que llegar al tercer período conciliar, para que se empiecen a dar pasos efectivos, se nombre una comisión –que inicialmente resultó inoperante–, y que se encomendaran redacciones parciales a algunas personas, a fin de dar pasos para su consecución. Pero a la hora de la clausura del concilio, el catecismo –como ocurrió con el breviario y con el misal– no era más que un proyecto repetidamente anhelado. En el decreto *De reformatione*, se incluyó el canon *Ut fidelis* (aprobado el 2 de noviembre de 1563), según el cual tanto obispos como párrocos debían enseñar al pueblo; tal predicación se realizará «según la forma establecida por el propio concilio para cada uno de los sacramentos en la catequesis» («iuxta formam a sancta synodo in catechesi singulis sacramentis praescribendam»).

Esta «forma» de que se habla, puede entenderse y traducirse en términos coloquiales, pues en estas palabras, se habla propiamente de «catequesis»; pero en realidad ha de entenderse no como una acción que se lleva a cabo, sino como un objeto que se utiliza, un catecismo, es decir, como libro que facilitara la formación de los curas.

La catequesis es una acción llevada a cabo por el catequista, ante uno o varios catequizandos en un período de tiempo mayor o menor; por el contrario, el catecismo es entendido como un libro, como un instrumento, empleado por el catequista, en el que se contienen aquellos elementos de la fe que ha de comunicar a través de sus propias palabras y con la acomodación suficiente para que llegue a ser percibido por los catequizandos. Es claro que aquí se está hablando de un libro, pues el texto añade a continuación que los obispos se encargarán de traducirlo fielmente a la lengua vulgar, para que sea eficaz ante los fieles. El concilio llegó hasta este punto; y

la comisión conciliar redactora que se nombró no llegó a concluir sus trabajos a la hora de la clausura conciliar.

Estos trabajos previos fueron entregados a la curia romana, y cuando accedió al papado Pío V, en 1566, una de sus preocupaciones fue la creación de una comisión que trabajara en el proyecto, usando –quizá– alguno de los materiales anteriores, pero con la voluntad decidida de llevar a cabo el encargo conciliar. Los trabajos previos que se venían haciendo se intensificaron, y los miembros de la comisión, fueron rematando una notable labor de redacción de un libro que respondiera a las expectativas, y que además se adecuara a los criterios y necesidades para las que estaba previsto. Sin embargo, siempre trabajaron en la idea de un texto amplio, destinado a suplir la ignorancia de los sacerdotes, y se olvidó enteramente la posibilidad de un libro fácil para que pudiera ponerse en manos del pueblo.

Publicación oficial

Tras no pocos esfuerzos, y con intervención de no pocas manos, se llegó, por fin, a la impresión del catecismo encargado por el concilio, pero promulgado como tarea posconciliar por Pío V en 1566. Su título exacto es *Catechismus ex decreto concilii tridentini ad parochos Pii Quinti, Pont. Max., iussu editus*, Romae, Paulo Manucio, 1566.

El papa Pío V y el arzobispo de Milán, Carlos Borromeo, estaban interesados vivamente en promover la reforma propuesta por el concilio de Trento; el catecismo era uno de los medios –como lo fueron también el breviario y el misal– y aunque no pasaba de mero instrumento material, no dejaba de estar impregnado de un estilo y unos criterios que llevaran adelante la pretendida renovación. Dicho de forma muy breve y condensada, frente a unos curas mayoritariamente ignorantes y escasamente preparados, se pretendía poner en sus manos un texto que sirviera para su formación personal, y, en consecuencia, para su actuación pastoral por medio de la predicación. De ahí que, como indica el título de la obra, los destinatarios directos de la misma son los párrocos (*ad parochos*). Si éstos lo utilizaban y se formaban, su actuación, sus intervenciones ante el pueblo a ellos confiado y sus predicaciones podrían revertir en el conjunto de los católicos, que se beneficiarían de una mejor capacitación profesional.

El 8 de octubre de 1566 el libro está impreso, y a punto de ser distribuido a los librerías romanos, los que venderían los primeros ejemplares a los interesados en la adquisición de la novedad editorial. Pero junto al interés en adquirirla, estaba también el interés papal en que se difundiera.

Dicho interés no consistía en editar un libro de amplia difusión, cuanto en proporcionar al clero católico el instrumento que se había establecido en el concilio y que, a unos años de su clausura, veía definitivamente la luz.

En otoño de 1566 vieron la luz pública dos ediciones latinas en Roma (una en folio, y otra en 8º), más la traducción italiana. Ésta, por la proximidad geográfica, se había estado preparando en simultaneidad a los trabajos de redacción, a medida que se daban por definitivos, y de ahí que apareciera con tanta prontitud. El encargado de llevar a cabo la traducción italiana fue el dominico Alejo Figliucci.

A esta salida comercial, pronto siguieron numerosas ediciones, que aparecieron en los años inmediatamente sucesivos en los más variados lugares; las numerosas ediciones certifican que en diversos países existía un suficiente número de personas interesadas en hacerse con un ejemplar, y dar comienzo así a una de las aplicaciones conciliares más profundas e inmediatas. Me estoy refiriendo a ediciones latinas, de las que aparecieron hasta 27 publicaciones en los diez años que siguieron a su primera edición. Pero, además, el papa Pío V estaba vivamente preocupado por la mayor y mejor difusión de este catecismo, y a instancias suyas se encargaron con celeridad traducciones.

Traducciones

Además de la versión italiana hecha por un dominico, se encargó a los jesuitas que realizaran la versión alemana, que fue ejecutada por Pablo Hoffaeus, y que se publicó en Dillingen en 1568. Igualmente se encargó a los jesuitas la traducción francesa; y el propio Pío V encargó al cardenal Estanislao Hosio que se responsabilizara de la traducción polaca. No todos los curas de estos países estaban capacitados para la lectura en latín; o para traspasar los conceptos más notables a sus feligresías con garantías de solvencia.

Se hicieron traducciones en italiano, en francés, en alemán, en polaco. ¿Y en castellano? También hubo para España el doble encargo de la edición latina, y de la traducción correspondiente. El encargo de la edición latina (de 18 de abril de 1567) se quedó inoperante porque la quisquillosa Inquisición española veía pegas doctrinales en el texto latino aprobado y publicado por Roma, y no estaba dispuesta a permitir su publicación, si no intervenía en la corrección del texto; a esto el papa se negó tajantemente. Escasamente un mes después del encargo de la edición latina, llegó también de Roma en encargo de la traducción, y después de muchos dimes y diretes y de no pocas tensiones, a pesar de estar listo el texto traducido, de

nuevo la Inquisición recomendó que no se llevara a la imprenta, y el propio Felipe II se reservó publicarlo o no, hasta que, finalmente el tema se relegó al olvido, ante otros asuntos que exigían respuestas inmediatas, y terminó olvidándose. Ni texto latino, ni versión castellana. Más papistas que el papa.

Las ediciones latinas de Medina del Campo

Existe un testimonio, datado en 1568, que certifica que algunas personas, al menos, disponían del texto latino en España y habían tenido oportunidad de consultarlo. Se trata de lo que escribió y publicó en esa fecha el agustino Alonso de Orozco, en su *Catecismo prouehoso*, en el cual afirma sobre la insistencia en la oración:

«Esto nota mucho el *Catecismo* que Su Santidad ahora nos ha enviado de Roma hecho»⁴.

Privilegiadas manos, que tenían contactos con el extranjero, pudieron disponer de alguno de los ejemplares editados más allá de nuestras fronteras, y tuvieron oportunidad de consultar provechosamente la obra. Pero esto no era lo común.

Sin embargo, no había una excesiva dificultad, ni ésta resultaba del todo insuperable. Algunos ejemplares llegaron a tierra española. Y de nuevo es necesario acudir al insustituible papel comercial que desempeñaron las ferias de Medina del Campo. En ellas no estaban ausentes los libros, que eran trasladados buscando clientes desde los más diversos rincones europeos. La situación geográfica de Medina permitía la distribución de libros a las muy próximas universidades de Salamanca y Valladolid, así como a la un poco más distante de Alcalá de Henares; entre las tres copaban en aquellos momentos de esplendor lo más granado del pensamiento y de la cultura. Por consiguiente, hay que suponer que a Medina llegaron ejemplares de alguna de las ediciones europeas del *Catecismo de Trento*, fuera la procedencia que fuera. Otros habrían podido adquirirlo en viajes o por corresponsalía con personas que vivieran más allá de las fronteras.

Pero es preciso dar un paso más. Porque por encima de las suposiciones razonables, hay más que indicios de que en Medina había ejemplares

⁴ A. DE OROZCO, *Catecismo prouehoso...*, Zaragoza, Juan Millán, 1568, "Exposición breve del padrenuestro". (Ver R. LAZCANO [ed.], ALONSO DE OROZCO. *Obras completas. I. Obras castellanas (1)*, Madrid, BAC, 2001, 818).

latinos del *Catecismo de Trento*. Y puesto que la edición española del texto latino se había frustrado como consecuencia de la suspicacia de la Inquisición española, ésta, sin embargo, no había llegado al extremo de prohibir que se importaran ejemplares, para que pudieran ser leídos y empleados en España. He señalado antes que existe constancia de 27 ediciones diversas de este catecismo publicadas en el extranjero en los diez primeros años de vigencia; 27 ediciones que podían proceder de Roma, de París, de Lyon, de Colonia o de Venecia... Y 27 ediciones procedentes de impresores foráneos que se embolsaban las ganancias legítimas de su producto.

No extraña, por tanto, que, a la vista de la circulación y demanda mantenida de la obra, alguno de los impresores, comerciantes y librereros afincados en Medina (o en sus cercanías) pensarán que resultaba igualmente legítimo editarlo por su cuenta y embolsarse las ganancias que de otra forma iban a parar a cajas ajenas.

Dos series distintas de ediciones en Medina

Pero al abordar la cuestión de las ediciones hechas en Medina del Campo no hay más remedio que hablar de dos series diversas de ediciones del *Catecismo de Trento*. Esto sólo es posible afirmarlo por medio del estudio de los ejemplares, y de la comparación con otros de procedencia extranjera, a partir de los cuales se hicieron las ediciones de Medina. No es posible asegurar, para cada una de las series, que los librereros e impresores que participaron en su realización y venta en Medina dispusieran de autorización comercial por parte de los editores de las ediciones extranjeras reproducidas; más bien me inclino a pensar que se limitaron en cada caso a plagiar el producto que iba a ser vendido, y que, con arreglo a la legislación vigente entonces en España, obtuvieron la correspondiente licencia civil para la impresión, así como la tasa que regulaba el precio de la venta y la preceptiva corrección de erratas efectuada antes de la tirada definitiva; estos extremos eran obligatorios y existían mecanismos para su cumplimiento y control. En cambio la autorización del editor alemán o francés, podía ser fácilmente evitada. Al fin y al cabo, el texto era el de un *Catecismo* hecho para toda la Iglesia católica; y como parte integrante de la misma Iglesia editaban lo que era su patrimonio doctrinal. Incluso hay más, puesto que las primeras ediciones de Medina, además de incluir la autorización papal exclusiva de edición al impresor Paulo Manucio, de Roma, también reproducen la autorización del virrey de Nápoles para editarlo en aquel territorio que formaba parte de la corona de Castilla, con la misma razón que lo era la tierra de Medina.

Además, es preciso añadir que para aquellos primeros años, desde la aparición primitiva de Roma en 1566, los productos que iban saliendo de los talleres de los diversos impresores, tenían una serie de pequeñas modificaciones, propias de cada edición o de cada impresor. Todos trataban de reproducir el texto auténtico, con la mayor fidelidad posible. Pero esto no impidió que se produjeran omisiones, añadidos en los marginales, adición de índices complementarios, corrección de erratas, introducción de notas,... Todo esto hacía que cada edición fuera en realidad igual, pero diferente.

Cuando se acometen las ediciones de Medina del Campo, la conciencia prevalente era que se editaba el mismo texto, que las ediciones eran iguales. Se carecía en aquellos momentos de un cotejo comparativo de las ediciones que se habían publicado en Roma, París, Lyon, Venecia, Colonia, Dillingen... para poder establecer las diferencias, depurar las enmiendas y mantener la absoluta fidelidad al texto primitivo. La conciencia de que se estaba editando el *Catecismo* que hacía unos años había aparecido en Roma, estaba por encima de las diferencias, estimadas como superficiales, o simplemente añadidos útiles para el uso habitual de la obra⁵. Los editores e impresores de Medina no tenían conciencia de estar arrebatando a nadie derechos exclusivos, sino prestando un servicio a la Iglesia española, ante la llegada lenta de ejemplares extranjeros.

Primera serie de ediciones

La primera serie está constituida por dos ejemplares editados en Medina, a los que hay que añadir, intercalándolo, otro que salió a la luz pública en Salamanca.

Nº 1. Inaugura la serie primera este ejemplar:

*CATECHISMUS ex decreto Concilii Tridentini. Ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus, Methymnae Campi, expensis Benedicti Boyerii, 1577*⁶.

⁵ Sin embargo, cuando se publica la segunda serie de ediciones de Medina del Campo, a partir de la edición de Guillermo Rovillio, de Lyon, de 1588, se reproduce en los ejemplares de Medina la carta de Rovillio a los párrocos de Lyon, en la que consta la preocupación de este editor francés por conseguir la edición más perfecta, a base de comparar y tomar elementos de otras ediciones consultadas y cotejadas por él.

⁶ C. PÉREZ PASTOR, *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid, Suc. de Rivadeneyra, 1895 (ed. facsímil, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1992), nº 180, p. 198-199. Ejemplar en la BNE R/27200.

El mencionado ejemplar, se hizo a expensas de Benito Boyer, por cuanto lo que este mercader y librero contemplaba era precisamente obtener ganancias; para ello no tuvo problema en realizar una inversión, que justifica que el libro esté impreso a su expensas («expensis Benedicti Boyerrii»). Pero no consta por quién está impreso, qué imprenta contrató el librero afincado en Medina del Campo para llevar a cabo la edición. Es posible –pero no existe certeza– que el impresor fuera Francisco del Canto⁷, dada la estrecha vinculación entre él y el editor, Benito Boyer, como aparecerá en el ejemplar que se editó en tercer lugar. Es una mera conjetura, pues el impreso no da pistas del impresor, y sólo menciona al editor, que se permite incluir una dedicatoria, como en ocasiones hacían los impresores. Más aún, en portada aparece el escudo del mercader Benito Boyer, en lugar de la práctica que solía ser habitual de que fueran los impresores quienes incluyeran su propio escudo y su colofón.

Es un ejemplar en 8º, formato que resulta muy manejable; tiene 646 páginas en el cuerpo, más otras 16 introductorias y otras 15 conclusivas. En la introducción, aparece una especie de dedicatoria *editorial*, puesto que Benito Boyer no era el autor de la obra ni podía apropiarse del *Catecismo* cuya procedencia era de todos conocida; esa dedicatoria *editorial* la dirige el mercader y librero a Diego de Covarrubias y Leyva. Éste había sido nombrado presidente del Consejo de Castilla (1572), y a la sazón era obispo de Segovia; en septiembre de 1577 –año de la edición– había sido nombrado obispo de Cuenca, aunque falleció sin llegar a tomar posesión de esta ciudad. La dedicatoria, en cambio, le hace constar ya como obispo de Cuenca. Hombre de gran fama, particularmente como jurisconsulto, Benito Boyer estimó oportuno poner la obra bajo su amparo.

En la obra hay un dato que llama poderosamente la atención: la fecha de la licencia civil para proceder a la edición del libro es de Madrid a 26 de abril de 1575; está expedida a nombre de Benito Boyer, «mercader de

⁷ «Empezó a imprimir este notable tipógrafo en el año 1552, y terminó en 1590. Durante este largo período salieron de sus prensas gran número de obras (...) En algunas ocasiones se asoció con su hermano Mateo e imprimieron juntos en los años 1554 y 1555 (...) Además de esto imprimió muchas obras que costearon los libreros de Medina del Campo, Valladolid y Salamanca, y en especial Benito Boyer, cuyo escudo ponía en los libros que éste costeara (...) Tenía la imprenta en la calle Ávila. De su matrimonio con Isabel Lozano tuvo tres hijos, Alonso, Francisco y Santiago del Canto. Este último le sucedió en la imprenta de Medina del Campo, y los dos primeros pasaron a Perú en 1586 para dedicarse al comercio de libros en aquel reino, para lo cual contaban con el apoyo de los cuantiosos libreros de Medina, que les remitieron grandes cantidades de libros para que allí los vendieran». (C. PÉREZ PASTOR, *o.c.*, 486-487).

libros, vecino de Medina del Campo». Esto equivale a reconocer que, al menos dos años antes de la publicación, el librero había presentado el libro al Consejo de Castilla, pero anduvo titubeando si acometer o no la empresa. Dispuso de la licencia en esa fecha, pero alguna razón que se nos escapa frenó sus propósitos editoriales, puesto que componer e imprimir un libro que ya estaba escrito no podía llevar tanto tiempo.

La aparición pública del libro hubo de ser posterior al 6 de septiembre de 1577, en que el dedicatario de la edición, Covarrubias, fue nombrado obispo de Cuenca, y consiguientemente trasladado de sede, pues en la dedicatoria figura ya como obispo de Cuenca; y hubo de ser anterior al 27 de septiembre de 1577, pues en esa fecha falleció en Segovia, sin llegar a tomar posesión del nuevo obispado, y la dedicatoria no se modificó en última instancia al momento de sacarlo a la luz. Benito Boyer estuvo en posesión de la licencia desde finales de abril de 1575 y la llevó a efecto en la segunda mitad de 1577, sin que lleguemos a saber qué pudo ocasionar tal dilación.

Entre los preliminares, Boyer se apoya y reproduce el privilegio papal de Pío V al impresor romano Paulo Manucio para imprimir en exclusiva el catecismo durante cinco años; para la fecha de edición de Medina (1577), habían caducado de sobra esos cinco años (1566 + 5 = 1571), pero el privilegio papal suponía un aval que legitimaba la edición y nada le costaba reproducirlo. Además reproduce el privilegio para el Reino de Nápoles, concedido por el virrey Perafán de Ribera⁸, concedido en Nápoles el 31 de mayo de 1566 («Neapoli, die ultimo mensis Maij M. D. LXVI.»). No deja de ser curiosa y llamativa la fecha de la concesión de este privilegio, cuando la edición primera del *Catecismo*, todavía no había sido publicada en Roma; hay que deducir que la expectación creada por la inminente aparición de la obra movió los resortes para su difusión y que nadie pudiera tachar de falta de interés a las autoridades correspondientes.

A continuación del texto propiamente dicho, sigue un índice de todo lo que era digno de ser señalado a lo largo de las páginas del *Catecismo* («Index eorum quae in hoc Tridentinae synodi Catechismo annotatu digna visa sunt»).

⁸ Perafán de Rivera corresponde a Per(o) Enriquez Afán de Rivera, virrey de Nápoles desde el 12 de junio de 1559 hasta su fallecimiento el 2 de abril de 1571. Una contracción del nombre con el apellido Afán da como resultado la denominación Perafán, mantenida como identificadora de su familia.

Es precisamente toda esta serie de preliminares y complementos, además del cotejo del texto propiamente dicho con sus peculiaridades, lo que da la pista para poder asegurar con absoluta certeza que la edición de Medina (además de las otras dos que constituyen esta primera serie), es reproducción fiel y exacta de la edición de Colonia, Arnold Birckman, 1573; esta edición, a su vez, estaba en directa relación con la que se publicó en Colonia, Gervino Calenio, 1572. Los cambios de preliminares obedecen a las circunstancias particulares de cada edición, pero el texto, sus variantes, su composición, sus marginales evidencian una dependencia inequívoca.

En otras palabras, el mercader Benito Boyer importa ejemplares alemanes del *Catecismo de Trento*, y comprueba que la demanda es lo bastante sólida como para emprender una edición. Para ello no hace más esfuerzo que pasar a reproducir un ejemplar de los importados, tras obtener la licencia del Consejo de Castilla; el comerciante y editor Benito Boyer pasa a la acción, y pone la edición bajo la tutela del dedicatario, Diego de Covarrubias, presidente del poderoso Consejo de Castilla. De esta forma ve la luz la primera edición latina impresa en España del *Catecismo de Trento*. Medina del Campo, la comercial Medina, es su cuna.

Parece indispensable, por la relevancia que tuvo en la publicación de las tres primeras ediciones, reunir unos datos en torno a la persona de Benito Boyer. No era impresor, sino mercader⁹. Desde su Lyon natal, se vino a Medina, donde se estableció y casó con Beatriz Delgado del Canto, hija de Mateo del Canto y de Catalina Delgado¹⁰. Poniendo un poco de orden en los apuntes dispersos en torno a su persona, proporcionados principalmente por Pérez Pastor y por Ruiz Fidalgo, hay que situarle como «uno de los más ricos librereros de Medina del Campo, y el primero atendiendo al número de obras cuya impresión costeó. En 1557 había en Lyon un librero llamado Jacobo Boyer (...) Supuesto el parentesco entre ambos [Jacques y Benoit Boyer] y el deseo de ensanchar su esfera de acción en el comercio de libros, escogieron la plaza de Medina, y a este fin vino Benito

⁹ J. DELGADO CASADO. *Diccionario de impresores españoles*, Madrid Arco/Libros, 1996, 116-118 se apoya en los datos de PÉREZ PASTOR, para plasmar un retrato de Benito Boyer, del que dice que colaboró en ediciones con Francisco del Canto; en algunos de esos impresos ejecutados entre ambos aparece impreso el escudo de Benito Boyer, lo que «ha llevado a algunos a suponer que era del propio impresor», cuando no era así. Un motivo de tan estrecha colaboración estriba en que estaban emparentados, pues Benito Boyer estaba casado con la sobrina de Francisco del Canto.

¹⁰ Además de lo señalado en la nota anterior, los datos que siguen sobre Benito Boyer son una recopilación de lo que ofrece C. PÉREZ PASTOR, *La imprenta en Medina*, 495, y L. RUIZ FIDALGO, *La imprenta en Salamanca. 1501-1600*, 142-143.

Boyer a establecer en dicha villa», afirma Pérez Pastor. Aunque no hay fecha aproximada de nacimiento, ni tampoco de su venida a Medina, la información complementaria aportada por Ruiz Fidalgo, le señala como «librero francés, cuya familia estaba establecida en Lyon como librerías. Junto a su hermano Jacques, viene a Salamanca». Este Jacques puede ser muy probablemente hijo, como Benito, del librero lionés Jacques Boyer, a quien Pérez Pastor castellaniza el nombre como Jacobo.

Los dos hermanos se trasladaron con la intención de ampliar el negocio, y a la vez, disponer, tanto en España, como en Lyon, de una correspondencia para estar al tanto de lo que se imprimía en el otro país. Pero inicialmente se establecieron en Salamanca, y no en Medina, información que Pérez Pastor desconoce. Hay un rasgo importante por su entidad, aunque resulte desconocido en los detalles: «por problemas con la Inquisición, [Benito] se tiene que volver a Lyon, quedando Jacques como imprimidor en casa de Andrea de Portonariis». No hay forma de saber qué dificultad pudo tener con la Inquisición, pero parece obvio que tuvo que ser algo que expresó, en forma oral o impresa, y que reflejaba su propio pensamiento, pues de otra forma, si se trataba de alguno de los libros que financió, la responsabilidad ante el Santo Oficio sería no del librero-editor, sino del autor.

En 1562 –lo que parece indicar que no debió tratarse de una ausencia prolongada– volvió a España y abrió librería en Medina del Campo; no en Salamanca, pero es claro que la distancia no era tan grande como para eludir la acción de la Inquisición, si existía alguna causa pendiente. Allí, desde Medina, estableció relaciones comerciales con el resto de Castilla y con la América española. Ya está indicado que fue el librero de mayor capacidad económica de su tiempo, y Ruiz Fidalgo aporta como razón el inventario de su librería, realizado en 1592, al momento de su muerte.

«Empezó a editar el año 1562 y continuó sin interrupción hasta el año 1589; y no siendo bastante su actividad y medios la imprenta de Medina, buscó impresores en otras poblaciones, especialmente en Salamanca, donde, a sus expensas, se hicieron casi más impresiones que en la misma Medina»¹¹. Por su parte, Ruiz Fidalgo señala la fecha del inicio de esta actividad tan notable en 1566; cuatro años de diferencia. Pero en palabras de ambos bibliógrafos, destacan su actividad conjunta en Medina y en Salamanca. Pérez Pastor acompaña además una información nada desdeñable cuando indica que «examinando las encuadernaciones de las obras de Soto [Domingo de Soto], se ve que en casi todos los ejemplares existentes, que son muchos, la piel, sus adornos, manezuelas, etc. son idénticas, demostan-

¹¹ C. PÉREZ PASTOR, 495.

do que se dispusieron a la venta encuadernadas; pero siendo dicha venta exclusiva de Benito Boyer, debe suponerse que tenía un gran taller de encuadernación, cuya suposición comprueba la uniformidad en los precios de encuadernación que se ponen a los libros que se detallan como encuadernados en el inventario de sus bienes»¹². Que cesara su actividad en 1589, y que falleciera en 1592 parece hablar con claridad de una enfermedad que le apartó de los negocios. Los mantuvo su hijo Luis Boyer. Pero también hay constancia de un «Joan Boyer, mercader de libros» quien intervino en obras impresas en Valladolid el año 1583, a lo que hay que añadir la información local, pues el mismo Juan Boyer financia diez años después, en 1593, otra obra impresa en Valladolid, y en esta ocasión se hace constar «Juan Boyer, mercader de libros en Medina del Campo». Esto indica que, además de su hijo Luis, otro Boyer, Juan, –quizá hijo de Jacques, pues no interviene en las cuentas entre la viuda y Luis, hijo de Benito– se dedica también a la actividad financiera de libros todavía en vida de Benito, y la continúa cuando éste ya ha fallecido; y lo hace precisamente desde Medina¹³.

Nº 2. La edición de Salamanca tiene el mismo título que la anterior de Medina¹⁴:

*CATECHISMUS ex decreto Concilii Tridentini. Ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus, Salmanticae, ex officina Ildefonsi a Terranova y Neyla, 1580*¹⁵.

¹² A propósito del inventario de su librería, V. BÉCARES - A. LUIS IGLESIAS, *La librería de Benito Boyer. Medina del Campo, 1592*. PÉREZ PASTOR, *o.c.*, 456-462 publica parcialmente una relación del inventario de sus bienes, en las cuentas hechas entre su viuda Beatriz Delgado y su hijo Luis Boyer.

¹³ La información sobre Juan Boyer, en M. ALCOCER Y MARTÍNEZ, *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid. 1481-1800*, Valladolid, Casa Social Católica, 1926 (ed. facsímil, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993), nº 303, 304 y 345, en dos obras diversas de Alejo de Venegas, para los dos primeros números señalados y para otra obra de Francisco Arias, en el último número indicado, impresas todas ellas en Valladolid por Diego Fernández de Córdoba.

¹⁴ Ejemplar en la BNE R/22815.

¹⁵ J. DELGADO CASADO, *o.c.*, 673 indica que el impresor estuvo activo en Salamanca entre 1577 y 1585. Era hijo de Juan de Terranova y María de Neyla, y sucedió en la imprenta a Juan Bautista Terranova. Este Juan Bautista Terranova era tío de Ildefonso; el que un hermano se llamara Juan y el otro Juan Bautista favorece la confusión. «Juan María Terranova es librero e impresor en Medina y Salamanca, y desde 1553 se encuentran ediciones costeadas por él y [Jacomé] Liarcari en Medina, pero la casa de Salamanca

Como buen comerciante, Benito Boyer estuvo atento a lo que pasaba en la culta Salamanca, y tres años después de la edición de Medina del Campo, publicó otra en Salamanca, que se ha impreso en la de Ildefonso (o Alonso) de Terranova y Neila. Desde los criterios comerciales se entiende que tras la edición de Medina, la que publicó y vendió a continuación aparece impresa en Salamanca, a la búsqueda de la rentabilidad.

Es exactamente igual que la edición anterior de Medina, en 8º, con el mismo número de páginas, más las preliminares y el índice complementario, y de la misma forma que su precedente, también incluye la dedicatoria que el librero Boyer dirige a Diego de Covarrubias, sin cambio alguno. La única diferencia notable es que la licencia real para la impresión está expedida a nombre de «Pedro Madrigal, impresor de libros, vecino de la ciudad de Salamanca»; tiene fecha de Madrid, a 17 de enero de 1579. En dicha licencia real, se condensa el título con la breve expresión de «libro intitulado Catechismus ad Parochos», en latín, mientras que para la edición anterior la licencia lo identificaba como «un libro intitulado el Catechismo del Papa Pío Quinto». Otra leve discrepancia respecto a la edición anterior de Medina es que en lugar de incluir en portada el grabado de Benito Boyer, aparece una xilografía de santo Domingo; pero es claro que la edición está impulsada por Benito Boyer, cuya dedicatoria elimina todas las dudas posibles. Pero se reproducen sin variación tanto el Motu proprio de Pío V, como la autorización de Perafán de Ribera, fechada en Nápoles el 31 de mayo de 1566.

continúa, pues en los libros del claustro de la Universidad, del año 1550, aparece una nota que dice: «Item, en este dicho claustro se vio una petición de Juan María de Terranova, librero, que vive en la tienda nueva del Cantón del Hospital, en casas de la Universidad...». [El librero solicita al claustro una vivienda mejor]. «Unido con Liarcari imprime en Medina, donde a la vez tenía editorial, y en la misma forma lo hace en Salamanca desde 1557, pero a partir del 60, ya lo hace solo, utilizando cinco marcas a base de la flor de lis, que caracteriza a los de su país, y con la leyenda «Sub timore Sanctissimi nominis tui laboramus»». Juan María de Terranova era «mercader de libros, florentino, habitante en estos reynos de España» (Ver L. CUESTA GUTIÉRREZ, *La imprenta en Salamanca*, Salamanca, Ed. Universidad, 1960, 48-49; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, San Esteban, 1960, 520). De su matrimonio, tuvo un hijo, Alonso, y dos hijas. Este Alonso es el que editó el *Catecismo* en Salamanca. Su nombre latinizado (Ildefonsus), induce a una cierta confusión, pues en castellano lo percibimos como nombre distinto. «Utiliza varias formas para denominarse: Alonso de Terranova y Neyla, o Alonso de Neyla. Se hace cargo de la imprenta al desaparecer su familiar Juan Bautista. Sigue con la tradición familiar en cuanto a los libros que imprime: las ediciones de Soto financiadas unas por los Portonariis, otras por el librero salmantino Juan Moreno y otras por el librero de Medina Benito Boyer, cuando éste consigue la exclusiva de la edición de sus obras». (L. RUIZ FIDALGO, *La imprenta en Salamanca. 1501-1600*, Madrid, Arco/Libros, 1994, 105).

Al término del último índice, un escueto «Finis» precede al colofón del impresor: «Salmanticae. Ex officina Ildephonsi a Terranova y Neyla. 1580».

Los tres años de distancia entre la edición primera de Medina, y la siguiente de Salamanca permiten pensar que la primera se había agotado, y que es la demanda de ejemplares lo que lleva a realizar una nueva impresión. Que esta vez la edición se hiciera en Salamanca permite entrar en escena al impresor y librero salmantino Pedro Madrigal, interesado en la venta de ejemplares; sin embargo no fue él quien llevó a cabo la impresión, sino Alonso de Terranova. El cambio de lugar de impresión no ha de llevar a la conclusión de que en cada ciudad se vendían respectivamente los ejemplares editados en ella, dada la escasa distancia temporal entre ediciones, y la cercanía entre Medina y Salamanca.

Nº 3. La tercera edición de esta serie sacada a luz por el librero Boyer tiene exactamente el mismo título:

CATECHISMUS ex decreto Concilii Tridentini. Ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus, Methymnae, Excudebat Franciscus a Canto; expensis Benedicti Boyerii, 1583.

Transcurridos otros tres años desde la publicación salmantina, de nuevo Benito Boyer editó el mismo *Catecismo*, y para ello consta que contrató al impresor de Medina Francisco del Canto. Cambia el lugar, y el impresor, respecto a la edición anterior, salmantina, pero nada más. Ya tenía el modelo, y lo único que hizo fue ajustarse a él escrupulosamente. Aparece con claridad que el impresor es Francisco del Canto, y que el editor-librero que abona los gastos y después comercializa la edición es Benito Boyer¹⁶. En el caso de esta edición tercera de la serie, la licencia de impresión está expedida a nombre de Francisco del Canto «impresor de libros y vezino de la villa de Medina del Campo» (Madrid, 14 de diciembre de 1580, es decir, el mismo año en que salía a la luz la edición de Salamanca, segunda de esta serie financiada por Benito Boyer). Pero nada se altera en las páginas preliminares¹⁷, ni en las de texto propiamente dicho, ni en las complementarias consagradas al índice.

¹⁶ C. PÉREZ PASTOR, nº 198, p. 232.

¹⁷ Figura el privilegio del Virrey de Nápoles, D. Perafán de Rivera, que es el mismo y con la misma fecha que figuraba en la primera edición de esta serie, la de 1577, pues, expedido para quince años, aún estaba en vigor. PÉREZ PASTOR, p. 232-233, reproduce el

Son, por consiguiente, tres ejemplares calcados: calcados uno de otro, y –salvo la carta dedicatoria y la preceptiva licencia– calcados también de las ediciones que había realizado en Colonia el impresor Gervino Calenio. Se trata, fundamentalmente, de una operación comercial para editar el *Catecismo* en España, ya que nadie se había decidido a hacerlo, y obtener con ello unos beneficios que, de otra forma, marcharían en parte al impresor alemán. Para entonces, la Inquisición se había despreocupado de introducir apostillas y notas en el texto aprobado en Roma (para conseguir una más exquisita y depurada ortodoxia), y no puso dificultad alguna para la impresión, venta y difusión, dado que, en los años precedentes, se estaban difundiendo en España ejemplares del *Catecismo* impresos en el extranjero y transportados hasta Medina, como principal centro difusor.

Segunda serie de ediciones

La segunda serie de ediciones del *Catecismo de Trento*, aparecida en Medina supone un corte radical en todos los sentidos respecto a la primera. Podría parecer en un primer momento que únicamente se trataba de seguir editando el libro, replicando una edición a otra, y continuar vendiéndolo, en función de las peticiones. Pero no hay nada de eso.

texto del privilegio: «D. Perafanus de Ribera, Dux de Alcala & in hoc regno praedictae Maiestatis Vicerex, Locum tenens & capitaneus generalis, &c. Magnifico viro Paulo Manutio regio fideli dilecto gratiam regiam & bonam voluntatem. Quum pero suam Sanctitatem, ut fuit nobis expositum, tibi commissum & injunctum fuerit, ut expensis populi Romani Catechismum, novum Breviarium, seu Missale & alios libros novos imprimi cures: supplicatumque propterea nobis foret pro tui parte, quatenus regiae & catholicae Majestatis nomine tibi concederemus per aliquot temporis spatium, videlicet, per annos quindecim, libros praedictos & quoscumque alios novos necnon complures in melius redactos, aut cum novis commentariis, declarationibus, seu postillis, vel traductos in latinum seu vulgare eloquium, seu in quamcumque linguam, impressos tamen in Urbe sub nomine Populi Romani, in praesenti Regno imprimi non posse, nec extra Urbem impressos in regnum inmitti, nec alio modo exemplari & quovis modo imprimi facere, & in regno praedito vendi, vel quovis modo contractari nisi tantummodo vel per te, vel per tuos haeredes & successores ac alios tui vel tuorum haeredum praedictorum parte, dicto tempore annorum quindecim perdurante, Nos tua attenta causa praedicta & quod super hac concessione fuimus suae Sanctitatis nomine requisiti, ea propter tenore praesentium de certa nostra scientia, deliberate & consulto ac ex gratia speciali, praedictae Majestatis nomine, cum deliberatione & assistentia Regii Collateralis Consilii, statuimus & decernimus quod per annos quindecim die data praesentium in ante numerandos nemini liceat in hoc Regno libros per iam dictos imprimere, aut exemplari & imprimi facere, nec extra dictam Urbem impressos in hoc praedictum Regnum inmittere aut aliquo pacto contractare absque speciali permissione praedicti Pauli Manutii vel dictorum suorum haeredum & successorum dicto tempore annorum quindecim perdurante».

Esta serie se inaugura con la edición de 1593, pero para esa fecha Benito Boyer había muerto ya¹⁸. Le sucedió al frente del negocio su hijo Luis, pero éste no tuvo la misma visión comercial o el mismo arrojo a la hora de emprender una edición, de manera que, aunque continuó en Medina (donde también trabajaba Juan Boyer, sobrino de Benito y primo de Luis, entre 1583 y 1599) no continuó la línea de editor-librero que había seguido su padre. También para 1593 había fallecido el impresor que intervino en la última edición de la serie anterior, Francisco del Canto¹⁹.

En consecuencia, otro impresor, Santiago del Canto, que había sucedido a su padre Francisco en la imprenta que éste tenía en Medina²⁰, realizó una edición del catecismo que provenía de Trento; era el año 1593, y habían transcurrido diez años desde la última edición de Boyer, por lo que es más que probable que se hubiera agotado y los ejemplares ya no se encontrarán.

Nº 4. A la vista de esto, Santiago del Canto inauguró la segunda serie de tres ediciones de esta obra con la siguiente publicación:

CATECHISMUS ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini, iussu Pii Quinti Pont. Max. editus. Nunc primum in capite, sectionesque distinctus, variisque Patrum sententiis et auctoritatibus munitus. Accessere duo indices, quorum alter docet: qua ratione ea quae in hoc opere traduntur, ad Euangelia Dominicalia, et aliorum aliquot festorum, possint accommodari, alter rerum est longe iis locupletior et ordinatior qui hactenus editi sunt, Methymnae Campi, apud Iacobum a Canto, Expensiis Ambrosii du Port, 1593²¹.

¹⁸ Ha aparecido ya que falleció en 1592, (o finales de 1591), pues las particiones de los bienes inventariados entre su viuda y su hijo Luis tienen fecha de enero de 1592.

¹⁹ La suposición, en palabras de DELGADO CASADO es que debió morir en 1590 o poco después; desde luego antes de 1593, porque para entonces existe constancia documental de contratos en que figura su viuda (J. DELGADO CASADO, *o.c.*, 116-118).

²⁰ Santiago del Canto aparece como impresor; participó en el negocio de seguir editando el catecismo, agotadas las ediciones anteriores. Él personalmente imprimió dos de las tres ediciones de esta segunda serie, pero no pudo continuar la labor emprendida, puesto que «murió a principios de 1597, empobrecido y minado por las deudas, según palabras de Rubio González, y ese año ya imprime su madre, la viuda de Francisco del Canto», quien estuvo activa únicamente los años 1597-1598. (J. DELGADO CASADO, *o.c.*, 119).

²¹ C. PÉREZ PASTOR, nº 224, p. 265-266 cambia un poco el título: *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini. Ad parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus. Nunc primum in capite, sectionesque distinctus, variisque Patrum sententiis et auctoritatibus munitus. Accessere duo indices, quorum alter docet: qua ratione ea quae in hoc opere traduntur, ad Euangelia Dominicalia, et aliorum aliquot festorum, possint accommodari, alter rerum est*

No hay más que comparar el título, para apreciar que se incorporan notables cambios en el impreso. El cambio –o los cambios, si se prefriere– resulta importante, aunque no afecta al texto, sino a los complementos del mismo, que hacían que la edición resultara más útil, y, por lo mismo, digna de ser adquirida.

Pero son muchas más las cosas que es preciso anotar. En primer lugar, que la tasa de la edición (a tres maravedís por pliego), se expide en Madrid el 25 de septiembre de 1593, al librero Antonio Manuel, del que parece que no se encuentra rastro en Medina, sino en Madrid. Pero aún es preciso retroceder algo más, porque la licencia de impresión, destinada al librero Antonio Manuel, también expedida en Madrid, data de cuatro años antes, del 22 de diciembre de 1589. Además, dicha licencia a este librero es licencia para «reimprimir» este libro. Pero no está claro si el mismo librero había hecho alguna otra edición, y por tanto reimprimiría la obra; o si, como ya habían salido otras ediciones del *Catecismo*, aunque fuera a costa de otro librero, ahora se «reimprime», pues no es una obra absolutamente desconocida.

Para complicar algo más los datos sobre este ejemplar, a continuación del impresor, Santiago del Canto, consta esta anotación: «Expensis Ambrosii de Port»: a expensas de Ambrosio du Port. Éste era un librero de origen francés –como también lo fuera Benito Boyer–, establecido en Medina, y que hizo buena amistad con su colega y compatriota, pues colaboraron en varias ocasiones. La suposición que parece más verosímil es que el librero Antonio Manuel había obtenido en Madrid la licencia para imprimir la obra, y que pudo negociar con Ambrosio du Port (o Duport) las condiciones de la edición: el editor francés la sufragaba y el librero madrileño buscaba la salida comercial. Parece que así encajan mejor los datos, por la constatación que figura en la siguiente edición de Medina: en los términos comerciales hoy empleados, a Antonio Manuel se le adjudica al papel de librero, y a Ambrosio du Port el de editor; éste sería finalmente quien,

longe iis locupletior et ordinatior qui hactenus editi sunt, Methymnae Campi, apud Iacobum a Canto, Expensis Ambrosii du Port, 1593. (= «Catecismo por decreto del Concilio Tridentino. Destinado a los párrocos por orden de Pío Quinto, Pontífice Máximo. Ahora dispuesto por primera vez en capítulos y secciones, y acompañados de sentencias y autoridades de los Padres. Se han añadido dos índices, de los que el primero muestra de qué manera las enseñanzas que contiene esta obra pueden acomodarse a los evangelios de los domingos y de otras fiestas; el otro, sobre lo que contiene, es más amplio y está mejor ordenado que los que hasta ahora se han editado»). Pero el título exacto es como figura arriba. Ejemplares: Bibl. Pública Toledo, Fondo Antiguo 16.703 y 3160.

actuando en consecuencia con la legítima licencia de Antonio Manuel, financió y llevó a cabo la edición del *Catecismo* que Santiago del Canto imprimió en Medina.

Pero no sería esto lo más importante, puesto que, abandonando completamente el modelo seguido hasta ahora de la edición de Gervino Caleño, hecha en Colonia en 1572, el nuevo modelo que se sigue es otro: el de Guillermo Rovilio o Rovillio, en la edición hecha por este impresor en Lyon, en 1588. A nuevo librero y nuevo editor, nuevo modelo a seguir.

En consecuencia, no aparece ni la dedicatoria de Benito Boyer a Diego de Covarrubias y Leyva, ni los preliminares de la edición alemana que había servido de punto de partida para las ediciones de la primera serie. La presente edición medinense calca los preliminares de la edición lionesa de Guillermo Rovillio.

La nueva edición medinense, también en 8º, tiene 453 páginas, más 24 de preliminares y otras 27 finales de complementos. En las páginas preliminares, además de la tasa y licencia aludidas, aparece la carta que el impresor lionés dirige a los párrocos, con la que abre su edición. Él había editado con anterioridad el mismo *Catecismo*, igualmente en Lyon (1567, 1568 y 1569); pero en 1588 se propuso llevar a cabo una edición renovada, que mantuviera el texto propiamente dicho, pero que mejorara y facilitara su uso para los párrocos.

«Guillermo Rovillio dice en su dedicatoria que después de compulsadas las ediciones de Venecia por Manucio, Burdeos por Millanges y de Amberes por Plantino, y viendo que en la primera había que enmendar el contexto, en la segunda el índice de los Evangelios y en la tercera la división de capítulos y secciones, encargó a personas competentes dichas correcciones, con objeto de que la edición que preparaba fuera la más correcta de todas»²².

Es muy posible que cuando llegó a Medina algún ejemplar de esta edición lionesa, remozada en los complementos al *Catecismo*, apareciera abiertamente ventajosa respecto a las ediciones medinenses que había circulado desde 1577 hasta 1583. La consecuencia es que se abandonó el modelo anterior, y se repitió, –igualmente calcada– la edición lionesa de 1588. Tampoco hay que excluir enteramente que el comerciante Ambrosio Du Port estuviera al tanto de las ventajas de la edición que efectuó Rovillio en Lyon, y que se hiciera traer intencionadamente algún ejemplar de la más útil publicación, dispuesto a reproducirla.

²² C. PÉREZ PASTOR, n° 224, p. 267.

Esta edición hecha en Medina tiene en las páginas preliminares el índice de los evangelios dominicales y festivos, y también aparece un índice de los capítulos y de las secciones del *Catecismo*; este índice constituía un importante y útil recurso para los párrocos. Sigue a continuación el texto del *Catecismo* propiamente dicho, que aparece dividido y articulado en capítulos y secciones dentro de cada capítulo, que facilitan su manejo; a esta división respondía el índice precedente. Además, cada una de esas secciones está introducida con un titulillo, en forma de pregunta, que es respondida con el párrafo o párrafos que siguen a continuación. Tras las páginas dedicadas al *Catecismo*, en las complementarias del final consta la bula de Pío IV que contiene la profesión de fe tridentina; y, por último, el índice de materias contenidas en la obra.

La edición de Medina aparece, pues, con unos preliminares propios y exclusivos de ella, más otros que proceden de la edición de Lyon.

Nº 5. La edición que sigue a la de 1593 es la que se efectuó también en Medina en 1596. Lleva el mismo largo título que la anterior, aunque se actualiza la fecha, y figura también como editor Ambrosio du Port. Se efectuó en 1596²³:

CATECHISMUS ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini, iussu Pii Quinti Pont. Max. editus. Nunc primum in capite, sectionesque distinctus, variisque Patrum sententiis et auctoritatibus munitus. Accessere duo indices, quorum alter docet: qua ratione ea quae in hoc opere traduntur, ad Euangelia Dominicalia, et aliorum aliquot festorum, possint accommodari, alter rerum est longe iis locupletior et ordinatior qui hactenus editi sunt, Methymnae Campi, apud Iacobum a Canto, Expensis Ambrosii du Port, 1596²⁴.

Ya indiqué en la edición que antecede que había unos preliminares propios de la edición de Medina, más otros calcados de la edición de Lyon. Pues bien, en esta edición de 1596, entre los preliminares propios de la impresión medinense, consta de nuevo la tasa al librero Antonio Manuel (Madrid, 25 de septiembre de 1593)²⁵, y la licencia al mismo librero

²³ Hay dos ejemplares en la BNE R/27257, que está completo, y R/29072, al que le falta la portada y la última página del índice final.

²⁴ C. PÉREZ PASTOR, nº 239, p. 308-309 ofrece un título parecido, pero no exactamente igual, como ya había hecho con la edición anterior.

²⁵ En el extracto del título con el que se identificaba la obra, la licencia habla de «un libro intitulado Catechismo de los Concilios, que con su licencia hizo imprimir Antonio

(Madrid, 20 de agosto de 1594); pero la novedad, a la que aludí antes, y que permite sostener la colaboración entre impresor, editor y librero, es que en la licencia a Antonio Manuel consta que «havía hecho imprimir un libro intitulado el *Catechismo Romano* de Pío V, la cual dicha impresión se había acavado y avia mucha falta del dicho libro». Se mantiene, por tanto, la tasa y la fecha de la misma (25 de septiembre de 1593), pero se actualiza la licencia con una nueva concesión, pues la licencia para la edición de 1593 databa de 22 de diciembre de 1589, en tanto que la licencia para esta nueva aparición es de 20 de agosto de 1594.

Esto también aporta una constatación comercial: editado en 1593 (sin constancia del mes de aparición), a mitad del año siguiente, en agosto de 1594, ya se han agotado los ejemplares impresos y el librero Antonio Manuel se ve en la precisión de solicitar nueva autorización para volver a editarlo, puesto que la demanda de la obra es notable.

Entre los preliminares que no son originarios de la edición de Medina, figura la dedicatoria o carta, muy culta, del impresor de Lyon, Guillermo Rovillio a sus clientes inmediatos, los curas de la diócesis de Lyon. En consecuencia, el resto de los preliminares (el *Index evangeliorum Dominicalium*, el *Index capitum et sectionum hujus operis* = Índice de los evangelios dominicales e Índice de los capítulos y secciones de esta obra), el texto fundamental en sí mismo, la división del mismo texto y el índice final (*Index in Catechismum iis longe copiosior, qui hactenus editi sunt* = el índice del catecismo bastante más abundantes de los que se han editado hasta ahora) son idénticos, pues calcan fielmente la edición de Medina de 1593. Al final aparece un colofón que dice «Iesu Christo aeterno Deo aeternique Dei Filio laus et gloria (= Honor y gloria a Jesucristo, Dios eterno e hijo de Dios eterno).

Nº 6. Todavía hay constancia de otra edición más, impresa en Medina del Campo, cuyos datos son²⁶:

CATECHISMUS ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini, iussu Pii Quinti Pont. Max. editus. Nunc primum in capite, sectionesque distinctus, variisque Patrum sententiis et auctoritatibus munitus. Accessere duo indices, quorum alter docet: qua ratione ea quae in hoc opere traduntur, ad Evangelia Dominicalia, et aliorum aliquot festorum, possint accommodari, alter rerum est longe iis locupletior et ordinatior qui hactenus

Manuel, librero». Resulta curioso ese plural de «Catecismo de los Concilios», que no he visto empleado en ninguna otra ocasión.

²⁶ Ejemplar en la BNE 8/16965.

*editi sunt, Methymnae Campi, apud Christophorus Lasso & Franciscum Garcia, Expensis Ildephonsi Perez, 1604*²⁷.

Era obligado incluir esta edición en la serie segunda, que clausura; la razón es que lo que se imprime, sin variaciones sustanciales, es el mismo texto que figuraba en las ediciones 4ª y 5ª: el ejemplar calcado de la edición de Guillermo Rovillio de 1588.

Aun siendo idéntico el texto y sus respectivos apéndices complementarios, son otras las personas que intervienen en esta sexta edición medinense. Los impresores son ahora Cristóbal Lasso (o de Lasso) y Francisco García. El editor que financia la tirada es Ildefonso Pérez. Y en los preliminares exclusivos de esta edición (no los que repite de la edición de Lyon, 1588) consta que la licencia para imprimirlo se otorga en Valladolid, a 22 de octubre de 1603, al librero Félix López. Es un nuevo trío de personas (o cuartero, pues aparecen dos nombres como impresores) el que está al frente de esta edición.

La sustitución de los impresores es entendible, puesto que Santiago del Canto, que había intervenido en las dos ediciones inmediatamente anteriores, estuvo activo entre los años 1592 y 1597, en que murió. Los impresores Cristóbal Lasso Vaca y Francisco García toman el revelo. Como sucedía en una especie de endogamia tipográfica, Cristóbal Lasso Vaca había emparentado con los miembros de la familia de impresores Del Canto, puesto que se había casado con María del Canto. Era familiar e impresor del Santo Oficio. Trabajó asociado con Francisco García en varios impresos conocidos. Rubio González supone que el verdadero impresor era Francisco García, y que Lasso Vaca era el dueño de la imprenta, además de diversificarse en otros negocios. En algunos de los impresos conjuntos, en el colofón sólo aparece el nombre de Lasso. Francisco García estuvo activo en Medina entre 1603 y 1608; estas fechas coinciden con la actividad de Cristóbal Lasso, que se fijan entre 1599 y 1608. Francisco García había empezado a trabajar en las tareas de imprenta en Valladolid como empleado de Adrián Ghemart; en torno al año 1580 se independizó para instalarse en Medina primero como librero, y pasar después a figurar como impresor, en la colaboración señalada con Cristóbal Lasso²⁸.

El editor que financia la publicación es Ildefonso Pérez. Parece que no hay duda en identificarlo con Alfonso Pérez. De éste, consta que era

²⁷ C. PÉREZ PASTOR n° 268, p. 354-355.

²⁸ J. DELGADO CASADO, *o.c.*, 304 y 377.

«mercader de libros. Se trasladó con la Corte, editando varias obras. También en Medina del Campo costeó el *Catecismo del Concilio Tridentino*. Después regresó a Madrid»²⁹. El librero que obtiene la licencia y que está interesado en la venta del *Catecismo* es Félix López, quien la obtiene en Valladolid, a diferencia de lo que había sucedido en las dos ediciones anteriores en que se interesó por la venta el librero Antonio Manuel, presumiblemente instalado en Madrid.

Este trío (o cuarteto) de protagonistas de la última edición del *Catecismo* hecha en Medina del Campo no tuvieron especial problema en continuar editándolo tal como había sido publicado antes, en las dos últimas apariciones. La única diferencia es que, quizá por ahorrar unas páginas, aunque retocaron el título –como ha aparecido– no suprimieron de él la indicación de que el libro contenía un índice de las principales materias tratadas; pero tal índice no aparece en esta edición de Medina.

Seis ediciones del *Catecismo de Trento* que vieron la luz en Medina (al añadir la de Salamanca, respaldada por el mercader y librero Benito Boyer). Tres constituyen una primera serie, y se cimientan sobre una edición de procedencia alemana, que replican; las otras tres, constituyen otra serie independiente de la anterior, pues el ejemplar que tienen como partida es el que venía de Lyon.

²⁹ M. ALCOCER Y MARTÍNEZ, *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid. 1481-1800*, Valladolid, Casa Social Católica, 1926, 787 (Ed. facsímil, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993).

Aventuras y desventuras del individualismo actual

Una respuesta agustiniana

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ*

“En la posibilidad de ser yo,
la vida conserva su aliento
y su vitalidad de fuerza que avanza”:
E. LEVINAS.

SUMARIO: El individualismo actual y su contrucción del yo, reúne dos temas claves de la cultura occidental: el de la libertad humana y el derecho de la persona a su autorrealización. Pero ésta puede también entenderse como una cultura del puro capricho donde parece que “todo vale” y que elude la interioridad, la comunidad humana y el compromiso social. Para J-L. Marion, Lyotard, A. Hartle, Derrida y otros autores, la experiencia de S. Agustín tiene mucho que aportar a la reconstrucción del yo y de la persona humana hoy.

PALABRAS CLAVE: individualismo, identidad moderna, posmodernidad, origen del yo, cultura actual, auto-realización, Agustín. (*Al P. José del Rey Fajardo, S.I., que siempre me animó en estos estudios*)¹.

ABSTRACT: Today individualism outlines two fundamental issues of our culture: that of human freedom and the right of the person to self-realization.

* E-mail: dnatal43@hotmail.com.
Estudio Agustiniano. Valladolid.

¹ Cf. D. NATAL, “La aventura posmoderna”, *Est. Agust.* 27 (1992) 53-122; 29 (1994) 97-153; 30 (1995) 437-490. D. NATAL, “La posmodernidad en nuestros días”, *Pensamiento Agustiniano* 18 (2003) 13-34; “La respuesta agustiniana”, *Ib.*, 18 (2003) 35-65: Jornadas Internacionales Agustinianas de Caracas.

But this can also be understood as a culture of mere whim or “anything goes”, and avoids the interior life, the human community and social engagement. J.-L. Marion, Lyotard, A.Hartle, Derrida and others, think that the experience of St. Augustine, has much to contribute to the reconstruction of self and the human person today.

KEY WORDS: individualism, modern identity, posmodern, self, self-realization, today culture, Augustine.

1. Variedades de la experiencia religiosa actual y su futuro

Ch. Taylor se plantea aclarar un gran problema actual: “¿Qué significa decir que nuestra época es secular?” y ¿cuál es el papel de la religión hoy? Para esto, analiza *Las variedades de la experiencia religiosa* de W. James, tal como hizo en las Conferencias de Gifford, Edimburgo, de 1999. Así, muestra que, según James:

“La palabra ‘religión’, tal como se usa ordinariamente, es equívoca. Un repaso a la historia revela que, por lo general, los genios religiosos atraen a discípulos y generan grupos de simpatizantes. Cuando dichos grupos llegan a ser lo bastante fuertes como para ‘organizarse’, se convierten en instituciones eclesiásticas con sus propias ambiciones corporativas. Aparecen entonces el espíritu de la política y el afán de dominio dogmático y contaminan la inocencia original; de modo que cuando hoy en día oímos la palabra ‘religión’, pensamos inevitablemente en una u otra ‘Iglesia’; y para algunas personas la palabra ‘religión’ sugiere tanta hipocresía y tiranía, mezquindad y pervivencia de la superstición que se enorgullecen de decir, de forma genérica e indiscriminada, que ‘pasan’ totalmente de la religión”².

Para evitar estos inconvenientes, se subraya, con fuerza, la interioridad de la religión. Así, dice Taylor: “el énfasis de James en la religión personal, incluso su insistencia en que en eso consiste la *auténtica* religión, y no en la práctica colectiva, puede parecer enteramente comprensible, incluso axiomática, para muchas personas”: R 24. Pero, a veces, los más legalistas desconfían de los “místicos” tanto en el catolicismo como en el islamismo. El mismo James puede dar la impresión que la experiencia religiosa personal es “la única forma que puede adoptar la religión hoy en día” pero esto no es cierto. De hecho, cuando habla de Santa Teresa dice, con cierta exaspe-

² Ch. TAYLOR, *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, 18. En adelante R.

ración, que su idea de religión “parece haber sido la de un coqueteo amoroso inacabable –si podemos hablar así sin ser irreverentes– entre el devoto y la deidad”: R 34.

Por otra parte, la dimensión corporativa, fraterna y eclesial, de “cuerpo místico” no puede faltar ni en el cristianismo ni en el pueblo de Dios de Israel ni en la *umma* islámica. Del mismo modo la teología de la fe nunca puede faltar, a pesar de los excesos, pues: “La fe y la esperanza deben ser *en algo*”, y la experiencia religiosa debe concretar su contenido y no quedar en puro sentimiento.

Del mismo modo, la religión no tiene porqué ofrecer, siempre, una visión de “color rosa” sino que debe atenerse a la realidad de la vida humana. De hecho, también los creyentes tenemos nuestros miedos y percibimos, bien, la amargura de la vida y la falta de sentido de la misma (‘melancolía religiosa’), y conocemos el abismo de “una aguda conciencia” del propio pecado y del mal. En este sentido, para James, las religiones “pesimistas”, como el budismo y el cristianismo, son más perfectas, porque: “En esencia son religiones de salvación: el hombre debe morir en una vida irreal para nacer en otra real”: R 46. Este nuevo nacimiento produce una mayor confianza, paz, armonía, más *ganas de ser*, de vivir y actuar, para llegar a una vida más abierta y más vinculada “a un poder superior” y “un sentimiento de euforia y libertad”, “a medida que caen los muros del egoísmo” y “nuestro centro emocional oscila hacia sentimientos de amor y armonía”: R 47.

Esta clase de religión liberadora está en plena expansión en USA, en América Latina, en África y en algunas partes de Asia. Pero, la melancolía es una vieja historia de la religión, como la amargura y la acedia, tanto en la Edad Media como en el mundo Antiguo, que no ha desaparecido en nuestro tiempo y hoy reaparece como sin sentido de la vida y vacío de la misma donde todo se viene abajo. Estamos ante un agotamiento del sentido “donde todas las fuentes tradicionales, teológicas, metafísicas, históricas, pueden ser cuestionadas”: R 49. En otro tiempo, esto era como un exilio de la fiesta general, que afectaba al individuo, pero hoy afecta “a todo y a todos” como ya vio Baudelaire. No se trata sólo de la muerte de Dios sino del cansancio y la melancolía más negra en la lucha contra el mal y la injusticia que puede inducir fácilmente al “todo vale”.

Por lo demás, según James, no está claro que el agnosticismo sea una norma muy aceptable, pues: “una regla de pensamiento que me impidiera absolutamente reconocer cierto tipo de verdades en el caso de que realmente existieran, sería una regla irracional”: R 58. Es cierto que James pregunta también: “¿cómo podemos creer en un dios bueno y omnipotente, en el

estado actual del mundo? James aborda también esta cuestión, en otro artículo, acerca de *The Will to Believe* (¿Is Live Worth Living?): R 62.

Por su parte, el agnóstico afirma que no hay nada que pueda ni debe interesarnos en el problema de Dios y así lanza “una profecía autorrealizadora”, pero también piensa “que es el propio creyente quien ha inventado la ilusión que le tiene embaucado”: R 64. No obstante, ambas posturas “siguen pareciéndoles plausibles a muchas personas en nuestro mundo”: R 65. A muchos les sigue atrayendo la fe e incluso “vemos cómo atrae a otros”, aunque, a veces, tenemos la impresión de que esta postura es demasiado simple y nos acobardamos ante los vetos agnósticos que ven esta fe como algo débil y un tanto engorroso para este tiempo: R 66. C. Geertz, piensa que James se deja seducir por la religiosidad individualista y subjetivista, pero también se daba cuenta de las sombras y problemas de esta religión de la experiencia, la identidad y el poder: R 68.

En todo caso, en el antiguo mundo “encantado” de M. Weber, la presencia de Dios era evidente y se invocaba públicamente, el “cuerpo místico” religioso se fundía con el cuerpo social, y la presencia de Dios en el cosmos se extendía al “cuerpo político” que “era un pueblo bajo Dios” y tenía una “religión civil”, según R. Bellah, que le acompañará casi siempre: R 78. Así, vgr. Norteamérica, era como un nuevo Israel con sus designios divinos de “la última y la mejor esperanza de la Tierra” (Lincoln): R 79.

Pero hoy ha surgido una gran fractura entre los que creen en este modelo y los que piensan que necesitamos otro, basado simplemente en la naturaleza humana o en una nueva idea de civilización, menos dependiente de la experiencia religiosa aunque esta fuera una Iglesia católica universal, válida para todos. Ahora bien, como tampoco hay acuerdo en qué identidad religiosa es preferible, lógicamente, “las identidades denominacionales tienden a separar la religión del Estado”, “si no de *jure* al menos de *facto*”: R 84. Porque, en efecto: “ninguna Iglesia podría definir y representar en exclusiva el vínculo entre la sociedad política y la providencia divina”: R 85. Pero, los fieles y los grupos *neo*, quieren mantener la antigua (*paleo*) vinculación entre religión e “identidad política”.

E, incluso, algunas sociedades anglosajonas han abandonado la antigua vinculación entre Iglesia y Estado pero han mantenido una especie de “síntesis establecida” de normas morales o código de “decencia”. De hecho: “El patriotismo inglés se construyó para muchas personas alrededor de este complejo de normas y creencias”: R 86. En Polonia ha ocurrido algo parecido pero más anticuado porque se funde la pertenencia social y la confesional. De modo semejante, en Irlanda, primero se mira a la Revolución francesa pero al final “las formulaciones católicas tomaron el rele-

vo”: R 88. Ahora bien, la revolución francesa o la española que formula “la vida en un régimen ‘barroco’ genera experiencias que son fuertemente disuasorias en este sentido”: R 88.

A partir de 1960, surge una revolución cultural personalizadora que alienta y exige un mundo nuevo en la forma de vivir y expresarse. “Lo que es nuevo es que esta clase de cultivo del ‘yo’ parece haberse convertido en un fenómeno de masas”: R 89. Es la revolución del consumo que afloja los vínculos familiares y sociales, y los lazos de asistencia mutua. Al retroceder la miseria, la gente se concentró en su vida y su familia, vive más a su aire, con nuevos bienes y servicios y “estilos de vida más libres que éstos hacían posibles”: R 90. Así, la “búsqueda de la felicidad” se hacía algo más inmediato para todos, y surge un nuevo mundo joven con su propia “cultura juvenil”, como estado de vida y grupo social que privilegia “las preferencias del individuo” y su personalidad, y una constante expansión de “la cultura de la *autenticidad*” que reta el modelo impuesto por la “autoridad política o religiosa”: R 92.

Esto existía antes en grupos de intelectuales, vgr., en el de Bloomsbury, como reflejan las famosas palabras de Virginia Woof: “En o alrededor de diciembre de 1910, la naturaleza humana cambió”: R 93. Pero, sólo después de la IIª guerra mundial esta idea se extendió con expresiones como: “Vive tu vida”, o “sed vosotros mismos”. Así: “Proliferaron las terapias que prometían ayudarte a encontrarte a ti mismo, a realizarte a ti mismo, a liberar tu verdadero yo, y otras cosas por el estilo”: R 93. Pero, por otra parte, hoy necesitamos mucho de la aprobación de los otros y que “contribuyan a definir el significado de nuestra acción”: R 95.

Así, aparecen un sinnúmero de mónadas urbanas que se mueven entre el solipsismo y la comunicación, entre la observación y la exhibición, la individualización y la fusión, entre el “hombre deshabitado” y la “multitud solitaria”. Pero el individualismo, en sus diversas fórmulas expresivas o auténticas, “en conjunto parece mantener un avance constante”, “y todo parece señalar una nueva forma de estar juntos dentro de la sociedad”: R 97. En todo caso, el nuevo individualismo no pone en duda la idea “de nosotros mismos como pueblos soberanos”, y el relativismo moderado, que acompaña a la ética de la autenticidad, para que cada uno viva su propia vida y sus valores “tiene un firme fundamento en la ética” y “viene exigido por ella”, pues la ética de la libertad tiene en la tolerancia su clave. Así, Jean-Louis Schlegel señala como valores de la juventud actual: “derechos del hombre, tolerancia, respeto a las convicciones del otro, libertades, amistad, amor, solidaridad, fraternidad, justicia, respeto a la naturaleza, intervención humanitaria”: *Esprit* 233 (1997)29: R 98 (traducción mía).

Hasta hace muy poco unas virtudes fuertes e impuestas por la colectividad asediaban la libertad individual. Pero John Stuart Mill formuló el *principio del daño* que afirma que: “nadie tiene derecho a interferir en mi vida por mi propio bien, sino sólo para prevenir un daño hacia otros. En su día, esta idea estaba lejos de ser generalmente admitida; parecía una puerta abierta al libertinaje”: R 99. Pero, hoy esta idea goza de amplio consenso y parece ser “la fórmula exigida por el individualismo expresivo dominante”: R 99. Así, la búsqueda de la felicidad individual fue consagrada por el liberalismo de la revolución norteamericana pero con los límites de una ética del trabajo productivo, los “valores familiares” y de una “ética ciudadana, centrada en el bien del autogobierno, al que debía conformarse la vida de los norteamericanos”: R 100. Al principio estas limitaciones tuvieron bastante influencia, pero hoy han remitido. Y: “Los tribunales están cada vez más preocupados por defender la “privacidad” (intimidad) del individuo”: R 101.

Entonces, los principios del respeto mutuo y sus derechos están ya muy integrados en la cultura de Occidente, y, esta conciencia erosiona su complementaria de “pertenecer a una comunidad política, particular, lo cual tiene aspectos positivos y negativos”: R 102. Por eso, algunos grupos conservadores de EE.UU., y buena parte del cuerpo dirigente católico, “liderado por el Vaticano”, opone una fuerte resistencia a la nueva espiritualidad que amenaza, en cierto modo, a toda “autoridad monolítica”. Esta postura también resulta bastante controvertida y eso indica “hasta qué punto nos hemos alejado del antiguo orden (régimen)”: R 107. Pero hoy, hay que reconocer que la religión tiende a desprivatizarse.

Antes de seguir este proceso, conviene analizar la “lógica de la subjetivación moderna” de la religión, a partir del primitivo “yo blindado”. Pues, frente a esa “identidad blindada”, fría y controlada, una de las reacciones “fue dar prioridad al sentimiento, a la emoción, a una fe capaz de movernos”: R 107. Esto hicieron el pietismo y el metodismo, frente a la corrección teológica aunque siempre con ortodoxia. Luego, se prioriza mucho “la intensidad y la autenticidad de los sentimientos” frente a la naturaleza del objeto. Así, para Schleiermacher, la religión es un sentimiento de dependencia de un ser superior, dejarse gobernar por él. Así: “Las intuiciones personales profundamente sentidas se convirtieron en nuestro más precioso recurso espiritual”: R 109. Ahora, la norma parece ser: “que cada cual siga el camino de su propia inspiración espiritual. No dejes que te aparten del tuyo alegando que no encaja en alguna ortodoxia”: R 109. Por eso, los lectores de *El Emilio* admirarán, sobre todo, “los sentimientos profundos y auténticos de los personajes”: R 108.

Así, hoy no se entiende que alguien pueda entregarse a una autoridad externa o “adherirse a un modelo espiritual que no se presenta inmediatamente como tu propio camino, aquél que te mueve y te inspira particularmente a ti”: R 110. La norma del nuevo festival de la New Age es: “Acepta sólo lo que suene verdadero para tu propio Yo interior”(R 110), y el 80% de los norteamericanos, según Gallup, piensa que: “un individuo debe llegar a sus propias creencias religiosas sin intervención de ninguna iglesia o sinagoga”: R 110. Lo importante, aquí, son la libertad y el beneficio mutuo. Se trata de un pluralismo ilimitado vinculado a algún grupo de afinidad o instancia de apoyo. Pero, lo espiritual no está ya vinculado a una Iglesia o sociedad.

La sociedad de consumo y la opulencia no ha hecho más que favorecer esta orientación de la religión y la vida como supermercado (Houellebecq) en el que cada uno llena su cesta de la compra, que es su yo y su religión, como quiere. El nuevo imaginario social de libertad y nueva cultura de consumo ha trastornado la situación anterior y lanza “personas en masa hacia este mundo fracturado”: R 115. Así, ha aumentado el número de los ateos, agnósticos y no adscritos a ninguna religión. Otros abandonan la práctica religiosa aunque se declaran creyentes de una confesión o en Dios o fuerza impersonal o en otras religiones o en prácticas humanistas asociadas a la espiritualidad o a la terapia: R 116. Algunos se consideran católicos pero rechazan parte de los dogmas cristianos o los mezclan con otros credos. Así, la fe cristiana con el Vaticano IIº, los movimientos carismáticos y el multiculturalismo, está inmersa en “un proceso de redefinición y recomposición”, y: “La situación creada es casi enteramente nueva”: R 117.

Ahora, las personas sacan lo mejor que pueden de su “experiencia religiosa” sin preocuparse de cómo encaja a nivel social o cómo afecta al futuro de las Iglesias: R 121. Sus vínculos religiosos son completamente ajenos a la “identidad nacional” aunque podrían ofrecer un cierto “refugio religioso” que siga tejiendo el “vínculo colectivo”. Muchas personas seguirán perteneciendo a comunidades religiosas muy consolidadas, porque allí les llevará su espiritualidad, pero, no desarrollarán, realmente, su propia individualidad sino que creerán seguir “el propio camino espiritual con las opciones más blandas y superficiales”: R 123.

Con todo, ya no es fácil volver al antiguo régimen y quizá sea “más sabio quedarse con el orden actual”: R 124. Porque además, todos los regímenes tienen “sus propias formas privilegiadas de desviación” como la hipocresía, la confusión entre fe y poder, y la rebelión contra el Evangelio o la estupidez espiritual. No obstante, *la religión* y *la identidad* son dos realidades muy poderosas en el mundo actual y no parece que vayan a desa-

parecer: R 125. Tampoco las prácticas espirituales parece que vayan a evaporarse. Cada uno tratará de desarrollar las suyas, pues nadie se contenta ya sólo con la pura emoción y busca formas de hacerla realidad. James no vio todo esto, pero sí se dio cuenta que la “experiencia religiosa” y sus impulsos “son más importantes que nunca”. Y nos lleve donde nos lleve, la vivencia personal de la religión da vida a la persona y al individuo tanto y más que a la religión misma. Esto también lo vio muy bien W. James que ha enfatizado también el valor de la religión como fuente de *seguridad* personal o la idea de *conversión* como cambio total y profundo de orientación vital, aunque aquí no podamos tratar estos aspectos con más detenimiento.

2. S. Agustín ante los donatistas, pelagianos y otros individualistas actuales

El individualista escénico, identitario y narcisista, es un dualista compulsivo como los *Maniqueos*, que echa la culpa a los otros y a la sociedad de sus problemas. Pero, además es aristócrata y defensor de su honor, como el *Donatista*, que quiere ser algo distinto de todo el mundo, pues con él punto y aparte. Finalmente, desconociendo, platónicamente, sus limitaciones, busca su libertad apoyado sólo en los propios recursos como los *Pelagianos*³. Así, hoy estamos también ante la era del vacío: vacío de interioridad, vacío de comunidad y de esperanza solidaria⁴.

Ante ese gran abandono quizá nos convenga, como recomendaba Clinell, revitalizar nuestra mente y sus dos hemisferios afectivo y cognitivo, revitalizar nuestro cuerpo, viviendo bien el amor, renovar nuestras relaciones y experiencias íntimas, profundizar nuestra experiencia de la naturaleza y de comunión con el mundo, desarrollar nuestro sentido de la justicia, frente a la opresión y la violencia, y vitalizar nuestra relación con Dios como clave para llegar a un florecimiento humano gozoso⁵. Esta práctica afirma la autorrealización del verdadero ser y la renuncia a todo lo que se opone a esa plenitud de nuestro yo más auténtico. Y, además, nos conduce a la auto-trascendencia que es el verdadero dinamismo de la vida humana y cristiana.

³ R.W. DWORKIN, *The Rise of the Imperial Self*. America's Culture Wars in Augustinian Perspective. Rowman & Littlefield Publishers Inc. Boston & London 1996. En adelante RI.

⁴ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona 2001. 17ª.

⁵ W. E. CONN, *The Desiring Self*. Rooting Pastoral Counseling and Spiritual Direction in Self-Transcendence, Paulist Press, New York, New Jersey 1998, 34. En adelante S.

A lo largo de la historia, vemos cómo la aristocracia siempre amó el poder, el dominio, y vivió obsesionada por el honor y el amor a la gloria que Agustín consideraba puro humo. El individualista actual ama los títulos, ve incompatible la humildad y el honor, y como el antiguo cree en la sangre, el rango social y la tradición, desprecia el trabajo manual, tiene unas costumbres propias que le distinguen de los demás, y defiende su posición como signo de nobleza: RI XVI.

La vocación y el oficio, para el individualista hoy, es siempre algo más que el beneficio económico tradicional, y, según Bellah, en *Hábitos del corazón*, tiene valor por sí mismo, independientemente del beneficio inmediato. Las profesiones con sentido social se consideran más valiosas y algo más que ganar plata. Aceptar una profesión u oficio sólo por dinero es para el individualista identitario, con mucha razón, algo decepcionante, pues la misión debe dar sentido y valor a la vida: RI 25-27. Para el individualista escénico, el pecado no existe, como mucho existe el error. Para él, el castigo de Dios y otras teorías semejantes constituyen un lenguaje repugnante, una simple insensatez. Cada uno debe escoger, aceptar o no, la salvación que Dios le ofrece. El *Pelagianismo* del individualista actual le hace creer que puede vivir su vida sin la gracia de Dios. El cristiano individualista es ya tan autónomo que no ve porqué la religión aún es necesaria: RI 43. Y, si Agustín pregunta por el sentido de la oración cristiana, él responde que refleja nuestra situación, los impulsos del momento.

El individualista, *en lo que realmente cree es en sí mismo, eso es lo que ama, lo que adora, en lo que espera y confía*. Para Agustín, el hombre ha de ser curado por Dios, pues la idea tan actual de la religión individualista es absurda. Es la fe y la gracia la que salva al hombre. Para el cristiano individualista pelagiano, el hombre es capaz de elegir la religión del amor, aunque el maniqueo individualista le recordará que tiene que curarse primero porque está debilitado para hacer esa elección con una voluntad muy dividida. El terapeuta insiste en cultivar el interés propio, para alimentar el yo y el amor, mientras el sentido cristiano invita a la entrega gratuita y generosa. Así, el terapeuta llama primero a validarse a sí mismo para liberarse y realizar el propio yo: RI 51.

El individualista cristiano o pagano muestran un gran amor propio y cree tener en sus manos el amor a los demás. Para Agustín, este hombre pretende igualarse a Dios y se glorifica así mismo. Para estos creyentes, ni siquiera es necesario sacrificar la utilidad vital a la fe, pues, la ciudad de Dios es la ciudad del hombre, según la religión crédula de la in-creencia europea: RI 54-56.

El individualista es muy *Donatista*, divide a la gente, constantemente, por niveles sociales, rompe la unidad y separa las razas y los pueblos. Pero Agustín predica la unidad de la Iglesia católica y la comunión de los santos. El donatista individualista se ama a sí mismo de todo corazón y sobre todas las cosas, así crea enclaves, sectas, sub-culturas y barreras insalvables para la unidad.

El individualista escénico admite la razón humana para afirmarse a sí mismo, su dogmática del yo o espíritu fundamentalista, en el que lo fundamental es él mismo y su interpretación, como los donatistas, que no intentan crear una opinión pública común sino organizarse en grupos aislados como los aficionados al rifle, a la danza, a Elvis, al café teatro, a la música, a la ciencia, a la banda del barrio, etc. Así se busca el apoyo mutuo, la amistad, experiencias comunes y fuentes de memoria exclusiva. Y, como el vestido negro es la pureza de grupo anti-burgués, el individualista escénico espera encontrar en su pequeño enclave una comunidad humana clónica: RI 67.

Tocqueville temía, con razón, que este individualismo aleje a la gente del compromiso social, la insensibilice a los problemas comunes y la convierta en presa fácil de los déspotas. Así, la política, politiza la vida privada y vacía a la persona de sentido social. También pudiera ser que la sociedad individualista no sea un grupo de personas vacías de compromiso sino un mosaico de enclaves y sub-culturas en las que el estilo de vida del enclave sea el nuevo centro de actividad política: RI 70. La unidad de Tocqueville viene de la fe en el mundo invisible y sus valores, la del individualista del mundo visible, las cosas concretas y sus intereses, poder y derechos compartidos.

Entonces, Agustín llama a la interioridad y a la trascendencia como medio de realización: *Noli foras ire*. El individualista y el platónico insisten en la razón, Agustín en la fe. El posmoderno toma el pacto social como punto de partida, no como el estatuto fundamental de la libertad: RI 77-8. Así, las leyes son defensa y concreción de derechos sin carga de obligaciones, refuerzo de la autonomía sin compromiso con la vida común, una base de despliegue, de búsqueda de futuro, sin compromisos, que sirven al amor propio y a la búsqueda de sentido, no a la unidad ciudadana.

Por su parte, la familia posmoderna se desarrolla conforme a la realidad democrática social, según el principio de igualdad y autonomía. Antes, lo hacía según el principio de desigualdad o jerarquía social. Así, hoy existe el derecho a la niñez, antes los niños eran pequeños adultos. Hoy, los adultos quieren ser niños, y, los medios someten al niño a experiencias propias

de adultos, por lo que la experiencia emocional de confusión, de pasión y sufrimiento o pánico de los niños mimetiza la del adulto.

Por otra parte, los trabajos de terapia y cuidados del adulto le invitan a recuperar el reino del niño que hay en él con todos sus privilegios. Pero, aunque sea muy necesario recuperar la seguridad y la paz, no puede hacerse a costa de la autenticidad, de la sinceridad o de la falsificación de la relación interpersonal, pues arruinaría todo el proceso de una verdadera terapia que supone rescatar lo mejor, lo más sano y auténtico, de cada persona para devolverla totalmente a sí misma: RI 86⁶.

2.1. La nueva sensibilidad: la obsesión por la autoestima y el nuevo yo imperial

En este momento, nos encontramos ante un cambio muy grande de sensibilidad. La obsesión de la autoestima se parece hoy mucho a la obsesión por el honor de los viejos aristócratas. Así, hoy, cualquier ataque mínimo a la persona se convierte en una ofensa suprema o en un puro maltrato: RI 87. La vida es un difícil equilibrio entre la autoestima como integración, organización y significado, y la ansiedad como desintegración, desorganización y sin-sentido: RI 45.

La autoestima personal viene de la autoestima del cuerpo⁷, su belleza, sus vestidos, sus posesiones, su valoración mejor o peor, de la autoestima social con nuestro deseo de admiración, de influencia, de amor y poder, y de la autoestima espiritual con el amor incondicional de Dios, de la Iglesia o de los santos: RI 54. El mismo sentido de la sexualidad hoy no es ya una experiencia energética sino la autovaloración simbolizada en la realización plena de la sexualidad: S 61.

Además, hoy, como el viejo aristócrata soñaba con castillos y batallas, el individualista escénico sueña con una comunidad global donde todos sean acogidos, incluidos los más pobres y débiles. Mientras el aristócrata sueña con los más fuertes, el individualista busca el amor y el cuidado de los más débiles, y todos buscan autoestima. Y, la igualdad y la fraternidad no son sólo virtudes de apoyo al grupo humano sino medios que desaconsejen conductas de competición y egoísmo. Esas conductas pueden romper

⁶ Cf. D. NATAL, "El Acompañamiento Personal como relación Interpersonal según Carl Rogers y Martín Buber". *Estudio Agustiniano* 43(2008)5-89.

⁷ J. ÁLVAREZ ALONSO. "La nueva y obsesiva religión del cuerpo", *Est. Agust.* 43(2008)35-45.

el grupo y oprimir a otros miembros con sentimientos de inferioridad. Así, como la psicología campesina, dura y sensible, está muy predispuesta a sentimientos de envidia y celos, por eso mismo, la igualdad es esencial en el grupo campesino: RI 114.

Los aristócratas de la edad de plata romana crearon la idea del *yo imperial*. Era un ethos competitivo de autoafirmación heroica que impulsaba al individuo a la magnificencia personal y la expansión ilimitada del yo. Esto creó una gran rivalidad en el patriciado, y, entonces, el heroísmo generoso al servicio de la república degeneró en una lucha destructiva y un combate fratricida por conquistarse la patria, no ya para que fuera patrimonio de todos sino para uno mismo.

Pero, hoy, el yo auténtico sería algo muy distinto y J. Masterson lo ve así:

1°.Capacidad de experimentar un amplio espectro de sentimientos. 2°.Capacidad de controlar y disfrutar de la vida como un derecho. 3°.Capacidad de auto-desarrollo y afirmación. 4°.Capacidad de autoestima. 5°.Capacidad para calmar sentimientos penosos. 6°.Capacidad para hacer y cumplir compromisos. 7°.Creatividad para resolver problemas e inventar conductas o modelos vitales. 8°. Capacidad de intimidad. 9°.Capacidad para estar solo sin sentirse abandonado. 10°.Capacidad de reconocer continuidad e igualdad del yo, en el tiempo y espacio, y la libertad personal.

Cuando este proceso falla se camina hacia la depresión, que lleva a un falso yo, ya sea al yo falso, por deflación, de la personalidad conflictiva, o al yo inflado de la personalidad narcisista: S 62-3.

Ahora bien, en Agustín, la promesa del cielo fortalece la vida en la tierra mientras en el platonismo la idea de la otra vida es una huida de ésta y sus compromisos, y esa es la gran diferencia: RI 131.

Por lo demás, la antigua imaginación miraba siempre al futuro, mientras hoy se centra toda en el presente. Por lo mismo, el hombre de negocios actual no trata sólo de ganar dinero sino que intenta ayudar a los trabajadores en su educación moral y su realización personal para hacerlos más felices en su empresa. Hoy se compra el alma del trabajador y se buscan nuevas vías de encuentro, entre empleador y empleado, de modo que éste ya ni se da cuenta que obedece, lo que es muy peligroso: RI 157-8. Eso mismo ocurre con la "fidelización" del cliente en el comercio normal.

El nuevo aristócrata quiere ser como Dios, pues, sobre todo, confía y cree en sí mismo, como autor de su propia libertad y fuente de su energía vital, que es la luz de su futuro, y que no es ya la vivencia del yo común sino la experiencia del yo *imperial*: RI 174. Se trata de una gran conciencia de la propia libertad mezclada con el amor al dominio y el aplauso de los

otros, sería un yo excepcional y desmesurado para el que la gloria y el orgullo, que para los romanos era una virtud, sería su guía y anhelo supremo.

Entonces, se cree que el yo es autosuficiente, que es todo y controla todo, se olvida de Dios, su fundamento, pero no piensa bien ni vive bien. El yo imperial se cree autosuficiente, autónomo y asegurado, olvida que toda realización humana es siempre limitada y es obra de la gracia de Dios y no sólo de un yo imaginario, por eso, ante la opinión pública el yo posmoderno se derrite. Su poder y el principio del bien común y del orden superior es incompatible con el yo imperial: RI 182.

El principio de igualdad simpática y de armonía universal está profundamente enraizado en el yo imperial. Así, todo parece ser suyo: *su* mercado, *su* universidad, *su* iglesia, *su* amistad, y el yo imperial lo defiende. El amor propio anima los grupos, el mercado, y todos los enclaves de la diferencia. En un trabajo titulado *El Yo imperial*, Q. Anderson describe la obsesión del yo en los escritos de Emerson y Whitman, y traza una línea continua entre estos escritos y el individualismo escénico de los años de 1960: RI 184.

El individualismo escénico resucita una nueva aristocracia con su yo soberano. Para el viejo yo imperial el enemigo era el hado y la fortuna, para el nuevo es la sociedad, que cuestiona su autonomía, su egoísmo, sus derechos ilimitados y su infinita arbitrariedad o afinidad electiva: RI 186. Así, para Lasch, Mills y otros, la sociedad oprime el yo personal y le confiere una personalidad prefabricada alienante. Y, así, siempre se encuentra un obstáculo o culpable, de la propia desgracia, como en el *maniquetismo*.

El yo imperial también se relaciona con el honor. El verdadero honor, el del hombre noble, lo consigue él mismo sin disminuir a otros ni compararse a los demás. Se trata de realizar la propia vida, no de la admiración ajena. Quiere vivir la dignidad humana, la sencillez vital, la amabilidad, la autenticidad de la propia identidad. Pero el yo imperial busca atropelladamente la comunidad, la misión y el significado de la vida: RI 191. En el viejo aristócrata, el honor nace de la pertenencia a una casta, militar, universitaria, familiar, funcional, pero, para Tocqueville, el honor verdadero consiste en un código moral, una disciplina interna y una identidad propia.

El individualista escénico ama las relaciones sociales pero sin compromisos que limiten su independencia y autonomía. Tiene miedo que la sociedad reduzca su libertad pero necesita de la comunidad para satisfacer sus ambiciones. Así, rehuye las fuentes de la comunidad, y el honor, la seguridad y la libertad soberana devienen su propia tumba: ni da significado a su vida ni vive la comunidad ni logra un yo bien desarrollado: RI 195.

Por lo demás, los enclaves creadores de los estilos de vida, como los de recreo y placer, no consiguen dar una personalidad ni un sentido de pertenencia al individuo escénico porque cada cual puede usarlos para propia conveniencia. Pues, un sistema de honor funciona cuando es capaz de modelar la vida de la persona de modo que al vivir su dedicación transforma el sentido de la vida misma. Pero, la vida de meros enclaves no afecta a lo profundo de la persona y cuando su interés se diluye, el sentido de pertenencia desaparece: RI 197. Así, el individualista escénico vive con inseguridad y ansiedad, se extraña de la plenitud de vida de sus antiguos compañeros y tiende a mofarse o a preguntarse qué han hecho los demás que no haya hecho él para que hayan conseguido esa nueva situación sin ansiedad ni confusión.

Ahora bien, el verdadero yo es psicológico y social, subjetivo y objetivo, según Erikson. O, como dice W. James, el yo auténtico es la persona en estado puro, profunda e intensamente viva y activa, y es de toda la persona, que unas veces remite a un sentimiento consciente de identidad individual, otras a un esfuerzo inconsciente por la continuidad del carácter personal, otras a un criterio de conseguir una síntesis silenciosa del yo, y, finalmente, la alimentación de una solidaridad interior con la identidad y los ideales del grupo que pide auto-trascendencia: S 64.

2.2. El yo imperial ante la vocación, la profesión y la identidad

Por lo demás, esto mismo ocurre con las vocación y el oficio. El individualista escénico, usa la vocación y el oficio para asegurar su yo, para darse identidad o probarse su valor. Mientras el ciudadano de Tocqueville busca la gloria de Dios y no la suya, el individualista escénico no desea un trabajo vocacional porque sea la forma más honorable de trabajo sino porque, así, él se realizará más, será más completo, venerado y noble: RI 200. Así, usa la misión para su auto-realización y sentirse valorado.

Entonces, el yo actual se queda en mera apariencia de comunidad y de vocación como algo ajeno al yo. Su vida y sus sentimientos escapan a su control pues son como algo que viene de fuera, como una experiencia externa ajena a la propia persona: RI 201. Así, en todas las terapias modernas, el yo aparece tratado como algo ajeno al sujeto. Del mismo modo, para el hombre trabajador, la vida es acumulación y no calidad de vida, y, así, las vacaciones son una búsqueda de jerarquía social, para el individuo escénico una satisfacción del yo imperial. Al final, el yo imperial explota y mide sus conquistas como lo haría un galvanómetro. Pero, la terapia y las vaca-

ciones no resuelven sus problemas de identidad y plenitud como tampoco lo hace el oficio ni la vocación oficial sin más.

El individualista concentra toda su atención en su propia realidad y autenticidad, a la vez que pierde el control sobre dimensiones esenciales de su vida, y su yo se desintegra y pasa de decir: “yo creo” a asegurar que “uno siente”: RI 202. Así, como es un desarraigado, se une a la sociedad pero rebela contra ella con un gran *resentimiento*.

El individualista escénico apela a la sinceridad, a la autenticidad, a la tolerancia y a la diversidad, pero su identidad difusa, es incapaz de saber quién es y de asegurarse que su vida es realmente digna. Su tolerancia y diversidad esconden ansiedad, miedo y falta de magnanimidad para afirmar la propia identidad. Su sinceridad muestra que tiene buenos sentimientos pero ya nada más. Se defiende un yo imperial al que le falta sentido del valor, de ahí su fiebre de cosas: RI 204.

Julián de Eclana, discípulo de Pelagio, escribe contra Agustín: ¿Me preguntas porqué no acepto que hay un pecado como parte de la naturaleza humana?. Te contesto: es incierto, improbable, injusto e impío, parece que el diablo hubiera hecho al hombre o que hubiera sido alimentado del pecado para que borrara su inocencia y le forzara siempre a toda clase de vicios: RI 207-8. Así es cómo aparece la sociedad a los individualistas actuales. Parece como si no se les permitiera ser dueños de su vida ni encontrarse a sí mismos ni elegir nada ni construir un yo auténtico.

Estas son las quejas que lanzaban, contra Agustín, los maniqueos, pelagianos y neo-platónicos de la antigüedad tardía, las mismas que lanza hoy el individualismo narcisista. A éste, como a aquellos, les une el amor propio. Todos trabajan por su futuro, desde el maestro del universo u hombre de negocios calculador hasta el profesional, delicado y expresivo, pasando por el ex-hippie dulce e impulsivo, el suburbanita discriminado amedrentado, el ecologista radical y el luchador globalizado. El individualista actual cree en la idea del yo imperial y vive muy resentido: RI 208.

Ahora bien, las motivaciones de la gente, a lo largo de la historia, pueden resumirse así:

- Hay una primera época en que la gente está animada por un espíritu de *reverencia*, pues todo estaba impregnado por las leyendas y la fortuna divina, y ahí es donde crece el yo imperial aristocrático que se nutre del amor propio exacerbado: RI 210.

- Luego, viene el espíritu de la *perseverancia*. Aquí, todo se orienta al futuro pero desde el pasado inmediato alojado en el presente. Entonces,

unos se quedaban en el amor propio embalsamado y otros trascendían el yo hacia un más allá más grande.

- Finalmente, ha venido el *fellow-feeling*, el sentido del otro, la simpatía, que es un retorno a un amor excesivo de sí mismo pero configurado de forma distinta en relación al otro. Ahora, el individualista se dedica a explorarse todavía más profundamente. La persona que se ha sumergido en el placer, la paz, la calma de la vida doméstica no quiere ya platearse los problemas del poder. *Hay aquí un profundo cinismo y una gran huída de la política y del voto a los partidos*: RI 212.

En esta hora difícil, el individualista actual lleva la mismas cargas de la naturaleza humana que llevaron nuestros padres, pero para conseguir la misma felicidad tiene un camino muy arduo. Su vida llena de grandes visiones de excelencia, perdió algo irremediable: “Los individualistas actuales presumen de vivir una vida a *full* pero uno se pregunta admirado si esto es realmente vida”: RI 217.

Y, así, vemos que al final nos encontramos con un gran vacío de interioridad, con la volatilización del pacto social y del compromiso solidario. Entonces la auto-trascendencia, la superación del egoísmo queda también destruida o muy tocada pues no hay forma de llevar a la persona al amor decidido, comprometido y asumido, al amor incondicional del otro, desde la autonomía y la entrega, como pide Lonergan: S 74. Y, la persona se cree inocente de todo lo que ocurre, de lo que pasa: “el vaso se ha roto”. Y, sobre todo, hace a los otros responsables de sus dificultades, problemas, intereses o deseos: “esta sociedad es un desastre”.

Entonces hace falta un sentido de conversión del deseo de posesión a la generosidad, de la obsesión por lo propio a la gratuidad, del amor propio al amor cristiano, del racionalismo imperialista frío al aliento cálido del misterio divino: S 121. Pero uno nunca será capaz de entrar en profundidad en este misterio divino si no entra antes en lo más profundo de sí, se vacía de sí mismo y se entrega totalmente a lo demás con el más puro amor, no egoísta, como decía T. Merton: S 130.

Por otra parte, las ilusiones de una autonomía absoluta llevan a la muerte del yo auténtico, pues sólo cuando uno pierde su falso yo se encuentra el yo verdadero, y su vida más auténtica, en la entrega a los demás. Esa es la kénosis de la encarnación cristiana. Cuando el yo verdadero emerge y desaloja al yo mezquino, el egoísmo empieza a superarse y la experiencia de Dios se hace auténtica: S 139.

Así, pues, ahora vemos, con más claridad, que todo el problema de la pos-modernidad se centra y decide en el tema de la reconstrucción del yo

como habían sospechado muchos ya desde el principio, y habían dicho los redactores de la revista *Lumière et Vie*, como P. Blanquart, y, Taylor, en sus *Fuentes del yo*, como ya vimos en otra parte.

Así mismo, ahora vemos, con más claridad, que los estadios del yo, como expone bien Keagan, son: *Impulsivo, Imperial, Interpersonal, Institucional e Interindividual*. Los dos primeros son infantiles, el tercero es adolescente y comparte sentimientos de camino al yo *Institucional*. Hoy en día, el yo *Interpersonal* lo experimentan muchos adultos, jóvenes y viejos: S 142-3. Como es bien sabido, no es nunca nada fácil llegar al yo *Interindividual*. Hay que superar el yo superficial elemental para poder llegar al yo profundo universal: El yo *particular* es lo que somos en el mundo, nuestra apariencia. El yo *universal* es lo que somos en esencia. El yo *superficial* es lo que no somos ni en apariencia ni en esencia, sino “lo que creemos ser”⁸.

Ahora bien, cuando el yo *superficial* domina, el resultado es una caricatura triste de la persona, “un monumento al narcisismo y a la vacuidad”⁹. Pero cuando se es auténtico se impone la generosidad del corazón grande, la alegría y el gozo de una santa afirmación propia y humilde de sí, sorprendente y auto-trascendente, y, por añadidura, con todo lo verdadero y bueno, pues, cuando se ha llegado a lo más auténtico y fundamental de sí, lo demás superabunda por añadidura (Mt 6,33).

Según Corey, ese amor trascendente impulsa una etapa más profunda del yo que produce actitudes muy valiosas: 1°. Capacidad de autoconciencia. 2°. Libertad y responsabilidad. 3°. Compromiso y por tanto 4°. Elección y definición. 5°. Descubrir la propia identidad y relaciones significativas con los demás. 6°. Búsqueda de valores, propósitos y metas. 7°. Respeto a la persona. 8°. Actualización del deseo innato de ser una persona auténtica. 9°. Lucha paciente para crecer en madurez y autonomía interior propia y de todos. 10°. Creatividad: S 153.

2.3. Las máscaras del yo en la situación actual

Por casi 50 intelectuales, creadores, escritores y editores, “el yo, *ese gran temazo*”, ha sido tratado a fondo en la “Conversaciones de Formenator”, bajo el título “*Máscaras del yo*”¹⁰. Así han querido radiografiarse a sí

⁸ M. CAVALLÉ, *La sabiduría recobrada*. Filosofía como terapia. Mtz. Roca, Barcelona 2008, 115.

⁹ M. CAVALLÉ, *La sabiduría*, 125.

¹⁰ J. RUIZ-MANTILLA, “El yo más desvergonzado”, *El País* 13.9.2010: Vida & artes 36. Citado como Yd.

mismos en su circunstancia. Con todo, para Enzensberger: “No es posible la autobiografía, no es creíble. Miente”: Yd 36. Aquí, veremos ésto en la *Confesiones* de Rousseau y, por eso, s. Agustín, trata de acercarse a la luz que viene de la verdad divina. Todos maquillamos la realidad. Según Esther Tusquets todos nos autocensuramos y retocamos. Y, C. Riera se preguntaba por: “¿Cuánto de nosotros se esconde entre líneas?”. Para, V. Verdú, autor de *No ficción*: “ese yo abusivo y abrasivo ‘es la tabarra fundamental todos nosotros’”: Yd 36. Aún así, la búsqueda del yo es la clave de muchos temas como la identidad y la diversidad...

Pero, ¡cuidado!, el yo también: “Puede ser una ictericia, una enfermedad mortal que concluya con el suicidio, zanjaba Verdú”. Así, convendría que “el yo no cegara tanto la escritura de algunos creadores de estos tiempos confusos de *blogs*, *facebooks* y diversas milongas”: Yd 36. Según A. Fernández Mallo: “toda literatura es una propia ficción”, y, Montaigne, con sus confesiones, es el “fundador de una auto-ficción todavía moderna”: Yd 36. Lo mismo hizo Rousseau, por más que él se atribuya “toda la verdad” de su vida, la única, hasta él, de “una vida humana”, como veremos. Y también los libertinos del XVIII fueron “cultivadores del yo” como Voltaire o el marqués de Sade.

Lo bueno del yo es cuando parte de “algo propio” para llegar, con todas las precauciones, a verdades más universales. Ahora bien: “Ese yo miope que cree el *ombligismo* un rompedor invento de la posmodernidad puede cegarnos y confundirnos más”, pues, los *egos revueltos* que “Juan Cruz ha desmenuzado en su autobiografía literaria” pueden terminar muy fácilmente en *egos fritos*. Lo mismo que ocurrió con la “descarnada y desesperada impudicia romántica” del s. XIX que R. Argullol “retrató tan magistralmente en *La atracción fatal*”: Yd 36.

Entonces: Habría que recuperar cierta vergüenza del yo, cierto pudor y medida, quizás. El yo es bueno en tanto enseñe, en tanto resulte de provecho al paciente lector: Yd 36. En este sentido, algunos “maestros contemporáneos” bien pueden ser M. Houellebecq o Ph. Roth. Por nuestra parte, creemos que la propuesta de Marion, a partir de s. Agustín, como veremos más adelante, puede ser muy reveladora e iluminar el camino. En efecto, él toma “cierta distancia” y “prudencia”, de su yo, al ponerlo en manos de Dios. Pero, precisamente, por eso, no hay que renunciar a hablar de nosotros mismos, como afirmaban Jose Carlos Llop o Christ Stewart al recordar que mis padres “decían que uno no debía hablar nunca de sí mismo”: Yd 36.

En efecto: “Cómo no hacerlo, cómo renunciar al yo, si Ernst Jünger, indicaba Llop, creía que ‘el deber de un autor es fundar una tierra natal,

espiritual”. “Marcar el terreno, en fin, como los perros o los magos de Macondo. Exorcizar las penas”. Como lo hace Faciolince en *El olvido que seremos*, donde cuenta “la vida y la muerte de su padre para reflejar ni más sin menos que a toda Colombia. Todo un yo ejemplar y fructífero nacido de la falsedad que le rodeó en la tragedia”: Yd 36. Y, por eso, lucha con toda su alma contra la mentira con la “rebeldía del creador”.

Lo mismo, *Los informantes* de Vásquez, como todos sus libros, “parten de un hecho autobiográfico del que luego nace una historia”: Yd 36. Por eso, Vásquez admira a Sebald cuando afirma que “la memoria es el espinazo moral de la literatura”. En efecto, la memoria es el hombre, y la vida de las personas como se puede ver en s. Agustín, y nos ha recordado más recientemente J. A. Marina: “La memoria personal -híbrido de fisiología e información- es el núcleo duro de la personalidad” (...) “Cada una de nuestras actividades, motoras o cognitivas, están dirigidas por *la memoria*. En ella reside también nuestra identidad personal, el hilo de nuestra biografía”¹¹.

Hoy, los *blogs* son “un campo de pruebas” en la “nueva búsqueda del yo”, para el poeta Biel Mesquida o para P. Pron, el celebrado autor de *El comienzo de la primavera*, o la escritora mallorquina Ll. Ramis, autora de *Egosurfing*, o Agustín Fernández Mallo y su trilogía fundada en *Nocilla experience*: Yd 36. Al final del encuentro, homenaje a Miguel Delibes y José Saramago, pues: “En su inmenso y frágil yo creador siempre buscarán luz y reflejo todos sus huérfanos lectores”: Yd 36.

3. De la era del vacío a la nueva identidad. El personalismo agustiniano

No voy a repetir aquí la respuesta agustiniana que ya he descrito y resumido en otros momentos. Pero sí querría dejar claro esos tres aspectos del yo y de la vida humana que son *la interioridad, la comunidad y el compromiso social de la esperanza*, que la definen y la hacen fecunda frente al vacío actual¹². Sería un proceso *transformador* que “atañe tanto al objeto conocido como al sujeto conocedor, *cuando lo que se conoce y el ser de aquel que conoce están, en dicho conocimiento, concernidos e implicados*

¹¹ J. A. MARINA, *El laberinto sentimental*. Anagrama, Barcelona 2001, 3ª. 133;161.

¹² D. NATAL, “La respuesta agustiniana”, *Pensamiento Agustiniano* 18 (2003) 35-65: Jornadas Internacionales Agustinianas de Caracas. D. NATAL, “Dar alas a la esperanza. Recuperar la persona humana y renovar la confianza social”, en *Soledad, Diálogo, Comunidad*, III Jornadas Agustinianas, CETESA, Madrid 2000, 115-152. D. NATAL, “Hacia un cristianismo postmoderno”, *Estudio Agustiniano* 25(1990) 15-46.

por igual”¹³. Es así cómo el hombre se hará fiel a sí mismo, al mundo y a Dios, de manera que crezca en su propio ser y en grandeza de alma, como diría Eckhart, en pos de sto. Tomás, que le llevará a una gran *confianza en sí mismo, en Dios y en los demás*, donde se sustancian todas las virtudes, según R.W. Emerson y nuestra hermana Edith Stein¹⁴.

Por tanto: Estamos ante una ardua tarea pero también ante una obra que nuestro tiempo necesita con gran urgencia, pues precisamos un hombre nuevo, con una nueva libertad más comprometida, para los nuevos tiempos que están llegando. El cristianismo define este proceso con el término *conversión*, un tema clave de la vida y obra de s. Agustín¹⁵.

4. El hombre moderno y su yo en las *Confesiones* de s. Agustín y de Rousseau

Como se ha dicho muy bien, Agustín es “el primer hombre moderno”. Según A. Hartle: “Rousseau pertenece a ese mundo moderno en que piensa Przywara cuando afirma que ‘el mundo moderno es en efecto el advenimiento de Agustín, pero un advenimiento para superarlo desde dentro’”¹⁶.

Este sujeto interior moderno se distingue bien de todos los demás, y los contemporáneos hablan de “encontrarse a sí mismo”: H 16. Esta idea de “ser uno mismo”, supone una bondad, en sí, que, separada de todo lo malo: “sería algo bueno y digno de amor”. Ahora bien, la formación del sujeto interior moderno ha contado con Agustín y su rechazo. De hecho, el hombre, unas veces, se identifica con ese “sujeto interior esencialmente bueno”, pero otras diría: “Este no soy realmente yo”: H 17.

Las *Confesiones* de Rousseau revelan “lo que está dado en la conciencia contemporánea”. Para Hartle, éste realiza “esa revelación contra el trasfondo de las *Confesiones* de San Agustín”: H 18.

De hecho, en las *Vidas paralelas* de Plutarco vemos lo que es una persona que sólo sabe “vivir en la opinión de los demás”: H 19. “Agustín, por otra parte, es lo que es para Dios. Solo Dios puede decir lo que es Agustín.

¹³ M. CAVALLÉ, *La sabiduría*, 54.

¹⁴ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, Madrid 1998, 15,19,23-25,141,233,245, 297-298; D. NATAL, “El seguimiento de Cristo en la Formación Agustinianna: Oración, Comunidad, Misión”, *EstAgust.* 42 (2007) 516-519.

¹⁵ A. GONZÁLEZ NIÑO Y OTROS, *Ejercicios Espirituales con San Agustín*, Revista Agustinianna 149(2008)367-672

¹⁶ A. HARTLE, *El sujeto moderno en las “Confesiones” de Rousseau*. Una respuesta a San Agustín. FCE, México 1989, 135, nota 68. En adelante H.

Dios ve en Agustín lo que el propio Agustín no puede ver por sí mismo. Agustín recibe su ser de otro ser y a través de él: es lo que Dios ve que es”: H 19.

En cambio, Rousseau en sus *Confesiones* se presenta como el que sabe, realmente, “vivir dentro de sí mismo”. “Pretende que se ve a sí mismo tal como es, y que ve lo que él es interiormente y que es invisible para los demás. Este sujeto interior es experimentado como el sentimiento de la propia existencia”: H 19. Por lo demás, según Rousseau, la sociedad no necesita santos “para quienes Dios es la única cosa necesaria y suficiente” sino “hombres que estén totalmente absorbidos en la prosecución de las metas de la sociedad”: H 20. Y, con su ser auténtico, sepan orientarla adecuadamente según su naturaleza. Rousseau al revelarse a sí mismo pretende que nos revela el ser del hombre, su naturaleza y su verdadero conocimiento: H 24.

Ahora bien, de hecho, las *Confesiones* de Agustín no son pura autobiografía. Tampoco las de Rousseau: “hay que mostrar que las *Confesiones*, esencialmente, no son auto-biografía”: H 25¹⁷. Se trata de un “sujeto interior” que es una “construcción imaginativa porque el sujeto personal es una construcción imaginativa”: H 26. Y, este sujeto moderno, según Rousseau reprocha a Agustín que, como el mundo medieval, cuenta aún mucho con Dios. Por el contrario, Rousseau, sólo cuenta con él mismo: “*He aquí el único retrato de un hombre, pintado exactamente del natural en toda su verdad, (el único retrato de esta clase), que existe y probablemente que existirá jamás*”: H 26.

Esta obra de Rousseau es “una declaración sobre el hombre”, es “una obra de arte filosófica”, una construcción artística, y su “retrato’ es, en cierto modo, su respuesta a Agustín en cuanto a la naturaleza del hombre”: H 28. Rousseau, insiste: “*es, repito, un modelo para el estudio del corazón humano, y es el único que existe*”: H 29. Este retrato revela “su alma amante y benevolente como fuente de sus escritos”, aunque algunos lo consideren enemigo de la raza humana: H 30. Incluso, hay quien cree que Rousseau está “mintiendo al lector” y que se engaña a sí mismo. Como ya dijo Enzensberger: no es posible la autobiografía y, quien diga otra cosa, miente.

Pero, Rousseau está diciendo su verdad, como él la ve, con sencillez, sin ocultar nada importante y queriendo “decirlo todo”, incluso lo que

¹⁷ Para Lyotard, en Agustín, hay un eco en lo temporal de lo eterno: “So autobiography (if it is one) changes into chryptography: the last books of the *Confessions* devour this encrypting of the a-temporal in the temporal”: Cf. J. F. LYOTARD, *The Confession of Augustine*, Stanford University Press, 2000, 74. En adelante L.

puede resultar ridículo o vergonzoso, a pesar de las trampas y los errores de su memoria, pues, por encima de todo, reina su sinceridad y el deseo de liberarse del engaño. Confiesa incluso que miente, por eso, a veces: “La impresión de honradez total queda destruida”: H 39. Él mismo nos avisa de sus límites que son: “*he podido suponer verdadero lo que sabía que era posible, nunca lo que sabía que era falso*”: H 40.

Así, las *Confesiones* de Rousseau son como una novela de un “ser imaginario”. Él mismo las entendía como una “ficción” o “ensoñación”, que es como mentir con “imparcialidad”, sin utilidad. Rousseau dice que: “Nunca he sentido más fuertemente mi natural aversión a la mentira que al escribir mis confesiones... y lo he dicho todo”: H 42. Él escribe su verdadera ficción y “pinta el retrato verdadero”. Por eso: “La *Confesiones* de Rousseau son ‘una obra única y útil’”: H 43. No relata la “realidad de las cosas” pues la “autobiografía” es ficción, “obra de imaginación”, “una creación del sujeto por el sujeto” que este hace de sí mismo. “Rousseau está imitando a Agustín. Y, el carácter ficticio de la autobiografía es parte de la respuesta de Rousseau a Agustín”: H 45.

4.1. Algunas semejanzas y diferencias entre ambas Confesiones

Rousseau cree que su obra es una “absoluta novedad” que no tiene precedente ni tendrá “imitador”, y la ve como una de las más influyentes en la historia del pensamiento. “Como era de esperar, hay paralelismos y contrastes entre las *Confesiones* de Rousseau y las de Agustín. Son notables y, según trataremos de demostrar, deliberados”: H 46. Ambos nos relatan robos, que otros niños también hacen, y que para Agustín son un gran pecado pero no para Rousseau, dados sus atenuantes. Ambos se convierten. La conversión de Agustín es una obra de Dios, que cambia su vida al leer las Escrituras. Rousseau se derrumba bajo un roble, mientras lee el *Mercur de France*, y, allí, “ve otro universo y se convierte en otro hombre”. Y luego “nos dice que el resto de su vida y de sus miserias son el efecto inevitable de este momento de locura”: H 47.

En ambos casos hay: lecturas casuales, un paisaje campestre, y un gran cambio que para Agustín “marca el comienzo de su felicidad”, y para Rousseau “marca la fuente de sus miserias”. Agustín atribuye el suceso a Dios, Rousseau a “un afortunado accidente”. La estructura de la obra, del pasado y el presente de su vida, es parecida pero diferente: I-VII, pasado; libro VIII, conversión, IX-XII, presente. Agustín añade un libro XIII, sobre

la creación, sin paralelo en Rousseau, una falta que, para algunos, es “altamente significativa en los términos de respuesta a Agustín”: H 48-9.

Según A. Hartle, Rousseau presta “muchísima atención a la historia de su redacción”, mientras que Agustín apenas le pone alguna: H 50. Aquél entiende sus *Confesiones* como un retrato propio, “una obra esencialmente de arte”, Agustín “como una obra esencialmente de la providencia” de Dios: H 52. La clave de Rousseau es “la naturaleza del hombre”, sus *Confesiones* buscan “el cumplimiento de ese propósito”: H 53.

Rousseau trata de defender su figura, de forma apologética, de unas amenazas casi paranoicas, con muchas excusas “más bien débiles y fáciles de prever” pero que forman parte de su retrato: “Así es como somos: nos excusamos (a nosotros mismos) y juzgamos (a los demás)”: H 55. Rousseau intenta mostrarse ante sus amigos tal cual es, “ni mejor ni peor”. Y, “a Rousseau le corresponde ser veraz y al lector justo”: H 56. Así, desafía al lector honesto a que no es mejor que él y dice que si la *naturaleza* rompió el molde, al hacerle, sólo “podrá juzgarse después de haberme leído”: H 57.

Por lo demás, Rousseau define muy bien su objetivo: “Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre será yo. Sólo yo”: H 57. Así nos dice que la naturaleza es buena, y Agustín nos revela “la providencia de Dios y sin duda la providencia de Dios es buena”: H 58. El fin de las *Confesiones* de Rousseau responde a: “¿qué es el hombre por naturaleza?”. Su objeto es: “la revelación de su interioridad”: “dar a conocer exactamente mi interior en todas las situaciones de mi vida. Es la historia de mi alma, lo que he prometido, y para escribirla fielmente no necesito otras memorias: me basta, como he hecho hasta ahora, entrar dentro de mí mismo”: H 58. Y, esas: “*Confesiones* son únicas, sin precedentes, porque aquí, por primera y quizás única vez, puede verse ‘un hombre tal como es por dentro’”: H 59.

4.2. Las Confesiones como historia de un alma y de una providencia

Rousseau intenta mostrarnos la “historia de un alma” (así titulará la suya sta. Teresita) con todos sus movimientos y sus causas primeras que “son los acontecimientos de su verdadera vida, de su interioridad”: H 60. Así, “por primera vez puede verse a un hombre tal como es por dentro”: H 61. Su alma se trasparenta al lector, como el “único retrato de un hombre, pintado exactamente al natural en toda su verdad”: H 61. Un retrato que es su *Enigma*: “Hijo del Arte, Hijo de la Naturaleza/ sin prolongar los días evito la muerte// Cuando más veraz soy, más engaño/ Y me hago demasiado joven a fuerza de envejecer”: H 62-3.

En Agustín, su causa primera y motor es Dios, por él se pone ante nosotros: “Así, Dios mío, mi confesión ante tu vista se hace ante ti a la vez silenciosamente y no silenciosamente; no hay ningún sonido de palabras, pero hay un clamor de sentimiento”: H 62. Esas “palabras del alma y clamor de la mente, que son las que tus oídos conocen” (Conf, X, 2): H 62.

Rousseau cuenta todo lo que, según él, hizo, pensó y sintió. Pero esa autobiografía no es completa sin la muerte que no puede escribir en vida. Con todo, Rousseau en pleno está ahí, pues: “nadie puede escribir la vida de un hombre sino (él) mismo. Su manera interior de ser, su verdadera vida sólo a él le es conocida”: H 65. Rousseau, escribe como desde la otra orilla y el resultado final es: la virtud compensa, el vicio castiga y “Dios es justo”; así, él “espera”; ‘y la esperanza lo embellece todo’”: H 68.

Rousseau cree en la providencia y la inmortalidad, pero no en el pecado original ni en la eternidad de las penas. Rousseau cree seguir el Evangelio cuyo resumen es: “*Ama al prójimo como a ti mismo*”. Se olvida de lo primero que es: “*Amar a Dios sobre todas las cosas*”. Pero, con todo: “Desintoxica la religión en nombre del sostén de la sociedad. Hay que oponerse a quienes ejercen la tiranía en nombre de Dios (...) si es que ha de evitarse el conflicto civil”: H 71. Rousseau rechaza las acusaciones de ateísmo e impiedad y cree que lo que destruye la sociedad o es inhumano no puede ser religioso.

Pero ni el mundo se hunde por un dolor de muelas ni todo pasa por buenas razones como creen los devotos. La providencia de Rousseau, se parece mucho al orden natural. “Rousseau pretende, en algún sentido, ‘sustituir’ la providencia por la naturaleza; esto es parte de su respuesta a Agustín”: H 75. Pero, aunque obra de Dios: “La naturaleza, a diferencia de la providencia, no es infalible, no es todopoderosa, no es perfecta”: H 76.

En cambio, para Agustín tanto el curso de la naturaleza como la inmortalidad del alma es un gran don de la providencia. Además: “No sólo el alma es inmortal, sino que el cuerpo resucitará: la inmortalidad es inmortalidad personal”: H 73. “Lo que Agustín atribuye a la providencia, Rousseau se lo atribuye a la naturaleza, al hombre, al azar”: H 77. Por su parte, ese autor cifra su inmortalidad en sus libros, su obra inalterada, en la que su memoria sobrevivirá: “La inmortalidad de sus escritos es la inmortalidad que más preocupa a Rousseau”: H 80. Esa inmortalidad no es la que “esperaba Agustín”. Y, Rousseau asegura “que vivirá más allá de su siglo. Es la inmortalidad de ‘unos pocos sabios’”: H 81. Esta discrepancia “*revela ciertas diferencias muy significativas en la comprensión de lo que es el hombre y de en qué consiste la felicidad*”: H 81.

Rousseau se sitúa en la perspectiva de la muerte para contarnos su *verdadera* vida. No le hunde el terror de la muerte, como a muchos hombres. Él: “Nace casi muriendo y lleva consigo la simiente de la muerte”: H 84. La enfermedad le humaniza sin hundirle. Así: “*Bien puedo decir que sólo empecé a vivir cuando me miré como un hombre muerto. Dando su verdadero valor a la cosas que iba a dejar, empecé a ocuparme con más nobles cuidados, como si anticipase los que pronto tendría que cumplir y que había descuidado mucho hasta entonces...*”: H 85. Ahora, se da al estudio con ardor, como si fuera eterno. Y, nunca estuvo “tan cerca de la sabiduría”: “*Sin grandes remordimientos en cuanto al pasado, liberado de las preocupaciones del futuro, el sentimiento que dominaba constantemente en mi alma era el gozar del presente*”: H 85.

Por lo demás, “cuando nos enfrentemos a alternativas insoportables, la muerte sería bienvenida” (H 86), una dulce liberación, cuando no hay futuro ni esperanza de curarse. Es la muerte natural que pone en su valor las cosas: H 90. La enfermedad también es natural. Pero cada hombre espera y teme a los hombres, de ahí “la vanidad, la ambición, la avaricia o la venganza”. Rousseau se describe a sí mismo casi sin pasiones porque ante la perspectiva de la muerte: “Renuncié para siempre a todo proyecto de fortuna y de adelanto”: H 92. Y, ni el rencor ni la venganza arraigaron nunca en él.

Rousseau no espera una visión beatífica, como Agustín, sino una memoria feliz del bien hecho. No lee Biblias ni teólogos pero sí a los filósofos que encuentra contradictorios. Lee Historia y Geografía (por las tardes). Los filósofos no responden sus preguntas, y “abandona el ‘químérico proyecto de reconciliarlos’”. Le cuesta tomar a otros por maestros: “Mi espíritu quiere andar a su hora; no puede someterse a la de otro”: H 95.

La serenidad ante la muerte, de la sra. Vercellis, le hace a Rousseau “admirar la religión católica”. Ésta, sólo ayuda a los desafortunados por ser la voluntad de Dios. “Es como ‘San Agustín que se hubiera consolado de su condenación si tal fuese la voluntad de Dios’”: H 97. Para Hartle, este relato es paralelo al que hace Agustín de la muerte de su madre tras el éxtasis de Ostia. Agustín llora a su madre y dice que “el lector, si es hombre de gran caridad, no lo despreciará por su llanto”: Conf. IX, 11-12.

En este paso de la muerte, el cristiano se acerca a la sabiduría. Pero Agustín anuncia un cambio radical: “anticipa la *visión* de Dios, la posesión de la sabiduría. Rousseau estará siempre únicamente *cerca* de la sabiduría” (...) “Es la vida de los bienaventurados en el otro mundo, e hice de ella desde este momento mi dicha suprema en este”: H 99. En todo caso, para Rousseau, el momento actual “es el tiempo de la felicidad”, del “ocio eterno”, de vagar todo el día sin destino y “en no seguir en nada sino el capri-

cho del momento”. La cercanía de la muerte “hace al momento único” sin preocupación de futuro: “Gracias al cielo, ya no necesitaré saber la hora”: H 100.

La vida es un “entre”, pasado y futuro, y lo que *somos* está cambiando constantemente: H 103. El ahora es fugitivo como la vida misma que cuando es va des-siendo: Conf. XI, 29. Es la memoria la que une la trama de la vida, pues de lo que pasa apenas sabemos nada y la continuidad de la historia se fija en los recuerdos. La memorias, en Rousseau, son confusas, sin orden: “El presente (y el pasado reciente) está en tinieblas”: H 106. “Agustín se encuentra en un ‘vasto e ilimitado altar subterráneo’ (su memoria), Rousseau se encuentra en unos túneles subterráneos oscuros y tortuosos”: H 107. El tiempo somos nosotros y la temporalidad es el enigma del “¿Quién soy?”. La Biblia es la historia “providencial de Dios hacia el hombre”. Las *Confesiones* “son la historia de la acción providencial de Dios hacia Agustín”. “El principio de los acontecimientos de su vida es la providencia de Dios, el amoroso cuidado de Dios hacia él”: H 109.

Para Rousseau: “El sino parece ser la contrapartida pagana de la providencia”: H 110. Más parece un proceso de ruina que de salvación, y, sólo, si se mira hacia atrás, parece vislumbrarse el “plan”. Así, para Rousseau su conversión y bautismo es un desatino que cumple una profecía, de mala suerte, “como si esa suerte no hubiera sido obra suya”: H 112. Es una disculpa como inevitable porque: “hubiera sido necesaria una rara fortaleza de alma para romper las cadenas que *él* se había impuesto a sí mismo”: H 113. Para Rousseau, Dios no dirige la vida ni hay una “providencia personal”. Su conversión es un “afortunado accidente”, un error por su parte. En Agustín, él comete errores pero Dios no. “Y el designio de Dios es la estructura (incluso si está oculta) de la vida de Agustín. Hasta el pecado obra para gloria de Dios”: H 113.

4.3. La Confesiones como historia del hombre y de Dios

Entonces: “El futuro de Agustín esta ya *allí* en Dios aunque Agustín no sabe qué acontecimientos futuros tendrán lugar”... “El futuro de Agustín existe *ahora* para Dios”: H 114-5. “Para Rousseau, el futuro como futuro es múltiple; hay futuros”, crueles y sorprendentes: H 115. En Agustín, el futuro ya está ahí porque Dios ya lo conoce y todo es ya presente como: “presente de las cosas pasadas (memoria), presente de las cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)” (Conf. XI, 20): H 116.

Es el espíritu el que está presente *para sí*, y: “El espíritu anticipa cosas, mira cosas y evoca cosas” (Conf. XI, 28): H 117.

El “mirar a” de Agustín tiene como paralelo la “tiniebla presente” de Rousseau, pues el presente está disperso entre el pasado y el futuro, entre “lo que todavía no es” y “lo que ya no es” (...) “El presente ya no existe”: H 117. Pero el pasado, en cierto sentido, aún está ahí porque ha “regresado”. La incertidumbre del futuro, por ser lo que aún no es, cubre de tiniebla el presente de Rousseau y su felicidad. Una esperanza excesiva puede cegarnos, pues la imaginación es cruel y anticipa muchos males que no existen: H 118.

Y, la misma alegría, contiene su amenaza pues “donde el goce es grande, el temor de perder lo que se goza es también grande” y envuelve un frío mortal: “La anticipación de la pérdida de lo que uno goza o desea es un ‘veneno’”: H 122-3. Según Rousseau: “Deseos y temores me devoraban alternativamente” (...) “Sus pasiones le han hecho vivir y sus pasiones le han matado: ‘Esa es mi historia’”: H 123. Y, el tema del tiempo y la naturaleza humana “esta ligado al problema del auto-conocimiento (saber lo que *somos*) y al problema de la felicidad (lo que *queremos* ser)”: H 124.

Pero, entre la memoria y la anticipación, la persona humana es pura disipación, entre el temor y el deseo. Como dice Agustín: “En las cosas adversas deseo las prósperas, en las cosas prósperas temo las adversas. ¿Qué lugar intermedio hay entre estas cosas en que la vida humana no sea una tentación?”: Conf. X, 28. Hasta que se una al Dios de la misericordia, Agustín será “una carga para sí mismo” asaltado por “el apetito de la carne, el apetito de los ojos y la ambición del mundo” (Conf. X, 30): H 126. Frente a esta dispersión temporal hay que buscar la integración y la unificación vital de lo eterno.

Esa es la continencia que Dios le pide y otorga. “Por la continencia, en efecto, somos juntados y reducidos a la unidad, de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas”: H 126. Pero, el afán de protagonismo y el furor de distinguirse nos aleja de nosotros mismos y nos lleva a vivir del prójimo, y, entonces, por decirlo así, sólo de los juicios ajenos se “saca el sentimiento de su propia existencia”: H 127. Esta es la vanidad por la que “cada hombre empieza ‘a mirar a los otros y a querer ser mirado él mismo’”: H 128. Según Rousseau, la cercanía de la muerte cura de esta vanidad.

Agustín, unido a Dios, “será lo que él es verdaderamente”, su misericordia es su paz, acogido por el Hijo del hombre, olvidado del pasado y despreocupado del futuro, con la atención puesta en “la vocación de lo alto, donde *oiré la voz de la alabanza y contemplaré tu delectación*, que no

viene ni pasa”: H 129. Los años corren y la vida se disipa como el tiempo “hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en ti”: Conf. XI, 29. Y, solamente cuando se “estabilice” en Él, verdadera forma del hombre, “sabrá lo que es, verá su vida tal como es”: (Conf., XI, 30).

Pero, ahora, Agustín entra en sí mismo, guiado por Dios y su luz inconmutable, a lo más íntimo de sí mismo. Pues, esa: “luz incambiable que está encima del espíritu señala la radical deficiencia del espíritu para verse a sí mismo” (...) “La persona solo es visible, pues, cuando ha sido trascendida”: H 130. Sólo entonces: “*seguimos más arriba, meditando y hablando y mirando con maravilla a Tus obras, y llegamos a nuestras propias almas, y pasamos más allá de nuestras almas*” (Conf. IX, 9): H 131. Esa es la perspectiva de Agustín, la de la Sabiduría Eterna que “es propia de Dios solo”: H 131.

Rousseau también pretende tener una perspectiva “divina”, eterna, como si pudiera ver su vida ya desde el Juicio Final. Rousseau: “Le dice al ‘Ser Eterno’: ‘He develado mi interior tal como tú mismo lo has visto’. Rousseau se ve a sí mismo tal como Dios mismo lo vería: se ve a sí mismo precisamente como *es*”: H 132. Pretende situarse fuera del tiempo y cree que “puede revelarse tal como Dios mismo, el Ser Eterno, lo vería”. Así, cree que el lector de sus *Confesiones* debe “acabar por conocer a un hombre”, que se muestra “enteramente”, sin dejar nada “oscuro ni oculto”, “diciendo todo”, “todo lo que hizo, pensó y sintió”: H 133. Agustín, en cambio, no intenta contarle todo sino que escoge los momentos de mayor claridad de la acción de Dios en su vida. “Las lagunas en esa historia son palmarias. La forma de las *Confesiones* de Agustín es una plegaria... La unidad de la historia de Agustín es en términos de la providencia de Dios”: H 134.

En cambio: “La lagunas de la historia de Rousseau están ocultas: las *Confesiones* tienen la apariencia de un relato coherente. Pero Rousseau *ha seleccionado* unos incidentes y omitido otros. Y acepta los vacíos al referirse a lagunas causadas por su mala memoria. Sin embargo, esas lagunas no afectan al carácter completo de su historia. Rousseau revela su *interior*, lo que es realmente”: H 134-5. Así, nos describe la historia de su alma al entrar en “sí mismo”. Su perspectiva divina *no está fuera de él ni por encima de él sino dentro de él mismo*, y cree que “se ve a sí mismo como lo vería el Ser Eterno. Rousseau es ‘siempre el mismo en todo tiempo’”: H 135.

4.4. Las Confesiones como narrativa de la propia historia y definición de la persona

Esa unificación temporal de la persona es obra de la imaginación creadora y sostiene a la persona para no “disiparse” entre el pasado que ya no existe y el futuro que aún no es. Así, Agustín después de preguntar, quién es y qué es él, y después de su bautismo-renacimiento, y la muerte de su madre, pide que sus padres sean “recordados” por sus hermanos “en el seno de la madre Católica, (la Iglesia), y mis conciudadanos en la Jerusalén eterna, por la que suspira la peregrinación de tu pueblo desde su salida hasta su regreso”: Conf. IX, 13.

En el libro X, el tema de la memoria, le lleva al *conocimiento de sí mismo y su identidad*, de quién es él, pues sólo Dios nos conoce de verdad, y aunque sólo el espíritu humano conoce lo que hay en él, “con todo hay algo en el hombre que ignora aún el mismo espíritu que habita en él; pero tú, Señor, sabes todas sus cosas, porque le has hecho” (Conf. X,5): H 139. Agustín nos presenta su vida, lo que ha sido y es, para alegría de sus hermanos en lo bueno y para su tristeza por lo malo.

Agustín sabe que ama a Dios y se pregunta ¿qué es Dios? Y, lo pregunta a las cosas, que dicen: “Él nos ha hecho”. Y se pregunta a sí mismo: “¿Tú quién eres?, y respondí: Un hombre” (Conf. X,6): H 140. Agustín ve que él es su yo, la memoria, su alma: “Y esto (*la memoria*) es el alma y esto soy yo mismo” (Conf. X, 17): H 141. Pero: “Es en el camino hacia Dios, en el camino hacia lo que está encima de él mismo y que no es él mismo, donde Agustín se encuentra a sí mismo”: H 141. De hecho, dice: “no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy”: H 142.

Esa gran profundidad, que es el alma y soy yo mismo, es un problema para él mismo. Y: “Sólo cuando Agustín esté unido con Dios, sólo cuando vea a Dios ‘cara a cara’ se vera a sí mismo y será uno consigo mismo”: H 143. Pero, ahora, “nos apartamos y nos acercamos” al espíritu, como el lugar de encuentro con Dios, y “no hay absolutamente lugar”. Así: “Es Dios quién efectúa el encuentro de Dios por Agustín. Y sólo en Dios se encontrará Agustín a sí mismo, aprehenderá todo lo que es: ‘Mas en ninguna de esas cosas que recorro, consultándote a ti, hallo lugar seguro para mi alma sino en ti, en quien se recogen todas mis cosas dispersas, sin que se aparte nada de mí’: Conf. X, 40. Pues: “El hombre no se hace a sí mismo y así no se conoce a sí mismo”: H 144.

Las *Confesiones* de Rousseau no son obra de su memoria sino de su imaginación que construye esa obra de arte que es su vida, la historia de su alma que le hace entrar en “sí mismo”. Según Poulet, Burgelin y otros, es la

memoria afectiva la que da unidad al ser y a la obra de Rousseau. En efecto, sus *Confesiones* son “las imágenes de las cosas sentidas” y esa memoria es la “conciencia más profunda del sujeto”: H 146, n.18. Así, el bosque nos lleva a los tiempos prístinos, el lago agitado al tumulto del mundo: “Para Rousseau, la imaginación es aquella facultad que construye, que entreteje los sentimientos y las posibilidades; la imaginación es la facultad peculiarmente *creadora* del hombre”: H 147. Para Burgelin, “la imaginación nos asegura el dominio del mundo” y nos hace ser “dueños del universo”: H 149, n. 27.

En Rousseau, “su imagination créatrice”, en todos sus viajes, crea quimeras que “no se encuentran ‘aquí abajo’: sus criaturas ‘perfectas’ son celestiales”. Inflamado de esos nobles ideales, su corazón “se rodea de imágenes encantadoras, se embriaga de sentimientos deliciosos. En su imaginación, Rousseau es como Dios. Está sólo y es el amo del universo. Nunca ha sido más *él mismo*. Agustín está en viaje hacia Dios; Rousseau, en sus viajes, es como Dios. Y cuanto más semejante a Dios es, más es él mismo”: H 148-9. Pero, a veces, su desilusión es tan grande que se entrega a ensoñaciones. Pues: “La fuente de la miseria no es lo imaginario sino la diferencia entre lo real y lo imaginario”: H 151. Con todo, lo imaginario muestra el poder del hombre, el reino de lo posible. Porque: “Dios crea lo que *es*; el hombre crea lo que *no es*”: H 152. Así, el hombre se convierte en lo que no es, “en la persona que imagina” en su mundo “privado”, en su propio “*ahora*”.

El hombre prudente “anticipa correctamente”. “Rousseau nos muestra su imprudencia en la historia de su conversión al papismo y en la historia de cómo ocasionó gastos a Mamá en sus esfuerzos por salvarla de la ruina”: H 155. La imaginación lleva a vivir en lo que no es, y, eso, puede ser agradable o cruel. Así: “nos vemos desplegados delante de nosotros mismos”, “desatendiendo el carácter pasajero de las cosas humanas”: H 156. Entonces, todo se llena de felicidad o tristeza, sin límites, y su dulce recuerdo compensa la esperanza ya perdida para siempre.

Rousseau podía haber sido muchas cosas. Con ellas, llena el vacío y las lagunas, de modo que su “verdadera vida” es también obra de su imaginación creadora. Pero, él es “siempre el mismo en todo tiempo. Uno es siempre la misma persona”: H 162. Y, más allá del detalle, más o menos contradictorio, esta es la verdad de su vida. Pues, la imaginación crea monstruos, falsedades, donde la persona, como “principio unificador de esa vida” se queda en el vacío, como la conspiración jesuítica o la otra universal, una “invención paranoica”, “que no correspondía a nada ‘real’”: H 166. Rousseau, rechaza la idea de “una providencia personal”, se ata a su destino, y

“busca deliberadamente exponer la ‘locura’ de la interpretación que hace Agustín de los acontecimientos de su vida como un todo, como la realización de los designios de Dios para él”: H 169.

Rousseau dice que todos los desdichados ven, en todo lo que sucede, una providencia y un destino. Esto es todo lo contrario del sentido providente cristiano, y, por eso, algunos le creyeron el *Anticristo*. Pero, él se presenta como la mirada propia de Dios: “He develado mi interior tal como lo has visto tú mismo, (Ser eterno)”. Como: “Dios en cierto modo esta creando a Agustín en cada momento. En Rousseau, es la imaginación creadora la que reúne los momentos de su vida. La ‘vida’ de Rousseau es su propia construcción”: H 172. Unifica su vida, su ‘interior’ intemporal, que le hacer ser ‘siempre el mismo’. Así, “nos ofrece un relato coherente”, sin “lagunas”, su retrato: “Nos da su vida de punta a punta”. “Las *Confesiones* son una construcción consciente, lucida, hecha arte”: H 173.

“En sus *Confesiones*, Rousseau nos muestra a un hombre entendiéndose a sí mismo”: H. 174. Es el hombre moderno que intenta verse a sí mismo como una persona única. “Agustín ofrece una plegaria en alabanza de Dios, su Creador”, en la que reconoce a Dios “como fuente de su ser” e invita a todos a ver esta obra de la providencia, “del amoroso cuidado de Dios por todos los hombres”: H 175. Agustín cree que es Dios el que crea y unifica al hombre, para Rousseau es la obra de “la imaginación creadora”.

Rousseau crea sus *Confesiones*, frente a Agustín, como *Las vidas paralelas* de Plutarco. Así, cree describir la verdadera “la naturaleza del hombre” y que la providencia de Agustín es tan ilusoria como su imaginación creadora. Rousseau nos narra su vida en horizontal, pero desde dentro, y dice que se ocupa de su interior, de la historia de su alma. Agustín quiere también comprenderse a sí mismo pero narra desde lo alto, desde la mirada de Dios, y desde su memoria. “Las *Confesiones* de Agustín son como la recitación de un salmo”: H 179. Rousseau nos pinta su retrato, el único que hay “de un hombre pintado exactamente del natural”. H 179. Sus colores permanecen como “la ‘sucesión fugitiva’ de los momentos de nuestra vida”: H 180.

Pero, “Rousseau se ve a sí mismo en una ojeada. Su identidad personal no depende de su memoria” (...) “Es la analogía con la pintura la que expresa el carácter intemporal de lo que él es (su naturaleza)”: H 183. Rousseau se cree diferente y se atreve “a descubrir su naturaleza en su desnudez, a seguir el progreso de los tiempos y las cosas que lo han desfigurado, y comparando al hombre del hombre con el hombre natural, mostrarles en su pretendido perfeccionamiento la fuente efectiva de sus miserias”: H 185.

Así es Rousseau, en su soledad: “La naturaleza, en el hombre, es lo que está dentro, lo que es interior. El retorno al estado de naturaleza no es pues un regreso (en el tiempo), sino una vuelta adentro”: H 186. En Agustín, la lectura de Pablo le lleva a la conversión y le vuelve “muy otro”, una obra divina que le hace ser lo que es. Rousseau, al leer temas de moral, descubre “otro universo y me convertí en otro hombre”: H 187. Rousseau ve al hombre de otra manera y, “es obra del azar el que la naturaleza se reafirme *en él*”: H 188. Así, frente a los prejuicios sociales, Rousseau “se convierte en *un autor* y en un solitario”: HA 189 (cursiva nuestra). En su soledad, “es de alguna manera como el salvaje y disfruta de la felicidad del salvaje”: H 190.

El civilizado se agita y trabaja hasta la muerte, pues el deseo de poder y reputación le esclaviza y mata su felicidad. En efecto: “*el Salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí, no sabe vivir sino en la opinión de los demás, y es sólo de su juicio, por decirlo así, de donde saca el sentimiento de su propia existencia*”: H 190. Así, vive en la “vanidad”, “disipado” y vaciado en las opiniones ajenas, no “dentro de sí mismo” ni consciente de sí mismo y autosuficiente, en libertad y en paz, sino en un mundo futuro, que no existe en parte alguna. Pero, Agustín vive para Dios, y, desde su hombre interior, para los demás: la autosuficiencia no es incompatible con la amistad ni la sabiduría del filósofo con la vida del hombre justo: H 194-5.

Para vivir en sí mismo hay que ir de “la sociedad a la soledad”, tomar posesión de sí mismo, de la propia historia interior por la que “*uno es uno mismo, y que sólo puede perderse dejando de ser*”: H 198. Amar y ser amado era “el más vívido de mis deseos”, también en Rousseau, pero no por egoísmo sino por la auténtica amistad, que une los corazones. En Agustín, es “la caridad, derramada en *nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado*” (Rom 5,5). En Rousseau: “El gusto por las ensoñaciones se atribuye a la providencia-naturaleza: ‘¡Oh providencia! ¡Oh naturaleza!, tesoro del pobre, recurso del desdichado’. Apenas está solo, Rousseau es feliz”: H 201.

El alma, nada alterada, “se entrega únicamente al sentimiento de su existencia presente”, sin otro cuidado: H 202. Rousseau se recoge de la disipación y la dispersión en el eterno “‘presente prolongado’ en unión con el ser amado”: H 202. Este “movimiento de la sociedad a la soledad y el movimiento desde el tiempo hasta la intemporalidad son dos aspectos de un mismo movimiento, el movimiento del exterior al interior”: H 203. Esta “persona interior” es una “reconstrucción artística” en la que el autor nos revela el “Rousseau natural”. Así, encuentra la felicidad plena que lo

colma todo, hace la vida feliz, dulce y en paz. Y: “¿De qué gozamos en semejante estado? De nada exterior a uno mismo, de nada sino de uno mismo y de su propia existencia. Mientras dura este estado, se basta uno a sí mismo como Dios”: H 206.

Esa “persona interior” es “una persona sin Dios” (...) “una persona que sustituye a Dios: posee lo que para Agustín son atributos divinos. Así, la persona moderna se interpreta a sí misma como suficiente, mientras que la idea misma de un ser tal depende en su origen de la idea de Dios”: H 207. “La naturaleza humana es precisamente la ‘persona interior’”: H 208. En Rousseau, al hombre no lo hace Dios, como en Agustín, ni la opinión ajena sino su propia historia sin adornos sociales. En conclusión, según Rousseau: “la naturaleza del hombre es un impulso privado auto-definidor, un *sentimiento* de la persona, más allá de la ley, por encima del tiempo y sin límite” (...) “El hombre es aquel ser que se siente a sí mismo a través de sí mismo”: H 208.

Así, por la imaginación creadora, “el hombre se esfuerza sin cesar en resolver *el problema* de su persona. En todo su recordar, su añorar, su esperar, su temer y su planear intenta hacerse de nuevo un todo para sí mismo”: H 210. Ese es el sujeto moderno, pues: “el hombre tal como es ‘del natural’ es el hombre como fin en sí mismo”: H 213. De ahí, el individualismo actual pero también la educación y el contrato social. Esta vuelta hacia “uno mismo”, a “una persona incorrupta”, al “paraíso terrenal”, al “sujeto naturalmente bueno”, que nos alejó la civilización, es el equivalente secular de la conversión cristiana. Y: “Esta visión del hombre está en la base de gran parte de la historia política subsecuente y su importancia no puede exagerarse”: H 214.

Lo mismo ha pasado con la importancia de la persona. Cuánto más dependiente quería hacerla la sociedad más se valoraba esa vuelta al interior: en la personalidad del artista, de la obra de arte y del sujeto. Si esto es así, las *Confesiones* son: “*la develación del ‘sujeto interior’ como presuposición latente del pensamiento contemporáneo sobre nosotros mismos*”: H 214 (cursiva nuestra). Y, las *Confesiones* de Rousseau piden una nueva reflexión sobre el “sujeto interior”, pues: “nos ofrecen una justificación, pero acompañada de una crítica, de la conciencia contemporánea”: H 214. Por mi parte, añadir que Agustín nos pediría hoy mucha prudencia, especialmente por lo que hace al tema de la idolatría del sujeto y el individualismo egoísta, en nuestra vida actual.

5. S. Agustín y los pensadores contemporáneos a la búsqueda del yo auténtico

Por lo demás, es muy curioso que s. Agustín tenga las simpatía de los pensadores más actuales, también de aquellos que no se preocupan demasiado, e, incluso, “se méfient tout à fait de ‘la doctrine chrétienne’”¹⁸. Esto es aún más llamativo en nuestra época post-teológica o “a-teológica”. ¿No se dan cuenta de lo que leen? Si tomamos el caso de Lyotard, en *La confession d’Augustine*, Galilée (1998), vemos que, en el apartado, sobre “l’ombilic du temps”, en relación al libro XIII de las *Confesiones*, cita el famoso texto: “Mon poids, c’est mon amour”, lo que explica muy bien la actualidad filosófica de Agustín: L 70-1. En efecto, él cita los “lieux naturels” de la physique-métaphysique de Aristóteles donde dice que cada cosa tiende a su lugar: la piedra a la tierra, el fuego al cielo, y da un gran cambiazio a la teoría aristotélica, al sustituir “La gravité pour l’amour”, y afirmar que: “Mi amor es mi peso”, sitúa la filosofía “en el campo del hombre”, que es la gran invención agustiniana “d’une autre philosophie”: P 66¹⁹.

Frazer en *La rama dorada* dice que la religión es una explicación pre-científica. Pero Wittgenstein le contesta: “¿Es que san Agustín está en un error cuando invoca a Dios a cada página de sus *Confesiones*?”. ¿No es el suyo un lenguaje que llega al alma de forma verídica y fiable con una “gramática” enigmática que intriga, que obliga, que llama, que instruye y dice una verdad que llega al corazón?: P 67. Para S. Cavell comentando las *Investigaciones Filosóficas*, quienes son capaces de confesiones personales como Agustín, “están absolutamente convencidos de que hablan desde un conocimiento que a los otros les está absolutamente velado”: P 67.

Además, Agustín es clave en la teoría de Husserl y Heidegger sobre la temporalidad. Para los antiguos, como Aristóteles, el tiempo es un problema de Física, de los astros y su ritmo y del flujo de la vida, pero “Agustín quema las naves” de los viejos pensamientos de esa Naturaleza. “Es el punto de no retorno”. Para Agustín el tiempo es una dimensión del espíritu. En el libro XI, se pregunta “si l’esprit lui-même est le temps”, como dice Heidegger, en su conferencia sobre *El concepto de tiempo*, a un auditorio pasmado de esta ecuación: “l’esprit, c’est le temps!”: P 68.

¹⁸ P. MARIN, “La quête du vrai dans le deuil de la métaphysique. La philosophie contemporaine à l’école de saint Agustín”, *Lumière & Vie*, octubre-décembre 2008, 63. En adelante: P. (Traducción mía).

¹⁹ Según Lyotard, estaríamos también ante una filosofía de la esperanza y de la felicidad: “Hope speak in the future, but now it is morning, daylight comes” (...) “The end of the night forever begins”: L 57.

Para el oyente avisado esto no es nada sorprendente, nos dice Pascal Marín. Pues ya hace 20 años que la filosofía agustiniana se había aclimatado en el campo de la fenomenología. Ya, en 1905, Husserl decía que “todo el que se ocupe del problema del tiempo” debe estudiar a fondo el libro XI de las *Confesiones*. Las dificultades de Agustín son, todavía hoy, las nuestras. Lo fundamental de todo esto es que el “campo de lo real”, para Husserl y S. Agustín, no es “el mundo en su sustancialidad perenne” sino “la subjetivité dans la complexión de ses actes”: P 69. Y que el sujeto sólo es verdadero cuando está habitado por la Verdad por la visita del Otro. Por eso, Husserl termina sus *Meditaciones Cartesianas* pidiendo al hombre que no se pierda en el mundo sino que vuelva a la interioridad porque: “In interiore homine habitat veritas”, según Agustín.

Finalmente para Derrida, en el coloquio de la universidad de Villanova: “*Jacques Derrida-saint Augustin. Des Confessions*”, frente a la ciencia física material de la verdad y la vida, propone no echar fuera el valor de la verdad, pues Agustín nos llama a “faire la vérité”. Esa es la verdad en sentido per-formativo, y para que se realice debe venir sobre mi desde arriba, como ya hemos visto, debe visitarme, pues: “C’est toujours l’autre en moi qui confesse”: P 70²⁰. Además, Agustín tiene un gran predicamento entre los pensadores que consideran al hombre desde el lenguaje, en los que Agustín descuella, pues el fue siempre un gran Rhetor u Orador: P 70.

Por lo demás, según Ch. Norris Cochrane, el proyecto de Adorno y W. Benjamín tendría cierto parecido con el de Agustín²¹, al intentar reconciliar la razón con los sentidos, el conocimiento y la experiencia vital, como lo ha hecho Zubiri, pues la limitación de la razón y sus excesos no quiere decir que haya que volver al mundo salvaje, de lo puramente instintivo, sino a un auténtico yo y no a un “*principio de individuación*”, violento por sí mismo²², que es ajeno a toda norma y que enfanga hasta lo más sublime: W 16,18. Y, aquí es donde se juega el partido de la metafísica, como lo

²⁰ Para Lyotard, las *Confesiones* son una melodía - *invocatio*, una *narratio*, un pasar de la *informitas* humana a la forma divina, una *effusio* humana y divina y una *praedicatio*: L 67-69. Todo: “To celebrate the *virtus* and the *sapientia* of the master is the way for the servant to admit his own lowliness: incomparable beings. Great are Thou, oh Lord; great is thy force and innumerable is thy wisdom”: L 84

²¹ J. WELLS, “Theodor Adorno’s Augustinian Project”, *Telos* 137 (Winter 2006) 14,16. En adelante W.

²² Lyotard, con s. Agustín, habla de un yo y una memoria *immensa vehementer*: “He comments: memory, what energy it has, what energy it is! It exceeds my forces, those of me, the ego, it is a field of hindrances and swear from my labor, something horrifying, folds upon folds, dens of them, innumerable, a life so various, so full of changes, vehemently immense, *immensa vehementer*”: L 30-31.

decía ya Ortega, y hemos visto en estos escritos. “As Bernstein succinctly explains, “*Identity thinking is another name for metaphysics*”²³ (cursiva mía).

Esta Metafísica implica a todo el universo, la historia de la persona y su mundo, incluido Dios, pues el “soy yo que recuerdo, yo, el alma”, del libro X, quiere decir: el conocimiento (de que existimos), el amor (por el que nos amamos) y la mente (que nos lleva a estas conclusiones): W 28. Así, nace la persona por la memoria (que define el yo), la inteligencia (que nos muestra la memoria) y la voluntad (que une las dos anteriores)²⁴. Para A. Wellmer, Agustín no reintroduce la sensualidad en su nueva identidad sino que restaura una base mítica, por el misterio Trinitario, que integra: lo temporal y lo eterno, contingencia y trascendencia, dependiente y absoluto: W 33.

Así, Adorno cree que la redención y la historia no pueden vivir una sin la otra ni una dentro de la otra sino en mutua tensión, “the accumulated energy of which finally desires nothing less than sublation of the historical world itself”²⁵. En medio, está el arte de resistir a la dominación del sujeto y de las instituciones, incluidas las religiosas, entre la fragilidad y la fortaleza, y permitir la reconciliación y la liberación del dolor humano, de tal modo: “that metaphysical experience today might still be posible” y, así, *una auténtica búsqueda de la identidad humana*: W 35.

5.1. El lugar del yo en S. Agustín para la reconstrucción del hombre

J-L. Marion aplica la fenomenología del don a las *Confesiones*, una obra reconocida y enigmática, para buscar: “l’itinéraire d’une approche au lieu de soi - au lieu *du* soi, le lieu plus étranger qui soit à celui que, de prime abord et le plus souvent, je suis, ou crois être”²⁶. Y, hace una profunda reconstrucción del yo para recibir “ce *soi* finalement de Dieu”: M 12. Cuenta para esta tarea con agustinólogos tan solventes como G. Madec, K. Flasch, P. Brown y otros. Por lo demás, la lectura de Agustín, es de una

²³ Cf. J. WELLS, 20: J. M. BERNSTEIN, *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno* (University Park: Pennsylvania State, UP, 1992), 225.

²⁴ J. WELLS, 28: Ch. N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine* (New York: Oxford UP, 1944), 403.

²⁵ J. WELLS, 34: Th. W. ADORNO, “Progress”, *Critical Models*, New York, Columbia UP, 1998), 147.

²⁶ J-L. MARION, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*. PUF, Paris 2008, 10. Abreviado M.

parte inevitable y de otra inaccesible por ser autor de referencia permanente en constante actualización: M 15. Así, Agustín es invocado como protector de todos los *novatores* contra el aristotelismo y como autor clave en la revisión del sujeto humano y la teoría de la gracia y la libertad. Parece contrario a toda de-construcción y aliado de la misma para todos los modernos incluidos Nietzsche, Husserl, Heidegger y Wittgenstein: M 16.

Algunos creen que Agustín compone mal y que es muy difícil dar unidad y objetividad a su mundo: M 17. Su pensamiento padece una gran aporía: Unos le niegan el estatuto de filósofo y ciertos teólogos le reprochan insuficiencia metafísica en su sistema. Pero él, sólo acepta la filosofía como amor a la sabiduría. Y esto no lo entiende como los otros filósofos sino que: “*verus philosophus est amator Dei*” (cdei VIII, 1, 34): L 23. Agustín no divide filosofía y teología, según Gilson, Jaspers o Madec, de modo que es tras-filósofo y tras-teólogo: M 26-27. Quizás, incluso, se podría decir que es un autor muy actual como post-metafísico: M 28.

Además, es difícil salir intacto de un autor que habla siempre desde el Evangelio. Pero hay que intentar una aproximación en temas como el del *cogito, el tiempo* y otros: M 20-1. Agustín habla más a Dios que de Dios: M 27. El problema es saber quién habla, de qué, y a quién. Lo más fácil es asignar a las “*Confesiones* le statut d’une auto-biographie, sans s’inquiéter plus avant de l’*autos*, du *soi* de la question”: M 30.

5.1.1. La Confesiones como obra de confesión y alabanza a Dios

Pero, si no se trata de filosofía ni de teología ¿se podría apelar a la autobiografía o a la mística? La *confessio* podría ser el punto de partida de la *Confesiones*, si: “*Confessio enim, non peccatorum tantum dicitur, sed et laudis*” (in ps 144,13)²⁷. Así, el libro I^o, 1,1 se abre con: “*Magnus es, Domine, et laudabilis valde*”: M 31-32. Esa alabanza abre las *Confesiones* y las realza y al comienzo del libro XI, 1,1, esa alabanza se extiende “de l’ego initial à la communauté de lecteurs” que es toda la creación y la Iglesia: M 33. La alabanza sería, así, el punto de partida de las *Confesiones*, y estas “una confesión de alabanza” que nace del corazón inquieto hasta que descanse en ti “el sábado de la vida eterna”. Y: “*De radice cordis surgit ista confessio*”. “*Hoc est enim confieri dicere quod habes in corde*” (in *Jn Ev.*

²⁷ Sobre los significados de *confessio* en s. Agustín, cf. EGUIARTE, B., Enrique, “El discernimiento espiritual en el libro V de las *Confesiones* de san Agustín”, *Mayéutica* 36 (2010) 116-124.

26, 2): M 34. Así: lo desordenado está inquieto pero ordenado descansa. Y: “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror” (XIII, 9,10): M 37.

Agustín no habla de Dios como de un objeto lejano sino que su alabanza es un espacio dialógico que nos pone ante Dios, y, así es Emmanuel: “Dieu avec moi, pourvu que je *lui* parle, *moi* vers lui”: M 38. Eso lleva al hombre a reconocerse como alguien que no es Dios y a encontrar a Dios como: “Dominus Deus, noster aloquens et consolans nos” (in ps 26, 2,1), y, a: “Confitemini Domino et invocate nomen eius”, y, a ejemplo de Cristo, decir: “Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terra”...(Mt 11,25): M 40. Así, se rompe la soledad humana, y se oye lo que Dios dice y Agustín repite, pues nada nos dice: “*quod non mihi tu prius dixeris* (X, 2,2)”.

Ahora bien, si decimos que las palabras del Espíritu, tomadas de la Escritura, son de nuestra cosecha “ciertamente mentimos”: M 42. Pues, invocamos al Señor, por la fe que nos da: “quam *inspirasti mihi* per humanitatem Filii tui, per ministerium *praedicatoris* tui (I, 1,1): M 44. Agustín se esfuerza así por saber si es “él mismo u otro exterior o interior” quién habla, pues Dios nos previene y llama para que le invoquemos: M 46-7. Así sucede en el “Tolle, lege”, al leer Rom 13,12, no puede ser de otra manera, pues: “Quid autem, ut converteris, posses, nisi vocaveris? (in ps 84,8). Así, la confesión y alabanza es respuesta a una llamada, e incluso: “Deus meus, ego tamen confiteor tibi dedecora mea ‘in laude tua’” (in ps 105,47): M 50.

Ya Tertuliano hablaba de un doble uso bíblico de “*essomologeîn*”: “d’une part, la confession de foi ou de louange; de autre, l’aveu des péchés”: M 53. Lo mismo dice Hilario de Poitiers, y Agustín: “Confessio certum gemina est, aut peccati, aut laudis”(in ps 29,19). Y: “Confessio quidem *duobus modis* accipitur in scripturis. Est confessio laudantis, est confessio gementis”... “Confitentur enim homines cum laudant Deum; confitentur cum accusant se”(in ps 94,4). Así, el amor divino descubre en mi miseria, su misericordia: “Affectum ergo nostrum patefacimus in te confitendo tibi miseriae nostras et misericordias tuas supra nos”(X, 1,1). Y: “Respiro in te paululum, cum effundo super me animam meam in voce exultationis et confessionis” (in ps 41,5;XIII,14,15): M 58.

Así, esta es una obra mía, sobre mí, ante Dios: M 59. Casi todos los libros de las *Confesiones* se abren con un *confessio* en esos dos sentidos: I,1,1; IV,1,1; V,1,1; VI,1,1; VII,1,1; VIII,1,1;IX,1,1; X,1,1; XI,1,1; XII,2,2; XIII,1,1. Y, cada libro concluye así, menos el II, IV, V, VI. La confesión falta en éstos porque Agustín no está aún en condiciones de “*pouvoir confesser*”: M 63, n.3. Pero: “Les *Confessiones* proviennent tout entières de la *confessio* et y conduisent”: M 64. Considerar la *confessio* un adorno litera-

rio, cuando es su ser fontanal, es condenarse a no comprender nada y eludir su sentido: M 64.

En cuanto a que los libros I-IX son la parte biográfica, el libro X un análisis antropológico de la subjetividad humana, y el XI-XIII una exégesis teológica, aproximativa e inacabada, del inicio del *Génesis*, según las *Retractaciones* II, 6: “*Confessionum* mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum *laudant* iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et *affectum*”. “A primo usque ad decimum de *me* scripsi sunt, in tribus caeteris de Scripturis sanctis ab eo, quod scriptum est “In principio fecit Deus coelum et terram” usque ad sabbati requiem”: M 65. Así, se admite una cesura entre I-X y XI-XIII. En efecto: “les livres I-X affrontent l'étrangeté de l'*ego* a lui-même, telle qu'elle lui interdit d'accéder à soi par la *cogitatio* (“Factus eram ipse mihi magna quaestio”) (IV,4,9): M 66. Los libros XI-XIII, sobre la creación, que llevan al ser creado, “ad imaginem et similitudinem nostram”, responden al enigma del hombre de I-X, que no se explica contra Dios sino que: “l'homme *s'explique* avec Dieu”. “Así, la primera cesura atestigua aún más la unidad de las *Confesiones* por la *confessio*” (traducción mía): M 67.

Por otra parte, el fin de las *Confesiones* no es el goce literario ni una mera simpatía psicológica con su autor, eso es problema de cada uno (*ipsi viderint*) (M 68), sino que, su función original, según Marion, es como “une machine à faire faire une *confessio* par chacun de ses lecteurs, en suscitant en lui l'*intellectus* et l'*affectus* humains pour Dieu”: M 71-2. Es, pues, una obra performativa que hace lo que dice: M 78. Lo dice Agustín: “Volo ‘eam (veritatem) facere’ (Jn 3, 21) in corde meo coram te in *confessione*, in *stilo* autem *meo* coram multis testibus”(X, 1, 1): M 69. Es la confesión y alabanza individual de Agustín y la de toda la Iglesia.

Entonces, así como la confesión no es sólo confesión de los pecados sino también confesión de alabanza (*confessio laudis*), así los interlocutores no son sólo Agustín y Dios, sino él, los otros y Dios: M 70; 79. Por eso, el texto no envía al lector al autor sino directamente a Dios: M 70; 81. Y, el autor nunca habla de Dios sin hablarle antes a Él y dialogar con Él y trata de verse desde el punto de vista de Dios, no desde el suyo: M 73. Dios es siempre el interlocutor privilegiado, de principio a fin, al que el autor y el lector invocan como principio y fin de toda palabra: M 69. Por eso, las *Confesiones* no deben leerse “comme une *autobiographie*”, pues, Agustín mismo dice que no se conoce bien ni su pasado ni su presente (libro X) y que su futuro está en Dios: M 74. Es más, se trata de un descentración del yo que sólo Dios conoce bien, y, más que de autobiografía, habría que hablar “d'hétéro-biographie”: M 75.

5.1.2. Las Confesiones, una confesión y alabanza a Dios, a la búsqueda del yo auténtico

Las *Confesiones* miran a Dios como “más íntimo a mí mismo que mi misma intimidad” y, por tanto, más interior al hombre que él mismo: M 82. Se trata de abandonar las curiosidad por las vidas ajenas y sumergirse en la propia para “conocer a Dios y el alma”. Pues: “Potestas nostra, ipse est. Itaque ora brevissime ac perfectissime, quantum potest. Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est”: M 90. En este sentido, tanto Montaigne como Rousseau rompen con el modelo agustiniano, han deformado el modelo y, queriéndolo o no, “manqué le but”: M 83.

Estos autores modernos, no ofrecen tampoco ninguna *confesión de alabanza* a Dios pues sólo se alaban a sí mismos, desde un *ego* que se proclama “inocente por excelencia”, seguro de sí mismo, y condena a sus lectores: M 86-87. Pero Agustín se siente como una carga y un problema para sí mismo (M 101), y, como una especie de “monstruo”, pues manda el alma al cuerpo y obedece, pero se manda a sí misma y se resiste (VIII,9,21). Es un *yo* dividido y refractario: “*je n’est pas moi*”: M 103. Esto ocurre hasta en la liturgia que por cantar distrae. Así: “*homo sibi ipse est incognitum*” (Ordine I, 1,3;Trin X,3,5). Y, por eso: “*l’essence de l’homme, qui reste inaccessible à l’homme, demeure dans le secret de Dieu*”(X, 5,7): M 106-7.

Entonces, el yo no se conoce a sí mismo, se encuentra cautivo, fuera de sí. Pero la memoria guarda el recuerdo del olvido, y, el yo, “exiliado de su interior”, no está solo donde está, y es memoria de lo inmemorial: M 121; 125. Y: “*nec ego ipse capio totum, quod sum...Ego animus ad habendum se ipsum angustus est*” (X, 8,15), “*alors je dois me penser en pensant au-delà de moi-même*”: M 123; 127. Entonces, como en la visión Ostia, hay que trascenderse: “*venimus ad mentes nostras et transcendimus eas, ut tangere-mus regionem ubertatis indeficientis*” (in ps 121,3). Y: “*Transi ergo et animum tuum! Effunde super te animam tuam ut contingas Deum*” (in Jn Ev 20, 12): M 125.

Es más, es mi deseo profundo, el deseo de ser y de ser feliz, el que inicia mi identidad, el que me comprende y abraza y se me impone antes que yo lo comprenda: M 127. Todo el sentido de la filosofía y del pensamiento humano está, precisamente, en el deseo de ser feliz y, para Agustín, no podemos llamar escuela filosófica a la que no busca este fin (cdei, XIX,1): M 128, n.1. Pues: “*Omnis autem homo, qualiscumque sit, beatus vult esse*”: M 133. Todos aman la vida feliz como un deseo indudable: “*Beate certe omnes vivere volumus*” (*Moribus Ecclesiae* I,3,4). Y: “*la vita beata nous précède comme un immémorial*”: M 138. Y: “*Haec est vera dilectio, ut inhaerentes veritati juste vivamus*” (Trin VIII, 7,10).

Así, la verdad se convierte en el lugar de la vida feliz como suelo de la vida. Y, entonces: “Beata quippe vita est *gaudium* de veritate(X, 23,33): M 140. Y, Dios es esta verdad eterna del amor que hace al hombre feliz: “O aeterna veritas, et vera caritas et cara aeternitas!”(VII, 10,16): M 140. Así: “non facit animam beatam nisi unus Deus. Participatio Dei fit beata” (in Jn 23,5). Para que el hombre supiese amarse se le dio un fin para hacerle feliz. “Hic autem finis est adhaerere Deo” (cdei X,3,3). Sólo así, el hombre cubre la distancia entre el yo y el hogar del yo (“*du soi au lieu de soi*), que es mejor y más seguro cuanto más interior. Incluso se le asegura que: “interior est caritas” (in ep Jn VIII, 9). Así, en todas las cosas que busco: non “invenio tutum locum animae meae nisi in te” (X, 40,65). Y: “tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo” (III, 6,11). Pues: Él es “el más alto, el más próximo, el más secreto y el más presente” (VII, 2,2).

Así: “El *cogito, sum* se transporte vers l’*interior intimo meo*”: M 144. Agustín incita a volver a nosotros mismos: “Noli foras ire, in te ipsum redi” (*Vera Religione* 29,72). Y, a trascendernos para que: “ipse interior homo cum suo habitatore (...) conveniat” (Ib.): M 147. Puesto que yo mismo: “Non omnino essem, nisi esses in me” (I, 3,3). Porque, yo soy y yo existo como deseo incondicional de la *vita beata* o de Dios, pues: “Et ipsa est vita beata, gaudere ad te, de te, propter te”(X, 22,32): M 149. Y: “Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, et vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te” (X, 20,29): M 150. “Hoc est animo Deum habere, id est Deo frui (BV, IV, 35,4).

Así tenemos: *Vita beata = vera vita beata = veritas = Dios*: M 151. Esa verdad ilumina mi vida y es *veritas redarguens* que me pone ante mi deformidad, y, aunque la luz sea molesta a los ojos enfermos, ilumina: “ut erubescam de me et *abjiciam* me atque eligam te, nec tibi nec mihi placeam, nisi de te” (X, 2,2): M 162. Dios brilló y reverberó, en Agustín, le iluminó, profundamente, para que no se acostase en sus tinieblas: “Et contremui amore et horrore” (VII, 10,16): M 168. El bueno tiene a Dios propicio y el malo adverso. Así, hay que refugiarse en Dios: “Ad ipsum fuge confitendo, non ab ipso latento: latere enim non potes, sed confiteri potes” (in ep Jn VI, 3). Entonces: “Oportet ut oderis in te opus tuum, et ames in te opus Dei”: (in Jn Ev XII, 13): M 172.

La obra de Dios es la verdad, la del hombre la mentira. Hay una imitación perversa y mentirosa de Dios: la propia idolatría. Es el delirio del orgullo soberbio que se atribuye las obras de Dios y achaca a Dios las del hombre: “sibi atribuyendo que tuae sunt, ac per hic student perversissima caecitate etiam tibi tribuere que sua sunt” (V, 3,6): M 180. Pero, “la caridad conoce la luz inmutable”, verdadera. Por eso: “Tarde te amé, belleza infini-

ta, tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva. Y tu estabas dentro de mí y yo estaba fuera (X, 27,38): M 197. Entonces: “me llamaste y rompiste mi sordera, brillaste y resplandeciste y destruiste mi ceguera” (Ib.): M 199. De aquí nace la filocalia que es el amor de la belleza divina como la filosofía es amor de la sabiduría. Y, de este modo, el alma amando a Dios, “que siempre es bello”, se hace bella: M 203.

Aquí están las pruebas de que el yo verdadero es un “*soi hors de soi*”: M 211. Por eso: “viva erit vita mea tota plena te. Nunc autem (...), quoniam tui plenus non sum, *oneri mihi sum*” (X, 28, 39): M 214. Pues, la plenitud de Dios aligera y da alas mientras su vacío hunde (in ps 59, 8): M 215. Y, esto es así porque los hombres buscamos: “nos amari et timeri *non propter* te, sed *pro* te” (X, 36,59): M 221.

Por lo demás, el hombre busca placer. Pues: “‘*Pes animae*’ recte intelligitur amor; qui cum pravus est, vocatur cupiditas aut libido; cum autem rectus, dilectio vel caritas. Amore enim movetur, tanquam ad locum quo tendit” (in ps 9, 15). Así, el ser fáctico del *ego*, su responsabilidad y libertad, se pone a prueba en la tentación, pues él es el que quiere o no quiere, consiente o no consiente, y yo vivo en tanto que quiero y quiero en tanto que vivo. Pero, el hombre: “*imperat animus sibi, et resistitur*” (VIII, 9,21). Como dice Agustín: “*ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate*” (VIII, 5,10): M 234. Entonces, comprueba el hombre “*l'impossibilité décider de soi et donc d'accéder au soi*”: M 235.

Así, el hombre es como un monstruo (VIII, 9,21), a la vez quiere y no quiere, pues: “*tot sunt contrariae naturae quot voluntates sibi resistunt*” (VIII,10,23). Y, como ni quiere ni no quiere del todo, es una voluntad a medias y hombre a medias. Así: “*non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei*” (carta 177). Pues: “Ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego eram. *Nec plene volebam, nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec ostendebat naturam mentis alienae, sed poena meae*” (VIII, 10,22): M 239-240. Aquí, más que voluntad hay *noluntad*, y, en vez de amor propio, odio de sí: “la haine de soi”: M 241. Pero éste, sobre todo, acontece cuando se ama el mal, por sí mismo, o el propio pecado: “*defectum meum ipsum amavi*” (II, 4, 9): M 247;249.

5.1.3. Yo en Dios y Dios en mí: El misterio del hombre y del Dios amor

Por el contrario, el Espíritu Santo nos da un amor y una voluntad *valentior*, pues como dice G. de Saint-Tierry: “*bonae voluntatis vehementia*

amor in nobis dicitur”: M 250. Y, Agustín: “Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor” (cdei XIV,7,25). De ahí que “Dei donum sit voluntas *bona*” (*Qs. VII ad Simplicianum* II, 12,10): M 258. Por eso: “Da quod jubes et jube quod vis” (XI, 2,3). La gracia de Dios no suplanta la voluntad pero la hace buena o la mejora, de modo que “podamos lo que queremos” y “queramos lo que podemos” (*Corrept. et grat.* XI,32). “Et hoc eram totum: nolle quod volebam et velle quod volebas” (IX, 1, 1): M 260.

Por otra parte, el conocimiento propio o el tema de la verdad o del tiempo no es mera filosofía sino parte de la *confessio*: Agustín intenta “excitar el afecto de sus lectores hacia Dios”: M 261-2. Así pasa Agustín del *coram te* al *coram multis testibus*(X,1, 1). Trata de ir del: “Nos sumus tempora. Quales sumus, talia sunt tempora”, al: “Aeternitas ipsa Dei substantia est”(in ps 101,2,10): De los hombres que pasan, a Dios que no pasa nunca: (M 263), y de las cosas visibles al Dios invisible, por la confesión y alabanza de las cosas al Creador, para que el hombre tome conciencia de qué como: “non ego vita mea sim: male vixi ex me, mors mihi fui” (XII,10,10). Y, el fin de esta reflexión es: no dejar la conversión para un *mañana* lejano que nunca llegará.

Así, la aporía y la paradoja del tiempo es la paradoja del hombre que no acaba de entregarse a Dios. Pero, “el tiempo presente proclama (por sí mismo) que él no puede ser largo” ni durar mucho (XI, 15,20). Tampoco podemos volvernos al pasado ni huir hacia el futuro. Nos socorre la *memoria*: “cum ipsum me non dicam praeter eam”(X,16, 25), pues “animus (est) ipsa memoria”(X,14,21) y la medida del tiempo: M 294. Así, el tiempo es *distentio animi*. Y: “nullum tempus esse posse sine creatura” (XI, 30,40). Pues: “rerum mutationibus fiunt tempora” (XII, 8,8): M 300. Y: “la création tout entière se temporalise d’autant plus que la *mens* de l’homme s’expose à la *distentio*”: M 301.

Así, el hombre se temporaliza: “Ecce distentio est vita mea” (XI, 29,39). Por el contrario, Dios, todo en todo, con su eternidad divina, atrae al hombre hacia lo alto, a su vocación suprema. Con ese deseo y anhelo nos hace capaces de Él, llama a convertirse y habitar en Él: “Deus *differendo extendit* desiderium, desiderando *extendit* animum, *extendendo* facit capacem” (in ep Jn IV, 6). “Nam qui non *diligunt* mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum” (in Jn Ev II, 11): M 316. Toda la creación nos incita: “Laudant te opera tua, ut amemus te, et amamus te, ut laudent opera tua”(XIII,33,48), para que digamos en confesión de alabanza: “Magnus Dominus, et laudabilis valde”(XI,1,1): M 321-2. Y, le rogemos que venga a nosotros para que seamos de verdad, pues: “non ergo essem, nisi

esses in me, an potius non essem, nisi essem in te, ‘ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia’ (Rom 11,36)” (I,2,2).

Este es el misterio del hombre que no encuentra su lugar, y es un enigma para sí mismo (IV, 4,9; X, 3,50). Trabaja, suda pero no se encuentra: “laboro *hic* et laboro *in me ipso*” (X, 16,25). Pues: “Numquid extra ipsum se ac non *in ipso*?” (X, 8,15): “Je ne donne pas *lieu* à moi-même”: M 329. Y, pregunta a Dios: “Deus meus *ubi* es? Ecce *ubi* es. Respiro *in te* ‘paululum’, cum ‘effundo super me animam meam in voce exultationis et confessionis” (in ps 41,8) (XIII,14,15). Y, responde: “Et ecce intus eras et ego foris, et *ibi* quarebam (...) Mecum eras et tecum non eram” (X,27,38).

Pero como: “Non ego vita mea sim: male vixi ex me, mors mihi fui: *in te* revivisco” (XII, 10,10): M 331; 336. “Así, el lugar de la criatura no se encuentra en ella misma sino en Dios, de tal modo que el lugar de la *confesión* de Dios se determina siempre por y en Dios, hasta tal punto que la creación no consiste en otra cosa que en la apertura del lugar de la *confesión*. Se trata de una regla universal. Resta saber cómo se concreta en el caso del hombre”: M 342(traducción mía).

Al crear el hombre a su imagen, Dios le da su bendición. Pero, así: “L’homme n’a pas d’essence propre, mais une référence à un autre que lui, qui, plus intime á lui que lui-même (que son essence manquante), lui tient lieu d’essence par emprunt”: M 345. Por esa similitud se acerca a Dios y en su disimilitud se aleja de Él, y su esencia es de prestado. Por eso: “Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; *quo* itur Deus, *qua* itur homo” (cdei XI, 2): M 346. Pues: “El hombre es un Dios, como un Cézanne es un Cézanne y un Poussin un Poussin”..., que manifiestan, en su visibilidad simple y unívoca de cuadros, el estilo inimitable de Cézanne o de Poussin. En ese sentido, el hombre es un Dios. Y aparece como un Dios si él admite transmitir el estilo y deja borrarse en él, el motivo, para que aparezca precisamente su origen”(…) “Sólo el hombre lleva la imagen de Dios, porque sólo él puede no poner obstáculo por ninguna limitación a la semejanza de Dios en él”: M 346-7. Es únicamente de este modo cómo el hombre encuentra su verdadera identidad y su realidad más auténtica entre los seres de la creación.

5. 1.4. El misterio del hombre, imagen de Dios, descansa en el Dios del amor

Por la memoria, el entendimiento y la voluntad el hombre es imagen de Dios (XIII, 11,12). “Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum, sed jam ima-

ginem Dei” (Trin XIV, 8,11). Así, podrá el hombre recordar, comprender y amar a su Hacedor y hacerse sabio a su luz. “Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cujus ab eo capax est facta, et cujus particeps esse potest” (Trin XIV, 12,18,): M 348. Pero si se pregunta: ¿Qué es el hombre? Agustín dice que: “Nec nunc definitionem hominis a me postulandum puto” (*Moribus Ecclesiae* I, 4,6): M 349. Esta indefinición del hombre es un privilegio parecido a la prohibición de hacerse imágenes de Dios. No podemos imaginar ni pintar al hombre imagen de Aquél, que no se dibuja en una imagen, y es incomprensible, como lo es Aquél que se caracteriza por su incomprensibilidad: M 350.

El hombre difiere de todo ser mundano con una diferencia santa, no ontológica. No es diferente por ser *animal racional* ni *ego cogitans* ni *yo trascendental* ni *conciencia absoluta* ni *animal de valores* ni *guardián de la nada* “mais comme l’icône de l’invisibilité de Dieu” (*Colosens.* 1,15)... “Su invisibilidad separa al hombre del mundo y le consagra como ‘saint pour le Saint’”: M 350. Y, así: “est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem Domine, scis ejus omnia, quia eum fecisti (1Cor 2,11)”(X,5,7): M 351. Agustín confiesa lo que de sí sabe y no sabe, hasta que sus “tinieblas” se vuelvan “mediodía”, en su camino del: “Interior intimo meo, (al) superior summo meo” (III, 6,11). “Pero, nosotros ya sabemos que la aporía de la *magna mihi quaestio* coincide con la solución: la indefinición del hombre”: M 352.

Esta inquietud e inseguridad vacilante no puede reposar más que en Dios, en la vida eterna: “Je ne peux pas ne pas vouloir et donc aimer me reposer en Dieu, parce que je ne peux pas *me poser* en moi, ni en rien d’autre, si je ne me *pose* en Dieu”: M 353. “Con menos que Dios, el hombre ni se encuentra ni puede descansar en sí”: M 354. Esto es así: “Nam et in ipsa misera inquietudine... satis ostendis, quam magnam rationalem creaturam feceris, cui nullo modo sufficit ad *beatam requiem*, quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi” (XIII, 8,9): M 354. Sólo el peso del Dios, amor, le mueve y descansa. De ahí: “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror” (XIII, 9,10). Y: “Anima... velut pondere amore fertur quocumque fertur” (carta 157, 2,9): M 355.

El poder del amor, anunciado por Virgilio y Cicerón, es la fuerza de gravedad que mueve la vida humana. A partir de: “Nadie viene a mi si mi Padre no le atrae”(Jn 6,44): “Ego(Agustín) dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate?: ‘Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui’. Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille caelestis. Porro si poetae dicere licuit “Trahit sua quemque voluptas” (*Bucólicas* II,65), non necessitas sed voluptas, non obligatio, sed

delectatio, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est?” (in Jn Ev 26,4): M 359.

Y, esto es así porque: “Delectatio quippe *quasi* pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. ‘Ubi enim erit thesaurus tuus, *ibi* erit et cor tuum’ (Mt 6,21): *ubi* delectatio, *ibi* thesaurus, *ubi* autem cor, *ibi* beatitudo aut miseria” (*De Musica* VI,11,29). “Nam *velut* amores, corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate sive sursum levitate nitantur. *Ita* enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur” (cdei XI, 28): M 360. Y hay como una lucha entre dos amores: “Amores *duo* in hac vita secum in omni tentatione luctantur: amor saeculi et amor Dei; et horum *duorum*, qui vicerit, illuc amantem tanquam pondere trahit” (sermón 344,1): M 362. Ahora bien, el amor superior no se deja avasallar del inferior, pues: “Quomodo enim oleum a nullo humore premitur, sed disruptis omnibus exsilit et superminet: sic et caritas nos potest premi in ima; necesse est ut ad suprema emineat” (in Jn Ev VI, 20). Por eso: “Nunc autem quoniam quem tu imples, *sublevas* eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum”(X, 28,39): M 363.

Así, la concupiscencia nos lleva hacia abajo y la caridad a lo alto. Hasta que un día: “In dono tuo requiescimus: *ibi* te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor *illuc attolit nos* (XIII, 9,10). Allí está la nueva Jerusalén que tiene su fundamento en el Dios de lo alto: “Etenim origo fundamenti hujus summitatem tenet; et quemadmodum fundamentum corporae fabricae in imo est, sic fundamentum spiritualis fabricae in summo est” (in ps 86,3): M 364. “Sed vis nosse qualis amor sit? Vide quo ducat. Non enim monemus ut nihil ametis, sed monemus ne mundum ametis, ut cum qui fecit mundum, libere ametis” (in ps121, 1). Entonces: “Je suis le lieu où je confesse; mais je ne repose en ce lieu que parce que mon amour m’y pousse et pose comme un poids. Mais un poids volontaire, puisque par lui j’y aime. Et si j’y aime, j’y sui comme en mon soi”: M 365. Aquí no se trata del ser sino del amor ni de ser en sí sino de poner mi ser en otro, o sea “de se faire autre que soi”. Así, yo no me hago a mi mismo sinó desde la realidad trascendente absoluta e incondicionada: “l’amour s’impose plutôt comme la condition ultime de la possibilité del soi”: M 365.

Entonces, al decidimos a amar, el amor abre un horizonte de autenticidad y verdad que no se cierra jamás. Así, todo procede del amor, lo mejor y lo peor de cada uno, por eso: “Dos amores hicieron dos ciudades” (cdei XIV, 28,35). “Purga ergo amorem tuum, aquam fluentem in cloacam, convertite ad hortum; quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi. Num nobis dicitur: Nihil ametis? Absit. Pigri, mortui, detes-

tandi, miseri estis, si nihil ametis. Amate, sed quid ametis videte. Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur. Cupiditas refrenetur, caritas excitetur” (in ps 31, 2,5; sermón 34, 1,2,): M 366-7. Todo en el hombre lo hace el amor, dice Jaspers con Agustín, y para éste: “cada uno es lo que es su amor”: M 367-8.

Agustín siempre distingue entre caridad y concupiscencia: “Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum *et se atque proximo propter Deum*; cupiditatem autem, motum animi ad fruendum *se et proximo et quolibet corpore non propter Deum*” (*Doc.christiana* III, 10,16): M 372. El amor lleva al Creador y criaturas: “non quo non sit amanda creatura, sed *si ad Creatorem refertur amor, non jam cupiditas, sed caritas erit*. Tunc erit cupiditas, cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adjuvat, sed corrumpit fruentem. Cum ergo aut par nobis, aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad Deum; *pari autem fruendum, sed in Deo*. Sicut enim te ipso, non *in te ipso frui* debes, sed *in eo* qui fecit te; sic etiam illo, quem diligis, tanquam te ipsum. Et nobis ergo et fratribus fruamur *in Domino fruamur*” (Trin IX,8,13,14): M 373. La buena voluntad produce buen amor y la mala voluntad mal amor. No se prohíbe amarse a sí mismo sino que quién sabe amarse ama a Dios y quien no sabe amar tampoco ama a Dios ni a sí mismo (Trin 14, 18,16).

Así: “Nescio quo enim inexplicabili modo quisquis semetipsum, non Deum, amat, non se amat; et quisquis Deum, non seipsum amat, ipse se amat. Qui enim non potest vivere de se, moritur utique amando se; non ergo se amat qui ne vivat se amat. Cum vero ille diligitur de quo vivitur, non se diligendo magis diligit, qui propterea non se diligit, ut eum diligit de quo vivit” (in Jn Ev 123,5): M 375. Así: “Dilige et quod vis fac” (in ep Jn, VII,8). El amor propio ni contradice el amor de Dios ni daña la caridad pues es una demanda y exigencia suya pero la caridad lo discierne todo: M 376.

“Tenete ergo *dilectionem*, et securi estote. Quid times ne male facias alicui? Quis male facit ei quem diligit? *Dilige*, non potest fieri nisi bene facias” (in ep Jn X, 7): M 377. En la Escritura el amor de dilección nos incita a la caridad que nada malo puede hacer. Por tanto: “Facietis *locum* caritati venienti, ut diligatis Deum. Quia si fuerit *ibi* dilectio mundi, non *ibi* erit dilectio Dei” (...). Así, yo encontraré mi lugar si la caridad lo encuentra en mi: “Ainsi suis-je comme je suis, parce que je suis là où j’aime: ‘*talis est quisquis, qualis ejus dilectio est*’” (in ep Jn II,8;II,14): M 380.

5.1.5. El origen del yo en el Dios del don y del amor

Ahora: “Nosotros podemos reconstruir el camino del pensamiento de san Agustín en busca de sí”. El problema Iº de acceder a sí mismo no con-

siste en probar mi existencia sino en afirmar mi identidad: “Quis ego et qualis ego?” (IX, 1,1): M 380. Pues, sobre mi existencia “je ne sais pas qui je suis” pues: “je ne suis pas moi-même”: “Factus eram ipse mihi magna quaestio” (IV, 4,9). El IIº problema es la aporía del que no ha lugar: “*Ubi ergo eram, quando te querebam?*” (V, 2,2). “Ego mihi remanseram infelix locus, *ubi nec esse possem, nec inde recedere. Quo enim cor meum fugeret a corde meo? Quo a me ipso fugerem? Quo non me sequerem?*” (IV,7,12).

Y, al fin, IIIº, debo concluir que, si yo no soy en mí como “un yo idéntico a mí mismo” ni tampoco fuera de mí, lejos de mí mismo, sin lugar propio, mi sitio en el mundo no puede tener un respuesta desde mí porque estoy desubicado. Este lugar sin mí, previo a mí y solamente para mí, debe ser algo distinto como es el Dios creador que abre la posibilidad al que difiere de Él y de sí mismo: M 381. O, quizá, diferir de Dios consiste en recibir un lugar de un Dios que “es más interior a mí que yo mismo” y *me hace transcenderme de tal modo que me devuelve a mí mismo*: “Noli foras ire, in te ipsum redi”...“Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur” (*Vera Rel.* 39,72).

Y, también: “Redi *ad* te: sed iterum sursum versus cum redireis ad te, noli remanere in te. Prius ab his que *foris* sunt te redi ad te, et deinde redde te ei que fecit te” (sermón 330,3). Pues, el verdadero hombre interior no es el *ego/yo* sino que: “in interiore homine habitare dictus est Christus” (*De Magistro* XI, 38,6): M 382. Así: “Tu eras interior intimo meo et superior summo meo” (III, 6,11). Y, entonces, veremos que: “*ibi est locus quietis imperturbabilis, ubi non deseritur amor, si ipse non deserat*” (IV, 11,16). Pues: “talis es quisquis, qualis ejus dilectio est” (in ep Jn II, 14): M 383. Pero ni el yo es él mismo, ni su auto-conciencia (Descartes) ni una auto-afección (Henry) ni una decisión anticipadora (Heidegger), ni accede a sí mismo en *lugar de otro (pour)* (Levinas) ni *como (comme)* otro (Ricoeur) sino *desde otro (par)*, es decir, por un don. En efecto: “Ista omnia Dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec” (I, 20, 31). Así, el hombre: “quidquid est, a Deo est et propter Deum est” (in ps 70, 1,1): M 384.

El yo es el primer don que acompaña a los demás: “primer don, absoluto y sin más, incondicionado y total. La reducción al don afecta, en primer lugar, al yo (le soi)”: M 385. Agustín describe perfectamente el sentido del don: “priusquam essem, tu eras, *nec eram, cui praestares ut essem*”... “ut serviam tibi et colam te, ut de te *mihi* bene sit, a quo *mihi* est, *cui* bene sit” (XIII, 1,1). Y: “...qui mecum es et *priusquam tecum sim*...” (X, 4,6): M 385. Dios no debe nada a nadie, todo lo da gratuitamente y para él “todo es gracia”: “Et si quisnam dicet ab illo aliquid deberi meritis suis, certe *ut esset, non ei debebatur. Non enim erat cui deberetur*” (*Liberio arbitrio* III, 16).

Así: “Au lieu de soi se trouve l’ailleurs que soi, dont seul, comme un autre-soi, plus soi que moi, le soi peut se recevoir”: M 386. Dios mismo es puro don. Y el mismo Espíritu Santo era ya don antes de darse, “*antequam cuiquam daretur*” (Trin V, 15,16): M 387. Como hombre: “J’ai originaiement rang d’adonné, donné à soi même avant de pouvoir recevoir même son propre soi. Au lieu de soi, je reçois de me recevoir d’ailleurs que de moi. L’aporie de soi ne disparaît donc jamais –elle se reçoit comme l’horizon de mon avancée vers l’immemorial”: M 387.

Dios es todo en todo, plenitud de todo, el “*ipsum esse*” (Trin VI, 7,8). En Agustín: “Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et justissime, secretissime et praesentissime, ...quaerens cum nihil desit tibi”... “Et quid diximus, Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dici aliquis, cum te dicit? Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt” (I, 4,4): M 390. Así, pues, de Dios no se puede afirmar ni negar nada, porque: “Si enim quod vis dicere, si capisti, non est Deus. Si comprehendere potuisti, cogitatione tua decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti; si autem hoc est, non comprehendisti” (sermón 117,3,5). Así: “Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta Spiritu Dei, qui adjuvat infirmitatem nostram” (carta 130,15,28): M 393. En efecto, sólo se le puede invocar y alabar, como dicen las *Confesiones*: “Magnus es, domine, et laudabilis valde”...“Et laudare te vult homo” (I, 1,1): M 391.

Dios no es un ser como los demás, lo que se dice de Dios no se halla en ninguna criatura (Trin I,1,2). Pero, con todo: “Considera igitur, quantum potes, quam magnum bonum sit *ipsum esse*, quod et beati et miseri volunt” (*Liberio arbitrio* III, 7, 20,6). Por eso: “Deum diligere debemus, trinam unitatem, Patrem et Filium et spiritum Sanctum, quod nihil aliud dicam esse, nisi *idipsum esse*” (*Mor. Ecclesiae* I, 14, 24,1). Es más, el mismo Dios dice: “...sic sum quod sum, sic sum *ipsum esse*, sic sum cum *ipso esse* ut nolim hominibus deesse” (sermón 7,7). Pues: “Cum ab ea (sc. immutabilis res, veritas) est aversus (sc. animus), *idipsum esse* minus habet” (*Inmortal. animi*, VII, 12): M 397.

Entonces, ¿se seguirá de aquí la teoría, de sto. Tomás de Aquino, del *ipsum esse per se subsistens* como parecen sugerir algunos, incluido Maritain? Agustín prefiere nombrar a Dios, en vez con el término *ipsum*, con el vocablo *idipsum*: “...*idipsum* quod Deus est, quidquid illud est” (Trin II,18, 35,15). Incluso con un lenguaje más litúrgico y público dice: “Itaque, tu Domine, qui non es alia aliud et alias aliter, sed *idipsum* et *idipsum* et *idipsum*, ‘sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus omnipotens’” (XII, 7,7): M 399. Muchos traducen, falsamente, *idipsum* por “el ser mismo”, “l’être

même” cuando significa, sólo, él mismo, “le même, la même chose”: M 401. Esa traducción da un sentido metafísico de *ipsum esse* al *idipsum* de s. Agustín y al texto del *Éxodo*: “*Ego sum qui sum*”, que no tiene ninguno de los dos sino que proviene de su interpretación “au sens métaphysique”, vgr. Dubarle y Berrouard: M 403. Estamos, por tanto, una confusión imprudente e impudente, ajena a la Biblia y a su sentido apofático, como bien advierte incluso Lacan: M 404. Entonces: “*Quid est idipsum? Quod semper eodem modo est, quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo idipsum, nisi quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est*” (in ps 121,5): M 406.

Por tanto: “*En cuanto tal*, el ser no basta para caracterizar el *idipsum*, como si se redujese, sin más, a un *ipsum esse*; él no lo caracteriza sino como el horizonte dentro del cual se impone “le critère de l’immutabilité: *esse est nomem incommutabilitatis*”: M 406. “Ainsi, l’immutabilité, non pas l’être, désigne la différence de Dieu, d’une immuabilité qui se marque par l’équivalence sans mesure de l’être entre lui et le reste”: LM 407-8. O como dice Agustín: “*Et quid magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: Ego sum qui sum et Dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos?(...) Et ideo sola est incommutabilis substantia et essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse ... maxime ac verissime competit*”(Trin V,2,3,15: VII, 5,10,15; sermón 7,7).

Así: “pour saint Augustin, la fonction et la caractéristique de l’*idipsum* ne relèvent pas de l’être, du moins au sens ou la métaphysique l’entendra dans son ontologie mais de la charité de Dieu. C’est parce qu’il a d’abord rétabli le *Sum qui sum* (et donc aussi l’*ipsum esse*) dans sa signification originellement sotériologique, que saint Augustin peut le déployer jusque dans la figure du serviteur humilié. Il y a *idipsum* pour nous, là où la ‘forme de Dieu’ prend la ‘condition d’esclave’, dans le Christ sauveur”: M 409.

Cierto: “La eternidad es la sustancia de Dios” (in ps 10, s.2, 10). Y: El “*Aeternum* determina el *esse*, no a la inversa”. “El *idipsum* permite pensar la diferencia entre Dios y su creación “sans passer par une différence ontique, sans l’inscrire dans l’horizon de l’être”: M 411. Marion, piensa que Gilson ha “peut-être imprudemment fixée” esta regla: “No hay más que un Dios y este es el ser, tal es la piedra angular de toda filosofía cristiana. Porque San Agustín, cristiano por excelencia y que piensa, no piensa a Dios como ser –a fin de no hacer del ser un dios”: M 414. “Así se realiza el camino que yo hago hacia mí mismo. Pero, ¿se puede decir que yo lo dirijo hacia *mí mismo*? En todo rigor san Agustín ni habla así ni dice tanto. Si él utiliza, a veces, la palabra *ego*, el no la utiliza nunca como sustantivo, del modo que lo hará Descartes: si yo me supiera un *ego* y si yo supiera lo que

el *ego* quiere decir, yo no sería ya más una *magna quaestio* para mí mismo (IV, 4,9): M 415.

Pero yo no poseo ni iniciativa para plantearla ni fuerza para resolverla ni conozco el itinerario, pues se trata más bien de pedirla y recibirla: "...sic, sic accipietur, sic invenietur" (XIII, 38,53). "En fin y sobre todo, si fuera por *mí mismo* la marcha ni se iniciaría, precisamente porque yo no sé ni si yo tengo un yo (*soi*), ni si yo soy un yo (*soi*), ni qué es lo que quiere decir un yo (*soi*). Y, si este camino me lleva a alguna parte, no será justamente al punto de comprender esto –pues si yo accedo alguna vez a un tal yo (*soi*), esto yo (*soi*) que será muy mío, no será por eso mismo ni *de* mi yo, ni será el yo mío (*le mien*), aunque él será mío. Ese yo que yo soy, no lo soy precisamente para quedarme ahí y yo no tendré ninguna necesidad de ir hacia él si yo no me descubro primero y antes fuera de él, de ese yo (*soi*), por consiguiente, fuera de mí, y que existe sin mí: "Intus enim erat, ego autem foris" (VII,7,11)(...) "Le soi, qui est moi-même, je, moi l'*ego*, ne le suis pas je ne sais pas par moi-même. Nul *je* n'est *soi*, encore moins par soi, et surtout pas moi": M 416.

Así, ahí hay un otro, pero hay que saber quién es ese otro para acceder al "único *soi* que sea mío aunque no sea por mí mismo, el único *soi* que sea mío aunque él no sea mío. Il faillait donc traverser cet écart originire de l'*ego* avec *soi* et, pour cela, d'abord y entrer, donc le creuser dans toute sa profondeur": M 416. Las claves de este itinerario de inclusión del *ego* en el *soi*, las enuncia Marion en las tesis-capítulos de su libro:

I^a.- La *confessio* no es un acto más del lenguaje sino que estructura todas sus realizaciones y las mismas *Confesiones* como obra de confesión y alabanza, y abre el espacio al *yo* y a los *otros* que "se trouvent devant et indissolublement 'déjà chez (*apud*) Dieu", en relación amorosa: M 416-7.

II^a.- La certeza de mi existencia, establecida por el pensamiento, "loin de me faire accéder à mon essence", "manifeste d'autant plus l'inaccessibilité de mon essence", "par définition ma définition m'échappa". Así, el *yo*, ni es el primer principio ni consigue hacerse con su *soi*. Es el *deseo* de felicidad el que alimenta el *yo*. "Nada indica mejor la diferencia entre el *ego* y el *soi* que el deseo de felicidad que define al *soi*, precisamente, como eso que el *ego* no puede alcanzar por sí mismo y menos aún encontrar en sí mismo. L'*ego* se découvre adonné à la béatitude, en ce qu'il ne pourrait la recevoir qu'en se recevant lui-même d'elle como son *soi*": M 417.

III^a.- "El deseo de felicidad", que es el primer principio, siempre válido, aunque yo no llegue a saberlo ni a alcanzarlo del todo, no se me impone sino, precisamente, porque yo lo quiero, "donc parce que je l'aime": M 417. Todo consiste en decidir lo que yo amo, pasar de la falsedad a la ver-

dad, cambiar el amor falso por el verdadero. Así: “Comme *phénomène saturé*, la vérité à aimer impose donc une *décision*, qui met à l'épreuve la résistance de l'*ego* en tant qu'adonné”: M 418.

IV^a.- La decisión pone el *ego* bajo la voluntad y así el primer principio se desplaza de la *cogitatio* al *deseo* (de felicidad). Y, la voluntad aparece como “el núcleo irreductible del *ego*”, coincide con él y queda a su disposición, de modo que: “Nada resiste a la voluntad sino ella misma”. Así, amará *vehementemente*, pues ama sin más razón que el amor y su decisión de amar.

V^a.- La temporalidad del *yo* nos remite a su condición de criatura. La paradoja griega del tiempo nace del desconocimiento de la creación y de la ilusión de asimilarlo a la eternidad. Al contrario, hay que enraizar la temporalidad en la *distantio animi* para reconocer la distancia del *ego* al *soi*. Esta distancia del *ego* al *soi* es como la de la vida al deseo de felicidad y la de la voluntad al poder del amor. Entonces desde la dispersión anterior de sí mismo hay que cruzar la *regio dissimilitudiis* hasta recuperar el auténtico ser del hombre imagen de Dios: “quoniam quantumque se *extenderit* in id quod aeternum est, tanto magis inde formatur *ad imaginem Dei*” (Trin XII, 7,10): M 419.

VI^a.- Esta última cuestión se refiere al lugar (*lieu*) propio de cada cosa. La filosofía griega sitúa este lugar “en la naturaleza”. Agustín entiende este lugar como la distancia, en todo lo creado, del deseo a la felicidad, del amor a la verdad, o sea, del *yo* al *soi*. Es la ascensión del *yo* hacia lo que ama y que es “más íntimo a sí mismo que mi misma intimidad”. Ese es el punto en que el *yo*, en vez de permanecer en su lugar natural, “alcanza como el verdadero *lieu de soi*: eso que ama por sí mismo. Pues yo soy lo que yo amo, y pongo en ese lugar todo lo que soy, y eso que yo amo me ofrece en recompensa ‘le lieu de soi’. Y, si yo llego a no amar en mí más que a Dios, Dios aparecerá al *ego* como ‘le lieu de soi’”: M 419.

Este lugar es un movimiento en tensión continua, pues Dios, al que me acerco y experimento, es inaccesible y está tan allá que: “Jamás yo encontraré el *lieu de soi comme une essence*, parce qu'un lieu absolu et infini ne peut que s'approcher à l'infini et sans lien”(…)“Donc mon lieu en Dieu que j'aime s'accomplira à l'image, *ad imaginem*, renvoyée sans fin à l'infini, libérée sans fin de tout lien pour librement s'avancer dans l'infini que rien ne lie”: M 419-420.

“El ascenso del *ego* al *lieu de soi* le permite conocerse al fin como tal –a saber, como aquel que lleva los estigmas del lugar donde él se encuentra al encontrar al que ama, el incomprendible”: Así: “sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile

quod quaerebat, potuerit invenire”... “in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et *melior meliorque fit* quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur, et quaerendum invenitur. Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius”: M 420.

Así, a medida que yo me sumerjo en el misterio, no ceso de avanzar hacia mi mismo: “Là où je trouve Dieu, d’autant plus que je continue à le chercher, je me trouve d’autant plus moi-même que je ne cesse pas de rechercher ce dont je porte l’image. Au lieu de soi, il n’y pas une figure de la conscience, ni una manière de *subjectum*, mais ce à quoi le soi ressemble et se réfère”: M 421.

Como lo dice von Balthasar: “El ‘lugar’ del mundo” y del hombre “está en Dios”. Y, en el: “*Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad*”... “es donde se descubre la oportunidad suprema de lograr participar en Dios de la libertad absoluta”²⁸. En esa entrega amorosa “en la autenticidad de la criatura para con Dios” nos “encontramos a nosotros mismos” por “el ‘retorno’ de la libertad creada a la libertad absoluta”: U., 266-7. Como lo dice Zubiri: “Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo”²⁹. Y, como lo confirma el Papa Benedicto XVI: “Volviéndose hacia Dios, el hombre llega ser él mismo”³⁰.

²⁸ H. U. von BALTHASAR, *Textos de Ejercicios Espirituales*. Mensajero, Bilbao 2010, 265. Luego U.

²⁹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*. Madrid 1984, 203, 216.

³⁰ BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald, Herder, Barcelona 2010, 216.

Versiones averroístas y nominalistas del intelecto agente en el s. XV

JUAN FERNANDO SELLÉS*

RESUMEN: En este trabajo se estudian tres posiciones sobre el intelecto agente durante el s. XV: a) *averroísmo*, defendido por autores como Pablo de Venecia, Gaetano de Thiene, Elías el Mendigo y Pedro Pomponazzi; b) *nominalismo*, sostenido por Gabriel Biel; c) *eclecticismo*, es decir, en parte averroístas y en parte nominalistas, como es el caso de Nicoletto Vernias y Nicolás de Ámsterdam.

Palabras clave: intelecto agente, averroísmo, nominalismo, eclecticismo, s. XV.

SUMMARY: In this work we study three positions on the intellect agent during the XVth century: a) *averroism*, defended by authors as Paul of Venice, Gaetano of Thiene, Elias the Beggar and Pedro Pomponazzi; b) *nominalism*, supported by Gabriel Biel; c) *eclecticism*, that is to say, partly averroism and partly nominalism, since it is the case of Nicoletto Vernias and Nicolas de Amsterdam.

Key words: agent intellect, averroism, nominalism, eclecticism, XVth century.

* E-mail: jfselles@unav.es

CURRICULUM: Juan Fernando Sellés (1961), Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (1994), es profesor Titular de Antropología en dicha institución académica. Ha impartido 14 materias distintas de filosofía. Profesor visitante de 9 universidades extranjeras. Ha publicado 23 libros, más de 120 artículos, varias “notas”, “presentaciones” de libros y “reseñas” bibliográficas. Es, asimismo, editor de 8 libros. Ha leído muchas ponencias y comunicaciones en Ciclos de Conferencias, Congresos de Filosofía nacionales e internacionales, y ha asistido a multitud de ellos. Ha formado parte en numerosos tribunales de Tesis Doctorales y de Licenciatura. *Dirección postal personal:* Trav. Acella, nº 2, es. dcha, 6º, 31008, Pamplona, (Navarra), -ESPAÑA-. Tf. 948 266586. *Dirección postal laboral:* Departamento de Filosofía, Biblioteca de Humanidades, Universidad de Navarra, 31080, Pamplona, (Navarra), -ESPAÑA-. Tf. 948 425600 ext.: 2900.

1. Introducción

Durante esta centuria siguen vigentes las líneas de interpretación del intelecto agente propias del s. XIV: a) la *averroísta*: el intelecto agente es una sustancia separada; b) la *nominalista*: la distinción entre el intelecto agente y posible no es real, sino nominal; c) la *ecléctica*, que toma tesis de unos y otros sin preocuparse de su conciliación; d) la que se puede llamar *potencialista*, es decir, la que considera al intelecto agente como una “potencia” del alma. La última sigue más la estela de Tomás de Aquino; la primera, obviamente, a Averroes; la segunda, a Ockham; la tercera, a diversos pensadores. Todas ellas, como en el siglo precedente, se reparten diversas áreas de influencia en el espacio europeo.

En el siglo XV, el *De anima* de Aristóteles, entre otras obras, fue traducido por Juan Argyropoulus de Constantinopla (1416-1486), profesor en Padua, Florencia, y Roma. Por su parte, el cardenal Juan Bessarión (1395-1472), natural de Trebizonda, tradujo otras obras aristotélicas. Trabajó en Florencia, Micea, Constantinopla, y murió en Rabean. Fue mediador en la unión de la iglesia latina con la ortodoxa griega. Por otro lado, de los comentaristas griegos de Aristóteles, en esta época fueron conocidos Alejandro de Afrodisia y Temistio. En efecto, Jerónimo Donato tradujo el comentario de Alejandro al *De Anima* en 1495 y asimismo el de Temistio¹. También Ermolao Barbaro (1454-1494) conocía bien a Temistio, porque tradujo sus *Paráfrasis*², traducción que sería de bastante influjo posterior³.

En el siglo XV el *averroísmo* sigue siendo fuerte, sobre todo, en Italia. Pensadores de esta centuria en suelo italiano que comentaron el *De Anima* en sentido averroísta fueron, por ejemplo, Apolinar Offredi de Cremona, cuyo *De Anima* se publicó en Venecia en 1496⁴, Elías el Mendigo (1460-

¹ Cfr. *Themistius. Commentaria in De anima*, Venice, 1520.

² *Paraphrasis in Aristotelis De anima*, Tarvisii, Bartholomaeus Confalonierus et Morellus Gerardinus, 1481. Cfr. sobre este filósofo medieval: J. T., STCKNEY, *De Hermolai Barbari vita atque ingenio*, Paris, Société nouvelle de libraire et d'édition, 1903; A. FERRIGUTO, *Almoro Barbaro, l'altra cultura del settentrione d'Italia nel 400, i "sacri canones" di Roma e le "sanctissime leze" di Venecia*, Venice, Real Deputazione Veneta di Storia Patria, 1922; P. PASCHINI, *Tre illustri prelati del Rinascimento: Ermolao Barbaro, Adriano Castellesi, Giovanni Grimani*, Rome, Facultas Theologica Pontificio Athenaei Lateranensis, 1957.

³ Cfr. B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florence, Sansoni, 1958, 350/2, 365/8, 400/1, 4005/7, 411/12; E. P. MAHONEY, "Neoplatonism, the Geek Commentators", 267/8, 272, 273/4

⁴ Cfr. *Expositio in libros De anima. Quaestiones subtilissimae eiusdem super eosdem libros de anima*, Venetiis, Per Bonetum Locatellum mandato et expensas Octaviani Scoti, 1496.

1493), cretense, quien tradujo, entre otros, el *De intellectu* de Averroes, y designaba al Comentador como “el divino Averroes”⁵, Nicoletto Vernias (¿-1499)⁶, quien escribió un *De unitate intellectus* de cuño averroísta, en el que defendió la unicidad del intelecto, aunque luego se retractó en su obra *Contra perversam Averrois opinionem de unitate intellectus et de anima felicitate quaestiones* (1499). Otros averroístas de esta centuria fueron Pedro de Mantua, Pablo de Pérpola, Jacobo Rici de Arezo, Alejandro de Sermo-netta, Simón de Lenderia, Oliverio de Siena, etc.

Como es sabido, los averroístas defendían una inmortalidad impersonal, opinión derivada de la hipótesis averroísta sobre la unicidad del intelecto y su equivalencia al ser divino. El Concilio de Letrán (1512-1517) condenó este parecer averroísta. Estas doctrinas también fueron combatidas por varios pensadores, entre ellos, por Antonio Trombetta (1436-1517), escotista a su manera⁷, quien publicó su *Tractatus de animarum humanarum pluralitae contra averroistas* en Venecia en 1498.

2. Pablo de Venecia

Este pensador (1368-1428) enseñó en Padua y en Venecia, donde introdujo la tendencia averroísta de Juan de Jandún hacia 1370. Es considerado un averroísta (próximo a Siger de Bravante) en lo referente a nuestro tema, y un nominalista por lo que respecta al problema de los universales (semejante a Thomas Wilton). Su doctrina fue combatida por el Nicolás Fava y Bartolomé Manzolo.

Para esclarecer la opinión de este pensador sobre el intelecto agente expresada en su *Comentario al De Anima*⁸ de Aristóteles puede servir el

⁵ Cfr. E. P., MAHONEY, “Giovanni Pico Della Mirandola and Elia del Mendigo, Nicoletto Vernia and Agostino Nifo”, en *Giovanni Pico Della Mirandola: Convegno Internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, ed. G.C. Garfagnini, Florence, Olschki, 1997, 128.

⁶ Cfr. E. P., MAHONEY, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Aldershot, Ashgate-Variorum, 2000, Essay I, 138-40, 154, 181.

⁷ Mientras Escoto defendía que no se puede demostrar racionalmente la inmortalidad del alma, Trombetta, en cambio, afirma que sí se puede. Cfr. para este autor: A. POPPI, *La filosofia nello Studio Franciscano del Santo a Padova*, Papua, Centro Studi Antoniani, 1989, 63-115. Cfr. para ese tema en Escoto: S. VANNI ROVIGHI, *L’immortalità dell’anima nei maestri Francescani del Secolo XIII*, Milan, Vita e Pensiero, 1936.

⁸ Cfr. PAULUS DE VENETIA, *Commentum de anima, Venetiis*, 1481, III, com. 6, f. u4 va-b.

artículo de Z. Kuksewicz “Paul de Venise et sa théorie de l’âme”⁹. En este trabajo se nos advierte que una dificultad notable del texto del maestro paduano estriba en distinguir su pensamiento del propio del Comentador. Titula una cuestión ‘*Utrum intellectus humanus ratione sue simplicitatis et indivisibilitatis sit unicus in omnibus hominibus*’. La cuestión que sigue a la precedente lleva por título ‘*Utrum ratione evidenti possit probari unicum esse intellectum omnium hominum*’. Pablo de Venecia aduce al respecto las opiniones de Platón, Alejandro, y la de los “modernos”, a saber, la de quienes dicen que el alma intelectual se multiplica con la multiplicidad de los individuos, opinión que él discute, porque considera que no es aristotélica. Piensa, más bien, que la opinión del Estagirita es la que coincide con la de Averroes, es decir, la de la unicidad del intelecto agente para todos los hombres¹⁰. Sabe perfectamente que esa hipótesis es contraria a la doctrina de la fe cristiana, pero se inclina en este tema

por la solución averroísta, como había manifestado en otros escritos precedentes¹¹.

Por otra parte, reconoce la diversidad de pareceres entre Aristóteles, Averroes y Juan de Jandún, por lo que se refiere a la vinculación del entendimiento agente al posible. En efecto, a diferencia del Estagirita, el Comentador pensaba que el intelecto no es la forma sustancial del hombre¹², mientras que Juan de Jandún consideraba que es como el motor que mueve. En este punto Pablo de Venecia sigue a Aristóteles¹³ y rechaza las otras opiniones, o sea, indica que como el hombre es racional *essentialiter*, el intelecto en él es *formaliter* y no *accidentaliter*. Ahora bien, ¿cómo compatibilizar esa tesis con su averroísmo de fondo? La solución que arbitra Pablo dice así: el intelecto agente es una única forma separada¹⁴, está unida al hombre *per informationem*, e informa a pluralidad de cuerpos humanos.

⁹ Z. KUKSEWICZ, “Paul de Venise et sa théorie de l’âme”, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, vol. I, Padova, ed. Antenore, 1983, 279-347.

¹⁰ “Le point de départ de l’argumentation de cette thèse c’est la séparation de l’intellect... L’intellect, substance séparé, éternelle et incorruptible donc sauvegarde son espèce par l’existence dans un seul exemplaire”. *Ibid.*, 301.

¹¹ “Nulla istarum fuit opinio Aristotelis, sed quod unicus est intellectus in omnibus hominibus, iuxta impositionem Commentatoris, tertio *De Anima*”. *Summa naturalium Aristotelis*, Venetiis, 1476, *Liber De anima, Non minor*, f. Q3 rb. “Intellectus non numeratur numeratione individuorum, sed est unicus omnibus hominibus”, *Ibid.*, f. Q3 vb.

¹² “(Averrois) dicit quod intellectus humanus non unitur corpori ut forma, sed per fantasmata intellecta in actu”. *Commentarium De Anima*, com. 8, f. y 6 va.

¹³ “Est dicendum Aristotele et alii perypateticis veris quod intellectus est forma substantialis hominis dans sibi esse et operari”. *Ibid.*, III; com. 8, f y 7 rb.

¹⁴ “Unicus est intellectus omnium hominum secundum Aristotelis opinionem”. *Ibid.*, co., 27, f. z 7 ra-b.

¿Cómo es ello posible? Porque el maestro veneciano admite dos almas en el hombre, una animal y otra racional. Con la unión del intelecto agente al hombre éste es racional; sin él, animal.

Rechazó la opinión de Avicena y Algacel, según los cuales el intelecto agente sea *una sustancia separada*, la llamada por ellos “décima esfera”. Asimismo, desestimó la de Tomás de Aquino, quien sostenía que el intelecto agente –como el posible– es un *accidente* del alma. También la de Wiclef, quien admitía tres *potencias* –posible, agente y voluntad– en una única sustancia del alma. Asimismo, la de Averroes de *dos sustancias separadas*. ¿Qué defiende? Lo que Pablo de Venecia cree ser la opinión de Aristóteles: el intelecto posible es una facultad del alma que recibe las formas especulativas, mientras que el intelecto agente es *una sustancia separada* que se identifica con Dios. Éste informa al posible ‘*per modum formae et habitus presentis et indistantis*’¹⁵. Dios–intelecto agente conoce todas las cosas de una manera universal, abstracta e individual en sí mismo por esencia. Por lo demás, Dios–intelecto agente no es conocido por el intelecto humano.

Atendamos ahora a la edición de 1504 de su obra *In libros de anima explanatio*. En su comentario al pasaje aristotélico ‘*quoniam autem sicut in omni natura est aliquid hoc quidem materia unicuique generi. Hoc autem est potentia omnia illa. Alterum autem causa et factivus quod in faciendo omnia ut ars ad materiam... necesse est et in anima has esse differentias. Et est intellectus hic quidem talis in omnia fieri. Ille vero in omnia facere*’¹⁶, comenta: “es necesario poner en la parte intelectual del alma una doble virtud: de una de las cuales es propio hacerse todas las cosas, y de otra hacerlas todas”¹⁷. De momento parece admitir que tales realidades distintas sean humanas, pero enseguida añade que de quien es propio hacer todas las cosas es de “Dios, que es el acto purísimo activo que concurre a generar cualquier forma de generación y corrupción”¹⁸. Después justifica la necesidad de la existencia del intelecto agente, porque los inteligibles están en potencia, no en acto como los sensibles, por lo que en ellos no se requiere de un sentido agente, pero siguiendo al Comentador concluye que el intelecto agente “*est virtus cognitiva non in nobis, sed in seipsa*”¹⁹.

¹⁵ *Ibid.*, III, com. 19, f. y 4 vb.

¹⁶ PAULI VENETI, *In libros de anima explanatio*, Venetiis, Bonetus Locatellus, impensis Octaviani Scoti, 1504, 140 b.

¹⁷ *Ibid.*, 140 b.

¹⁸ *Ibid.*, 140 b. Más adelante se lee: “quod intellectus agens est Deus”. *Ibid.*, 142 a.

¹⁹ *Ibid.*, 141 a.

A continuación expone el significado del pasaje '*sicut habitus quidem et sicut lumen*'. Alude a que algunos por tal hábito entendieron el hábito de los primeros principios²⁰; luego explica los *pros* y *contras* de su comparación con la luz. Pasa a considerar que, para el Comentador, tanto el agente como el posible son virtudes eternas, etc. Seguidamente comenta la dicción '*separabilis et impassibilis, inmixtus, substantia in actu ens. Semper honorabilis agens patiente*'²¹, pero sin explicar detenidamente cada una de esas notas. En este apartado recoge 4 opiniones respecto del intelecto agente: a) la de Avicena y Agacel que lo identificaron con la inteligencia de la décima esfera; b) la de Egidio y Tomás –con la que no está de acuerdo–, quienes sostuvieron que es un accidente del alma; c) la que asigna a un tal Juan Eucliph., que defendía que agente, posible y voluntad no son sustancias ni accidentes del alma, sino que entre las tres forman la única sustancia del alma intelectual, opinión que tampoco acepta; d) la que él mantiene y atribuye a Aristóteles, a saber, la que entiende el posible como un accidente inseparable del alma, mientras que concibe el agente como la sustancia primera²².

Tras ello pasa a exponer el significado de la frase '*idem autem est ipsum actum scientia rei... sed non aliquando intelligit, aliquando vero non intelligit*', denotando que el agente es siempre en acto, mientras que el posible es primero en potencia y sólo algunas veces coincide con la ciencia en acto, a saber, cuando entiende; ahora bien, no siempre entiende, por eso se dice que está en hábito. A esto sucede el texto '*separatus autem est solum hoc quod vere est, et hoc solum inmortale et perpetuum est*'²³, donde recalca la distinción entre el agente y el posible. Sigue el comentario a la sentencia '*non reminiscitur autem, quod hoc quidem impassibile. Passivus vero intellectus corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit anima*', donde predica la corruptibilidad de la fantasía, memoria y cogitativa y ofrece 4 opiniones respecto del modo de conocer el alma tras la separación del cuerpo (las del Comentador, Avicena, Alfarabí, y de los "modernos"), con las que no está de acuerdo.

Por otro lado, la raíz de su *nominalismo* estriba en que admite que las especies del intelecto posible son *singulares* (como las de la fantasía), pues acepta que este entendimiento sólo conoce lo general en actos posteriores. Más aún, sostiene que el conocimiento singular es el distinto, mientras que

²⁰ Cfr. *Ibid.*, 141 b.

²¹ *Ibid.*, 143 a.

²² Cfr. *Ibid.*, 142 b - 143 a.

²³ *Ibid.*, 143 b.

el de lo universal es vago. Ahora bien, como mantener esta hipótesis implica defender que el intelecto agente, en rigor, no abstrae, entonces, cabe preguntarle a este autor qué papel le asigna. Pablo de Venecia da como respuesta que el intelecto agente tiene dos operaciones: una, librar de la potencialidad a los fantasmas; otra, imprimirles una forma inmaterial que los eleva sobre su orden natural, la cual les permite inmutar al intelecto posible, pero si bien esa nueva forma inmaterial erradica de ellos la materialidad, no los exime de la particularidad. Por lo que respecta a la situación del alma tras la muerte del cuerpo, mantiene que ésta no recuerda los conocimientos precedentes porque está separada de los sentidos. Tras lo expuesto, es claro que, como balance de la filosofía de este pensador bajo-medieval, Kuksewicz lo entronque dentro de la tradición averroísta, pues sigue al Comentador, más que como filósofo, como un historiador.

3. Gaetano de Thiene

Gaetano (1387-1465), que trabajó en Padua, escribió una *Expositio in Aristotelem De anima*²⁴. En el libro tercero aparece la cuestión '*Utrum autem contingit aliquod separato intelligere ipsum existentem non separatum a magnitudine aut non: considerandum posterius*'. En este texto, con muchos argumentos, se aprecia que Gaetano explica y defiende al Comentador frente a Alejandro de Afrodisia y a otros expositores del Estagirita.

En efecto, relata el parecer de Alejandro, para quien el intelecto adepo en nosotros por el que entendemos las formas abstractas no sería la información hecha de nuevo en el intelecto material, la cual no existía antes. "Así el intelecto agente no sacaría de nuevo la forma al intelecto posible, sino que se uniría a nosotros de modo que fuese nuestra forma, pero no al principio, sino después que entendemos otros entes. Pero contra esto se arguye que si esta unión fuese hecha después no sería necesaria, por eso sería pertinente que en esa hora en que se pone se diese una transmutación en el recipiente o en lo recibido o en los dos. Pero es imposible que se dé cambio en lo recibido, a saber, en el intelecto agente. Por tanto, se dará en el recipiente, esto es, en el intelecto material". Después añade que, para Alejandro, el intelecto que entiende lo abstracto no es ni genera-

²⁴ Disponemos de una edición de Vicenza, Henricus de Sancto Ursio, 1486, y otra de Venice, Antonio de Strata, 1481. No citaremos las páginas del libro, porque no están numeradas. Cfr. sobre este autor: E. RENAN, *Averroes et le averroïsme*, en *Oeuvres Complètes*, Paris, Calmann-Lévy, (eds.), 1852, 265-267.

ble ni corruptible, pero que tanto el intelecto material como el intelecto en hábito son generables y corruptibles. De ese intelecto dice Alejandro que es adepto; por tanto, que no es una virtud o un hábito del alma, sino una realidad extrínseca a nosotros, y que nos permite conocer las sustancias abstractas cuando se une a nosotros, no antes. No obstante, de esta hipótesis se deriva que la naturaleza corruptible se vuelve necesaria, lo cual es imposible.

Tras enmendar la plana a Alejandro, Gaetano expone la opinión del Comentador en su *De intellectu*, en el que, frente a la hipótesis de que el intelecto que está en potencia sería completo cuando entendería al agente y a las sustancias separadas (siendo el intelecto agente su forma, estando adepto a él, no siendo parte del alma ni virtud de ella, sino que estaría en nosotros como venido de fuera), Gaetano declara que eso “repugna a lo dicho en el libro *De anima*”. Indica también que esto es contradictorio, porque lo generable y corruptible recibiría lo eterno. Por tanto, el intelecto agente no se compara a nosotros como forma, sino sólo como *agente*. Esta aporía la resuelve Averroes –dice Gaetano– señalando que el intelecto material no se une a nosotros desde el inicio, sino más tarde, y señala asimismo que el modo de unirse a nosotros el intelecto material es distinto del modo según el cual se une el intelecto agente al material. Como se puede apreciar, su mente es averroísta.

Luego ofrece el parecer de Avempace, para quien el intelecto posible se comunica en nosotros con las sustancias separadas, y el de Temistio, según el cual el intelecto material puede entender las sustancias abstractas. A ello replica con el parecer del Comentador, a saber, que el intelecto material, por estar unido a la materia, y ser por ende corruptible, no puede conocer lo abstracto. El intelecto agente hace inteligible en acto lo inteligible en potencia, y éstas son las cosas materiales, no las abstractas, que son siempre en acto. Las formas no las extraemos por medio de la composición entre el intelecto agente y el intelecto en hábito, porque “el intelecto agente es eterno y el intelecto en hábito es corruptible. Por tanto, lo eterno necesitaría en su acción a lo corruptible y se compondría con él, de modo que de ellos surgiera una acción, lo cual no es posible”. Como se aprecia, sigue el parecer del Comentador.

Luego, a la opinión de Avempace, según la cual no conocemos las sustancias separadas debido a la disminución de nuestra naturaleza, Gaetano ofrece la opinión de Averroes, que él interpreta de este modo: nuestro intelecto puede de algún modo conocer las sustancias separadas porque tiene dos operaciones, de las cuales una es pasiva, que es entender, y la otra activa, que es abstraer las formas de la materia y hacer de lo inteligible en

potencia entendido en acto, “y es patente que estas dos operaciones competen al intelecto que está en nosotros, porque, cuando tenemos el intelecto en hábito, está en nuestra potestad entender cualquier cosa que queremos. Y esta operación que es abstraer y crear las cosas entendidas, que es operación propia del intelecto agente es previa en nosotros a la operación que es entender, que es operación propia del intelecto posible”. Es claro que su interpretación del texto averroísta es peculiar, pues no responde a la tesis de Averroes, sino que se trata de un averroísmo forzado hacia el realismo.

A lo que precede añade que “las cosas entendidas están en nosotros de doble modo, a saber, naturalmente y por voluntad”. Se conocen por naturaleza los primeros principios, de los que no se puede disentir. Se conoce por voluntad las cosas que conocemos por discurso precedente. “Las primeras proposiciones son como la materia respecto del intelecto agente y el intelecto agente es como la forma, o las primeras proposiciones son como el instrumento y el intelecto agente es como el agente principal”, tesis tomista. A la objeción de que si las primeras proposiciones son el instrumento del intelecto agente, dado que éste es eterno mientras aquellas no lo son, parece imposible que un instrumento de lo eterno no sea eterno, responde que las primeras proposiciones “no son verdadera materia o verdadero instrumento del intelecto agente... sino que se asimilan a la materia y al instrumento”. Añade que ese mismo es el respecto que guarda el intelecto agente con el intelecto especulativo o en hábito. Indica también que “el intelecto especulativo o en hábito está en el intelecto material como en su sujeto y mediante el intelecto especulativo el intelecto agente se comunica con el intelecto material y se une a él como forma. Por tanto, se sigue que tanto el intelecto especulativo o en hábito como el intelecto agente están como en su sujeto en el intelecto material”. Como se puede apreciar, estas interpretaciones curiosas, que pueden parecer realistas, tienen una base averroísta indudable.

“Que el intelecto agente se una a nosotros como forma, lo prueba el Comentador diciendo que aquello por lo que algo obra por su propia acción es su forma. Pero por el intelecto agente obramos en nosotros una acción propia, a saber, entender. Por tanto, el intelecto agente está en nosotros como forma”. Gaetano repite que el intelecto agente “se une” a nosotros, al intelecto especulativo, al intelecto material. Se une *potencialmente*—escribe— cuando las cosas entendidas están potencialmente en nosotros, y se une *perfectamente* cuando están entendidas en acto. Añade que conoceremos al intelecto agente y todos sus modos de estar unido a nosotros, pues el intelecto agente no se une a nosotros como forma al principio, sino al

final, cuando todas las cosas estén conocidas en acto en nosotros, y entonces se llamará intelecto unido, tesis asimismo averroísta.

Respecto del intelecto posible, primero ofrece una objeción: si se sostiene que éste nada puede entender que no abstraiga el intelecto agente, y dado que nos consta que el intelecto agente no puede abstraer las sustancias separadas, el intelecto posible no las podrá conocer. Tampoco podrá conocer a Dios, porque éste es infinito y nuestro intelecto es finito. Frente a esto aduce las tesis del Comentador según las cuales el conocer se asimila a lo conocido, y lo más cognoscible es lo más similar a nuestro conocer, como son las sustancias separadas. Por tanto, puede conocerlas. Si no las pudiéramos conocer nuestra naturaleza sería ociosa. ¿Cómo las conocemos? Averroes sostiene que intuitivamente. Declara también que el intelecto agente se conoce a sí mismo por su propia sustancia y a las inteligencias superiores²⁵, y que en la unión con ellas radica su felicidad. Gaetano añade que hay otra vía sugerente –a la que él llama “probable”–, para conocerlas: de modo semejante a como la cogitativa conoce la índole de una realidad a partir de sus accidentes, así el intelecto, que es superior a la cogitativa, puede conocer las sustancias separadas por sus efectos (recuérdese al respecto la sentencia tomista según la cual conocemos a Dios por sus efectos).

4. Pedro Pomponazzi

Este renacentista (1462-1524) publicó en 1487 su *De immortalitate animae* y en 1516 su *Tractatus de immortalitate animae*²⁶. Comparado con los tratados de otros autores, este último libro es breve (carece incluso de índice). Como filósofo fue contrario a las tesis averroístas de la unicidad del intelecto y la inmortalidad impersonal, pero negó la inmortalidad personal del alma siguiendo las tesis de Alejandro de Afrodisia. Negó asimismo las

²⁵ “Cum intellectus agens seipsum intelligat per substantiam propriam et intelligentias superiores per ipsas sibi aequaliter unitas sequitur quod cum intellectus agens erit factus forma intellectus possibilis tunc intellectus possibilis per ipsum intelligat quicquid intellectus agens intelligat”. La la cadencia árabe con que continúa el texto es indudable: “et simili modo quod tamen erit ordine quodam quam primo intellectus possibilis intelligit omnia materialia deinde actum proprium proprium postea se ipsum deinde intellectum agentem et consequenter ascendendo intelligit intelligentiam orbis Lune. Postea Mercurio, postea Veneris, et sic gradatim donec perveniat al ultimam intelligentiam que est Deus gloriosus”.

²⁶ Cfr. PETRI POMPONATII, *Tractatus de immortalitate animae*, Tubingae, J.G. Cotta (ed.), 1791.

tesis tomistas acerca de la inmortalidad del alma²⁷ y consideró que para Aristóteles ésta era mortal, que no era creada, sino derivada por generación, que tiene comienzo y termina con el cuerpo, pues –según él– es una forma material y mortal y, como tal, no puede ejercer sus funciones intelectivas sin el cuerpo. Sin embargo, como cristiano, admitió la inmortalidad del alma por fe. Evidentemente, ambas posiciones son difícilmente conciliables y recuerdan la teoría averroísta de la doble verdad.

Las doctrinas de Pomponazzi fueron impugnadas por muchos autores, entre ellos: Ambrosio Fiandino, Bautista Fiera, Jerónimo Amidei, Vicente Colzado, Ambrosio de Nápoles, Bartolomé Spina, Cristóforo Javelli. Pero Pomponazzi también tuvo varios discípulos que siguieron sus doctrinas: Lázaro Buonamici, Juan Mateo Virgilio, Simón Porta, etc.²⁸. Para alguno, Pomponazzi es “un tomista medio-convertido al averroísmo”²⁹. Pero, en rigor, no es tomista, si bien es ‘medio-convertido al averroísmo’, porque aunque en su obra no encontramos ni una referencia al intelecto agente, sin embargo, admite que algo que es verdad por fe no lo es por razón. Tilda al averroísmo de gran ficción: ‘*figmentum maximum et inintelligibile, monstrum ab Averroae excogitatum*’, pero está más cercano a él de lo que parece, porque “la oposición del orden de la fe al orden filosófico... es también la base del sistema de Pomponazzi. Pomponazzi, filósofo, no cree en la inmortalidad del alma, pero Pomponazzi cristiano, la cree. Ciertas cosas que son verdad teológicamente no lo son filosóficamente”³⁰.

5. Elías el Mendigo

Hellias Crentensis (1460-1493), judío de religión, conoció el averroísmo en Padua, porque tradujo para Picco de la Mirándola algunas obras de Averroes. Redactó asimismo para este renacentista dos tratados sobre el intelecto en los que aparece su concepción averroísta del intelecto agente único. Trabajó asimismo en Florencia donde tradujo las *Paráfrasis* de Averroes, su comentario a los *Primeros Analíticos* y la *Física*. Siempre conside-

²⁷ Cfr. J. L. TRELOAR, “Pomponazzi’s Critique of Aquinas’ Arguments for the Immortality of the Soul”, *The Thomist*, 54 (1990) 453-470.

²⁸ Cfr. G. DE NÁPOLES, *L’inmortalità dell’anima nel Rinascimento*, Turín, Società Editrice Internazionale, 1963.

²⁹ J. H., RANDALL, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padua, Antenore, 1961, 91.

³⁰ E. RENAN, *Averroes et le averroisme*, en *Oeuvres Completes*, Paris, Calmann-Lévy, (eds.), 1852, 273-274.

ró que tanto Aristóteles como Averroes eran los dos pensadores más cualificados. Pero por encima de su filosofía sobresale su fe judía. En 1288 permaneció en Venecia donde publicó algunas de sus obras, y en 1490 volvió a Creta donde redactó una obra de corte judeo-averroísta y anticristiana: *Examen de la religión*.

Entre otros temas, Elías manifiesta en la mencionada obra su concepción sobre el intelecto agente, causa de todas las cosas, que las conoce todas y a sí mismo. Para llegar a la felicidad el hombre precisa del conocimiento y requiere de dos condiciones: formar parte de un grupo social, y filosofar, pues sólo la filosofía puede entender la totalidad del mensaje divino. En esa obra también se afirma que los profetas son los responsables de la promulgación de las leyes y los únicos intérpretes autorizados de la voluntad divina³¹. En suma, identifica el intelecto agente con el ser divino, concepción netamente averroísta.

6. Nicoletto Vernias

Disponemos de un documento fechado en 1484 (sin índice, paginación y numeración de cuestiones), que trata de filosofía natural: en primer lugar, de las cuestiones sobre el alma y, en segundo, acerca de la filosofía de la naturaleza. En la primera página aparece el nombre de Nicoletto Vernias, que dice seguir a Escoto más que a Aristóteles. Con todo, este pensador de Padua (¿-1499) sostuvo la unidad del intelecto³², tesis que no es escotista. Sin embargo, posteriormente se retractó de sus teorías y escribió a favor de la inmortalidad del alma, seguramente debido a la amistad mantenida con Agustín Barbarigo y de Pedro de Barozzi, obispo de Padua.

En una cuestión de dicha obra se pregunta “si en nuestro intelecto hay especies inteligibles que sean anteriores al acto de entender”. Después de las objeciones responde que una opinión común dice que el intelecto tiene la especie impresa que es necesaria para el acto de intelección. Añade que la especie en la fantasía es singular; por tanto, además de ella, se requiere de una especie universal. Por tanto, se requiere del intelecto agente. De éste declara que es “potencia activa real. Por tanto, su operación es real y también su término, pero entender no es su operación ni tér-

³¹ Cfr. A. BAZANA, N. B'RIOU, P. GUICHARD, *Averròes et l'averroïsme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2005, 297-305.

³² Cfr. E. P. MAHONEY, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Aldershot, Ashate-Variorum, 2000, Essay I, 138-40, 154, 181.

mino de su operación, al menos cercana, ya que no entiende, sino que su operación es hacer inteligibles en acto los inteligibles en potencia; se hacen inteligibles en acto por la abstracción de las especies; abstraer es, pues, su acto, y la especie inteligible es su término. Esa especie no puede estar en la fantasía, puesto que ésta es corporal y extensa, pero no es así tal especie. Así pues, es necesario que tal especie esté en el intelecto posible”. Después ofrece otras opiniones, pero en ningún momento dice que intelecto agente y posible se distingan realmente, sino sólo formalmente, como sostuvo Escoto. En esto y en su modo de argumentar el influjo del *Doctor Sutil* es claro, pero en su defensa de la unidad del intelecto agente es claramente averroísta.

7. Gabriel Biel

Gabriel (1425-1495), natural de Spira, que estudió en Heidelberg y Erfurt, enseñó en Tubinga, y perteneció a la Congregación de Canónigos Regulares de San Agustín (hermanos de la vida común), escribió sobre el intelecto agente al menos en su *Comentario a las Sentencias*³³.

Este autor es un caso aparte, porque en las cuestiones que se propone resolver, suele ofrecer primero la opinión de Tomás de Aquino, después la de Ockham y en tercer lugar da la suya propia corrigiendo la de Tomás de Aquino. Así ocurre, por ejemplo, con la distinción de las potencias del alma: el de Aquino sostiene que son distintas entre sí y de la esencia del alma; Ockham niega ambos extremos, mientras que Biel indica que eso depende de qué se entienda por los ‘nombres’ de tales potencias, pues si el intelecto, la memoria y la voluntad se toman por el alma, entonces se distinguen entre sí y de la esencia del alma, pero si se toman como principio inmediato del acto de entender, recordar o querer, no se distinguen del alma ni entre sí, ni con distinción real ni de razón³⁴. Como no contamos con espacio para corregir sus ‘modos de decir’, atendamos únicamente al pasaje en el que trata del intelecto agente.

“Se duda del intelecto agente y del posible si son el mismo o distintos. Se responde brevemente, tras lo dicho arriba de Ockham, que se trata de un error de omisión del Comentador, según el cual (error) el intelecto agente y el posible son simplemente lo mismo en el mismo hombre y *no se*

³³ Cfr. GABRIELIS BIEL, *Collectionum circa quattuor libros Sententiarum*, Tübingen, Mohr, 1984.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, *Distinctio 16, Quaestio unica*, 370 ss.

distinguen ni real ni según la razón. Sino que la misma alma *se dice* intelecto agente en cuanto tiene en propiedad producir el acto de entender, y porque la misma alma tiene en propiedad recibir en sí el acto por sí producido *se llama* intelecto posible. Ya que el acto de entender es operación inmanente, esto es, que permanece en su principio productivo, lo mismo es enteramente el intelecto que produce la intelección y el que recibe en sí la acción producida, *aunque los términos no sean sinónimos.* Y no es otra la acción del intelecto como tal sino por la que produce la intelección, pues nada obra sobre los fantasmas depurándolos, irradiando o iluminando, como algunos dicen, ya que todas esas acciones son vanas y se ponen sin razón concluyente”³⁵. Prestando atención a los términos subrayados, sobran comentarios sobre su expreso *nominalismo*.

8. Nicolás de Ámsterdam

Nicolás dedicó una obra al *De anima* en forma de cuestiones³⁶. En ella se nota la influencia de Alejandro de Afrodisia, de Averroes y de Juan de Buridán. Cita también a Walter Burley, Marsilio de Inghen, Laurent Londorius y Aufaber. El manuscrito pertenece a los últimos años del s. XIV o principios del XV.

En la cuestión 25 del aludido comentario se defiende que el intelecto es forma del cuerpo. Sostiene también que el intelecto posible carece de órgano corporal, siendo, por eso, inmaterial y eterno. La cuestión 26 se titula ‘*Utrum sit ponendus unicus intellectus in omnibus hominibus, sciendum quod opinio Comentatoris*’. La cuestión 27, ‘*Utrum intellectus humanus existens perpetuus sit pura potentia, nota quod in quaestiones duo includuntur*’. Defiende que el intelecto es eterno ‘*a parte post*’, no ‘*a parte ante*’, que es único, común a toda la especie humana, no una forma inherente a cada hombre. En sus argumentaciones se nota un notable distanciamiento entre las explicaciones de razón y las de doctrina de la fe. Esto, junto con su seguir al Comentador por identificar el intelecto agente con Dios, permite decir que este comentario es *averroísta*. Sin embargo, como por encima de este influjo, se nota la impronta de Buridán, al identificar el intelecto agente con el posible en el hombre, y como, siguiendo también a Ockham, iden-

³⁵ *Ibid.*, 385.

³⁶ Cfr. Z. WLODEK, “Le commentaire de Nicolas d’Amsterdam sur le *De anima* d’Aristote”, *Medievalia Philosophica Polonorum*, 1963, 11, 23-42.

tifica el intelecto con la voluntad, y estas potencias con la esencia del alma, cabe encuadrar a este pensador dentro del *nominalismo*.

La cuestión más interesante de su comentario para nuestro propósito es la 29, encabezada con el título: '*Utrum ad intellectionem causandam necessarie sit ponere intellectum agentem distinctum ab intellectu possibili, pro quaestione est sciendum quod de materia huius quaestionis*'. Comienza indicando que hay varias opiniones al respecto, pues ciertos doctores admiten en nosotros un entendimiento agente distinto del posible, opinión "contra la cual se pone la conclusión que responde que el intelecto agente no es distinto del intelecto posible, así como si existiese algo de nuestra alma distinto del intelecto posible. La conclusión se prueba así: si el intelecto agente fuese distinto del intelecto posible, existiendo como algo de nuestra alma, en consecuencia, o bien sería sustancia o bien accidente, según la división que es suficiente. No se puede decir que sea sustancia, ya que según el Filósofo, toda sustancia, o bien es materia, o bien forma, o bien el todo compuesto; pero el intelecto agente no se puede poner como forma sustancial distinta contra el intelecto posible, que es la primera perfección del hombre, como dice el Comentador en el comentario 5º a este libro IIIº, ya que habría pluralidad de formas sustanciales en el mismo compuesto... Tampoco se puede decir que sea materia, ya que no es propio de ella obrar, como es claro en muchas realidades naturales; ni tampoco es el todo compuesto, como es claro, ya que si así fuese, cosa que todavía no se ha defendido, no sería algo de nuestra alma, ya que el todo no es alguna parte, sino más bien lo contrario. Y que tampoco es accidente es claro, pues según lo que dice el Filósofo en muchos lugares, la intelección es un acto inmanente, pero esto carece de verdad si el intelecto agente se pone como un accidente, ya que el accidente no puede inherir en un accidente"³⁷. En suma, si el intelecto agente no es ni sustancia ni accidente en el hombre, no es humano. Por tanto, quedan dos posibilidades: o que sea sustancia separada, o que no sea realmente distinto del posible. ¿Por cual de ellas se inclina Nicolás?

Su decisión la hallamos al final de la anterior argumentación: "Y es claro por el Filósofo, en su lectura, que dice que el intelecto agente es separado, impasible e inmixto y dice más abajo que es sustancia que es ente en acto y, según acto, ciencia de lo real, esto es, que es inteligente; lo entendido y la intelección no difieren en él, de modo semejante a como tampoco ni el que sabe ni lo sabido ni la ciencia difieren en él, sino que él mismo es el que sabe, lo sabido y la ciencia. De cuyas palabras se puede concluir que el

³⁷ *Ibid.*, 40.

intelecto agente, que pone como distinto del posible, no es algo de nuestra alma, lo cual es suficientemente claro, ya que lo que debe ser algo de nuestra alma, esto debe ser finito y creado o, hablando naturalmente, debe ser limitado. Pero así no es el intelecto agente del que habla el Filósofo, pues es impasible, ya que, por consiguiente, no tiene para sí ninguna potencia unida”³⁸. Como se ve, Nicolás piensa que la opinión de Aristóteles sobre el intelecto agente coincide con la de Averroes.

Cabían dos posibilidades: o el intelecto agente es externo al hombre, o si es interno, no es más que la operatividad inmanente del posible. ¿Acaso ambas posiciones son incompatibles? No, pues Nicolás las armoniza al escribir que si por intelecto agente se designa algo humano, “entonces él mismo no es distinto del intelecto posible”³⁹. Si contra el precedente razonamiento se arguye que es necesario poner el intelecto agente, puesto que los fantasmas no actúan directamente al posible, el filósofo de Ámsterdam responde que el intelecto agente separado sí puede actuar sobre los fantasmas y el posible.

Entre algunas objeciones que registra contra su propia posición, Nicolás revisa la que sostiene que “no basta Dios glorioso... ya que la causa universal se debe determinar por las particulares como es claro en todas las operaciones naturales”, y frente a ella declara que “este argumento sólo concluye que es necesario que concurra una causa agente, pero el que después se infiera que esta causa no parece otra que el intelecto agente tal como sostienen los que defienden la primera conclusión, hay que negarlo y decir que esto es un fantasma”⁴⁰. En suma, este pensador, a caballo entre el *averroísmo* y el *nominalismo*, niega que el intelecto agente sea humano, basando su opinión en que ni es sustancia ni es accidente. Pero como se supone que toda realidad es, o bien sustancia o bien accidente, *ergo*...

La posición de Nicolás de Ámsterdam arroja luz sobre una interesante cuestión: *averroísmo y nominalismo no son opuestos sino compatibles*, pues ambos se basan en la misma tesis de fondo: la negación del intelecto agente humano; sólo que el primero la actividad noética que le quita al intelecto agente humano se la otorga a una sustancia extrínseca, mientras que el segundo, no queriendo multiplicar los entes sin necesidad, multiplica sin necesidad las funciones y nombres del intelecto posible humano. Pero ambas posiciones son incoherentes: la primera porque despersonaliza al conocer humano; la segunda, porque niega el principio de no contradicción

³⁸ *Ibid.*, 40.

³⁹ *Ibid.*, 40.

⁴⁰ *Ibid.*, 42.

al asumir que la potencia y el acto se digan a la vez –en el inicio– de la misma dimensión humana: el intelecto.

9. Conclusiones

Tras el repaso de los autores del s. XV que siguieron el *averroísmo* y el *nominalismo*, podemos agruparlos, para concluir, en tres apartados por lo que a su tratamiento del intelecto agente se refiere: los que fueron más bien *averroístas*; los *nominalistas*, y los que fueron *eclécticos*, es decir, quienes estuvieron a caballo entre ambas tendencias.

1. *Averroísmo*. Fueron netamente averroístas: Pablo de Venecia, Gaetano de Thiene y Elías el Mendigo. Por su parte, Pedro Pomponazzi, sin ser estrictamente averroísta, es cercano de mente a este movimiento.

2. *Nominalismo*. Gabriel Biel fue netamente nominalista.

3. *Del averroísmo al nominalismo*. En Nicoletto Vernias se advierte un progreso del averroísmo al escotismo, que al fin y al cabo deviene nominalismo. A caballo entre el averroísmo y el nominalismo se coloca Nicolás de Ámsterdam.

Hacia el tratado moderno de Iglesia y la Escuela de Salamanca

IGNACIO JERICÓ BERMEJO*

RESUMEN Fue probablemente en el curso 1555-56 cuando Pedro de Sotomayor (†1564) comentó la IIª, IIªe, q.1ª, art. 10, de la *Suma* de sto. Tomás, dando a sus alumnos un verdadero tratado de teología de la Iglesia o Eclesiología. Aquí presentamos también la exposición que hicieron otros profesores de la Universidad de Salamanca como Juan de la Peña y Mancio del Corpus Christi.

PALABRAS CLAVE: Eclesiología, Escuela de Salamanca, Juan de la Peña, Mancio.

KEY WORDS: *Church's Theology, University of Salamanca, Juan de la Peña, Mancio.*

ABSTRACT: It was probable during of scholar year 1555-56 when Pedro de Sotomayor (†1564) has presented the commentary to IIª, IIªe, q.1ª, art.10, of the *Summa* of Saint Thomas, giving his students an exposition of the theology or the Church or Ecclesiology. Here, we present the exposición made by others professors of the University of Salamanca as Juan de la Peña or Mancio del Corpus Christi.

Fue con toda probabilidad en el curso de 1555-1556¹ cuando el entonces catedrático de Vísperas de la Universidad de Salamanca, Pedro de Sotomayor († 1564), expuso su comentario al artículo décimo de la cues-

* Doctor en Teología, especialista en la problemática teológica del s. XVI.

¹ Sobre la fecha en que expuso Pedro de Sotomayor el comienzo de la *Secunda Secunda*, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Doctrina fidei catholica. El artículo de fese según D. Chaves, D. de Cuevas y P. de Sotomayor*: Scriptorium Victoriense 31 (1984): 248.

ción primera de la *Secunda Secundae* (cf. Sevilla. Biblioteca de la Universidad, ms. 333-53) proporcionando de esta forma a sus alumnos una exposición sobre la teología de la Iglesia. Aquí va a hablarse ahora de las explicaciones salmantinas dadas por dos salmantinos del siglo XVI que, como Sotomayor, realizaron asimismo su personal exposición sobre la realidad de la Iglesia: Juan de la Peña y Mancio de Corpore Christi.

I. Introducción general y texto de Juan de la Peña (1559)

I. INTRODUCCIÓN GENERAL

Al comentar el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* procede Peña al igual que lo hiciera Sotomayor desarrollando la línea ya marcada por Bartolomé Carranza en San Gregorio de Valladolid en el curso de 1540-1541. En este colegio habían perfeccionado sus conocimientos de teología el uno y el otro. Extraño es de todas formas que, como se dirá a continuación, fuera precisamente Mancio de Corpore Christi, no formado en San Gregorio, quien siguiera la misma línea, en su comentario al artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*, de lo expuesto por Juan de la Peña en Salamanca durante el curso de 1559-1560.

1. Autores

Nació Juan de la Peña² en Valdearenas (Guadalajara) en 1513 y, tras haber permanecido cinco años como benedictino en Toledo, donde recibió por cierto la formación teológica, solicitó en 1540 hacerse dominico, siendo admitido en el convento de San Pedro Mártir. Sus superiores dominicos lo enviaron a perfeccionar los estudios a Valladolid, al colegio dominicano de San Gregorio. Allí tuvo como maestros a Bartolomé Carranza y a Melchor Cano. Terminados estos sus cursos, empieza a actuar de profesor en el mismo colegio de Valladolid. Al principio de 1559, tal como se mostrará a continuación, comienza a exponer la cuestión primera de la *Secunda*

² Biografía. Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. (Madrid 2005) 206-207; *Sobre los comentarios salmantinos la Secunda Secundae. Profesores y obras: Verdad y Vida* 44 (2006) 126. Tanto en uno como el otro escrito se ha colado una errata, la que dice que Peña explicó desde 1551 hasta 1559 en San Esteban. Se quería haber dicho ahí en San Gregorio. No expuso él entonces sus lecciones en Salamanca, sino en Valladolid.

Secundae. Pero, ¿no expuso este profesor esta materia en esa fecha en la Universidad de Salamanca desde la cátedra de Prima a finales de octubre del curso de 1559-1560?

El catedrático de Prima de la Universidad de Salamanca era en 1559 Domingo de Soto; pero las clases corrían a cargo de un sustituto ya que él se había jubilado. En este caso era el sustituto Ambrosio de Salazar. A partir del curso de 1559-1560 tocaba exponer en esta cátedra de Salamanca, propiedad de Soto, las primeras cuestiones de la *Secunda Secundae*. En esta universidad solía comenzar el curso en octubre, en la fiesta de San Lucas, y es un hecho que quien comenzó este curso a exponer no fue Salazar, sino el Maestro Vicente, el cual sólo explicó la materia de los ocho primeros folios del manuscrito T 19 existente en la Biblioteca General de la Universidad de Coimbra (Portugal). Lo hizo debido a que había fallecido Ambrosio de Salazar y se estaba todavía a la espera de que se nombrara al nuevo sustituto. Fue precisamente Juan de la Peña³ el nombrado. Y comenzó éste su explicación por el inicio mismo de la cuestión primera, artículo primero de la *Secunda Secundae*, por estimar al parecer que era pocas las lecciones hasta entonces explicadas y que era conveniente comenzar desde el principio.

Muere un año después el catedrático de Prima, Domingo de Soto (1560). Pedro de Sotomayor, catedrático de Vísperas, oposita entonces a la cátedra vacante y la obtiene. En consecuencia queda vacante la de Vísperas. La obtiene por oposición Juan de la Peña el 24 de enero de 1561. Fue entonces cuando su Orden concedió a éste el título de maestro. Murió Peña en Salamanca el 28 de enero de 1564. A la oposición por la vacante de su cátedra de Vísperas se presentaron el dominico Juan Gallo y el agustino Juan de Guevara, siendo éste quien la obtuvo al fin. Y es en el mismo año de 1564 cuando muere el catedrático de Prima, Pedro de Sotomayor. Se espera que se presente a la oposición Juan de Guevara, catedrático de Vísperas; pero renuncia él a ello. Los dominicos habían llamado opositar a Mancio de Corpore Christi, que es desde 1548 el catedrático de la cátedra mayor de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá. Al no opositar nadie más a la cátedra, quedó proclamado Mancio como el catedrático.

³ “En 1559 muere Ambrosio de Salazar [...]. Sus superiores le envían [a Juan de la Peña] a Salamanca a cubrir este puesto [...]. Pero para ello tuvo que acelerar su graduación en teología. Primero obtiene el título de bachiller en teología por la Universidad de Valladolid (9 de octubre de 1559), accediendo así a la sustitución de Soto en la cátedra de Prima de Salamanca, de la que tomó posesión e inició las clases el mismo mes de octubre de 1559. Este curso 59-60 explicó la *Secunda Secundae* de la *Suma*”. BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca*. (Madrid 2000) 763.

Mancio de Corpore Christi⁴ había nacido en Becerril de Campos (Palencia) alrededor del año 1500. Profesó como dominico en el Convento de San Esteban (1524). Estudió la teología en Salamanca. Tuvo como maestros a Vitoria y a Soto. Marchó a Sevilla con la intención de partir como misionero a América (1530). Desiste al fin en su intención y permanece en Sevilla al ser admitido como colegial becado en el colegio de Santo Tomás. A él se le llama desde Salamanca en 1535 y se le envía a París. Es en 1546 cuando obtiene los grados de bachiller y de maestro en teología en Sigüenza. Al marchar en 1546 Melchor Cano a Salamanca para ocupar la cátedra de Prima por la muerte de Francisco de Vitoria, fue Mancio quien se ocupó de las lecciones de la cátedra mayor de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá.

Al haber renunciado Domingo de Soto, concretamente en 1548, a su cátedra de Vísperas de la Universidad de Salamanca, fue Mancio quien había opositado a ella; pero la victoria cayó en la persona de Juan Gil de Nava, el cual se había ocupado precisamente de sustituir en las lecciones de Prima a Francisco de Vitoria antes de morir éste (1546). Así las cosas, Mancio regresa a Alcalá en 1548 al haber obtenido la cátedra mayor de Santo Tomás, la que dejara dos años atrás Melchor Cano. En ella permanecerá hasta 1564. Ante la muerte del profesor de Prima de la Universidad de Salamanca, Pedro de Sotomayor, se presenta Mancio a la oposición y la obtiene el 22 de noviembre de 1564. Comienza su exposición como catedrático el 23 de noviembre. Tal era la lección 25 del curso de 1564-1565. Comenzó entonces a explicar este catedrático por el inicio mismo del artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*⁵. ¿Quién explicó entonces aquel curso los nueve artículos anteriores? Según el ms. 5 de Palencia (Biblioteca del Cabildo de la Catedral) hubo alguien que expuso, no Sotomayor, las tres lecciones primeras del curso de 1564-1565 (fol. 2-8). Será a partir de la lección cuarta cuando explica las lecciones Cristóbal Vela⁶. Éste expuso 24 lecciones y llega hasta el artículo noveno⁷.

⁴ Biografía. Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. (Madrid 2005) 211, nota 518.

⁵ “25. Hinc incepit legere Manzio in cathedra primae horae, anno 1564, die vero 23 novembris. Et accepit possessionem cathedrae die 22 eiusdem mensis”. *Palencia. Biblioteca del Cabildo Catedralicio*, ms. 5, fol. 46v.

⁶ “Lectio 4. Hinc legit don Cristobl Vela propter mortem fr. Mag. Petri de Sotomayor, qui obiit in die sabbati in initio undecim virginum, quae fuit dies 21 octobris 1584”. *Palencia. Biblioteca del Cabildo de la catedral.*, fol. 8r.

⁷ Cf. JERICÓ BERMEJO, *La fe por el tiempo. El artículo de fe según C. Vela (1564)*: *Burgense* 34 (1993) 541-549.

Existen tres manuscritos de Peña sobre el inicio de la *Secunda Secundae*: el 333-53 de Sevilla (Biblioteca de la Universidad), el T 19 (1852) de Coimbra (Biblioteca General de la Universidad) y el Ott. lat. 1046 de Roma (Biblioteca Apostólica Vaticana)⁸. Aquí se ha elegido para dar a conocer su exposición sobre la Iglesia el 333-53 de Sevilla. Sorprende a este respecto que haya habido quienes, al parecer, hubieran señalado que este manuscrito viene a ser resultado de lo explicado efectivamente por Peña en el curso de 1559-1560 desde Salamanca. ¿Cómo es que no se ha advertido que esto no puede ser, ya que los manuscritos de este curso académico son los otros dos, los cuales coinciden perfectamente entre sí salvo algún detalle que se debe a que fueron tomados de la misma lectura oral por dos oyentes diferentes? Pero se debe decir que el 333-53 es precisamente el que expuso Peña con el título obtenido de presentado⁹ en el inicio ciertamente del año 1559. ¿Dónde expuso esto el presentado? Hay que pensar, salvo prueba concreta al respecto, que impartiera las lecciones desde Valladolid, San Gregorio concretamente. De hecho, se dejó escrito hace años: “En 1559 muere Ambrosio de Salazar [...]. Este hecho precipita los acontecimientos. Sus superiores lo [a Juan de la Peña] envían a Salamanca a cubrir ese puesto [de explicar en la cátedra de Prima como sustituto], librándole al mismo tiempo de las presiones de la Inquisición en Valladolid. Pero para ello tuvo que acelerar su graduación en teología”¹⁰.

Suele ser mi costumbre, lo reconozco, publicar los manuscritos tanto en la lengua original latina como en su traducción al español. Si sólo puedo hacerlo en una lengua, prefiero realizar la exposición del texto en latín. Tal es el caso presente. ¿No debía entonces haber ofrecido más bien aquí el texto al menos del Ott. lat. 1046, ya que el de T 19 de Coimbra se encuentra publicado con la correspondiente traducción al español?¹¹ Entiendo a este respecto que no hay necesidad de ello por ser textos iguales, como ya se ha dicho, el de Coimbra y el de Roma. Me permito señalar ahora pese a todo que es de interés el precisar cómo se han venido conociendo en el

⁸ Sobre la descripción de estos tres manuscritos, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre los comentarios salmantinos la Secunda Secundae. Profesores y obras: Verdad y Vida* 44 (2006) 149-150.

⁹ “Aplicase [presentado] en algunas órdenes religiosas al teólogo que ha seguido su carrera y, acabadas sus lecturas, está esperando el grado de maestro”. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Presentado. Diccionario de la lengua española. Tomo II.* (Madrid 1 1992²⁰) 1661a.

¹⁰ BELDA PLANS, J., *La Escuela de Salamanca.* (Madrid 2000) 763.

¹¹ Cf. PEÑA, J. DE LA, *Elesiología. Réplica a la Iglesia de Lutero.* Salamanca 1987.

tiempo estos tres manuscritos de Peña¹². Asimismo digo decir yo que, pese de hallarse ya publicado en lengua original y en la correspondiente traducción española el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*¹³ del ms. 5 de Palencia que corresponde a Mancio¹⁴, me he permitido añadir un texto que llamo añadido y que versa concretamente sobre la autoridad del Sumo Pontífice. Y añadido además que lo hago por razones de teología.

Si me permito presentar en este caso mi propia transcripción del texto latino, se debe a que me gusta dar al lector lo que está en el texto mismo, así como quiero en todo momento facilitar la lectura. Lo transcrito y publicado por mí es lo que no se debería hallar también en los manuscritos de Peña de 1559-1560. Ahora bien, da la casualidad de que el manuscrito de Mancio dice cosas propias además allí. Ya las hice notar yo en 1983¹⁵. Y lo que aquí se transcribe y publica de este catedrático de Prima es parte de lo propio que hay allí suyo de lo ya explicado por Juan de la Peña en Salamanca.

2. Los manuscritos

R. Hernández Martín publicó en 1987 la explicación de Peña al artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae* según el ms. T 19 de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra. Manifestó al hacerlo que hay doctrina de Peña sobre el artículo décimo en tres comentarios más: ms. 333-53-1 de Sevilla, Ott. lat. 1046 de Roma y Vat. lat. 6993 también de Roma¹⁶. También anotó él de este último inmediatamente que “*aparece entre los MSS [manuscritos] del canonista Francisco de Peña, copiado por éste probablemente del Ottob. lat. 1046, aunque permitiéndose bastantes variantes materiales en su redacción*”. Admitido esto, ha de establecerse entonces que son tres los manuscritos de Peña sobre el artículo décimo al depender lo escrito en el Vat. lat. 6993 de lo que se reproduce en el Ott. lat 1046.

¹² Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Fides Ecclesiae tradita. El artículo de fe según J. De la Peña, M. De Corpore Christi y B. de Medina.*: Scriptorium Vicotriense 33 (1986) 228.

¹³ Cf. SARMIENTO, A., *La Eclesiología de Mancio. II.* Pamplona 15876.

¹⁴ Sobre la descripción del ms. 5 de Palencia, cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre los comentarios salmantinos la Secunda Secundae. Profesores y obras: Verdad y Vida* 44 (2006)150-151.

¹⁵ Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *Fides Ecclesiae tradita. El artículo de fe según J. De la Peña, M. De Corpore Christi y B. de Medina.*: Scriptorium Victoricense 33 (1986) 130-131.

¹⁶ Este manuscrito no se tiene en cuenta en este trabajo..

Por supuesto, estos tres manuscritos [ya no atiende a expresarse así al Vat. lat 6993] surgen de Peña. De todas formas, conviene aclarar si vienen también de la misma explicación del profesor. No se plantea R. Hernández Martín esta cuestión; pero parece que, de alguna manera, no le ha pasado desapercibida. Hay por cierto existen entre los tres códices muchas variantes y, si vienen los tres de la misma explicación, ¿cómo es que difieren tanto? Dice entonces éste: “*El manuscrito de Coimbra es de corte académico, que sigue de inmediato las lecciones del maestro, tal como saldrían de sus labios en las aulas; es para nosotros por eso el de más valor. El texto del Ottob. lat. es algo más reducido suprimiendo algunas citas y párrafos; pero sigue el mismo orden, y parece tener de cerca las lecciones de clase. Más cuidado y sintético es el de la Universidad de Sevilla; es una reelaboración contemporánea que se permite un cambio notable del texto como también del orden de los puntos dentro de la misma cuestión. [...] Nosotros reproduciremos el manuscrito de Coimbra, pero teniendo siempre delante los otros, para actuar con mayor seguridad en los casos de duda*”.

Estos tres códices con la explicación de Peña sobre el artículo décimo, preciosos ciertamente, sobre la autoridad de la Iglesia, dan lugar por cierto a muchos interrogantes y los mismos deben ser contestados desde la mayor objetividad posible. Al parecer, desconocía R. Hernández Martín ciertas aportaciones al respecto publicadas en 1986; es decir, un año antes de que se editara lo que él subtítulo *Réplica a la Iglesia de Lutero*. Conviene lanzar la vista atrás ahora. Sobre el T 19 de Coimbra llamaba la atención en 1935 V. Beltrán de Heredia. Aunque el nombre de Peña no aparece al principio del códice, no dudó este sabio investigador en atribuirlo a Juan de la Peña. Fue en 1953 cuando L. Pereña daba a conocer como de Peña también el manuscrito Ott. lat. 1046 existente en la Biblioteca Vaticana. El códice portugués y el ms. 333-53 de Sevilla eran conocidos por C. Pozo ciertamente en 1959; pero este autor nada dijo entonces del de Roma. Seguramente, lo desconocía. Así las cosas, se plantea en este momento la pregunta fundamental respecto a estos tres códices de Peña: el de Sevilla, el de Coimbra y el de Roma.

El T 19 y el Ott. lat. 1046 contienen ciertamente la misma explicación; pero, ¿contiene también la misma explicación el ms. 333-53 de Sevilla? La respuesta ha de ser aquí negativa. Es [la de éste] una explicación diversa

¹⁷ Todo cuanto precede en este apartado titulado los manuscritos ha sido publicado por mí. Aquí no se reproducen las notas. Cf. JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*. (Madrid 2005) 207-211.

ciertamente de la recogida por los manuscritos de Roma y de Coimbra. El folio 1r del manuscrito sevillano dice: “*Comienzan los comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás por el reverendo fray Juan de la Peña, presentado, comenzados sobre el inicio del año 1559*”. Este manuscrito de Sevilla lleva la explicación seguida hasta el artículo segundo de la cuestión veintidós de la *Secunda Secundae* (fol. 250r). Peña se encontraba ciertamente como profesor al inicio de 1559 en San Gregorio de Valladolid. Es verdad que, ese mismo año y ante la muerte de Ambrosio de Salazar, tuvo que marchar [Peña] a Salamanca para ocuparse de la sustitución de la cátedra Prima, trabajo que inició el 30 de octubre de 1559.

En la cátedra de Prima de Salamanca habría comenzado aquel curso de 1559-1560 Ambrosio de Salazar como sustituto de Soto la explicación del artículo primero de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. El curso se iniciaba en Salamanca el 19 de octubre; pero Ambrosio de Salazar muere el 10 de septiembre de 1559. Como Peña no llegó a su cátedra hasta el 30 de octubre, ¿quién explicó entonces la *Secunda Secundae* hasta que él llegara? ¿Continuó Peña una vez en posesión de la cátedra lo explicado por el sustituto accidental o lo volvió a repetir? Ciertamente, fue ese sustituto accidental el Maestro Vicente y fue él quien empezó la explicación de la *Secunda Secundae*. Se halla recogida la misma en los siete primeros folios de Ott. lat. 1046. Al llegar Peña, prefirió comenzar lectura desde el principio, de la *Secunda Secundae* por supuesto.

Ciertamente, explicó Peña en esta prestigiosa cátedra salmantina en los últimos meses de 1559 la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. El resultado de esto es que explicó esta cuestión primera en dos ocasiones aquel año de 1559. Lo hizo primeramente en los primeros días del año, muy probablemente en Valladolid. Así lo marca el inicio del códice de Sevilla. Y lo hizo en segundo lugar en Salamanca desde la cátedra de Prima en los primeros días del curso de 1559-1560. ¿Confirman esto quizás los manuscritos de Coimbra y de Roma? El folio 64r del manuscrito T 19 y los folios 47r-47v del manuscrito Ott. lat. 1046 reconocen que el 15 de diciembre de 1559 iba Peña explicando en Salamanca por el artículo décimo de la cuestión primera de la *Secunda Secundae*.

Quien tiene en sus manos y lee ahora el artículo décimo de los tres manuscritos traza de inmediato una línea de separación neta entre ellos. A un lado colocará el mismo el ms. 333-53 de Sevilla y, al hacerlo, no le cabrá duda alguna de que ese manuscrito contiene ciertamente lo expuesto por Peña desde el principio de 1559 (fol. 1r). Al otro lado colocará el contenido de los otros dos códices: T 19 y Ott. lat. 1046. Tal fue, por supuesto, la explicación impartida por Peña desde octubre de 1559 en Salamanca desde la

cátedra de Prima. Por supuesto, los tres códices son de Peña; pero el de Sevilla contiene su lectura de Valladolid. Contienen en cambio los otros dos la lectura del curso empezado en Salamanca en octubre de 1559. Los tres son de 1559; pero no son los tres del mismo curso.

No hay entonces razón para tener que explicar ahora las diferencias del de Sevilla con los otros dos, diciendo que se trata de reelaboración alguna. Cuando los tres manuscritos acometen el mismo problema de quién es la verdadera Iglesia, dicen los tres que es la sometida al papa de Roma. Es a partir de ahí cuando aparecen además netamente las diferencias en los dos grupos. Mientras el ms. 333-56 de Sevilla dice que el Papa vive todavía y es Paulo IV, dicen en cambio el T 19 y el Ott. lat. 1046 que ya no vive el Papa y que la Iglesia se encuentra a 15 de diciembre de 1559 en estado de Sede Vacante. Todo es coherente. Paulo IV murió el 18 de agosto de 1559. Su sucesor: Pío IV, no fue elegido hasta el 25.12.1559¹⁷.

Aquí se va a ofrecer a continuación la exposición que realizó Juan de la Peña sobre la Iglesia a principios de 1559, probablemente en el colegio vallisoletano de Valladolid, la que aparece en el ms. 333-53 de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla¹⁸.

II. EL TEXTO DE PEÑA (1559)

[fol. 38v] [...] Art. 10. Utrum ad summum pontificem pertineat symbolum ordinare. Conclusio est quod ad solam auctoritatem papae pertinet symbolum ordinare. Iste articulus habet dotrinam gravissimam et pro tempore maxime necessariam, quia tractat de auctoritate papae et concilii in ordine ad res fidei. [...]

[1.] [fol. 39r] [...] Pro intelligentia huius materiae oportet primo explicare quid sit ecclesia. Hoc ergo nomen ecclesia est graecum et significat evocatio sive convocatio sive contio evocata. Unde quia ecclesia Christi congregatur in unam fidem. Fides vero est ex auditu et vocantur homines ad Christum per fidem et praedicationem evangelii, ut dicit Paulus, Auditus

¹⁸ Si se desean noticias con la descripción de los manuscritos sobre la *Secunda Secundae* de Juan de la Peña, y especialmente del ms. 333-53 de Sevilla, cf. JERICÓ BERMEJO I., *Sobre los comentarios salmantinos a la Secunda Secundae. Profesores y obras (siglo XVI): Verdad y Vida* 54 (2006) 148-150.

autem per verbum Christi. Idem. Ista congregatio sic convocata appellatur ecclesia.

2.º notandum quod ecclesia cum sit nomen comune, appellatione non solum significat congregationem bonorum, sed etiam¹⁹ malorum iuxta illud, Odivi ecclesiam malignantium. At vero ecclesia catholica sive apostolica est quasi nomen singulare huius congregationis christianae. Aliquando vero quasi per anthonomasiam nomine ecclesiae absolute intelligimus ecclesiam catholicam, ut cum dicimus, Ego teneo quod tenet ecclesia. Unde quando profertur nomen ecclesiae: Tamen si addatur aliquid quo determinetur hoc nomen ad congregationem malorum et infidelium, semper intelligimus ecclesiam catholicam, sicut nomine apostoli intelligimus Paulum, et nomine philosophi intelligimus Aristotelem.

3.º notandum quod ista ecclesia catholica habet duas [fol. 39v] partes, alteram iustorum, alteram vero peccatorum. Et ego credo quod hoc explicatur in symbolo cum dicimus, Credo unam sanctam ecclesiam, hic explicatur tota congregatio ecclesiae, et bonorum et malorum. At vero cum sequitur, sanctorum communionem, credimus quod in ista ecclesia sunt tali aliqui sancti qui communicant sibi suas operas et satisfactiones. Aliqui vero dicunt quod illud sanctorum communionem solum ponitur apositively ad explicandum primam partem. Unde illud non restringitur ad bonos.

Ab ista congregatione separantur haeretici quia non sunt membra ecclesiae coniuncta, sed precisa eo quod tantum retinent characterem et praeciduntur quia non habent fidem qua deberent uniri corpori ecclesiae per fidem quidem informem aliquo modo, per formatam vero perfecte.

Nec tantum sequitur ex hoc quod haeretici non pertineant ad ecclesiam aliquo modo, quia alias sequeretur quod ecclesia non potest illos punire iure. Consequens est falsum. Patet quia ecclesia iustissime punit haereticos, tunc poenis spiritualibus excommunicando, tunc temporalibus, etiam occidendo si opus fuerit. Sequela vero patet, quia ut ait Paulus 1.º ad Cor. 5., De his qui foris sunt nihil ad nos attinet vindicare. Non ergo haeretici sunt omnino foris, quia aliquo modo pertineant ad ecclesiam. Alias non puniret illos sicut non punit infideles paganos. Pertinent ergo ad ecclesiam haeretici, non quod sint membra coniuncta, sed sicut membrum praecisum a corpore humano pertinet ad eundem hominem a quo precisus est. Si enim prescindatur una manus, illa manus precisa mea est et ad me expectat habere cum anima illius, et contineri ibi. Et si quis illam auferret, [fol. 39br] faceret mihi iniuriam. Haeretici ergo sunt praecisi ab ecclesia

¹⁹ Sigue palabra tachada: bonorum.

tanquam membra. Ad illam ergo spectat habere animam illorum et punire et curare ut revivat si fieri potest.

Item excommunicati sunt membra coniuncta non solum per characterem, sed per fidem, quia sunt fideles. At vero dicuntur aliquo modo praecisi quia sunt privati communibus ecclesiae suffragiis et communicatione externa, et ideo caute loquendum est. Et certe sunt intelligendi doctores quando dicunt quod excommunicati sunt praecisi ab ecclesia.

Homines vero peccatores christiani baptizati sunt vera membra ecclesiae etsi non viva, unde sequitur quod ecclesia catholica, ut dicebamus, mixta est ex bonis et malis christianis baptizatis quo fit ut ecclesia catholica est congregatio fidelium baptizatorum, qui scilicet sunt sub una fide et communicatione sacramentorum. Hoc dico quia chatecumeni antequam baptizentur etiamsi habeant veram fidem, non dicuntur partes et membra ecclesiae quia non sunt uniti et incorporati per baptismum et signati per characterem. Unde quousque profiteatur fidem in baptismo, habent se sicut novitii religionum. Et sic si velint deserere fidem, non possunt compelli ad manendum, sicut neque novitii religionum. Ita illum non potest ecclesia excommunicare licet aliis viis, ut postea dicemus, posset punire.

[2.] Ex his omnibus colligimus definitionem ecclesiae. Ecclesia catholica, id est universalis, est congregatio fidelium visibilis complectens simul bonos et malos.

Ista conclusio est contra aliquos haereticos qui dixerunt quod ecclesia [fol. 39bv] est congregatio sanctorum et iustorum. Alii vero peius dixerunt quod ecclesia est congregatio praedestinatorum sive fidelium sive infidelium, et quod gratia quae unit membra ecclesiae est gratia praedestinationis. Isti errores fuerunt Wiclef et Ioannis Us, ut patet concilio constantiensi errore primo, errore 6. et 21. et sessione 8. Et recensentur errores Wiclef dicentis quod papa peccator non pertinet ad ecclesiam. Lutherani etiam tenent istos errores. Dicunt quod ecclesia est congregatio solum iustorum. Et illi magis consequenter loquuntur, quia isti credunt quod per solam fidem iustificatur homo. Unde apud²⁰ illos valet ista consequentia, Est fidelis, ergo iustus; est christianus per veram fidem Christi, ergo iustus. E converso, Non est iustus, ergo non est fidelis. Sed omnia ista sunt haeretici.

Et conclusio nostra est catholica et verissima. Et probatur ex evangelis. Primo Matth. 3., ubi Ioannes Baptista²¹ comparat ecclesiam areae. Dicit: Ventilabrum in manu sua est et permundabit aream suam. Dei ergo est ista

²⁰ Sigue palabra tachada.

²¹ Sigue palabra tachada: dicit.

area. At vero area permixta est ex paleis et tritico. Ergo ecclesia habet paleas, id est homines peccatores. Et sic mixta est ex bonis et malis. In expositione huius loci omnes sancti tenent istam veritatem. Videndus etiam Augustinus super Ps. 25. in praefatione. Explicat ibi istam parabolam et dicit, Nemo ante tempus ventilationis deserat aream. Nedum non vult pati peccatores. Inveniatur foris et colligatur ab avibus antequam²² congregetur in horreum.

Primo patet ista conclusio Math. 13., Simile est regnum coelorum sagenae missae in mare et ex omni genere, etc. [fol. 40r] Et ibi Gregorius et alii sancti per sagenam intelligunt ecclesiam militantem. Iterum Matth. 25., Simile est regnum coelorum decem virginibus. Et ibi sancti. At vero tamen hic, quod illae imprudentes virgines dicuntur virgines. Certum, in scriptura boni solum dicantur communiter virgines, quia non sunt fornicati cum diabolo. At in illa parabola dicuntur virgines omnes fideles qui retinent veram fidem Christi, quia fides est corpus fidelis iuxta illud Iacobi, Sicut corpus sine anima, ita fides sine operibus. Charitas vero est sicut anima. Et quia fideles omnes retinentes veram fidem retinent integritatem sui corporis, scilicet fidei, sicut virgines retinent integritatem corporis, ideo omnes fideles sunt virgines licet non habeant charitatem.

Item quia in scriptura hi proprie et principaliter fideles dicuntur fornicari quando deserunt veram fidem sicut dicebat propheta, Hi autem fortificatores cum amatoribus multis; id est, cum diis multis relecta fide. Fideles ergo, quia retinent veram fidem, non dicuntur fornicari, sed virgines. Et ideo ecclesia licet habeat in se malos, appellatur virgo. Et sic Paulus, Despondi vos uni viro virginem istam exhibere Christo. Quamvis enim aliqui non retineant castitatem charitatis, retinent tamen castitatem fidei.

Probatur. Patet ex Paulo 1. ad Cor. et etiam 2. ad Cor. Scribit ecclesiae et totam congregationem illam appellat ecclesiam Dei et sanctam. Cum tamen essent ibi plures peccatores, ut patet ex contextu, quia reprehendit illos, et etiam patet de illo fornicario.

Probatur. Ista est constans sententia omnium sanctorum. Augustinus scripsit de hac re plura, quia Donatus haereticus habuit istam haeresim quam modo habent lutherani. Ita refert Augustinus lib. de haeresibus. Et sic scripsit plura [fol. 40v] contra donatistas. Videndus est etiam Augustinus, quod ibi loquitur Christus in persona suae ecclesiae, Fideles qui videbant me per scripturas, fugerunt a me. Dicit Augustinus quod clarius et apertius locuti²³ sunt prophetae de unitate ecclesiae quam de ipso Christo.

²² Sigue palabra tachada.

²³ Ms. loqui.

Et hoc, ait, factum est quia praevidit Spiritus sanctus quod haeretici plures lites erant excitaturi contra ecclesiam quam contra Christum ut heretici non praetendant excusationem, sed in iudicium veniant, quia foras fugerunt.

Dico ergo quod hac tempestate et inter nos etiam ideo scandalizantur haeretici quia vident quamplures peccatores in ecclesia et vident praelatos non habentes curam omnium, et ideo putant quod haec non est ecclesia; unde existimantes se esse granum, egrediuntur ab²⁴ area et colliguntur ab avibus haeresum.

Probatur. Patet ista sententia quia Christus ex hominibus instituit suam ecclesiam. At vero in omni republica humana sub eodem rege et regno sunt alii servantes leges regni et aliqui non servantes, et propter hoc non desinunt pertinere ad regnum. Ergo idem est etiam in ecclesia Christi. Patet consequentia quia Deus disponit omnia suaviter.

Probatur. Patet. [Ecclesia est visibilis.]²⁵ Quia ecclesia et sit visibilis et quod sit mixta bonis et malis. Quia sacramenta sunt columnae et fundamenta ecclesiae. At vero sacramenta sunt signa externa et sensibilia. Item homines christiani communicant exterius et recipiunt sacramenta ecclesiae. Ergo ipsa ecclesia est etiam sensibilis et exterior. Consequentia est evidens. Rursus in sacramentis communicant tam boni quam mali. Ergo omnes illi pertinent ad ecclesiam. Probatur quia ministri sacramentorum sunt et boni et mali. Ergo [fol. 41r] etiam illi qui recipiunt sacramenta. Antecedens est de fide contra haeticos. Est hic prae oculis habenda illa sententia Christi Matth. 23., Super cathedram Moysi ascenserunt scribae et pharisei; que dicunt facite etc. Ergo et prelati etiam sunt mali.

[3.] Sed contra istam veritatem sunt argumenta haeticorum. Probatur. Arguitur ex articulo fidei quo credimus sanctam ecclesiam catholicam et apostolicam. Item etiam Paulus appellat ecclesiam sanctam et immaculatam Eph. 5., ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam, etc. Ergo peccatores non sunt ecclesia. Probatur quia nos credimus istam sanctam ecclesiam Fides vero est de non visis. Ergo ecclesia catholica invisibilis est.

Ex hoc fundamento colligunt lutherani quod omnis cultus exterior et caerimonie exteriores et templa sunt paleae et sunt nihil. Quia, aiunt, ecclesia est invisibilis. Ergo debet habere cultum invisibilem. Ex hoc etiam infe-

²⁴ Ms. ab ab. Repetición.

²⁵ Lo colocado entre corchetes dentro del cuerpo del texto se halla en el msnuscrito al maren.

runt quod nullae sunt leges positivae istae externae, nullus praelatus, nullus papa. Unde solum recognoscunt Deum et Christum tanquam praelatum et papam. Et probant ex illo Ioan. 4. Dixit Christus, Venit hora quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu. Et illud, Eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet.

Ad hoc argumentum respondetur quod ecclesia vocatur sancta principaliter ex duobus. Primo. Quia non dubium est nisi quod multoties illa verba referuntur ad eos qui sunt in gratia. Et sic tamen ecclesia denominatur sancta non a maiori parte, sed a potiori, sicut in communi modo loquendi quando quis contionatur ubi sunt aliqui duo vel tres illustres, etsi maior pars sit ignobilis, solet dicer: nobilissima contio. Ita etiam est in sacris literis, ut in Paulo, iste modus loquendi.

Probatur. Sicut ecclesia sancta et omnes Christiani etiam peccatores [fol. 41v] omnes dicuntur sancti, non quia habeant perfectam sanctitatem, sed quia omnes sunt baptizati et professi sunt religionem sanctissimam, sicut omnes etiam monachi etiamsi sint prophani, dicuntur religiosi propter suum officium, et papa dicitur sanctissimus propter officium. Ita omnes Christiani dicuntur sancti.

Probatur. Dicuntur sancti maxime quia habent fidem et spem, quia fides est donum Dei. Haeretici vero etiamsi fuerint baptizati non dicuntur sancti. Fideles vero dicuntur sancti. Sicut dixit s. Thomas art. 9. ad 3. quod omnes christiani vere dicunt: Credo in Deum, et illi etiam qui sunt numero et merito de ecclesia. Et illi etiam soli qui sunt solo numero de ecclesia quia dicunt in persona totius ecclesiae. Est ergo advertendum in scripturis divinis quod aliquando verba referuntur ad omnes, aliquando vero referuntur ad solos iustos.

Ad aliud ex Paulo respondetur quod ille locus intelligitur primo de ecclesia ut accipiatur pro iustis. 2.º. Augustinus explicat eleganter istum locum et dicit quod Paulus ibi loquitur de ecclesia non secundum presentem statum quem habet aut habitura sit in hoc mundo, sed secundum statum quem tendit quia quamdiu sumus in corpore, semper ecclesia habet aliquam maculam, saltem peccatorum venialium. At vero Christus hoc intendit ut exhibeat Patri gloriosam ecclesiam in alio seculo. Ita explicat Augustinus contra duas epistolas Pelagii c. 7. et lib. de perfectione iustitiae contra pelagianos asserentes posse esse iustus absque venialibus.

Ad illud respondetur quod sicut ipse Christus qui est caput nostrum erat visibilis ex humilitate, invisibilis autem divinitate, et sic apostoli aliud videbant, aliud credebant. Videbant ergo hominem et credebant illum esse Deum, sicut dixit Christus, Quia vidisti me, Thoma, credidisti. Ita etiam [fol. 42r] dicendum est de corpore Christi, scilicet ecclesia. Videmus istam con-

gregationem visibilem adunatam sub sacramentis visibilibus, sub praelatis visibilibus, sub confessione externa fidei, sub cultu et caerimoniis visibilibus, aliud vero credimus, scilicet quod habet in se fidem, spem et charitatem. Et credimus quod regitur Spiritu sancto. Et quia in ista infirmitate est fortitudo eius, et credimus quod ista ecclesia habet dona invisibilia coelitus data. Et idem dicemus de praelatis quia in illis abscondita est ecclesiastica potestas et virtus divina.

[4.] Ex hoc sequitur quod ista ecclesia Christi habet in terris unum caput visibile, videlicet unum praelatum qui est summus pontifex, episcopus scilicet romanus. Hoc patet quia ubi est multitudo sine ordine est confusio, quae tamen non est admittenda in republica christiana. Sed ecclesia Christi est multitudo fidelium. Ergo in illa est ordo. Et sic in illa debent esse subditi et praelati. Et debet esse unus summus praelatus qui praesit omnibus sicut videmus contingere in regno temporali. Sicut etiam in universo invenimus partes proxime alie universales et Deus suprema omnium causa, hoc etiam patet ex verbis Christi Matth. 16., Tibi dabo claves, etc. Et Ioan. ultimo dixit Petro: Pasce oves meas.

Hoc etiam asserunt omnia concilia. Videndum concilium constantiense, praesertim circa errores Ioannis Us, et in bulla Martini 5.i interrogaciones. Una est utrum credat quod Petrus fuerit vicarius Christi, et subdit utrum credat quod papa sit successor Petri habens supremam potestatem in ecclesia Dei. Ex quibus verbis advertendum est quod diximus in materia de legibus, quod Pontifex Romanus non est successor Christi, sed est vicarius Christi; successor vero Petri, quia successor alicuius dicitur quando alius mortuus est vel motus est a dignitate. Unde quia pontifices romani decedunt per mortem, alii dicuntur eorum sucesores.

[fol. 42v] At vero quia Christus vivit et est pontifex in aeternum, dico, Papa non est successor eius, sed vicarius, sicut modo in regno princeps nostrorum non est successor Philippi, sed vicarius²⁶. Philippus vero est successor patris qui obiit. Hoc ait Paulus Hebr. 7., Plures facti sunt sacerdotes eo quod morte prohiberentur permanere. Hic autem scilicet Christus, eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium, etc. Est ergo Christus noster pontifex et caput. Romani vero pontifices sunt eius vicarii.

Ex his solvitur argumentum haereticorum dicentium quod ex hoc quod ponimus papam esse caput ecclesiae facimus corpus monstruosum cum duobus capitibus, Christus scilicet et papa. Respondetur quod nos unum caput praecipuum habemus, scilicet Christum. At vero papam poni-

²⁶ Ms. vicaria.

mus tanquam caput vicarium et subalternum, sicut est modo in nostro regno et nulla ex hoc sequitur monstruositas, sed potius pulchritudo. Alias enim non potest gubernari bene ecclesia. Non enim bene gubernaretur etiam per servos Christi dispersos per orbem nisi illi servi essent interordinati sub suo capite.

Ex his sequitur 3.^o quod ecclesia Christi est una, non plures. Hoc patet ex illo, Una est columba mea, sponsa mea. Probatur Rom. 12. et 1. Cor. 12. et Ephe. 4.^o et 5.^o. Et alibi frequenter Paulus dicit quod ecclesia est corpus Christi mysticum et non plura corpora. Una est ecclesia Christi, non plures.

Hoc etiam formaliter in articulo fidei: Credo sanctam ecclesiam, non ecclesias. Et in concilio nicaeno explicatur amplius cum dicitur: Credo unam sanctam et apostolicam ecclesiam. Et Christus dixit, Erit unum ovile et unus pastor. Ergo sicut habemus unum papam, ita habemus unam ecclesiam. At vero quod Paulus dicit, Sicut in omnibus ecclesiis doceo, et illud, Ipsum dedit caput super omnem ecclesiam, et illius ecclesiae quae est Corinthii.

Respondetur quod est sermo de partibus ecclesiae quae partes sic habent nomen totius ecclesiae. [fol. 43r] Quia quaelibet pars ecclesiae est congregatio fidelium, ideo vocatur ecclesia. Sed absolute loquendo una est ecclesia.

Hinc sequitur quod nostra ecclesia modo est magis una quam fuit ante adventum Christi quia ante adventum Christi erat unica spiritualiter quodam modo, scilicet per fidem, spem, et charitatem. At vero exterius non erat una congregatio sub eodem praelato et eisdem sacramentis, sed sub diversis. Quia iudaei habebant circumcisionem et erant sub suo pontifice. Gentiles vero, qui poterant etiam salvari extra populum iudaeorum, non habebant illorum sacramenta neque praelatum. At vero in ecclesia nostra ex populo iudaeorum et ex populo gentilium facta est una ecclesia sub uno pastore, sicut dixit Christus. Alias oves habeo quae non sunt, etc. Et erit unum ovile et unus pastor. Et sic Christus fecit utraque unum.

Ex his sequitur integra descriptio ecclesiae. Ecclesia catholica militans est congregatio fidelium sub una fide sub eisdem sacramentis, sub uno capite Christo in coelo et sub uno eius vicario, scilicet romano pontifice, in terra. Quicumque autem extra istam congregationem est, non est in ecclesia Christi, sed in synagoga Satanae; non est in Hierusalem, sed in Egypto et Babilonia, in tenebris et confusione.

Ex hac definitione sequitur contra hereticos quod, sicut habemus ecclesiam visibilem et pontificem universalem, ita etiam habemus templa visibilia quae appellantur *iglesias* accipiendo continens pro contento. Habemus etiam sacrificia visibilia. Item, cultum visibilem et sacerdotes visibiles.

Item, laudes Dei et cantica sensibilia. Item, habemus leges positivas, sensibiles et audibiles, et reliqua omnia que profiteamur contra heereticos lutheranos qui ponunt omnia invisibilia. Sequitur etiam quod debemus et posuimus habere concilia visibilia ad tractandas res fidei.

De his fundamentis, preesertim de unitate capitis egimus in materia de clavibus q. 17. Videndus Turrecremata lib. de summa ecclesiae.

Libros

Sagrada Escritura

SCHELLENBERG, Annette, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen in Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 101), TVZ. Theologischer Verlag, Zürich 2011, 24 x 17, 474 pp.

Tema de esta habilitación es el hombre como imagen de Dios. Debe suponerse que los textos del escrito Sacerdotal del Génesis son los específicamente estudiados y así es en efecto. El subtítulo abre más el campo semántico, mencionando genéricamente el puesto especial del hombre. Así otros textos se suman a la investigación y sobre todo otros aspectos diferentes. No solo interesa la relación entre el hombre y Dios sino también entre el hombre y el animal y entre el hombre y el hombre. Si el hombre tiene un puesto especial, ello quiere decir algo sobre el ser del hombre. Estas tres dimensiones son las analizadas, sobre todo en los textos siguientes: en el Código Sacerdotal (Gen 1; 5; 9), en el Sal 8 y en Gen 2-3. Enriquece también el libro el análisis de los textos extrabíblicos referentes al tema. No necesita mencionarse el hecho de que el tema es actual en varios aspectos. Tradicionalmente el *teologumenon* “hombre imagen de Dios”, es estudiado y expuesto ampliamente en la teología; se ha visto aquí la base de la dignidad humana. La ecología añade un nuevo punto de discusión. La pretendida superioridad del dominio conferido al hombre sería la base del expolio de la tierra. A continuación la autora dedica un capítulo a cada uno de los textos. En primer lugar sobre el Código Sacerdotal que tiene estos: Gen 1; 5, 1-3; 6, 9-13; 9, 1-7. Sobre la crítica textual y literaria no profundiza; no es su tema, remite a otros autores. En cuanto a la relación entre el hombre y el animal P cambia: relaciones amistosas antes del diluvio, después del diluvio, guerra abierta. Se extiende más sobre la metáfora “el hombre como imagen de Dios”, como era de esperar. La exégesis de los versículos es exhaustiva. Este capítulo es una verdadera monografía rica en referencias bibliográficas. Examina detenidamente los términos igualdad y semejanza en el texto de P y el resto del A. T. para averiguar su significado, sin olvidar los textos extrabíblicos. El término imagen tiene especial importancia, porque las imágenes se usaban en los templos. Pasa luego al salmo 8 en el cual lo primario no es la relación entre el hombre y el animal sino la relación entre Dios y el hombre, señalado éste como el señor de todo lo creado. La mirada del texto no es hacia abajo, sino hacia arriba. La acción de Dios en el hombre fundamenta su puesto especial. A continuación estudia Gen 2-3, que aunque no tiene el término imagen, sí habla de la posición eminente del hombre. También aquí importa la relación con Dios sobre todo; tema secundario es la relación entre hombre y mujer. Concedora del terremoto que ha sufrido el J, coloca estos capítulos entre el preexilio tardío y el comienzo del posexilio. Cree que P es posterior a Gen 2-3 y es una reacción a lo dicho por Gen 1. Es normal que coincidan en muchas cosas, pero al menos el J encuentra

un problema en la igualdad: el hombre domina a la mujer. El capítulo 5º lo dedica la autora a los textos del A. T. comparándoles con los textos orientales. Encuentra que es frecuente que aparezca aludido el tema del puesto eminente del hombre en el mundo, pero rara vez es tema explícitamente tratado. Solamente el Sal. 8 y la Doctrina de Merikare merecen ser citados. Curioso es el capítulo 6º porque recoge los textos del A.T. y del Oriente que van en contra de lo afirmado en los textos anteriormente citados, es decir, se trata de los textos en que no se ve que el hombre tenga un puesto especial. Los animales son superiores al hombre en varias cualidades como fuerza, velocidad, etc. Hombres y animales comparten ser creaturas de Dios y a los cuales provee de alimentos. Y en definitiva la muerte iguala a hombres y animales. La tesis es interesante, rica en información y la exposición es clara. Constituye un buen tratado sobre la antropología del A.T.– C. MIELGO.

BEYERLE, Stefan/GAUPNER, Axel/RÜTERSWORDEN, Udo (Hgg.), *Viele Wege zu dem Einen. Historische Bibelkritik-Die Vielfalt der Glaubensüberlieferung in der Moderne* (Biblich-Theologische Studien 121), Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2012, 20,5 x 12,5, 242 pp.

Unter dem Titel „Historische Bibelkritik – Die Vitalität der Glaubensüberlieferung in der Moderne“ fand im Wintersemester 2009/2010 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität ein Symposium zu Ehren des 75. Geburtstages der Alttestamentler Werner H. Schmidt und Horst Seebass statt. Im vorliegenden Band der Biblich-Theologischen Studien sind die Vorträge, die auf diesem Symposium gehalten wurden, gesammelt und publiziert.

Schon der Titel „Viele Wege zu dem Einen“ verweist auf den vielfältigen Inhalt dieses Sammelbandes: Geht *Ed Noort* mit einem Verweis auf Gen 2,7 der Frage nach „Was ist der Mensch?“ und stellt damit die essentielle Verbindung von kontextueller Theologie und Anthropologie hier, so spannt *Bernard M. Levinson* den Bogen zu Dtn 13,1 und den neuassyrischen Ursprüngen. Mit dem Dilemma der prophetischen Wahrheit, dem Anspruch der Propheten, die Wahrheit zu sagen auf der einen Seite und die Nicht-Nachprüfbarkeit durch die Hörer andererseits, beschäftigt sich *Jörg Jeremias*. *Manfred Oeming* konkretisiert das Problem, wie in der Vielfalt der religiösen Ideen eine Einheit gefunden werden kann und weist zehn Wege zu Gott auf; den Abschluss dieses Vortrages bildet eine chronologisch-bibliographische Übersicht über die Theologien des Alten Testaments. Der Theologe *Hartmut Löwe* wirft einen Außenblick auf das wissenschaftliche Werk Werner H. Schmidts; dem „literarische Œuvre“ Werner H. Schmidts widmet sich *Winfried Thiel* und schließt mit zehn theologischen Thesen Schmidts ab, die wiederum für das Lebenswerk Werner H. Schmidts zutreffend erscheinen. Den zweiten Beitrag im Bereich der Prophetie liefert *Ferdinand Ahuiss* mit seiner Spurensuche nach den Anfängen der Verschriftlichung des Buches Jeremia; *Stefan Beyerle* stellt in seinem Vortrag den Bezug zwischen historisch-kritischer Exegese, dem Propheten Amos und transzendentaler Phänomenologie her. Wie Abraham, Hiob und die Mast m des äthiopischen Jubiläenbuches zusammenhängen, zeigt *Gisela Fuchs* auf; dass die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament Thema des Wissenschaftlers Werner H. Schmidts war und ist, spiegelt sich in *Klaus Grünwaldts* Beitrag „Nachtgeschichten“ wider, indem er das Nikodemusgespräch und Jakobs Kampf am Jabbok miteinander vergleicht und daraus einen biblich-theologischen Ertrag schöpft.

Die publizierten Vorträge machen deutlich, dass historisch-kritische Exegese nie kontextlos geschehen kann und dass Theologie immer ein Versuch ist, „Stollen in das Dunkel der Transzendenz voranzutreiben“ (vgl. S.93).– M. HOLZHEIMER.

MARGUERAT, Daniel, *Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte* (AThANT 92), Theologischer Verlag, Zürich 2011, 24 x 16,5, 422 pp.

El estudio de los orígenes del cristianismo ha puesto de relieve la importancia y el valor de la información de Hechos de los Apóstoles. D. Marguerat, retomando el título de un artículo de Martin Dibelius, considera que Lucas actuó como un historiador conforme a los parámetros canónicos de la antigua historiografía (greco-romana y judía), corrientes de pensamiento que confluyen en su persona (cap. 1). A su vez, reaccionó a las necesidades de creación y potenciación de identidad del nuevo movimiento (cap. 2). Parece que fue el primero en describir de forma historiográfica un movimiento religioso, cuyo camino condujo desde Jerusalén hasta Roma (cap. 4), presentado un programa de integración teológica: el cristianismo como cumplimiento de las promesas de la Escritura y como respuesta a la búsqueda de lo religioso en el mundo greco-romano (apología *pro imperio*). Se trata de una narración de los orígenes con una función creadora de identidad. Además, nadie como él en el NT supo relatar cómo y por qué la memoria cristiana debía relacionar a Jesús y a Pablo. Otros capítulos están dedicados al Dios de Hechos, a la obra del Espíritu Santo en la fundación y expansión de este grupo, a la magia y a las curaciones, a la relación entre judíos y cristianos, al caso de Ananías y Zafira, a la conversión de Pablo, o al final enigmático de la obra...

A nivel metodológico, Marguerat emplea la crítica histórica y la narratología. En este proceso histórico-crítico, el texto se vuelve comprensible en las circunstancias históricas en que surgió. El libro plantea cuestiones sobre la cultura y los códigos de comunicación existentes entre Lucas y sus primeros lectores. Duda que se pueda llegar a individualizar fuentes literarias para Hechos. Por su parte, la narratología, rara *avis* en el mundo alemán, presenta al compositor como un narrador que emplea estrategias para que los lectores vayan descubriendo en el decurso de la lectura indicaciones de su programa de lectura. La teología del autor no se puede descubrir sin abordar el camino que él ofreció a sus lectores, y ese camino es el relato o la narración. El análisis narrativo permitirá identificar el pensamiento de este narrador inteligente, aunque sin una presentación sistemática de su teología. Marguerat combina así los sólidos conocimientos sobre la historiografía judía y greco-romana del siglo I con los instrumentos modernos del análisis narrativo, creando un acceso original a temas clásicos de la teología lucana. Varios capítulos del libro ya habían aparecido previamente, aunque han sido revisados y ampliados. Su autor defiende a Lucas, teniendo en cuenta la motivación teológica y la estructuración literaria.– D.A. CINEIRA.

WOLTER, Michael, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluy 2011, 22,5 x 15, 481 pp.

Algunas partes del libro ya han aparecido publicadas en otros artículos o libros. El esbozo de esta teología paulina presenta su contenido de forma técnica. Los capítulos del libro están organizados conforme a los contenidos semánticos con perspectivas cambiantes: algunos son conceptos teológicos que aparecen en Pablo (evangelio, fe, Espíritu

Santo, esperanza...). En otros casos designan conceptos teológicos lingüísticos de interpretación, que funcionan como categorías analíticas de forma anacrónica (p.e. la realidad salvadora de la muerte de Jesús, la ética, la doctrina de la justificación...). Por tanto, la presentación no es desde una perspectiva uniforme. Se trata de una presentación descriptiva y sistemática. Los cap. 1-3 consideran la prehistoria de la teología paulina, que estuvo marcada por su conversión, el conflicto en Antioquia y su pasado farisaico. El cap. 4 está dedicado a la proclamación del evangelio. Gracias a su actividad misionera, las comunidades llegaron a la fe en Cristo (cap. 5), lo que implicaba la conversión y la permanencia en la fe, al mismo tiempo que estas comunidades se convirtieron en misioneras. El discurso de la fe constituye la constante teológica en las cartas paulinas. El cap. 6 muestra cómo Pablo concibió la realidad salvífica de la muerte de Jesús como realidad de la fe. El cap. 7 está dedicado al bautismo y el cap. 8 al Espíritu Santo, ambos, junto con la fe, constituyen la identidad fundamental cristiana en la concepción paulina. Dado que el Espíritu es una categoría escatológica, el cap. 9 aborda la escatología paulina, donde la esperanza está vinculada al estar bautizados y al espíritu. Otros capítulos abordan la mística de Cristo, la eclesiología, la ética paulina y la doctrina de la justificación. Como comprensión de esta doctrina, Pablo afirmará que ante Dios no existe diferencia entre judíos y no judíos. Como punto de partida, tomará el celo de los fariseos por la santidad del pueblo de Dios, Israel, y concluye con la certeza de que Dios conducirá al pueblo, que ha elegido otra vez, desde la lejanía a la salvación actual; y lo hará por amor. Esta reconstrucción de la teología paulina se basa en las 7 cartas auténticas en orden histórico (1Tes, Gal, Filp, Film, 1-2Cor, Rom). Por tanto, el libro es una buena herramienta para profundizar en los temas teológicos paulinos más relevantes y conocer su pensamiento. Con algún otro manual al lado, se puede contextualizar mejor esa teología.– D.A. CINEIRA.

LABAHN, Michael – Martin KARRER (Hrsg.), *Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung* (ABG 38), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012, 23,5 x 16, 488 pp.

La investigación del Ap ha experimentado un gran impulso en las últimas décadas. Los nuevos métodos de estudio han abierto nuevas vías de investigación y planteado cuestiones hermenéuticas. La presente obra presenta esta nueva situación de la investigación referente a cuestiones de crítica textual, a las innovaciones de los métodos y al diálogo científico. Comienza con cuestiones del texto y su historia. Se investiga si el Ap reelabora y refleja la tradición israelita hebrea o griega, aunque su autor prefiere la *variatio* (cambio del estilo y vocabulario frente a su texto base). Los primeros artículos muestran que el Ap emplea preferentemente la tradición de la escritura griega, aunque no exclusivamente la versión antigua de los LXX. En cuanto a la tradición del texto, el *codex alexandrinus* contiene más calidad que el *codex sinaïticus*, como se puede constatar en la variante “la muerte”-“el inmortal” (Ap 6,8). El lector puede encontrar las traducciones del texto según los códices *sinaïticus*, *alexandrinus* y *ephraemi rescriptus* (a A C) en las pp. 399-473.

La interpretación del Ap (segunda parte, pp. 147-327). A pesar de las discusiones de la unidad literaria de la obra, existen grandes líneas del texto, constituyendo un conjunto armonioso gracias a la poética generativa. Asimismo, se incluyen temas clásicos de la interpretación: el tema del “cordero”, la identificación de los dos testigos de Ap 11. La profecía judía será también la clave interpretativa de la metáfora de la cosecha/recolección (Ap 14,14-20) en un contexto escatológico. El Ap no sólo contiene destrucción, sino también consolación y acentos positivos. Así, el primer jinete y la imagen de la mujer adque-

ren tonos positivos, gracias a la lectura de crítica textual de algunos manuscritos que contienen la variante masculina (Ap 17,5) en lugar del femenino. Del mismo modo, la crítica textual de Ap 6,8b no trata del jinete de la “muerte”, sino del jinete “inmortal”. Por tanto, la crítica textual, la interpretación y el contexto juegan un papel relevante, así como las fuentes, la historia de la religión, la economía y la geografía (Ap 18,12) para una correcta comprensión del texto.

Especial relevancia ha tenido el Ap en la historia de la recepción, dedicando también un análisis a las imágenes de violencia en los textos bíblicos y su influencia en el nacional-socialismo. Los problemas de la recepción se deben abordar desde el significado original del texto y de esta forma contrastarlo con su recepción. Sin duda, la colección de artículos muestra la multiplicidad de facetas, lecturas y acercamientos personales a uno de los textos más enigmáticos y atrayentes del NT, con una amplia recepción a lo largo de los siglos. El libro contribuye a enriquecer la multiplicidad de métodos actuales y su aplicación, poniendo de relieve la importancia de la investigación del texto.— D.A. CINEIRA.

HEID, Stefan (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2011, 24,5 x 17,5, 547 pp.

El libro recoge las contribuciones de dos simposios (en Roma y Freiburg) organizados por el Instituto Romano de la Asociación Görres. El congreso de Roma, con 12 ponencias, abordó la presencia de Pedro en Roma, así como la búsqueda de su sepulcro en la arqueología en el ámbito de la confesión de San Pedro, o la construcción constantiniana en el Vaticano, la presentación de Pedro y su significado en el arte antiguo. R. Riesner, cuestionando la tesis de Otto Zwierlein, analiza los textos literarios de los martirios de los apóstoles en Roma, así como las fuentes literarias (Hechos, Cartas pastorales, 1 Clem, Ascensión de Isaías) y las antiguas tradiciones cristianas dentro de los factores históricos de la época. Otros artículos profundizan en las tradiciones de Pedro en Roma (1Clemente), en la metáfora de Babilonia (1 Petr 5,13), en la tradición romana de Pedro desde la filología, en la veneración de las tumbas de los apóstoles en Roma, en texto del martirio *Petri* o analizan los lugares de la memoria de la cultura histórica del cristianismo primitivo.

El congreso de Freiburg abordó el tema de “los apóstoles Pedro y Pablo en Roma”. En base a la segunda edición del libro de O. Zwierlein, *Petrus in Rom*, los especialistas analizaron las cuestiones referentes a la estancia y sepultura de los apóstoles en Roma: “informaciones de las fuentes literarias y testimonios arqueológicos sobre la veneración de los apóstoles en Roma”, “el sepulcro de Pedro en el siglo II”, “la tradición de Hechos en la tradición greco-romana”, o “la identificación de Babilonia y Roma en la apocalíptica judía y el cristianismo primitivo, la interpretación de 1 Pet 5,13”, “¿Pedro en Roma? los testimonios literarios”; “Pedro en Roma, el origen de un recuerdo del cristianismo primitivo”, “cuestiones filológicas sobre 1 Clem, el uso de los pronombres *nosotros* y *ellos*”, “Pedro como testimonio de sangre en Tertuliano”, “La persecución de los cristianos bajo Nerón”, “Suposiciones para el silencio de Hechos sobre las muertes de Pedro y Pablo”.

El conjunto de artículos nos permiten obtener una visión del *status questionis* y de las nuevas vías de investigación sobre uno de los temas clásicos de la tradición del cristianismo primitivo, la presencia y muerte de Pedro y Pablo en Roma, abordado desde diversos enfoques y analizando todo tipo de fuentes existentes. Los datos examinados críticamente no siempre corroboran la tradición clásica sobre la primera persecución de los cristianos en el año 64 d.C.— D.A. CINEIRA.

ROSELL NEBRADA, Sergio, *Christ Identity. A Social-Scientific Reading of Philippians 2.5-11* (FRLANT 240), Vandehoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 24 x 16, 391 pp.

Esta tesis, presentada en Pretoria, aborda el influjo del texto en el auditorio, como vehículo de comunicación social con el objetivo de crear una identidad social basada en la orientación de Cristo. ¿Cómo recibió la comunidad de seguidores de Jesús las palabras de Pablo? El objetivo es comprender el himno y su función dentro de la comunidad de Filipo. Para ello analiza la formación de la identidad grupal en Filipos mediante la teoría de la identidad social dentro de una cultura caracterizada por las “personas colectivas”. Esta comunidad se inserta dentro de una sociedad mediterránea del siglo I con unas características muy concretas, las cuales identifica mediante el empleo de modelos procedentes de la antropología cultural. Además, tanto el autor como los destinatarios se encuentran inmersos en un contexto de “romanización” adaptado al contexto local de Filipo. Por tanto, se sitúa el texto y la comunidad de seguidores de Jesús en su más amplio contexto histórico cultural (religioso, económico...) para apreciar mejor la función del texto para el auditorio y para determinar el impacto del texto en la psique social del auditorio. El estudio de los diferentes cultos y dioses/as dentro de la colonia ofrece la mentalidad de los filipenses, e ilumina la reconstrucción histórica de los eventos recordados en Hech 16 y Filipenses.

En este contexto, Pablo se autodesigna “esclavo de Cristo Jesús” (1,1), con lo que la esclavitud y el sufrimiento implicaban. El apóstol empleará un modo descriptivo y prescriptivo de lo que debería ser el verdadero comportamiento dentro del grupo en contraposición al exogrupo, con el objetivo de exhortar a la comunidad a adoptar los valores que reflejan más fielmente el camino de Cristo. Éste se hizo esclavo y se rebajó. Cuando esta “virtud” se coloca en su contexto social, entonces se descubre que la propuesta paulina era contracultural. El apóstol presenta una identidad social basada en su propio ejemplo y en el de Cristo. Para lograr este objetivo, empleará su artísticidad literaria de persuasión mediante el lenguaje de la amistad. Propone un cambio de valores: seguridad, honor, perfección ontológica, ritualismo religioso por esas debilidades aparentes de Cristo: sufrimiento, vergüenza, imperfección y gracia que triunfarán. Por tanto, no cabe el desánimo. El libro analiza el lugar de composición de la carta, los receptores, los adversarios (exogrupo) paulinos...

El cap. 7 estudia el texto de Filp 2,5-11, describiendo los tres movimientos del himno cristológico y llega a conclusiones referentes a la configuración de la identidad. El himno funciona como un argumento contra las hostilidades externas (1,27-28) e internas (3,1-5). Ayuda a Pablo a apoyar sus demandas éticas a favor de un compromiso radical y para el cambio radical de alianza. Se propugna, por tanto, una forma de vida alternativa en la ciudad. El himno muestra cómo la humildad divina se encuentra en clara contraposición al sistema de valores tradicionales greco-romano. Si Dios mismo asume la humildad (2,9), ¿existe alguna razón para que los filipenses opten por el valor opuesto?

El himno es un texto revolucionario. Se afirma la señoría universal de Jesús en términos subversivos dado que se identifica con la parte no atractiva de la humanidad, proponiendo una recategorización radical del universo simbólico de los creyentes, quienes se deben integrar en la *politeuma* celestial. El endogrupo debe adoptar los valores que preconiza el himno: humildad, actitud de autoentrega y reconocimiento de la señoría de Cristo. La nueva identidad, no definida en el origen étnico ni en términos de méritos sociales viene descrita en Filp 3,5-8. No suprime el pasado, pero propone una reorientación radical del sistema de valores a la luz de lo que considera uno superior. La identificación con Cristo Señor es el primer paso hacia una radical reorientación del sistema de valores personales y de la comunidad. Esta identidad personal y social dominante ayuda a reordenar la

existencia. Los seguidores de Cristo deben seguir la misma senda del Señor (humillación, exaltación). La invitación de Pablo a alegrarse en el Señor es una llamada esperanzada de una reevaluación de los valores. Desde aquí, felicitamos a Sergio Rosell por su estudio profundo y contextualizado de un himno tan estudiado, resaltando de forma novedosa la importancia que tuvo para la configuración de la identidad cristiana en esa comunidad. Se trata de una tesis elaborada con maestría y acopio de material, tal y como se constata por la extensa bibliografía empleada. Enhorabuena.– D.A. CINEIRA.

BENDEMANN, Reinhard von – Markus TIWALD (Hrsg.), *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2012, 24 x 16, 256 pp.

En los estudios del NT existe el consenso de que el cristianismo primitivo, tras unos inicios del movimiento de Jesús de carácter rural, inmediatamente se desarrolló y convirtió en un fenómeno urbano, tal y como han mostrado Theissen y Meeks. Sin embargo, esta generalización no tiene en consideración las grandes diferencias territoriales, ni las transiciones y cambios constantes. En primer lugar, por tanto, se plantea el problema de la definición de ciudad, que el exegeta del NT no puede silenciar en un análisis histórico o sociológico. A la dificultad de definir “ciudad” frente a mundo rural está dedicado el primer capítulo introductorio, donde se constata que las nuevas definiciones de ciudad antigua son más cautas y más generalizadas que la presentada por Max Weber, cuya concepción todavía es aceptada por la mayor parte de los estudiosos. Posteriormente, se pasa a estudiar más concretamente la ciudad en el NT. Así, R. von Bendemann expone la importancia de la ciudad para Jesús en Mc, R. Riesner analiza la primera comunidad cristiana urbana, Jerusalén. El resto de los capítulos estarán dedicados a las ciudades que jugaron un papel relevante en la expansión del cristianismo y en la misión paulina. T. Söding dedica su artículo a resaltar la relevancia de Antioquia como encrucijada de caminos y sus repercusiones en Gal 2,11-16, mientras que K. Erlemann propone a Antioquia como el contexto de la carta a los Hebreos. Otros tres capítulos analizarán la expansión del cristianismo en ciudades griegas. M. Tiwald describe a Éfeso como una ciudad plural que a su vez influyó en la comunidad cristiana. Sin duda, Corinto constituye uno de los enclaves más relevantes en la misión paulina y de cuyas comunidades tenemos más información. J.-Chr. Maschmeier y A. Weihs mostrarán la pluralidad religiosa de la ciudad, y cómo los cristianos participaban en el contexto religioso de la ciudad y de los valores cívicos imperantes en ella o de las diferencias sociales (ricos – pobres), lo cual constituyó un motivo para que el apóstol propusiera valores alternativos e implicara a los cristianos en la colecta para los pobres. Los siguientes capítulos se centran en la capital del imperio romano. J. Schäfer muestra la importancia narrativa del eje Jerusalén – Roma en Hechos de los Apóstoles, donde el resto de las ciudades son estaciones de ese eje. R. Vorholt, por su parte, se centra en la ciudad de Roma y en su importancia para la misión paulina. Tras las consideraciones oportunas sobre la composición y estructura de las comunidades cristianas en la capital del imperio se centra en la composición y objetivo de la carta a los Romanos. V. Rabens expone el controvertido tema de la estrategia misionera del apóstol en su misión. Al margen de las controversias, el hecho es que Pablo eligió grandes centros urbanos para su misión. Él organizó sus viajes con una logística propia de su tiempo al mismo tiempo que con flexibilidad, ante los conflictos que encontró en el camino. P. Wiek concluye al arpegio de esta colección de contribuciones con su artículo dedicado a la teología de la ciudad en el Apocalipsis, la Jerusalén celestial.

Sin duda, el libro contribuye a uno de los temas que despiertan interés en la actualidad. No es casualidad, que recientemente haya aparecido en ámbito alemán otro libro dedicado al tema, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen*, obra de M. Ebner. El estudio detallado (a nivel cultural, religioso, social, político...) de las antiguas ciudades donde se implantó el cristianismo en sus orígenes, nos ayuda a comprender su adaptación y las estructuras que fueron asumidas, mientras que otros aspectos necesitaron ser corregidos.– D.A. CINEIRA.

Teología

LANGA AGUILAR, Pedro, *Voces de sabiduría patristica*. San Pablo, Madrid 2011, 25 x 17, 460 pp.

Las *voces* de sabiduría patristica contenidas en el presente libro, que ahora pueden ser leídas, pudieron ser escuchadas hace ya algún tiempo en el programa en lengua española de Radio Vaticana. Primero a través del oído del oyente y ahora a través de los ojos del lector, con tales voces su autor no pretendía sino llegar a la inteligencia y al corazón de quienes, por uno u otro medio, toparan con ellas. Si ese era su destino, su origen hay que ponerlo en el amor que su autor profesa a los Padres de la Iglesia, de un modo particular a san Agustín, y en su sólida formación patristica.

El número de voces es considerable al elevarse hasta 170. Abarcan los diversos ámbitos en que actuaron creadoramente aquellos extraordinarios hombres de fe a los que ya la antigüedad designó acertadamente con el nombre de “Padres” en relación a la doctrina y vida cristianas: los de la Filosofía, de la Escritura, del Dogma, de la Liturgia, de la Iniciación y Perfección cristianas, etc. Tales voces componen, como dice Mons. Rafael Palmero Ramos en el prólogo, “un hermoso mosaico, o tapiz, tejido de muchas piedrecitas bellas, que reflejan el horizonte de la verdad que ha de contemplar siempre el hombre, con paisaje para su vida”. Ciertamente, las teselas son las que son y quizá no siempre permitan componer el mosaico más reducido en que pueda estar pensando un lector particular. Dada la exuberante riqueza del pensamiento patristico es ciertamente imposible presentar todas sus voces. El autor, realista, no pretende en absoluto hacerlo. Con todo, se echan de menos algunas de esas teselas con valor de comodines para múltiples mosaicos particulares. Entre las voces cuya exclusión me parece más llamativa señalo las siguientes: gracia, libertad, pecado, sacramento, temor, castidad, etc. No cabe duda que aspectos de ellas pueden solaparse con otras voces, pero su peso específico en el pensamiento de los Padres justificaba –creo– una consideración específica.

Todas las voces ocupan una extensión similar, condicionada por la circunstancia en que se pronunciaron por primera vez. Una extensión que, de ordinario, resulta demasiado reducida para abarcar toda su riqueza. P. Langa resuelve la dificultad duplicando o triplicando la voz. En todo caso, es importante tener en cuenta el propósito del autor: “Mi deliberada intención no ha sido sino lograr que dichas voces sepan a poco. O mejor aún: que despierten ganas de más”. El texto, como todos los del autor, está literariamente cuidado, procurando embellecer –enriqueciéndola– su propia palabra con la oportuna u oportunas citas de los Padres.

La obra no sólo acrecienta la bibliografía patristica en lengua española; más importante es que ofrece al lector la posibilidad de un acceso cómodo y agradable a un mundo

que, con excesiva frecuencia, se considera solo coto de especialistas. La presentación editorial es óptima. –P. DE LUIS.

Lettura del De civitate dei. Libri XVII-XXIV. Lectio Augustini XXIII-XXIV. Settimana Agostiniana Pavese (2007-2008) (Studia Ephemeridis Augustinianum 126), Roma 2012, 24 x 16,5, 144 pp.

Con este volumen llega a su término la “lectura” de la obra maestra agustiniana *La ciudad de Dios*, llevada a cabo en la Semana Agustiniana de Pavía de los años 2007-2008. Los libros leídos son los seis últimos, del 17 al 24. Los dos primeros pertenecen todavía al *procurus* de las dos ciudades, la de Dios y la terrena, mientras que los cuatro últimos versan sobre los *debitos fines* de una y otra, según la distribución en grupos de cuatro libros que el santo recomienda hacer respecto de la segunda parte de la obra.

La “lectura” del libro 17, confiada a A. Persic, lleva por título *Il libro XVII del trattato agostiniano De civitate Dei: una rapsodia critica*. En el marco del *procurus* de las dos ciudades, el profesor señala la aceptación por parte de san Agustín del carácter profético del Antiguo Testamento ya a partir de los patriarcas, expone los tres géneros de profecía que él contempla (*oracula, signa y dicta*) y presta particular atención a los salmos 68 y 79.

El libro 18 fue confiado a L. Troiani. En su relación escrita (*Alcune riflessioni sopra il libro XVIII della Città di Dio*) destaca tres puntos: la historia es imaginada como un libro que, al hojearlo, revela el sentido de los eventos; la historia comparada de las dos ciudades se organiza según un esquema cronológico: la lista de los reyes, para mostrar el sincronismo de las dos ciudades; el cristianismo no es ni helenismo ni judaísmo, pues abarca también otras culturas.

Giancarlo Ceriotti se ocupó de los libros 19 y 21. En el segundo de los casos, sólo en cuanto autor de la relación escrita, pues la lectura oral la había guiado Luigi F. Pizzolato. En ambos casos el autor presenta los contenidos doctrinales de uno y otro libro por su orden, comentándolos desde san Agustín mismo. Los temas examinados del libro 19^o son: la felicidad y el sumo bien, la doctrina sobre la paz, que encierra en su seno el problema de la esclavitud, y, por último, el problema de la *res publica* y del estado. Los temas seleccionados del libro 21, en que el santo trata de las penas del infierno, son: incapacidad del hombre para explicar fenómenos singulares que dependen sólo de la omnipotencia divina, en abierta polémica contra los neoplatónicos Celso y Porfirio que rechazan la panacea de la omnipotencia divina; el fuego eterno preparado para los ángeles rebeldes y los réprobos, siempre con la Escritura como hilo que mantiene unido todo el discurso; las penas purificadoras en vida y después de la muerte, momento en que san Agustín responde a las tesis de los misericordiosos de cuño origenista. Concluye con un apartado en defensa del santo obispo y contra sus críticos, con el objetivo de redimensionar esas críticas, a menudo injustificadas, y favorecer una mejor comprensión del santo y de su pensamiento.

La lectura del libro 20 corrió a cargo de Marco Rizzi. Su relación escrita lleva por título *Il libro XX del De civitate Dei: cronologia ed escatologia*. El autor señala los núcleos problemáticos y conceptuales en torno a los que san Agustín desarrolla su reflexión y en función de los cuales dispuso los textos escriturísticos: insertar coherentemente la temática del último juicio en el esquema general de las dos ciudades y elaborar una concepción y una cronología escatológicas suficientemente claras, pero ubicadas en un contexto temporal cuanto más indeterminado mejor. Presta especial atención al tema del milenarismo, señalando la drástica desescatologización del mismo llevada a cabo por san Agustín, y al del anticristo en relación con 2 Ts 2,4 y 2,5-6.

Por último, el libro 22 corrió a cargo de E. Princivalle. Tres son los temas principales del mismo desarrollados en la relación: la resurrección y la vida eterna, conocidas por la fe y la razón; la resurrección de la carne, y la naturaleza de la vida eterna. El santo escribe con la mente puesta en distintas objeciones procedentes de la filosofía griega y, a nivel intraeclesial, en determinados planteamientos origenianos. En su respuesta es significativo el recurso apologético a los milagros. La conclusión de la obra representa el pleno despliegue de la gracia. El volumen concluye con los índices bíblico y de nombres.– P. DE LUIS.

BUZI, P. – CAMPLANI, A., *Christianity in Egypt: Literary production and intellectual trends*. Studies in honor of Tito Orlandi (Studia Ephemeridis Augustinianum 125), Roma 2012, 24 x 16,5, 640 pp.

Tito Orlandi es, entre otros aspectos de su polifacética personalidad, un especialista en cultura egipcia y en textos coptos, mundialmente reconocido. Es este el aspecto que se ha querido reconocer mediante este volumen editado en su honor. En fidelidad, podríamos decir, al género literario, la introducción, firmada por los editores, presenta la figura del profesor agasajado. Acto seguido se muestran los títulos que le hacen acreedor al homenaje, ofreciendo la larga lista de los títulos de las publicaciones que llevan su firma. Por último aparecen las contribuciones científicas de quienes quieren honrar su magisterio. Nos limitamos a hacer el elenco.

Th. Baumeister, *Charisma und Beichte in frühen ägyptischen Mönchtum*; A. Bausi, *La nuova versione etiopica della Traditio apostolica: edizione e traduzione preliminare*; H. Behlmer, *Female Figures in Coptic Hagiographical Texts – Update and Preliminary Results*; Ph. Blaudeau, *Un archevêque d’Alexandrie assassin? Retour sur une incrimination lancée à l’encontre de Dioscore I^{er}*; A. Boud’Hors, *L’Allocutio ad Monachos d’Athanasie d’Alexandrie (C=G 2186): nouveaux fragments coptes*; E. Bresciani, *Una scultura lignea copta. Revisitando Medinet Madi*; D. Bumazhnov, *Kann man Gott festhalten? Eine frühchristliche Diskussion und deren Hintergründe*; P. Buzi, *Miscellanea e florilegi. Ossevazioni preliminari per uno studio dei codici copti pluritestuali: il caso delle raccolte di excerpta*; A. Camplani, *A Syriac fragment from the Liber historiarum by Timothy Aelurus (CPG 5486), the Coptic Church History, and the archives of the bishopric of Alexandria*; J. Den Heijer-P. Pilette, *Murqus Simaika (1864-1944) et l’historiographie copto-arabe: à propos du manuscrit Musée Copte, Hist. 1*; S. Donadoni, *Una homologia del presbitero Severo*; S. Emmel, *On Using “Proportional Extension of Text” as a Criterion for Placing Fragments in a Dismembred Codex*; C. Giannoto, *L’interpretazione delle origini di Gen. 1-3 nel Vangelo secondo Tommaso e negli Atti di Tommaso*; J. E. Goehring, *The Ship of the Pachomian Federation: Metaphor and Meaning of a Late Account of Pachomian Monasticism*; D. Johnson, *Monastic Propaganda: The Coptic Hilaria legend*; B. Layton, *Punishing the Nuns: A Reading of Shenoute’s Letters to the Nuns in Canons Book Four*; G. Lattieri, *Il frutto valentiniano*; E. Lucchesi, *Regards nouveaux sur la littérature copte*; S. Pernigotti, *Tra gli abitanti di Bakchias: culture a confronto*. E. Prinzivalli, *Origine e lo strano caso dell’omelia 39 su Luca*; M. Sheridan, *The Encomium in the Coptic Literature of the Late Sixth Century*; M. Simonetti, *Tra Atanasio e Melezio*; A. Suci - E. Thomassen, *An Unknown “Apo-chryphal” Text from the White Monastery*; J. Timbie, *The Interpretation of the Solomic Books in Coptic Monastic Texts: “Reading” Community*; S. Torrallas-Tovar, *A Coptic Exegetical Text on Daniel 8,5-18: The Platonizing Sethian Treatises Zostrianos and Allogenes*; J. Van der Vliet, *Literature, Liturgy, Magic: a dynamic continuum*; S. J. Voicu, *Per una lista delle opere trasmesse in copto sotto il nome di Giovanni Crisostomo*; E. Wipszycha, *La*

lettere de Sinesio come fonte per la storia del patriacato alessandrino. Cierran el volumen los índices de autores y obras y nombres modernos.– P. DE LUIS.

WELKER, Michael, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn 2012, 22 x 14,5, 324 pp.

El núcleo de la fe cristiana puede condensarse con precisión en la afirmación de que “Dios se ha auto-revelado en Jesucristo”. Esclarecer y explicar el significado de tal dogma es la tarea propia de la cristología. Hace ya casi dos décadas J. Moltmann publicó un pequeño ensayo titulado *¿Quién es Cristo para nosotros hoy?* (Gütersloh 1994). Decía él entonces que de la respuesta a esa pregunta depende la certeza de nuestra fe; que no es solamente una respuesta de la razón, sino que siempre es también una respuesta vital porque la profesión de fe en Cristo y el seguimiento de Jesús son las dos caras de la misma moneda. El autor de esta cristología, discípulo de Moltmann, parte de la misma convicción de su maestro. M. Welker ha sido profesor de teología sistemática en las más prestigiosas facultades alemanas (Tubinga, Münster). Desde 1991 enseña en Heidelberg. Es un especialista en el campo de la teología del proceso (Whitehead) y de la teoría de los sistemas (Luhmann). Muchos de sus trabajos de investigación giran en torno al diálogo entre fe y ciencia. Basándose en esos conocimientos, en este libro trata de ayudarnos a comprender, un poco más o un poco mejor, qué significa creer que Dios se ha auto-revelado en Jesucristo. Comienza con un capítulo introductorio que toma prestado el título ya citado (“¿Quién es Jesucristo para nosotros hoy?”). Después desarrolla su trabajo en cinco partes, que culminan con un epílogo final.

En la introducción, M. Welker recupera y repropone para el tiempo presente el gran legado de la teología secular de D. Bonhoeffer (“Sólo el Dios sufriente puede ayudarnos”, Dios en la “polifonía de la vida”) frente a las tendencias “cristofóbicas” del secularismo y del subjetivismo actual. Para el autor la fe cristológica no puede descansar en otro fundamento que no sea el Jesús histórico. Por eso la primera parte repasa críticamente las aportaciones de las grandes etapas de la investigación moderna sobre el Jesús histórico: los “retoques legendarios” de la *First* y *New Quest* (Schweitzer, Käsemann, Bornkamm); el “Jesús desenterrado” (Charlesworth, Crossan, Reed) y el “cambio de paradigma” (Dunn, Vermes, Theissen y Merz, etc.) de la *Third Quest*; la “*Forth Quest*”...; ¿“Cristología veterotestamentaria”? (Hengstenberg, Vischer, etc.). Las fuentes de que disponemos han leído la historia de Jesús a la luz de la Pascua. La segunda parte presenta un completo panorama de las diversas interpretaciones de la Resurrección: “visiones y mitos” (Strauss, Bultmann, Lüdemann), “acontecimiento histórico” (Pannenberg), “vuelta a la vida” (Wright), “corporalidad resucitada”, etc. La tercera parte contiene un estudio diacrónico de la *christologia crucis*: desde la época de la Reforma (Lutero) hasta las teorías actuales del sentido sacrificial del *pro nobis* (Brandt, Gese, Janowski), pasando por las filosofías (Hegel, Nietzsche) y teologías de la cruz (Bonhoeffer, Moltmann, Jüngel, Dalferth, Kitamori) más características del pensamiento protestante. La cuarta parte aborda la cristología escatológica: la exaltación y el Reino de Dios; y en la última parte se ofrece una completa síntesis sistemática bajo el título “Verdadero hombre-verdadero Dios”. Siempre de la mano de los grandes maestros contemporáneos (Barth, Tillich, Bonhoeffer) –de quienes el autor muestra un dominio sobresaliente– M. Welker hace una ponderada relectura del dogma calcedonense frente a las constantes tentaciones neomonofisitas y neonestorianas. El aparato crítico del libro está compuesto por índices bíblico, onomástico y temático. Aunque en las

notas se ofrecen abundantes títulos, en un libro de estas características hubiera sido muy apropiado incluir también una selección bibliográfica.– R. SALA.

POIREL, Ralph, *Die Idee des Lebendigen Gottes. Franz Xaver Dieringers (1811-1876) christozentrische Offenbarungstheologie* (Bonner dogmatische Studien 50), Echter, Würzburg 2012, 23,5 x 15,5, 249 pp.

Esta tesis doctoral fue presentada en la facultad católica de la Universidad de Bonn y dirigida por el prof. K.-H. Menke, editor asimismo de esta colección de estudios teológicos. F. X. Dieringer es uno de los teólogos menos estudiados de la Escuela Católica de Tubinga (KTS). Otros representantes de la misma han suscitado más interés y son mejor conocidos (J. M. Sailer, J. B. Hirscher, J. A. Möhler, J. S. von Drey, F. A. Staudenmaier). Formado en Friburgo y en la renombrada universidad de Tubinga, fue profesor de Dogmática en la Universidad de Bonn. En 1845 fundó la “Sociedad de San Carlos Borromeo”. Entre sus principales obras de teología destacan su manual de dogmática (Mainz 1847) y su popular *Laien Katechismus* (Mainz 1865). Dieringer tiene también artículos de prensa, escritos de homilética y ensayos polémicos frente al escolasticismo decimonónico. Este trabajo, sin embargo, nos presenta su perfil de teólogo propiamente sistemático. De hecho, este estudio del prof. R. Poirel, un joven especialista en misionología, casado y con dos hijas, es un trabajo pionero. Es la primera monografía sobre el pensamiento teológico de F. X. Dieringer. Se trata de una obra bien concebida, articulada en tres amplios capítulos. El primero es una introducción a la figura y la obra de Dieringer que consta de un esbozo biográfico y una presentación de su concepción de la teología positiva. El capítulo central contiene un pormenorizado análisis de su teología: el concepto y teoría de la revelación, la cristología y la eclesiología. Por último, el autor sitúa la aportación de Dieringer bajo el influjo y/o en contraste con las otras corrientes teológicas de su época (Iluminismo, KTS, Neo-escolástica, Guntherianismo, etc.). El Dios de la Revelación cristiana es un Dios viviente. Así se expresaba Dieringer en una recensión de la Dogmática de F. A. Staudenmaier. Según Poirel, entre los teólogos de la KTS, es ese último quien ejerce mayor influencia sobre la obra de Dieringer. Para nuestro autor, la teología no hace una lectura abstracta de Dios. Todo discurso teológico debe basarse en las fuentes de la Revelación. En cuanto ciencia positiva, la teología trata del Dios vivo y verdadero, y tiene en Jesucristo el centro de la revelación histórica, entendida como “auto-revelación” (*Selbstoffenbarung*) de Dios. En el campo de la cristología, Dieringer será uno de los primeros autores católicos en cuestionar abiertamente la llamada “teoría de las perfecciones absolutas” para hacer justicia a la plena humanidad de Cristo desde el punto de vista histórico. Con ese planteamiento cristocéntrico el autor no sólo manifiesta su fidelidad a la enseñanza de la Iglesia, sino que también da una respuesta inteligente a los postulados del idealismo alemán y al despertar de la conciencia histórica. En esta línea hay que situar también la eclesiología de Dieringer, marcada por la idea de la representación personal de Cristo y por la asistencia del Espíritu Santo.– R. SALA.

DÖRNEMANN, Holger, *Freundschaft. Die Erlösungslehre des Thomas von Aquin*, Echter, Würzburg 2012, 23,5 x 15,5, 250 pp.

El origen de este libro es un trabajo doctoral, publicado igualmente por la editorial Echter (Bonner dogmatische Studien 25), con el título *Freundschaft als Paradigm der*

Erlösung (Würzburg 1997). Su autor, el prof. Dönermann de la Universidad de Munich, nos propone esta nueva versión, corregida y actualizada, de aquel primer estudio sobre la soteriología tomista. El libro investiga la noción de amistad como concepto central –obviamente en sentido análogo– para comprender la obra redentora de Cristo, según el pensamiento de Santo Tomás. Uno de los presupuestos de la obra es la superación de la tradicional división de escuela entre cristología y soteriología, sobre todo a partir del segundo milenio, con las nefastas consecuencias que trajo para ambas disciplinas. No es ese ciertamente el planteamiento del Aquinate en la *Summa* III. De hecho, subraya claramente desde el principio la finalidad soteriológica del Tratado *De Verbo Incarnato*: “*Primo considerandum occurrit de ipso Salvatore*” (Sth III, q. 1 Prol.). Igualmente forma parte de la mejor tradición tomista la íntima conexión de la Cristología (Sth III, 1- 45) con la doctrina de la Redención, *De Christo Redemptore* (Sth III, 46-59). En esta perspectiva se sitúa el presente estudio sobre la categoría de la Amistad. Se trata de un tema fundamental para comprender la relación entre Dios y el hombre: el Hijo se Dios se ha hecho hombre por amor a los hombres, ha muerto y ha sido resucitado por Dios. Que el hombre pueda entrar en relaciones de amistad con Dios, a pesar de la infinita distancia que los separa, constituye la gracia más asombrosa. Es propiamente sobrenatural. Procede del misterio de la encarnación y culmina en la redención. Tiene por objeto hacernos participar, como hijos adoptivos, en la intimidad y en la igualdad que reinan entre Cristo y su Padre, reunirnos asimismo en el seno de la Iglesia, como hermanos y hermanas, como amigos. Desde un punto de vista “objetivo”, Sto. Tomás entiende que la obra salvífica de Cristo está basada en último término en la amistad. A partir de ese aspecto de la cuestión, el doctor angélico estudia y formula su soteriología “subjetiva”, la doctrina de la gracia y las virtudes teologales. Efectivamente, Dönermann pone de relieve la conexión entre la gracia de Dios y la libertad del hombre en la visión tomista de la Redención. La interpretación tomista de la *caritas* como amistad entre Dios y el hombre, que tiene como fuente de inspiración la *Ética a Nicómaco*, le permite aquí al autor “sostener e interpretar la virtud de la *caritas* mediante el paradigma de la amistad”, como observa O.H. Pesch en el Prólogo de la edición. Ese paradigma muestra, además, el significado de la historia de la salvación y sus tres momentos, es decir, en la relación entre la doctrina de la gracia, las virtudes y la cristología; en la doctrina de la ley; y, por último, en la doctrina de los sacramentos. Es mérito del trabajo del prof. Dönermann el esfuerzo por actualizar la visión de Sto. Tomás. A juicio de Pesch, se trata de un riguroso trabajo de investigación sobre las fuentes, con importantes consecuencias teológico-prácticas, que será de referencia obligada en los posteriores estudios tomistas. Junto a una amplia bibliografía clasificada (fuentes, obras auxiliares, estudios monográficos) hay un índice de autores citados. Un rico elenco bibliográfico –que cita títulos en seis idiomas– omite inesperadamente la tesis doctoral del prof. González, C. I., *Amistad y Salvación. La redención como obra de la amistad de Cristo en Santo Tomás de Aquino*, PUG, Roma 1982.– R. SALA.

FRAY LUIS DE LEÓN, *Tratado sobre la Religión (Tractatus de Religione)*. Introducción, transcripción, versión, notas e índices de José Rodríguez Díez, Eds. Escorialenses, Real Monasterio del Escorial (Madrid), 2012, 24 x 17, 470 pp.

Este tomo XIV viene a añadirse a las *Opera Omnia* de Fr. Luis publicada en sus siete primeros tomos entre 1891 y 1897. Los 3 primeros presentan sus tratados y exposiciones de la Escritura, luego el Tratado de la Encarnación, el de la Fe, el de la Caridad, y el de la Creación y la Providencia. A partir de 1992, se viene publicando los demás tomos que

recogen diversos temas. Este T. XIV recoge el “Tratado sobre la Religión” de Fr. Luis en el que expone el sentido de la virtud de la religión, la devoción, la adoración, el sacrificio, las ofrendas, los diezmos, el voto, y el juramento, con un anexo que es un comentario al salmo XXI, un texto inédito en latín y castellano, con una versión romanceada en octavas reales, para terminar con los índices: bíblico, onomástico y analítico. J. R. Díez nos ofrece unas introducciones muy interesantes que resumen los temas, pero además, estudia con gran maestría: el texto teológico de las *Opera latina* de fr. Luis, el contexto salmantino de las cátedras teológicas y estatutos, el itinerario del código teológico de Salamanca a la Universidad de Berkeley, la apografía, la cronología y la descripción interna y externa del código latino de Berkeley, de este Tratado de la Religión, sus títulos de autoría luisiana y su justificación académica, las forma de edición y otras cuestiones pendientes. Aquí vemos la gran influencia de st. Tomás de Aquino, en toda la doctrina, pues lo normal es comentar siempre primero la doctrina del autor de la *Suma Teológica*, dado que se trataba, a veces, de la cátedra que llevaba su nombre. Es una delicia leer un tratado que ofrece muchas cosas interesantes, otras que nos parecerán agua pasada, pero es una gran experiencia tener ante nosotros aquellas lecciones y clases con sus profesores, alumnos y copistas a lo vivo. Hay que felicitar especialmente a J. R. Díez, introductor, traductor y transcriptor de esta obra, por permitirnos disfrutar de un guía tan valioso y experto, en esa época, en este difícil camino de leer a los grandes de otros tiempos.– D. NATAL.

CALLES GARZÓN, Juan José, *Resucitó. Fundamentos de una teología cantada* (Biblioteca Salmanticensis-Estudios 331), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2012, 23,5 x 17, 732 pp.

Según su autor, párroco de la parroquia salmantina de Cristo Rey, el grueso volumen que reseñamos culmina una trilogía iniciada con dos títulos precedentes, editados también por la UPS. En el primero de ellos (*El Camino Neocatecumenal: un catecumenado parroquial*, Salamanca 2007) propugnaba una pastoral parroquial neocatecumenal. Con su segundo libro (*El Camino Neocatecumenal*, Salamanca 2009) defendía la necesidad de las pequeñas comunidades para vivir hoy la fe. En este último presenta un “ensayo de teología neocatecumenal en clave trinitaria”. Se trata de una genuina propuesta teológica sobre las letras de los textos litúrgicos musicalizados por Kiko Arguello y contenidos en el cancionero oficial del Neocatecumenado (*Resucitó. Cantos del Camino Neocatecumenal*, Madrid 2010^o). El autor pretende recuperar la *via in psalmis et in cantibus* como lugar teológico. Reclama la primacía en la reflexión teológica de la experiencia de la fe sobre la racionalidad académica. Por eso sugiere el paso “del *logos* racional al *pneuma* celebrativo”, “del concepto al canto”, “de la razón al espíritu”, “del conocimiento intelectual al conocimiento sapiencial”, “del manual de teología al cancionero litúrgico”, “del curso sistemático a la celebración del año litúrgico”, “de la reflexión a la alabanza”. J.J. Calles fundamenta su intrépida tesis en textos magisteriales y en la tradición litúrgica de los Padres de la Iglesia, especialmente, en Agustín de Hipona (por cierto, sin caer en la tentación de atribuirle –como tantas veces– eso de que “el que canta bien, ora dos veces”). Por consiguiente, los fundamentos de esta teología se encuentran más en la celebración litúrgica y el canto del salterio (*Lex orandi*) que en la sistematización racional de la dogmática (*Lex credendi*). Bien entendido que, en el quehacer teológico, ambas tareas nunca deben contraponerse puesto que son complementarias (R. Blázquez). La teología cantada –dice el autor– es una teología trinitaria, pascual, kerygmática y litúrgica. Trinitaria porque se dirige al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo. Pascual porque tiene en la solemne Vigilia

pascual su *fons et culmen*. Kerygmática porque es una teología narrativa que transmite el anuncio evangélico. Litúrgica porque se actualiza para nosotros en el hoy de cada día del Año Litúrgico de la Iglesia. Por último, la teología cantada es también una teología popular de y para los “pobres de espíritu y sencillos de corazón”, más que una teología de escuela para sabios y entendidos. A juicio del autor, mientras que a la teología académica solamente tiene acceso quien tiene cierto nivel de estudios, a la teología cantada, en cambio, tienen acceso “los pobres, los analfabetos y los iletrados”.

Desde el punto de vista metodológico, este libro está concebido como un subsidio en tres ámbitos: teológico, litúrgico y pastoral. En primer lugar, tiene la pretensión de presentar un discurso sobre la fe a través del lenguaje musical y la teología cantada. En segundo lugar, parte de la praxis celebrativa como *sitz im leben* de la reflexión teológica. Y finalmente, se ha compuesto desde la experiencia personal y espiritual de las comunidades neocatecumenales. La obra consta de cuatro partes. La primera parte, introductoria, presenta el Camino Neocatecumenal como itinerario de formación católica. En las otras tres se desarrollan sucesivamente la “Teología cantada” (II. Antropología teológica y soteriología), la “Cristología cantada” (III. y Mariología) y la “Pneumatología cantada” (IV. Eclesiología y Escatología). Según el índice bíblico, el autor repasa y comenta las letras del Cancionero Neocatecumenal sobre 132 pasajes bíblicos (41 del NT y 91 del AT), la mayoría del libro de los Salmos. Hay dos índices (analítico y de autores), pero falta la bibliografía. Quizás esto último es una omisión premeditada, pues el autor recomienda leer previamente en la Biblia los pasajes musicalizados: “De este modo se puede hacer una lectura reflexiva, meditativa y orante al finalizar cada uno de los cantos que han sido objeto de nuestro estudio”. Es decir, J. J. Calles sugiere emplear esta obra como manual de meditación para una especie de *lectio divina* cantada.– R. SALA.

ASKANI, Hans-Christoph – MENDOZA, Carlos (eds), *Où est la vérité. La théologie aux défis de la 'Radical Orthodoxy' et de la déconstruction* (Lieux Théologiques 45), Editions Labor et Fides, Ginebra 2012, 15 x 22,5, 358 pp.

Este libro reúne una quincena de profesores de filosofía y teología, católicos y protestantes, de universidades francófonas (Ginebra, Montreal, Lovaina...) y anglófonas (Oxford, Nottingham, Chicago), para tratar un desafío doble que la actualidad plantea a la filosofía y teología. El tema central es el del concepto de verdad, como indica el título, desde los desafíos que presentan dos extremos, la llamada ‘ortodoxia radical’, de un lado, y la filosofía deconstructivista, de otro, que es lo que refiere el subtítulo. La ‘ortodoxia radical’ es una corriente teológica nacida con el milenio en ambientes anglosajones que plantea la necesidad de volver a la fuerza y autosuficiencia de la fe, más allá de los controles y engreimientos del racionalismo. De algún modo se remite a Barth y su fideísmo radical, pero mucho más a Tomás de Aquino y su esfuerzo de paridad entre la fe y la razón. Nacida en el anglicanismo, doctrinalmente se aproxima al catolicismo tradicional, pero socialmente defiende ideas igualitaristas que le aproximan a la socialdemocracia. Se la considera por eso una teología doblemente antiliberal, dado que critica el racionalismo de la teología liberal decimonónica y el individualismo de la política liberal de ahora mismo. En cuanto a la filosofía de la deconstrucción, emparentada con el pensamiento posmoderno, es sabido que sospecha de toda la historia del pensamiento occidental, por metafísico y arteramente ideologizado, que genera sueños irreales y fanatismos, y debe ser arrumbado en un desván oscuro dentro de un baúl candado. Una filosofía pragmática, presentista, escéptica, sin mayores esperanzas. En medio se sitúa la teología cristiana, que defiende, sí,

los valores de la palabra revelada, pero sin renegar de la razón y de la acomodación o inserción evangélica a los tiempos; y defiende igualmente la tradición y los esfuerzos de progreso y superación de la humanidad, sin dejarse hundir en un relativismo disolvente, aunque también deba reconocer errores pasados. Todos estos temas van desfilando en los capítulos pergeñados por los distintos autores, entre los que destaca la persona de John Milbank, justamente el iniciador del movimiento de la *Radical Orthodoxy*. Actualidad rabiosa y especializada, con buena presentación.— T. MARCOS.

MÜLLER, Gerhard Ludwig (hg.), *Die Instruktion 'Donum veritatis' über die kirchliche Berufung des Theologen. Dokumente und Studien der Kongregation für die Glaubenslehre*, Echter Verlag, Würzburg 2011, 14 x 22,5, 173 pp.

Librito que forma parte de una colección de documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe comentados tanto por teólogos como por representantes magisteriales. En este caso se trata de *Donum veritatis*, Instrucción emanada por el Dicasterio de la Fe el año 1990 “sobre la vocación eclesial del teólogo”. Es decir, se trata del siempre vidrioso suelo en que discurre la relación entre teología y Magisterio. La teología, descrita coincidentemente por la Patrística y la Escolástica como razonamiento sobre la fe, es así como un tren que marcha sobre dos raíles: la científicidad y la eclesialidad. Lo primero comporta rigor argumentativo y libertad investigadora; y lo segundo incluye lealtad eclesial, sumisión a la revelación transmitida y acogida comunitariamente. No son rieles contradictorios, aunque a veces lo parezcan, sólo son paralelos: si no se juntan, tampoco se alejan; son también complementarios: si falla un riel, todo el tren teológico descarrila, o al menos unos cuantos vagones. Sobre todo esto divagan los distintos comentarios que aparecen en este escrito. Primeramente se presenta el texto original latino y la traducción alemana, y luego se insertan unos comentarios muy breves, a modo de pequeñas reflexiones desde ángulos suplementarios sobre el texto inicial. Los autores son afamados teólogos, que en varios casos han devenido parte de la Jerarquía eclesiástica. Son los más indicados, puesto que comparten en su experiencia la doble vertiente dicha de la tarea de la teología. Por ejemplo, Rino Fisichella, antiguo profesor de Teología Fundamental en la Gregoriana y luego obispo auxiliar en Roma; Walter Kasper, profesor de Teología Dogmática en Tubinga y ahora cardenal prefecto del Dicasterio de la Unidad de los cristianos. El mismo editor, Müller, ha sido profesor de Dogmática en Múnich y luego obispo de Ratisbona. La introducción corresponde al entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger, ahora Benedicto XVI.— T. MARCOS.

TOUTIN, Alberto, *Teología y literatura. Hitos para un diálogo* (Anales de la Facultad de Teología 3), Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2011, 16,5 x 24, 531 pp.

La filosofía pregunta por el sentido, la teología afirma el sentido (desde la fe), y la literatura salta de una a otra, pregunta y afirma el porqué, se extravía en la noche oscura, se extasía en la luz brillante. Así que la literatura puede ser una buena colaboradora de la teología. Ésta es más de especulación metafísica, basada en la explicación académica o ánimo pastoral; aquélla describe preferentemente lo cotidiano y chato de las cosas, su belleza o crueldad, sus sabores o desvaríos. De todo ello trata este libro, aunque limitando su desarrollo a nombres y épocas, a modo de ejemplo extrapolable e indicativo de otras

direcciones. El autor ha trabajado en Chile en la pastoral de enfermos, colaborado con equipos de psicólogos y enfermeros, y su pasión literaria le ha llevado a servirse tanto de lo religioso como de lo estético para intentar responder a los enigmas humanos del dolor, la amistad, la muerte. Su libro se articula en tres partes que concretan su estudio de teología literaria o literatura teológica. La primera en torno al teólogo dominico Pie Duployé, cuya vida ha recorrido todo el siglo XX, sus guerras, progreso técnico, anhelos y desmanes, el cual ha iniciado una labor de escudriñamiento teológico en las obras de literatos franceses de su tiempo, más concretamente Charles Péguy, François Mauriac y Paul Claudel, para mostrar su vigencia y actualidad religiosas en el torturado siglo XX. La segunda parte se recrea en Karl Josef Kuschel, teólogo laico alemán nacido en la lacerante posguerra europea, que busca responder a la urgencia de las preguntas de su tiempo tanto desde lo teológico como desde lo narrativo, y que se ha decantado por acudir entre otros al norteamericano William Faulkner, el egipcio Naguib Mahfuz y el paraguayo Augusto Roa Bastos. La tercera parte, finalmente, es como una digresión o alargamiento desde el último autor, puesto que se para en la obra emblemática de Roa Bastos *Hijo de hombre*, un clásico literario de nuestro tiempo. En fin, esta es la originalidad del libro, encontrar cruces e interferencias entre teología y literatura, entre el sentido entrevisto y el sufrimiento experimentado, basado en autores tal vez no muy conocidos, pero que remiten a escritores ya sí muy conocidos y de honda experiencia religiosa, que ejemplifican los fértiles cauces entre literatura y teología. Abundante bibliografía e índice onomástico finales.– T. MARCOS.

WELKER, Michael, *The Theology and Science Dialogue. What can Theology Contribute? Expanded Version of the Taylor Lectures Yale Divinity School 2009*, (Theologische Anstöße 3), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2012, 22 x 14,5, 79 pp.

La primera parte del libro contiene las cinco posibles respuestas a la cuestión, ¿Cuál puede ser la contribución de la teología al diálogo con las ciencias naturales? Es cierto que la teología debe escuchar, aprender y corregir ciertos contenidos de sus enseñanzas que no se acomodan a los resultados de las ciencias naturales. Pero al mismo tiempo la teología puede y debe retar a que las ciencias naturales corrijan sus falsas percepciones en relación a los temas y contenidos teológicos. Los capítulos centrales sitúan las posibles tareas de la teología en diálogo con las ciencias naturales ofreciendo posibilidades constructivas. El propósito de estas exposiciones es animar a los lectores a proseguir en el difícil diálogo entre la teología y las ciencias naturales. Intenta promover el ánimo entre los teólogos, de modo que puedan proponer abiertamente sus formas de pensamiento en este diálogo y encuentren los posibles puentes en los que se fundamente un debate fructífero entre la teología y las ciencias naturales. Pero al mismo tiempo llama a los científicos para que tomen en serio los extraños conceptos y símbolos de la teología, y sean capaces de abrir nuevas ventanas a las realidades invisibles. De este modo, tanto los científicos como los teólogos estarán comprometidos y unidos en la búsqueda común de la verdad.– J. ANTOLÍN.

Moral – Pastoral – Liturgia

RATZINGER, Joseph, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, trad. J. L. del Barco, Rialp, Madrid 2012, 12 x 18,5, 109 pp.

Recoge este pequeño libro tres artículos publicados a principios de los años noventa del pasado siglo por el entonces cardenal Ratzinger, cuya unidad viene dada por el elemento común que les sirve de motivo de reflexión: la idea, expuesta por tratadistas políticos como Hans Kelsen y Richard Rorty y ampliamente difundida en la actualidad, de que la democracia está íntimamente ligada al relativismo moral y es, por tanto, incompatible con la existencia de valores absolutos. Excluidos estos, se alza la opinión de la mayoría como único criterio para deslindar entre justicia e injusticia en un mundo en que nociones como verdad y bien carecen de significado. La pregunta retórica de Pilato ¿qué es la verdad?, que le sirve como justificación para apelar a la multitud y así condenar a muerte a quien sabe inocente, se convierte, recuerda el autor, en paradigma de esta forma de entender la democracia. Es obvio que en esta concepción, la libertad carece de todo fundamento moral y se reduce a la mera exigencia de un derecho a disfrutar de bienes inmediatos. Se trata, en definitiva, de una libertad huera y trivial, que reposa en el nihilismo.

Tampoco, insiste Ratzinger, se puede fundamentar la moralidad de los actos en la propia conciencia de quien los ejecuta, dado que esta puede ser errónea. Es posible que Hitler obrara siguiendo el dictado de su conciencia, pero eso no lo convertiría en inocente. Se hace, pues, preciso recuperar el lugar central de la verdad y del bien, como condición de la libertad y de la democracia.

Estas reflexiones conducen al autor a ocuparse de la misión del Estado. No consiste esta en traer la felicidad a los seres humanos ni en crear hombres nuevos o edificar el paraíso sobre la tierra, sino, como indicó Schlier, en “mantener la convivencia humana en orden”. La noción de que la verdad y el bien existen de manera objetiva priva al Estado de toda pretensión de convertirse en absoluto, con lo que cierra el paso al totalitarismo y se convierte en la auténtica salvaguarda de la libertad.– F. J. BERNAD MORALES.

GARRIDO, Miguel Ángel (ed.), *El respeto político a la creencia*, Rialp, Madrid 2009, 19 x 12, 90 pp.

Este breve volumen recoge artículos de Olegario González de Cardedal, Andrés Ollero Tassara, Ignacio Sánchez Cámara, Cristina Hermida del Llano y Angelo Scola; unidos todos ellos por un mismo elemento de reflexión: la relación del poder con las creencias religiosas en una sociedad democrática. Frente a un laicismo agresivo, que busca relegar toda manifestación religiosa al ámbito privado y que, en definitiva, se erige en árbitro de las conductas políticas admisibles, defienden los autores un concepto de laicidad entendida como neutralidad del poder ante las creencias. Denuncian así la falacia que intenta fundamentar la democracia en el relativismo moral, ya que paradójicamente hace de este un valor absoluto, en cuyo nombre se pretende expulsar de la vida pública la expresión de las convicciones religiosas, y señalan que, de imponerse esta concepción del laicismo, los creyentes quedaríamos reducidos a la condición de *diminútes*, esto es, de minoría tolerada. El poder, insisten, solo es democrático cuando mantiene una actitud neutral no solo ante las diferentes religiones, sino también ante la irreligiosidad, lo que implica que no debe

tomar partido por esta, so pena de atentar contra la libertad de los ciudadanos.– F. J. BERNAD MORALES.

MARSCHÜTZ, Gerhard, *Theologisch Ethisch Nachdenken. Band 2: Handlungsfelder, Echter*, Würzburg 2011, 21 x 14,8, 399 pp.

En la primera parte se presentó el fundamento de la ética teológica, una especie de teología moral fundamental, en este segundo volumen se ofrecen los desafíos éticos concretos en los diferentes campos de la acción humana. De este modo se estudian temas como la relación de pareja, el matrimonio, la familia, la salud, la enfermedad, la muerte, los problemas ecológicos, es decir, problemas éticos que tienen la mayor actualidad. Al estudiar el matrimonio y la familia, no solamente expone los problemas actuales de las separaciones, divorcios y la doctrina cristiana sobre el matrimonio, sino que también toca las implicaciones antropológicas y los desafíos éticos en este campo: la separación, volver a casarse, la homosexualidad, etc. intentando siempre aportar soluciones pastorales. La segunda parte estudia todos los temas relacionados con la reproducción: paternidad responsable, la píldora, el condón, los diagnósticos prenatales, las modernas técnicas de implantación, el aborto, la utilización de embriones y células madres, etc. Después todo lo relacionado con la muerte: suicidio, la muerte asistida, la ética médica y los cuidados paliativos, la pena de muerte, etc. El libro concluye estudiando los temas ecológicos: el cambio climático, el biocentrismo y antropocentrismo, la teología de la creación y la ética ecológica desde la perspectiva cristiana. Como podemos ver son todos ellos temas de debate constante en nuestra sociedad, el libro quiere proseguir esa discusión pero desde la perspectiva ético-teológica.– J. ANTOLÍN.

SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras Completas (III). Conciones (99-159), Tiempo de Cuaresma, Pasión y Semana Santa*, BAC, Madrid 2011, 23 x 15, 881 pp.

Esta es la primera edición crítica bilingüe que se hace de la obra de santo Tomás de Villanueva, gracias a un equipo de investigadores agustinos de España, con el fin de dar a conocer la valiosa obra de este gran agustino arzobispo de Valencia, santo y sabio clarividente, cuya predicación modeló las mentes más brillantes del Siglo de Oro literario con su elocuencia mesurada y siempre concorde con la fe de la Iglesia. Así, un día no lejano podrá ser honrado con el merecido título de doctor de la Iglesia universal como desean todos los agustinos y su querida diócesis de Valencia. En este viaje, seguro que le ayudará mucho su contemporáneo s. Juan de Ávila, que será próximamente declarado doctor de la Iglesia, y del que Tomás de Villanueva decía que: “desde los Apóstoles acá, no había quien hubiese hecho más fruto que el venerable Juan de Ávila”. Los sermones de este volumen abarcan el tiempo de Cuaresma, Pasión y Semana Santa. En ellos se llama constantemente a la conversión, al abandono de la vida de pecado, y al acercamiento al Dios del amor. El santo cree poco en las medias tintas. La descripción que hace de la sociedad de su tiempo es tremendamente realista y, a veces, pavorosa, de modo que cuando, a veces, se dice tanto que “estas cosas antes no pasaban”, ¡vaya si pasaban!, a tal punto que el santo expresa el temor de que Dios se vuelva hacia el Nuevo Mundo y olvide la vieja Europa como s. Pablo dejó el mundo judío para predicar a los paganos. Dice el santo: “Alimenta este temor nuestro la creciente evangelización entre los indígenas del Nuevo Mundo, pueblos bárbaros e idólatras, que han comenzado a abrazar la fe, y es de temer que, a causa

de nuestra maldad, Dios se pase a ellos y nos rechace a nosotros (Conción 106,5; cf. también 131,2 y 11). Por otra parte el santo presenta constantemente al Dios del amor preocupado con amorosa solicitud por sus hijos. De modo que, como sentencia Allison Peers: Al presentar la conversión como atracción, deleite, y entrega amorosa a Dios, Tomás de Villanueva *se convierte en el único autor del s. XVI que predica la mística desde el púlpito.*— D. NATAL.

ESPA, Fulgencio, *Semana Santa: vívela con Él*, Editorial Palabra, Madrid, 2012, 16,4 x 11, 124 pp.

Fulgencio Espa, joven sacerdote ordenado en Madrid en 2004, que actualmente se encuentra en Roma terminando su tesis doctoral, nos regala en este libro veintidós meditaciones inspiradas en las lecturas del ciclo litúrgico, correspondientes a cada uno de los días que abarcan desde la cuarta semana de Cuaresma hasta el Domingo de Resurrección, con la sana finalidad de ayudar, sobre todo a los más jóvenes, a dar contenido a la oración con Cristo. El libro forma parte de la colección *Con Él* que incluye, por el momento, otros tres pequeños volúmenes que centran la reflexión en la Cuaresma y la Pascua, pues tiene vocación de continuar con todos los ciclos litúrgicos.

El autor presenta la fe, no como un conjunto de normas o un reglamento de buena conducta, sino como una relación íntima con Jesucristo que debe crecer y madurar, y para ello, nutrirse a través de la oración. Además, este trato directo y personal con Jesús no excluye al otro, muy al contrario, favorece y posibilita la apertura al hermano, con la conciencia de ser hijos de Dios.

Cada una de las meditaciones tiene un marcado carácter pedagógico. Al tiempo que se expone lo esencial de cada una de las lecturas, enlaza el contenido con ejemplos reales de la vida cotidiana de los jóvenes. Así, previene del peligro que supone limitar la comunicación con los otros al uso de las redes sociales, olvidando la riqueza de una convivencia real, o el riesgo de terminar desbordado por una vida agobiante, sin tener siquiera un momento de silencio o introspección, de reflexión y de oración.

El autor invita a los jóvenes a vivir una auténtica amistad con Cristo, a cultivarla a diario con la oración, en una búsqueda interior que permita una verdadera comunicación con Él.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

MONTES PERAL, Luis Ángel, *Celebrar hoy la Palabra de Dios con el Evangelio de Lucas*, Monte Carmelo, Burgos 2012, 21 x 15, 347 pp.

Lc compuso una obra que se sitúa en la excelencia de las relaciones humanas orientada por la gracia divina. El EvLc es una obra teológica de envergadura, con un texto de especial significación y hermosura, que el lector gozará a causa de su extraordinaria riqueza espiritual y de su fuerza narrativa. En este año de la Fe, el EvLc nos exhorta a acompañar a Jesús en su camino y a cruzar en unión con nuestros ‘concreyentes’ “la puerta de la fe” para introducirnos en la vida de amor con la Trinidad y en comunión con toda la Iglesia. El libro nos invita a leer, orar, estudiar y comentar el EvLc, dejándonos instruir por Cristo, que nos invita a servir a los pobres, poniéndonos de parte de la justicia y el derecho.

Lc conserva una marcada originalidad respecto a Mc y Mt, objetivo fundamental de la introducción. Luis Ángel presenta la obra lucana, su autor (una personalidad descollan-

te de la segunda generación) en los testimonios de la tradición. Lucas no sería discípulo de Pablo, sino una personalidad independiente que conoce y sigue unas fuentes precisas (Mc, Q y el material propio). Asimismo expone la relación entre Lucas y Hechos; estudia las fuentes de Lc, mostrando que el redactor selecciona los materiales conforme a su concepción teológica y manteniéndose fiel a las tradiciones recibidas, tal y como se constata en el estudio de la relación con Mc. Característico de Lc es usar sus fuentes por bloques, lo cual se constata en la estructuración del evangelio. Su aportación y originalidad es narrar las tradiciones en el contexto de la historia del mundo entendido como historia de salvación. En esa historia, Jesús ocupa el centro y en ese centro se alza la salvación escatológica acontecida en su persona y obra, siendo actualizada en la iglesia. Un capítulo amplio e importante viene dedicado a los aspectos doctrinales más relevantes de Lc (pp. 81-146): cristología, teología, antropología y soteriología. Para ello aborda 5 grandes cuestiones: el protagonismo de Jesucristo, el Hijo de Dios; los títulos cristológicos; Jesús y la historia de la salvación; Jesús y Dios; Jesús, la comensalidad abierta, la cuestión social y las mujeres.

La segunda parte del libro presenta las homilías del ciclo C (2012-2013), la mayor parte de las cuales habían sido publicadas previamente en la revista *Homilética* durante el año litúrgico 2006-2007. No obstante, han sido revisadas y actualizadas de forma significativa, teniendo siempre en mente el tiempo de gracia y salvación que constituye la celebración del Año de la Fe. Luis Ángel ha sabido conducir al lector con su ágil pluma a saborear el mensaje lucano y el libro constituye una verdadera ayuda para profundizar en los pasajes evangélicos del año litúrgico.– D.A. CINEIRA.

Filosofía

KATHER, Regine, *Die Wiederentdeckung der Natur. Naturphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise*, WBG, Darmstadt 2012, 23 x 15, 283 pp.

Qué es la Naturaleza y qué lugar ocupa el hombre en ella, es una de las preguntas fundamentales y más antigua de la filosofía. Hoy también es tema de actualidad en plena “crisis Ecológica” llena de discusiones sobre el problema del clima, las energías renovables y los recursos vitales sostenibles. La autora de esta obra hace un repaso histórico a la idea de Naturaleza desde la antigüedad a la actualidad para proponer una nueva comprensión de la Naturaleza. De este modo investiga la obra Platón, Plotino, Hildegarda de Bingen, que será proclamada doctora de la Iglesia universal próximamente, Nicolás de Cusa, Descartes, Kant, Herder, Humboldt y A. N. Whitehead, entre otros. Así nos presenta su sentido de la causalidad, la interioridad y del puesto del hombre en el cosmos y la biosfera. También nos ofrece una discusión sobre la ética en su dimensión utilitaria, pato-céntrica, biocéntrica y holista. Y, al final, estudia la relación entre la vida civilizada y la vida del buen salvaje y del hombre, como parte del cosmos, entre el cielo y la tierra. Así se trata de presentar una nueva comprensión del hombre en su medio ambiente. Para, nuestra autora, el ecologismo no es una propuesta contra el hombre sino su realización en el mundo global. Profesora de la Universidad de Friburgo, investiga sobre Filosofía de la Naturaleza, Antropología, Ética, Ciencia y Filosofía de la religión, con sentido multidisciplinar, y de la Ética y la Éstética de la Naturaleza.– D. NATAL.

JONAS, Hans, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona 2012, 2ª, 21 x 14, 283 pp.

El autor de esta obra, mundialmente conocido por su ética de las responsabilidades, nos indica que los ensayos reunidos en esta obra son como un corte transversal de temas que le han ocupado muchos años y han dominado su pensamiento, desde que se alejó de la hermenéutica del pasado para centrarse en los problemas modernos y contemporáneos, como la filosofía de la biología, la antropología, la crítica de la ciencia, la técnica y la ética. La primera parte se centra en la teoría del organismo y analiza temas como la evolución y la libertad, las herramientas, la imagen y la tumba y lo tras-animal en el hombre, el cambio y la permanencia y el sentido de la historia, y la carga y la bendición de la mortalidad. En la segunda parte se centra en la doctrina del ser y la moral, los comienzos de la idea del mundo moderno de Copérnico a Newton, los fundamentos de la metafísica y la ética, los derechos, el derecho y la ética, y las técnicas de reproducción humana, cara al futuro. Para concluir, en la tercera parte, trata el problema de Dios, que es una respuesta que no se puede negar a quién pregunta. Aquí revisa el tema de las pruebas de la existencia de Dios y la idea de Dios después de Auschwitz, con una voz judía. Para terminar tratando de la materia, el espíritu y la Creación, y unas conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas. El lector, sin duda, que se siente, una vez más muy reconfortado y animado con la lectura de H. Jonas.– D. NATAL.

RAMOS CENTENO, Vicente, *El esplendor del mundo. Ensayo de un pensamiento de resistencia*, Siglo XXI editores. Biblioteca Nueva, Madrid 2012, 23 x 15, 171 pp.

El autor coincide plenamente con su mentor E. Bloch, del que escribió su tesis doctoral, en que ya hay “suficiente aniquilación de la humanidad”. Según él, estamos bajo un pensamiento nihilista, un laicismo agresivo y una irrupción de los bárbaros en la política. Por eso, propone renovar el espíritu de la resistencia para construir, bajo el “primado de la razón práctica”, patrimonio del gran pensamiento contemporáneo, un sentido de la vida que devuelva al hombre el esplendor del mundo y su confianza en la razón, el conocimiento y la acción, la verdad y el amor. Es una opción por el hombre frente a la deshumanización actual y su visión catarata de la realidad que siempre lo denigra. Estamos ante un lenguaje combativo que no nos debe confundir. No se trata de una vulgarización de la Escuela de Frankfurt donde todo es nazismo o estalinismo. El autor lo deja muy claro en su alegato final. Se trata de “recuperar el orgullo de ser hombres y el amor a la vida, a nuestro espíritu, a nuestra razón, a nuestra ciencia, a nuestro deseo de libertad, a nuestro anhelo de justicia, a nuestra capacidad de admiración ante la belleza, a nuestra apertura a la trascendencia. Tenemos que recuperar el *paso erguido y la voluntad de no dejarnos tratar como ganado* (Bloch). Hemos de aceptar con alegría y humildad nuestra humanidad, convencidos de que “no obstante las oscuridades, al final vencerá Él” (Benedicto XVI. *Dios es amor*, nº 39).– D. NATAL.

GUTIÉRREZ SANZ, Ángel, *Laicismo y nueva religiosidad*, Mensajero, Bilbao 2012, 20 x 14, 226 pp.

El tema del laicismo es un problema de gran actualidad. Basta rastrear algo la prensa española, sin acercarnos al momento actual, en el que el debate se ha encendido mucho, para leer, por ejemplo, a Martín Patino, el País, 5.11.2004, y ABC, 13.7.2005; Peces Barba, El Mundo, 23.9.2007; Victoria Camps y Amelia Valcárcel, El País 29.9.2007; R. Díaz -Salazar, El País 16.4.2008, y G. Vattimo, El País 1.3.2009. Así, es fácil ver que el laicismo y la nueva religiosidad son dos realidades muy palpables y actuales en nuestro mundo. Este libro las presenta como dos caras de la misma moneda. Primero, se estudia el laicismo desde un plano conceptual para luego ver su realidad histórica, que va desde el antropocentrismo renacentista a la indiferencia posmoderna, pasando por el deísmo ilustrado y el ateísmo moderno, para terminar ofreciendo su dimensión social que analiza su presencia más actual en la vida pública hoy. La nueva religiosidad va apareciendo a través de un sistema pluralista de sectas y movimientos que aspiran a convertirse en religiones de dimensiones planetarias, por encima de las tradicionales, y que, a veces, absolutizan la dimensión humana como hace, entre nosotros, Mariano Corbí, y, en Francia, L. Ferry, M. Gauchet o A. Comte-Sponville. El autor nos invita a contemplar este futuro incierto desde la esperanza de un cristianismo renovado que pueda ser un interlocutor válido del laicismo actual, las otras religiones y la cultura de la trascendencia y lo trascendente. Y, también desde la esperanza de una Nueva Evangelización que apuesta por la apertura, la tolerancia y el diálogo para que, sin imposiciones ni impaciencias, la verdad se abra paso, poco a poco, y la religión del amor ilumine de nuevo la vida del hombre actual. Si hubiera que hacer alguna observación crítica podría ser que, a nuestro parecer, el lenguaje sobre el laicismo es mucho más combativo que el de la segunda parte, sobre la religiosidad. Pero cada cual tiene su forma de ofrecer las cosas y sabe cómo llegar mejor al lector.– D. NATAL.

HEROLD, Norbert, *Einführung in die Wirtschaftsethik* (Einführung Philosophie), WBG, Darmstadt 2012, 24 x 16,5, 160 pp.

La editorial WBG nos ofrece un nuevo volumen de la serie introducciones a la filosofía de una actualidad pasmosa, nada menos que la ética económica. Después de preguntarse por el concepto de ética económica y tratar de delimitar su campo de acción, intenta encuadrarla dentro de las argumentaciones morales clásicas, es decir, la ética de la responsabilidad, las virtudes y los deberes. Intenta mostrarnos un punto de vista moral desde las diversas corrientes éticas: la justicia como equidad (Rawls), la ética del discurso, etc. Se debaten finalmente los problemas más importantes que tiene planteada la dimensión ética de la economía y la influencia de los factores individuales y sobre todo los situacionales en las decisiones morales: el mercado, el estado, lo público, los distintos factores económicos, las empresas, además de los principios éticos. Aunque es una introducción a la ética económica intenta responder a las siguientes preguntas: ¿Existe una moral del capitalismo?, ¿Qué obligaciones y derechos tienen los empresarios, los empleados, los accionistas o los consumidores?, ¿Qué problemas provienen además de la creciente globalización? En el fondo trata de ver la racionalidad ética de todas estas dimensiones de la economía, que aunque ahora la vivamos de una manera que nos desborda, no deja de ser el conjunto de normas para regular la administración de la casa, del estado o del mundo. En estos momentos en los que estamos viviendo sobre todo en Europa una crisis financiera y económica sin precedentes, es importante darnos cuenta que la economía tiene que estar

regulada por principios éticos y que no solamente debe exigirse la moralidad en la economía y las transacciones comerciales, sino también hay que denunciar todo tipo de corrupción e enriquecimiento desproporcionado e injusto. La economía está al servicio de las personas y los ciudadanos, por lo tanto debemos empeñarnos en que la economía ayude a administrar los bienes y recursos económicos que hay en la humanidad para beneficio de toda la humanidad. Como todos los volúmenes de esta colección tienen un sentido didáctico, se hacen resúmenes al final de cada capítulo, bibliografía de lecturas recomendadas y preguntas para seguir investigando, por lo que es ideal para estudiantes y discusiones en seminarios.– J. ANTOLÍN.

GÓMEZ, Carlos Miguel, *Interculturality, Rationality and Dialogue. In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America* (Religion in der Moderne 23), Echter, Würzburg 2012, 23, 3 x 15,3, 333 pp.

El libro que ofrecemos es una investigación filosófica sobre las condiciones necesarias para posibilitar un diálogo intercultural en América Latina, continente complejo con pluralidad de culturas y etnias, dónde cada vez se hace más necesario dicho diálogo. Pero, una cosa es darnos cuenta de la necesidad del diálogo y otra hacerlo posible; pues no es fácil decir en qué consiste ese diálogo o cómo poner en comunicación a miembros de tradiciones heterogéneas. Dado que hay diversos modos de entender la vida y de argumentar, el diálogo intercultural debe dar pie a que cada cultura exprese su opinión, pero al mismo tiempo hay que encontrar criterios de evaluación entre los diferentes proyectos de vida a fin de construir una sociedad plural. Los argumentos de las diferentes culturas en este proceso de comunicación e intercambio deben posibilitar el encuentro de las diferentes culturas, pero al mismo tiempo evaluar las posiciones rivales, pues cada uno trata de justificar su postura según su propia racionalidad. El autor busca criterios normativos para este encuentro y argumenta contra las dos objeciones sobre la posibilidad de encontrar criterios interculturales: la imposibilidad de comunicación por la inconmensurabilidad y el relativismo y la posición que ve en el intento de establecer criterios normativos una sospecha de colonialismo.

Hemos de reconocer que hay diversos tipos de racionalidad, diversas maneras de justificar las creencias y las acciones, es decir, cada tradición tiene una forma de ver e interpretar el mundo. No es fácil la interacción y el encuentro entre las culturas, pues muchas veces este intercambio argumentativo implica la marginación de ciertas tradiciones. El libro desarrolla un modelo de argumentación intercultural basado en los criterios de la razonabilidad intercultural y la interpelación. Estos criterios tienen un carácter dialógico y ofrecen la base normativa para un diálogo plural en el que las distintas culturas utilizan su propio lenguaje y racionalidad sin presuponer un estándar común para la evaluación racional de los argumentos, es decir, es posible en este diálogo intercultural usar distintas formas de argumentación y decidir entre ellas. No obstante, el autor reconoce que hay puntos de vista enfrentados o en conflicto, y en estos contextos las posiciones rivales se retan una a la otra, exigen algo de las otras y les ofrecen algo. El modo como los diferentes participantes responden a estas tres interpelaciones depende de diversos criterios: apertura, fidelidad a la tradición, respeto, solidaridad, coherencia intercultural y relevancia contextual. El autor concluye con unas indicaciones sobre la aplicación de estos criterios argumentativos interculturales, reconociendo tanto sus resultados como sus límites.– J. ANTOLÍN.

Historia

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Javier., *El P. Diego Padilla y el "Aviso al Público"*, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, S. Lorenzo del Escorial 2011, 24 x 17, 252 pp.

En estos últimos años J. Campos ha publicado varios trabajos sobre los agustinos de América del Sur en el siglo XIX. El presente libro se centra en el estudio de un agustino colombiano relevante, como fue el P. Diego Padilla, protagonista destacado en el proceso independentista de sus tierras. Además de recoger la biografía del personaje, que fue provincial en dos ocasiones y catedrático de Artes, analiza su obra divulgativa llamada el "Aviso al Público". El agustino colombiano utilizó para difundir sus ideas un medio propio de su tiempo, como eran los periódicos o publicaciones semanales, en los que expone el pensamiento liberal y la defensa de la religión durante los años convulsos de principios del siglo XIX. A lo largo de 1810 y 1811, cada semana iba desgranando su pensamiento y sus ideales de libertad y de apoyo a la independencia del virreinato de Nueva Granada. En esos años fue miembro de la Junta Suprema que redactó el Acta de Independencia en julio de 1810, alcanzando la presidencia del Congreso de Nueva Granada. Una vez derrotados los insurgentes por las tropas realistas en 1816, el P. Diego fue hecho prisionero y enviado a España, hasta que en 1820 se le concedió el indulto y volvió a Santa Fe, muriendo en 1829.

Es llamativo que este periódico fuera una iniciativa personal y costeada en parte por él mismo; está claro que en esos momentos convulsos, con noticias contradictorias que llegaban de la península durante la ocupación francesa, el P. Padilla quiso implicarse ideológicamente, aunque manteniendo siempre la defensa de la religión, frente a las posturas anticlericales de ese tiempo.

Para comprender su formación ilustrada y liberal, poco frecuente entre el clero regular, basta con que digamos que en su viaje a Roma en 1786 volvió con varios tomos de la Enciclopedia y un libro de Rousseau titulado "Discurso sobre la Política Económica", así como su ferviente defensa de la libertad de expresión, al afirmar que la libertad de imprenta "es baluarte inexpugnable de la libertad política y civil de los pueblos..." y "el mayor freno de la tiranía y de la inmoralidad".— R. PANIAGUA.

BOYANO, Mariano y ESTRADA, Luis (Eds.), *Libro Becerro o Registro General de la Provincia Agustiniense de Castilla (1754-1833)*, Editorial Agustiniense, Guadarrama (Madrid) 2011, 20,5 x 13,5, 693, pp.

Se conservan pocos Libros Becerro de Registro General y éstos suelen dormir en los anaqueles de los archivos y bibliotecas. En este caso, Mariano Boyano y el difunto Luis Estrada se preocuparon por dar a la imprenta el único Registro General que se conserva de la Provincia Agustiniense de Castilla, correspondiente al periodo que va de 1754 a 1833. Estos libros son una fuente de datos muy valiosa para el estudio del clero regular, ya que recogen las determinaciones y los nombramientos de los capítulos provinciales y privados, y que reflejan la vida de las instituciones a través de los actos oficiales de las autoridades de la provincia religiosa.

El manuscrito de este libro estaba en la casa agustina de S. Manuel y S. Benito, en Madrid, perteneciente a la Provincia Agustiniense de España. ¿Cómo llegó el documento a

esta casa fundada en los primeros años del siglo XX? Desconocemos su trayectoria después de la desamortización, aunque se sabe que solía ser redactado por el secretario provincial, que en esa época solía residir en el convento de S. Felipe el Real de Madrid.

La publicación que comentamos no sólo transcribe las determinaciones y las actas capitulares, sino que añade una larga introducción, donde se resume la historia de la Provincia de Castilla desde mediados del siglo XVIII hasta la desamortización. El espacio de tiempo de este registro es muy significativo y trascendente para los agustinos, no solo porque concluye con el cierre y extinción de los conventos, sino porque muchas ideas renovadoras ilustradas también entraron en el claustro y crearon un grupo de religiosos cultos y muy preparados entre los que destaca el P. Flórez, Risco, de la Canal.

Los autores han incluido un índice de personas y conventos que resultan de gran utilidad y muy práctico para consultar esta etapa de la historia de los agustinos españoles, ya que a través de las disposiciones capitulares se ofrece un gran número de nombres de agustinos, sus cargos, nombramientos y funciones, y también podemos encontrar anotaciones sobre la vida de cotidiana los religiosos, incluidas las correcciones y problemas más frecuentes.

No queda más que felicitar a Mariano Boyano y Luis Estrada, por sacar a la luz una fuente imprescindible de datos para la historia de la Orden de San Agustín en España en general y de los conventos de la Provincia de Castilla en particular.– R. PANIAGUA.

MONJAS TRINITARIAS DE SUESA, *Monjas Trinitarias de Avinganya. Monacato femenino medieval. Colección documental*, Editorial Milenio, Lleida 2011, 24 x 17, 397 pp.

Estamos ante un importante trabajo de investigación sobre los orígenes de las monjas de la Orden de la Santísima Trinidad. Se trata de un laborioso proyecto concebido y llevado adelante durante varios años por las hermanas María Urquiza OSST e Isabel Gutiérrez OSST de la comunidad de Suesa (Cantabria). Han reconstruido, con rigor y constancia, la historia del monasterio de la Santísima Trinidad de Avinganya (Lleida), primero de la rama femenina de la Orden trinitaria. Fue fundado por el propio San Juan de Mata en 1201 a petición de Dña. Constanza de Aragón, hermana del rey Jaime I. Concebido inicialmente para acoger una comunidad de frailes, pronto se convertirá en monasterio de monjas trinitarias hasta la desaparición de la comunidad en 1529. Fue entonces entregado a una comunidad de monjes de la misma orden que lo ocuparon durante tres siglos hasta su exclaustración (1836). La dificultad de la tarea emprendida residía en que se perdió toda la documentación porque los archivos del monasterio desaparecieron con la desamortización. No se encuentran, ni siquiera de forma dispersa, en los fondos otros archivos (Archivo Histórico Nacional, Archivo de la Corona de Aragón, Archivo capitular de la Catedral de Lleida). Por eso, no contando con los fondos documentales originales del monasterio, para la publicación de este volumen ha sido necesaria una exigente y minuciosa labor: el examen de los documentos citados por los cronistas trinitarios y el estudio de las publicaciones sobre los otros seis monasterios femeninos del entorno de Avinganya (Santa María de Vallbona, Santa María de Sijena, Santa María de Alguaire, San Hilario, San Pedro y Santa Isabel de Lleida). Además, las autoras han tenido que rastrear la información sobre este monasterio leridano en los archivos de los reyes de Aragón y de la familia Montcada, patronos de Avinganya desde su fundación (actualmente conservados por la Casa de Medinaceli). Fruto de ello es la valiosa “Colección documental” que reproduce 116 documentos numerados y que constituye la segunda parte del volumen (pp. 181-391).

La Colección tiene un rico aparato crítico que incluye, introducción, abreviaturas, elenco de archivos consultados y un índice de nombres.

Reconociendo que se trata de un caso del todo singular, las autoras del libro defienden la tesis de que el monasterio de Avinganya es el “único monasterio conocido y estudiado de *monjas trinitarias* en toda la Orden hasta el s. XVI”. Subrayan que se trata propiamente de monjas trinitarias porque el análisis de los testimonios documentales aportados –en gran parte inéditos– aclara que, frente a la opinión común, la comunidad trinitaria ilderdense es ya un ejemplo de monacato femenino –y no simplemente un beaterio o beguinato– antes de que, a partir de Trento, pasen a ser forzosamente monjas trinitarias “de clausura”. Junto al trabajo entusiasta de sus autoras y el asesoramiento de algunos historiadores trinitarios (P. Aliaga y B. Porres), la obra ha visto la luz gracias a la colaboración de Mariano Ballano, monje cisterciense de la abadía de Cóbreces (Cantabria) y de Virginia M^a Cuñat, profesora de Paleografía de la Universidad de Cantabria. Ambos han aportado desinteresadamente sus conocimientos y su tiempo en la revisión de las traducciones y en la corrección de la transcripción de los documentos. Como señala la profesora Cuñat en la presentación del volumen este trabajo va a ser de referencia obligada para futuros estudios sobre el monasterio de Avinganya y sobre las religiosas trinitarias de la Edad Media. Además de la bibliografía, completan la publicación un anexo con dos tablas genealógicas de la familia Montcada (pp. 172-173), una serie de ilustraciones de inspiración medieval y catorce fotografías actuales del monasterio en blanco y negro (entre las pp. 160 y 161).– R. SALA.

CENTENO GARCÍA, José, DÍEZ MAESTRO, Luis y PÉREZ PINILLOS, Julio, (eds.), *Curas obreros. Cuarenta y cinco años de testimonio 1963-2008*, Herder, Barcelona 2009, 21,6 x 14,1, 341 pp.

Como indica el subtítulo se recogen los testimonios de curas obreros desde los años sesenta hasta la actualidad. Los testimonios corresponden a casi todas las zonas geográficas de España, de diversos ambientes y en diferentes oficios. Aunque realmente el número de curas obreros no ha sido muy numeroso, no creo que haya pasado del millar y en la actualidad la mayoría están jubilados, sí creemos que es un testimonio significativo dentro de la Iglesia española postconciliar. Como bien se explica en el prólogo en la historia contemporánea de España siempre ha habido un desencuentro irreconciliable entre el mundo obrero y mundo católico. Tal vez, el movimiento de los curas obreros ya en el contexto del franquismo, haya sido el primer gran intento de desclericalización del clero, entendido el clericalismo como distancia y privilegio, en la Iglesia y la sociedad. La Iglesia española fue capaz de desprenderse de su viejo tic anti obrero, y realizó una gran aportación a la reconstrucción del movimiento sindical en los años cincuenta y sesenta, y ayudó a reconciliar a la Iglesia con el mundo del trabajo. Aunque hemos de decir también que los movimientos sociales y el movimiento obrero en España eran claramente anticlericales.

Hemos de reconocer que en un país como España que tenía una profunda base religiosa en su cultura social y política, la intervención y presencia de la Iglesia en la vida política de la Transición significó una importante dosis de legitimidad a las movilizaciones de obreros y estudiantes, cuando iban al amparo de curas obreros y se reunían en iglesias y conventos. Esta presencia de la iglesia en las movilizaciones políticas y movimientos sociales fue un excelente antídoto contra el típico anticlericalismo de la clase obrera que venía desde el siglo XIX. Existen diversos modos de abordar la memoria de los curas obreros, el libro aborda la memoria afectiva, desde la fe y la creencia religiosa, como los protagonis-

tas resumen en su persona la vida de Jesús al servicio del Reino de Dios. Decir finalmente que reconforta la lectura de estos testimonios que aunque no son tan lejanos en el tiempo, pues corresponden al postconcilio, en todos ellos se presenta la vocación sacerdotal entendida y vivida desde una espiritualidad del seguimiento de Jesús y de la encarnación, al mismo tiempo que se manifiesta el compromiso de la iglesia con el mundo obrero, facetas o aspectos que se ignoran o se han olvidado en nuestro tiempo.– J. ANTOLÍN.

GONZÁLEZ VELASCO, Modesto, OSA., *Bto. Julián Zarco Cuevas, 1887-1936. Mártir Agustino. Bibliotecario de la Real de El Escorial. Académico de la R. A de la Historia*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial, Madrid 2011, 19,5 x 12, 279 pp.

El autor nos dice que no hay muchos datos acerca de la vida del Beato Julián Zarco. No obstante, usando fuentes manuscritas, impresas y orales, ha conseguido reunir suficientes materiales para presentarnos la extraordinaria y polifacética personalidad del biografiado, una bien elaborada biografía del P. Zarco. La obra está dividida en VII capítulos. El primero lo dedica al nacimiento, niñez y juventud del biografiado, donde se dan algunas noticias de su familia y nacimiento, estudios primarios y secundarios en Belmonte, Mota del Cuervo y latinidad en Fuente del Maestre (Badajoz) y Almagro con los PP. Franciscanos. En el segundo –bajo Religioso Agustino– se estudia su entrada en el Monasterio de El Escorial a los 16 años, comenzando el noviciado el 3 de enero de 1904, emitiendo su profesión simple el 8 de enero de 1905. Estudios eclesiásticos, profesión de votos solemnes y ordenación sacerdotal. Aunque dignos de destacar son sus méritos como Bibliotecario del Real del Monasterio de El Escorial y Académico Numerario de la R. A. de la Historia, es mucho más importante poner de relieve su amor a la vida religiosa, su ejemplo como sacerdote agustino, cumplidor de las obligaciones de su estado sin hacer uso de la dispensa que sus trabajos científicos le concedían. Su gran obra literaria y científica comenzó en 1912. Conferenciante y colaborador en actos culturales, etc. En el tercero se estudia, entre otros temas, la persecución religiosa (1931-1936) y su martirio. Días amargos y de lucha; la quema de iglesias y conventos en abril de 1931; cierre de los colegios agustinos del Escorial en 1933; viajes del P. Zarco a Madrid para asistir a las reuniones de la Academia de la Historia. La persecución de la Iglesia en España a través de cartas escritas por los agustinos de el Escorial, 1931-1936. Orden del 20 de julio, 1936, para que los agustinos abandonen el Escorial el 6 de agosto, en tres autobuses custodiados por milicianos armados, 107 agustinos, entre ellos el P. Zarco, fueron trasladados a la Dirección General de Seguridad de Madrid donde se le hace una ficha personal protocolaria, y todos declaran ser religiosos. De aquí a la cárcel de san Antón. El P. Zarco y otros religiosos, bien conocidos por sus estudios, rechazan las gestiones que se hicieron para ser liberados pues querían correr la misma suerte que sus hermanos. En medio de los sinsabores de la prisión podemos ver la grandeza del Beato Zarco. Como escribió el sacerdote abulense Juan de Arrabal, compañero de prisión, en el *Diario de Ávila*, el P. Zarco amenizaba la dureza de aquellos días con “anécdotas de su vida, chistes, gracias, sal cultivadísima de aquella mina inagotable de su virtud y de su ciencia...”. El 30 de noviembre 54 agustinos, entre ellos el P. Zarco, fueron conducidos a Paracuellos donde serían martirizados por su fe. El autor dedica el capítulo cuarto a la beatificación del Beato Julián Zarco, y el quinto va dedicado a sus escritos y obras desaparecidas.

El P. Modesto resalta, además de sus escritos, muchos detalles de la rica personalidad del Beato: su fina sensibilidad, de carácter abierto, hombre muy humano y servicial. Una hermosa y bien escrita biografía por la que felicitamos al autor.– P. HERNÁNDEZ.

MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos, *Historia de la confianza en la Iglesia*, Ed. Rialp, Madrid 2011, 19 x 12, 284 pp.

El autor de este libro es un reconocido teólogo e historiador, miembro de las Academias de Historia Eclesiástica de Sevilla y Valencia, y coordinador del grupo de investigación *Confianza y hecho religioso*, sobre el problema teológico de la Inquisición. En el presente trabajo se estudian algunos sucesos de la historia de la Iglesia donde la confianza o su ausencia configuran la trama fundamental. No sólo el tema de la inquisición, sino desde la sagrada Escritura, el apóstol san Pablo, escritos de algunos Padres de la Iglesia, teólogos desde la Edad Media. Se detiene de una manera particular en los que han afectado a la unidad de la Iglesia: Pelagio, Focio y el cisma de Oriente, los moriscos y la herejía luterana que transmiten desconfianza. El contrapunto se ve plasmado en los Concilios, en especial, en los de Trento y Vaticano I y II. Confianza que encarnan tantos creyentes que siguieron a Cristo, sean obispos, sacerdotes, religiosos, hombres y mujeres que se esforzaron a ser fieles al evangelio. Entre éstos, el autor sólo cita a Francisco de Asís, Teresita del Niño Jesús y a Josemaría Escrivá de Balaguer y la valiosa obra de Tirso de Molina: *El condenado por desconfiado*.

El autor muestra en este trabajo un conocimiento profundo de los temas que estudia y una capacidad de síntesis extraordinaria de los mismos. Obra que recomendamos, no sólo a los estudiosos, sino a todo creyente, pues, en ella, encontrará las luces y sombras en la historia de la Iglesia, como las herejías, inquisición y las desconfianzas de todo tipo, así como la manipulación de los hechos históricos que a veces se ha hecho con fines partidistas para atacar a la Iglesia.– P. HERNÁNDEZ.

Espiritualidad

EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, A., *El clamor del corazón, 10 Palabras sobre la oración en San Agustín*. Ed., Agustiniiana, Madrid 2012, 21 x 12, 340 pp.

La oración es un encuentro amoroso con Dios. Es preciso encontrarnos con Dios o, mejor, dejarnos encontrar por Él que nos busca por Jesucristo “*por quién nos buscabas cuando no te buscábamos y nos buscaste para que te buscásemos*”. S. Agustín fue un gran buscador de Dios y su encuentro con él transformó toda su vida. Así se cumplió lo que él mismo decía: “*Se le busca para que sea más dulce el hallazgo, y se le encuentra para buscarle con más avidez*” (*De Trinitate* 15,2). El autor de este libro nos propone un camino que se resume en 10 palabras. Primero reconocemos que ese encuentro es un *don* del mismo Dios, no obstante, por nuestra parte, intentamos abrirnos a un proceso de *búsqueda*. Además, la oración es un proceso de *fe* que nos lleva a confiar en Dios pues: “*Tenemos un buen Señor*”. No obstante, reconocemos que tenemos que cambiar muchas cosas en nuestra vida y que necesitamos una experiencia viva de *conversión* que ha de llevarnos a un adecuado “*ordo amoris*”, un cierto orden en el amor, que es la auténtica definición de la

virtud, y porque “cada uno es lo que es su amor”. Así, vemos, también, que orar es humanizarse y divinizarse o llenarse de Dios. Desde este punto de vista la *humildad* es fundamental, porque somos “mendigos de Dios” y la humildad es la verdad y a Dios “hay que dárselo todo”. Pero no podremos hacer este camino sin la guía del *Espíritu Santo* que ilumina nuestro corazón y nos llena de su amor. Para eso, hemos de *recogernos- de recolección-* de nuestra dispersión junto al dulce huésped del alma y disfrutar de ese gran *amor* que derrama en nuestros corazones (Rom 5,5), como nos repite s. Agustín, multitud de veces, y nos induce a un *diálogo amoroso* que es la forma suprema de oración, al “tratar de amistad, estando muchas veces a solas, con quién sabemos nos ama”, como diría santa Teresa, y que nos debe llevar a unirnos a la gran familia de los que buscan “*la voluntad de Dios*” y la cumplen. Estamos ante un libro lleno de espiritualidad agustiniana que nos pone ante el Dios del Amor para vivir de su amor.– D. NATAL.

FAZIO, Mariano, *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la Libertad*, Ed. Rialp, Madrid 2012, 19 x 12, 127 pp.

Mariano Fazio, historiador y filósofo de profesión, nos ofrece un opúsculo con el título: *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*. La mayor parte del trabajo de Fazio consiste en una selección de textos de obras, encíclicas, discursos y alocuciones del reconocido teólogo Ratzinger, hoy convertido en el Papa Benedicto XVI. Con un estilo sencillo, lenguaje asequible, claridad de ideas y coherencia en la selección de textos, Fazio pretende que su obra, como bien lo reseña en la introducción, sea “una pequeña contribución al servicio de la verdad”.

La obra se encuentra dividida en cinco apartados; en el primero de ellos Fazio expone su punto de partida que es, dicho sea de paso, como un diagnóstico de las circunstancias por las que atraviesa nuestra sociedad: estamos frente a una crisis de la verdad. Una crisis que, a juicio del autor, tiene su origen en el fuerte influjo de la filosofía posmoderna cuyo distintivo es el denominado “relativismo”, haciendo sentir un fuerte impacto en la cultura mediante una transposición de valores. Esto es lo que Benedicto XVI llamó “dictadura del relativismo”. En el II apartado Fazio se dedica a mostrar la paradoja de este paradigma: se ha pasado de una defensa (absolutización) de lo relativo a una absolutización del relativismo; de una constatación natural de lo relativo –dado que la mayoría de cosas que nos rodean son relativas– a una dogmatización del carácter relativo de las cosas que ha degenerado en relativismo. Eso explica que palabras como “verdad” y “orden moral” no tengan ningún campo de acogida y mucho menos un espacio en la convivencia.

Antes de proseguir con el desarrollo, se esbozan en el capítulo III a manera de presentación, unos breves datos biográficos de Joseph Ratzinger que finalizan con unas experiencias vividas entre el autor y el biografiado. De esta manera, Fazio describe que desde su contacto personal con el cardenal Ratzinger, hoy Benedicto XVI, le ha parecido un hombre sencillo, afable y delicado en su trato, “experto en humanidad” y, “comprometido con la verdad”. En sucesivos apartados la reflexión se encuentra ceñida a constantes citas de textos del Papa Ratzinger, abordando diferentes aspectos que se ven trastocados por el creciente y marcado relativismo, tales como: la libertad, la vida creyente (relación fe y razón), la moral cristiana, el consenso ético, la participación política y la laicidad. Su intento es dejar claro que existen valores que no son negociables y que son el fundamento de la sana convivencia entre los seres humanos. Su reconocimiento llega con el diálogo, dejando atrás la presuntuosidad de tener las últimas respuestas y estando abiertos a la escucha.

Tras exponer qué es el relativismo, y cuál es el diagnóstico y solución que propone Benedicto XVI, Fazio propone al final de su opúsculo una serie de principios prácticos a manera de consejos que tratan de responder después de todo a la pregunta que surge de la lectura de su libro: ¿qué hacer?...– G. ARÁUZ.

SEGOVIA, María Josefa, *La Gracia de hoy*. Introducción y selección de escritos Aranzazu Aguado Arrese, Narcea Ediciones, Madrid 2012, 21 x 13,5, 284 pp.

El libro *La Gracia de hoy*, es una selección de textos de la seglar teresiana, María Josefa Segovia. El título es una expresión tomada del testamento espiritual de María Josefa, se trata de una página manuscrita, escrita el 25 de marzo de 1957 antes de ser sometida a una delicada intervención quirúrgica, y hallada tras su muerte el 29 del mismo mes. Es por tanto uno de sus últimos escritos autógrafos ante el presentido final de su vida.

Divididos en cinco capítulos, los textos seleccionados que conforman el libro, evidencian el itinerario de un alma sencilla, un itinerario del día a día que nos muestran la vida de una mujer en el sorpresivo y constante encuentro con Dios, que surge de la escucha atenta, meditada y vivida de su Palabra. Todos los textos no hacen más que remitirnos a la abundante experiencia y vivencia espiritual de María Josefa. Es una prueba de que la pluma de una mujer sencilla, como lo fue ella, supo trazar sobre el papel de su vida la abundancia que había en su corazón. Aunque la selección y el ordenamiento de los textos sigue un criterio pedagógico del editor, se encuentran reunidos en torno a grandes misterios de la fe: la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesús; así como a la presencia del Espíritu. Su lectura estimula la reflexión, al mismo tiempo que es imposible pensar en su autora, María Josefa, descrita como una “comunicadora excepcional a través de su cercanía personal”. Y efectivamente, es este el sentimiento que produce la lectura de sus textos, palpar por medio de ellos su testimonio sencillo, su honda experiencia de fe y su labor como guía en el acompañamiento espiritual.

La Gracia de hoy no es un tratado de espiritualidad, pero es un testimonio más que se incorpora a la historia de la espiritualidad; la cual, vivida por mujeres como María Josefa con su singularidad, procedente de unas determinadas circunstancias, no obstante, con una experiencia única e irrepetible de la Palabra de Dios que hacen que su testimonio sea comunicable a nuestro tiempo.– G. ARÁUZ.

MIRAS, Jorge, *Fidelidad a Dios* (Patmos. Libros de Espiritualidad 252), Rialp, Madrid 2012, 19 x 12,5, 132 pp.

La Editorial Rialp en su colección de Libros de Espiritualidad, nos ofrece una pequeña obra del sacerdote Jorge Miras titulada, *Fidelidad a Dios*. El libro, número 252 de la colección, dividido en cuatro apartados y escrito en un tono reflexivo acorde al interés de su autor, presenta la fidelidad desde una perspectiva de la totalidad. En este sentido es de gran importancia para Miras hacer énfasis en que, la concepción que se tiene de la fidelidad depende en gran medida de la concepción que se tiene de ser humano; es posible que en la concepción de ser humano que predomina en la cultura estandarizada –subraya Miras– parece incluir una devaluación de la fidelidad, ya sea porque se ha llegado a considerar como un ideal sin lugar y por lo tanto inalcanzable, ya porque no se le reconoce como valor, o bien porque al ser considerada se reduce a ciertos actos momentáneos... pero todo precisamente obedece a la imagen fragmentaria del ser humano mismo.

Si bien el desarrollo se ordena entorno a los cuatro capítulos que integran la obra, son tres las ideas fundamentales que marcan su contenido: la fidelidad como búsqueda, la fidelidad como respuesta y aceptación y, la fidelidad como coherencia. Puede entenderse entonces que la fidelidad, de la cual nos habla Miras, no es un mera actitud, sino que entraña búsqueda, respuesta y congruencia. En pocas palabras, la fidelidad abarca la vida del hombre (varón-mujer). El hombre cristiano desde el mismo momento del bautismo; en consecuencia, su fidelidad no será una fidelidad a algo, sino a alguien. La verdad sobre sí y sobre Dios la encontrará al saberse un ser con “vocación”, que busca en las circunstancias de su vida, que responde desde aquello que es, y que es coherente con lo que cree.– G. ARÁUZ.

Educación–Varios

ANTÓN, Ara, *Un pueblo mágico... a veces*, Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2011, 21 x 15, 236 pp.

Ara Antón, tras ejercer durante trece años la docencia, ha pasado a dedicarse por completo a la investigación histórica y a la producción literaria.

Es este un libro de aventuras dirigido a adolescentes, en el que se expresan valores tales como la amistad, la solidaridad, la empatía, la acogida, la aceptación de la diversidad..., que ayudan a los protagonistas además, a superar graves conflictos personales, manifiestos en problemas, como son la anorexia, la obesidad o la apatía hacia el estudio.

La acción se desarrolla en una pequeña aldea donde, por diversos motivos, se reúne un grupo de chicos y chicas procedentes de la gran ciudad, que deben pasar allí el verano. En este pequeño lugar, alejados de la civilización, sin apenas medios de comunicación, donde la palabra es casi el único instrumento y además, expresada vis a vis, este grupo de adolescentes descubre el valor de las aportaciones que pueden recibir de un familiar adulto con síndrome de Down, que se convierte en compañero de juegos, y la importancia de la convivencia no solo para hacer posible la amistad sino también para divertirse viviendo aventuras fantásticas.

El tiempo libre del largo verano les permite explorar los alrededores que se transforman en escenario de acontecimientos de la Edad Media, que pueden presenciar como testigos directos y en primera línea. También hacen descubrimientos que arrojan luz sobre épocas pasadas. Pero lo más importante es que encuentran la amistad a través de la escucha, la aceptación del otro y el cariño, actitudes todas ellas que les permiten crecer como personas.

La lectura es apropiada para adolescentes en tanto que el libro ofrece modelos positivos, cercanos a ellos, con los que pueden identificarse.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

VON SALES DOYÉ, Franz, *Die alten Trachten der männlichen und weiblichen Orden*, reprint Verlag Leipzig, Darmstadt 2012, 24,5 x 17, 256 pp.

Die Ausgabe ist ein Reprint der Originalausgabe aus dem Jahre 1930 und lässt sich in zwei Abschnitte einteilen. Den Anfang bildet ein alphabetischer lexikalischer Teil, in dem die Gründungszeit und eine kurze, aber prägnante Beschreibung des äußeren

Erscheinungsbildes der Mitglieder der männlichen (Abschnitt A) und weiblichen Orden (Abschnitt B) aufgelistet sind. Abgeschlossen wird das Werk durch den zweiten Part, der 160 farbige Bildtafeln beinhaltet, auf denen Ordensmänner und -frauen in ihrer typischen Ordenstracht dargestellt sind. Die Bilder entstammen einem Werk Peter Bohmanns aus dem Jahre 1821. Hilfreich ist dieses Trachtenlexikon“ deshalb, da es dem interessierten Leser eine zuverlässige Identifikation von Ordensgewändern auf Gemälden ermöglicht.– M. HOLZHEIMER.

GALEANO, Juan Carlos, *Amazonia y otros poemas*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá 2011, 15 x 10,75 pp.

GALEANO, Juan Carlos, *Yacumama (and other mythical beings)*, trd. J. Kimbrell y R. Morgan, CETA, Iquitos (Perú) 2011, 21 x 13,5, 30 pp.

J. C. Galeano, poeta, traductor, guionista y ensayista, natural de la región amazónica de Caquetá (Colombia), es un estudioso de las cosmologías amazónicas. Enseña poesía latinoamericana y cultura de los pueblos amazónicos en la Universidad Estatal de Florida. Sus poemas se inspiran en temas amazónicos y en el mundo moderno. Han aparecido algunas antologías suyas en prestigiosas revistas internacionales. En estas dos pequeñas publicaciones nos brinda sendas selecciones de su producción poética. La primera colección contiene medio centenar de textos breves que tienen casi siempre a “el Río” si no como protagonista principal, sí cómo un ser vivo que aparece asumiendo un papel insustituible. Lo original del segundo título es que es una obra bilingüe, editada con la versión inglesa de los poemas. Son 12 en total sobre motivos de la mitología amazónica. La mayor parte de ellos sobre seres pertenecientes al mundo animal (aves, reptiles, insectos, depredadores). La voz que da título al libro –*Yacumama*– es el nombre nativo de un ofidio amazónico, pariente de Anacondas, Cobras y Puraguas: “Es la única serpiente que fabrica ríos para tener felices a los peces” / “Muy delicada, si no la tratan bien simplemente se va” (pp. 14-15).– R. SALA.

REGAN, Jaime, *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la amazonía*, Tercera edición corregida y aumentada, CAAAP-CETA, Lima 2011, 24 x 17, 469 pp.

Esta obra es ya un clásico de la antropología religiosa de los pueblos amazónicos. Es fruto de un trabajo de investigación iniciado en 1977 por el prof. Regan y que ha visto ya dos ediciones anteriores (1983 y 1993). Agotada la última desde 2009, nuevamente gracias a la colaboración editorial entre el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) ve la luz esta nueva edición corregida y aumentada. Su principal novedad es la revisión sustancial de varios capítulos atendiendo a los cambios acelerados que ha experimentado la región y a los nuevos avances en la metodología científica. En esta tarea el prof. Regan ha contado con la colaboración de un equipo de trabajo de la Universidad Nacional Mayor San Marcos, en especial de su discípulo loretano E. A. Aquituari.

El mito de “La tierra sin mal” encierra una serie de valores morales básicos para la vida comunitaria y conserva la imagen del hombre como sujeto del trabajo. Las fértiles chacras, que producen sus frutos sin esfuerzo, ponen en evidencia el materialismo y la feroz voracidad de las sucesivas penetraciones comerciales en la selva, desde la época de

la conquista hasta las empresas multinacionales de hoy. El pueblo amazónico y su religiosidad dan prioridad a un mundo sin maldad, que tiene como consecuencia el bienestar de la persona, también bienestar material.- R. SALA.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS DE LOS AGUSTINOS O.S.A. EN ESPAÑA

- *ARCHIVO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7
47007 Valladolid
editorial@agustinosvalladolid.org

- *ESTUDIO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7
47007 Valladolid
editorial@agustinosvalladolid.org

- *LA CIUDAD DE DIOS*

Real Monasterio
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)
edes@edes.es

- *RELIGIÓN Y CULTURA*

Columela, 12
28001 Madrid
ryc@agustinos-es.org

- *REVISTA AGUSTINIANA*

Paseo de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
editorial@agustiniana.com

PUBLICACIONES DE EDITORIAL “ESTUDIO AGUSTINIANO”

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
- , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
- , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
- , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
- , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
- , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
- , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
- , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
- , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apóst. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.
- , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003.
- , *El Convento de San Agustín de Burgos*, Valladolid 2008.
- , *Bto. Tomás de San Agustín*, Valladolid 2008.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniانو. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
- , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
- , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
- , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
- , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
- , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
- , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
- , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
- , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
- , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
- , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
- , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
- , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
- , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- , *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
- CAMPELO, M. M^a, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.^a ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.
- , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
- , “*Cuentos Castellanos*”, Valladolid 2008.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
- , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- (Sigue en la contraportada)**

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico.* Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas.* Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada.* Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984.* Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas.* Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas.* Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas,* Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos.* Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian.* Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.).* 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X).* Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilías sobre la 1ª Carta de san Juan.* Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín.* Valladolid 2000.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología.* Valladolid 2008.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarroel... OSA (1587-1665).* Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas.* Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila:* 2 vols., Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual.* Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893).* Valladolid 1981.
- PINTA LORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española.* Madrid 1964.
- , *Crítica y humanismo.* Madrid 1966.
- , *Letras e historia.* Madrid 1966.
- , *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico).* Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I.* Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina).* Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla.* Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín.* Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma (Devocionario).* Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas.* Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico.* Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles.* 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas.* 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas.* Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos.* 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos.* 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional.* 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid,* 11 vols., Valladolid 2003-2008.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano.* Valladolid 1983.
- , *El camino agustiniano,* Valladolid 1991.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León.* Valladolid 1987.

NOVEDADES

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *La eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios (2ª edición)* Valladolid 2011.