

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XL

Fasc. 1

ENERO-ABRIL
2005

SUMARIO

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo quinto (I)</i>	5
L. RESINES, <i>La censura de los libros de Saturnino Calleja</i>	65
J. VEGA, <i>Algunos aspectos de la educación</i>	99
D. NATAL, <i>Ortega y Velázquez. El pensador se retrata en los estudios del pintor</i>	145
LIBROS	169

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID



Vol. XL

Fasc. 1

ENERO-ABRIL
2005

S U M A R I O

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo quinto (I)</i>	5
L. RESINES, <i>La censura de los libros de Saturnino Calleja</i>	65
J. VEGA, <i>Algunos aspectos de la educación</i>	99
D. ÑATAL, <i>Ortega y Velázquez. El pensador se retrata en los estudios del pintor</i>	145
LIBROS	169

DIRECTOR: **Pío de Luis Vizcaíno**
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Alfonso Garrido Sanz**
ADMINISTRADOR: **José M^a Balmori Ruiz**
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Constantino Mielgo Fernández**
José Vidal González Olea
Jesús Álvarez Fernández

ADMINISTRACIÓN
Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 8 96
E-mail: edestagus@adenet.es
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2005
España: 35,00 Euros
Otros países: 57,00 Euros
IVA no incluido

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

CON LICENCIA ECLESIASTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2005

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO QUINTO (I)

0. Texto del capítulo

- 1. Tened vuestra ropa en un lugar común bajo la custodia de uno, de dos o de cuantos puedan bastar para sacudirla, a fin de que la polilla no la dañe. Y como os alimentáis de una única despensa, vestíos de una misma ropería. Y, si es posible, no sea incumbencia vuestra (determinar) la ropa que habéis de llevar según las circunstancias, (esto es,) si cada uno de vosotros recibe la prenda que había dejado o una poseída anteriormente por otro, siempre que a nadie se le niegue lo que necesita. Si, al contrario, eso se convierte en motivo de disputas y murmuraciones entre vosotros, como es el caso cuando alguien se queja de haber recibido algo peor de lo que antes había llevado y (piensa) que no se ajusta a su categoría vestir como vestía su hermano, ved en ello la prueba de cuánto os falta de aquel santo vestido interior del corazón a los que contendéis por el vestido del cuerpo. No obstante, si se ejerce la tolerancia con vuestra flaqueza, hasta el punto de recibir lo que habíais dejado, al menos tened la ropa que quitéis en un único lugar bajo custodia común.*
- 2. De tal manera que nadie tenga ninguna actividad puramente personal, sino que todas vuestras obras las hagáis para el bien común con mayor esmero y más renovada disponibilidad que si cada uno realizaseis tareas propias para vosotros mismos. Pues lo que dice la Escritura de la caridad, esto es, que “no busca sus cosas” (1 Cor 13,5), se entiende así: que antepone los intereses comunes a los propios, no los propios a los comunes. A partir de ahí podréis conocer el alcance de vuestro progreso: será tanto mayor cuanto mejor cuidéis lo que es común que vuestras propias cosas. La consecuencia es que, en el uso de los bienes requeridos por las necesidades de esta vida pasajera, ha de prevalecer la caridad, (virtud) que permanece.*

3. *De donde se infiere lo siguiente: si alguien llevase algo —una prenda de vestir, o cualquier otra cosa juzgada necesaria—, aunque fuese a sus hijos o a otras personas vinculadas a él por algún lazo íntimo residentes en el monasterio, estos no lo reciban a escondidas; antes bien, quede en poder del prepósito para que, integrado en el fondo común, lo dé a quien tuviera necesidad de ello. [Si alguien oculta algo que le han llevado, sea condenado como reo de hurto].*
4. *El lavado de la ropa, realizado ya por vosotros mismos, ya por los lavaderos, hágase conforme al criterio del prepósito para evitar que el afán excesivo de llevar la ropa limpia arrastre consigo manchas en el alma, (es decir,) interiores.*
5. *Tampoco se niegue en modo alguno (al siervo de Dios) el baño del cuerpo, si alguna debilidad suya lo exige. Pero llévese a cabo, siguiendo sin rechistar las prescripciones médicas, de modo que, hasta contra su voluntad, haga por mandato del prepósito lo que tenga que hacerse en bien de la salud. Si, por el contrario, es él quien quiere, pero tal vez no le conviene, no transija con su antojo. Pues, a veces, incluso si resulta dañino, se cree que es provechoso lo que agrada.*
6. *Para concluir, cuando existe un dolor sin lesión visible en el cuerpo, créase sin dudar al siervo de Dios que manifiesta que algo le duele. No obstante, en el caso de que no exista certeza de si para curar aquel dolor conviene lo que le agrada, consúltese al médico.*
7. *Y no vayan a los baños o a cualquier otro lugar adonde hubiera que ir menos de dos o tres. Y quien tenga necesidad de salir deberá hacerlo no con los que él quiera, sino con quienes mande el prepósito.*
8. *El cuidado de los enfermos, o de los convalecientes, o de quienes, aun sin tener fiebre, padecen algún achaque, debe confiarse a alguien para que personalmente tome de la despensa lo que advierta que necesita cada uno.*
9. *A su vez, tanto los encargados de la despensa, como los de la ropería o de los libros sirvan sin refunfuñar a sus hermanos.*
10. *Pidan cada día los libros a una hora determinada. Quien los pida fuera de ella, no los reciba.*
11. *En cambio, los encargados de custodiar los vestidos y el calzado no difieran dárselos a quienes los pidan si carecen de ellos y los necesitan.*

1. Plan ¹

Como hemos venido haciendo al comentar los capítulos anteriores de la Regla, también a propósito del presente estableceremos: a) algunas peculiaridades, b) cuál es su argumento específico, c) qué razón pudo impulsar al legislador a ubicar precisamente en el capítulo quinto dicho argumento, d) qué pormenores aporta el capítulo para la historia del monacato y qué datos de esta ayudan a la comprensión de sus cláusulas, e) su interpretación ascético-espiritual. Esos puntos constituirán otros tantos apartados del estudio. En cada uno de ellos comenzamos haciéndonos eco de la interpretación dada por otros comentaristas y, tras valorarla, ofrecemos nuestro propio punto de vista. Respecto de la interpretación ascético-espiritual, nos limitamos a presentar y valorar lo expuesto por otros autores, dejando nuestra propuesta para la segunda parte de este trabajo.

2. Peculiaridades

El capítulo quinto tiene una fisonomía propia dentro de la Regla, que los diversos autores no han dejado de señalar. Considerándolo globalmente, L. Verheijen pone de relieve una especie de aislamiento respecto del conjunto del documento. Le distingue de los restantes el hecho de ser más concreto, ofrecer precisiones sobre la vida cotidiana en el monasterio y referirse a los diferentes servicios que reclama la vida comunitaria. Esta peculiaridad le llevó a juzgar el capítulo primero como algo “doméstico” (*ménager*) y casi exclusivamente monástico, y luego como el más monástico, en el sentido “técnico” del término, del documento ². Este carácter con-

1. Como los distintos comentarios a la Regla serán copiosamente citados, utilizaremos estas siglas: CILLERUELO: *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947; CILLERUELO, *Comentario: Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994; SAGE: *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972; ZUMKELLER: *The Rule of Saint Augustin with a Commentary*, Wisconsin 1961; MANRIQUE - SALAS: *Evangelio y Comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en san Agustín*, Madrid 1978; TRAPE: *San'Agostino: La Regola*, Roma 1986²; VAN BAVEL: *Agustín de Hipona: Regla para la comunidad*, Iquitos [Perú] 1986; BOFF: *El camino de la comunión de bienes*, Bogotá 1991; AGATHA MARY: *The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992; MARIE-ANCILLA, OP: *La Règle de saint Augustin*, Paris 1996; DE VOGÜÉ: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I-V, Paris, 1991- 1998.

2. Cf. respectivamente, *La Règle de saint Augustin et l'éthique classique (Le praeceptum et l'éthique classique)*, en *Augustiniana* 24 (1974) 5,9: 7ss NA 1,245ss); *Les sermons de saint Augustin pour la carême (205-211) et sa motivation de la vie "ascétique"*, en *Augustiniana* 21 (1971) 358-404: 379 NA 1,153-200: 175; *Éléments d'un Commentaire de la Règle de saint*

creto y práctico lo ponen en evidencia también otros autores³. Y precisamente por ser la parte más concreta de la Regla, la que se refiere más directamente a la vida diaria, juzgan natural que contenga elementos de la época que ya no son asumibles por las comunidades religiosas de hoy⁴. Este aspecto pragmático y detallista en la pluma de san Agustín resulta extraño a algún estudioso, que lo juzga más propio de san Alipio o Evodio⁵. Desde otra perspectiva y a pesar de valorar sus prescripciones como un tanto mundanas y sin relieve, no falta quien lo considera uno de los capítulos más apasionantes de la Regla, porque es en él donde san Agustín explora las implicaciones reales de buscar el bien común por encima de los intereses personales⁶. Nosotros hemos de añadir que nos resulta el más enigmático de todos, el de más difícil acceso a sus profundidades. El hecho de que sea tan claro u obvio en su superficie ha provocado que no se haya sentido mayor necesidad de excavar en su subsuelo. Una excavación que, efectivamente, no resulta fácil, pero sí necesaria.

3. Argumento

Determinar el argumento del capítulo no crea problemas a los comentaristas. En su nivel más inmediato resulta obvio que regula aspectos referentes a la ropa y al calzado, a la asistencia a los baños, a la atención de los enfermos, al desempeño de algunos menesteres dentro de la comunidad. A lo largo de sus párrafos vemos aparecer, de hecho, los oficios de ropero, enfermero, bibliotecario y, quizá, lavadero. Cuando se quieren reunir todos estos aspectos bajo un epígrafe común, se habla de la disciplina en los bienes de uso⁷; de los servicios comunitarios, o de los aspectos materia-

Augustin. XX. La charité ne cherche pas ses propres intérêts, en *Augustiniana* 34 (1984) 75-144: 75 NA 2, 220-289: 220: "Le chapitre qui est le plus techniquement monastique de toute la Règle"; *La Règle de saint Augustin comme prisme pour une lecture "orientée" de ses oeuvres*, en NA 2,60-73: 62.

3. G. LAWLESS, *The Rule of saint Augustine as a Mirror of Perfection*, en *Angelicum* 58 (1981) 460-474: 466; VAN BAVEL, 70; BOFF, 139; F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recolecta. II. Carácter comunitario y apostólico del carisma agustiniano*, Madrid 1989, p. 260.

4. Cf. VAN BAVEL 70; CILLERUELO, *Comentario* 401.

5. CILLERUELO, *Comentario*, 408. El autor rechaza la directa paternidad agustiniana de la Regla, juzgando que sus autores pudieron ser san Alipio o Evodio citados (cf. L. CILLERUELO, *Conclusiones sobre la "Regula Augustini"*, en *Revista Augustiniana de espiritualidad* 10 (1969) 49-86.

6. AGATHA MARY, *Looking at the Rule of saint Augustine*, en *Augustinian Heritage* 38 (1992) 23-36: 32.

7. SAGE, 241.

les de la vida cotidiana, o de los servicios comunitarios y la servicialidad fraterna ⁸; de servicio mutuo a nivel material, vinculado a las tareas que la vida en comunidad lleva necesariamente consigo ⁹; del uso de los bienes y del cuidado del cuerpo o, con otra palabras, de la parte visible de la comunidad ¹⁰; del vestuario y los trabajos comunes, junto con cuestiones diversas ¹¹; del amor en acción ¹². Algunos autores cuyo comentario de la Regla sigue un criterio doctrinal, distribuyen su contenido dentro de diversos capítulos de sus respectivas obras ¹³.

El proceder indicado en último lugar nos parece particularmente desafortunado porque rompe la unidad temática del capítulo. Esa unidad hay que darla por supuesta; lo contrario implicaría en el autor de la Regla una mente poco ordenada y más bien dispersa; además, no cabe hacer del presente capítulo una excepción, una vez mostrada la unidad de los tres capítulos anteriores y en espera de poder mostrarla también en los restantes; finalmente, porque la reclama la estructura del documento monástico, tal como la hemos presentado.

Las críticas que cabe hacer a las otras propuestas son varias. A algunas de ellas se les puede achacar que no circunscriben con suficiente precisión el contenido del capítulo: “Amor en acción” puede cubrir también, al menos, los capítulos sexto y séptimo, y no sólo porque en ambos aparezca explícitamente mencionado el “amor” (cf. 6,3 y 7,3); “la parte visible de la

⁸. L. VERHEIJEN, “*Vers la beauté spirituelle*” (*Par les praecepta uiuendi à la spiritualis pulchritudo. “Pythagore”, le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* 22 (1972) 469-470: 469 NA I, 201-202: 201; *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281: 268 NA II, 179-180: 180; *Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 88-136: 92 NA II, 120-122: 121. Cf. también *La Règle de saint Augustin et l'éthique classique*, 7ss NA 1,245ss; *Les sermons*, 379 NA 1,175.

⁹. VAN BAVEL, 70.

¹⁰. BOFF, 139.

¹¹. DE VOGÜÉ, 3,192.

¹². AGATHA MARY, 212. Ya más en concreto, afirma: “Now, in chapter V,1, the subject of having all things in common is discussed in terms of domestic details —the sort of details that in an institutional setting become regulations but in a group of friends living together are just the-way-things-are-done” (*ib.*, 213).

¹³. Así Trapè lo distribuye entre el quinto, que lleva por título: “Sobre todas las cosas que pasan, se eleve la única que permanece: la caridad” y el séptimo que versa sobre la pobreza (TRAPE, 137-144 y 155-165, respectivamente); Marie-Ancilla, a su vez, distribuye el material del capítulo entre la 2ª (“Dos facetas de un mismo ideal: caridad y unidad”) y la 3ª parte (“El uso de los bienes materiales”). Los párrafos 2-4 los considera en el capítulo tercero de la segunda parte (“La unidad fundamento de un modo de vida), los párrafos 1.3 en el capítulo primero (“Tener todo en común”) y los párrafos 5-6 en el capítulo segundo (“Dar a cada uno según sus necesidades”), ambos de la tercera parte.

comunidad” se revela también en otros capítulos (por ejemplo, en el tercero y el séptimo); “la disciplina de los bienes de uso” cuadra igualmente con el capítulo tercero y lo mismo puede decirse de “aspectos materiales de la vida cotidiana”. Otras tienen el inconveniente de que, al constar de dos partes, rompen también la unidad temática: así, “el uso de los bienes y el cuidado del cuerpo” o “vestuario y trabajo comunes; cuestiones diversas”. A todas en conjunto se les puede objetar que no dan razón de por qué en el capítulo quinto vuelven a aparecer temas que ya han sido tratados con anterioridad y, algunos de ellos, en más de un párrafo. El caso de la “ropa” puede ser paradigmático, pero no es el único. El legislador se ocupa de la “ropa” en los párrafos primero, tercero, cuarto, noveno y undécimo del capítulo quinto, después de haber hablado ya de ella en el párrafo segundo del capítulo primero y en los párrafos cuarto y primero de los capítulos tercero y cuarto respectivamente. En menor escala acontece lo mismo con el tema de las salidas, del que se ocupa en el párrafo séptimo después de haberlo tratado ya en los párrafos segundo y sexto del capítulo cuarto. Dígase lo mismo de la atención de los enfermos, tema ya contemplado en el párrafo quinto del capítulo tercero y al que dedica los párrafos del quinto al octavo de este capítulo quinto. Por último, los regalos que, tras aparecer en el último párrafo del capítulo cuarto, vuelven a resurgir en el tercero del presente.

Si no queremos ver en san Agustín un espíritu totalmente asistemático, se impone distinguir entre el aspecto material y el aspecto formal y buscar en este último lo específico del capítulo. ¿Cuál es, entonces, ese aspecto formal que unifica los variados preceptos del capítulo quinto? Tanto L. Verheijen como T. van Bavel emprendían este camino al hablar de “los servicios comunitarios y la servicialidad fraterna”, el primero, y de “servicio mutuo a nivel material”, el segundo. Para uno y otro el aspecto formal sería el servicio mutuo que se prestan los siervos de Dios en los aspectos materiales de la vida de la comunidad. Pero este criterio formal nos parece que no halla correspondencia con el tenor del texto. Cuadra con los cuatro últimos párrafos, pero no parece que sea ese el aspecto al que responde lo prescrito en los anteriores ¹⁴.

Si se analiza con detenimiento el contenido de los distintos párrafos del capítulo, se advierte algo común a todos ellos: el legislador parece empeñado en que nadie siga la voluntad propia, sino la de otros. Y este

14. Por poner un ejemplo, ¿qué servicios prestan unos hermanos a otros en los párrafo quinto y sexto?

plural no debe ser pasado por alto. Pero antes de considerar lo que ello implica, entremos en el detalle. Según el párrafo primero, no debe ser competencia personal de cada siervo de Dios determinar qué ropa ha de llevar ¹⁵, pero no indica a quién compete decidirlo, aunque del párrafo segundo del capítulo primero pudiera derivarse que es competencia del prepósito ¹⁶. Según el párrafo tercero del presente capítulo, los siervos de Dios que hayan recibido regalos, aunque sea de sus padres o allegados, han de ponerlos a disposición del prepósito, quien —se supone— determinará quién ha de hacer uso de ellos ¹⁷. Quién ha de lavar la ropa, incluida la propia, lo determina también el prepósito, como lo ordena el párrafo cuarto ¹⁸. Según el quinto, quien ha de decidir si un siervo de Dios que se encuentre débil ha de ir o no a los baños es el médico, tanto si el paciente lo rechaza como si lo ansía. Al respecto, el prepósito interviene sólo si fuera necesario para apoyar con su autoridad lo prescrito por el facultativo. Explícitamente se dice que el siervo de Dios no debe transigir con su antojo ¹⁹. Lo mismo vale para el párrafo sexto: en el caso de una dolencia que sólo el paciente conozca, a la hora de determinar qué ha de hacerse para ponerle remedio, no se ha de atender sin más a su antojo, sino que, en última instancia, será siempre el médico quien lo decida ²⁰. El párrafo siguiente continúa en la misma línea de rehusar al siervo de Dios seguir su voluntad particular: cuando tenga necesidad de ir a los baños o a cualquier otro lugar, no ha de hacerlo con quienes él quiera, sino con quienes mande el prepósito ²¹. Cuando, por razones de salud, alguien necesite una dieta especial, no debe solicitarla él mismo, sino otro, encargado a tal efecto. Así

15. “Et, si fieri potest, non ad uos pertineat, quid uobis induendum pro temporis congruentia proferatur, utrum hoc recipiat unusquisque uestrum quod deposuerat, an aliud quod alter habuerat” (*praec.* 5,1, l. 142-144).

16. “... et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro uictus et tegumentum...” (*praec.* 1,2, l. 6-7).

17. “... non occulte accipiatur, sed sit in potestate praepositi, ut, in re communi redactum, cui necessarium fuerit praebetur” (*praec.* 5,3, l. 164-165).

18. “Indumenta uestra secundum arbitrium praepositi laentur...” (*praec.* 5,4, l. 166).

19. “Lavacrum etiam corporum, cuius infirmitatis necessitas cogit, minime denegetur, sed fiat sine murmure de consilio medicinae, ita ut, etiam si nolit, iubente praeposito, faciat quod faciendum est pro salute. Si autem uelit, et forte non expedit, suae cupiditati non oboediat” (*praec.* 5,5, l. 169-173).

20. “... sed tamen, utrum sanandum illi dolori, quod delectat expediat, si non est certum medicus consulatur” (*praec.* 5,6, l. 176-178).

21. “Nec ille qui habet aliquo eundem necessitatem, cum quibus ipse uoluerit, sed cum quibus praepositus iusserit, ire debet” (*praec.* 5,7, l. 180-181).

en el párrafo octavo ²². En el noveno, los encargados de la despensa, de la ropería y de la biblioteca, se han de guiar, no por su arbitrio personal, sino por lo que requiera la necesidad de los hermanos ²³. El décimo trata de evitar la arbitrariedad en la solicitud de libros a la biblioteca: el criterio no será el antojo de cada cual ²⁴. Por último, en el undécimo, tampoco los encargados de la ropa y del calzado han de actuar arbitrariamente, sino que han de someterse a las necesidades de los demás ²⁵.

A la vista de lo indicado, bien se puede sostener –nos parece– que el capítulo quinto de la Regla tiene como idea dominante el que ningún siervo de Dios se debe dejar llevar de su propio y exclusivo criterio. Formulada lo mismo en términos positivos, se podría entender como un capítulo dedicado todo él a la obediencia. Pero siempre que se entienda bien el concepto. En efecto, cuando en un contexto monástico se habla de dicha virtud, la mente suele pensar de inmediato en las relaciones entre la autoridad legítimamente constituida y los demás siervos de Dios. Estos no deben hacer su propia voluntad, sino la de aquella autoridad que representa a Dios. Sin embargo no es tal el caso en el presente capítulo. La obediencia que se propone en él tiene una base más amplia que la jurídica. Por supuesto, el siervo de Dios ha de renunciar a su criterio particular y seguir el del prepósito, pero no sólo el del prepósito; ha de seguir igualmente el del médico, el de los encargados de sección; tampoco estos, a su vez, se han de guiar por su propio y exclusivo criterio, sino por el de los siervos de Dios a cuyo servicio se hallan. En este capítulo, pues, se podría ver apuntado el concepto, explicitado más tarde en la Regla de san Benito, de la obediencia de todos a todos ²⁶.

En el recorrido que acabamos de hacer por los distintos párrafos del capítulo pasamos por alto el segundo. Fue el único en que no señalamos ejemplos concretos de obediencia de nadie a nadie. Pero la falta de esos ejemplos concretos queda compensada de sobra con la formulación del

22. “... uni alicui debet iniungi, ut ipse de cellario petat, quod cuique opus esse perspexerit” (*praec.* 5,8, l. 183-185).

23. “Siue autem qui cellario, siue qui uestibus, siue qui codicibus praeponuntur, sine murmure seruiant fratribus suis” (*praec.* 5,9, l. 186-187).

24. “Codices certa hora singulis diebus petantur; extra horam qui petierit, non accipiat” (*praec.* 5,10, l. 188-189).

25. “Vestimenta uero et calceamenta, quando fuerint indigentibus necessaria, dare non differant, sub quorum custodia sunt quae poscuntur” (*praec.* 5,11, l. 190-192).

26. “... pongan todo su empeño en obedecerse los unos a los otros, procuren todos el bien de los demás, antes que el suyo propio” (*Regla*, 72); “El bien de la obediencia no deben prestarlo todos al abad, sino que también se obedecerán los hermanos unos a otros, sabiendo que por este camino de la obediencia irán a Dios...” (*ib.*, 71).

principio que subyace en todo cuanto ordena el capítulo: la exigencia de anteponer lo común a lo particular. Presentado en relación a un caso muy concreto, el de tener una única ropería en que guardar la ropa, su alcance se extiende a todo lo demás.

Para determinar el argumento del capítulo quinto de la Regla hay que distinguir dos planos: el último y el inmediato, que se pueden relacionar respectivamente con el ideal que el legislador tiene en mente y con la realidad concreta de la vida de cada día. El ideal cuya consecución propone, explícitamente formulado, consiste en anteponer lo común a lo privado; pero la realidad que tiene ante los ojos es la tendencia de cada persona a seguir su particular y exclusiva voluntad, criterio o antojo (*cupiditas*). Así, pues, en última instancia, puede considerarse como argumento específico del capítulo la exigencia de anteponer el bien común al particular. Un anteponer el bien común al particular que se traduce, en concreto, no sólo en compartir los bienes, sino también en usar y disponer de ellos según los criterios que dicte el interés común. No se trata de que un siervo de Dios renuncie absolutamente a disfrutar de los dones que Dios le otorgó, sino de que no se sitúe ante ellos con mentalidad de propietario, ni en cuanto a su uso ni en cuanto a su cuidado y administración. Cuando se habla de compartir, no hay que pensar sólo en poner a disposición de los demás los bienes que uno pueda poseer, sino también en aceptar los que posean los demás, sean materiales o espirituales, del cuerpo o del espíritu. Con referencia a los bienes del espíritu, a la luz del contenido del capítulo, el compartir se traduce en aceptar los criterios de los demás: sea del prepósito, sea del médico, sea de los encargados de los distintos servicios, sea de los siervos de Dios necesitados de algo.

Mas, para alcanzar esa meta, hay que eliminar el obstáculo principal y, en realidad, único: el mal de querer anteponer siempre el interés privado o el propio criterio particular, sin tener en cuenta a los demás, que también son beneficiarios de los dones y luces de Dios. Tal nos parece que es, pues, en instancia inmediata, el argumento del capítulo: la victoria sobre el sentimiento de propiedad particular en relación con el uso, cuidado y administración de los bienes materiales. Lo presentamos en negativo, porque el legislador tiene como primera intención poner remedio a un mal.

En efecto, en el presente capítulo sigue el mismo procedimiento que en los anteriores. En el segundo, en que contemplaba el ideal de la oración, se centró en eliminar lo que la impide o dificulta; en el tercero, en que tenía ante sus ojos un aspecto del ideal de la salud plena, se centró en la falta de salud y en cómo conseguir esta; en el cuarto, en que consideraba otro aspecto de la salud plena, el significado por la castidad, se centró en

cómo no perderla o, en su caso, recuperarla. Lo mismo cabe decir del presente: tiene en mente el ideal de la comunión de bienes, pero se centra en combatir lo que se le opone: el sentimiento de propiedad particular.

4. Ubicación en la estructura de la Regla

La pregunta que ahora cabe hacerse es por qué el legislador introduce este argumento precisamente aquí y no en otro lugar de la Regla. Los pocos autores que se ocupan de ello no le dedican excesivo espacio. Para el presente caso vale lo afirmado a propósito del capítulo cuarto. Si algo dicen al respecto, es más bien de paso; raro es el que entra un poco más a fondo en la cuestión. Nos fijamos en tres autores: M. Neusch, Agatha Mary y A. de Vogüé y seguimos el orden cronológico de sus respectivas publicaciones.

M. Neusch, buscando una estructura armónica para el conjunto de la Regla, considera como una unidad los capítulos quinto y sexto que contraponen al capítulo cuarto. En su planteamiento, el argumento del capítulo quinto es el complemento lógico del capítulo cuarto. Después de haber tratado el legislador en este último de la vida fuera del monasterio, en el quinto y sexto se ocupará de la vida dentro de él, considerando dos aspectos: los servicios (cap. 5) y el perdón mutuo (cap. 6)²⁷.

A propósito de los dos últimos párrafos del capítulo cuarto, Agatha Mary indicaba, según vimos²⁸, que tenía valor de puente entre los cuatro primeros capítulos y los restantes. En consecuencia, con el capítulo quinto comienza una segunda parte. Lo que, según la autora, justifica hablar de una segunda parte, es el hecho de la mayor presencia de las reglas que rigen la comunidad monástica, casi ausentes en lo que precede. Las partes están constituidas en función de la dialéctica no reglas/reglas. Justifica tal división también el hecho de que, en lo que precede, el centro del interés estaba en la construcción de la unidad entre los hermanos, mientras que, a partir del capítulo quinto, la preponderancia la obtiene el amor. La división ahora se establece en función de la dialéctica unidad/amor. Mientras en la primera parte en el documento monástico aparece el siervo de Dios con todo el trasfondo de influencias que acarrea y le facilitan u obstaculi-

27. *La structure de la Règle*, en *Itinéraires Augustiniennes* 4 (1990) 12-19: 14. El capítulo cuarto lo desdobra en dos partes, una dedicada a las mujeres y otra a la corrección fraterna, para mantener el paralelismo con su *pendant*, que incluye también dos partes: los capítulos quinto y sexto.

28. Cf. *Estudio Agustiniano* 38 (2003) p. 548..

zan la integración en el nuevo estilo de vida, en la segunda explora la vida corporativa de la comunidad²⁹.

Una de las estructuras que sostienen la Regla es, según A. de Vogüé, el texto de 1 Tim 6,8, al que san Agustín se refiere en el capítulo primero³⁰. Ese texto bíblico daría razón, según el sabio benedictino, del sucederse de los temas específicos de los capítulos tercero, cuarto y quinto. En efecto, según el texto paulino, teniendo qué comer y qué vestir el cristiano ha de darse por contento³¹. Como el legislador se ocupó del alimento en el capítulo tercero, al vestido le dedicó los capítulos cuarto y quinto, tratando en cada uno de ellos de una específica virtud que mantiene relación con él: la castidad en el capítulo cuarto, y la pobreza en el capítulo quinto, el que ahora nos interesa y ocupa. Sólo que, en éste, la cuestión del vestido será tratada con más detalles y puesta en mayor relación con la virtud en causa. San Agustín comienza y acaba el capítulo hablando de vestidos³².

La propuesta de M. Neusch de vincular el capítulo cuarto al quinto sobre la base de que el primero se ocupa de la vida fuera del monasterio y el segundo de la vida fuera de él no parece asumible, porque, de una parte, este último contempla también la vida fuera del monasterio³³, y la vida dentro de él la contemplan no sólo los capítulos quinto y sexto, sino todos los demás. El criterio fuera/dentro no nos parece que sirva aquí. Agatha Mary ha advertido bien el cambio que se da en el capítulo quinto, y precisamente en la dirección social, pero no acierta al incluir el capítulo octavo en el mismo saco que el quinto, sexto y séptimo. Aunque en el capítulo octavo sí aparezca el concepto del amor, dominante en esta segunda parte, a él no cabe aplicarle otros criterios que, según la autora, justifican que se hable de una sección nueva. Es difícil, en efecto, ver en él una exploración de la vida corporativa de la comunidad, o la presencia de las reglas que dis-

29. AGATHA MARY, 211-212.

30. Cf. *praec.* 1,3, 1.6-7. Texto latino en nota 16.

31. Sin mencionar directamente 1 Tim 6,8, también V. Grossi establece una relación entre los capítulos tercero, cuarto y quinto, sobre la base de las necesidades del cuerpo. Cf. *Ascetica del corpo e antropologia nella "Regula ad servos Dei" (cc. 3-5) di S. Agostino*, en *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, Roma 1988, 315-320: 316.321.

32. DE VOGÜÉ, 3,174; cf. *praec.* 5,1.11. El autor señala otra relación muy concreta entre el capítulo cuarto y el quinto: el delito de recibir secretamente regalos de una mujer (*praec.* 4,11) y recibir también ocultamente vestidos u otros objetos regalados por gente de fuera (*ib.* 5,3). Para él "Ces deux réprobations analogues du délit de "réception occulte" renforcent la connexion des deux sections, qui se rapportent l'une l'autre, on s'en souvient, au même objet matériel: l'habit" (*ib.*, 192).

33. Cf., al menos, los párrafos 5,4-7.

tinguen esta segunda parte de la primera. Tampoco nos parece aceptable el planteamiento de De Vogüé. Considerar la doble necesidad de alimento y vestido para coordinar y diferenciar los capítulos tercero de una parte (alimento), y cuarto y quinto de otra (vestido) pudiera ser admisible sólo si el tema del vestido no apareciese ya en el capítulo tercero³⁴. Además, establecer una conexión especial entre el capítulo cuarto y el quinto sobre la base de que ambos reprueban la “recepción oculta” de regalos, tampoco se sostiene porque no está asegurado, contra lo que él afirma, el mismo objeto material: la ropa. Sin duda, el párrafo tercero del capítulo quinto incluye explícitamente entre los posibles regalos alguna prenda de vestir, pero no es ese el caso del último párrafo del capítulo cuarto que habla de cartas y de “regalillos”, que no necesariamente hay que entender referidos a prendas de vestir.

Nuestro punto de partida es que con el capítulo quinto la Regla entra en una nueva perspectiva, esto es, adquiere una nueva dimensión social de que antes carecía. Y en ello estamos de acuerdo con Agatha Mary. Por supuesto, cuando se vive en comunidad, hasta lo a primera vista más personal adquiere connotaciones sociales. Y así lo hemos visto en el capítulo segundo, que contempla cómo el obrar de unos se puede convertir en impedimento para la oración de otros; o en el tercero, en que el trato especial dado a algunos provoca el rechazo de otros; o en el cuarto, en que unos pueden modificar conductas de otros. Pero, aun contempladas esas connotaciones sociales, la perspectiva es individual: la oración del siervo de Dios, su salud personal. Los demás aparecen al servicio del individuo. En el capítulo quinto, junto con el sexto y el séptimo, ese aspecto social, en cambio, aparece en primer plano, aunque desde perspectivas diferentes. Es esta nueva dimensión social la que da razón de la ubicación a esta altura de la Regla del tema de la comunión de bienes o, en negativo, del postergar el antojo personal. Después de haberse ocupado de los aspectos más personales del siervo de Dios, el legislador se propone ahora regular los aspectos sociales.

Es el momento de traer aquí, como a propósito de los capítulos anteriores, la estructura general de la Regla. Recordemos que el capítulo quinto se integra en la sección B de la misma, y específicamente en su “unidad” tercera de la que es parte junto con los capítulos sexto y séptimo. Ahora bien, si la primera unidad contemplaba al siervo de Dios en su dimensión espiritual y la segunda en su dimensión física, la tercera le contempla en su

34. “... aliquid alimentorum, uestimentorum, stramentorum...” (*praec.* 3,4, l. 59).

dimensión social. O, vista desde otra perspectiva, si la primera se ocupaba de regular las relaciones con Dios y la segunda de las relaciones consigo mismo, la tercera se centra en las relaciones con los demás. Por tanto, si el capítulo quinto trata de lo que trata, no es porque san Agustín quiera ocuparse de la vida dentro del monasterio, después de haberse ocupado de la vida fuera de él, ni porque, tras haber considerado el modo de vestir en relación con la castidad, quiera considerarlo ahora desde la perspectiva de la pobreza.

La pregunta es otra: ¿por qué la dimensión social ocupa la tercera “unidad”? La respuesta puede venir de la jerarquía de valores propia del Santo. Partiendo de la primacía de Dios en todos los aspectos, resulta lógico que otorgue el primer lugar a la relación con él; tanto más, si se tiene en cuenta que dicha relación va vinculada a la dimensión espiritual a la que él, alimentado de platonismo, asignaba tanta importancia. Más difícil parece establecer el orden de preferencia entre la relación con uno mismo y la relación con los demás. La vinculación, casi espontánea, entre la relación con uno mismo y el egoísmo y la relación con los demás y la caridad podría llevar a anteponer la relación con los demás a la relación con uno mismo. Pero tal planteamiento sería falso. De una parte, igual que puede darse una relación inadecuada con uno mismo, puede darse una relación inadecuada con los demás, e igual que puede darse una relación adecuada con los demás, pueda darse una relación adecuada con uno mismo. De otra parte, ha de tenerse en cuenta que es el mismo evangelio el que propone el justo orden de estas relaciones: el criterio para amar al prójimo, es el amor a uno mismo: “Amarás al prójimo, como a ti mismo” (Mt 22,39). Aquí puede estar la explicación de por qué el contenido del capítulo quinto, en concreto, aparece en la Regla a continuación del contenido del tercero y cuarto.

Resuelta –así nos parece– la cuestión de por qué el contenido del capítulo quinto sigue, y no precede, al de los anteriores, surge otra de naturaleza similar. Dando por hecho que los capítulos quinto, sexto y séptimo forman una “unidad” y que los tres contemplan la relación del siervo de Dios con los demás o, con otras palabras, su dimensión social, cabe preguntar a qué criterio obedece el orden en el interior de la “unidad” misma. Es una cuestión que dejamos simplemente planteada, esperando darle respuesta una vez examinados los tres capítulos que integran la “unidad”.

5. Estructura del capítulo

El capítulo quinto es, de toda la Regla, aquel cuya estructura interna resulta más difícil de detectar. Y, por supuesto, no hay acuerdo entre los autores al respecto.

A. Zumkeller no menciona para nada la estructura del capítulo. Pero, si juzgamos por los epígrafes de su comentario, la estructura que parece presuponer consiste en la simple juxtaposición de tres temas diferentes: la pobreza y el compartir (par. 1-4), la limpieza y la salud (par. 4-7), el espíritu monástico de trabajo (par. 8-11).

Tampoco A. Sage habla explícitamente de estructura, pero también podemos derivar una de sus mismos epígrafes. Entiende que el capítulo se ocupa de los bienes de uso y, a partir de ahí, contempla dos partes en él: una que versa sobre su mantenimiento dentro del monasterio (par. 1), otra sobre su mantenimiento fuera de él (par. 4-8). Esas dos partes se completan con otras dos: la primera, dedicada a la “regla de oro” que ha de regular todo (par. 2-3); la segunda, a los oficios, a través de los cuales se ejecuta (par. 9-11). Aunque su propuesta tiene cierta unidad, no es demasiado armónica, pues su última parte rompe los equilibrios.

T. van Bavel sí se plantea la cuestión de la estructura y presenta la siguiente: 1. Comunidad y vestidos; 2. preocupación por el interés de la comunidad como criterio de progreso; 3. baños públicos y atención a los enfermos; 4. preocupación mutua en todas las necesidades corporales³⁵. Pero lo que en realidad encontramos aquí es una simple sucesión de temas tratados, sin la conexión lógica y armónica entre ellos, necesaria para que se pueda hablar de estructura.

A. de Vogüé se limita también a indicar la concatenación de los temas: lo prescrito sobre el vestuario común conduce al tema del trabajo común, exigencia de la caridad. A su vez, el lavado de los vestidos lleva al del cuerpo, y éste a avisos sobre las salidas y al cuidado de los enfermos; por último, unas advertencias finales a los distintos encargados³⁶. La crítica hecha al anterior autor, puede valer también para este: se ciñe a los temas tratados, es decir, al aspecto exterior, sin entrar en lo interior. Pero, aunque el sabio benedictino no haya desarrollado la intuición, apunta, creemos, en la buena dirección cuando señala que las prescripciones connexas del capítulo “denotan frecuentemente la preocupación por quitar a los individuos el

35. VAN BAVEL 70-71.

36. DE VOGÜÉ, 3,174-175.

poder de seguir sus deseos y de hacer lo que quieren, sometiéndolos a la voluntad de otro”³⁷. A nuestro parecer, su error está en no haber generalizado, pues, al usar el adverbio “frecuentemente”, pone límites a lo afirmado³⁸.

Agatha Mary utiliza una imagen musical para caracterizar el capítulo, viendo aparecer en los distintos párrafos los diferentes integrantes de una orquesta con su sonido específico. En el párrafo primero se hallan quienes se quejan de los vestidos; en el segundo aparece el sonido del beneficio personal; en el tercero, el monje que quiere engañar a los otros; en los cuarto y quinto, advertencias contra el autoengaño; en el sexto, se oye el grito del temeroso; en el séptimo, el tema de la cautela, que hace de puente para con los restantes; el octavo ofrece una guía para el cuidado al enfermo y abre los resortes de la comunidad para ofrecer la ayuda requerida; los tres últimos indican algunos de los diferentes modos como la comunidad se empeña en la única empresa de vivir la vida común en el amor. Pero la autora no se ocupa sólo de los detalles; piensa también en el movimiento general de la pieza. Este se caracteriza por trasladar el centro de atención desde el solista que expresa su particular tema propio hasta una plena armonía en que cada individuo se convierte en una parte intrínseca del todo. O con otras palabras, lleva a los lectores del área del interés personal (par. 1-7) al de la aceptación y participación, en que la singularidad tiene un alto valor y donde la solidaridad es de capital importancia³⁹. La autora ha advertido bien la diferencia existente entre los párrafos 1-7 y los párrafos 8-11, pero no ha acertado con el criterio que funda la distinción.

Ha llegado el momento de presentar nuestra visión del problema. Partimos de que el capítulo ha de tener una estructura nítida, al menos internamente. Esa estructura ha de unificar todos los párrafos o, si se quiere, los distintos temas que aparecen en ellos. Al mismo tiempo, la estructura interna no puede desvincularse del argumento del capítulo a cuyo servicio ha de estar. Antes hacíamos referencia a la dificultad que entraña el descifrar la estructura del capítulo. Si volvemos a recordarlo aquí es para significar que no asignamos un valor absoluto a nuestra propuesta.

Para llegar a nuestro objetivo, nos parece oportuno comenzar con algunas consideraciones de naturaleza literaria. Tomando pie de la edición

37. DE VOGÜÉ, 3,175.

38. De hecho, en nota remite sólo a los párrafos 3.4.5.7.8.

39. AGATHA MARY, 251-252.

crítica de L. Verheijen, en el capítulo se pueden establecer cuatro secciones. La primera incluye los párrafos 1-3; la segunda, los párrafos 4-7; la tercera, los párrafos 8-9; la cuarta y última, los párrafos 10-11. El criterio seguido para establecer la división no ha sido otro que la presencia o ausencia de conjunciones o adverbios que vinculen o no un párrafo al anterior. En esquema:

1ª. sección: par. 1-3.

2ª. sección: par. 2-4.

3ª. sección: par. 8-9.

4ª. sección: par. 10-11.

En efecto, el párrafo primero, a parte de no abrir con ninguna conjunción, introduce por necesidad una sección; el párrafo segundo va unido al anterior por el *ita... ut* consecutivo; y el tercero por el giro *consequens est* que lo vincula también a lo anterior.

El párrafo cuarto comienza sin conexión alguna de carácter literario con el anterior. En cambio, el párrafo quinto está vinculado al anterior por el adverbio *etiam*; el sexto, por la conjunción *denique*, y el séptimo por la conjunción *nec*.

El párrafo octavo, de nuevo, se halla libre de toda conexión literaria con el que le precede; en cambio, el noveno aparece vinculado al anterior por la conjunción pospositiva *autem*.

El párrafo décimo, por último, carece también de toda vinculación literaria al anterior; no así el undécimo, cuya conexión con el décimo la expresa la conjunción *uero*.

Nuestro paso siguiente consiste en establecer la relación que existe entre esta estructura literaria y el argumento del capítulo, que es, según dijimos antes, el posponer la voluntad particular. Veamos cómo acontece eso.

Sección primera (par. 1-3). A nivel material, la sección trata de la ropa de vestir, tanto en lo que se refiere a su uso/reparto como a su conservación. En el caso de los donativos recibidos (par. 3), junto a la ropa de vestir se contemplan otros objetos no especificados. Respecto al tema formal capítulo, el legislador ordena que, a poder ser, no sea incumbencia de cada siervo de Dios la ropa que ha de llevar según las circunstancias; que la custodia de la misma no sea responsabilidad directa del usuario, sino de los encargados que miran por la de todos en conjunto; que el uso que se deba dar a los donativos que pudieran recibirse no lo determine quien los recibe, sino el propósito.

Aunque en esta síntesis no hayamos incluido nada concreto del párrafo segundo, no debe tomarse como una dificultad, por dos razones. Una, porque –como ya indicamos– todo él está centrado en motivar que prevalezca lo común sobre lo particular; otra, porque propiamente no debería formar un párrafo aparte, dado que no hace sino sacar y justificar las conclusiones de lo preceptuado en el apartado anterior ⁴⁰.

El siervo de Dios que cumple lo prescrito en dichos párrafos renuncia a su voluntad particular. ¿En favor de qué otra voluntad? Respecto de lo mandado en el párrafo tercero, no hay problema; en favor de la del prepósito. Menos clara es la respuesta a propósito del párrafo primero. Si no ha de ser incumbencia de cada siervo de Dios determinar qué ropa ha de vestir, ¿de quién es incumbencia? Desde los párrafos noveno y undécimo podría pensarse en los encargados, pero no necesariamente, como veremos; desde el párrafo segundo del capítulo primero, en cambio, habría que pensar en el prepósito. Por razones de estructura, juzgamos más probable esta segunda opción. En todo caso, volveremos sobre el tema.

Sección segunda (par. 4-7). Las normas concretas que se dan aquí se refieren, primero, al lavado de la ropa (par. 4), luego al uso de los baños (par. 5-7). Más que de bienes, se trata de dos servicios de que el siervo de Dios puede disponer. En relación con el tema del capítulo, de lo prescrito resulta que el siervo de Dios no ha de seguir su personal criterio respecto del lavado de la ropa (par. 4), de la visita o no a los baños públicos (par. 5), de la terapia adecuada para ciertos males físicos (par. 6), y de quiénes han de acompañarle cuando tenga que salir fuera (par. 7). Según lo prescrito en esta sección, el siervo de Dios ha de someter su criterio particular al del prepósito (par. 4 y 7) y al del médico (par. 5 ⁴¹ y 6).

Sección tercera (par. 8-9). En estos dos párrafos el legislador se ocupa del cuidado alimentario de quienes no gozan de buena salud y de cómo han de servir a los hermanos los encargados de la despensa, la ropería y la biblioteca. El legislador ha entrado en un ámbito nuevo, el de la administración de los bienes de la comunidad. Para entender bien la rela-

40. Se puede equiparar con el último punto del párrafo quinto donde justifica lo ordenado previamente en el mismo párrafo. La diferencia está sólo en la extensión, pues, mientras en este se trata de sólo una línea, en aquel ocupa varias.

41. Propiamente el legislador no habla de la persona concreta del médico, sino en abstracto, de la ciencia médica. Aquí el prepósito actúa sólo en el caso de que el siervo de Dios no acepte la prescripción médica.

ción con el argumento del capítulo, no debe pasarse por alto el carácter adversativo, esto es, de oposición, de la conjunción *autem* que establece la relación entre el párrafo octavo y el noveno que integran la sección. Uno y otro párrafo responden al argumento del capítulo, pero de forma contrapuesta. En el octavo, el siervo de Dios que no goza de buena salud ha de renunciar a su criterio en cuanto a lo que ha de tomar de la despensa en favor del criterio del enfermero; en el noveno, en cambio, los encargados de la despensa, ropería y biblioteca han de renunciar al propio criterio en favor del criterio de los hermanos necesitados a quienes han de servir sin refunfuñar.

Sección cuarta (par. 10-11). Estos párrafos siguen dando normas sobre cómo han de actuar quienes están encargados de la biblioteca y ropería; es decir, se mantienen en el ámbito de la administración de los bienes. Lo que acabamos de decir a propósito de la conjunción adversativa *tamen*, vale también para la presente sección. La diferencia está en que ahora la conjunción es *uero*, cuyo valor es asimismo adversativo. Según ello, estos dos párrafos se adecuan al argumento del capítulo en este sentido: en el párrafo décimo, el siervo de Dios ha de renunciar a su criterio personal en cuanto a la hora de sacar libros de la biblioteca en favor del criterio de los encargados ⁴²; en el undécimo, en cambio, son los encargados los que han de renunciar a su criterio personal en cuanto al tiempo, en favor del criterio de quien necesita lo solicitado.

Pero todavía es posible entrar en más detalles. Lo que da unidad interior a los preceptos del capítulo quinto es la voluntad del legislador de que el siervo de Dios someta su criterio al de otros. Estos “otros” se encuadran en dos categorías: una jerárquica y otra no jerárquica, doble categoría que divide el capítulo en dos partes (par. 1-7 y 8-11 respectivamente). A su vez, el capítulo contempla dos clases de jerarquía: una jurídica (el prepósito) y otra profesional (la medicina/el médico). Esta doble modalidad jerárquica da origen a una subdivisión en la parte respectiva: en un primer momento, actúa sólo la jerarquía jurídica (par. 1-3); en un segundo momento, intervinen las dos (par. 4-7, en forma de quiasmo ⁴³).

La modalidad no jerárquica se presenta también subdividida, en cuanto que contempla dos aspectos diferentes de una misma realidad material,

42. Al respecto no tiene mayor importancia si el horario lo ha impuesto el bibliotecario u otra persona o instancia. En todo caso, él se atiene al horario establecido.

43. En los par. cuarto y séptimo el prepósito; en los quinto y sexto, el médico.

el servicio de unos hermanos a otros: mientras los párrafos octavo y noveno versan sobre el hecho en sí, los dos siguientes sobre el momento en que debe hacerse. Pero el criterio formal es siempre el mismo: anteponer el criterio de los demás al propio.

La estructura del capítulo, pues, puede quedar recogida en los dos esquemas que presentamos a continuación.

Referido al aspecto material:

- I. Par. 1-3: Puesta en común (uso y custodia) de los bienes materiales.
- II. Par. 4-7: Utilización de determinados servicios (lavandería y baños).
- III. Par. 8-11: Administración de los bienes materiales (alimentos, ropa, calzado, libros):
 - 1. Par. 8-9: el cómo.
 - 2. Par. 10-11: el cuándo.

Referido al aspecto formal:

- I. Anteponer el criterio de la “jerarquía” al propio (par. 1-7).
 - 1. La jerarquía jurídica: el prepósito (par. 1-3).
 - 2. La jerarquía jurídica y profesional: prepósito y médico (par. 4-7).
 - a. Anteponer el criterio del prepósito (par. 4).
 - b. Anteponer el criterio del médico (par. 5).
 - c. Anteponer el criterio del médico (par. 6).
 - d. Anteponer el criterio del prepósito (par. 7).
- II. Anteponer el criterio “no-jerárquico” de otros (encargados de los servicios y demás hermanos) al propio. (par. 8-11).
 - 1. Con referencia al servicio en sí (par. 8-9).
 - a. El criterio del encargado ha de prevalecer sobre el del siervo de Dios necesitado (par. 8).
 - b. El criterio del siervo de Dios necesitado ha de prevalecer sobre el de los encargados (par. 9).
 - 2. Con referencia al momento de prestar el servicio (par. 10-11).
 - a. El criterio del encargado ha de prevalecer sobre el del siervo de Dios necesitado (par. 10).
 - b. El criterio del siervo de Dios necesitado ha de prevalecer sobre el de los encargados (par. 11).

6. Datos desde y para la historia

Ya mencionamos cómo los comentaristas ponen de relieve el carácter eminentemente práctico de este capítulo de la Regla. Es el que más nos acerca a la realidad de la vida diaria del monasterio destinatario del documento. Esta circunstancia hace de él una fuente valiosa para la historia del monacato antiguo, específicamente del africano. La información que aporta abarca diversos ámbitos. El historiador encuentra en él datos referidos al edificio, al personal de servicio en el monasterio, a los diversos oficios desempeñados en él, al régimen de salidas, a los horarios, al trato con los enfermos, al uso dado a los donativos recibidos, al reparto y lavado de la ropa, etc. Distintos aspectos que irán saliendo a medida que examinamos cada uno de los párrafos.

6.1. *Parágrafo primero*

Este primer párrafo es particularmente rico en información. La Regla nos había permitido conocer ya una dependencia del monasterio, el oratorio ⁴⁴. El presente párrafo nos permite conocer la existencia de otras dos: la ropería, en que se custodiaba la ropa del conjunto de los hermanos ⁴⁵, y la despensa, aquí mencionada por primera vez, pero que volverá a aparecer en los párrafos octavo y noveno ⁴⁶. Hay que anotar que, si el disponer de una despensa común parece lógico, no lo es tanto el tener una ropería común.

Una vez constatada la existencia de una ropería común, es natural pensar que hubiese siervos de Dios encargados de ella. El presente párrafo informa sólo sobre el número de ellos y sobre una de sus funciones ⁴⁷; otros párrafos darán información ulterior. En cuanto al número, ordena que haya uno o dos, o cuantos fueren necesarios. El legislador piensa, así parece, que uno o dos eran suficientes; no obstante, no excluye que pudieran necesitarse más. El número requerido puede depender, obviamente, de varios factores: de la laboriosidad de los encargados, del tiempo de que dispongan y, por supuesto, del volumen de trabajo que haya que desarrollar.

44. Cf. *praec.* 2,2, l. 37-38.

45. "Vestes uestras in unum habete... sic induimini ex uno *uestiario*... in uno tamen loco... habete quod ponitis" (*praec.* 5,1, l. 139.141.151).

46. "... et sicut pascimini ex uno *cellario*...; ut ipse de *cellario* petat...; siue autem qui *cellario*... praeponuntur..." (*praec.* 5,1, l. 141.184.186-187).

47. "... sub *uno* custode uel *duobus* uel quot sufficere potuerint ad eas *excutiendas*" (*praec.* 5,1, l. 139-140).

Dando por supuesto que el legislador contaba, al menos, con la laboriosidad normal de los siervos de Dios y que conocía el tiempo de que disponían según el horario de la comunidad, cabe preguntarse por el sentido de la acotación “cuantos puedan bastar”. La respuesta bien pudiera ser esta: ese particular revela la confianza que tenía el santo en que su comunidad iría creciendo progresivamente. En consecuencia, aunque en el momento en que escribía podía bastar uno, o incluso dos, pues la comunidad aún sería de reducidas dimensiones, en el futuro, una vez aumentado el número de miembros, sería necesario poner más encargados. Por otra parte, dando por descontado que la ropa de que podrían disponer al menos la mayoría de los siervos de Dios, provenientes de las capas humildes de la sociedad, no podía ser mucha, el que se pudiesen necesitar ya dos personas puede entenderse como indicador de una comunidad numéricamente significativa. La tarea que tienen asignada es presentada únicamente como de custodia; en concreto, esa custodia conlleva el sacudirla para que no la dañe la polilla.

En el párrafo el legislador ordena que, a ser posible, no sea incumbencia de cada siervo de Dios determinar qué ropa ha de llevar según los diferentes tiempos. Lo que ahora nos interesa no es la razón de ese precepto sino el dato en sí. Quisiéramos saber de quién es incumbencia, pero el texto no lo indica. En principio pudiera pensarse en los encargados; pero esta opción parece que debe descartarse por varias razones: una, porque la única función que les ha confiado inmediatamente antes es la de atender a su cuidado y conservación. Es cierto que en el párrafo noveno se les ordena que sirvan a sus hermanos sin murmurar; pero ello no implica necesariamente que fueran ellos los que indicasen qué debía llevar cada uno; en efecto, puede entenderse también en el sentido de que debían servir a los demás lo que la persona competente hubiera señalado para cada uno. Una segunda razón la encontramos en el párrafo tercero del capítulo primero. En él se indica que es función del prepósito el distribuir a cada uno el alimento y el vestido ⁴⁸. La misma estructura indicada con anterioridad da por supuesta esta interpretación.

Las murmuraciones a que daba origen el reparto de la ropa es un testimonio más de cuán mezquina se muestra a veces la condición humana. Pero no es ese el aspecto que ahora nos ocupa. Ya tratamos a propósito del primer párrafo del capítulo cuarto la cuestión de si los siervos de Dios

48. “... et distribuatur unicuique uestrum a praeposito uestro victus et tegumentum...” (*praec.* 1,3, l. 6-7).

vestían de un modo uniforme, esto es, si llevaban una especie de hábito monástico. No es preciso, pues, volver sobre ello. Aquí nos limitamos a señalar que, contra lo que pudiera parecer a primera vista, el hecho de que determinados siervos de Dios reclamen poder seguir llevando lo que ellos trajeron al monasterio, cuando entraron en él, no excluye ese modo de vestir uniforme. El texto deja entrever que el aferrarse de algunos a las prendas que ellos habían llevado con anterioridad tenía su fundamento en la superior calidad de las mismas; de ahí que consideren como un rebajar su categoría el obligarles a llevar determinadas prendas que antes había llevado algún otro hermano ⁴⁹. Pero el que la calidad sea superior no implica que su forma sea diferente. Aún vistiendo todos de la misma forma, el género de las prendas podía reflejar muy bien el diferente status social de cada uno antes de entrar en el monasterio.

En otro orden de cosas, el párrafo deja entrever una comunidad de reciente fundación en que las costumbres anteriores mantienen aún su peso y la fusión de las clases sociales es aún imperfecta ⁵⁰.

6.2. *Parágrafo segundo*

Al formular principios más que preceptos concretos, el párrafo segundo aporta poca información para conocer la vida de la comunidad destinataria de la Regla. No obstante, no debe pasarse por alto el hecho de que el legislador haga referencia, aunque sea de soslayo, al trabajo de los siervos de Dios. Es cierto que, a diferencia del *Ordo monasterii*, la Regla no prescribe en parte alguna el trabajo manual ⁵¹, pero con igual certeza hay que admitir la existencia del trabajo manual en el monasterio. De una parte, era elemento tradicional en la vida monástica; de otra, se puede derivar del hecho de que aquí el Santo utilice el verbo *operor* y el sustantivo *opus* ⁵², el mismo que aparece en el título de la obra del Santo dedicada al trabajo manual de los siervos de Dios residentes en Cartago ⁵³. De hecho, lo menciona en relación con una tarea de naturaleza física, como es el custodiar la ropa, que conllevaba el sacudirla para que no se apollase. Bajo el plural *opera* se pueden ocultar múltiples actividades realizadas por

49. "... cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat et indignum se esse qui ita uestiatur, sicut alius frater eius uestiebatur" (*praec.* 5,1, l. 145-147).

50. DE VOGÜÉ, 3,192.

51. DE VOGÜÉ, 5, 242.

52. "... ut nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera uestra in commune fiant..." (*praec.* 5,2, l. 153-154).

53. *De opere monachorum*.

los moradores del monasterio. Tratándose de un monasterio de laicos, sobre los que no pesaba la carga del ministerio pastoral, es lógico pensar que el trabajo manual ocupase una parte importante del horario del día. Resulta difícil aceptar que san Agustín no aplicase a “su” monasterio la “filosofía” que propuso a los monjes de Cartago en la obra *El trabajo de los monjes* ⁵⁴. De otra parte, procede no olvidar que el *Ordo monasterii* prescribe varias horas diarias al trabajo manual ⁵⁵. De las múltiples tareas posibles, sólo conocemos las que señala en el presente capítulo, necesarias para la marcha normal del monasterio. Pero sabemos que existían otras, ya dentro de la casa ya, posiblemente, fuera. El párrafo segundo del capítulo segundo contempla la posibilidad de que alguien pueda estar haciendo en el oratorio algo que impida hacer oración en él fuera de las horas establecidas en el horario ⁵⁶. La Regla no menciona explícitamente el trabajo fuera de casa, pero en esa dirección puede orientarse el que hable por dos veces de salidas fuera del monasterio. Aunque lo hace de forma genérica, sin especificar lo más mínimo ⁵⁷, bien pudiera tratarse de salidas relacionadas de un modo u otro con el trabajo ⁵⁸.

Si el Santo no es más explícito al respecto puede deberse, de una parte, a la naturaleza del documento monástico, que tiene más de programa espiritual que de reglamentación de la vida diaria a nivel exterior; de otra, a que no constituía problema en la comunidad. Como la mayoría provenían de un estrato social bajo, el trabajo había sido su hábitat natural y como tal lo mantenían. La diferencia con los monjes de Cartago, también ellos provenientes en su mayor parte de la misma capa social, se hallaría en que éstos estarían ya contaminados con otros planteamientos más espiritualistas que no habían llegado a Hipona. A este respecto también podría tener su peso el hecho de que la de Hipona era una comunidad aún joven. Lo cierto es que, con relación al trabajo, las dos recomendaciones que el legis-

54. Según De Vogüé, un pasaje de *ep.* 126,10 (*in pares sumus nec aliquid ad sustentacula uitae huius operari nostris manibus...*) permite tal vez entrever en los monjes laicos de Hipona una práctica más bien ligera de la ley del trabajo manual (DE VOGÜÉ, 5,242).

55. “Operentur a mane usque ad sextam” (*Ordo mon.* 3).

56. No obstante, en este caso no emplea el verbo *operor*, sino el más genérico *ago* (cf. *praec.* 2,2, l. 36.40).

57. Una en el presente capítulo: “Nec eant ad balneas, siue *quocumque ire necesse fuerit...*” (*praec.* 5,7, l.179); otra, en el capítulo cuarto: “Quando ergo simul estis in ecclesia et *ubicumque ubi et feminae sunt...*” (*praec.* 4,6, l. 103-104).

58. El *Ordo monasterii* habla de quienes salen para vender lo que produce el trabajo realizado dentro del monasterio (cf. n° 8).

lador hace se refieren, una, al espíritu con que deben hacerlo y, otra, al lugar donde no deben hacerlo ⁵⁹.

6.3. *Parágrafo tercero*

Entrar en el monasterio implicaba renunciar al mundo en cuanto conjunto de fuerzas que se oponen a Dios ⁶⁰, pero en ningún modo romper todos los lazos con la realidad exterior y mucho menos con las personas. Aunque restringidas, se mantenían las relaciones interpersonales con quienes vivían fuera del monasterio.

Aunque el texto se refiera al monasterio de clérigos, del hecho ya teníamos constancia por el sermón 356, en que el Santo permite a las personas piadosas llevar a los siervos de Dios lo que les pareciese oportuno con vistas a su recuperación tras una enfermedad ⁶¹. Constancia teníamos también por el último párrafo del capítulo cuarto de la Regla. El legislador contemplaba en él la posibilidad de que el siervo de Dios recibiera cartas o regalillos de alguna mujer, hecho que acepta, siempre que no se hiciese a escondidas. El presente párrafo lo confirma, pero ahora con referencia a los padres o cualesquiera otras personas vinculadas al siervo de Dios por algún lazo íntimo ⁶². En la presentación del texto son los padres y allegados los que muestran su querencia por el siervo de Dios, no el siervo de Dios quien la muestra por ellos. Como en los otros dos casos, esta relación va acompañada de donativos, ahora especificados sólo a medias: alguna prenda de vestir o cualquier otra cosa juzgada necesaria. No es posible pormenorizar más.

Para valorar adecuadamente el texto, hay que tener en cuenta que el legislador no se propone reglamentar el tipo de relación que ha de mantener el siervo de Dios con sus padres y allegados. Los datos que aporta están seleccionados en función del argumento del capítulo. Sin duda la realidad era más diversificada de lo que resulta del texto. Por ejemplo, no hay que pensar que la relación se redujese al simple ofrecer donativos por parte de unos y recibirlos por parte de otros. Tal proceder se explica fácilmente en el contexto de los siervos de Dios de clase acomodada, pero no siempre sería posible en el caso de los demás. En esta otra situación habría que pensar más bien en el proceso inverso: que fuese el siervo de Dios, es

59. Cf. respectivamente, *praec.* 5,2, l. 153-154 y 2,2, l. 37-40.

60. Cf. s. 222; 313 A,2; 342,3; *ep. Io. tr.* 5,9.

61. Cf. s. 356,13.

62. La expresión es *aliqua necessitudine ad se pertinentibus*.

decir, la comunidad monástica, la que hiciese la donación y los familiares quienes la recibiesen. No tiene nada de extraño, habida cuenta de lo que sabemos del mismo san Agustín. Según su biógrafo san Posidio, trató con atención a sus parientes, fueran monjes o no; y, si era necesario, de lo sobrante los proveía como a los demás, no para enriquecerlos, sino para que no padeciesen necesidad, o para aliviarla ⁶³.

6.4. *Parágrafo cuarto*

Este parágrafo introduce un aspecto nuevo en relación con la ropa: el de su lavado. En cuanto a la ropa en sí, hay que anotar el empleo del término *indumentum*, frente a *uestis/vestmentum* a que recurre habitualmente en la Regla ⁶⁴. A ambos términos hay que asignarles un valor genérico, fundamentalmente idéntico ⁶⁵, y el empleo de uno u otro quizá se deba al deseo de introducir la oportuna *uariatio* ⁶⁶.

Por lo que respecta al lavado de la ropa, el interés del legislador no se centra en el hecho en sí sino en quiénes han de llevarlo a cabo. La necesidad de lavar la ropa no se discutía en el monasterio. Sus moradores formaban parte de la sociedad del imperio romano, tan familiarizado con el agua en sus múltiples usos. El texto habla explícitamente de una preocupación excesiva por llevar limpia la ropa ⁶⁷. Por otra parte, la vida cenobítica no es compatible con las actitudes que se dieron en el anacoretismo ⁶⁸. El problema se planteaba, por tanto, respecto a quiénes debían encargarse de la tarea. El texto deja en manos del prepósito optar por una u otra de las dos posibilidades contempladas: los mismos siervos de Dios o (los) lavaderos ⁶⁹. ¿Ha de entenderse esto como una alternativa entre lavarla dentro del

63. “Nec suos consanguineos, vel in proposito vel extra constitutos, in sua vita et morte vulgi more tractavit. Quibus dum adhuc superasset, id si opus fuit, quod et ceteris, erogavit, non ut divitias haberent, sed ut aut non aut minus egerent” (*Vita Augustini*, 31).

64. “aliquid... *vestmentorum*” (*praec.* 3,4, l.59); “*Vestes* uestras” (5,1, l. 139); “*aliquam uestem*” (5,3, l. 163); “*mundae uestis*” (5,4, l. 168); “*siue qui uestibus*” (5,9, l. 186); “*vestmenta uero...*” (5,11, l. 190).

65. Cf., por ejemplo, *s. Dom. m.* 1,19,60. Pero, aun siendo un término genérico, *indumentum* puede ser menos amplio que *uestis*. De hecho san Agustín distingue el *indumentum* del *operimentum*, ambos términos cubiertos por *vestmentum*: “An quia dixerat, *Induit male-dictionem sicut vestimentum*, differt ab eo *vestmentum* quo non induitur, sed operitur? *Induitur enim quisque tunica, operitur pallio*” (*en. Ps.* 108,21).

66. Téngase en cuenta que poco después en el mismo parágrafo habla de *uestis* para referirse a lo mismo. Para otra interpretación, cf. AGATHA MARY, 230.

67. “... *mundae uestis nimius appetitus*” (*praec.* 5,4, l. 168).

68. De san Hilarión dice san Jerónimo que jamás lavó su cilicio (vestido de piel de cabra) (*Vita Hilarionis*, 4).

69. “*siue a uobis, siue a fullonibus*” (*praec.* 5,4, l. 167).

monasterio o darla a lavar fuera, o lo que es lo mismo, entre lavarla los siervos de Dios y darla a lavar a “profesionales” ajenos al monasterio? ⁷⁰. Es posible que esta interpretación sea la correcta, pero en todo caso no es la única forma de entender el texto. En parte dependerá del significado concreto que se dé al término con que se designa a los lavaderos: *fullones*. Puede entenderse como referido a cualquier persona que lava o a quienes empleaban determinada técnica de lavado ⁷¹. En este último caso, hay que pensar en unas instalaciones especiales que posiblemente no existían en el monasterio, lo que hacía necesario mandar las prendas fuera. ¿Pero todas? Quizá sólo algunas que requerían un cuidado especial.

Tenemos, pues, una segunda forma de interpretar el texto. La alternativa obedecería a una distinción entre prendas y prendas: unas podrían ser lavadas dentro y, otras, debido a sus condiciones particulares, podrían ser enviadas a lavar fuera del monasterio ⁷². En este caso, determinar si una prenda había de ser enviada a lavar fuera, sería competencia del prepósito.

Cabe todavía otra interpretación. Según ella, lo que el legislador deja al criterio del prepósito sería el determinar si, siempre dentro del monasterio, cada siervo de Dios ha de lavar su propia ropa o si toda ha de ser lavada por quienes ejercen el servicio de lavaderos. El conjunto del párrafo parece favorecer esta última interpretación. La mención del deseo excesivo de llevar la ropa limpia parece indicar que algunos se pasaban el tiempo lavando su ropa, quizá en perjuicio de otras tareas que redundaban más directamente en beneficio de la comunidad. De ahí que el legislador contemple la posibilidad de que el prepósito confíe la tarea a determinados siervos de Dios.

70. En el hecho de que la ropa pueda lavarla gente de fuera, A. de Vogüé ve una manifestación de otra dependencia de la comunidad naciente, destinataria de la Regla, respecto de la comunidad urbana en que se encuentra (DE VOGÜÉ, 3,194).

71. A propósito de esa técnica de lavado leemos: “Los vestidos que se habían de limpiar eran apisonados en hornos, *cavea viminea*, que se llenaban con agua caliente mezclada con sustancias que separaban la grasa, como nitro, galactita, etc. Para dar al vestido un aspecto bien conservado, se golpeaba primero con varas, después se lavaba, aclaraba, secaba y se cardaba con el *cardo fullonicus*, se fumigaba con azufre, y finalmente se cepillaba y prensaba con el *pressorium*. La galactita contribuía a que el vestido se conservara limpio durante un buen espacio de tiempo y devolvía a los colores la brillantez e intensidad que el azufre les había quitado” (*Diccionario del mundo clásico*, Madrid 1954, 1, p. 743.). Cf. También José GUILLÉN, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. I. La vida privada*, Salamanca 1977, p. 269.

72. Agatha Mary contempla la posibilidad de que las piezas pequeñas fueran lavadas por los hermanos, mientras que de las piezas más grandes se ocuparan los lavaderos. Otra hipótesis es que la discusión versase sobre qué se mandaba y qué no (AGATHA MARY, 230).

6.5. *Parágrafo quinto*

Del lavado de la ropa, el legislador pasa a regular las visitas a los baños por parte de los siervos de Dios. Los datos que aporta no dejan de tener interés para el historiador del monacato ⁷³.

Lo primero que el texto nos hace saber es que los siervos de Dios podían frecuentar los baños. En líneas generales, ello significaba tomar una postura contraria a la de la tradición monástica que no veía con buenos ojos el baño del cuerpo. La prevención frente al mismo provenía, en unos casos, de concepciones ascéticas ⁷⁴; en otros, de consideraciones morales. En efecto, es natural que una ascética que busca negar al cuerpo cualquier satisfacción le niegue también el placer del baño; a su vez, la consideración de las circunstancias en que se desarrollaban los baños podía retraer de frecuentarlos a muchas personas, aun sin ser demasiado escrupulosas. Por otra parte, esa resistencia frente a los baños se deja entrever en el mismo texto de la Regla. De un lado, el legislador no lo ordena positivamente, limitándose a indicar que no se deniegue el asistir a ellos y concediéndolo únicamente a quienes se hallen débiles ⁷⁵ y sólo bajo prescripción médica; de otro, al menos algunos posibles usuarios tampoco parecen sentirse entusiasmados ante la posibilidad que se les ofrece. Prueba de ello es la orden de obedecer sin rechistar, en el caso de que el médico los ordene. También es cierto, por otra parte, que a otros siervos de Dios les apasionaban. El legislador habla, al respecto, de *cupiditas*. La causa que subyace a esa diferente actitud frente al baño no es fácil determinarla. Una explicación puede hallarse en el ámbito psicológico. Hay personas que creen saber mejor que nadie lo que conviene a su salud y se aplican sus propias recetas. Es gente que suele rehusar ponerse en manos de los médicos. Para los rea-

73. No es este el lugar para hablar de lo que significaban los baños en la sociedad romana, ni para hablar de sus modalidades ni instalaciones. Cf. al respecto J. JÜTHNER, *Bad*, en *RealLexikon für Antike und Christentum* 1 (1950) 1134-1143. Para los datos que nos aporta san Agustín, puede leerse A. ZUMKELLER, *Balneum, balneae*, en *Augustinus Lexikon* 1, 569-573.

74. Cf. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. XVI. "Non pas à moins de deux ou trois"*, en *Augustiniana* 32 (1982) 255-262: 255 NA 2, 166-173: 166.

75. "... cuius infirmitatis necessitas cogit" (*praec.* 5,5, l. 169). Cf. J. A. ONTALBA RUIPÉREZ, *El baño, el lecho y el hábito en las Reglas monásticas visigodas del s. VII y en sus fuentes*, en *Monjes y monasterios españoles. III. Bibliotecas, Archivos y Escritorios, Historiografía y Bibliografía, Documentación, Vida cotidiana, religiosa, material y cultural, Jurisdicción, Museos, Hospitalidad, Misiones*. Instituto Escorialense de investigaciones históricas y artísticas, San Lorenzo de El Escorial 1995, 802ss.

cios, se pueden añadir las motivaciones de tipo ascético o moral indicadas antes; para los no sólo dispuestos, sino hasta deseosos, cabe aducir una costumbre placentera para ellos, arraigada desde antes de ingresar en el monasterio ⁷⁶.

El presente párrafo deja al legislador en cierta medida fuera de la tradición monástica en general, pero no lo ubica plenamente dentro de la tradición romana. Se mantiene dentro de esta última al permitir los baños por motivos terapéuticos ⁷⁷, pero se aleja de ella al renunciar al baño por motivos higiénicos, sociales ⁷⁸ o de simple placer, algo por otra parte muy comprensible en el autor de una Regla monástica.

De puertas adentro, el párrafo refleja muchas tensiones internas ⁷⁹.

6.6. *Parágrafo sexto*

Al ámbito histórico pertenece también la figura del médico. El capítulo quinto es el único que lo menciona, y dos veces. Su mención explícita no aparece hasta el presente párrafo ⁸⁰, aunque ya fue aludido indirectamente en el párrafo anterior al hablar de la “medicina”. Detrás del término abstracto, había que entender sin duda, a un médico de carne y hueso ⁸¹.

76. El placer estaba detrás del deseo de algunos siervos de Dios de frecuentar los baños. El texto no deja lugar a duda: “Aliquando enim, etiam si noceat, prodesse creditur quod delectat” (*praec.* 5,5, l. 173-174); “quod delectat expedit” (*ib.* 5,6, l. 177).

77. En realidad, en la Regla, el legislador no asigna a los baños un valor propiamente terapéutico o curativo. De hecho, no los prescribe para los enfermos, sino para quienes se hallan débiles, se supone que en período de convalecencia. A este respecto, L. Verheijen señala cuán lógica es la postura de la Regla. Sólo los permite a quienes están débiles, a quienes anteriormente (cf. *praec.* 3,1,3) ha dispensado del ayuno. En efecto, “les bains dans les thermes rendaient une restauration adéquate indispensable. Dans les monastères, la “table des pauvres” étant le régime normal, une visite aux thermes ne pouvait être qu’exceptionnelle” (*Les sermons de saint Augustin pour la carême (205-211) et sa motivation de la vie “ascétique”*, en *Augustiniana* 21 [1971] 358-404: 379, n. 60 NA 1, 153-200: 175). Como prueba aduce la *ep.* 55,6,9 en que explica por qué los candidatos al bautismo, y con ellos muchos fieles, no ayunaban el Jueves Santo: en esa fecha iban a los baños y no podían soportar al mismo tiempo el ayuno y el baño (*ib.*). Pero, por esto mismo, también podría hablarse de cierta falta de lógica, dado que el baño se concede sólo a los débiles.

78. Cf. AGATHA MARY, 234.

79. AGATHA MARY, 233.

80. “sed tamen, utrum sanando illi dolori, quod delectat expedit, si non est certum, medicus consulatur” (*praec.* 5,6, l. 176-178).

81. “... sed fiat sine murmure de consilio medicinae” (*praec.* 5,5, l. 170). “... il est évident... que dans la Règle, il s’agit moins de la science médicale en général (*ars medicinae* ou *medicina*) que d’un praticien en chair et en os” (L. VERHEIJEN, “*Sur ordonnance de la ‘faculté’ [De consilio medicinae]*”, en *Augustiniana* 23 [1973] 328-333: 331 NA 1,374-379: 377).

El monasterio tenía, pues, a su disposición un médico. Nada extraño, dada la importancia que san Agustín otorga a la salud de los siervos de Dios, como resulta sobre todo del capítulo tercero de la Regla. Cabría preguntarse si el médico era un miembro del monasterio o un “profesional” ajeno al mismo, cuyos servicios se solicitaban cuando la necesidad lo requería. En principio no cabría excluir la posibilidad de que un médico se convirtiese en siervo de Dios; pero se trataría de un hecho puntual que no siempre se daría. Por ello, lo lógico es pensar en la segunda posibilidad. La indicación explícita de que se debe consultar al médico quizá incluya el sentido preciso de salir fuera del monasterio e ir a su “consulta”. Salida del monasterio que estaría incluida en la indicación genérica del párrafo siguiente: “a cualquier otro lugar adonde hubiera que ir”.

6.7. *Parágrafo séptimo*

Las salidas fuera del monasterio fueron mencionadas ya en dos párrafos del capítulo cuarto de la Regla ⁸². El presente párrafo vuelve a ocuparse de ellas. El legislador procede como en el párrafo sexto del capítulo cuarto: tras señalar un destino concreto, allí la Iglesia, aquí los baños, alude a otros posibles: allí, cualquier lugar donde hubiere mujeres; aquí, cualquier lugar a donde hubiera necesidad de ir.

El destino concreto que señala el párrafo es el de los “baños” ⁸³. El término utilizado, *balneas* ⁸⁴, puede indicar tanto los lugares de baño públicos, construidos con frecuencia por ciudadanos ricos y poderosos ⁸⁵, como lugares de baño existentes en casas o villas particulares ⁸⁶. Los comentaristas suelen inclinarse por los baños públicos ⁸⁷, aunque no todos. L. Cille-

82. Cf. *praec.* 4,2,6.

83. Del hecho de que el legislador vuelve a referirse a los baños en este párrafo, Agatha Mary deduce que era un tema candente entre los hermanos (cf. AGATHA MARY, 239). No nos resulta convincente el argumento.

84. En las *Confessiones* san Agustín se refiere a su etimología con estas palabras: “... había oído que el nombre de baño (*balneo*) venía de los griegos, quienes lo llamaron *balanion* por creer que arrojaba del alma la tristeza” (*conf.* 9,12,32). El Santo sólo usa dos veces el término *thermae* (*thermae*): una vez como simple designación de un lugar (*Breuc.* 1,14) y otra como lugar de inmoralidad (*prurigo thermarum: cat. rud.* 16,25). Cf. A. ZUMKELLER, *Balneum, balneae*, en *Augustinus Lexikon* 1, 569-573.

85. Así cabe entender los baños de Sosio (cf. *c. Fort. prol.*), en que se celebró el debate del aún presbítero Agustín con el también presbítero maniqueo Fortunato, dado que tuvo lugar “en presencia del pueblo”.

86. Por ejemplo, los existentes en Casiciaco (cf. *beata u.* 4,23; *ord.* 1,8,25; etc.).

87. SAGE, 246; VAN BAVEL 72; BOFF 150; AGATHA MARY 234; DE VOGÜÉ 3,194.

ruelo cree que el párrafo habla de baños medicinales, lo que explica el recurso a la prescripción facultativa y que estén asociados a la enfermedad. Anota que algunas denominaciones toponímicas del norte de Africa hablan de “aguas” y añade que, además de dos grupos de termas ya excavados, se ha descubierto una gran fuente que probablemente se usaba para baños medicinales⁸⁸. Es difícil determinar si se trataba de baños públicos o privados. ¿Cabría pensar que alguna familia pudiente hubiese puesto a disposición del monasterio sus instalaciones? No es de descartar, pero no hay prueba alguna. El hecho de que hayan de ir siempre acompañados⁸⁹ no desequilibra la balanza ni a favor de una opción ni de otra.

En cualquier caso, el texto indica al historiador la falta de autarquía del monasterio al respecto, así como una relativa proximidad de los recursos de la ciudad⁹⁰.

El párrafo se refiere genéricamente a otros lugares a donde, dado el caso, hubiera necesidad de ir. ¿En qué lugares o circunstancias piensa el legislador? Aquí habría que descartar la Iglesia, porque a ella iría el conjunto de los siervos de Dios. No cabe pensar en que salieran a ella por motivo de oración privada, dado que para ese menester disponían del oratorio dentro el monasterio. Ateniéndonos a las indicaciones de la Regla, podemos suponer que salieran a llevar la ropa a los lavaderos⁹¹, a vender los productos del trabajo de la comunidad⁹², a la consulta al médico⁹³, etc.

Al ordenar que los siervos de Dios no salgan del monasterio solos, san Agustín no introduce ninguna novedad. La norma ya se encuentra en san Pacomio⁹⁴ y en el *Ordo Monasterii*⁹⁵. Lo único específico de la Regla se

88. CILLERUELO, *Comentario* 414. A su parecer, la presencia de monjes en los baños públicos llamaría demasiado la atención, sobre todo si iban en grupo (*ib.*). No creemos que haga falta pensar en baños específicamente medicinales, puesto que el valor terapéutico del baño era generalmente admitido; además, como ya indicamos, san Agustín no concede el baño a los propiamente enfermos, sino a quienes se hallan débiles.

89. “Nec eant... minus quam duo uel tres” (*praec.* 5,6, l. 179-180).

90. DE VOGÜÉ, 3,194. El autor establece la comparación con la Regla de san Benito, en la que parece que los baños tienen lugar a domicilio, como también en la legislación de san Pacomio y san Columbano (*ib.* n. 273).

91. Cf. *praec.* 5,4. Según alguna de las hipótesis de interpretación antes señaladas.

92. Cf. *praec.* 5,2, que habla de las distintas actividades (*opera*) y también, como paralelo, *Ordo Monasterii* 8.

93. Cf. *praec.* 5,5.

94. “Nessuno sia mandato fuori da solo per qualche affare, senza che gli sia dato un compagno” (*praec.* 56; cf. G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Roma 1974, p. 114).

95. “Si opus fuerit ad aliquam necessitatem monasterii mitti, duo eant” (*ordo monasterii* 8).

refiere al número: habla de uno *o dos* acompañantes, mientras los textos monásticos aludidos reclaman sólo uno.

6.8. *Parágrafo octavo*

El único dato nuevo que aporta este parágrafo para la historia del monacato es la existencia en el monasterio del oficio de “enfermero”⁹⁶. Del texto se puede deducir que es competencia suya determinar la dieta apropiada para cada paciente. De hecho, el legislador no sólo le confía el tomar de la despensa lo necesario para cada uno, sino también el determinarlo⁹⁷. Habida cuenta que esta función parece requerir cierta cualificación, sorprende que no ponga condición ninguna a la persona que haya de desempeñar el cargo y recurra a una forma muy genérica: a uno cualquiera (*uni alicui*).

6.9. *Parágrafo noveno*

Para su buena marcha, el monasterio necesita determinados oficios. El presente capítulo menciona varios de ellos⁹⁸. Hemos visto aparecer ya a los encargados de la custodia de la ropa de vestir, a los enfermeros y quizá también a los lavaderos; el presente parágrafo añade a los encargados de la despensa, de la ropa de vestir y de los libros⁹⁹. Esta información invita a algunas consideraciones. En primer lugar, cabe preguntarse si el plural utilizado se refiere a cada uno de los oficios o, al contrario, responde a la consideración global de todos. En el primer supuesto, tendríamos una indicación indirecta de que el número de siervos de Dios del monasterio no era reducido, ya sea porque para cada oficio se requería más de uno, ya porque contaba con personal suficiente para confiar a varios una misma tarea.

En segundo lugar, la mención del oficio relacionado con la ropa plantea la cuestión de si se trata del mismo mencionado en el parágrafo prime-

96. La Regla se ha ocupado ya con anterioridad de la atención a los convalecientes, pero sin indicar que ese cuidado estuviese confiado a nadie en concreto: “... post aegritudinem sic tractandi sunt, ut citius recreentur” (*praec.* 3,5, l. 69-70).

97. “... ut ipse de cellario petat, quod cuique opus esse perspexerit” (*praec.* 5,8, l. 184-185).

98. Hay que destacar la diferencia entre el capítulo tercero de la Regla y el presente. En aquel señalaba determinadas acciones (dar un plus de alimento, prendas de vestir o ropa de cama, a los que por su condición especial las necesitaban), pero no quiénes debían ejecutarlas en nombre de la comunidad; en el presente, en cambio, en el centro de la atención del legislador aparecen ya los encargados de ejecutar esas u otras acciones.

99. “Siue autem qui cellario, siue qui codicibus praeponuntur...” (*praec.* 5,9, l. 186-187).

ro. La razón es que uno y otro oficio tienen en común el ocuparse de la ropa de vestir, pero en cada texto se les asigna una función distinta: según el párrafo primero, tarea de los que lo desempeñan es atender a su conservación; según este párrafo noveno, es competencia suya servirla a los hermanos. La lógica pide pensar en un único oficio. Lo contrario podría convertirse en fuente de reiterados conflictos. La diversidad de función que tiene asignada en los distintos párrafos quizá hay que atribuirla a que en cada caso el legislador mira a un objetivo distinto: en el párrafo primero, a eliminar el sentido de propiedad en quien usa la ropa; en el noveno, a eliminar ese mismo sentido de propiedad en quien la tiene confiada a su cuidado. No hay que excluir que se deba a una simple *variatio* retórica¹⁰⁰.

Por último, el hecho de que exista el oficio de bibliotecario merece ser considerado con un poco más de detenimiento. De los tres oficios señalados en el presente párrafo es aquel al que los comentaristas de la Regla prestan más atención. Ahora no nos ocupamos del oficio de bibliotecario, sino de la existencia de la biblioteca misma. Nada más normal en un monasterio con san Agustín como fundador. Es lo que cabía esperar de quien pasó toda su vida entre libros, siendo, además de ávido lector, prolífico autor; de quien asoció la condición de siervo de Dios con la búsqueda de la sabiduría; de quien, pensando en los venideros, mandaba que se guardasen con esmero la biblioteca de la Iglesia y los códices¹⁰¹; de quien dejó a la Iglesia, como único legado, clero más que suficiente, junto con monasterios poblados de siervos y siervas de Dios, cada uno con su biblioteca provista de libros y “tratados” compuestos por él o por otros “santos”¹⁰².

Al interesado en el monacato agustiniano de los orígenes le gustaría saber qué clase de libros contenían las bibliotecas monásticas. De entrada hay que dar por cierto que disponían de los libros de la Sagrada Escritura. No contamos con una afirmación explícita en la Regla al respecto, pero lo contrario sería de todo punto impensable. Además existen indicaciones indirectas, como la que ofrece la obra *El trabajo de los monjes*. En el ori-

100. Basta advertir el sucederse de los modos de designación: “... uno *custode*... sub *communibus custodibus*” (*praec.* 1,5); “... qui uestibus *praeposuntur*” (*ib.* 5,9); “... sub *quorum custodia*...” (*ib.* 5,11).

101. “*Ecclesiae bibliothecam omnesque codices diligenter posteris custodiendos semper iubebat*” (POSIDIO, *Vita Augustini*, 31). La mención por separado de los “códices” se debe muy probablemente a que con dicho término indica los libros litúrgicos, que estarían en un lugar que facilitase su uso en el culto, y no en la biblioteca.

102. “*Clerum sufficientissimum, et monasteria virorum ac feminarum continentibus cum suis praepositis plena Ecclesiae dimisit, una cum bibliotheca et libris tractatus vel suos vel aliorum sanctorum habentibus...*” (POSIDIO, *Vita Augustini*, 31).

gen de la obra está el hecho de que determinados monjes rehusaban entregarse al trabajo manual para poder dedicarse íntegramente a la oración, a la salmodia, a la lectura de la palabra de Dios ¹⁰³. Tales monjes no podrían proponer esta actividad alternativa al trabajo manual de no contar con los instrumentos para realizarla, esto es, los Libros Sagrados.

El texto sobre el legado de Agustín que acabamos de citar ofrece una referencia clara, aunque genérica, sobre otros libros que existían en las bibliotecas monásticas. El texto en sí podría no tener mucho valor aplicado a la comunidad específica a que fue dirigida la Regla. San Posidio escribe tras la muerte de san Agustín, muchos años después de compuesta la Regla y, además, lo indicado puede responder más a una suposición lógica que a un conocimiento preciso: parece obvio que en la biblioteca del monasterio del que el Santo formaba parte se hallasen sus propios libros y “tratados” ¹⁰⁴. Obvio también, que tuviese escritos de otros autores. Dos hechos concretos llevan a esa conclusión. Uno, que, ordenado presbítero inesperadamente, sintió la necesidad de adquirir una formación teológica y sobre todo bíblica de las que carecía, para poder ejercer en la forma debida el ministerio; y esa necesidad motivó el viaje del amigo Alipio a Tierra Santa, para encontrarse con san Jerónimo ¹⁰⁵. Otro, la constatación de que ha leído tratados teológicos de otros autores cuyo nombre no nos ha transmitido ¹⁰⁶. Determinar en concreto de qué obras se trataba es ya más difícil ¹⁰⁷.

Por otra parte, habría que saber si los libros de que dispuso el Santo se hallaban en la biblioteca de la Iglesia o en la del monasterio. Y en este último caso, si cuando él trasladó su residencia al monasterio de clérigos, llevó consigo tales libros o los dejó allí. Parece lógico admitir que el Santo no se fue sin ellos, puesto que tan necesarios le eran para su ministerio y activi-

103. El texto distingue entre “lectura” y dedicarse a “la palabra de Dios”; pero como apunta L. Verheijen, se trata sin duda de una endiádis. Cf. *Éléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. XVII. “Les livres”*, en *Augustiniana* 32 (1982) 262-265: 265 (?) NA 2, 174-177: 177.

104. En general, en el lenguaje de san Agustín bajo “tratado” hay que entender una predicación exegética, que mira más a la enseñanza que a la edificación. Cf. C. MOHRMANN, “*Praedicare, tractare, sermo*”, en *Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1961, II, 70-71; G. BARDY, “*Tractare, tractatus*”, en *Recherches de Science Religieuse* (1946) 211-235.

105. Cf. *ep.* 28,1,4; 39,2,2 (= JERONIMO, 103,2,2).

106. Cf. *f. et Symb.* 9,19-20.

107. La ignorancia se extiende al número de códices, si eran parte de las posesiones del siervo de Dios, puestos en común al entrar en el monasterio, si procedían de regalos, si tenían por autores a algún miembro de la comunidad, fuera de san Agustín, si fueron copiados dentro, etc. (cf. AGATHA MARY, 248). El estudio más amplio sobre la biblioteca de Hipona es J. SCHEELE, *Buch and Bibliothek bei Augustinus*, en *Bibliothek und Wissenschaft* 12 (1978) 14-114, esp. p. 42-54, del que no hemos podido disponer.

dad intelectual. Pero también parece lógico pensar que, en ese caso, dejara una copia al menos de sus propios escritos en el monasterio.

El párrafo todavía aporta algún otro dato de interés sobre los libros. En la antigüedad los libros —ahora los contemplamos en su materialidad— variaban de unos a otros o por el material de que estaban compuestos o por la forma que adquirían. El material podría ser pergamino o papiro; en cuanto a la forma podía tener la del *volumen* o rollo, o la del *codex*. El párrafo no nos indica directamente nada acerca del material de los libros de la biblioteca monástica; en cambio, habla explícitamente de *codex*. Esta era, en efecto, la forma de libro preferida por los cristianos ya desde muy pronto. Las razones eran sobre todo prácticas ¹⁰⁸.

6.10. *Parágrafo décimo*

En el presente párrafo los libros se convierten en el centro de atención. El texto nos aporta datos de interés tanto sobre el monasterio y la vida en él como sobre sus moradores. En síntesis, deja entender que en el horario de la comunidad había un espacio específico para la lectura, que la lectura era cultivada con esmero y, en consecuencia, que los siervos de Dios no eran analfabetos. Veamos más de cerca cada uno de estos datos.

En el párrafo se ordena que los libros se pidan cada día a una hora determinada ¹⁰⁹. La pregunta surge: cuando los siervos de Dios pedían un libro, ¿dónde lo leían? ¿En la misma biblioteca? Entonces se explicaría que no se diesen a quien los pidiese fuera de hora. ¿En otro lugar? ¹¹⁰. En este caso hay que pensar en un espacio del monasterio que sirviese como lugar de lectura, aunque pudiese servir también para otros usos.

Esta “hora determinada” es indicación bastante clara de la existencia de un horario “de biblioteca”; el “cada día” no deja duda de que tal horario no era de carácter mensual, ni semanal, sino diario. El contacto con los libros era, pues, una auténtica actividad en la vida de los siervos de Dios,

108. Cf. HARRY Y. GAMBLE, *Books and Readers in the early Church. A History of Early Christian Texts*, Michigan 1995, p. 42-81. “But if not every early Christian text was written in a codex, it would not contravene the evidence of the papyri that the codex was the heavily preferred form of the early Christian book well in advance of its broad adoption outside Christianity” (*ib.* p. 81).

109. “Codices certa hora singulis diebus petantur; extra horan qui petierit, non accipiat” (*praec.* 5,10, l. 188-189). Algo similar, pero más concreto, prescribe el *ordo monasterii* 3: “... et ad nonam reddant codices...”

110. No falta quien interpreta el “pedir” como licencia para “sacar” libros de la biblioteca (cf. ZUMKELLER, 103).

no una ocupación de relleno para cuando no tenían otra cosa que hacer, ni de “fin de semana”, en plan de descanso o entretenimiento. Los detalles de ese horario lamentablemente nos son desconocidos. A un horario monástico, pero sin definirlo exactamente, hace referencia san Agustín en la obra *El trabajo de los monjes*, cuando indica lo que eran sus anhelos, cuya realización le resultaba imposible debido a las exigencias del ministerio pastoral: “...preferiría mil veces ocuparme en un trabajo manual a diario y a horas determinadas, como se halla establecido en los monasterios bien organizados, y disponer libremente de las restantes horas para la lectura y la oración, o para ocuparme de la Sagrada Escritura” ¹¹¹.

A pesar de su indiscutible interés, este texto no nos permite conocer qué parte del día estaba dedicado a la lectura, ni cuántas horas. Una indicación, sin embargo, lo podemos obtener del *Ordo monasterii*. Esta breve Regla monástica africana ordena lo siguiente: “Dedíquense al trabajo manual desde por la mañana hasta la hora de sexta, y desde la hora de sexta hasta la de nona ocúpense en la lectura. A la hora de nona, devuelvan los libros” ¹¹². Tres horas, pues, diarias dedicaban a la lectura los usuarios de esta Regla monástica. Un tiempo considerable. Más que el dato en sí, llama la atención, sin embargo, el momento del día que se le reservaba: de la hora sexta a la hora nona, es decir, de las doce del mediodía hasta las tres de la tarde, hora en que tenía lugar la comida. La lógica de tal horario se puede resumir en estos términos: después del trabajo manual, el trabajo intelectual ¹¹³; antes de alimentar el cuerpo, alimentar el espíritu ¹¹⁴. Teniendo en cuenta que en los días de ayuno, que eran muy frecuentes, no probaban bocado hasta la comida, las horas dedicadas a la lectura eran aquellas en que “el detenerse de toda digestión pone al cuerpo alerta, al espíritu apaciguado y lúcido”. Era, por tanto, “el tiempo óptimo para toda

111. “... multo mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid manibus operari, et caeteras horas habere ad legendum et orandum, aut aliquid de divinis Litteris agendum liberas...” (*op. mon.* 29,37). Nótese la identidad de términos entre este texto (*per singulos dies certis horis*) y el texto del párrafo que nos ocupa (*certa hora singulis diebus*). Sobre el significado de *aliquid de divinis Litteris agendum*, cf. L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, un moine devenu prêtre et évêque*, en *Estudio Agustiniano* 12 (1977) 281-334: 296 NA 1, 251-299: 265.

112. “Operentur a mane usque ad sextam, et a sexta usque ad nonam uacent lectiōni, et ad nonam reddant codices” (*ordo mon.* 3).

113. El trabajo manual continuaba después de la comida: “... postquam refecerint, ... faciant opus usque ad horam lucernarii” (*ib.*).

114. Este alimentar el espíritu continuaba, como en la Regla, durante la refección material: “Sedentes ad mensam taceant, audientes lectionem” (*ordo mon.* 7).

especie de actividad, especialmente para la lectura”¹¹⁵. No se puede demostrar, pero tampoco cabe excluirlo de entrada, que el horario del monasterio destinatario de la Regla, fuese el mismo que el señalado¹¹⁶.

La prohibición de dar libros a quienes los pidan fuera de la hora puede deberse a que en ningún grupo humano faltan personas que, por simple despiste, se olvidan de hacer las cosas cuando deben hacerlas. Pero puede explicarse también desde la conjunción de dos circunstancias: una, la existencia de personas amantes de los libros, para las que todo el tiempo de lectura es poco y aprovechan cualquier momento para ese fin; otra, el disponer de tiempo libre. Esto sería posible si el trabajo manual estuviera organizado en función de las tareas, no del tiempo. Si uno concluía la tarea de su competencia antes de que se agotase el tiempo asignado para ella, podía dedicar lo que le sobraba a la lectura. Ahí podría tener su origen lo que prohíbe el legislador en este párrafo. El hecho no es pura hipótesis. Una situación similar fue contemplada a propósito del párrafo segundo del capítulo segundo. La diferencia estaría en que allí el legislador aconsejaba indirectamente dedicar ese tiempo sobrante a la oración, mientras que aquí no dejaría emplearlo en la lectura. ¿Cuál podía ser la razón? ¿Porque quería que empleasen ese tiempo en la oración? Es posible, pero cabe otra explicación: no molestar a los otros. En el caso de la oración, esta nueva actividad no requería meter en danza a nadie más; en el caso de la lectura, en cambio, implicaba, al menos, al bibliotecario. Es pura hipótesis, pero creemos que cae dentro de la lógica. De ser cierta esta interpretación, se podría deducir un auténtico interés intelectual al menos en algunos de los siervos de Dios del monasterio.

Todo lo dicho hasta aquí a propósito del párrafo décimo permite concluir que los siervos de Dios del monasterio destinatario de la Regla no eran, al menos en su mayoría, analfabetos. Si se tiene en cuenta que una buena parte de sus moradores provenía de las clases más humildes, como ya hemos tenido ocasión de constatar¹¹⁷, lo lógico es pensar que entraron en el monasterio siendo efectivamente analfabetos. Mas, por otra parte, un

115. A. DE VOGÜÉ, *L'horaire de l' Ordo Monasterii. Ses rapports avec le monachisme égyptien*, en *Homo Spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von C. Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius*, Würzburg 1987, 240-258: 256-257).

116. Según *op. mon.* 29,37, el horario de los monasterios bien organizados reservaba un tiempo dedicado al trabajo manual, pero no indica ni de qué ni de cuántas horas se trataba, ni sobre el resto de las ocupaciones del día.

117. Cf. *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo tercero*, en *Estudio Agustiniiano* 37 (2002)275-317: 295ss.

horario monástico que reserva un espacio diario de tiempo para la lectura sería incoherente y abstruso en el caso de que fuesen analfabetos la mayoría de los monjes. En consecuencia, no cabe aplicar estadísticas generales, válidas para el conjunto de la sociedad, a los moradores del monasterio agustiniano ¹¹⁸. De donde parece legítimo deducir que fue en el monasterio donde aprendieron a leer y que el monasterio se convertía para los analfabetos en una auténtica escuela ¹¹⁹. El hecho no significaría nada novedoso; otros fundadores monásticos, anteriores al obispo de Hipona, habían puesto particular esmero en capacitar a los monjes para que, al menos, pudiesen leer la Escritura ¹²⁰.

6.11. *Parágrafo undécimo*

Este último párrafo del capítulo menciona dos oficios: el primero, ya conocido ¹²¹, tiene como tarea cuidar de la ropa; el segundo, aparece por primera vez, y tiene a su cuidado el calzado. Cabe que se trate de uno sólo, sobre todo si el plural obedece a que lo desempeñaban más de una persona.

7. Interpretación ascético-espiritual

Fieles al procedimiento seguido en el comentario a otros capítulos, en la presente sección quitamos a san Agustín el protagonismo para otorgarlo a sus comentadores. Nos limitamos a recoger, de forma sumaria, los aspectos que han subrayado y la interpretación que han dado, referido todo únicamente al ámbito ascético-espiritual.

118. Según Harry Y. Gamble (*Books and Readers in the early Church. A History of Early Christian Texts*, Michigan 1995, p. 10.231), el porcentaje de cristianos capacitados para leer fue siempre una minoría y probablemente nunca superó el 15-20 %.

119. El mismo san Agustín da por hecho esa formación en el monasterio de Cartago: “Et si qui sunt inter eos, qui eo proposito ad sanctam militiam venerint, ut placeant cui se probaverunt (2 Tim 2,4), cum ita vigeant viribus corporis et integritate valetudinis, et non solum *erudiri*, sed etiam secundum Apostolum operari possint...” (*op. mon.* 22,26). “Illiterate monks and nuns must have been the exception. Anyone unable to read at the time of entrance was evidently taught to do so immediately” (ZUMKELLER, 103).

120. Por ejemplo, san Pacomio prescribió que se enseñase a leer a todos los postulantes (*Praecepta*, 130-140). Lo mismo san Basilio. Es él quien escribe en las *Regulae fusiis tractatae*, 15: “É necessario che anche lo studio sia conforme al fine che ci siamo proposti, in modo che i ragazzi imparino a servirsi delle parole tratte dalla Scrittura...” (texto transcrito de la edición, BASILIO DE CESAREA, *Le Regole. Regulae fusiis tractatae. Regulae brevius tractatae*. Introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi. Edizioni Qiqajon. Comunità di Bosé 1993, p. 128).

121. Cf. *praec.* 5,1, l. 139-140. 151-152.

7.1. Planteamientos generales

En general, se entiende que el capítulo quinto permite comprender el significado concreto del texto de los Hechos de los Apóstoles (Hech 4,32-35) aplicado a las circunstancias de la vida monástica diaria ¹²². En el capítulo se ve a san Agustín moverse más cerca del centro de cada hombre, más allá de las características personales y sociales, que en el capítulo primero aparecían como impedimentos a la unidad de almas ¹²³. Si los cuatro primeros capítulos buscaban construir la unidad entre los hermanos, de ahí que se mencionasen pocas reglas y costumbres, con el capítulo quinto comienza una segunda parte en la que, al ser el amor el rasgo dominante, aparecen más normas. La contradicción es sólo aparente, puesto que las reglas sin amor son tiranía y las reglas que lo expresan aseguran la libertad ¹²⁴. En efecto, en sus distintos párrafos el capítulo quinto orchestra el tema del amor en el marco de los asuntos ordinarios del monasterio, mostrando que es precisamente el amor que alcanza a los otros, discerniendo sus necesidades y tratando de aliviarlas, el supremo factor generador de unidad ¹²⁵. En él la vida del monasterio aparece estructurada por la caridad que hace de muchas almas una alma sola, trasfigura lo cotidiano y le da valor de eternidad y cualifica hasta las menores acciones de los hermanos ¹²⁶. En él la vida común es vista como servicio amoroso a los hermanos ¹²⁷. Otros autores advierten en el capítulo un tránsito desde el detalle menudo atañente a la propiedad de las cosas hasta la disposición espiritual de la caridad; el contraste entre lo vulgar y lo sublime ¹²⁸; el modo como se aplican siempre los dos grandes principios de la comunión de bienes y de la

122. ZUMKELLER, 91.

123. AGATHA MARY, 247.

124. AGATHA MARY, 212. La autora considera que en los capítulos 5-8 se da una recapitulación de los principales temas de los cuatro primeros capítulos (*ib.*, 213). Algo que no compartimos.

125. AGATHA MARY, 251-252.

126. L. VERHEIJEN, *La charité ne cherche*, NA 2,220. El autor se expresa en estos términos: "L'auteur ne pouvait pas être plus clair: le plus banal élément de la vie de tous les jours a une valeur d'éternité si c'est la charité qui l'anime, cette charité qui dans le plain divin doit dominer la vie dans l'histoire passagère et qui, elle, "ne passe jamais"" (*ib.*). Cf. también MARIE-ANCILLA, 101.

127. G. LAWLESS, *The Rule of saint Augustin as a Mirror of Perfection*, en *Angelicum* 58 (1981) 460-474: 466.

128. C. VACA, *La condición humana y la vida común*, en *Revista Agustiniiana de espiritualidad* 1 (1960) 53-62: 61.

distribución proporcional en las cosas cotidianas y simples ¹²⁹. La importancia del capítulo radica en mostrar el espíritu que debe animar los servicios prestados a los hermanos y la preferencia del bien común sobre el privado ¹³⁰. El tema de la pobreza monástica y la renuncia a la propiedad aparece también como clave de lectura del capítulo ¹³¹.

7.2. *Parágrafo primero*

El acento se pone en el precepto de guardar la ropa en común ¹³², lo que se valora como una medida sabia ¹³³. Dado que los siervos de Dios deben habitar *in unum*, también su ropa ha de ser guardada *in unum* ¹³⁴. Para juzgar las directrices concretas es frecuente tomar como criterio, junto con los intereses de la vida común, la pobreza evangélica ¹³⁵. Según otro parecer, lo que el legislador saca a la luz en este parágrafo es la santidad o la actitud del monje hacia sí mismo y hacia sus necesidades ¹³⁶.

El que comience con la referencia al vestido se atribuye a que el espíritu de propiedad se instala más fácilmente en el corazón a propósito de él, pues se considera un bien personal ¹³⁷. Más en general, la envidia y el descontento surgen a menudo en relación con los bienes materiales, que son siempre una amenaza para la auténtica convivencia, al dirigir al hombre hacia sí, sin tener en cuenta a los demás ¹³⁸. De ahí que se prescriba que haya una única ropería. Si se confía su cuidado a uno o dos hermanos es para que los demás puedan entregarse al estudio, la oración y el apostolado ¹³⁹. De otra parte, se ven aplicados aquí los principios básicos de la Regla: la comunión de bienes (una despensa y una ropería) y la distribución proporcional: a cada uno lo que necesite ¹⁴⁰.

129. BOFF, 139.

130. F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta*, II, 260).

131. SAGE, 241.

132. ZUMKELLER, 92.

133. AGATHA MARY, 213. Añade consideraciones sobre cómo pueden reaccionar las personas responsabilizadas de la tarea.

134. MARIE-ANCILLA, 171. "Le vestiaire doit donc être, comme la dépense, l'expression du propos fondamental des serviteurs de Dieu: le rassemblement "en un"" (*ib.*).

135. ZUMKELLER, 92; TRAPE, 162; SAGE, 242-243; BOFF, 140-141;

136. AGATHA MARY, 217.

137. SAGE, 242.

138. VAN BAVEL, 74.

139. SAGE, 242. Remite a la indicación de san Posidio de que el Santo se desentendía de los asuntos materiales para aplicarse al servicio de Dios o de las almas (*Vita Augustini*, 24: cf. también, CILLERUELO, *Comentario*, 409).

140. BOFF, 140.

La mención de las disputas y las murmuraciones se ve como un indicador del carácter realista de la Regla. Este carácter se manifiesta, de un lado, en la doble constatación de que la ropa de vestir origina fácilmente la tentación de la vanidad y de que las cosas materiales son fuente de conflictos ¹⁴¹; de otro, en la puntualización “si es posible”, que deja ver que no está implicado derecho alguno y que una indiferencia sólida en esta materia es tan rara como la santidad ¹⁴². Se clasifica a las personas: si bien proyectan con sus murmuraciones las propias insuficiencias, tienen realmente necesidades distintas y no sólo por razones climáticas ¹⁴³. Se piensa que san Agustín evoca aquí el tema de la confianza en Dios que surge de la pobreza de espíritu: quien sabe que depende en todo de Dios, sabe que lo que recibe es sólo un don, no un derecho ¹⁴⁴. Como falta de espíritu de pobreza se juzgan las disputas y murmuraciones surgidas a propósito de los vestidos, que el Santo trata de eliminar. Se valora como ideal el aceptar prendas diferentes, incluso de inferior calidad, a las llevadas antes ¹⁴⁵. Tales murmuraciones son como el chirriar del engranaje de la comunidad, debido a la falta de lubricante, esto es, un mayor interés por el hábito del corazón y por la belleza del vestido interior, el amor de Dios y del prójimo ¹⁴⁶. En esta referencia al vestido interior se ve una llamada a las verdaderas riquezas, las del espíritu; olvidar estas y litigar por las prendas de vestir es un indicador de una triste miseria ¹⁴⁷. A la vez que se anota la explícita referencia a la santidad, se señala la rara presencia de este concepto en la Regla, dato que se explica porque es siempre un don de Dios, en respuesta al esfuerzo humano; es siempre resultado de algo, no un medio o un fin ¹⁴⁸. Como causa inmediata de los altercados y murmuraciones, se aduce la cali-

141. BOFF, 141.

142. AGATHA MARY, 214: “For most people, clothing is an expression of their person, and their attitude to it is an expression of both strength and weakness. In spite of the strong stress on the criterion of need throughout the Rule (cf. 1,3.5; 3.5) and in spite of Augustine’s exhortation here that those in the monastery must try to be indifferent about what is given to them to wear, for most members of the group the factor of taste is almost ineradicable since taste itself is an expression of personality” (*ib.* 215).

143. AGATHA MARY, 215-216.

144. AGATHA MARY, 215.

145. ZUMKELLER, 91-92.

146. SAGE, 242-243, que remite a s. 37,6; también MARIE-ANCILLA, 172. BOFF, 142.

147. TRAPE, 161.

148. AGATHA MARY, 217. “By evoking holiness at this moment in his discussion, Augustine deftly shows that absurdity of fussing and fretting about what one wears” (*ib.* 217).

dad y la forma variable de las prendas ¹⁴⁹; como causa última, la vanidad o el orgullo y la ostentación ¹⁵⁰.

Se pone de relieve la intransigencia del Santo en cuanto a la custodia en común de la ropa ¹⁵¹ y sus dudas en cuanto a la propiedad ¹⁵², reflejadas en la tolerancia o benignidad de la Regla, al permitir recuperar los vestidos llevados antes ¹⁵³. Algún autor percibe un ritmo decreciente de exigencia ¹⁵⁴, en cuanto que el legislador acaba cediendo a los antojos de los descontentos, en atención a su debilidad, hecho que otro juzga diversamente, esto es, como un nuevo signo de su amplitud de miras, de su respeto por la individualidad y de su sentido de misericordia ¹⁵⁵. Se establece la comparación con los párrafos tercero, cuarto y quinto del capítulo tercero: si allí avisaba contra la tentación de apegarse a los privilegios, aquí busca reducirlos al máximo ¹⁵⁶. Se sobreentiende que esa tolerancia, prueba del fino olfato psicológico del Santo ¹⁵⁷, es temporal, en tanto que sus beneficiarios son educados poco a poco ¹⁵⁸. También se la justifica para hoy, pero por razones de higiene ¹⁵⁹ y por tratarse de algo extremadamente personal, expresión por otra parte del “yo social” ¹⁶⁰. A la vez se reconoce que lo prescrito sigue siendo el ideal y fuente perenne de inspiración; que se ajusta a las disposiciones del monje que rehúsa toda comodidad superflua y se contenta con lo necesario ¹⁶¹; que lo importante es el espíritu que subyace: el ideal de la comunión de bienes, la exigencia de lo necesario para una vida digna, la búsqueda del hábito interior contra toda tentación de vanidad y la magnanimidad con los límites ascéticos del hermano ¹⁶².

También se valora como oportuna la prescripción de cuidar y conservar la ropa ante la tentación del desinterés por las cosas comunes ¹⁶³. La

149. MARIE-ANCILLA, 172.

150. BOFF, 141. 142; CILLERUELO, *Comentario*, 409.

151. ZUMKELLER, 92; SAGE, 243; VAN BAVEL, 71; BOFF, 142; MARIE-ANCILLA, 173.

152. DE VOGÜÉ, 3,192.

153. BOFF, 142.

154. A. de Vogüé habla de un retroceso en relación al *Ordo monasterii* que prohibía toda propiedad en materia de ropas como en todo lo demás (DE VOGÜÉ, 3,192).

155. BOFF, 142.

156. AGATHA MARY, 218.

157. TRAPE, 161; AGATHA MARY, 218.

158. MARIE-ANCILLA, 173; DE VOGÜÉ, 3,193.

159. SAGE, 243; TRAPE, 162; VAN BAVEL, 71; ZUMKELLER, 92.

160. BOFF, 141. Como razón ulterior, añade que hoy la ropa no es un bien tan raro y escaso como en el mundo antiguo. Cf. también AGATHA MARY, 215; VAN BAVEL, 71.

161. TRAPE, 162; SAGE, 242.

162. BOFF, 142; ZUMKELLER, 92; F. MORIONES, *Espiritualidad agustino-recoleta*, 2, 260.

163. BOFF, 140.

deficiencia en el cuidado de los bienes de la comunidad se juzga como una falta contra la pobreza voluntariamente aceptada ¹⁶⁴.

7.3. *Parágrafo segundo*

El presente parágrafo se lleva la parte del león entre los del capítulo quinto. Con referencia al conjunto de la Regla, sólo le superan en el grado de atención que le prestan los comentaristas los parágrafos primero y segundo del capítulo primero. Recoger la totalidad de las reflexiones que les suscita excedería con mucho el marco de estas páginas. Nos limitaremos, pues, a las ideas centrales.

A propósito de este parágrafo escribe L. Verheijen: “en medio de estos detalles concretos, el autor levanta el vuelo de forma inesperada y formula un pensamiento de alcance universal” ¹⁶⁵. Más en concreto, otro autor indica que el parágrafo aporta la inspiración inmanente de la preocupación de los unos por los otros, la mentalidad que debe caracterizar su concreción, esto es, que, aun en su manifestación inmediata, debe ser expresión de algo que queda a mayor profundidad, relacionado directamente con la espiritualidad comunitaria, pero sin que lo común suplante la responsabilidad personal ¹⁶⁶.

Utilizando una imagen médica, se podría decir que los comentaristas se ocupan mayoritariamente de lo que prescribe el médico, haciendo referencia a la enfermedad, pero suelen pasar por alto el origen de la misma. No así A. Zumkeller, quien se remonta hasta el pecado de origen que pervertió el correcto amor de sí en que fue creado el hombre ¹⁶⁷, en el sentido

164. AGATHA MARY, 213.

165. *La charité ne cherche*, NA 2,220. Y sigue: “En la qualifiant d’”universelle”, je ne pense pas uniquement à la vie dans cette communauté monastique, mais à la vie dans toute son étendue. Saint Augustin précise à cet endroit avec quelle mentalité fondamentale et profonde il fallait, d’après lui, mettre en pratique les prescriptions un peu terre à terre de cet chapitre...” (*ib.*, 220-221). “Il est évident qu’Augustin veut dire par ces paroles quelque chose de capital” (*Le Règle de saint Augustin comme prisme...* NA 2,62). “Il reste qu’à un moment donné la pensée prend un envol inattendu et qu’Augustin va expliquer dans une brève formule magistrale quel est le rôle de l’amour (de Dieu et des hommes) dans l’usage nécessaire des choses passagères de cette vie. L’importance de cette formule dépasse de loin la cadre monastique qui en est ici le contexte” (*La Règle de s. Aug. et l’ethique classique*, 7 NA 1,245). Cf. también SAGE, 243: “D’un vigoureux coup d’aile, nous voici transportés à mille lieues au-dessus de nos mesquines préoccupations”.

166. VAN BAVEL, 73.

167. Cf. *Trin.* 14,14,18.

de que lo centró exclusivamente en sí, olvidándose de los demás. Precisamente para combatir ese amor egoísta, el legislador recurre a 1 Cor 13,5: el amor, dice el texto, no busca los propios intereses. Es una realidad que se hace efectiva en el servicio a los hermanos dentro de la comunidad ¹⁶⁸.

Una autora encuentra en el párrafo la mejor expresión de la solidaridad de la comunidad, anotando cómo no aparece en relación con actos de culto o de testimonio ¹⁶⁹, sino con el compartir las cosas de la vida ordinaria ¹⁷⁰. Pero el valor que se asigna al contenido del párrafo lo indica el hecho, constante en los comentaristas, de presentarlo como la “regla de oro” ¹⁷¹. Todo se resume en preferir el bien común al particular, principio básico que impregna la estructura espiritual de la Regla ¹⁷². Principio ubicado en la tradición clásica, aunque tenga en la Escritura su base más sólida ¹⁷³. Vivir para la comunidad y anteponer el bien común al privado se identifica con el vivir buscando los intereses del Cristo total o vivir para él, siendo, en el fondo, el desarrollo último del primer mandamiento ¹⁷⁴. Este ideal eclesial se complementa con otro social ¹⁷⁵.

En este contexto varios autores introducen y desarrollan, con mayor o menor amplitud, la distinción entre el amor privado y el amor social, fun-

168. ZUMKELER, 93-94.

169. Cf. respectivamente, *praec.* 2,3 y 4,3.

170. AGATHA MARY, 219.

171. ZUMKELLER, 94; SAGE, 243; MANRIQUE-SALAS, 188.192; TRAPE, 140; CILLERUELO, *Comentario*, 400.401; MARIE-ANCILLA, 102; L. VERHEIJEN, *La charité ne cherche*, NA 2,220; etc. Como apoyo bíblico se aduce, junto a 1 Cor 13,5, citado en el párrafo, Fil 2,21; 1 Cor 10,24; 1 Cor 10,33, etc.

172. BOFF, 145.

173. Cf. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin et l'éthique classique*, en *Augustiniana* 24 (1974) 5-9: 7-9 NA 1, 245-47 con las referencias a los textos clásicos; BOFF, 145; MARIE-ANCILLA, 104; CILLERUELO, *Comentario*, 400: “Tanto el platonismo, por su mito del “mundo celeste”, como el judaísmo, por su espíritu tribal, reclamaban la subordinación de la zona privada a la zona común. El cristianismo supera ambas concepciones con su doctrina de la Iglesia universal”; DE VOGÜÉ, 3,194 quien comenta: “Identifié à la vertu suprême du christianisme, l’amour du bien commun, dans l’esprit de la meilleure tradition philosophique, est pris pour critère de l’avancement spirituel des moines. On ne peut opter avec plus de décision pour une vision cénobitique du monachisme. Quant à la belle maxime final, qui exalte de nouveau la charité, elle fait penser à un autre sentence d’Augustin, où *caritas* est remplacé par *communia* (cf. *ep.* 243,3). Tant il est vrai que, pour cet esprit pétri de Bible et de philosophie, les deux termes sont interchangeable”. Cf. también. G. LAWLESS, *The Rule of saint Augustin as a Mirror*, 466.

174. CILLERUELO, *Comentario*, 401, quien añade: “El *unum* de los neoplatónicos, espiritualizado y personalizado en el *un alma sola* y *un solo corazón* de Pentecostés, es el criterio que nunca puede ser superado” (*ib.*).

175. BOFF, 145.

damental en la doctrina agustiniana ¹⁷⁶, señalando alguno el peligro de sustituir el orgullo individual por el colectivo que es otra forma de amor privado ¹⁷⁷. Siguiendo la doctrina del Santo, se recuerda cómo es fruto del amor social, de una parte, la concordia fraterna y, de otra, la orientación constante del espíritu hacia la ciudad celeste y la preparación para ella ¹⁷⁸. La contemplación de Dios a que hace referencia el *in unum*, dice una autora, se enraíza en la purificación y transformación del alma a que lleva el cumplimiento de la regla de oro ¹⁷⁹.

El párrafo ofrece un criterio valorativo, un indicador de perfección ¹⁸⁰. Mientras una autora señala dos momentos, primero un paso ascético y luego un indicador de la conversión del corazón al amor social ¹⁸¹, otro autor prefiere hablar de dos aspectos: uno negativo, el sacrificarse por los hermanos con un amor desinteresado, de auténtica caridad (1 Cor 13,5) que tiene en Cristo su primer modelo, y otro positivo: atender al interés de los demás, no al propio ¹⁸². Otros todavía ponen de relieve cómo la propuesta agustiniana va en contra de algo que parece ser característico del hombre: atender mejor los propios asuntos que los comunes ¹⁸³. A pesar de ello, en el modelo monástico agustiniano hacer las cosas para uno mismo es una negación total de la entrega a Dios en la comunidad ¹⁸⁴. De ahí –se afirma– que tanto el complejo de superioridad como el de inferioridad reclaman un examen detallado a la luz de la “Regla de oro” para desenmascarar las intenciones o móviles de la acción y de la vida ¹⁸⁵.

176. TRAPE, 140, con la referencia a *Gn. litt.* 11,15,20; *ciu.* 14,28; cf. también BOFF, 145; MARIE-ANCILLA, 102.

177. TRAPE, 141.

178. TRAPE, 142. Remite a *en. Ps.* 105,34; MARIE-ANCILLA, 107, que remite también a *en. Ps.* 105,34.

179. MARIE-ANCILLA, 108. “Tous les frères qui peu à peu sont ainsi transfigurés formant... un lieu pour le Seigneur, ce lieu où Dieu est contemplé” (*ib.* A continuación cita un texto de *en. Ps.* 131,5).

180. CILLERUELO, *Comentario*, 400-401, quien anota cómo el Santo se sirve de dos fórmulas paulinas que le impresionaron: Fil 2,21 y 2 Cor 5,15; MARIE-ANCILLA, 105.

181. MARIE-ANCILLA, 105.

182. MANRIQUE-SALAS, 192.

183. VAN BAVEL, 73; AGATHA MARY, 219: “This pattern is not one that now finds universal acceptance, since it can result in irresponsibility, opportunism, and immaturity; and it may well be that today common service in most things has to be offset by personal work in a few. But in all circumstances the spirit of Augustine’s precept holds good; trustful sharing and concern for the well-being of others are the marks of love”. Cf. también, CILLERUELO, *Comentario*, 400.

184. AGATHA MARY, 219.

185. CILLERUELO, *Comentario*, 401.

El precepto de esmerarse más en las obras comunes que en las propias es considerado como una declaración de guerra a toda actitud centrada en uno mismo ¹⁸⁶; un vivir ya aquí en la tierra la vida del cielo ¹⁸⁷. Pero se advierte que no basta con ponerse sin más al servicio de los otros, dado que también esto puede hacerse por egoísmo y que, por tanto, es imprescindible hacerlo bajo el impulso de la auténtica caridad, sinónimo de perfección ¹⁸⁸.

Como central y clave en el capítulo se valora la idea de progreso, dependiendo este del grado de amor al hombre que se tiene al lado, no a la “comunidad” en abstracto ¹⁸⁹. Pero los distintos autores no se ponen de acuerdo a la hora de juzgar la norma dada por el legislador. Medir el progreso por el criterio de cuidar mejor lo común que lo propio, uno lo considera como algo natural ¹⁹⁰, otro como una afirmación atrevida ¹⁹¹, otro como un extraño criterio de vida espiritual. A quien se expresa de esta última manera le resulta curioso que la Regla ponga como uno de los indicadores de la vida espiritual de un religioso ese espíritu comunitario: cuanto más fraternos, más cristianos; cuanto más egoístas, menos espirituales ¹⁹². Detrás del criterio se percibe la idea de que la disponibilidad al sacrificio por el bien de la comunidad es expresión de un genuino amor al prójimo. Se le juzga como un camino seguro de perfección, que no requiere gestos extraordinarios, sino sólo la fidelidad de cada día; ni obras de penitencia, sino sólo un amor que sirve sin horarios, junto con un espíritu de sacrificio, don de Dios ¹⁹³.

Por supuesto, el motivo de la caridad está presente en primera línea en todos los comentarios. Se llama la atención sobre el hecho de que la Regla

186. ZUMKELLER, 94. Para explicitar la idea, se sirve de 2 Cor 9,6; Fil 2,21 y de *en. Ps.* 132,6 y *op. mon.* 25,32.

187. SAGE, 243-244, que remite a *en. Ps.* 105,34. Se trata de la locura de la cruz (cf. 1 Cor 10,24; Fil 2,4-5; 1 Cor 13,5), en contraposición a un autor moderno que considera una locura instaurar un orden de cosas en que lo personal no fuera el resorte principal.

188. MANRIQUE-SALAS, 192.

189. VAN BAVEL, 75. Remite a *op. mon.* 25,32. “The use of *proficio* is telling, because it means more than progress in the sense of gaining ground; it also carries the meaning of rendering service and making a contribution” (AGATHA MARY, 224).

190. TRAPE, 142.

191. ZUMKELLER, 94.

192. BOFF, 146. Continúa: “¡Caricaturescas figuras de religiosos de gran piedad y mística con su ombligo como centro del mundo!”. A continuación saca conclusiones desde la situación social de América Latina, desde donde escribe el autor. Por otra parte, lo que en realidad sorprende es que al autor le resulte curioso tal criterio.

193. ZUMKELLER, 95. Como explicación, aduce *Io. eu. tr.* 65,2. “A sacrificial concern for the monastic community shows that our own love for God and neighbor is genuine” (*ib.*).

habla poco de la caridad y mucho de la vida común y como razón se aduce que, para el Santo, vida común y caridad son términos sinónimos en la vida monástica ¹⁹⁴. Se concede importancia al hecho de que el párrafo esté centrado sobre el capítulo 13 de la primera carta a los Corintios, donde san Pablo reconoce en la caridad la vía superior, con un movimiento eminentemente pascual y de dimensión trinitaria ¹⁹⁵. A partir de aquí, no falta quien presenta la caridad como el centro de la vida religiosa; de ella debe proceder y a ella debe orientarse con un perenne movimiento de causalidad circular todo pensamiento, afecto, actitud y acción. Un programa que se juzga solemne, pero difícil, puesto que la caridad es la más ardua y vulnerable de las virtudes ¹⁹⁶. Otro autor la muestra como la suprema norma reguladora de las más diversas actividades de la vida religiosa, tanto materiales como espirituales; de hecho, el servicio de amor a los hermanos no puede limitarse a los bienes materiales ¹⁹⁷. Otro ve en ella la viga maestra de todo el edificio espiritual y humano, indicando al mismo tiempo la extraña precisión y la forma insuperable como la Regla formula la centralidad absoluta del amor ¹⁹⁸. En este contexto, se contraponen el carácter definitivo de la caridad al pasajero de las necesidades a las que sirve. Una vez revestidos de la inmortalidad, ya nadie necesitará nada, y sólo le quedará la caridad y con ella el mérito de todas las acciones inspiradas por ella ¹⁹⁹. Esto da pie para valorar la actividad terrena: toda preocupación temporal por los demás adquiere un valor eterno, porque el amor es un elemento constante en la mitigación de las necesidades pasajeras de aquí abajo ²⁰⁰. Y en este contexto resulta fácil introducir los temas del camino y de la patria, de la actividad y la contemplación simbolizadas por Marta y María, y la doctrina del usar y del gozar (*util/frui*) ²⁰¹.

El texto del párrafo abre paso también a la reflexión sobre el trabajo ²⁰². Quien ha señalado que cumplir la regla de oro significa vivir ya aquí en la

194. MANRIQUE-SALAS, 187. La prueba la aporta una variante textual de indudable importancia, a propósito de 1 Cor 14,14. Donde san Pablo escribe: Haced todo con caridad (*in caritate*), san Agustín escribe: Haced todo en común (*in commune*). El obispo de Hipona hace la sustitución porque creía equivalentes los términos.

195. MARIE-ANCILLA, 108.101.

196. TRAPE, 137.

197. MANRIQUE-SALAS, 193; AGATHA MARY, 220; CILLERUELO, *Comentario*, 401.

198. BOFF, 147.

199. SAGE, 244-245.

200. VAN BAVEL, 74.

201. MARIE-ANCILLA, 106.108; TRAPE, 143 que remite a *doctr. chris.* 1,24,24.

202. AGATHA MARY, 220-222.

tierra en cierto modo la vida del cielo, se apresura a añadir que ello no implica una dispensa de la ley del trabajo, sino que, más bien, lo estimula por tener en Dios la recompensa ²⁰³. Considerado el trabajo dentro del párrafo, no cabe sino verlo como expresión de amor ²⁰⁴, desde el cual queda valorizado ²⁰⁵. Como cabía esperar, se indica el modo cómo ha de realizarse: desde la preocupación por el bien material y espiritual de los demás y por su libertad, más que por uno mismo y la propia libertad ²⁰⁶. La breve referencia al trabajo que se halla en el párrafo, leída a la luz de la obra *El trabajo de los monjes*, da pie a una crítica contra el aburguesamiento y el parasitismo que pueden darse en los monjes. Por otra parte, para explicar que la Regla sea tan breve respecto a un tema tan fundamental en la tradición monástica, se aduce que el legislador da por hecho que se conoce la obligación del trabajo y que, por tanto, se limita a definir el espíritu con que han de realizarlo los siervos de Dios: teniendo siempre en el punto de mira el ideal de la comunidad ²⁰⁷. En los textos agustinianos se ve ya anunciado el posterior *ora et labora* de la tradición benedictina ²⁰⁸. Por último, y ahora mirando al presente, se pone de relieve la importancia de trabajar en común ²⁰⁹.

7.4. *Parágrafo tercero*

La novedad que en el conjunto del capítulo aporta este párrafo, juzgado por una autora como aparentemente superficial ²¹⁰, es la entrada en escena del superior que continúa jugando el papel principal en las cuestiones de colada, baños y salidas, como antagonista de la voluntad propia de cada uno y campeón del bien verdadero, individual y colectivo ²¹¹. Su función es, en principio, administrativa ²¹².

203. SAGE, 243-244, que remite a *en. Ps.* 105,34.

204. AGATHA MARY, 223.

205. BOFF, 147.

206. VAN BAVEL, 74. El autor señala cómo la interpretación agustiniana de 1 Cor 13,5 está más cercana al sentido original del texto que ciertas traducciones modernas, porque el amor es esencialmente desprenderse de uno mismo para acercarse al otro (*ib.*). Con motivo de 1 Cor 13,5, se sirve de otros textos del mismo capítulo paulino.

207. BOFF, 144.

208. BOFF, 144.

209. AGATHA MARY, 220.

210. AGATHA MARY, 228.

211. DE VOGÜÉ, 3,194.

212. AGATHA MARY, 228. "This present reference to him is the point at which administration (attention to the *opus* of the others) begins to give way to personal caring (attention to *necessitas*). But his personal caring should always have implicit in it the personal caring of the whole community whose representative he is in relation to each member" (*ib.*).

En su aspecto material está claro que el párrafo regula la recepción de donativos por parte de los siervos de Dios que moran en el monasterio. Nada más natural, pues, que establecer la comparación, de convergencia y divergencia a la vez, con el párrafo undécimo del capítulo cuarto, que menciona determinados regalos que los siervos de Dios podrían recibir ²¹³.

A un nivel superior, lo preceptuado se ve como otra modalidad de vivir la regla de oro ²¹⁴, como caso-símbolo de la gran “ley de comunión”, como una aplicación particular del principio de que el bien común ha de prevalecer sobre el privado, y la prueba de que la comunión de bienes no admite excepciones. El autor que así se expresa no encuentra en la Regla ningún otro pasaje en que las exigencias de la “socialización religiosa” aparezcan con más vigor y radicalidad ²¹⁵.

Para explicar el contenido del párrafo se aducen razones teológicas, morales y psicológicas. Desde la teología se afirma que los lazos de la antigua familia no pueden ser más fuertes que los de la nueva (cf. Mc 3,31-35) ²¹⁶. La moral juzga que recibir secretamente donativos en este contexto es una manifestación de egoísmo más que un robo ²¹⁷. La psicología, desde una perspectiva, ve la distribución de los bienes dentro del monasterio como un medio importante para dar a cada miembro el sentido de lo que él significa, teniendo en cuenta que el amor necesita ser capaz de dar, pues el donativo es expresión de la profunda interdependencia de la comunidad ²¹⁸; desde otra, constata cómo muchas personas tras haber renunciado a una considerable propiedad, se apegan a insignificancias ²¹⁹.

Lo preceptuado se interpreta en el contexto de la pobreza evangélica, cuyo objetivo es vencer todo espíritu egoísta y posibilitar la plena entrega en el amor a la comunidad y a las tareas caritativas o apostólicas ²²⁰. En la

213. AGATHA MARY, 225: “In the previous chapter, the reason for this was the safeguarding of a member who might be establishing an undesirable relationship outside the monastery; here, the concern is for the building up of relationships within the common life... Earlier... the distribution and sharing of goods contributed to the unity of the monks; here, sharing is an expression of love that can look at others not only with compassion, but also with understanding”. Cf. también DE VOGÜÉ, 3,192.

214. MARIE-ANCILLA, 109.

215. BOFF, 148.

216. BOFF, 148.

217. MARIE-ANCILLA, 109.

218. AGATHA MARY, 227.228.

219. ZUMKELLER, 93.

220. ZUMKELLER, 93.

misma línea, se pone de relieve la exigencia de una absoluta fidelidad al ideal de la pobreza, que implica que nadie puede reclamar derechos ni disponer a capricho de los donativos ²²¹. A ese propósito se recuerda cuál fue el modo de proceder del Santo ²²².

Pensando en la práctica, algún autor habla de la perplejidad que suscita una determinación tan radical, para entrar luego en casuística y acabar señalando, con el recurso a Mt 5,39-41, que no se trata de leyes que hayan de ser tomadas al pie de la letra sino de ejemplos “paradójicos” que indican una línea ideal de conducta, casos-símbolo que sugieren una disposición interna radical ²²³.

Nos queda la frase que cierra el párrafo, no reconocida como auténtica por L. Verheijen en su edición crítica. Sentencia muy fuerte, pero que responde plenamente al pensamiento del Santo, extremadamente severo en temas de pobreza, dictamina un autor ²²⁴. En realidad, no hace sino realzar aun más la radicalidad de la gran ley de la comunión de bienes y, leída desde la teología de la liberación, sacar las últimas consecuencias del “comunismo religioso”, comenta otro. En su formulación chocante, la ve como la expresión más admirable de la suma seriedad con que la Regla trata las infracciones a la gran ley ²²⁵.

7.5. *Parágrafo cuarto*

El párrafo es interpretado como una aplicación de la “regla de oro” a una situación concreta. Lo esencial no es preocuparse por interés personal de la propia ropa, sino obrar según lo determinado para todos: lo que sobre todo hay que buscar es la limpieza del alma, que la caridad se sobreponga a los intereses personales ²²⁶. Las aberraciones de determinados círculos monásticos que consideraban el descuido del aspecto exterior de la persona como un ideal dan pie para ponderar la prudencia que preside las instrucciones del legislador de Hipona. La belleza del alma no está reñida

221. ZUMKELLER, 92-93.

222. ZUMKELLER, 92-93; MARIE-ANCILLA, 172; BOFF, 149. Todos estos autores remiten a s. 356,13, completado, en el caso del último, con la referencia a *ep.* 363, donde se ve cómo san Agustín no rehúsa llevar una túnica que le había tejido Sápida. “La delicadeza humana, la más fina flor del amor; aquí pasa delante de cualquier otra ley” (*ib.*).

223. BOFF, 148.

224. TRAPE, 150.

225. BOFF, 149, que trae a cuento la afirmación de Proudhon: “La propiedad es un robo”, para añadir él: “La Regla no tiene otra visión”.

226. MARIE-ANCILLA, 109.

con la limpieza del cuerpo y del vestido; al contrario, se manifiesta también en ella ²²⁷.

Pero de un extremo se puede pasar al otro, y el interés por lo exterior puede llegar demasiado lejos. De ahí que la intención del legislador sea, para un autor, evitar que el capricho personal juegue su parte en el interés por lo exterior e impedir que se convierta en fuente de manchas morales ²²⁸; para otro, más anclado en las categorías de la pobreza monástica, se trata de que nadie cuide de su ropa por simple interés personal, con el objetivo de prevenir todo retorno al espíritu de propiedad ²²⁹. Para un tercero, que tiene ante sus ojos el peligro de la vanidad, el valor de la norma no está en el problema trivial de quién debe lavar la ropa, sino en el del espíritu con que se debe actuar al respecto: dar más importancia al aseo interior que al exterior ²³⁰. Otro autor todavía advierte un doble peligro detrás de lo ordenado: el de la falta de pobreza y el de la lujuria. De una parte, considera que el descontento que subyace al parágrafo destruye la conciencia de la total dependencia de la providencia de Dios, fundamental en la pobreza monástica ²³¹; de otra, establece una relación entre el excesivo deseo por tener el vestido limpio y el empleo del término *adpetitus* (deseo), el utilizado en el parágrafo cuarto del capítulo cuarto para indicar el desear a mujeres ²³². Pero, en última instancia, el legislador busca plantear la cuestión sobre dónde tiene su corazón el siervo de Dios; si no lo tiene en Dios, no está limpio ²³³. Otro autor, por último, prefiere dar realce a la contraposición entre lo interior y lo exterior ²³⁴.

227. ZUMKELLER, 97.

228. ZUMKELLER, 97, que a continuación cita a Posidio (*Vita Augustini*, 22); cf. también AGATHA MARY, 230, que habla de la impureza interior del corazón de quienes se quejan de cómo se les da la ropa.

229. SAGE, 246.

230. BOFF, 150, que remite a Mt 23,26, y a la libertad y moderación con que san Agustín cuidaba este punto, tal como lo indica san Posidio (*Vita Augustini*, 22).

231. AGATHA MARY, 232.

232. AGATHA MARY, 230.

233. AGATHA MARY, 230, con referencia a Mt 15,10-20.

234. DE VOGÜÉ, 3,194, quien remite a san Jerónimo (*ep.* 108,20).

A propósito del presente parágrafo y de los que le siguen escribía hace ya algunos años C. Vaca: "Si el santo de Hipona es el genio de los grandes principios de la espiritualidad, no es menos profundo en el acertar a señalar los detalles a través de los cuales el espíritu ha de revelarse y convertirse en vida cotidiana... ve aquí la aplicación de los principios de caridad, espíritu de comunidad y búsqueda de Dios" (*Compañía, servicio, cultura*, en *Revista Agustiana de Espiritualidad* 2 [1961] 179-191: 179).

7.6. *Parágrafo quinto*

El núcleo del párrafo lo constituye la asistencia a los baños. En su conjunto los autores contraponen la postura relativamente abierta de san Agustín a otra, mucho más cerrada, de los círculos ascéticos en general ²³⁵. Y desde una perspectiva histórico social, alguno ve posible interpretar la norma agustiniana como una protesta social contra el lujo, la riqueza y la ociosidad de unos pocos privilegiados ²³⁶.

Como era de esperar, todos los comentaristas ponen el adecuado énfasis en la importancia concedida por el legislador a la salud de los siervos de Dios, quienes han de mantener el término medio entre el descuido imprudente y la ansiedad obsesiva ²³⁷. El cuidado de la salud es valorado como intención de fondo que anima la Regla ²³⁸, como la única justificación de la asistencia a los baños ²³⁹. Estos constituyen, pues, una medida terapéutica ²⁴⁰. Tampoco se olvida en este contexto de salud la constitución débil del legislador, tomándola como argumento para explicar tanto el interés, característico de la Regla, por el enfermo y el débil, como el equilibrio conseguido ²⁴¹.

Los autores insisten asimismo en el criterio que regula la asistencia a los baños, que no es otro que el de la necesidad, la utilidad o la simple conveniencia ²⁴², a nivel individual ²⁴³. Eso significa que no ha de ser el capricho personal del siervo de Dios, sino el juicio sabio del médico quien determine si procede o no ²⁴⁴. Seguir lo que él prescriba se entiende incluido dentro de la obediencia monástica ²⁴⁵. Una autora anota como interesante y sorprendente que la primera mención de la obediencia en la Regla y la primera aparición del preposición en el ejercicio de su autoridad (*iubente praeposito*) acontezca precisamente en relación con la enfermedad. Deta-

235. VAN BAVEL, 72; ZUMKELLER, 98; SAGE, 247; BOFF, 151; AGATHA MARY, 234; MARIE-ANCILLA, 182; CILLERUELO, *Comentario*, 414.

236. VAN BAVEL, 72.

237. ZUMKELLER, 98.

238. BOFF, 151-152.

239. BOFF, 151; AGATHA MARY, 235;

240. BOFF, 151-152, quien la contrapone a la medicina preventiva, ausente de la Regla.

241. ZUMKELLER, 98; MARIE-ANCILLA, 179.

242. ZUMKELLER, 98; SAGE, 247; VAN BAVEL, 72; AGATHA MARY, 235; MARIE-ANCILLA, 181.

243. AGATHA MARY, 235.

244. ZUMKELLER, 98; SAGE, 247.

245. ZUMKELLER, 98; SAGE, 247.

lles que explica por la naturaleza de lo que está en juego, que requiere decisiones firmes. De hecho, el punto de vista del paciente puede estar distorsionado por la enfermedad ²⁴⁶. Lo que se haga nunca ha de estar motivado por una *cupiditas*, sino por su grado de contribución al bienestar de la persona ²⁴⁷.

El precepto de obedecer “sin murmurar” al médico brinda la oportunidad, en un caso, para exponer los efectos negativos de la murmuración, signo de desunión y cuya ausencia es un aspecto del amor ²⁴⁸, y en otro, para introducir cuál ha de ser la recta relación con el médico ²⁴⁹. Haciendo una aplicación para el presente, se ofrece el criterio siempre válido: cuidar la salud ²⁵⁰.

7.7. *Parágrafo sexto*

En este parágrafo el legislador fija una doble directriz. La primera, referida al hecho de la enfermedad: se ha de creer al siervo de Dios que afirma sufrir alguna dolencia; la segunda, referente al tratamiento adecuado: si existe duda respecto de la eficacia del que solicita el paciente, se ha de consultar al médico.

La primera de ellas se explica ya desde el horror del Santo a la mentira ²⁵¹; desde el afecto y la delicadeza para con el otro, al que ha de creerse sin dudar, pues nadie mejor que uno mismo conoce el propio cuerpo ²⁵²; o desde la confianza ²⁵³. Se pone de relieve la exigencia de creer al siervo de Dios, aun sin olvidar que pueda estar mintiendo ²⁵⁴ o que esté engañado él mismo. También en estos casos se ejercitan las virtudes auténticas ²⁵⁵. Merece asimismo especial atención el “sin dudar” ²⁵⁶.

246. AGATHA MARY, 233. “But the discernment of what is in one’s own best interests is a very difficult thing, and for that reason there is value in the possibility of questioning and censure by others. While in many areas there can be a fairly objective stance, for most people there remains a certain field of self-knowledge and sensitivity that is heavily clouded; it is here that a religious is to some extent safeguarded by his or her community” (*ib.* 235).

247. AGATHA MARY, 235.

248. AGATHA MARY, 236.

249. SAGE, 247.

250. BOFF, 152.

251. SAGE, 247.

252. BOFF, 152-153.

253. AGATHA MARY, 237.238.

254. BOFF, 153.

255. CILLERUELO, *Comentario*, 415.

256. AGATHA MARY, 238. La autora prefiere el término “hesitación” en lugar del más fuerte “duda”. Y explica: “That does not mean that what he says is to be believed explicitly but that his condition, real or imagined, is to be considered seriously — which is not the same thing as to say that it is to be considered serious” (*ib.*).

En sí misma la norma es valorada como una admirable intuición del legislador, cuya agudeza de miras penetra hasta las profundidades del hombre, abriendo el espacio a Freud ²⁵⁷. Se habla incluso del “seguro instinto” del legislador ²⁵⁸. Y mirando a nuestro presente, se juzga que esta directriz de la Regla tiene una aplicación sorprendente en relación también con los trastornos psicológicos ²⁵⁹.

La segunda directriz se fundamenta en una justificada desconfianza en los remedios autoaplicados; en esos casos, se juzga que el médico representa una instancia de objetividad ²⁶⁰. De él se afirma que, en el ejercicio de sus funciones, queda revestido de un prestigio casi religioso, ante el que quedan anuladas las opiniones del enfermero y de los demás ²⁶¹. Detrás de toda esta normativa se ve en el legislador a un fino psicólogo ²⁶².

7. 8. *Parágrafo séptimo*

El legislador dispone que los siervos de Dios salgan siempre acompañados por uno o dos hermanos. La reflexión de los comentaristas se orienta a dar razón de lo dispuesto. Unos aducen razones morales, otros espirituales. Hay quienes piensan que el legislador, sabedor de que las casas de baños eran lugares de rampante inmoralidad, toma una medida de precaución y protección ²⁶³. Otros piensan que la norma se inspira en una preocupación por el orden y la prudencia, y la colocan en el mismo contexto que

257. BOFF, 153.

258. AGATHA MARY, 238.

259. BOFF, 153.

260. BOFF, 153.

261. CILLERUELO, *Comentario*, 415.

262. BOFF, 153.

263. ZUMKELLER, 98, quien remite a *cat. rud.* 16,25; AGATHA MARY, 239, quien no olvida otro aspecto: “the mention of two or three again here... seems to point to their double function: the sight of monks together was to be seen by others as an apostolic gesture —they were behaving in a “monkly” manner, however compromising might be the place where they were seen, and the companionship of a group of monks was a safeguard against illicit behavior initiated by one of them or by anyone else whom they might happen to meet” (*ib.* 240). Cf. también C. VACA, *Compañía, servicio, cultura*, en *Revista Agustiniana de espiritualidad* 2 (1961) 179-191: 181.

L. Verheijen, sin embargo, después de examinar los diferentes textos de la obra agustiniana en que el santo habla de los baños apunta en la dirección contraria. Dichos textos nos hacen comprender que el santo hablaba sin complejos de los baños públicos con sus costumbres a gentes que no tenían aprehensiones en este campo. Tras referirse a *cat. rud.* 16,25, continúa: “La sérénité avec laquelle saint Augustin parle partout ailleurs des thermes fait penser que les moeurs n’y étaient pas malsaines, malgré la nudité qui y était une sorte de nécessité de société” (“*Non pas à moins de deux ou trois*”, en *Augustiniana* 32 (1982) 255-262: 259.262 NA 2, 166-173: 170.173).

llevó al Santo a fustigar a los monjes vagabundos en la obra *El trabajo de los monjes* ²⁶⁴; al ir juntos con la modestia propia de su estado, difundirán –se afirma– el buen olor de la santidad y suscitarán vocaciones ²⁶⁵. Otros ubican la norma en el corazón mismo del espíritu de la Regla. L. Verheijen señala cómo el precepto de ir acompañados no se refiere sólo a las salidas a los baños, sino a cualquier otro lugar a donde fuera necesario ir. Los baños sirven sólo como ejemplo de un posible destino. Por tanto, la respuesta a la necesidad de tener que salir siempre acompañados, escribe el docto agustino, se halla en el conjunto de la Regla. Desde su primera línea el autor ha insistido en el carácter comunitario de la vida de aquella santa sociedad. Las salidas deben tener, pues, una dimensión comunitaria. Y a la pregunta de por qué el legislador habla específicamente de la salida a los baños y no de otra, escribe: “Yo supongo que san Agustín ha querido amueblar el “no hacer nada”, inevitable en los baños, con conversaciones respetables” ²⁶⁶. Este modo de ver las cosas lo han hecho suyo otros autores ²⁶⁷.

La disposición concreta de que sea el prepósito quien señale con quiénes se ha de salir se interpreta de distinta manera. Tras la indicación de que quien deba salir no ha de elegir su compañero, alguien ve un aire de sospecha, por desagradable que pueda resultar, explicable por la experiencia de situaciones difíciles vividas ²⁶⁸; otro autor, en cambio, excluye todo atisbo de vigilancia y lo interpreta como una medida para asegurar y favorecer entre los hermanos una relación sin discriminaciones y exclusivismos, desde la experiencia de cuán perjudiciales son los grupos cerrados. Según él, la norma está inspirada por el ideal de una fraternidad abierta y mutuamente responsable, y una pedagogía evangélica ²⁶⁹.

Como cabía esperar, la norma se lee también mirando al presente. De una parte, se reconoce que, dadas las condiciones de la vida moderna, resulta en buena medida impracticable; de otra, que se puede mantener el espíritu de la misma, cuando quien sale solo a su tarea la realiza en espíritu

264. Cf. *op. mon.* 28,36.

265. SAGE, 247-248.

266. “*Non pas à moins de deux ou trois*”, 262: NA 2,173. Y recuerda que los diálogos de Casiciaco tan tenidos en parte su origen en diálogos de estas características.

267. Cf. CILLERUELO, *Comentario*, 415; BOFF, 154-155, quien insiste en la comunión fraterna, que se ha de hacer realidad incluso fuera de casa y que implica la responsabilidad mutua en todos los ámbitos, no sólo en el de la castidad. Al mismo tiempo coloca la norma en la tradición de la *lex socii* de san Pacomio (cf. antes, nota 94).

268. AGATHA MARY, 241.

269. BOFF, 155.

de comunión con la comunidad y cuando la comunidad le acompaña con su oración ²⁷⁰.

7. 9. *Parágrafos octavo-undécimo.*

Los últimos cuatro apartados tienen en común el legislar a propósito de los distintos oficios. Se constata que la vida común exige organización y determinados servicios públicos que han de ser atendidos ²⁷¹. Se pone de relieve, de un lado, el necesario espíritu de servicio, solicitud, puntualidad y caridad que debe caracterizar su ejercicio y que determina su valor; de otra, la consideración de que cada oficio es un servicio a la comunidad y de que, por tanto, ha de estar regulado por la regla de oro presentada en el párrafo segundo del presente capítulo ²⁷². Como argumentos se aducen Mt 25,35-40 y, para los casos difíciles, 2 Cor 9,7; el principio es servir a los demás como uno quiere que le sirvan a él ²⁷³. Desde la perspectiva de los siervos de Dios no encargados del oficio, se señala que no atañe al monje que ha hecho voto de pobreza servirse personalmente; lo que necesita lo recibe del superior por medio de los encargados ²⁷⁴. Se advierte sobre el posible descontento, ya sea referido a las personas puestas al frente de los respectivos servicios, ya sea por el modo de cumplir con el oficio, ya porque nunca faltan siervos de Dios insatisfechos y disconformes con todo ²⁷⁵.

Por lo que se refiere específicamente al párrafo octavo, se señala la delicadeza de la Regla o la sensibilidad del legislador que no olvida ni a los que sólo sufren una indisposición, aunque sea pasajera ²⁷⁶. En este corto párrafo se ve estimulada la sensibilidad en quienes tienen a su cargo atender al enfermo ²⁷⁷. A la pregunta de por qué hay un sólo responsable se responde: para evitar confusiones y tratamientos contradictorios ²⁷⁸. Se

270. BOFF, 154-155. Recalca además que, aunque sólo sea por razones prácticas, la comunidad ha de saber dónde anda cada uno de sus miembros. CILLERUELO, *Comentario*, 415: “Estas prescripciones, como coyunturales, cambian con los tiempos y lugares, y será suficiente mantener el espíritu de comunidad”. Cf. también p. 408, extendido el juicio al contenido de los párrafos 4-11.

271. CILLERUELO, *Comentario*, 416.

272. ZUMKELLER, 101.103, quien pone como ejemplo al mismo san Agustín al aceptar el ministerio sacerdotal; SAGE, 248; TRAPE, 165:

273. SAGE, 248-249. Remite también a *ep.* 40,4; *en.* Ps. 103,1,19

274. SAGE, 248.

275. SAGE, 248; CILLERUELO, *Comentario*, 417.

276. BOFF, 156; AGATHA MARY, 242.

277. AGATHA MARY, 244.

278. BOFF, 156, quien añade que no queda excluido personal auxiliar.

anota cómo la medicación principal indicada es la comida ²⁷⁹. Se juzga que todas las tareas han de ser dadas en confianza, tema que subyace a este párrafo, pero no se oculta que existen causas para la desconfianza, que se pueden superar con el amor ²⁸⁰.

A propósito del párrafo noveno, se observa que en él encontramos la primera referencia explícita al servicio a los hermanos, extendido a diversos aspectos de sus vidas. En el presente párrafo el servicio aparece como un aspecto de la fraternidad ²⁸¹; se pondera particularmente el precepto de servir sin murmurar ²⁸², con reflexiones sobre la murmuración misma ²⁸³. El modo de actuar del legislador en este párrafo se juzga más delicado que en el párrafo anterior y se señala cómo asume que cuanto demandan los siervos de Dios es necesario. En cuanto siervos de Dios, su actividad radica en un esfuerzo continuo por alcanzar la unidad de mentes y corazones en fidelidad a la vida de oración y de culto ²⁸⁴.

El párrafo décimo se convierte en ocasión para que los autores hablen de la importancia que asignaba el legislador al estudio en el monasterio. Con el epígrafe “el servicio de la inteligencia” describe un autor el contenido del presente párrafo, que –afirma–, esconde más de lo que parece ²⁸⁵. La severa disposición respecto de quiénes piden los libros a deshora se enmarca en el interés que mostró el Santo por ellos y en el hecho

279. BOFF, 156, que señala cómo el legislador se mantiene fiel a la medicina antigua, según la cual el alimento es mejor medicina, y en el asignar como remedio para cada enfermedad un alimento específico, hecho en que ve una ulterior prueba de la amplitud de miras de la Regla.

280. AGATHA MARY, 243: “So many people are involved in trusting relationships here. The prior must trust the monk he chooses to look after those who are ill; there needs to be trust between patient and helper; hand there has to be trust between the later and those who are in chage of storeroom if the patient is to get the nourishment that he needs; then, if food has to be prepared, the monks working in the kitchen and scullery are also involved”.

281. AGATHA MARY, 246, que añade reflexiones sobre la fraternidad en la Regla, fraternidad que, a su vez, ofrece el contexto para cada acto de servicio. “So when in the present passage of the *Rule* Augustine uses this same word he is appealing to an awareness, in each member of the community, of an obligation and responsibility as well as an awareness of fellowship”.

282. BOFF, 156, que remite a 1 Cor 10,10 y 2 Cor 9,7. “Bella y oportuna recomendación... ¡Servir con presteza y cortesía, de buen corazón y hasta con alegría, además de difícil es necesario!” (*ib.*); TRAPÉ, 165: “Commando breve (servir sin murmurar), ma capace, se osservato, di rendere serena e gioiosa la vita comune. Evidentemente questo servizio di carità fraterna dovrà essere reso secondo le disposizioni generali della Regola e della comunità”.

283. BOFF, 157.

284. AGATHA MARY, 245-246.

285. BOFF, 172.

de que eran un bien precioso que merecía todos los cuidados, puesto que no eran de fácil adquisición ²⁸⁶. La medida se entiende también como un aviso de que los libros no eran pertenencia particular de nadie, como un quita excusas para no trabajar ²⁸⁷ y como un indicador indirecto de la importancia que san Agustín asignaba a la formación intelectual de sus monjes ²⁸⁸. En el monasterio el estudio se estimulaba como una forma de trabajo, para conocer mejor la palabra de Dios, practicarla y enseñarla ²⁸⁹. Esta atención al estudio se considera como una innovación para su tiempo, con gran influjo en el monacato posterior y en la cultura occidental ²⁹⁰. Se valora el estudio como un índice de piedad ²⁹¹. El ejemplo del Santo se convierte en una invitación a una piedad eminentemente doctrinal ²⁹².

Por último el parágrafo undécimo. Un autor llama la atención sobre la diferencia entre el parágrafo anterior y el presente: los libros están sujetos a un horario, mientras que la ropa y el calzado no, disposición que juzga de un realismo sorprendente, sobre todo viniendo de un genio intelectual. Este particular le permite insistir sobre el fino sentido de humanidad de san Agustín ante las necesidades humanas más elementales ²⁹³. En el precepto se ve una voluntad de ordenar el cuidado y custodia del vestido, sin que haya rigidez alguna en su distribución y uso, desde una perspectiva diferente a la del parágrafo primero ²⁹⁴. Se señala que san Agustín pone

286. BOFF, 158;

287. DE VOGÜÉ, 3,195.

288. VAN BAVEL, 72, que remite a la información de san Posidio (*Vita Augustini*, 28 y 31); AGATHA MARY, 249.

289. BOFF, 157. El autor ve allí lo que hoy se llama “apertura pastoral” de la vida religiosa. Aunque refiriéndose al monasterio de clérigos, A. Sage habla del estudio como principal ocupación de los monjes (SAGE, 249; cf. DE VOGÜÉ, 3,218 que incluye la referencia a *ep.* 243,6).

290. BOFF, 157. “En estas dos líneas escasas de la Regla se encierra una verdadera revolución de la vida monástica y religiosa hecha por san Agustín” (C. VACA, *Compañía, servicio, cultura*, p. 185).

291. CILLERUELO, *Comentario*, 417: “Una piedad que no incita al estudio ni lo promueve, ya como alimento espiritual, ya como medida de apostolado, es muy sospechosa, ya que la piedad de por sí va orientada al estudio como progreso de la misma piedad, como desarrollo y crecimiento que prepara la acción. Donde no se estudia, entran el ritualismo, el formalismo, la rutina, la simplicidad pueril y las almas vegetan en el marasmo de los “indoctos”, como decía san Agustín”.

292. SAGE, 249; AGATHA MARY, 248.

293. BOFF, 158.

294. AGATHA MARY, 251: “There (5,1) Augustine considered the varying attitudes of individual monks to what was given to them. Here, with much less need to point an admonitory finger, he addresses the monks who look after the community’s goods and ensure that they are available for all the brothers”.

una delegación de autoridad en el trasfondo del servicio a la comunidad entera, medio para asegurar que cada miembro sea provisto de lo que necesita y cuando lo necesita, en un contexto de amor ²⁹⁵.

8. Valoración

Al ser un capítulo largo, la síntesis de las aportaciones de los comentaristas tenía que resultar necesariamente larga también. Vamos a procurar, no obstante, que nuestra valoración sea breve. Para ello es imprescindible no entrar en los detalles y limitarnos a los aspectos más generales.

Los criterios empleados son varios: comunión de bienes, distribución proporcional de los mismos, pobreza, amor, etc.

No cabe duda de que los distintos preceptos contenidos en el capítulo se levantan sobre el doble principio de la comunión de bienes y de su distribución de acuerdo con las necesidades de cada uno. Pero, con ser cierto, nos parece que no lo dice todo. No basta con ordenar que a cada cual se le dé lo que necesite de los bienes de uso habitual. Su importancia tiene el saber quién determina lo que necesita cada cual. Ahora bien, en el capítulo vemos que no hay uniformidad a este respecto: en unos casos es el superior, en otros el médico, en otros la misma persona afectada, en otros los distintos “oficiales”. ¿Responde esta diversidad a algún criterio o busca algún objetivo concreto? Es algo que no se encuentra en los comentarios. Por otra parte, ambos principios han sido formulados con la máxima claridad en el capítulo primero de la Regla. El dato reclama que se establezca alguna relación de convergencia o de divergencia, que explique el resurgir en este momento específico del documento. Pero es algo que tampoco aparece en los comentarios.

Otro criterio desde el que se ha interpretado el capítulo es el de la pobreza monástica. Evidentemente, cuanto determina el capítulo se enmarca dentro de un estilo de vida sobrio y austero. Es cierto que apenas se niega nada a nadie ²⁹⁶, pero también lo es que en varios de sus párrafos se insiste en el concepto de sólo lo necesario ²⁹⁷. La mente del legisla-

295. AGATHA MARY, 251-253. Habla de delegación de autoridad porque en *praec.* 1,3 y 5,3 aparece el preposito como responsable de distribuir los bienes.

296. Si se exceptúa el baño a quien lo pide sin prescripción médica (*praec.* 5,5). Los libros en cuanto tales no se niegan; lo que se niega es su concesión fuera de tiempo.

297. “... quod cuique opus est...” (*praec.* 5,1, l. 145); “... transitura necessitas” (*ib.* 5,2, l. 159); “... inter necessaria deputandum... cui necessarium fuerit” (*ib.* 5,3, l. 164.165); “... ire necesse fuerit... qui habet aliquo eundi necessitatem” (*ib.* 5,7, l. 180); “... quod cuique opus esse perspexerit” (*ib.* 5,8, l. 184); “... quando fuerint indigentibus necessaria” (*ib.* 5,11, l. 190-191).

dor es, sí, que a nadie le falte nada que sea necesario, pero también que nadie tenga más de lo que le sea necesario. Sin duda alguna, en este sentido la pobreza atraviesa el capítulo de principio a fin. Pero no hay que olvidar otras perspectivas. Si se pone la pobreza en relación con el poseer/no poseer, no todos los párrafos caben dentro de ese criterio. En varios de ellos, lo que se ventila es más bien quién debe hacer algo o cómo debe hacerlo ²⁹⁸. Unido a esto va el hecho, que nos parece significativo, de la ausencia en el capítulo de toda valoración de los bienes en sí mismos. El problema para el legislador no parece ser la relación del siervo de Dios con ellos, sino la relación entre las personas con ocasión de ellos ²⁹⁹. En el capítulo los bienes no aparecen tanto como obstáculos en la relación entre el hombre y Dios como en la relación de unos siervos de Dios con otros. Y este aspecto no nos parece suficientemente clarificado.

Es indiscutible la importancia que juega el tema del amor en el capítulo, sobre todo teniendo en cuenta su párrafo segundo. Pero, de una parte, en el comentario no siempre hemos visto establecer una relación inmediata y específica del contenido de cada párrafo con dicho criterio. De otra parte, no hay que olvidar que, aunque la caridad es una, puede tener objetos diferentes (cf. Mt. 22,37-40) y establecer las oportunas distinciones puede ser esclarecedor. Por último, como ya indicamos, el amor no es algo que aparezca como exclusivo del presente capítulo, pues volverá a aparecer con fuerza en los dos capítulos siguientes. Por tanto, para ser tomado como criterio de interpretación del capítulo parece que tiene que ser considerado desde alguna perspectiva concreta.

A nuestro parecer, los comentarios no han logrado reflejar la “fisonomía” espiritual propia y específica del capítulo, a que responden todos y cada uno de los rasgos externos, es decir, de sus normas concretas. En síntesis dos son las objeciones de carácter general que creemos se pueden poner a los distintos comentarios: una, la falta de un criterio unificador de todos y cada uno de los párrafos; otra, el no haber profundizado lo suficiente. Recurriendo a una imagen, se puede decir que la obra de los comentaristas responde más a una fotografía que a una radiografía del capítulo.

298. Así particularmente en los párrafos cuarto, sexto y séptimo.

299. Habitualmente, a la hora de entrar en valoraciones de pobreza religiosa, se juzga esencial la clase de relación que la persona tiene con los distintos tipos de bienes, que se mide, negativamente por el grado de esclavitud frente a ellos o, positivamente, por el grado de libertad, también frente a ellos.

La censura de los libros de Saturnino Calleja

Corría el año 1894. El mismo año en que se celebró el 4º Congreso Católico, en Tarragona, al que habían precedido los de Madrid (1889), Zaragoza (1890) y Sevilla (1892). En ellos se había llevado a cabo una fuerte afirmación católica, con la pretensión de que sirvieran de punto de referencia y de vínculo de unión entre los católicos, frente a los ataques y acometidas que percibían desde el exterior, desde fuera de la Iglesia. Tan sólo habían transcurrido tres años desde la publicación, por parte de León XIII, de la encíclica *Rerum novarum*; pero la verdad es que no había tenido demasiada repercusión, y encontró escaso eco tanto en la jerarquía, como en los curas y en los seglares, más sensibilizados en la defensa de sus convicciones, y en cerrar filas compactas que en detectar un campo de acción al cual deberían haber sido especialmente sensibles.

Pero la afinidad con los temas no se improvisa, y los tiempos —y las personas que los viven— estaban más por la línea de construir barreras y erigir diques de contención frente a posibles ataques. Es cierto, y hay que reconocerlo en beneficio de las personas que vivieron esta época, que prácticamente se había pasado todo el siglo XIX en un constante tira y afloja entre conservadores y liberales. Y en estos años de la regencia de María Cristina, a la muerte de Alfonso XII, volvieron a aparecer las tensiones. Un ejemplo puede servir de referencia: mientras la enseñanza laica se había autorizado en 1881, en 1896 volvió a ser proscrita; dicho al revés, mientras la enseñanza religiosa había experimentado un ataque en 1881, en 1896 volvía a sentirse dueña de la situación, en exclusiva.

En el fondo, latía el problema de la aceptación de otros criterios religiosos, sociales y políticos, frente a la concepción monolítica, teñida de tintes patrióticos. Por cierto, que tales tonos patrióticos se derrumbaron en 1898 con la pérdida de Cuba y de Filipinas.

En este clima —diseñado a vuelapluma— tuvo lugar la intervención religiosa, o, si se prefiere decir de forma algo más cruda, intervino la censura eclesiástica a propósito de los libros de Saturnino Calleja, el mismo edi-

tor al que el criterio popular hacía autor de innumerables cuentos infantiles.

Tal censura podría parecer una exageración inexplicable e intolerable, desde los criterios más moderados que hoy son comunes. Pero no estoy exagerando lo más mínimo. Por pura casualidad, mientras localizaba otros datos —como sucede con frecuencia— ha caído en mis manos una curiosísima censura, que, remitida desde el obispado de Madrid, se hizo llegar a otros puntos de España, a fin de darle la debida difusión, para que todo el mundo que pudiera tener acceso a ella supiera bien a qué ton quedarse respecto a las publicaciones de Saturnino Calleja. Éstas eran publicaciones pedagógicas, infantiles, instructivas. Y precisamente por ello llama aún más la atención semejante censura.

Dejando hablar a los hechos

Basta ya de introducciones, y, una vez situado el clima social y religioso envolvente, lo procedente es transcribir el decreto emanado del obispado de Madrid. Desearía que se leyera desde la serenidad, pero no encuentro modo de impedir que cada lector ponga la carga de asombro contenido, o de indignación vehemente ante la lectura de la larga exposición que sigue. Trataré, después de haberla transcrito, de explicarla, justificarla y hacerla entendible; pero mientras discurre el texto completo, no puedo hacer otra cosa más que llamar a la calma por parte del lector. Es evidente que, desde las posturas ideológicas de cada uno, la simple lectura puede ser ya un ejercicio de irritación, o de complicitad no disimulada con unos criterios caducos. El texto íntegro es:

NOS EL DOCTOR DON JOSÉ MARIA DE COS, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Arzobispo-Obispo de Madrid-Alcalá, Caballero Gran Cruz de Isabel la Católica, Senador del Reino, etc., etc.

Hacemos saber: Que el tribunal por Nos nombrado con fecha treinta de Setiembre próximo pasado y que se publicó en el Boletín de esta Diócesis del mismo día, para censurar los libros que al efecto Nos presentó el editor de esta Corte D. Saturnino Calleja, ha emitido dictamen del tenor siguiente:

“Excmo. y Rvdmo. Sr.: En cumplimiento del decreto fecha 30 de Setiembre del año pasado, con que V. E. tuvo a bien nombrarnos censores de doscientos sesenta y seis libros editados por D. Saturnino Calleja y sometidos por él mismo a la censura eclesiástica, desde luego

procedimos a examinarlos con la debida atención, teniendo cada semana dos largas sesiones. Por ser tantos los libros nos los hemos ido repartiendo para informar como ponentes, llevando a la reunión de todos nosotros las observaciones que sobre el libro o algún pasaje o lámina suya se nos habían ocurrido a cada uno; con lo cual hemos imitado en lo posible la práctica que en esto siguen las Sagradas Congregaciones Romanas de la Inquisición y del Índice, al tenor de la Bula Sollicita et provida del sapientísimo Benedicto XIV. Pronto echamos de ver que convenía clasificar dichos libros en ocho grupos, según aparecen a continuación, y así los fuimos incluyendo en uno o en otro por juicio colectivo, en vista de las observaciones del ponente compulsadas en las páginas del libro y discutidas en la Junta cuanto era necesario.

Mas no contentándonos con este primer examen practicado ya con todos los libros, a fin de guiarnos respecto de ninguno por la ponencia de un solo censor, hemos repasado todo el trabajo hecho, tomándonos más tiempo y exigiendo que por lo menos tres censores hubieran leído y dieran testimonio positivo y concorde acerca de lo que no hubiese sido juzgado directamente por toda la Junta.

Resultado de todo ha sido presentar a V.E., como por acuerdo unánime tenemos la honra de presentarle, las ocho listas adjuntas con las calificaciones correspondientes. Pero antes debemos advertir: 1°. Que muchos de estos libros, juzgados ahora por nosotros, habían sido corregidos ya por encargo del editor Sr. Calleja, en cumplimiento de lo que el Gobierno eclesiástico de esta Diócesis decretó con fecha 7 de Agosto de 1893. — 2°. Que por este motivo, y porque vemos que esta casa editorial de Madrid tiene una sucursal en la ciudad de Méjico, a fin de que los libros de ediciones anteriores no aparezcan autorizados o absueltos con la censura que ahora obtienen después de corregidos, creemos conveniente que V.E. haga pública esta declaración nuestra, y en particular, que se la comunique al Excmo. Sr. Arzobispo de Méjico, y que se haga lo que sea menester para que los libros censurados no se confundan con los que no lo fueron. — 3°. Que, interrogado por nosotros el editor D. Saturnino Calleja, ha declarado por escrito que si editó sin licencia eclesiástica Catecismos de la Doctrina cristiana y otras obras de religión, fue porque ignoraba la obligación de someter tales libros al examen y aprobación competente, obligación que promete cumplir en adelante con toda exactitud, según verá V.E. en su oficio de fecha 20 del mes corriente, que remitimos a V.E. junto con el que esta Junta le dirigió el día anterior. También promete el mismo oficio

retirar, inutilizar o enmendar cuanto V.E. le ordene. — 4°. En vista de tan laudables declaraciones, y de conformidad con el espíritu benigno de la Santa Iglesia, somos de parecer que los libros de la lista segunda, pueden considerarse comprendidos en la primera; y los de la cuarta, en la tercera; y los de la sexta en la quinta; desde que se hagan en ellos las correcciones indicadas, y que por esto le sean comunicadas cuanto antes, aunque sea extraoficialmente, para que la tardanza no ocasione graves perjuicios a los intereses de su casa y a la subsistencia de los muchos operarios que de ella dependen, y que también se le facilite desde luego copias de las listas que no tienen censura adversa. Ahora, contrayendo la censura exclusivamente a lo que atañe al dogma o la moral, la formulamos informando:

1°. Que los treinta y un libros comprendidos en la lista primera son recomendables y merecen la aprobación eclesiástica, como informados de espíritu cristiano, y que no tienen nada contrario al dogma y la moral.

2°. Que los diez y ocho libros de la lista segunda merecerán igual aprobación, una vez que se hayan hecho las correcciones que van expresadas en ellos.

3°. Que los sesenta y ocho de la lista tercera, podrán obtener también la aprobación eclesiástica, porque enseñan máximas de honestidad natural, u otros conocimientos útiles, sin contener nada reprobable.

4°. Que los veinticuatro de la lista cuarta se hallarán en el mismo caso que los anteriores cuando se hagan las enmiendas anotadas en cada uno de ellos.

5°. Que los cuarenta y uno de la lista quinta contienen lecturas de mero pasatiempo, sin moral cristiana ni natural, ni cosa contraria a la fe o a las buenas costumbres, ni mérito de aprobación positiva, por lo cual los dejamos con la fórmula de dimittuntur.

6°. Que los quince de la lista sexta podrán sumarse a los de la anterior, así que se enmiende lo que en ellos se expresa.

7°. Que los sesenta y tres de la lista séptima están plagados de encantamientos, hechicerías, transformaciones imposibles y enamoramientos, aunque no presentados en forma inmoral. Esta clase de libros ha sido objeto de particular atención. En las reglas del Índice “vetantur omnes libri et scripta necromantiae, geomantiae, hydromantiae, pyromantiae, honomantiae, chyromantiae, astrologiae

judiciariae et omnia alia in quibus continentur sortilegia, beneficia ac auspicia; et contra haec legentes vel habentes procedi potest tanquam suspectos de haeresi”. *Los que ahora censuramos no recomiendan tales supersticiones ni las enseñan, ni semejantes encantamientos se presentan en forma que los haga algo creíbles, sino cual mero entretenimiento y con el rótulo de cuentos. Leer o retener tales frivolidades no es lo que la Sagrada Congregación del Índice considera motivo suficiente para que se tenga a cualquiera por sospechoso de herejía y se proceda contra él. El Pontífice Sixto V, en la Bula Cœli et terræ (1585) explica la arriba citada copiada regla de Índice de los que ejercen, enseñan o aprenden aquellas artes supersticiosas, y de los libros y escritos en que eso mismo se contiene; y en Roma no se condena un libro porque tenga tales cuentos de supernaturalismo fantástico, de lo cual nos hemos procurado y adquirido noticia cierta. Sin embargo, aun no aplicando a éstos de la lista sétima la gravísima censura de aquella regla del Índice, juzgamos que su lectura no hace bien a los niños, sino que debe calificarse de peligrosa para ellos, como puede serles perjudicial, por sembrar en la tierra virgen de sus nacientes inteligencias gérmenes de frivolidad y superstición, y por despertar prematuramente en sus tiernos corazones sentimientos y pasiones cuyo sueño se debe velar con toda la delicadeza y recato a que es acreedora la inocencia.*

8º. *Finalmente que en los seis libros incluidos en la lista octava abundan las ideas y tendencias malsanas o pasajes lúbricos, que los constituyen libros malos, dignos de prohibirse y retirarse, conforme el editor ha prometido hacerlo.*

Este es, excmo. e Ilmo. Sr., nuestro unánime parecer, que respetuosamente sometemos a la superior ilustración y autoridad de V.E., para que disponga lo que estime más conveniente. Dios guarde a V.E. Ilma. muchos años.

Madrid 25 de Enero de 1894.

Dr. José Fernández Montaña, Dr. Joaquín Torres Asensio, Dr. Fernández Tomás Ayuso, Dr. Manuel P. Pavía, Lic. Antonio Chacón y Muñoz, Anastasio García, Paulino Saja.

Excmo. y Rdmo. Sr. Arzobispo-Obispo de Madrid”.

En su consecuencia, y conformándonos en todo con el parecer de los censores, venimos en disponer y disponemos lo siguiente:

Primero: Aprobamos y recomendamos los libros de la lista primera, que son los siguientes: 1. Miguel y Ruiz, "La Buena Juanita".- 2. Calleja, "Los párvulos".- 3. Calleja, (colección de carteles), "Los párvulos".- 4. Fleury, "Catecismo histórico" (dos ediciones).- 5. Ripalda y Fleury.- 6. Astete, "Doctrina cristiana" (dos ediciones).- 7. Ripalda, "Doctrina cristiana" (dos ediciones).- 8. Fleury, "Diálogo de Historia Sagrada".- 9. Calleja, "Un libro para los niños".- 10. Sabatier, "Obligaciones del hombre".- 11. Escoiquiz, "Obligaciones del hombre".- 12. Fenelon, "El Padre nuestro".- 13. Calleja, "Urbanidad para niñas".- 14. Calleja, "Urbanidad para niños y niñas".- 15. Fernández, "Los deberes".- 16. Granada, "La oración del Padre nuestro".- 17. La niña caritativa, El legado de un padre.- 18. La madrastra.- 19. El pastor de las liebres.- 20. La flor marchita.- 21. El hijo obediente.- 22. Fe, Esperanza y Caridad.- 23. En guerra con el mar.- 24. La caja de cerillas.- 25. La conciencia.- 26. Blanca, la huerfanita.- 27. El caballero Bayardo.- 28. Rivadeneyra, "Vida de la Virgen".- 29. El camino del cielo.- 30. El bergantín.- 31. La Nochebuena.

Segundo: Aprobamos así mismo sin recomendación los de la lista tercera, que son los que siguen: 50. Jiménez Aroca, "Catón de los niños".- 51. Jiménez Aroca, "Silabario 1º".- 52. Jiménez Aroca, "Silabario 2º".- 53. Jiménez Aroca, "Silabario 3º".- 54. Jiménez Aroca, "Colección de carteles".- 55. Miguel Ruiz, "Catón de las niñas".- 56. Miguel Ruiz, "Silabario 1º".- 57. Miguel Ruiz, "Silabario 2º".- 58. Miguel Ruiz, "Silabario 3º".- 59. Miguel Ruiz, "Colección de carteles".- 60. Fernández, "Cartilla para los niños".- 61. Seijas, "Catón metódico de los niños".- 62. Rodríguez Navas, "Narraciones históricas".- 63. Flórez González, "Lectura de manuscritos".- 64. Benito, "La música para los niños".- 65. Calleja, "Geografía" (dos ediciones).- 66. Gómez, "Gramática castellana".- 67. Rodríguez Navas, "Gramática de la lengua castellana".- 68. Calleja, "El pensamiento infantil".- 69. Juez, "Lecciones de Aritmética".- 70. Fernández, "Definiciones de Aritmética".- 71. Gallego, "Aritmética para los niños".- 72. Fernández, "Geometría para los niños".- 73. Gómez, "Ortografía castellana".- 74. Calleja, "Nociones de higiene".- 75. Calleja, "Nociones de economía doméstica".- 76. Chápuli, "El muestrario caligráfico".- 77. Ejercicio preliminar de lectura.- 78. La física al alcance de los niños.- 79. Geografía histórica.- 80. El mar y sus misterios.- 81. Geo-

grafía astronómica.- 82. Reino vegetal.- 83. Reptiles y peces.- 84. El brujo y las tres hermanas.- 85. Pepito y Mariquita.- 86. No seáis mentirosos.- 87. El premio y el castigo.- 88. Jorge el valeroso.- 89. Roberto y Cecilia.- 90. El hombre en la luna.- 91. El espejo de Luisita.- 92. El gato perezoso.- 93. Las riquezas del sabio.- 94. La casa de Tócame Roque.- 95. Un rasgo de amor filial.- 96. La mentira más grande.- 97. La leyenda de la seda.- 98. La senda de la fortuna.- 99. El rey Tragabuches.- 100. El barril de aceitunas.- 101. El ciego por su culpa.- 102. El príncipe narigudo.- 103. El rey Midas.- 104. Al calor de una cerilla.- 105. Los dos gemelos.- 106. El lenguaje de las bestias.- 107. Dios en todas partes.- 108. Debemos estar agradecidos.- 109. La tía miserias.- 110. La flor del lino.- 111. El solitario.- 112. Los tres ciegos.- 113. Las dos rocas.- 114. Una nariz prominente.- 115. Un viaje a la mesa.- 116. El ministro envidioso.- 117. El joven naturalista.

Tercero: Que ni aprobamos ni prohibimos, y sólo permitimos la lectura de los libros de la lista quinta, que son éstos: 142. El violón mágico.- 143. Los cabritos y el lobo.- 144. El doctor que todo lo sabe.- 145. Juana la lista.- 146. Lo que puede la astucia.- 147. Un amigo generoso.- 148. Los pájaros injuriados.- 149. Los músicos improvisados.- 150. Quién de los dos corre más.- 151. Los tres convidados.- 152. La cruz del diablo.- 153. Las agudezas de Juan.- 154. Viaje de Gulliver al país de los gigantes.- 155. Viaje de Gulliver al país de los enanos.- 156. La soledad y el olvido.- 157. El jorobado.- 158. La fortuna y la desgracia.- 159. Un banquete extraño.- 160. La fama del embustero.- 161. El castigo de un bribón.- 162. El gallo listo.- 163. Soñar despierto.- 164. El cantor del bosque.- 165. La caperucita roja.- 166. Aventuras del Barón de la Castaña.- 167. Las tres plumas.- 168. El flautista valiente.- 169. María Pez y María Oro.- 170. La joven hermosa novia.- 171. Aventuras de un naufrago.- 172. La gallinita y el pollito.- 173. Nobleza de un artesano.- 174. Justicia de Dios.- 175. Viajes en globo.- 176. La danza de las flores.- 177. El herrero jactancioso.- 178. El traje invisible.- 179. El gatito y las agujas.- 180. Un convite original.- 181. Las ranas mágicas.- 182. El fiel Juan.

Cuarto: Que mandamos corregir y devolvernos para su aprobación, luego que se hayan hecho las correcciones indicadas por los censores, los libros de las listas segunda, cuarta y sexta, que son los que a continuación se expresan:

LISTA SEGUNDA

32. Jiménez Aroca, "Frases y cuentos".- 33. Jiménez Aroca, "Cuentos del abuelo".- 34. Torre y Marco, "Historia Sagrada".- 35. Loriquet, "Historia Sagrada".- 36. Tovar, "Educación cristiana de la juventud".- 37. *El arte de ser feliz*.- 38. *La comadre muerta*.- 39. *La Religión Católica*.- 40. *El perdón de una culpa*.- 41. *Proteger a las golondrinas*.- 42. *Belleza y modestia*.- 43. *El tesoro engañoso*.- 44. *La herencia*.- 45. *La ingratitud*.- 46. *El médico ambicioso*.- 47. *La rana encantada*.- 48. *Santificar las fiestas*. 49. *El castigo merecido*.

LISTA CUARTA

118. Rodríguez Navas, "Tratado de urbanidad".- 119. González, "Catecismo de Agricultura".- 120. Parravicini, "Historia natural para niños".- 121. Peña, "Complemento de la educación escolar".- 122.- Fernández, "Trazos literarios en prosa".- 123. Fernández, "Trazos literarios en verso".- 124. Calleja, "Historia de España".- 125. Parravicini, "Tesoro de las escuelas".- 126. Iriarte, "Fábulas literarias".- 127. Samaniego, "Fábulas en verso" (dos ediciones).- 128. Fernández y Ruiz, "La perla del hogar".- 129. *Viaje alrededor del mundo*.- 130. *Historia de las bellas artes*.- 131. *Los tres reinos de la naturaleza*.- 132. *La civilización y los grandes inventos*.- 133. *La medalla de la Virgen*.- 134. *El peral misterioso*.- 135. *Recuerdos históricos*.- 136. *Las aves*.- 137. *Los mamíferos*.- 138. *La princesa fregona*.- 139. *La hermanita de los pobres*.- 140. *El ermitaño*.- 141. *El regalo de la hada*.

LISTA SEXTA

183- *El pulgarcito*.- 184. *La fuente de oro*.- 185. *Aquí no hay tal desgracia*.- 186. *El negrito y la pastora*.- 187. *Nicolasón y Nicolasillo*.- 188. *La reina de las hormigas*.- 189. *El caballo artificial*.- 190. *La mitología griega y romana*.- 191. *Cuentos de Fernandillo*.- 192. *El baúl maravilloso*.- 193. *El niño juez*.- 194. *El príncipe Balsora*.- 195. *El carbón de oro*.- 196. *El poder de la fortuna*.- 197. *Manuel*.

Quinto: Creemos peligrosa para los niños la lectura de los libros contenidos en la lista sétima, y, por tanto, prohibimos su uso en las escuelas y colegios mientras no sean convenientemente reformados y aprobados por Nos, previa la oportuna censura. Sus nombres son éstos:

198. *El ramito de nogal*.- 199. *Barba azul*.- 200. *Un joven afortunado*.- 201. *Un sueño largo*.- 202. *La hija del molinero*.- 203. *La princesa de Tonkin*.- 204. *La montaña de cristal*.- 205. *Rosita y Joaquinito*.- 206.

Los tres hermanos.- 207. La nevadita.- 208. La hermosa en el palacio encantado.- 209. La cenicienta.- 210. La montaña de imán.- 211. El palacio subterráneo.- 212. El príncipe mono.- 213. La cierva encantada.- 214. Los perros negros.- 215. El médico y el rey.- 216. El castillo encantado.- 217. El pescador.- 218. El collar de diamantes.- 219. Blanca Nieves.- 220. El premio de Luisito.- 221. La princesa de los cabellos de oro.- 222. Rafaelito.- 223. Aventuras de dos niños.- 224. Las hijas del leñador.- 225. La princesa Isabel.- 226. El enano encantador.- 227. La estatua prodigiosa.- 228. La fragua encantada.- 229. La almendrita.- 230. Los príncipes encantados.- 231. El premio de la virtud.- 232. El alcázar de la dicha.- 233. Los sobresaltos de un sastre.- 234. Historia de un rey tuerto.- 235. La cabrita de oro.- 236. Las aventuras del feísimo Lentejilla.- 237. El viejo hechicero.- 238. El cantarito de lágrimas.- 239. El silbato prodigioso.- 240. El príncipe penitente.- 241. El diablo burlado.- 242. La ramita de mejorana.- 243. El castigo de un ambicioso.- 244. Aventuras de Rogelio.- 245. La buena pesca.- 246. La vaca y el ternero.- 247. La estatua de mármol.- 248. La armadura misteriosa.- 249. Dos hermanas envidiosas.- 250. Un novio encantado.- 251. La cola del gato.- 252. El oro del bosque.- 253. El caballero sin nombre.- 254. El castillo de cartón.- 255. Las tres hilanderas.- 256. La bola de oro.- 257. Un amigo de los niños.- 258. El anciano solitario.- 259. Un cuento chino.- 260. El premio de una buena acción.

Sexto: Prohibimos a todos los fieles de nuestra jurisdicción la lectura de los libros de la lista octava, y mandamos al editor susodicho, y a los libreros, maestros y particulares de nuestra Diócesis que en su poder tengan alguno o varios ejemplares de los mismos, los entreguen en nuestra Secretaría de Cámara y Gobierno por sí mismos, o por medio de sus Párrocos, haciéndoles saber, al efecto, que llevan los siguientes títulos:

261. Lo que está haciendo el diablo.- 262. El soldado listo.- 263. El príncipe y la ondina.- 264. Rafael.- 265. El príncipe Simplicio.- 266. El soldadito de plomo.

Séptimo: Mandamos que éste nuestro auto se comunique en debida forma al referido editor D. Saturnino Calleja, al Excmo. y Reverendísimo Sr. Arzobispo de Méjico y a todos los Reverendísimos Prelados de dentro y fuera de España que sobre este particular han tenido a bien preguntarnos, e insértese en nuestro Boletín Oficial para conocimiento del público.

Dado en nuestro Palacio Episcopal de Madrid a doce de Marzo de mil ochocientos noventa y cuatro. JOSÉ MARIA, Arzobispo-Obispo de Madrid-Alcalá.- Por mandado de S. E. I. el Arzobispo-Obispo, mi Señor, Dr. JULIAN DE DIEGO Y ALCOLEA, Arcediano Secretario.

Al terminar el decreto

Hasta aquí el largo texto, que inevitablemente era preciso reproducir, y que no podía ser resumido en una serie de explicaciones que hubieran ocupado más espacio que el propio decreto original. Tampoco valía la pena reproducirlo en parte, a medida que fuera apareciendo cada uno de los aspectos que saldrán en adelante, porque se perdería el hilo de la narración y del discurso original, así como su sabor auténtico.

Por descontado, no he introducido una sola línea que no fuera genuina, para no dar pie a interpretaciones más como si fueran primitivas, así como para evitar subjetivismos con los que yo pudiera tratar de canalizar la opinión ajena. Lo único que he hecho ha sido introducir letra cursiva, a fin de dejar más clara la redacción primitiva y distinguirla de mis anotaciones. Con eso, lo único pretendido es evitar cualquier tipo de confusiones.

Y si yo he procedido con honestidad, quisiera que quienes leyeran estas páginas procedieran de la misma forma y evitaran comentarios sesgados a media lectura, así como apresuradas condenas o expresiones más o menos sinceras de repulsa y rechazo del oscurantismo de la Iglesia. No es posible olvidar que estamos a un siglo de distancia de los hechos, y que desde entonces han cambiado mucho las cosas y ha llovido mucho.

Para una mejor comprensión

Lo ideal sería saber cuál ha sido el factor que originó todo este proceso, para poder comprender lo más exactamente posible qué ha sucedido y por qué han sucedido las cosas de esta forma. En otras palabras, ¿por qué en ese momento preciso (30 de septiembre de 1893) el obispo de Madrid tomó la decisión de encomendar a una comisión diocesana la tarea de proceder a la revisión minuciosa del fondo editorial de Saturnino Calleja?

No consigo saber la razón precisa, ni desentrañar la incógnita. Podría tratarse de una labor rutinaria, que se hubiera emprendido además con otras editoriales, y cuyo contenido no hubiera trascendido por no haberse publicado, por no tener la notoriedad de la editorial Calleja, o porque no encontraron nada digno de consideración. También cabría que, como con-

secuencia de la lectura —fortuita o no— de alguna obra editada por Calleja, alguien se hubiera alarmado ante ciertas palabras o criterios, y hubiera llamado la atención de alguna persona calificada, responsable; lo cual hubiera dado origen al proceso.

De no ser así, no encuentro una razón peculiar por la cual valiera la pena llevar a cabo una investigación sobre los fondos editados por Casa Calleja, como si fueran sospechosos de estar difundiendo de forma habitual y permanente una doctrina errónea. Nada de cierto puede haber en esta posibilidad, que debe quedar descartada de plano.

Sólo queda la hipótesis verosímil de una inspección rutinaria, o la peculiar alarma sugerida por algún título concreto, que diera pie a la revisión de todo el fondo editorial.

La voluntad de Saturnino Calleja

Sea cual fuere la razón que decidiera la intervención de la censura madrileña, en el decreto precedente aparece explícita, clara y diligente la voluntad del editor Saturnino Calleja de que se procediera a la revisión de sus libros¹. Las frases no dejan lugar a dudas: “...*censurar los libros que al efecto Nos presentó el editor de esta Corte D. Saturnino Calleja*”; “...*doscientos sesenta y seis libros editados por D. Saturnino Calleja y sometidos por él mismo a la censura eclesiástica*”; “*Que muchos de estos libros, juzgados ahora por nosotros, habían sido corregidos ya por encargo del editor Sr. Calleja, en cumplimiento de lo que el Gobierno eclesiástico de esta Diócesis*

¹ Saturnino Calleja Fernández (Quintanadueñas [Burgos] 1855 - Madrid 1915) estuvo siempre interesado por la elevación del nivel cultural de la sociedad, especialmente de los niños, por medio del desarrollo de la lectura. A ello contribuyó personalmente, con la fundación, ya en Madrid, de la Editorial que lleva su nombre, el año 1876. (Algunos afirman que esto sucedió el año anterior, a pesar de la constancia expresa en libros de su propia editorial). Entre su fondo editorial fueron apareciendo libros formativos, que podrían servir, en principio, para todas las edades, además de numerosos libros de tipo escolar, o de entretenimiento, destinados a los niños. También estuvo interesado en la dignificación de la profesión de librerías, que se plasmó en la fundación de la Asociación de la Librería de España. Igualmente convocó una Asamblea Nacional de Maestros, en 1891. En torno a la persona y obra de Calleja, pueden consultarse: H. ESCOLAR, *La edición moderna: siglos XIX y XX*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1996; J. GARCIA PADRINO, *Tradición e innovación en la narrativa infantil*, en VARIOS, *Estudios de Filología y su Didáctica*, v. II, Madrid, Publicaciones Pablo Montesinos - Departamento de Filología y su Didáctica, 1992; E. CALVO, *Un bosque de cuentos. Evolución del género infantil*, Minotauro Digital, julio 1999; J. RUIZ BERRIO (dir.), *La Editorial Calleja, un agente de modernización educativa en la Restauración*, Madrid, UNED Ediciones, s.a.

decretó con fecha 7 de Agosto de 1893”; “*También promete el mismo oficio retirar, inutilizar o enmendar cuanto V.E. le ordene*”; “[solicita]... *le sean comunicadas cuanto antes, aunque sea extraoficialmente, para que la tardanza no ocasione graves perjuicios a los intereses de su casa y a la subsistencia de los muchos operarios que de ella dependen, y que también se le facilite desde luego copias de las listas que no tienen censura adversa*”.

El mismo Saturnino Calleja tuvo la iniciativa de presentar los libros editados por él. E incluso se habla de una intervención anterior, de fecha 7 de agosto de 1893, con arreglo a la cual, bastantes libros ya habían sido corregidos por el editor. Esto supone, pues, dos actuaciones diversas por parte del obispado madrileño. Una primera, el 7 de agosto de 1893, que se resuelve en la modificación por parte de Saturnino Calleja de bastantes de sus libros, aunque resulte imposible saber qué libros fueron corregidos y en qué sentido; la única indicación es que son muchos de los libros de la lista a que se refiere la segunda intervención. Y precisamente porque habían sido ya retocados no son objeto de otra reforma (aunque sí de revisión y examen). La segunda intervención tiene su arranque casi dos meses después, exactamente el 30 de septiembre de 1893, con el decreto del obispo de Madrid, José María de Cos, quien nombra la comisión al efecto para que proceda al examen del fondo editorial de Calleja.

Si Calleja ha puesto espontáneamente los libros a disposición de los censores (266 libros) el 30 de septiembre, no se entiende muy bien que el 7 de agosto hubiera entregado una parte de esos libros, pero se hubiera reservado otra parte. Y si el 7 de agosto ha sometido a examen los 266, tampoco se entiende muy bien que haya corregido “muchos de estos libros” pero no todos. En caso de que no los hubiera corregido, o también en la suposición de que no hubiera presentado su fondo editorial completo, se entiende lógica la segunda intervención de los censores. Sin embargo, los datos parecen hablar en sentido contrario, al afirmar que la voluntad de Calleja es que “*también promete el mismo oficio [de Calleja] retirar, inutilizar o enmendar cuanto V.E. le ordene*”. Unos ya han sido rectificadas, y promete hacer lo mismo con el resto, a resultas de lo que establezca la comisión nombrada al efecto. No parece, pues, que se pueda acusar a Calleja de voluntad de entorpecer la revisión o de ocultar datos o libros. Más bien, todo lo contrario.

La única súplica (o condición) que Saturnino Calleja establece es que se le comunique el resultado lo antes posible, a fin de no salir perjudicado en la venta, porque se pondría en entredicho toda la empresa editorial, con la consiguiente pérdida de crédito personal, así como la de los empleados a su cargo. Y pretende evitar tanto el desprestigio como el quebranto econó-

mico. Su petición es razonable. No se niega a introducir modificaciones, sino a que, en caso de tener que hacerlo, esto no afecte a la rentabilidad de la editorial.

¿La iniciativa de revisión arranca de Calleja?; ¿se vio presionado por alguna circunstancia particular que se nos escapa?; ¿pudo parecerle mejor adelantarse a los acontecimientos, en lugar de lamentarlos después? No hay forma de saberlo. La voluntad de evitar las pérdidas económicas rige sus actuaciones como empresario. Y es lógica. La decidida intención de Calleja de poner sus talentos y medios al servicio de la educación de la infancia, parece que está fuera de toda cuestión, porque si hay algo que subyace a su enorme esfuerzo editorial ha sido precisamente el suministrar a los niños y educadores una literatura claramente educativa. ¿Pudo haberse movido Calleja, además, con un convencimiento religioso personal? Desconozco este dato, y no soy capaz de afirmarlo ni de negarlo.

Es evidente que Calleja editó múltiples obras de signo religioso — entre ellas algunos catecismos—, así como es patente que en las obras educativas en general, había un sentido religioso implícito y subyacente en múltiples ocasiones, y explícito en numerosísimos pasajes de algunas obras y en algunas obras completas. En el ambiente escindido que primó en el siglo XIX —fundó la editorial en 1876— si él hubiera sido de talante liberal, no hubiera dejado de tener oportunidades de manifestarlo. Y habría encontrado apoyos ideológicos, partidistas y pedagógicos en un sector de la sociedad. Precisamente el mismo año de 1876 comenzó su andadura la Institución Libre de Enseñanza, con un ideario educativo al margen de lo religioso. Es patente que hubiera encontrado en ella apoyo y aliento si hubiera seguido un derrotero similar al de la Institución. De no haberlo hecho, y a la vista de las innumerables referencias religiosas en las obras editadas por él, parece lógico deducir que se trataba de una persona de convencimientos religiosos personales. Lo cual le impulsó a presentar de modo espontáneo los 266 libros a la censura madrileña.

La censura de los catecismos en particular

Entre los libros examinados, hay varios catecismos. Concretamente, los de Astete, Ripalda y Fleury; junto a ellos hay tres historias sagradas: las versiones de Fleury, de Torres y Marco, y de Loriquet. En la comunicación que Saturnino Calleja dirige a la comisión examinadora, como consecuencia de las interrogaciones que tal comisión le expresó de forma directa el 19 de enero de 1894, Calleja respondió al día siguiente, 20 de enero, sin

dolo: “interrogado por nosotros el editor D. Saturnino Calleja, ha declarado por escrito que si editó sin licencia eclesiástica *Catecismos de la Doctrina cristiana* y otras obras de religión, fue porque ignoraba la obligación de someter tales libros al examen y aprobación competente, obligación que promete cumplir en adelante con toda exactitud, según verá V.E. en su oficio de fecha 20 del mes corriente, que remitimos a V.E. junto con el que esta Junta le dirigió el día anterior”.

La normativa canónica establecía que los libros que sirvieran para la educación de la fe, como es el caso de los catecismos, así como las obras teológicas, o las versiones de la biblia, hubieran de ser sometidas a aprobación eclesiástica². Saturnino Calleja actuó desde otros presupuestos absolutamente normales: la conciencia de estar editando unos textos tradicionales, suficientemente contrastados y vistos como para tener necesidad de ser sometidos de nuevo a revisión. Y en consecuencia, Calleja procedió con absoluta tranquilidad, publicando unas obras que no le ofrecían ningún tipo de duda. Otra cosa distinta es que los tres catecismos en particular a que se refiere y por los que pregunta la comisión investigadora, habían sido sometidos a toda clase de alteraciones por parte de autores y editores bienintencionados, quienes no habían respetado ni la integridad literaria, ni la doctrina presentada; como consecuencia, ya no eran los genuinos textos de Astete, Ripalda ni Fleury, aunque sus nombres siguieran apareciendo en las cubiertas respectivas. Calleja desconocía estos datos, y, con el convencimiento con que procedieron todos sus contemporáneos, tenía la certeza de estar editando los catecismos tradicionales, que no suponían más problema que el de llevar a cabo nuevas ediciones que siguieran a las muchas que les habían precedido.

No deja de ser llamativo el interés de la comisión censora, que dedica un párrafo especial a estos textos de religión, separándolos del resto de los libros examinados. Las ediciones de Astete y Ripalda habían sido anteriormente depuradas. Otro tanto le había ocurrido al catecismo de Fleury, y,

² La norma arrancaba de lo dispuesto por el concilio de Trento, sesión IV, *De scriptura et traditione*, en el decreto segundo, que se refiere a la aprobación de ediciones de la biblia y otros libros religiosos. Dicho decreto dice: “[Sancta Synodus] decernit et statuit (...) nullique liceat imprimere vel imprimi facere quovis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab ordinario, sub poena anathematis et pecuniae in canone concilii novissimi Lateranensis apposita” (= El concilio manda y establece [...] que a nadie le es lícito ni imprimir ni hacer imprimir cualquier clase de libros sagrados sin que conste el nombre del autor, ni tampoco venderlos más adelante o guardarlos para sí, sin que antes hayan sido examinados y aprobados por el ordinario, bajo pena de condenación y de la multa establecida en el último concilio de Letrán).

como consecuencia, la historia sagrada puesta a nombre de Fleury. Esto no fue obstáculo para que la atención se fijara de manera destacada en estas obras. No tengo referencias de las otras dos historias sagradas, las de Torres y Marco y de Loriquet. Me figuro que no tendrían una preocupación diversa de la que manifestaron los censores para el resto de las obras religiosas. Pero así como en las demás obras no me consta una intervención específica de la comisión sobre el contenido del catecismo, sí me consta de forma expresa su actuación sobre el *Catecismo histórico* de Fleury. Éste sufrió alguna modificación, que fue avalada —como garantía— por los miembros de la comisión, a fin de que Calleja pudiera seguir editándola con tranquilidad³.

Las razones de los censores

En su razonamiento expositivo, los censores no actúan de manera arbitraria, sino que exponen los motivos en que se fundamentan: Siguen las normas y decisión del Arzobispo de Madrid, quien ha creado la comisión al efecto; por otra parte actúan acordes con las *reglas* contenidas en el *Índice expurgatorio de libros prohibidos*; más en concreto, actúan de conformidad con la regla XI, cuya referencia omiten, pero que citan expresamente en latín, según la cual “vetantur omnes libri et scripta necromantiae, geomantiae, hidromantiae, pyromantiae, honomantiae, chyromantiae, astrologiae judiciariae et omnia alia in quibus continentur sortilegia, beneficia ac auspicia; et contra haec legentes vel habentes procedi potest tan-

³ En varias ediciones de Calleja, diversas entre sí, y sin fecha, como solía ser frecuente en las obras publicadas por esta editorial, aparece la siguiente portada: “*Catecismo histórico por el abate Claudio Fleury. Edición corregida por siete teólogos presididos por un Ministro del Tribunal de la Rota, nombrada expresamente para corregir las obras de la CASA CALLEJA por el Exmo. e Ilmo. Sr. Arzobispo-Obispo de Madrid-Alcalá con fecha 30 de septiembre de 1893*”. Hay alguna ligera variante en la redacción de esta nota entre unas ediciones y otras. La redacción anterior corresponde a la que podría ser la edición más cercana a los hechos; carece de fecha, y está editada por la sucursal de Calleja en México. Levemente modificada consta en otras seis ediciones diversas más, de las cuales una tiene la fecha de 1897 (también editada en México) y otra la de 1898 (editada en Madrid); las demás no tienen fecha. Además, la edición fechada en 1898 incluye en la vuelta de cubierta la siguiente nota: “Fleury.- Catecismo histórico. Esta obra, que está traducida del francés, que lleva sirviendo de texto en las escuelas más de siglo y medio, y que ha sido reproducida por cientos de editores, ha llegado a contener errores que son herejías. La presente edición, propiedad exclusiva de esta casa, está cuidadosamente revisada y corregida por siete teólogos nombrados por el Ilmo. Sr. Obispo de Madrid Alcalá, con fecha 30 de Septiembre de 1894; del Fleury no creemos que haya ninguna más limpia de errores que la presente. Pedir siempre edición Calleja, la cual es propiedad de su editor”. Muy similar es la nota explicativa de la vuelta de contracubierta, en la edición de México, s.a., y Madrid, s.a.

quam suspectos de haeresi” (= se prohíben todos los libros y escritos de nigromancia, piromancia, onomancia, quiromancia, astrología judiciaria⁴, y todos aquellos en que se incluyen sortilegios, beneficios [¿equivalente a promesas?] u auspicios; y se ha de proceder contra los que leen o poseen estos escritos como sospechosos de herejía).

Además, citan la bula *Cæli et terræ*, de Sixto V, datada en 1585; la bula *Sollicita et provida* de Benedicto XIV; y la forma práctica de actuar de las Congregaciones romanas del Índice y de la Inquisición.

Dicho de otra forma, no se trata de una comisión de indocumentados o carentes de experiencia que se ponen a juzgar a la ligera. Son personas formadas, los textos los denominan “teólogos”, bajo la presidencia de un “Ministro del tribunal de la Rota”. Lógicamente tal presidente es el que firma el informe en primer lugar, su presidente, de nombre José Fernández Montaña.

Son conscientes de que su decisión puede tener un alcance notable, tanto en Madrid, de donde arranca todo el asunto, como también en el resto de España, por la difusión lograda por los impresos de Calleja; y también en México, por la editora sucursal, regentada por “Herrero Hermanos”, como aparece impreso en los libros que procedían del otro lado del Atlántico. Y de ahí la recomendación, al entregar su informe, para que éste, o la posterior decisión que pueda tomar el obispo de Madrid-Alcalá se haga llegar a todos los lugares a los que irradiara la influencia de la editorial en cuestión.

No es posible considerar a los miembros de esta comisión como personas arbitrarias, que procedieran por impulsos poco controlados, o por pura manía persecutoria. Aunque no deja de resultar irónico imaginarse a unos sesudos teólogos realizando su labor investigadora sobre unos cuentecillos destinados a la lectura de la chiquillería. Parece que resulta más lógico imaginarlos enfrascados en libros de más altos vuelos y sobre materias más serias y trascendentales.

Clasificación de las obras examinadas en grupos

La forma de proceder de la comisión les llevó a tomar la decisión de distribuir el trabajo entre sus miembros, puesto que 266 libros, aunque

⁴ Equivale a los que hoy se denominan horóscopos, por la descripción que hace el *Índice de libros prohibidos*.

todos no fuesen de gran formato, suponía una labor extensa. El reparto entre los miembros de la comisión llevó a que los que suscitaron alguna sospecha fueran revisados y leídos por tres personas distintas, a fin de hacer un juicio valorativo lo más equilibrado posible.

Consecuencia de esta labor fue la clasificación de las obras en ocho grupos diversos, con sus respectivas calificaciones, según las afinidades de los libros que los integraban; la clasificación entregada en su informe es ésta:

LISTA PRIMERA: aprobados y recomendados.

LISTA SEGUNDA: aprobados y recomendados; deben corregirse.

LISTA TERCERA: aprobados sin recomendación.

LISTA CUARTA: aprobados sin recomendación; deben corregirse.

LISTA QUINTA: ni aprobados ni prohibidos; sólo permitidos.

LISTA SEXTA: ni aprobados ni prohibidos; sólo permitidos; deben corregirse.

LISTA SÉPTIMA: peligrosos; prohibidos mientras no sean reformados

LISTA OCTAVA: prohibidos y mandados retirar.

Las listas que agrupan los títulos van por parejas, y mientras la primera de cada serie incluye la calificación básica, la que forma pareja con ella participa de esa misma calificación, con la condición de que los libros se corrijan. Únicamente en los dos últimos casos cambia el criterio, porque los libros de la lista séptima no pueden ser dados de paso con una simple corrección, y necesitan una reforma con profundidad; y los títulos que integran la lista octava resultan absolutamente rechazables, sin paliativos.

La calificación es cauta, gradual, sopesada. El primer doblete de listas constituye los títulos aprobados y recomendados. Al examinar los títulos que aparecen en cada lista parece que no hubiera nada que objetar, acaso porque pasaron el examen satisfactoriamente. Cabe preguntarse qué correcciones había que introducir en la *Historia Sagrada* escrita por Torre y Marco, o en la que salió de manos de Loriguet, o en la obra de Tovar, *Educación cristiana de la juventud*. Acaso faltaría alguna frase o apreciación; acaso se pudiera perfilar tal o cual matiz; o se trataba de añadir un detalle para que se pudieran evitar ambigüedades de interpretación. En la lista primera se incluyen los *catecismos* ya señalados, que resultan aprobados, y en cuya edición el único fallo de Saturnino Calleja es no haber solicitado la previa autorización. Pero se estimaban obras consolidadas, que no precisaban corrección.

Las dos listas, tercera y cuarta, que constituyen la segunda pareja tienen, sobre todo, títulos que tienen que ver con las ciencias, la aritmética, la ortografía o la geometría, es decir, con los saberes escolares elementales

que los niños estaban aprendiendo en la escuela. La lista tercera es aprobada sin recomendación. Pero ¿necesitaba recomendarse un silabario, un libro de música o de gramática castellana, para que fuera difundido sin problemas de conciencia? Es ahí donde aparece más claramente la mirada estrecha de los criterios del momento, que veía todos los saberes sometidos a la férula de la Iglesia, quien tenía que ejercer la tutela protectora sobre ellos. La corrección que había de ejercerse sobre libros de la cuarta lista, sobre historia, sobre ciencias, sobre la educación escolar, sobre fábulas literarias, o sobre algunos cuentos no creo que fuera tan seria, porque resulta difícil imaginar que aquellos libros publicaran errores históricos de la Iglesia, o apuntaran hacia la aceptación de la evolución, o presentaran los pasajes literarios más escabrosos de la gran cantidad de libros escritos en el pasado. Son posibles sutilezas, carencia de algún matiz, apreciaciones que remataran el sentido pleno de una afirmación,... De otro modo, no se me ocurre pensar qué pudiera faltar o de qué defecto pudieran adolecer semejantes títulos.

Únicamente resultan permitidas, es decir, toleradas, las listas quinta y sexta, que no tienen ni aprobación ni rechazo. Son libros de mero entretenimiento, que no pueden desencadenar ningún mal ni ningún desorden. Parece como si el mero entretenimiento fuera en sí poco deseable, y los censores hubieran preferido que los niños estuvieran siempre ocupados en un aprendizaje permanente que no dejara espacio para la diversión y el ocio; éstos sólo se permiten. Todos los títulos que componen las listas quinta y sexta son cuentos. Se han calificado y agrupado en las anteriores clasificaciones los libros que tuvieran que ver con alguna materia de aprendizaje propiamente dicho. El cuento, el pasatiempo, el entretenimiento no es aprobado ni recomendado; únicamente es permitido. Aparecen títulos conocidos como los dos que se refieren a los viajes de Gulliver, obra de Jonathan Swift, que, sin duda sería una versión abreviada, y privada de la carga ácida y mordaz que tiene en la redacción completa. Aparece el celebrísimo título de *La caperucita roja*, de Perrault, más otros títulos conocidos, que no tienen nada digno de corrección según el criterio de los censores. La lista sexta es la de los libros que puede ser permitidos, una vez hayan sido corregidos. ¿Qué corrección cabría introducir en el cuento de *El pulgarcito*? Es el más conocido de los títulos de la lista sexta, aunque no se especifique si se trata del relato de Perrault, o de los Hermanos Grimm. Ninguna de las dos versiones era precisamente edificante desde el punto de vista moral.

Particularmente difícil de abordar es la lista séptima, que mereció a calificación de libros “peligrosos,... mientras no sean convenientemente

reformados”; por descontado, que mientras eso no suceda queda desterrado su empleo en las escuelas. Títulos ampliamente conocidos son *Blanca Nieves*, de los hermanos Grimm, *La almendrita*, o *La cenicienta*, de Perrault. La gran dificultad para pasar la censura en los libros de esta serie séptima es que en todos ellos aparecen hechizos, encantamientos, conjuros, transformaciones imposibles. Y si esto no sucede en la realidad, y no puede atribuirse una cosa así al poder divino, no queda otra salida que pensar en poderes maléficos o diabólicos, que en modo alguno podían ser tolerados. Hay que decir, sin embargo, en honor a la verdad y en descargo de los censores, que hacen una estimación —una epiqueya— en el sentido de “*los que ahora censuramos no recomiendan tales supersticiones ni las enseñan, ni semejantes encantamientos se presentan en forma que los haga algo creíbles, sino cual mero entretenimiento y con el rótulo de cuentos. Leer o retener tales frivolidades no es lo que la Sagrada Congregación del Índice considera motivo suficiente para que se tenga a cualquiera por sospechoso de herejía y se proceda contra él*”. Toman distancia respecto a las verdaderas y auténticas supersticiones y creencias erradas; pero eso no les impide tomar precauciones para no dar pie a que los simples cuentos infantiles, en plan de pasatiempo y diversión, degeneren en falsas creencias rechazadas por la fe. Privados de esa carga maligna, latente, los libros podrán volver a circular una vez hayan sido reformados. Pese a lo cual, la tradición popular ha seguido aceptando que la calabaza se convertía mágicamente en carroza y los ratones se transformaban en elegantes corceles... hasta las doce de la noche. De verdad que no tengo noticias de ningún hereje que lo haya sido como consecuencia de la lectura de *La cenicienta*.

Finalmente, la lista octava debía ser enteramente proscrita; no admitía reforma alguna. La integran seis títulos. Alguno, por principio, perverso, como *Lo que está haciendo el diablo*, que no puede ser nada bueno, y es mejor desconocerlo. Otro título es *El soldado listo*, que no sé si responde al cuentecillo del soldado que, regresando de la guerra, engaña a la posadera para que le haga un “arroz de piedras” que prepara en la cocina con los ingredientes que tenía escondidos, mientras el listillo del soldado aporta unos guijarros que ha tomado del río. Es claro que está mal inducir al engaño. Los otros títulos me resultan desconocidos, salvo *El soldadito de plomo*, de Hans Christian Andersen. ¿Qué pudieron ver los censores para darle esta categoría? Sin duda, la aberración, antinatural, que supone que una bailarina de papel se enamore locamente de una figura de plomo, en un amor imposible que los empuja a la inmólación compartida. No es aceptable, por más ancha que se tenga la manga. No podía ser dado por bueno algo intrínsecamente perverso. Y fue a parar al último de los escalones, al

infierno de olvido del que no se sale. Y aunque Saturnino Calleja no lo volviera a editar —lo supongo, pero lo desconozco— otros editores lo hicieron, y lo cierto es que no ha producido tanta perversión antinatural como sospecharon los firmantes del juicio valorativo precedente.

Prioridad de la censura moral

Lo que aparece muy claro en todo este asunto es que la preocupación de los censores al supervisar y clasificar las obras, y del editor al someterlas a revisión, consiste en velar por la salud moral de los niños, destinatarios directos de los libros. Podría decirse que se trata de una pretensión que no admite el más mínimo reproche. Anteponer la salud moral e intelectual de la infancia era uno de los objetivos expresos proclamados por la Editorial Saturnino Calleja, que lo había concretado en el lema “Todo por la ilustración infantil”.

Por tanto, presentar sus libros para que fueran examinados por la comisión correspondiente era un gesto totalmente coherente. Y cuando los miembros designados para dicha comisión emprendieron su tarea no lo hicieron con la voluntad torcida de hacer de los niños personas mal formadas o con criterios retorcidos, sino todo lo contrario, eliminando de su panorama educativo aquello que pudiera resultar nocivo. (Si bien es cierto que los criterios de entonces y de ahora sobre este punto no coinciden).

En consecuencia, movidos por semejantes criterios dejaron completamente a un lado todo lo que pudiera vulnerar los derechos de autor. Porque si en unos casos la recomendación era la de corregir las obras examinadas y en otros la de transformarlas, es patente que lo escrito por el autor real de las mismas quedaba malparado. Pero ése era un asunto trivial, irrelevante. No se trataba de una disputa acerca de un plagio, o de mejorar la calidad literaria de ciertas obras. Y en beneficio de la infancia, todo lo demás podía darse por bueno, aunque se alteraran ciertos escritos.

De hecho, hay indicios más que suficientes como para pensar con fundamento que el asunto de los derechos del autor se trata de una cuestión intrascendente. Por un lado, está el mismo texto del decreto del obispo de Madrid, en el cual se indica, sin más, que se proceda a la revisión y a la reforma de ciertas obras, pero en modo alguno se apunta que hubiera que consultar a los autores literarios para ver si aceptaban los cambios. La única referencia, al final de la revisión o de la renovación es que sean “*reformados y aprobados por Nos, previa la oportuna censura*”. El otro indicio, bastante nítido, es la práctica, habitual en Calleja, de silenciar la

mayoría de los nombres de los autores: “Su creador no era el mismo Saturnino Calleja, sino anónimos escritores asalariados, de quienes se solía omitir cualquier referencia en los volúmenes”⁵. Desde este anonimato no casual, es lógico pensar que lo que menos importaba era el criterio del auténtico autor, quien, una vez recibido el precio ajustado por la obra, la ponía enteramente a disposición del editor, sin más control y sin ulteriores reclamaciones. Por otra parte, mal podría reclamar los autores conocidos, pues todos habían muerto para la fecha de 1894.

Los autores mencionados en la censura eclesiástica

En la relación de títulos, hay algunos que tienen referencia de un autor determinado. Son los menos. La mayoría están incluidos en la práctica comercial de Calleja, y se acogen al anonimato. Son los cuentos los que se encuentran en esta situación, mientras que los otros libros formativos, en la mayor parte de los casos, disponen de nombre de autor.

LIBROS ACEPTADOS

- Astete, *Doctrina cristiana* (dos ediciones).
- Benito, *La música para los niños*.
- Calleja, *Geografía* (dos ediciones).
- Calleja, *El pensamiento infantil*.
- Calleja, *Los párvulos*.
- Calleja, *Los párvulos* (colección de carteles).
- Calleja, *Nociones de economía doméstica*.
- Calleja, *Nociones de higiene*.
- Calleja, *Un libro para los niños*.
- Calleja, *Urbanidad para niñas*.
- Calleja, *Urbanidad para niños y niñas*.
- Chápuli, *El muestrario caligráfico*.
- Escoiquiz, *Obligaciones del hombre*.
- Fenelon, *El Padre nuestro*.
- Fernández, *Cartilla para los niños*.
- Fernández, *Definiciones de Aritmética*.

⁵ J. GARCIA PADRINO, *Tradición e innovación en la narrativa infantil*, en VARIOS, *Estudios de Filología y su Didáctica*, II, Madrid, Public. Pablo Montesino - Dep. de Filología y su Didáctica, 1992, 65-82.

Fernández, *Los deberes*.
 Fernández, *Geometría para los niños*.
 Fleury, *Catecismo histórico* (dos ediciones).
 Fleury, *Diálogo de Historia Sagrada*.
 Flórez González, *Lectura de manuscritos*.
 Gallego, *Aritmética para los niños*.
 Gómez, *Gramática castellana*.
 Gómez, *Ortografía castellana*.
 Granada, *La oración del Padre nuestro*.
 Jiménez Aroca, *Catón de los niños*.
 Jiménez Aroca, *Colección de carteles*.
 Jiménez Aroca, *Silabario 1º*.
 Jiménez Aroca, *Silabario 3º*.
 Jiménez Aroca, *Silabario 2º*.
 Juez, *Lecciones de Aritmética*.
 Miguel Ruiz, *Catón de las niñas*.
 Miguel Ruiz, *Colección de carteles*.
 Miguel Ruiz, *Silabario 2º*.
 Miguel Ruiz, *Silabario 1º*.
 Miguel Ruiz, *Silabario 3º*.
 Miguel y Ruiz, *La Buena Juanita*.
 Ripalda, *Doctrina cristiana* (dos ediciones).
 Ripalda y Fleury.
 Rodríguez Navas, *Gramática de la lengua castellana*.
 Rodríguez Navas, *Narraciones históricas*.
 Sabatier, *Obligaciones del hombre*.
 Seijas, *Catón metódico de los niños*.

LIBROS QUE DEBEN REVISARSE

Calleja, *Historia de España*.
 Fernández, *Trozos literarios en prosa*.
 Fernández, *Trozos literarios en verso*.
 Fernández y Ruiz, *La perla del hogar*.
 González, *Catecismo de Agricultura*.
 Iriarte, *Fábulas literarias*.
 Jiménez Aroca, *Cuentos del abuelo*.
 Jiménez Aroca, *Frases y cuentos*.
 Loriguet, *Historia Sagrada*.

Parravicini, *Historia natural para niños*.
 Parravicini, *Tesoro de las escuelas*.
 Peña, *Complemento de la educación escolar*.
 Rodríguez Navas, *Tratado de urbanidad*.
 Samaniego, *Fábulas en verso* (dos ediciones).
 Torre y Marco, *Historia Sagrada*.
 Tovar, *Educación cristiana de la juventud*.

Los títulos de la primera lista fueron aprobados en su respectivo grupo, mientras que los de la segunda serie precisaban algún tipo de revisión. Algunos de los autores son suficientemente conocidos como Gaspar Astete, Jerónimo de Ripalda, Claudio Fleury, Luis de Granada, Félix Samaniego, Tomás de Iriarte, Beltrán de Salignac (Marqués de Fenelon), Jean Nicolás Lorique, Luis Alejandro Parravicini y el propio Saturnino Calleja. Hay una advertencia inevitable que hacer, entre los autores de la segunda serie, porque aparece como obra a corregir la de “Fernández”; pero, consultada la obra, resulta que la selección de los fragmentos que incluye el librito ha sido realizada por “S. C. Fernández”, es decir, Saturnino Calleja Fernández. Esto lleva inevitablemente a pensar que el mismo “Fernández”, Saturnino Calleja Fernández, es el autor de algunas de las obras que en la columna primera aparecen a su nombre. Otros autores, por el contrario, resultan desconocidos, y quizá su dedicación a la literatura pedagógica, especialmente infantil, no les ha deparado un puesto de relevancia.

A excepción del mismo Saturnino Calleja, quien no podría dificultades para la realización de modificaciones, dada su voluntad positiva y decidida de ir por delante con los libros editados por él, el resto de los autores, al menos los que resultan conocidos, no pondrían pega, dado que la totalidad había muerto ya para los años en que se llevó a cabo esta revisión. No me es posible decir nada sobre el resto de los autores.

Correcciones previsibles a introducir

Al carecer de más datos, no resulta fácil suponer qué clase de correcciones habría que introducir en las obras de autores identificados, o en los muchos cuentos anónimos.

Es factible suponer que en los libros de historia se pudiera modificar alguna frase que presentara rasgos poco favorables para la Iglesia, o añadir algún rasgo que acentuara su esplendor o sus aciertos. No creo que las

correcciones pudieran ir por la vía de introducir a un determinado personaje, puesto que en obras de reducido tamaño, como solían ser siempre las de Calleja, no se podría incluir más que una síntesis, en que forzosamente no podía caber todo lo relativo a la historia de la Iglesia. En el único libro de Historia de España, ocurría otro tanto, no precisamente por la relación histórica en sí misma, sino por lo que tuviera que ver con la Iglesia. Porque el juicio valorativo sobre el mejor o peor acierto de un gobernante, o sobre toda una época, apenas tendría que inquietar a la censura.

En los libros recopilatorios de trozos literarios, como breves antologías, el pensamiento que encerraban sus páginas no era más que responsabilidad de cada uno de los autores presentes en la antología. No tiene lógica pensar que los censores prefirieran la presencia o la ausencia de uno u otro autor. En todo caso lo que se puede suponer es que se omitiera algún pasaje o estrofa que pudiera generar inquietud en las mentes infantiles.

No se me ocurre ni remotamente por dónde debería discurrir la corrección teológica o moral en el *Catecismo de Agricultura*, obra de Julián González, cuyo título completo es *Catecismo de agricultura para uso de las escuelas de primera enseñanza*⁶. Ni remotamente puedo imaginar qué problemas verían los censores en materias como las semillas, el tiempo de la plantación o de la poda, los esquejes, los injertos, o las plagas que pudieran afectar a cada especie de la huerta.

Las dos *Historias Sagradas*, las de Jean Nicolás Loriguet, y la de Torres y Marco podría ser sometidas a revisión para modificar algún criterio no muy perfilado en cuanto a la concepción que entonces se tenía de la Historia Sagrada —distante del actual planteamiento como historia de la salvación—. Podría faltar la presencia de algún héroe o campeón de la narración bíblica; podría ocurrir que alguna frase que se pusiera en sus labios no fuera adecuada; o también que se produjera alguna inexactitud cronológica. También podría ocurrir, ahondando más, que estuvieran escritas desde criterios jansenistas y que destilaran estos criterios de forma insinuante, como le había sucedido a la narración o *Catecismo Histórico* escrito por Fleury; con la diferencia de que éste ya había sido depurado en otros momentos anteriores, y en 1894 no precisó corrección.

⁶ Tengo referencia de una edición de Calleja, de 1886, anterior en unos años a la intervención del obispado de Madrid-Alcalá.

La *Historia natural para niños*, de Parravicini también fue sometida a la labor de pulido. Dudo sinceramente que en un libro de ciencias como éste aparecieran los entonces discutidos y polémicos criterios acerca de la evolución; o que se negara el hecho creador por parte de Dios. Quizá no se ponía de relieve su papel providente. Pero esto no es propio de un libro de ciencias, sino de un tratado religioso.

Y en cuanto al *Tratado de urbanidad*, de Rodríguez Navas, parece lógico pensar, en sintonía con otros escritos semejantes de la época, que incluyera las normas básicas de urbanidad en el comportamiento en la iglesia, en el respeto a los padres, a los sacerdotes, en la señal de la cruz al salir de casa, en el comportamiento en las procesiones, en evitar toda clase de peligros, malas compañías o lecturas perniciosas. Algunos escritos de esta materia lo hacen así, desde una perspectiva no necesariamente creyente, sino sólo desde el bien hacer y el saber estar. Por eso sólo se me ocurre que faltara alguna de las indicaciones anteriores, o que no estuviera suficientemente resaltada. Y que la corrección fuera por la vía de completar lo que estaba apuntado.

En cualquier caso no son más que suposiciones, pero, a la vista de los tratados y de los temas que incluían los diversos libros que debían ser corregidos, no se me ocurre otra cosa que cavilar sobre las indicaciones precisas que los comisionados hicieron a Saturnino Calleja para que perfilara los libros seleccionados, antes de volver a ponerlos a la venta.

Por otro lado están los cuentos. En ellos el rigor de un tema no constriñe tanto al autor, quien se puede dejar llevar de la imaginación. Los numerosos cuentos anónimos, o de autores conocidos, que fueron sometidos a ajustes, lo tendrían que ser en cosas secundarias. Los que aparecen incluidos en las listas 2ª y 4ª de la censura madrileña están mezclados con otros tratados, que no son cuentos, y deben ser corregidos. Por otro lado, las listas 6ª y 7ª están integradas exclusivamente por cuentos; también deben ser corregidos, pero con una clasificación más severa, porque los de la lista 6ª sólo son permitidos, en tanto que los de la lista 7ª están prohibidos expresamente mientras no sean sometidos a corrección. Los encantamientos, los hechizos, la intervención diabólica libérrima, la capacidad del hombre de adivinar o conocer su futuro por medio de magos o hechiceros... no resultaban compatibles con la fe cristiana. Supongo que es en este punto donde debieron ser revisados antes de volver a ponerlos en circulación. Se eliminarían todos esos aspectos, así como los rasgos gratuitos de crueldad o maldad, el robo y la mentira, el desprecio a lo sagrado o la simple indiferencia. Es posible que ésa fuera la intervención que reclamaba la censura.

La moralidad de los cuentos en general

Quiero echar un cuarto a espadas en defensa de los censores. No lo hago desde una postura apologética, para defender a ultranza la intervención de unos eclesiásticos. Menos aún me mueve el prejuicio de que la Iglesia —o sus miembros— nunca se equivoca. Claro que entiendo que es preciso echar un siglo atrás para comprender la mentalidad y los criterios de entonces. Pero sin tener que dar la razón a los censores en este asunto de la intervención sobre el fondo editorial de Saturnino Calleja, no me queda más remedio que decir, con claridad, que la moralidad de los cuentos y de las lecturas infantiles —o las así consideradas de modo tradicional— deja bastante que desear.

Para quien lo dude, me permito sugerir que lea —o relea— con mentalidad adulta *Las aventuras de Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe. La reflexión amarga, en cierto modo pesimista, la conversión religiosa paulatina de un hombre malvado y descreído, la profunda carga de rechazo de la sociedad, como lugar de perversión, están en el fondo del relato, aunque, a los ojos del niño, predomine la aventura, el naufragio, la lucha por sobrevivir, el rescate de un nativo condenado al sacrificio inhumano, la victoria sobre el resto de los aborígenes, el rescate final. También es posible hacer lo propio con *Los Viajes de Gulliver*, de Jonathan Swift: su acidez, su ironía no disimulada, la carga de profundidad del hombre utilizado como entretenimiento o como poderosa maquinaria bélica contra el enemigo, aparece por toda la obra; más aún, en las partes no editadas por Calleja, en las que Gulliver arriba a la isla aérea (o Lupata), al país de los banibarbás, de proyectos científicos inverosímiles, o a la sociedad de los caballos (los Houyhnhnms) que desprecian a los estúpidos humanos.

Y esto no es todo. Los cuentos más *blancos*, más *inocentes*, suelen incluir en sus versiones íntegras, originales, algunos aspectos que, pensados con calma, ponen los pelos de punta, y llevarían a arrancarlos de las manos infantiles.

El recorrido somero que voy a presentar no tiene desperdicio. Los Hermanos Grimm⁷ nos han dejado, entre otros, el cuento de *Rapunzel*⁸: en él, un matrimonio que desea tener una hija recurre a los malos servicios de

⁷ Jakob Grimm (1785-1863) y Wilhelm Grimm (1786-1859) eran ambos profesores en la universidad de Göttingen; pasaron a la posteridad por recoger cuentos y narraciones populares en medio de sus ocupaciones universitarias.

⁸ En el título alemán; en ocasiones se ha traducido al castellano como *Rapónchigo*, al pie de la letra, es decir, una planta campanulácea. También se ha traducido como *Ruiponche*, e incluso como *Isabel*, nombre que resulta más familiar y que en su terminación se parece más al original.

una hechicera, quien les concede la fertilidad a cambio de que le entreguen la criatura al nacer. Es encerrada en una torre, y cuando crece no tiene otro medio que comunicarse con su amado con la escala que forman sus propios cabellos. También de los Hermanos Grimm es el cuento *Hermanito y Hermanita*, en el que dos huérfanos huyen de su casa donde son maltratados por la madrastra, que es bruja; ésta les persigue, y convierte al niño en cervatillo. Cuando la niña crece, el rey se casa con ella. La madrastra y su hija continúan la persecución; la matan después de dar a luz, y la hija de la madrastra la suplanta en el lecho real. Pero la madre —rediviva— se aparece por las noches para amamantar a su hijo. Al descubrirse la falsedad, la madrastra es ejecutada en la hoguera, su hija es devorada por animales salvajes, la madre difunta resucita y su hermano hechizado recupera su condición de persona.

No es lo más grave en punto a inmoralidad (desde la perspectiva adulta), pues también los Hermanos Grimm escribieron *Toda-clase-de-pieles* (en alemán, *Allepelze*), que ha sido traducido al castellano como *Piel de Asno*, relato en el que muere la reina, y el rey pretende nada menos que casarse con su propia hija, que es el vivo retrato de su madre muerta; la chica huye, horrorizada, para tratar de evitar semejante suerte, pero al final, el rey consigue su propósito y se casa con su hija. Así, como suena. En *El Enano Saltarín*, igualmente de los Hermanos Grimm, este diablejo hace hilar a una doncella paja, que se convierte en hilos de oro; de esta manera se casa con el rey, pero con la promesa de que entregue al Enano a su hijo una vez que se haya casado y sea reina. Igualmente es obra de los Hermanos Grimm el cuento *Hänsel y Gretel* (o *Hans und Gretel*), en el que unos padres extraordinariamente pobres, que no pueden alimentar a sus hijos, toman la decisión de abandonar a su suerte a los niños en el bosque. También es obra de los Hermanos Grimm una de las narraciones tituladas *Pulgarcito*; en este relato, el padre vende a su hijo por una pieza de oro a dos forasteros que, asombrados de su diminuto tamaño, piensan sacar partido de aquel prodigio. El propio niño insiste a su padre en que lleve a cabo la venta. Y, ya propiedad de los feriantes, comete toda clase de tropelías y engaños para dejarlos y regresar a su casa.

Charles Perrault (1628-1703), literato, miembro de la Academia Francesa, fue también autor de varios cuentos que le proporcionaron fama. Entre ellos está uno titulado también *Pulgarcito*. Fue, sin duda, el punto de partida de la narración paralela de los Grimm. En el cuento de Perrault, unos padres míseros han decidido abandonar a sus siete hijos (como sucedía en *Hans und Gretel*) al no poder alimentarlos; como el ingenio de Pulgarcito permite que los niños abandonados retornen a casa, —reinciden-

tes— los abandonan por segunda vez; entonces acuden a casa de un ogro, quien está dispuesto a comerse a los niños; pero Pulgarcito quita a las hijas del ogro las coronas con las que duermen y las pone en las cabezas de sus hermanos y la suya propia; de esta forma, el ogro mata a sus propias hijas. No contento con el crimen, Pulgarcito se sirve de toda clase de engaños para arrebatar al ogro todas sus posesiones.

No terminan ahí las inmoralidades y licencias de los cuentos infantiles. Es suficientemente conocido el relato de Charles Perrault, *Barba Azul*, enamorado de su esposa, hasta que la manda a hacer compañía con las anteriores mujeres, cuyos cadáveres guardaba encerrados bajo llave en una cámara secreta de su palacio. Giovanni Francesco Straparola (1495-1577), novelista y poeta, escribió *La muchacha en el arcón*; en este cuento, Teobaldo, rey de Salerno, enviuda, y decide casarse con aquella mujer a la que encaja a la perfección el anillo de su difunta esposa; son desechadas multitud de aspirantes, hasta que un día, por casualidad, su hija se prueba el anillo que le corresponde con total justeza; Teobaldo, sin más, piensa en casarse con su propia hija Doralisa, a pesar de las advertencias que le llegan por todos lados. También es obra de Straparola el relato titulado *Scarpafico*, labrador que es objeto de un timo por parte de tres personas; en la más pura venganza, les tima a los aprovechados; más aún, les indujo a que mataran a sus respectivas mujeres. Entonces éstos trataron de vengarse a su vez, y dieron muerte no a Scarpafico, sino a un pastor al que, con engaño, el protagonista indujo a que ocupara su lugar; finalmente, siguiendo la cadena de engaños, consiguió matar a los tres. Muy edificante, sin duda.

Alexander N. Afanasiev (1826-1871), literato y novelista, recogió cuentos del folklore ruso, así como del finlandés. En el titulado *El juicio de Shemiaka*, un juez corrupto y prevaricador dicta por tres veces sentencia injusta, presionado por las amenazas de muerte del protagonista. En la segunda de las sentencias, como Shemiaka ha provocado la muerte del hijo de un campesino al caer sobre el niño, la sentencia consiste en que cohabite con la mujer del campesino hasta que ésta tenga otro hijo, que sustituya al que perdió. Jeanne Marie Leprince de Beaumont (1711-1780), conocida también como Madame Leprince de Beaumont, redactó *La bella y la bestia*; en el relato, una bestia despreciable —luego se convertirá en príncipe esbelto y joven— perdona la vida a un mercader con la condición de que una de sus tres hijas debe ofrecer voluntariamente su vida para salvar la de su padre.

A la vista de todo lo que precede, nada tiene de particular que el danés Hans Christian Andersen (1805-1875) escribiera *El soldadito de plomo*, que, comparado con la serie de atrocidades e inmoralidades referidas, es pura minucia, a pesar de que la censura eclesiástica madrileña lo tuvo por

un relato irrecuperable (junto con otros no conocidos), sin posibilidad de enmienda, transformación o corrección. La recopilación incluye incestos, robos, asesinatos, jueces prevaricadores, engaños, venganzas, padres que abandonan a sus hijos, o los entregan a la hora del nacimiento, o los venden por unas monedas, parricidios, adulterios, amenazas,... Todo un repertorio del más depurado estilo educativo, destinado a ser propuesto a las mentes de los niños en sus narraciones favoritas.

Pero son muchos más, y la lista sería larguísima, los cuentos en que aparecen engaños, venganzas, mentiras, muertes, robos, anomalías sexuales, agresiones,... Es decir, todo un catálogo de comportamientos a los que la educación de los niños recurre unas veces para proponerlos como objeto de rechazo, pero en no raras ocasiones como medios normales para conseguir lo que se pretende. Si a ello añadimos la presencia de diablos, ogros, brujas, hechiceras y encantadores con toda la caterva de pócimas, filtros, conjuros y encantamientos, tenemos servida una especie de carta de inmoralidades y anomalías para ser servida a las mentes infantiles.

No propongo todo lo anterior para justificar la intervención censora del obispado de Madrid en 1894. Lo hicieron con arreglo a los criterios que les parecieron oportunos para llevar a cabo su labor. Pero no es menos cierto que la literatura infantil de los cuentos, dejando volar la imaginación, y con unos criterios amplios, que los niños captan a su manera, ha ofrecido y continúa haciéndolo, unas normas morales que no son precisamente las más edificantes. Una vez que termina el relato —leído o narrado— nadie en su sano juicio educa a un niño proponiéndole que lleve a cabo un programa de actuación como el que ha aparecido. Pero el cuento es el cuento, y en él, la fantasía, la imaginación, y el situarse fuera y por encima del mundo real deja abierta toda una serie de permisiones que, en otras circunstancias serían poco recomendables.

Parece que esto también lo tuvieron en cuenta los censores madrileños cuando afirmaron en su informe que se trataba únicamente de “cuentos”. A pesar de lo cual, procedieron con cierto rigor en su valoración, depurando criterios y formas no aceptables. Es una verdadera lástima no poder disponer de algunas de esas narraciones antes y después de las correcciones señaladas, para haber podido llevar a cabo un cotejo en aquellos puntos que fueron objeto de reforma.

En cualquier caso, ahí están los datos que evidencian un episodio escasamente conocido en torno a los célebres cuentos de Calleja. Y ahí está la advertencia de que en el lugar más inocente y menos previsible puede estar agazapado el mal y el error. Advertencia que nos debe hacer cautos a la hora de contar cuentos a los niños.

APÉNDICE DE TODOS LOS LIBROS CITADOS, EN ORDEN NUMÉRICO:

LISTA PRIMERA: aprobados y recomendados

1. Miguel y Ruiz, *“La Buena Juanita”*.- 2. Calleja, *“Los párvulos”*.- 3. Calleja, (colección de carteles), *“Los párvulos”*.- 4. Fleury, *“Catecismo histórico”* (dos ediciones).- 5. Ripalda y Fleury.- 6. Astete, *“Doctrina cristiana”* (dos ediciones).- 7. Ripalda, *“Doctrina cristiana”* (dos ediciones).- 8. Fleury, *“Diálogo de Historia Sagrada”*.- 9. Calleja, *“Un libro para los niños”*.- 10. Sabatier, *“Obligaciones del hombre”*.- 11. Escoiquiz, *“Obligaciones del hombre”*.- 12. Fenelon, *“El Padre nuestro”*.- 13. Calleja, *“Urbanidad para niñas”*.- 14. Calleja, *“Urbanidad para niños y niñas”*.- 15. Fernández, *“Los deberes”*.- 16. Granada, *“La oración del Padre nuestro”*.- 17. *La niña caritativa, El legado de un padre*.- 18. *La madrastra*.- 19. *El pastor de las liebres*.- 20. *La flor marchita*.- 21. *El hijo obediente*.- 22. *Fe, Esperanza y Caridad*.- 23. *En guerra con el mar*.- 24. *La caja de cerillas*.- 25. *La conciencia*.- 26. *Blanca, la huerfanita*.- 27. *El caballero Bayardo*.- 28. Rivadeneyra, *“Vida de la Virgen”*.- 29. *El camino del cielo*.- 30. *El bergantín*.- 31. *La Nochebuena*.

LISTA SEGUNDA: aprobados y recomendados; deben corregirse

32. Jiménez Aroca, *“Frasas y cuentos”*.- 33. Jiménez Aroca, *“Cuentos del abuelo”*.- 34. Torre y Marco, *“Historia Sagrada”*.- 35. Lorient, *“Historia Sagrada”*.- 36. Tovar, *“Educación cristiana de la juventud”*.- 37. *El arte de ser feliz*.- 38. *La comadre muerta*.- 39. *La Religión Católica*.- 40. *El perdón de una culpa*.- 41. *Proteger a las golondrinas*.- 42. *Belleza y modestia*.- 43. *El tesoro engañoso*.- 44. *La herencia*.- 45. *La ingratitud*.- 46. *El médico ambicioso*.- 47. *La rana encantada*.- 48. *Santificar las fiestas*.- 49. *El castigo merecido*.

LISTA TERCERA: aprobados sin recomendación

50. Jiménez Aroca, *“Catón de los niños”*.- 51. Jiménez Aroca, *“Silabario 1º”*.- 52. Jiménez Aroca, *“Silabario 2º”*.- 53. Jiménez Aroca, *“Silabario*

3^o.- 54. Jiménez Aroca, “Colección de carteles”.- 55. Miguel Ruiz, “Catón de las niñas”.- 56. Miguel Ruiz, “Silabario 1^o”.- 57. Miguel Ruiz, “Silabario 2^o”.- 58. Miguel Ruiz, “Silabario 3^o”.- 59. Miguel Ruiz, “Colección de carteles”.- 60. Fernández, “Cartilla para los niños”.- 61. Seijas, “Catón metódico de los niños”.- 62. Rodríguez Navas, “Narraciones históricas”.- 63. Flórez González, “Lectura de manuscritos”.- 64. Benito, “La música para los niños”.- 65. Calleja, “Geografía” (dos ediciones).- 66. Gómez, “Gramática castellana”.- 67. Rodríguez Navas, “Gramática de la lengua castellana”.- 68. Calleja, “El pensamiento infantil”.- 69. Juez, “Lecciones de Aritmética”.- 70. Fernández, “Definiciones de Aritmética”.- 71. Gallego, “Aritmética para los niños”.- 72. Fernández, “Geometría para los niños”.- 73. Gómez, “Ortografía castellana”.- 74. Calleja, “Nociones de higiene”.- 75. Calleja, “Nociones de economía doméstica”.- 76. Chápuli, “El muestrario caligráfico”.- 77. Ejercicio preliminar de lectura.- 78. La física al alcance de los niños.- 79. Geografía histórica.- 80. El mar y sus misterios.- 81. Geografía astronómica.- 82. Reino vegetal.- 83. Reptiles y peces.- 84. El brujo y las tres hermanas.- 85. Pepito y Mariquita.- 86. No seáis mentirosos.- 87. El premio y el castigo.- 88. Jorge el valeroso.- 89. Roberto y Cecilia.- 90. El hombre en la luna.- 91. El espejo de Luisita.- 92. El gato perezoso.- 93. Las riquezas del sabio.- 94. La casa de Tócame Roque.- 95. Un rasgo de amor filial.- 96. La mentira más grande.- 97. La leyenda de la seda.- 98. La senda de la fortuna.- 99. El rey Tragabuches.- 100. El barril de aceitunas.- 101. El ciego por su culpa.- 102. El príncipe narigudo.- 103. El rey Midas.- 104. Al calor de una cerilla.- 105. Los dos gemelos.- 106. El lenguaje de las bestias.- 107. Dios en todas partes.- 108. Debemos estar agradecidos.- 109. La tía miserias.- 110. La flor del lino.- 111. El solitario.- 112. Los tres ciegos.- 113. Las dos rocas.- 114. Una nariz prominente.- 115. Un viaje a la mesa.- 116. El ministro envidioso.- 117. El joven naturalista.

LISTA CUARTA: aprobados sin recomendación; deben corregirse

118. Rodríguez Navas, “Tratado de urbanidad”.- 119. González, “Catecismo de Agricultura”.- 120. Parravicini, “Historia natural para niños”.- 121. Peña, “Complemento de la educación escolar”.- 122.- Fernández, “Trozos literarios en prosa”.- 123. Fernández, “Trozos literarios en verso”.- 124. Calleja, “Historia de España”.- 125. Parravicini, “Tesoro de las escuelas”.- 126. Iriarte, “Fábulas literarias”.- 127. Samaniego, “Fábulas en verso” (dos ediciones).- 128. Fernández y Ruiz, “La perla

del hogar”.- 129. *Viaje alrededor del mundo*.- 130. *Historia de las bellas artes*.- 131. *Los tres reinos de la naturaleza*.- 132. *La civilización y los grandes inventos*.- 133. *La medalla de la Virgen*.- 134. *El peral misterioso*.- 135. *Recuerdos históricos*.- 136. *Las aves*.- 137. *Los mamíferos*.- 138. *La princesa fregona*.- 139. *La hermanita de los pobres*.- 140. *El ermitaño*.- 141. *El regalo de la hada*.

LISTA QUINTA: ni aprobados ni prohibidos; sólo permitidos

142. *El violín mágico*.- 143. *Los cabritos y el lobo*.- 144. *El doctor que todo lo sabe*.- 145. *Juana la lista*.- 146. *Lo que puede la astucia*.- 147. *Un amigo generoso*.- 148. *Los pájaros injuriados*.- 149. *Los músicos improvisados*.- 150. *Quién de los dos corre más*.- 151. *Los tres convidados*.- 152. *La cruz del diablo*.- 153. *Las agudezas de Juan*.- 154. *Viaje de Gulliver al país de los gigantes*.- 155. *Viaje de Gulliver al país de los enanos*.- 156. *La soledad y el olvido*.- 157. *El jorobado*.- 158. *La fortuna y la desgracia*.- 159. *Un banquete extraño*.- 160. *La fama del embustero*.- 161. *El castigo de un bribón*.- 162. *El gallo listo*.- 163. *Soñar despierto*.- 164. *El cantor del bosque*.- 165. *La caperucita roja*.- 166. *Aventuras del Barón de la Castaña*.- 167. *Las tres plumas*.- 168. *El flautista valiente*.- 169. *María Pez y María Oro*.- 170. *La joven hermosa novia*.- 171. *Aventuras de un naufrago*.- 172. *La gallinita y el pollito*.- 173. *Nobleza de un artesano*.- 174. *Justicia de Dios*.- 175. *Viajes en globo*.- 176. *La danza de las flores*.- 177. *El herrero jactancioso*.- 178. *El traje invisible*.- 179. *El gatito y las agujas*.- 180. *Un convite original*.- 181. *Las ranas mágicas*.- 182. *El fiel Juan*.

LISTA SEXTA: ni aprobados ni prohibidos; sólo permitidos; deben corregirse

183- *El pulgarcito*.- 184. *La fuente de oro*.- 185. *Aquí no hay tal desgracia*.- 186. *El negrito y la pastora*.- 187. *Nicolasón y Nicolasillo*.- 188. *La reina de las hormigas*.- 189. *El caballo artificial*.- 190. *La mitología griega y romana*.- 191. *Cuentos de Fernandillo*.- 192. *El baúl maravilloso*.- 193. *El niño juez*.- 194. *El príncipe Balsora*.- 195. *El carbón de oro*.- 196. *El poder de la fortuna*.- 197. *Manuel*.

LISTA SÉPTIMA: peligrosos; prohibidos mientras no sean reformados

198. *El ramito de nogal*.- 199. *Barba azul*.- 200. *Un joven afortunado*.- 201. *Un sueño largo*.- 202. *La hija del molinero*.- 203. *La princesa de Tonkin*.- 204. *La montaña de cristal*.- 205. *Rosita y Joaquinito*.- 206. *Los tres*

hermanos.- 207. La nevadita.- 208. La hermosa en el palacio encantado.- 209. La cenicienta.- 210. La montaña de imán.- 211. El palacio subterráneo.- 212. El príncipe mono.- 213. La cierva encantada.- 214. Los perros negros.- 215. El médico y el rey.- 216. El castillo encantado.- 217. El pescador.- 218. El collar de diamantes.- 219. Blanca Nieves.- 220. El premio de Luisito.- 221. La princesa de los cabellos de oro.- 222. Rafaelito.- 223. Aventuras de dos niños.- 224. Las hijas del leñador.- 225. La princesa Isabel.- 226. El enano encantador.- 227. La estatua prodigiosa.- 228. La fragua encantada.- 229. La almendrita.- 230. Los príncipes encantados.- 231. El premio de la virtud.- 232. El alcázar de la dicha.- 233. Los sobresaltos de un sastre.- 234. Historia de un rey tuerto.- 235. La cabrita de oro.- 236. Las aventuras del feísimo Lentejilla.- 237. El viejo hechicero.- 238. El cantarito de lágrimas.- 239. El silbato prodigioso.- 240. El príncipe penitente.- 241. El diablo burlado.- 242. La ramita de mejorana.- 243. El castigo de un ambicioso.- 244. Aventuras de Rogelio.- 245. La buena pesca.- 246. La vaca y el ternero.- 247. La estatua de mármol.- 248. La armadura misteriosa.- 249. Dos hermanas envidiosas.- 250. Un novio encantado.- 251. La cola del gato.- 252. El oro del bosque.- 253. El caballero sin nombre.- 254. El castillo de cartón.- 255. Las tres hilanderas.- 256. La bola de oro.- 257. Un amigo de los niños.- 258. El anciano solitario.- 259. Un cuento chino.- 260. El premio de una buena acción.

LISTA OCTAVA: prohibidos y mandados retirar

261. Lo que está haciendo el diablo.- 262. El soldado listo.- 263. El príncipe y la ondina.- 264. Rafael.- 265. El príncipe Simplicio.- 266. El soldadito de plomo.

Algunos aspectos de la educación

1. EL CAMPO LÉXICO DE LA EDUCACIÓN

Son varias las palabras con que se designa la educación, algunas muy en boga, otras ya en franco desuso. Las más usadas son: crianza, urbanidad, cortesía, adoctrinamiento, instrucción, enseñanza, educación, formación, acompañamiento, aprendizaje...

Crianza nos retrotrae a los clásicos. Se refiere, sobre todo, a la alimentación de los niños por las madres o nodrizas durante la lactancia. Fray Luis de León, coincidiendo con los tratadistas del matrimonio en el Renacimiento, habla de la obligación que tiene la madre de criar al hijo para traspasarle con la leche al cuerpo sus virtudes e imprimírselas “en el alma tierna de él con los ojos y con los semblantes”¹. La crianza se refiere también a la urbanidad o cortesía. Se habla de buena o mala crianza.

Urbanidad y *cortesía*, dos valores en baja, se refieren a las buenas maneras o modales en el trato social. “Sentimos la *cortesía* como más afectuosa, y por esto nos halaga más ser tratados con *cortesía* que con simple *urbanidad*”². ¡Cuánto ganaríamos todos si las buenas maneras, no las toscas y asilvestradas, rigieran nuestras relaciones! El trato afable, respetuoso, delicado y cordial humaniza al que lo da y al que lo recibe, los aleja de la selva, los hace más humanos. ¿Hay mejor espiritualidad?

Adoctrinamiento lleva consigo un rasgo de imposición insistente y pertinaz de una doctrina. El que adoctrina inculca con ahínco algo como indiscutible, determinadas ideas y creencias, sin opción a la discrepancia. Ha sido la forma de enseñanza más usual en la historia. La palabra tiene hoy, con razón, mala prensa. Nadie se atreve a usarla sino como condenación;

1. *La perfecta casada*, edición de Javier San José Lera, Espasa-Calpe, Madrid 1992, XVII, 192.

2. Samuel GILI GAYA, *Diccionario de sinónimos*, Publicaciones y Ediciones Spes, Barcelona 1961, s. v. *urbanidad*.

pero lo significado por ella está lejos de haber desaparecido de las prácticas al uso. Sectas, partidos, iglesias, congregaciones religiosas, asociaciones de todo tipo siguen adoctrinando a más y mejor.

Instrucción denota los conocimientos adquiridos por uno mismo o recibidos de un maestro, o el conjunto de reglas para ejecutar algo. *Enseñanza*, como *instrucción*, se refiere a lo intelectual, pero añade la relación a un maestro. Nadie se enseña a sí mismo. Es otra persona quien le enseña, o la experiencia. Quien tiene conocimientos es un hombre *instruido* (no se dice cómo los ha adquirido), pero no un hombre *enseñado*³. En la *enseñanza*, alguien transmite a alguien un conocimiento⁴.

Educación está emparentada con *ducere*, ‘guiar’, ‘dirigir’. El alumno es dirigido por el maestro. Viene de *educere*, ‘extraer’, ‘sacar fuera’. Se supone que el hombre nace hecho, totalmente hecho, aunque en miniatura, en germen, en semilla. Con el tiempo se irá desarrollando y haciendo visible lo que en el embrión está invisible. “En el semen está comprendida la razón [*la razón seminal*] de todo lo que será el hombre futuro, y nace la barba y el cabello encanece en virtud de una ley que rige desde el embrión, pues dentro de él se hallan invisibles y en miniatura el cuerpo entero y sus fases sucesivas”⁵.

No son estas ideas solo del pasado. Incluso hoy hay quienes ponen el acento en los factores genéticos, como si en ellos estuvieran ya las funciones mentales, como si una mente diminuta estuviera ya en las células desde el primer momento. Pero ¿qué se quiere decir con ello? Si lo que se quiere decir es que las facultades están en el embrión en potencia, es decir mucho y no es decir nada. También en el bloque de mármol del que Miguel Ángel hizo el David estaba éste en potencia, pero estaban igualmente otras muchas creaciones artísticas que nunca llegaron a existir. Sin Miguel Ángel, aquel trozo de mármol nunca hubiera llegado a ser el David que todos admiramos. David estaba en potencia en aquel trozo de mármol, se dirá. Bueno, y ¿qué? Lo que nunca se podrá decir es que estaba en él en miniatura, o que en él había oculta una forma esperando que la mano de un artista la hiciera visible, como decían los neoplatónicos en el Renacimiento. Como no es verdad que en el arpa estén dormidas las notas “esperando la mano de nieve que sepa arrancarlas”, o que el genio “duerma en el fondo del alma” esperando la voz

3. Cf. Id., *ib.*, s. v. *instrucción*.

4. Sobre su fórmula semántica, cf. Juan MATEOS, *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1989, 27-29 y 114.

5. SÉNECA, *Cuestiones naturales* 3, 29.

que lo despierte⁶. Si entendemos literalmente las metáforas, destruimos su halo poético y la verdad profunda del poema. Las cosas son mucho más complejas, y la mano de nieve que arranca las notas y la voz que hace levantarse al genio necesitan años y años de preparación y mucha sabiduría. Las facultades mentales no están en el embrión en miniatura, como en el padre no están en miniatura sus hijos con todas sus piezas y detalles, encajados unos en otros como muñecas rusas, ni en Adán estábamos todos en miniatura, suponiendo que Adán fuera el primer hombre como se decía en otros tiempos⁷. Su aparición y desarrollo dependen de una serie muy compleja de factores. “Al iniciarse la embriología científica, resultó evidente que la célula germinal no contiene un homúnculo comprimido, sino solamente un plan que requiere la interacción de otros elementos a fin de convertirse en un ser humano”⁸.

Todos recordamos la mayéutica socrática. Hay en el hombre, innatas, una serie de nociones: la noción de justicia, del bien, de la belleza, las nociones matemáticas... Innatas o aprendidas en una vida anterior. Conocer sería en este último caso recordar. El educador es como una comadrona: ayuda al educando a que dé a luz esas nociones, a que las vaya descubriendo en él mismo. Durante siglos estuvo vigente esta noción de las semillas latentes en el alma. La educación consistía en hacer germinar las semillas de las virtudes y en sofocar, y aun extirpar, las de los vicios. Todo está en germen dentro de nosotros. La tarea del educador consiste en ayudar a que aparezca y se desarrolle lo que en el educando es sólo semilla. “Yo pienso que las virtudes morales en nosotros no sean naturales totalmente, porque ninguna cosa se puede jamás acostumbrar a lo que naturalmente le es contrario [...]. Tampoco se ha de decir que son naturales los vicios totalmente, porque si lo fuesen no tendríamos remedio para ser virtuosos [...]. Como en las otras artes, así también en las virtudes es necesario tener maestro, el cual con su doctrina y buenos consejos despierte y levante en nosotros aquellas virtudes morales, de las cuales tenemos la simiente enterrada en nuestras almas, y las granjee como buen labrador, y les abra el camino por donde nazcan, quitándoles las espinas y las malas hierbas de los deseos, los cuales muchas veces tanto ocupan y ahogan nuestros corazones que ni les dejan echar flor ni producir aquellos singulares frutos que

6. Gustavo Adolfo Bécquer, *Rimas y declaraciones poéticas*, edición de Francisco López Estrada - M^a. Teresa López García-Berdoy, Espasa-Calpe, Madrid 1989⁴, 100.

7. Cf. François JACOB, *La lógica de lo viviente*, Editorial Laia, Barcelona 1977², 63-85.

8. José Manuel RODRÍGUEZ DELGADO, *Control físico de la mente*, Espasa-Calpe, Madrid 1972, 56; ÍD., *La mente del niño. Cómo se forma y cómo hay que educarla*, Aguilar, Madrid 2001.

deberíamos desear que naciesen solos en nosotros. Así que de esta manera es natural en los hombres la justicia y la vergüenza [...]. La raíz de estas virtudes, potencialmente engendradas en nuestras almas, si no es ayudada con la doctrina y arte, pierde muchas veces su fuerza y viene a ser tanto como nada”⁹. Andan todavía por ahí, resistentes al paso de los siglos, los “gérmenes vocacionales”, las semillas depositadas por Dios en algunas personas elegidas desde toda la eternidad para ser sus ministros o para ingresar en determinada Orden religiosa. No con la frecuencia de otros tiempos, pero todavía se lee esta expresión.

Innatismo es también, en última instancia, el iluminismo. Conocer es recibir iluminaciones, ver las ideas y los valores en la luz inmutable del sol del espíritu, que es Dios. San Agustín defendió en un principio la reminiscencia: conocer es recordar. Posteriormente abandonó esta teoría y defendió el iluminismo. La verdad –dos y dos son cuatro, esto es justo y aquello injusto, hay que hacer el bien y evitar el mal...– es puramente inteligible, necesaria, inmutable y eterna. No puede provenir de los objetos ni tampoco de nosotros. Unos y otros somos contingentes, temporales y mudables. “Dios, por el que fueron hechas todas las cosas, es la luz de las mentes en la que aprendemos todo”¹⁰. “Lo que percibimos por la razón lo vemos presente en la luz interior de la Verdad con la que es iluminado y de la que goza el hombre interior”¹¹. Lo mismo que el ojo ve, iluminadas por la luz, las cosas que están a su alrededor, así la razón “ve las realidades inteligibles del orden natural en una luz incorpórea especial”¹². “Una sola es la Verdad por la que son iluminadas las almas santas, pero como hay muchas almas, se puede decir que hay en ellas muchas verdades, como de un solo rostro aparecen muchas imágenes en los espejos”¹³. “¿Dónde, oh Verdad, no caminaste conmigo enseñándome qué debo evitar y qué debo apetecer[...]. Entré en los penetrales de mi memoria [...]. Nada pude discernir en ellos sin Ti [...]. Tú eres la luz que permanece, con la que yo consultaba acerca de todas las cosas, si eran, qué eran, en cuanta estima había que tenerlas, y te escuchaba a Ti, que me enseñabas y mandabas. Y esto es lo que hago ahora muchas veces, esto es lo que me deleita, y siempre que puedo librarme de los quehaceres necesarios, me refugio en este gozo”¹⁴.

9. Baltasar de CASTIGLIONE, *El cortesano*, introducción y notas de Rogelio Reyes Cano, Espasa-Calpe, Madrid 1984⁵, IV, 306-307.

10. San AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* 8, 7.

11. ÍD., *El maestro* 12, 40.

12. ÍD., *La Trinidad* 12, 15, 24.

13. ÍD., *Comentarios a los salmos* 11, 2.

Esta es la luz que Agustín descubrió leyendo a los neoplatónicos. “Amonestado por ellos a que volviera a mí mismo, entré en mi interior guiado por Ti. Lo pude hacer porque Tú me ayudaste. Entré y vi con el ojo de mi alma, tal como este es, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable. No era esta vulgar y visible a toda carne, no era ésta aquella luz sino cosa muy distinta. No estaba sobre mi mente, como el aceite encima del agua, sino que estaba sobre mí por haberme hecho, y yo estaba debajo de ella porque soy hechura suya. Quien conoce la verdad conoce esta luz y quien la conoce conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce [...]. Cuando por primera vez te conocí, Tú me levantaste a Ti para que viera que había algo que ver y que yo aún no era capaz de ver. La vehemencia de tu rayo reverberó en mi débil mirada y me estremecí de amor y de horror”¹⁵. “Pues buscando de dónde estimaba yo la hermosura de los cuerpos, ya celestes, ya terrestres, y qué había en mí al juzgar rápida y exactamente de las cosas mudables cuando decía: *Esto debe ser así, aquello no*; buscando, pues, esto: de dónde juzgaba cuando así juzgaba, había descubierto la inconmutable y verdadera eternidad de la verdad sobre ni mente mudable [...]. La potencia racional, que es la que juzga lo recibido por los sentidos del cuerpo, reconociéndose mudable en mí, se remontó hasta la inteligencia de ella misma [...] para descubrir de qué luz estaba bañada cuando, sin duda ninguna, gritaba que lo inmutable era preferible a lo mudable, y de dónde conocía lo inconmutable (lo cual si de algún modo no lo conociera, de ningún modo lo antepondría, tan segura, a lo mudable), y en el golpe de una mirada temblorosa llegó hasta aquello que es”¹⁶. Dios es el sol inteligible, que nos alumbró; el maestro interior, que responde a la razón que le pregunta. San Agustín creía coincidir con Platón en este punto, tanto que estaba convencido de que este lo recibió de las Sagradas Escrituras. El ser inmutable de Platón es el mismo que dijo en el Éxodo (3, 14): “Yo soy el que soy”¹⁷.

Para que la Verdad pueda iluminar al hombre se requiere por parte de este un doble movimiento: retornar a sí mismo y trascenderse. “No salgas fuera, retorna a ti mismo: la verdad habita en el hombre interior. Y si hallas que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo. Pero, al trascenderte, recuerda que trasciendes un alma razonante. Dirígete, pues, a donde se enciende la verdadera luz de la razón. Pues ¿adónde llega todo

14. ÍD., *Confesiones* 10, 40, 65.

15. ÍD., *ib.* 7, 10, 16.

16. ÍD., *ib.* 7, 17, 23.

17. Cf. ÍD., *La ciudad de Dios* 8, 11.

buen razonador sino a la Verdad?”¹⁸. Relumbra aquí lo leído en los libros neoplatónicos sobre la reminiscencia: “Porque no es yendo fuera como el alma *contempla la templanza y la justicia*, sino que las ve por sí misma, dentro de sí misma, en la intuición de sí misma y de lo que anteriormente era, viéndolas como estatuas erigidas dentro de ella tras haberlas dejado bien limpias, pues estaban herrumbosas por el tiempo”¹⁹

Nada de esto queda ya cuando hablamos de educación. Los conocimientos se adquieren y no es nada fácil llegar a ellos. Ni innatismo ni iluminismo sino codos y transpiración. Los valores varían a lo largo del tiempo, también en los diferentes países. El niño nace en una sociedad concreta, en una cultura. Esta le va moldeando, va tejiendo en él una urdimbre y una trama inextricables. Es el llamado proceso de socialización o enculturación²⁰. Con el tiempo, el sistema referencial del individuo puede ir cambiando, aunque en su “cueva de Altamira” (Rof Carballo) quedarán indelebles para siempre, las afirme o las rechace, las adquisiciones de sus primeros años. Por eso es tan difícil entendernos. No es fácil decidir qué es lo que hay que enseñar y con qué métodos. Hoy entendemos por educación el desarrollo de la persona en todos sus aspectos, la adquisición de saberes y comportamientos. Unos y otros se aprenden.

Formación es la acción y efecto de formar, de dar forma. *Forma*, etimológicamente, significa ‘molde’. Las monedas y los quesos están hechos a molde. También lo está la Sagrada Forma. Forma es la manera en que está distribuida la materia de un cuerpo, su configuración, su disposición exterior. Formar a alguien es darle forma, ahormarle, meterle en una horma (*forma*), vaciarle en un molde, en determinados usos y costumbres, en las tradiciones de los mayores, por ejemplo. En una época en que se han roto los moldes, la formación queda muy lejos de su etimología, y hoy la entendemos como educación en general o como adiestramiento en determinada materia o actividad. Formar a alguien es “darle preparación intelectual, moral o profesional”²¹.

18. ÍD., *La verdadera religión* 39, 72.

19. PLOTINO, *Enéadas* 4, 7, 10. “Dios está cerca de ti, contigo está, está dentro de ti, da consejos magníficos y rectos. Cuál Dios es cosa incierta”, se lee en la *Carta* 41, de Séneca, y lo mismo se puede leer en otros muchos autores paganos, Virgilio entre ellos.

20. “Socialización. Integración del niño en la vida social” (María MOLINER, *Diccionario de uso del español*, Editorial Gredos, Madrid 1998², s. v. *socialización*). La palabra no está registrada en el DRAE. “Enculturación. Proceso por el cual la persona adquiere los usos, creencias, tradiciones, etc., de la sociedad en que vive” (*Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid 2001²², s. v. *enculturación*). La palabra no está registrada en María Moliner.

Las palabras no son inocuas, ni son intercambiables, aunque con el tiempo pueden cambiar de significado. Hoy se habla mucho de *acompañamiento*, especialmente en el terreno espiritual y vocacional, y se habla, sobre todo, de *aprendizaje*. Este nuevo lenguaje sobre la educación está indicando una nueva visión de la misma.

2. EL ACOMPAÑAMIENTO

Acompañar es estar o ir con otro u otros, estar o ir en su compañía, participar en sus sentimientos. Nadie se acuerda ya de su significado etimológico: ‘comer de un mismo pan’, ‘compartir el pan con otro u otros’²². Es una palabra muy usada hoy día hablando de la vocación. Hay muchas clases de acompañamiento: en la familia, en la escuela, en el trabajo, con los amigos, en la comunidad eclesial... El acompañamiento espiritual trata de que el acompañado llegue a vivir personalmente su relación con Dios, de que descubra en su propia vida –en su historia y en el mundo que le rodea– la presencia de Cristo resucitado²³. Es un tema en el que no voy a entrar. Resaltaré sólo aquellos aspectos en los que este acompañamiento coincide con la orientación que sigue actualmente la educación.

En el acompañamiento espiritual, el que tiene que hablar es el acompañado. El acompañante escucha, crea una relación fluida en la que el otro se sienta cómodo y pueda expresarse con confianza, sugiere, dice la palabra oportuna en el momento oportuno, le ayuda, le orienta, le muestra la dirección del camino, pero es el acompañado el que tiene que andarlo y hacer su propia experiencia de Dios (no la del acompañante, ni la que lea en los libros –no hay clonación posible–, aunque uno y otros le ayuden). Aquí está prohibida la repetición porque ante Dios cada uno es único (por desgracia no siempre es así entre los hombres). Ante él todos tenemos rostro y nombre propios, todos somos alguien, personas. “A las ovejas propias las llama por su nombre y las va sacando [...]. Camina delante de ellas, y las ovejas le siguen porque conocen su voz” (Jn 10, 3-4). Comenta fray Luis de León: “No guarda una regla generalmente con todos y en todos los tiem-

21. Manuel SECO - Olimpia ANDRÉS - Gabino RAMOS, *Diccionario del español actual*, Aguilar, Madrid 1999, s. v. *Forma*.

22. *Compañía*, del lat. vg. **compania*, deriv. de *panis*, ‘pan’. *Compania* es un calco semántico del germánico *ga-hlaiba*, ‘el que comparte el pan’ (cf. Rafael LAPESA, *Historia de la lengua española*, Editorial Gredos, Madrid 1980⁸, 117).

23. Cf. Mark ROTSAERT, *Accompagnement spirituel et pastorale des vocations*, en *Seminarium* 35 (1995) 545-563.

pos, sino en cada tiempo y en cada ocasión ordena su gobierno conforme al caso particular del que rige [...]. No mide a sus ganados por un mismo rase-ro, sino atiende a lo particular de cada uno que rige [...]. *Llama por su nombre a cada una de sus ovejas*, que es decir que conoce lo particular de cada una de ellas, y la rige y llama al bien en la forma particular que más le conviene, no a todas por una forma, sino a cada cual por la suya”²⁴. El verdadero guía en esta historia personal de salvación es Cristo, y el acompañante tiene que ayudar al acompañado a dejarse guiar por Él. Aquí sí que se trata de una enseñanza personalizada.

El acompañamiento espiritual no debe limitarse a lo estrictamente espiritual. ¿Dónde está el espíritu en estado puro? Hay que acompañar al hombre concreto, a todo el hombre, en su trabajo y en los estudios, en sus relaciones familiares y sociales, en su fe, en sus crisis, en sus sentimientos, en sus certezas y en sus dudas, en sus cualidades y en sus defectos, en sus sueños, en sus dificultades y en sus proyectos; al hombre tal cual es, al hombre de carne y hueso, como diría Unamuno. La realidad radical, como dijo Ortega y Gasset, es la vida individual, la de cada uno, que es él y su circunstancia²⁵. De ella tiene que partir toda educación que pretenda formar personas y no se resigne a transmitir sólo conocimientos. De ella hay que partir y no abandonarla nunca en el proceso de madurez cristiana y en el discernimiento vocacional. Hay que ayudar al acompañado a que descubra sus sentimientos profundos, aquello en que es único, y ayudarle a encontrar las palabras con que nombrarlos, paso necesario para que se acepte a sí mismo y aprenda a resolver sus conflictos. Pero uno y otro, acompañante y acompañado, tienen que tener en cuenta que lo más profundo de la persona es inefable, indecible, y hay que respetarlo. La alteridad es consustancial a la persona. ¿No será esta alteridad radical de lo humano un indicio de que hay una realidad más profunda que nos desborda a todos y en la que todos “vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 28)? El acompañante tiene que respetar, sobre todo, la relación del acompañado con Dios sin interferir en ella. Desde siempre se ha hablado del “sagrario” de la conciencia. Hay zonas en las que no es posible entrar sin profanarlas.

24. *De los nombres de Cristo*, edición de Cristóbal Cuevas, Ediciones Cátedra, Madrid 1977, 224 y 233.

25. Cf. *El hombre y la gente*, Espasa-Calpe, Madrid 1972, 38-52; ÍD., *Meditaciones del Quijote*, comentario por Julián Marías, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid 1957, 43-44 y 266-267.

3. EL APRENDIZAJE

3.1. *Práctica y teoría*

Últimamente está ganando terreno una palabra muy usada en otros tiempos en los oficios artesanales: *aprendizaje*. Es un vuelco a la manera de entender la educación, a sus métodos y a sus contenidos. El aprendiz de pintor, por ejemplo, entraba en el taller de un maestro, y allí, gradualmente, mediante la práctica y las enseñanzas que este le daba, iba adquiriendo el arte de la pintura. La educación, cuando se convierte en aprendizaje²⁶, pivota en torno al alumno, que se convierte en sujeto activo y en protagonista principal de la misma. Este ya no se limita a recibir las lecciones y, en el mejor de los casos, a empollarlas, a ser un “buen estudiante”, sino que participa en la clase, escucha, practica la asignatura bajo la dirección del maestro, se inventa deberes, pregunta, se abre al saber, queda abierto a él de por vida. Practicar y reflexionar, reflexionar y practicar. Es un cambio de perspectiva.

¿De qué sirve estudiar matemáticas, física o química si no se practican, si el estudiante no se convierte en aprendiz de estas asignaturas? Pues lo mismo ocurre en las demás materias. La teoría sin la práctica no sirve de nada, y es esta la que debe preceder y acompañar a aquella. ¿Para qué sirve estudiar Gramática si no se aprende a leer y a escribir? Para llenar la cabeza de borra. Antes de analizar las estructuras del lenguaje, hay que aprender a manejarlo. Y ¿de qué sirve discursar sobre los valores y recitar de memoria los derechos humanos si no se los practica? ¿Cómo pueden saber los alumnos qué son los valores si no se los inicia en ellos? Repetirán lo que han estudiado y se quedarán sin saber lo que realmente son. ¿De qué sirve escribir una y otra vez sobre la opción por los pobres si, al fin, se termina dándoles una limosna para apaciguar la conciencia, y a lo mejor ni eso? Uno puede repetir de carrerilla la tabla de vinos, pero nunca sabrá discernirlos si no ha practicado asiduamente su degustación. Nadie puede apreciar el sabor de la libertad si no ha aprendido, en un prolongado esfuerzo personal y compartido, a ser libre. “De ahí que desde hace algún tiempo no se alcance otro método más fecundo para transmitir valores éticos que el de iniciar a niños y a adultos en los secretos de un largo proceso de *degustación*. Se aprende a apreciar los buenos valores degustándolos, igual que aprendemos a valorar los buenos vinos catándolos”²⁷.

26. La fórmula semántica de *aprender* en Juan MATEOS., *ib.*, 30.

27. Adela CORTINA, *El catador de valores*, en *El Cultural* 19-3-2000, 3.

Como siempre, Ortega y Gasset se adelantó a lo que hoy se dice. El maestro, decía, debe practicar la pedagogía de la alusión, “única pedagogía delicada y fecunda. Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. Las verdades, una vez sabidas adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela esta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, *alétheia* –significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*–, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros”²⁸. Quien quiera enseñarnos una verdad, que no nos la defina, que nos enseñe cómo llegar hasta ella para poderla descubrir nosotros. “Es absolutamente imposible, escribe García Morente, decir de antemano qué es filosofía. No se puede definir la filosofía antes de hacerla, como no se puede definir en general ninguna ciencia, ni ninguna disciplina, antes de entrar directamente en el trabajo de hacerla”²⁹.

Descubrir personalmente la verdad, ir más allá de lo que dice el maestro, desvelar lo que en él está simplemente sugerido: tal es la tarea del buen discípulo. Tal es la tarea que asignaba san Agustín a sus alumnos. A los que estaban con él en el retiro de Casiciaco les decía: “Conmigo, sobre todo mientras estéis en la época del desarrollo y la educación, tened como norma volver a discutir las afirmaciones hechas precipitadamente”³⁰. Tenían “a disposición algunos libros”³¹. Además, y sobre todo, los estimulaba a que buscaran, “fuera de los libros”, temas de investigación y reflexión en los que cada uno se ejercitara por su cuenta según su capacidad intelectual. “Trabajaban tanto durante el día, que no me atrevía a quitarles parte del sueño para sus estudios. Incluso les había mandado que, más allá de los libros, trataran consigo otros asuntos, *ut aliquid et praeter codices secum agerent*, para que acostumbraran a su alma a vivir con ellos” y no vagar dispersa³². ¡Inventarse deberes!: he aquí la señal del buen estudiante. “El

28. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edic. cit., 80-81 y 294-305.

29. Manuel GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Losada, Buenos Aires 1977¹⁹, 1

30. *Contra los académicos* 1, 3, 8.

31. ÍD., *El orden* 1, 2, 5.

deber que se nos exige ha de ser tan solo un pretexto para inventar otros deberes”³³. “Ya el gran físico Ostwald, en el ocaso de su vida de magisterio, decía que el único síntoma que podía poner al profesor sobre la pista de la excelencia de un estudiante novato era el que no se contentase con la labor impuesta y se crease otras a sí mismo. Absoluta verdad”³⁴.

Todos los conocimientos se han originado así: alguien no se limitó a recibir y asimilar los conocimientos transmitidos, a ser un “buen estudiante”, sino que *echó en falta* algo y lo inventó. Lo inventó porque lo necesitaba. “Los que crearon el saber es que sintieron no el vago afán de saber, sino el concretísimo de averiguar tal determinada cosa”³⁵. No es que alguien les impusiera esta necesidad, sino que la sintieron ellos y los llevó perenteramente a buscar, y porque buscaron, encontraron.

Por esto es un problema el estudiar, porque el estudiante no ha sentido las preguntas a que las ciencias contestan. Estas son algo que le es impuesto para obtener un título académico, no algo que él necesite vitalmente. “La solución a tan crudo y bicorne problema [...] no consiste en decretar que no se estudie sino en reformar profundamente ese hacer humano que es el estudiar y, consecuentemente, el ser del estudiante. Para esto es preciso volver del revés la enseñanza y decir: enseñar no es primaria y fundamentalmente sino enseñar la necesidad de una ciencia y *no enseñar* la ciencia cuya necesidad sea imposible hacer sentir al estudiante”³⁶. ¡Hacer sentir la necesidad! Esto es lo decisivo. Lo cual no se logra con un discurso sobre su importancia el primer día de clase, sino haciendo que el alumno se vaya adentrando en ella, casi sin sentirlo, practicándola con él, de modo que se despierte su interés por ella, que sienta la necesidad que de ella tiene. Dice Karl Whitaker. “nada que valga la pena saber puede enseñarse. Tiene que ser aprendido. Tiene que ser descubierto por cada uno de nosotros”³⁷. Cada uno tiene que hacer su propio camino, pero necesita ayuda y animación y, en los años de infancia y juventud, guías que le acompañen y orienten. Estamos deformados por una educación rutinaria y magisterial

32. ÍD., *ib.* 1, 3, 6; cf. José VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1987, 123.

33. Gregorio MARAÑÓN, *Crítica de la medicina dogmática*, en *Obras completas*, Espasa-Calpe, Madrid 1967, III, 336.

34. ÍD., *Vocación y ética y otros ensayos*, *ib.*, 340.

35. José ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1974, 17.

36. ÍD., *ib.*, 26-27.

37. Cit. por Salustiano MATEOS GÓMARA, *La autoestima: asignatura pendiente*, en *Educadores* 37 (1995) 171.

que no sabe suscitar el deseo de saber, que no hace sentir su necesidad. Quienes hemos tenido la suerte de tener un maestro de verdad sabemos el cambio que su presencia de luz y entusiasmo supone en la vida. Pero nunca es tarde. Mientras haya sol en las bardas, siempre es tiempo de aprender, de adquirir lo que no tenemos, pero *tendríamos que tener*. Porque no basta con saber lo que tenemos. Hay que saber también lo que tendríamos que tener y no tenemos, descubrir nuestras necesidades. ¡Cómo cambiarían nuestras vidas con la luz que sobre ellas arrojase este *echar en falta*! ¡Cómo cambiaría una comunidad si, al hacer su proyecto, junto al inventario de lo que tiene supiera hacer el de lo que no tiene, pero es preciso que tenga, el de lo que echa en falta porque lo tiene que tener y no lo tiene!. Sin este echar en falta, caemos inevitablemente en la mediocridad y la soñera.

“Todos nosotros tenemos un único maestro, Cristo; bajo él somos todos condiscípulos”, dijo san Agustín³⁸. Tenemos que generalizar el principio y convertirlo en lema de nuestra vida: en la escuela de la realidad, todos somos condiscípulos porque todos somos alumnos, aprendices de por vida, incluso en el campo que cultivemos con más asiduidad. Y nos necesitamos mutuamente. Quien crea lo contrario se condena a no ser, se está destruyendo a sí mismo.

3.2. Razón del aprendizaje

Somos fisiología. Hoy ya no cabe duda sobre ello. Incluso nuestras facultades más espirituales tienen un componente fisiológico. Algunos de nuestro comportamientos tienen en su raíz algún gen y lo tienen bastantes de nuestras enfermedades. Lo tienen algunas de nuestras habilidades y nuestras incapacidades. Pero somos también, con igual rotundidad, libertad, aprendizaje, cultura, narración, fábula. Y porque somos sobre todo esto último, no nos hemos conformado con vegetar, sino que hemos inventado el lenguaje, el mito, la religión, la filosofía, el arte, la ciencia, la familia, la sociedad, el derecho.... Todo lo que sabemos sobre nuestros genes y nuestra biología es fruto del aprendizaje. Fisiología y aprendizaje están inextricablemente unidos en nosotros. El genoma no existe aislado. Es siempre el genoma de alguien y este alguien vive en un entorno cósmico, social e histórico. Vivimos en un mundo de relaciones. Nuestro crecimiento

38. *Sermones* 134, 1.

humano, el aprender a dirigir valiosamente nuestra conducta, es un constante ir de la experiencia a la cultura y de ésta a aquélla.

Salimos del reino animal, huimos de él. Hubo en el reino animal un salto cualitativo y apareció el hombre. Pero seguimos con los posos de nuestras viejas estirpes que nos condicionan y en parte nos determinan. Somos naturaleza e historia, determinismo y libertad, azar y elección. El aprendizaje nos determina también. La sociedad con sus usos y costumbres, con sus ideas y creencias, con sus valores nos moldea aun antes de nacer. Estamos colonizados. La memoria filética y la memoria colectiva actúan, aunque no lo sepamos, en nosotros. Y actúa para bien o para mal, como limitación o como impulso, nuestra memoria personal.

A pesar de todo, podemos ser nosotros, cada uno él. Esta es nuestra ventura y nuestro riesgo. Aprendamos a serlo. Porque el hombre nace sin estar hecho. Tiene que hacerse, hacer su ser, elegir lo que va a ser y serlo. En esta tarea, nadie puede sustituir a nadie. El hombre puede hacerse inteligente, libre, justo, tolerante..., o hacerse intolerante y brutal. Hasta el cerebro lo tiene, cuando nace, sin terminar. Es la interacción con el entorno, con un entorno acogedor, la que lo irá configurando, creando las neuronas que le faltan, complementando las estructuras neuronales con que nació. En el cerebro, hay células madre, que producen nuevas neuronas en situaciones favorables. Es este de la neurogénesis uno de los grandes descubrimientos de la segunda mitad del siglo XX³⁹. A cada uno se le dan unos datos, tiene un cuerpo y no otro, un temperamento y no otro, nace en una familia y no en otra, en un lugar y no en otro, en un tiempo y no en otro. Dentro de este contexto, cada uno tiene que escribir su propio texto, ser el novelista de sí mismo como decía Ortega. Lo escribirá, quiera o no. Pues de tener que escribirlo, mejor es escribirlo bien que mal. “De tocar las castañuelas, mejor es tocarlas bien que tocarlas mal”, escribió el agustino Juan Fernández de Rojas en *La crotalogía o arte de tocar las castañuelas*. De tener que hacerse, mejor es hacerse bien que mal. Mejor es aprender el arte de hacerse que hacerse a la buena de Dios. Ningún otro arte es comparable a este de hacerse a sí mismo, de tomar en las manos la propia vida e ir entallando la figura que más amamos, la nuestra. Cada uno la suya. Esta es la gran tarea de la educación.

Semejante idea de la educación es un vuelco respecto a lo que habitualmente se ha hecho. La educación fue siempre, salvo en muy contados

39. José M. RODRÍGUEZ DELGADO, *La mente del niño. Cómo se forma y cómo hay que educarla*, Aguilar, Madrid 2001. Libro que trata de la educación desde los conocimientos biológicos.

casos, transmisión de saberes, repetición de lo ya sabido, al par que moldeamiento en los valores tradicionales impuestos por la sociedad; sumisión, en suma, al orden establecido, establecido por Dios desde la eternidad según decían. Prohibido sacar los pies de las alforjas, que “la paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden”⁴⁰. Lo expresó sin tapujos en el siglo pasado Bravo Murillo: “Lo que queremos no es hombres que piensen, sino bueyes que aren”. Con razón se quejaba Francisco Ferrer unos años antes de ser fusilado por los sucesos de Barcelona de 1909: “No tememos decirlo: queremos hombres capaces de evolucionar incesantemente; capaces de destruir, de renovar constantemente los medios y de renovarse ellos mismos; hombres cuya independencia intelectual sea fuerza suprema, que no se sujeten jamás a nada; dispuestos siempre a aceptar lo mejor, dichosos por el triunfo de las ideas nuevas y que aspiren a vivir vidas múltiples en una sola vida. La sociedad teme tales hombres; no puede, pues, esperarse que quiera jamás una educación capaz de producirlos”⁴¹.

4. LA EDUCACIÓN INTEGRAL

Se dice, y todos estamos de acuerdo en ello, que la educación debe ser *integral*, facilitar el desarrollo armónico de la persona en todos sus aspectos⁴². Lo difícil es ponerse de acuerdo sobre cuáles son estos y cuál la jerarquía que entre ellos hay que establecer. Todo depende de la visión que se tenga del hombre, de la clase de hombre que se quiera formar. Lo evidente es que, hoy por hoy, la educación está muy lejos de acercarse a esta meta. Lo que de hecho existe son fragmentos de educación, entre los que, como siempre, el lugar de privilegio se lo lleva la inteligencia académica, la que se mide por los tests, la que ayudará a triunfar en la vida y tener un sustancioso sueldo. Hace falta un gran debate sobre la educación. Los partidos y las iglesias de todo tipo tienen sus programas y tratan de imponerlos. Más que personas quieren adeptos, clientes. El resultado ahí está: el fracaso absoluto de la educación.

Ha habido en la humanidad grandes genios, famosos conductores de pueblos, hombres que han horadado el futuro y lo han traído; pero cuando se conoce de cerca su vida, sobreviene, sin poder evitarlo, la decepción.

40. San AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* 19, 13, 1.

41. Tomo las dos citas de Alfredo MATEOS PARAMIO, *La polémica entre latinos y anglosajones y la educación en el fin de siglo*, en *Ínsula* 613, 14-15.

42. Cf. Alfonso LÓPEZ QUINTÁS, *Cómo lograr una formación integral*, San Pablo, Madrid 1996.

Grandes en algún aspecto, pero pequeños, pequeñísimos en otros. Raro es el que, como persona, da la talla. Ante los genios, es preciso no poner beatamente los ojos en blanco y caer en la adoración. Si hurgamos un poco en sus vidas, nos encontraremos con frecuencia con seres de pésima catadura, lo cual se presta a muy graves reflexiones sobre la educación. La psicología habla, con razón, de “idiotas sabios”, personas que, a pesar de sus deficiencias en otros aspectos, poseen alguna habilidad especial, excepcionalmente desarrollada. Pueden calcular, por ejemplo, en qué día de la semana cayó una fecha cualquiera, o tocar con destreza algún instrumento musical, o pintar admirablemente bien; hacen diabluras con los números, tienen una memoria prodigiosa... ¿Son inteligentes? Así se los llama con frecuencia, aunque indebidamente. Sus habilidades son demasiado fragmentarias para merecer este nombre. Muy hábiles en tal o cuál aspecto, pero incapaces de “suscitar, controlar y dirigir las propias operaciones mentales”⁴³; incapaces de atender a las verdades y a los valores, que es en lo que consiste ser inteligentes. Por desgracia, hay más “idiotas sabios” de los que se cree. Picasso y Dalí fueron pintores extraordinarios, pero estuvieron muy lejos, y a su vida me remito, de ser inteligentes. Ser inteligente es mucho más que hacer una carrera brillante. Se puede sacar matrícula de honor en todas las asignaturas y ser un perfecto “idiota sabio”. ¿Por qué va a ser más inteligente el que entiende la teoría de la relatividad que el que sabe organizar su vida sentimental y establecer relaciones satisfactorias con los demás? Hay muchas clases de inteligencia. Es necesario corregir radicalmente la práctica de la educación. Al lado de los conocimientos tiene que haber un lugar para la educación de los sentimientos y de las motivaciones y de las relaciones sociales y de los valores humanos. Hay que aprender a discernir la jerarquía de los valores, qué acciones son más estimables, cuáles menos y cuáles son rechazables.

Educar es formar personas maduras, adultas, conscientes, libres y responsables; personas que estén orientadas en la selva que es la vida. La educación tiene que transmitir críticamente, y el educador tiene que poseer, el sistema de convicciones vigentes, “el sistema vital de las ideas de cada tiempo”⁴⁴, de las “ideas vivas que cada tiempo posee”⁴⁵, de las que se necesitan para vivir porque sin ellas el hombre se encuentra perdido. Ideas que pueden ser científicas o no, eso es lo de menos. En nuestra cultura

43. José Antonio MARINA, *Ética para náufragos*, Editorial Anagrama, Barcelona 1995, 89 y *passim*. Cf. ÍD., *Teoría de la inteligencia creadora*, Editorial Anagrama, Barcelona 1995⁶, 15-28 y *passim*. ÍD., *Los idiotas sabios*, en *ABC Cultural* 7-2-97, 61.

occidental, hoy, la mayor parte de ellas proceden de la ciencia, pero no siempre ha sido así, ni es así en otras culturas. Estar educado es poseer la cultura que es plenamente actual, *desde* la que consciente o inconscientemente se vive. Hay que esforzarse por poseer las ideas de nuestro tiempo, pero no fragmentadas, pese a los posmodernos, sino estructuradas, en sistema; esforzarse por llegar a tener las claves de nuestro tiempo, los temas fundamentales de que se ocupan hoy las ciencias, sus métodos de conocimiento, la síntesis de su evolución histórica.

“Hay siempre un sistema de ideas vivas que representa el nivel superior del tiempo, un sistema plenamente actual. Este sistema es la cultura. Quien quede por debajo de él, quien viva de ideas arcaicas, se condena a una vida menos, más difícil, penosa y tosca. Es el caso del hombre o del pueblo incultos. Su existencia va en carreta, mientras a la vera pasan otros en poderosos automóviles. Tiene aquella una idea del mundo menos cierta, rica y aguda que estas. Al quedar el hombre bajo el nivel vital de su tiempo –relativamente– es un infrahombre”⁴⁶.

5. LA TERCERA CULTURA

5.1. *Letras y ciencias*

Durante siglos y siglos no hubo separación entre ciencias y letras. En las universidades medievales, se estudiaba el trivio (gramática, retórica y dialéctica) y el cuadrivio (aritmética, música, geometría y astrología) como propedéutica para la filosofía, puesto todo al servicio de la teología o discurso sobre Dios. Era una sociedad teocéntrica y teocrática. La religión lo dominaba todo. Pero a finales del siglo XV, comenzó a distinguirse entre letras humanas y letras divinas o ciencias sagradas (teología y Biblia). Aquellas iniciaron un lento proceso de secularización y autonomía respecto a estas. Nadie fue entonces más allá que Lorenzo Valla. Los laicos empezaron a sacudirse el yugo de los clérigos. Les ha costado Dios y ayuda, pero lo han logrado, aunque los clérigos se empeñan todavía en mantenerlos sometidos. Tiempo perdido. Voces en el desierto.

En las letras humanas, sin embargo, seguían incluyéndose todos los conocimientos de origen humano. En los textos de esos siglos, se habla

44. José ORTEGA y GASSET, *Misión de la Universidad*, en *El libro de las misiones*, Espasa-Calpe, Madrid 19597, ⁷³.

45. ÍD., *ib.*, 102.

46. ÍD., *ib.*, 105.

indistintamente de “progreso científico” o “progreso literario”. En 1754, hay un texto de Duclos, citado por Littré, en el que se distinguen las letras, las ciencias y las artes según el uso actual; pero la distinción no se impuso hasta mucho más tarde. En 1745, refiriéndose a las ciencias naturales, Feijoo escribe sobre el *atraso literario* en que estaba sumida España. Y así se siguió diciendo hasta bien entrado el siglo XIX⁴⁷. Desde entonces, la separación no ha hecho más que ahondarse. Letras y ciencias se separaron y, dentro de cada campo, han ido surgiendo especialidades y especialidades hasta límites insospechados. Cada uno cultiva su parcela y lo ignora todo de las demás. Es la barbarie del especialismo. Es lo que Ortega llamaba “el terrorismo de los laboratorios”. Leslie Groves, el general que dirigió el Proyecto Manhattan, con el que se produjeron las primeras bombas atómicas, impuso una norma de hierro: “Cada persona debería saber todo lo que necesitaba conocer acerca de su trabajo y nada más”. Después de la guerra, esto pasó a otros campos de la investigación. Lo ilustró bien Charles Chaplin en *Los tiempos modernos*. Es la mejor forma de vivir en un mundo feliz de irresponsables.

5. 2. *El dominio de la ciencia*

Hoy en día, en casi todas las lenguas, cultura es sinónimo de humanidades (arte, literatura, filosofía, religión...). Si se dice de alguien que es un hombre culto, nadie piensa en un científico. Pero estos hombres *cultos* ignoran las más elementales nociones científicas y hasta se glorían de ello. Conocida es la salida de tono de Unamuno: “¡Que inventen ellos! [...]. Ellos a la ciencia de que nos aprovecharemos; nosotros, a lo nuestro”⁴⁸. Tuvo un predecesor ilustre en Quevedo burlándose del “cubo óptico, que llaman antojo de larga vista. [Al holandés que quería engañar a los indios, le contesta el jefe después de mirar por él]: Instrumento que halla manchas en el sol y averigua mentiras en la luna y descubre lo que el cielo esconde es instrumento revoltoso, es chisme de vidrio, y no puede ser bien quisto del cielo”⁴⁹.

Vivimos, sin embargo, en un mundo dominado por la ciencia. Nuestra vida cotidiana depende cada vez más de la técnica. Más aún: ya no podemos entender el mundo ni tampoco a nosotros mismos si no poseemos

47. Cf. Joseph PÉREZ, *L'humanisme. Essai de définition*, en AA. VV., *Homenaje a Eugenio Asensio*, Editorial Gredos, Madrid 1988, 358-360.

48. *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid 1993⁵, 301.

conocimientos científicos. Este es el gran reto para los cristianos. La teología precientífica⁵⁰ se ha convertido en fábrica de ateos. Seguimos interpretando el mundo como si desde el Renacimiento acá no hubiera pasado nada, y han pasado muchas aguas bajo los puentes. Con tanto aferrarse al pasado, lo que se ha conseguido es que Dios haya desaparecido del horizonte de los hombres. “Dios ha muerto”, dijo Nietzsche. Ha dejado de ser una evidencia común. No podemos usar la técnica actual y vivir, al mismo tiempo, en el contexto cultural del Nuevo Testamento con su mundo de espíritus y milagros. Ni podemos ignorar las adquisiciones firmes de las ciencias del lenguaje. ¿A quién puede interesarle hoy en día un Dios que “entre las nubes mueve / su carro ligero y reluciente”⁵¹ y con su rayo “descuaja los cedros del Líbano” (Sal 29, 5); que da la salud y la enfermedad, la riqueza y la pobreza, la vida y la muerte; que machaca a los adversarios de su pueblo elegido “porque es eterna su misericordia” (Sal 136, 15ss.)? ¿Cree alguien esto? Pues es lo que se sigue rezando. ¿Qué madre no se desapuntará del cristianismo cuando oye que su hijo recién nacido está en pecado original? Todavía no hace mucho, había que expulsar de él al demonio antes de bautizarlo.

Los estragos de seguir con las viejas fórmulas están a la vista. Primeras comuniones que son las últimas. Actualmente, la fe se va sin dejar traumas de ninguna especie, como se va el pájaro de la jaula que quedó abierta. “La fe de aquella infancia, / rota al mismo tiempo que mis braguitas en el último / tobogán”⁵². Así de sencillo. A los jóvenes no les interesa la Iglesia y son las chicas las más liberales, las más desapegadas de la institución eclesial. Los estudios de Javier Elzo lo constatan una y otra vez. La familia ya no transmite la fe. La primera generación que no ha sido educada en la fe cristiana está ya presente desde hace unos años en la vida española. No es que no sepan nada de religión, es que no sienten necesidad de ella. Dios está de más para ellos. En la cultura secularizada, se vive, se trabaja, se construye la sociedad humana y se muere sin Dios. La angustia religiosa de Unamuno es hoy incomprensible. El cambio es tan profundo que Jaspers

49. *La fortuna con seso y la hora de todos*, en *Obras completas*, edición de Felicidad Buendía, Aguilar, Madrid 1958, I, 261-262. Cf. Américo CASTRO, *De la Edad Conflictiva*, Taurus Ediciones, Madrid 1961, 68.

50. Andrés TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno*, Editorial Sal Terrae, Santander 2000; ÍD., *El problema de Dios en la teología de la segunda mitad del siglo XX*, en *Voces* 18 (2001) 11-34.

51. Fray Luis de LEÓN, *Poesía completa*, edic. de José Manuel Blecua, Editorial Gredos, Madrid 1990, 10 (a Felipe Ruiz), vv. 41-42.

52. Almudena GUZMÁN, *Usted*, Ediciones Hiperión, Madrid 1980², 28.

no dudó en compararlo con la hominización, el paso al neolítico o el descubrimiento del fuego. No es que haya habido cambios en el mundo, sino que el mundo ha cambiado, explica Ortega. A esto es a lo que llamamos *crisis*⁵³. Ya no se trata de cambiar las formas y los métodos en la transmisión de la fe, como se creía a raíz del Concilio Vaticano II. Son los mismos contenidos los que son rechazados. ¡Pavoroso!

Necesitamos plantear de nuevo los problemas desde la raíz, desde la cultura *vital* de nuestro tiempo. “Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor, el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas, que construyen el suelo donde se apoya su existencia. Esas que llamo “ideas vivas de que se vive” son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos”⁵⁴. En nuestro tiempo, como he dicho antes, la mayor porción del contenido de esa cultura vital viene de las llamadas ciencias, pero no siempre fue así, ni puede asegurar nadie que en el futuro seguirá siéndolo. Cuando las explicaciones teológicas que se dan sobre la fe no coinciden con la cultura vital, viene la desbandada. Son muchas las “verdades” que afirmamos los cristianos sin acabar de creérnoslas. Otra nos queda por dentro.

5. 3. Más allá de las dos culturas

En 1959, C. P. Snow planteó en una famosa conferencia –la *Rede lecture*– la existencia de dos culturas separadas por una infranqueable barrera de ignorancia y prejuicios recíprocos. Dos tipos de saber, dos sensibilidades diferentes. La “científica”, representada entonces, sobre todo, por la física, es la modernidad, el futuro; la “literaria”, representada por las humanidades, es el pasado, una vetustez sin porvenir. Snow quería reformar la Universidad, acercarla cada vez más a la ciencia y liberarla de las humanidades⁵⁵. La Universidad ha seguido a Snow haciéndose cada vez más científica. Las sociedades no están dispuestas a invertir en letras, que

53. Cf. José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo. Esquema de las crisis*, Espasa-Calpe, Madrid 1965. Sobre ser cristiano en el mundo actual, cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *El problema de ser cristiano*, Galaxia Gurenberg / Círculo de Lectores, Barcelona 1997; Julián Marías, *Problemas del cristianismo*, BAC, Madrid 1982; ÍD., *Sobre el cristianismo*, Editorial Planeta, 1997; ÍD., *La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid 1999.

54. José ORTEGA Y GASSET., *Misión de la Universidad*, en *El libro de las misiones*, edic. cit., 102, 103.

de inmediato no son rentables. En realidad, el problema es más complejo. La discusión ya no se plantea entre ciencias y letras, sino entre tecnología y todo lo demás⁵⁶.

El mismo Snow, en un apéndice que introdujo en una nueva edición de su conferencia publicada en 1963, introdujo la expresión “tercera cultura” aplicándola a las ciencias sociales, que, según él, no son ni humanidades ni ciencia. Desde entonces, la expresión ha sido muy usada, aunque con sentidos muy diversos. A veces se usa en la prensa en el sentido de la cultura hecha para satisfacer las necesidades de las masas, cultura superficial y frívola, ni literaria ni científica, aplebeyamiento, telebasura. Letras y ciencias han quedado relegadas a la periferia, supervivientes de otras épocas, especies en extinción. No es este el sentido que aquí nos interesa.

John Brockmann popularizó el término con el sentido de “divulgación científica”⁵⁷. Según él, vivimos ya en la tercera cultura. Lo prueban los muchos libros de divulgación científica que se publican en el mundo. Los más conocidos son, sin duda, los de Arthur Koestler, Carl Sagan y Stephen Hawking entre los científicos, y los de ese gran fabricante de libros, Isaac Asimov, entre los no científicos. Libros muy vendidos, quizá no tan leídos y menos aún entendidos. El crítico de libros de *The Times* dio en la diana: “Señor Hawking, estamos totalmente de acuerdo con usted, pero no hemos entendido nada”.

Esta divulgación, aun en el supuesto de que fuera asimilada, no basta para que las ciencias y las letras se integren en una nueva cultura. Con ella, seguimos viviendo en culturas separadas. Hay que ir más allá. “Muy pocos de los grandes escritores, aquellos que pueden perturbar y movilizar las capas más profundas de la mente, llegan a dirigirse a la ciencia verdadera en sus propios términos”⁵⁸. Hay que llegar a nuevos códigos de valores y comportamientos que tengan como centro la persona, el hombre concreto, dejando a un lado prejuicios raciales, sexuales o religiosos. Es este, el hombre concreto, el que de verdad importa, pues no vivimos en el mundo platónico de las ideas, ni somos ángeles sin carne ni hueso, sino hombres con

55. Cf. C. P. SNOW, *The two Cultures*, University Press, Cambridge 1993, 3-4; ÍD., *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Alianza Editorial, Madrid 1977.

56. Cf. Neil POSTMAN, *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona 1994, 10.

57. Cf. AA. VV., *Ciencia y sociedad. La tercera cultura*, Nóbel, Oviedo 2001.

58. E. O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, Fondo de Cultura Económica, México 1980, 282. Cit. por José Manuel SÁNCHEZ RON, *Más allá de las dos culturas*, en Carlos NIETO BLANCO (Ed.), *Saber, sentir, pensar*, Editorial Debate, Madrid 1997, 30.

sus engurrios y sus alegrías, sus esperanzas y sus desilusiones, sus éxitos y sus fracasos, sus grandezas y sus locuras. La ciencia tiene que plantearse las eternas preguntas que han aquejado siempre a los hombres, las que han planteado los grandes humanistas. Tiene que dejarse penetrar por las humanidades y estas tienen que ser fecundadas por aquella. Está emergiendo una nueva visión del cosmos y del hombre, se están tocando ya las raíces genéticas de la especie humana, y esto nos obliga a plantearnos más radicalmente los temas de siempre, a ejercitar el pensamiento y a no comulgar con ruedas de molino, que pudieron ser verdad en otro tiempo, pero ya no lo son. Las interpretaciones de la realidad hasta ahora dadas, y la realidad no se nos da nunca fuera de una interpretación, ya no nos sirven. La *filosofía perenne* (denominación debida al teólogo católico Agustín Steuco, del siglo XVI), la sabiduría que viene desde el origen del mundo, siempre la misma, no existe. Como tampoco existe pareja teología.

¿Qué es el pensamiento? ¿Qué la libertad? ¿Cómo explicar la conciencia de nosotros mismos? ¿Y las normas éticas? ¿Cómo comenzó el universo? ¿Qué es la vida? ¿Qué hay detrás de la memoria y del aprendizaje? ¿Cómo se originan los sentimientos? ¿Qué mecanismos cerebrales llevan al hombre a pensar su continuidad más allá de la muerte? ¿Qué decir de la experiencia de Dios, “más íntimo que lo más íntimo de mí mismo y más alto que lo más alto de mí mismo”⁵⁹? ¿Es mero fruto de una descarga de endorfinas producidas por el sistema límbico (cerebro emocional) en determinados contextos, que los pacientes interpretan según su cultura? La interpretación no se hace después de la experiencia, sino al mismo tiempo que se tiene esta. Las dos son inseparables. ¿Cómo surgió la idea de Dios y en virtud de qué va cambiando a lo largo de la historia y en las distintas culturas? ¿A qué se llamó Dios en los orígenes y qué experiencia se expresó con esa palabra? ¿Se puede seguir hablando del alma como entidad distinta del cuerpo? Del encuentro de las Ciencias y de las Humanidades surgirá un nuevo marco de pensamiento y aparecerán nuevas disciplinas: la Neurolingüística, la Neuroliteratura, la Neuropsicología, la Neurofilosofía, la Neuroética, la Neuroteología, etc. “Necesitaremos ir más allá de las dos culturas tradicionales, instalarnos en un mundo cultural y político informado perfectamente de las posibilidades de la ciencia, de *toda* la ciencia, la “asocial” al igual que la “social”, pero también del universo menos analítico, “huxleriano”, de los seres humanos”⁶⁰. Estamos en el umbral de un nuevo giro copernicano en nuestra idea del mundo, en las costas de una

59. San AGUSTÍN, *Confesiones* 3, 6, 11.

nueva *terra incognita*, y tendremos que aprender a poner nombres nuevos a las nuevas realidades.

Hace ya mucho tiempo, en 1939, Ortega y Gasset vio bien claro el objetivo de esta nueva cultura, la única que de verdad debe importarnos: “Hace mucho tiempo, dándose o no cuenta de ello, el hombre occidental no espera nada de la literatura y vuelve a sentir hambre y sed de ideas claras y distintas sobre las cosas importantes [...]. Es preciso estar alerta y salir del propio oficio: otear bien el paisaje de la vida que es siempre total. La facultad suprema para vivir no la da ningún oficio ni ninguna ciencia: es la sinopsis de todos los oficios y todas las ciencias y muchas otras cosas además. Es la integral cautela. La vida humana y todo en ella es un constante y absoluto riesgo. La media toda se va por el punto menos previsible: una cultura se vacía entera por el más imperceptible agujero”⁶¹.

6. ALGUNOS APRENDIZAJES DE POR VIDA

Las asignaturas van cambiando a partir de la infancia, varían sus contenidos, pero hay algunos aprendizajes que deben acompañarnos a lo largo de la vida. He aquí algunos, sólo algunos

6.1. *Aprender a convivir*

Vivir es convivir. Ser persona exige, inexorablemente, vivir con otros, convivir⁶². Sólo así puede desarrollarse. Que suprima cada uno lo que ha recibido de los demás. ¿A qué queda reducido? A su condición de animal. Sin los otros, todos andaríamos a cuatro patas, como los niños-lobo. O mejor, ni siquiera esto: no existiríamos. Yo necesito a los otros para ser yo. Yo soy porque los otros son. Incluso cuando uno es mayor y ha alcanzado un buen grado de madurez, cortar las relaciones con los otros es condenarse a malvivir, a ver cómo se va agostando su madurez. Tan frágil es nuestra condición humana cuando nos aislamos⁶³.

Hay una virtud de la que se habla muy poco y cuya ausencia hace estragos en la sociedad: el civismo o sentido cívico⁶⁴, “que, si se prefiere, podemos denominar sentido de la colectividad, del bien común o, incluso, de la solidaridad”⁶⁵. Un sentido que no se refiere sólo a los grupos profesionales, al espíritu corporativo o “al orgullo del santo hábito” como se

60, José Manuel SÁNCHEZ RON, *ib.*, 35.

61. *Meditación de la técnica*, Espasa-Calpe, Madrid 1965, 13 y 31-32

62. Cf. José VEGA, *La convivencia*, en *Estudio Agustiniano* 30 (1995) 491-515.

decía antes en las comunidades religiosas, sino que se extiende a lo que es común a todos los que forman parte de una misma sociedad civil. Basta darse un paseo por nuestras ciudades los lunes, a prima hora, para ver los estropicios que ha dejado tras de sí el vandalismo del fin de semana, o entrar en un lugar público frecuentado por muchedumbres para ver desperfectos por todas partes. Los vínculos entre las personas no son algo abstracto. Están hechos de pequeños detalles, de la atención a las cosas mínimas por humildes que sean.

Hoy nadie está dispuesto a sacrificarse por el bien común –hay derechos, pero no deberes–, y, sin embargo, los clásicos de nuestra tradición –griegos, latinos, modernos– nos enseñan de consuno a poner el bien común por encima del particular, porque de aquel depende este y no al revés. El bien de todos es también el de cada uno. Un solo texto: “La caridad antepone lo común a lo propio, no lo propio a lo común. Por consiguiente, cuanto cuidéis mejor lo común que lo propio, conoceréis que eso mismo habéis adelantado en la perfección”⁶⁶. ¿Pero quién lee hoy a los clásicos?

Ahora bien: el patrimonio común no sólo consta de objetos materiales que hay que cuidar. Lo forman también las leyes, los usos, los valores y los proyectos que comparten los miembros de una misma comunidad. Es un patrimonio que no se puede malversar. Es un capital que facilita la convivencia, estimula la colaboración y ayuda a resolver los conflictos. Lo forman también el pensamiento acumulado por esa comunidad durante siglos, las obras realizadas por sus miembros. Uno y otro patrimonio, el material y el cultural, hay que conservarlo con esmero y aumentarlo. Es obligación de todos y también interés de todos. El patrimonio cultural tiene que ser conocido y continuado y, en la medida de lo posible, superado.

Vivir es convivir. Cada uno vive en una sociedad concreta, en un tiempo y en un lugar determinados, pertenece a una tradición y de ella se alimenta. Deber suyo es responder ayudando a construir esa comunidad, ayudando a mejorarla. Ayudar y ser ayudado, colaborar en reciprocidad: tal es la ley del desarrollo personal y comunitario. Somos herederos de un pasado, pero debemos ser herederos críticos; no limitarnos a transmitir, conservado en naftalina, lo recibido. Herederos, pero también creadores.

64. Victoria CAMPS - Salvador GINER, *Manual de civismo*, Editorial Ariel, Barcelona 1998.

65. Jacqueline de ROMILLY, *El tesoro de los saberes olvidados*, Ediciones Península, Barcelona 1999, 152.

66. San AGUSTÍN, *Regla 5*, 31.

A quien se queja de que las cosas van mal hay que preguntarle: ¿y tú qué haces para que vayan bien?

Hay que cultivar el sentido de pertenencia a la comunidad o suscitarlo si no existe. A la comunidad en la que se desarrolla nuestro diario vivir y a las otras comunidades de las que formamos parte. Aprovecharse del común sin contribuir a mejorarlo es egoísmo redomado. Hay quienes creen que el mundo se acaba en la raya de su pueblo, lo cual es una deformidad; pero lo es también saltarse lo que está en nuestro derredor y enrolarse en las grandes causas de la solidaridad internacional, en utopías, que nunca lleguen. Sólo a través de lo que nos es más próximo podemos integrarnos en el ancho mundo y ser nosotros mismos. Hay que estar abierto a los grandes horizontes sin olvidarse de lo que le pasa al vecino.

6.2. *Aprender a ser libre*

Los animales están genéticamente programados. Cada especie afronta los problemas de la supervivencia de una manera determinada. El individuo no tiene que pararse a pensar qué va a hacer. Lo hace y se acabó. En el hombre todo es distinto. No se le da la vida hecha, tiene que hacérsela. Cada cual la suya. “Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad”⁶⁷ Ante él se abren siempre varios caminos. ¿Cuál seguir? Tiene que elegir y justificar ante sí mismo su elección. Es libre por necesidad. Pero no siempre elige con acierto. No siempre elige aquello que más sentido tiene para su vida, lo más suyo, lo que debería hacer.

El hombre es libre, decimos, y es verdad; pero el niño cuando nace, no es libre. Nadie le responsabiliza de los desaguisados que comete por muy grandes que sean. El hombre adulto que pierde la cabeza no es libre. Un hombre en coma no es libre. La libertad no es una facultad que el hombre tenga y de la que pueda disponer a su capricho siempre y en todo lugar, como puede disponer de un brazo. La tiene en potencia, es verdad, pero sólo en potencia, o lo que es lo mismo: el hombre puede llegar a ser libre. ¿Lo será? La libertad no es un regalo sino una conquista nunca terminada, siempre con riesgo de perderla. No se es libre, se aprende a ser libre. Aprender a ser libre, a elegir personalmente con lucidez, sin interferencias

67. José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, Espasa-Calpe, Madrid 1971, 44.

ajenas y sin dejarse arrastrar por las oscuras corrientes que suben del propio subsuelo, es la tarea más noble de la vida. No hay forma superior de educación.

Según las encuestas, no hay valor en la cultura actual que se estime tanto como la libertad. ¿Pero qué se entiende por libertad? Con frecuencia, se identifica con autonomía, y esta se identifica con independencia, con actuar sin tener en cuenta a nadie, como si los demás no existieran. Pero el hombre es intrínsecamente social y se hace en relación con los demás en el ejercicio de su personal libertad. Ser autónomo no es volverse de espaldas a los demás y desentenderse de ellos. La autonomía no es independencia, autosuficiencia o autarquía como decían los antiguos (“El sabio se basta a sí mismo”, “cada uno se santifica a solas acon Dios solo”⁶⁸), sino relación lúcida y libre, solidaria y creadora con los otros. Ser autónomo es ser sujeto activo y responsable de las propias decisiones, que no buscan la sumisión de los otros sino el logro mutuo, el mutuo acrecentamiento de posibilidades. La autonomía no es independencia sino sinergia, colaboración consciente y responsable en el bien común.

Yo soy libre y hago lo que quiero, lo que me viene en gana, dicen otros. Libertad para ellos es espontaneidad. Es esta una idea hoy muy extendida, aunque a todas luces errónea. Los burros en el prado hacen lo que les viene en gana, pero no son libres. Pueden andar sueltos, libres en este sentido, pero no en el de elegir su conducta y ser responsables de ella. Siguen sus impulsos incontrolables, lo que les pide la gana. Pero esta no es la libertad de que estamos hablando. La libertad humana existe porque no todo es igual, porque no todo vale, porque hay límites, normas. Sin límites no existe la libertad. Existe el azar o la necesidad, no la libertad. La espontaneidad tiene que ser domesticada, sometida a una larga y meditada disciplina. La espontaneidad valiosa es la del bailarín que se pasa horas y horas en la barra. O la del futbolista que tiene muchas más horas de entrenamiento que de juego. Hace ya muchos siglos, Horacio recomendó a los poetas “la difícil facilidad”: “Con materiales conocidos, me aplicaré a moldear mis versos, de modo que cualquiera esté seguro de que también él puede hacer lo mismo; pero si lo intenta, tendrá que sudar mucho y se fatigará en vano”⁶⁹. “La difícil facilidad”, que es resultado de muchas horas de estudio y práctica, de trato asiduo con los grandes creadores y de asimilación de sus técnicas. “Manejad asiduamente, día y noche, los ejemplares griegos”⁷⁰.

68. Cf. José VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, edic. cit., 487-490; ÍD., *La convivencia según la Escuela Agustiniana Española del siglo XVI*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 267-335 y 499-544.

¿Dónde queda entonces la originalidad, uno de los valores más prestigiosos de la modernidad?. Al diablo con ella, que es una doncella pudorosa y recatada, a la que no hay modo de encontrar cuando se la busca. La originalidad es lo que se da por añadidura. En nuestros días, escribió Azorín: “¿Que cómo ha de ser el estilo? Pues el estilo... Mirad la blancura de esa nieve de las montañas, tan suave, tan nítida; mirad la transparencia del agua de este regato de la montaña, tan límpida, tan diáfana. El estilo es eso; el estilo *no es nada*. El estilo es escribir de tal modo que quien lea piense: *esto no es nada*. Que piense: *esto lo hago yo*. Y que, sin embargo, no pueda hacer eso tan sencillo –quien así lo crea–: y que eso que no es nada, sea lo más difícil, lo más trabajoso, lo más complicado”⁷¹. Esta es la espontaneidad valiosa. Antes que Horacio, Esquilo había dicho: “la sabiduría por el sufrimiento”⁷². Y un adagio latino dice: *per aspera ad astra*, “por las dificultades hasta los astros”. “Por estas asperezas se camina / de la inmortalidad al alto asiento, / do nunca arriba quien de aquí declina”⁷³.

La conclusión es clara. Paradójicamente, se aprende a ser libre obedeciendo, ateniéndose a una disciplina. Los ejemplos podrían multiplicarse. Veamos qué pasa en el niño, cómo se va haciendo libre quien todavía no lo es. El niño tiene que aprender a controlar sus movimientos espontáneos empezando por sus necesidades fisiológicas. Controlándose, cumpliendo las indicaciones de la madre o de sus cuidadores, es decir, obedeciendo, va creando comportamientos voluntarios, va adquiriendo esa destreza que llamamos voluntad. *Obedecer* significa precisamente escuchar, atender a lo oído, *ob-audire*, *obedire*, escuchar a alguien, seguir sus consejos. El niño va progresando y llega un momento en el que es él el que comienza a darse órdenes y a obedecerlas. Tras la heteronomía, comienza a ser autónomo, comienza a ser persona, libre. Hasta entonces estaba en camino de serlo.

Kant lo expresó admirablemente bien: “la disciplina es lo que consigue transformar la animalidad en humanidad”⁷⁴. Desgraciadamente, según él, y en esto erró, no hay más que disciplina. Toda manifestación de afectividad está ausente de su sistema y lo ha estado durante siglos de la mayoría de los sistemas filosóficos. De ningún otro tema se ha escrito y se sigue escribiendo tanto como del amor, pero se ha teorizado poco sobre él, cuando

69. *Arte poética*, vv. 240-242.

70. *ÍD.*, *ib.*, vv. 268-269.

71. *Un pueblecito. Riofrío de Ávila*, Espasa-Calpe, Madrid 1957², 41-42.

72. *Agamenón*, v. 178.

73. GARCILASO DE LA VEGA, *Poesías castellanas completas*, edic. de Elías Rivers, Editorial Castalia, Madrid 1972, *Elegía I*, vv. 202-204,

debiera ser el tema fundamental y el centro de todo plan de estudios. “El tema del amor es más que una asignatura pendiente, es una nueva estructura que debiera informar y afectar a todo el aprendizaje”⁷⁵. El hombre necesita, constitutivamente, ser amado y amar. La revelación judeo-cristiana nos dice que el hombre es “imagen de Dios” (Gn 1. 27), cuya realidad “es amor” (1Jn 4, 8). El hombre, por consiguiente, es amor antes que cualquier otra cosa. Tendrá que cultivar la inteligencia, y es lo que se hace en los cursos académicos, pero más el amor, y esto se tiene completamente olvidado. Hablo de amor, no de eso que llaman neciamente “hacer el amor”. Es este un tema que hay que estudiar desde todas las laderas que confluyen en él, desde las distintas ciencias en él implicadas. Con consideraciones piadosas, que es lo que han hecho los espirituales durante siglos y siguen haciéndolo, no se va a ninguna parte.

Un proceso similar de cumplimiento de ciertas normas le permite al niño ir interiorizando el lenguaje y tomar con él posesión del mundo, ¡qué maravilla!; ir creando su intimidad el que todavía no la tiene, construyéndose como sujeto el que carece de toda subjetividad⁷⁶. Disciplina, sin duda, pero al servicio de la persona. Disciplina que amplíe las posibilidades de actuar libremente, que haga al hombre capaz de hacer algo libremente en beneficio del procomún.

La disciplina es necesaria y es necesaria la obediencia para hacerse libres, personas. Es verdad que la obediencia y la disciplina pueden matar la gallina de los huevos de oro, destruir la persona y poner en su lugar la hipocresía, el engaño y la máscara. ¿Qué hacer? Este es el problema más grave de la educación en nuestros días. Antaño, la disciplina pecó por carta de más y el fracaso fue estrepitoso. En nuestros días, peca por carta de menos y no es menos estrepitoso el fracaso. Infantilismo ayer, pseudo-vida; revueltas estudiantiles hoy, la rebelión de los yogurines. El problema es tan grave, que en varios países la policía está ya en las aulas y en otros se ha hablado de enviar a ellas el ejército. Son muchos los estudiantes que han sufrido alguna agresión de sus compañeros y el porcentaje va creciendo según avanzan en edad. Todo indica que la violencia seguirá aumentando. En abril de 1998, ante la ola de atracos, robos, intimidaciones y abusos sexuales, entró en vigor en la Comunidad Autónoma de Madrid, en una veintena de colegios, el plan de seguridad escolar contra la violencia,

74. Cit. por José Antonio MARINA, *Paradojas de la obediencia*, en *ABC Cultural* 31-5-96, 61.

75. Manuel Cabada, *La vigencia del amor*, San Pablo, Madrid 1999, 23-24.

76. Cf. José Antonio MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, edic. cit., 70-75.

extensible a todos ellos. En cada centro se creó la figura del Coordinador de la Tolerancia. Su función es mantener informada a la policía de los brotes de violencia, tanto dentro del centro como en su entorno. A petición suya, pueden actuar dentro del colegio las Fuerzas de Seguridad.

“El problema más serio que tiene planteada la enseñanza no es el de los contenidos a enseñar, ni el de las técnicas pedagógicas, sino el de saber lo que se debe exigir y cómo se debe exigir”⁷⁷, “el de definir las normas de convivencia en los centros. Asunto para el que no cuenta, en absoluto, con los padres. Hay muchos pedagogos a la violeta que se avergüenzan de hablar de disciplina, y piensan que la libertad se educa no exigiendo nada. Se olvidan de que la libertad personal no es un bien innato, sino construido, que necesita un aprendizaje duro. Es como aprender a escribir. Nadie tiene un estilo creador y libre sin conocer las limitaciones de la sintaxis”⁷⁸.

Aprender a ser libre no es aprender a serlo en esta o aquella libertad que le afecte más directamente a uno, sino aprender a serlo en el sistema de libertades (religiosa, de pensamiento, de expresión, de asociación, de reunión...), porque herida una, todas quedan malheridas. Aprender a ser libre es aprender a vivir la vida como libertad. Aprendamos a respetar la libertad de los demás, a gozarnos en las diferencias.

Se aprende a ser libre, pero nunca se acaba de aprender. Es esta, como todo lo humano, una tarea de por vida. Son muchas las llamadas externas e internas que nos solicitan y coartan y enturbian nuestra elección. Al hombre le gusta someterse, formar manada, seguir a un pastor, cumplir sus consignas, echarse fuera la responsabilidad. De ahí el éxito de las sectas y de todos los grupos políticos y religiosos que anulan la libertad. Ser libre no es algo natural, ni un don caído del cielo. Es algo ganado con el propio esfuerzo, con un esfuerzo sostenido a lo largo de la vida. Quien lo consigue está siempre en un tris de perderlo. Nadie le asegura a quien hoy es libre que mañana lo será. La historia nos enseña que todo es quebradizo, fugaz. Hay que estar muy atentos para que lo conseguido no desaparezca. Al menor descuido, se desmorona.

Aprendamos a ser libres, libres de los demás, de las opiniones vigentes, de lo que está de moda; no por capricho, ni porque nos da la gana, sino porque nos hemos hecho juicio propio y somos responsables de nuestra decisión. Libres de los demás. No seamos esclavos de ellos, pero con ellos, en solidaridad con ellos. Aprendamos, sobre todo, a liberarnos de nosotros mismos; de nuestro pasado si nos aprisiona; de nuestros miedos, de los

77. ÍD., *Paradojas de la obediencia*, en *ABC Cultural*, *ib.*

78. ÍD., *¿Quién le pone el cascabel al gato?*, en *ABC Cultural*, 9-2-96, 61.

oscuros impulsos que suben del océano oculto que ruge en nuestro interior “Y en la cripta sentí sonar cadenas, / y rebullir de fieras enjauladas”⁷⁹. “En la formidable cruzada de liberación del hombre que es la misión del intelecto ha llegado un momento en que necesita este liberarse de su más íntima esclavitud, esto es, de sí mismo”⁸⁰. “Líbreme Dios de mí”, rezaba Lope de Vega.

6.3. *Aprender a exigirse*

Hay otra disciplina mucho más importante que esta externa de que venimos hablando, con serlo esta mucho. Es la disciplina que cada uno se impone a sí mismo, que es, a la vez, condición para que la otra dé su pleno rendimiento. Es este un valor que hoy no se cotiza en el mercado. Lo que hoy manda es la vulgaridad, el qué más da, la chabacanería, la obra mal hecha, la huida del esfuerzo. ¿Para qué esforzarse en hacer bien una cosa si vale lo mismo hecha mal? Diríase que las palabras *exigencia, calidad, esmero, obra bien hecha* son arcaísmos, un atentado a la libertad, como si esta fuera improvisación y chapuza. “Me pregunto si la sociedad actual ha abolido el ejercicio de la *exigencia*, si está dispuesta a pasar por todo [...]. Lo que esto revela es más grave que el cine y la televisión”⁸¹, donde toda vulgaridad tiene su asiento. Sin esfuerzo por superarse no hay alegría profunda, ni felicidad, ni autoestima que valga la pena.

Sacerdotes que celebran con desgana, que comienzan santiguándose a la diabla, que dicen rutinariamente las oraciones, que leen sin que nadie los entienda, que ignoran las reglas más elementales de pronunciación, que predicán... Pero ¿es que a lo que hacen se le puede llamar predicar? ¿Es predicar decir cuatro vulgaridades para salir del paso? ¿Es predicar hablar en lenguaje que para ser entendido exige un intérprete? ¿Es predicar aburrir a los oyentes y mandarlos a casa tan a oscuras como vinieron? Profesores que repiten año tras año la misma cantilena, tan sosa, tan rayada. Estudiantes que no estudian, que no leen, que machacan la ortografía porque qué más da, a qué perder tiempo en esas minucias, y profesores cómplices de tales tropelías. Artículos y libros mal presentados y peor escritos, sin claridad y sin rigor, porque a sus autores les da lo mismo la verdad que la mentira, el bien que el mal, la belleza que la fealdad. Lo importante para

79. Antonio MACHADO, *Y era el demonio de mi sueño, el ángel...*, en *Galerías*, en *Poesía y prosa*, edic. de Oreste Macrí, Espasa-Calpe, Madrid 1989, II, LXIII, 474.

80. José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, edic. cit., 36.

81. Julián MARÍAS, *La exigencia*, en *Blanco y Negro* 26-8-90, 10.

ellos es figurar, engrosar el *currículum*, aparecer en algún mamotreto bibliográfico para satisfacción de la propia vanidad.

¿Tanto cuesta hacer bien las cosas, hacerlas con calidad? Porque no se trata de hacer cosas extraordinarias, sobrehumanas, sino de hacer bien lo que se tiene que hacer. Nada más. Pensemos en las cosas que a diario tenemos que hacer. ¡Cómo subiría el nivel de nuestra vida si nos esmerásemos en hacerlas bien! Y como somos relación, vasos comunicantes, el nivel de cada uno se vería aumentado por el de los demás. ¡Cómo mejoraría la convivencia a poco que cada uno se esforzase por hacerla más humana y cordial, por potenciar, sin mezquindad, la realidad de los demás! Hoy se habla mucho de mejorar la calidad de vida, pero lo curioso es que se habla de la vida material y se deja fuera lo más importante, las relaciones humanas, lo personal.

Aprendamos a exigirnos, enseñemos a los alumnos a que se exijan. “A las minorías selectas no las *elige* nadie. Por la sencilla razón de que la pertenencia a ellas no es un premio o una sinecura que se concede a un individuo, sino todo lo contrario, implica tan solo una carga mayor y más graves compromisos. El selecto se selecciona a sí mismo al exigirse más que a los demás. Significa, pues, un privilegio de dolor y esfuerzo. Selecto es quien aspira a una altitud mayor de exigencias y perfecciones. Es un hombre para quien la vida es *entrenamiento, ascetismo*, para mantenerse *en forma*”⁸². “Por clasicismo entiendo ahora una sola cosa: férrea disciplina interior. Todas las labores valiosas que se han cumplido en la historia nacieron de esa disciplina dura, vibrante, que no consiente el menor abandono o flojera, la disciplina que reina en las plazas sitiadas. Una juventud que aspire a ser no consecuencia, repercusión, eco del pretérito en decadencia, sino, al contrario, iniciación de un proceso ascensional y constructor –el proceso en que se crea esa enorme cosa que es un gran pueblo– tiene que sentirse sitiada por el vulgo inerte. [...] Las minorías selectas son selectas –entiéndase bien– ante todo y sobre todo porque se exigen mucho a sí mismas. El hombre que se impone a sí propio una disciplina más dura y unas exigencias mayores que las habituales en el contorno, se selecciona a sí mismo, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada donde los individuos viven sin tensión ni rigor, cómodamente apoyados los unos en los otros y todos a la deriva, vil botín de las resacas [...]. Nada se puede esperar de hombres que no sienten el orgullo de poseer más duras obligaciones que los demás. La nobleza en el hombre, como en su hermano mayor el animal, es, ante todo, un pri-

82. José ORTEGA Y GASSET, *Apuntes sobre el pensamiento*, Edicions de la Revista de Occidente, Madrid 1975, 65.

vilegio de obligaciones. El caballo de raza lo es, ante todo, porque tiene obligación de correr más que el vulgar o resistir más largamente”⁸³

Hacer bien lo que tenemos que hacer, aunque no sea conocido, valorado ni comentado. Son estos trabajadores de la obra bien hecha los que realmente son luz y sal de la tierra. Hombres de vida exacta, diáfana, sin alardes de ejemplaridad, ahíncados en su tarea, cordialmente atentos al prójimo, luminosos sin pretenderlo, humanísimos. Estos son los héroes que necesitamos con urgencia en nuestros días, hombres entregados silenciosamente a su vocación. De ellos se puede decir lo que del inolvidable maestro Rafael Lapesa escribió Jorge Guillén:

Nada más peregrino
 Que una conducta simplemente justa.
 Y no según la gran justicia abstracta,
 O en actitud preliminar de puro.
 Una conducta justa por justeza
 Por precisión, por limpidez, ¡qué rara!
 Rara entre vozarrones de energúmenos
 Este varón cordial
 Se ahínca en su tarea
 Con esfuerzo sin gesto, sin alarde
 ¿Hoy? Manos a la obra.
 Atención a papeles
 Sin cesar se combina
 Con la atención al prójimo.
 ¿Aprendiz, ya maestro?
 Manos, pues, a una ayuda.
 Luz desde el alma es siempre generosa.

Ese vivir sereno se mantiene
 Sobre alturas con aire
 Ya libre claridad bien respirada,
 Cima del intelecto,
 Atmósfera de sierra.

Una tensión –sin pausa–
 Tenderá a su difícil equilibrio,
 Punto precario que se restablece

83. ÍD., *El deber de la nueva generación argentina*, en *Meditación del pueblo joven*, Espasa-Calpe, Madrid 1964, 31.

Con incesante fuerza de conquista,
Entre riesgos sosiego,
A cada paso en crisis.

Baraúnda de siglos
Aún supervivientes
Rodea a este varón
Sin quebrar su silencio laborioso,
Estímulo de un aula.
Y con su firme temple de sonrisa,
–“hombre esencial” dijeron los antiguos–
Estudiando palabras y poemas
Es el docto en su quid:
Ninguno más humano.
Con linterna a lo Diógenes
Buscad sus pares, pocos⁸⁴.

6.4. *Aprender a ser uno mismo*

Gerardo Diego soñaba con tener “un discípulo, / un verdadero discípulo, / distinto de mí y de todos; él mismo”⁸⁵. Ser ella misma: esta es la exigencia fundamental de la persona, su primer y único mandamiento, un mandamiento exigido por el hecho mismo de ser persona. Ser uno mismo es seguir la propia vocación, elegirse a sí mismo, hacerse a sí mismo durante toda la vida, ser fiel a la condición humana, hacer aquello a que íntimamente se siente uno llamado, *vocado*⁸⁶. En el origen de toda vocación está el amor, amor a aquello a que la vocación lleva. Ser uno mismo, seguir su vocación, exige entregarse en cuerpo y alma a serlo, no ahorrar esfuerzo alguno para llevar a cabo aquello que la vocación exige, aceptar los riesgos que ello lleve consigo, también el de perder la propia vida, que será un modo de salvarla (Mt 16, 25). La vida, toda vida, es misión. No es que el hombre tenga una misión, sino que el hombre es *misión*. Son estas ideas claramente cristianas, evangélicas, que en Jesucristo encontraron su reali-

84. Jorge GUILLÉN, *Rafael Lapesa, en Aire nuestro. IV. Y otros poemas*, Barral Editores, Barcelona 1979, 332-333. Para el concepto de heroísmo aquí considerado, introducido por Juan Ramón Jiménez, cf. Dámaso ALONSO, *Héroes de nuestros días: Marañón, Pidal y Lapesa, en Obras completas*, Editorial Gredos, Madrid 1975, IV, 990-995; ÍD., *Rafael Lapesa en la Academia, ib.*, 283-295.

85. *Brindis*, en *Versos humanos, en Obras completas, 1. Poesía*, Aguilar, Madrid 1989, 297.

86. Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *Esperanza en tiempo de crisis*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona 1993, 253-254.

zación plena, hoy felizmente difundidas en otros ámbitos. Ideas consustanciales con el cristianismo, pero que no siempre se han practicado en él. Durante siglos, por ejemplo, se enseñó que el religioso tenía que estar a disposición del superior como un cadáver, *perinde ac cadaver* como dijo san Ignacio de Loyola. La rectificación es aquí tan profunda, que aún estamos lejos de haber tocado fondo.

Característica de la persona es su unicidad. Cada persona es única, irreductible a cualquier otra, irrepetible, inintercambiable. Si, contra toda ética, se obtuvieran seres humanos por clonación, serían copia genética de un individuo, su réplica biológica; pero distintos, únicos, como personas. Porque tendrían distintas sensaciones, distintos gustos, distintas relaciones, acciones distintas, distintos recuerdos, imaginaciones distintas, distintos proyectos..., distinto aprendizaje en suma. De hecho, los gemelos monocigóticos tienen el mismo código genético, pero son diferentes. Iguales en lo recibido, en la naturaleza, pero distintos en lo que hacen. La influencia social y el ambiente los diferencia. Incluso su sistema inmunitario es distinto. Y es que no solo somos genética sino también aprendizaje. Tales gemelos no son la misma persona repetida sino dos. Cada una de ellas es una y única, irrepetible, irreductible a la otra. La persona no está hecha y tiene que hacerse, hacerse ella a sí misma, no que la hagan otros, elegirse a sí misma libremente con conocimiento de causa, elegir quién va a ser y cuál va a ser su profesión. Tiene derecho a ello. Esta es la razón última de la educación, y, si no es así, si la educación no la ayuda a ser ella misma, a discernir su propia vocación y la profesión y estado en que mejor podrá realizarla, la educación es un mero nombre. Cada uno tiene derecho a hacerse su propio camino, a tener su propia voz. "A distinguir me paro las voces de los ecos, / y escucho solamente, entre las voces, una"⁸⁷.

Cada uno quiere y exige ser él mismo, poder serlo, participar en la comunidad de la que forma parte, que se cuente con él, que se le reconozca como persona. Quiere tener sus propias convicciones, aunque sean provisionales; buscarlas él, poder equivocarse y poder rectificar. Ser uno mismo: este es el valor hoy en auge. Este es uno de los signos de los tiempos. Pero quien exige ser él mismo debe saber que adquiere un deber: dejar que los demás también lo sean, comprometerse a que lo sean.

Ser uno mismo es ser con los otros. El egoísta, el narcisista, el individualista, el elitista, el que se aprovecha de los demás no solo los daña a ellos sino también a sí mismo. Se condena a no desarrollarse como persona, a destruir su propio ser. Quizá obtenga muchos beneficios, pero se

87. Antonio MACHADO, *Retrato*, en *Campos de Castilla*, en *Poesía y prosa*, edic. cit., II, 491.

queda sin el principal porque se pierde a sí mismo. “¿De qué le sirve a uno, pregunta el Evangelio, ganar el mundo entero si malogra su vida” (Mt 16, 26), si se pierde a sí mismo?

6.5. *Aprender a ser solidario*

Aprender a ser libre es respetar la libertad de los otros, promoverla como requisito para nuestra libertad. Somos iguales ante la ley, pero diferentes como personas. Cada cual tiene su alma en su almario y es y siente y piensa y se relaciona y se expresa de manera diferente; y la tienen los diversos grupos humanos con su cultura y su religión. Intentar homogeneizar a los demás, coartar su libertad, aplastar las diferencias es un crimen de lesa humanidad. En la diferencia reside la dignidad humana, dice Shakespeare. “Sólo todos los hombres viven lo humano”, añade Goethe. La libertad que no es solidaria de la libertad de los demás deja de serlo y se convierte en máscara de sí misma.

El que ha aprendido a ser libre cuenta siempre con el otro y su libertad, y se empeña en que lo sea. Porque todos participamos “en la misma empresa de personalización individual. Que no puede ser efectivamente *del hombre* si no es *de todos*. *La empresa de ser hombre* –¿no es verdad, amigo Laín?– la esboza y prosigue cada uno con los demás. Ninguno puede lograrla con alguna plenitud si no se convierte en límite y horizonte para los demás. Límite, porque yo soy yo y tú eres tú, incanjeables, propios, libres; porque mi libertad o la tuya, o las dos, o todas, dejan de serlo, si no se respetan mutuamente, cada una limitada por las otras, sin que ninguna invada, estreche o aniquile a las demás. Horizonte, porque cada uno, desde su personal libertad, abre o cierra posibilidades al otro y sólo cuando le hace más libre, creciendo él mismo en libertad, inaugura una mayor plenitud personal en el hombre. La individualización personal sólo es perfecta cuando es un proceso de liberación. Sólo se cumple perfectamente en la libertad solidaria. No soy yo ni eres tú el que se individualiza personalmente. Eres tú y soy yo *con los otros*”⁸⁸. Aprendamos a ser libres respetando la libertad de los otros, ayudándolos a serlo, gozándonos en que lo sean.

6.6. *Aprender a aprender o la educación permanente*

6.6.1. *Razón de la educación permanente*

88. Mariano YELA, *El libro y la formación de la individualidad*, en Fernando LÁZARO CARRETER (Coord.), *La cultura del libro*, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Madrid 1983, 109-110.

Estamos en la época de la educación permanente, en la sociedad del aprendizaje continuo, del reciclaje ininterrumpido. “Quien lo entienda, saldrá adelante. Quien no lo entienda, se conectará a la red y esperará órdenes”⁸⁹.

Y esto no por capricho ni por moda, ni siquiera por los cambios tan profundos que se están realizando y que a todos nos zarandean, sino, ante todo y sobre todo, por la comprensión que actualmente tenemos del hombre, de nuestra condición de personas. Y es que, como he dicho repetidas veces a lo largo de este estudio, no estamos hechos, sino que nos hacemos, nos estamos haciendo. El hombre no es una realidad dada, hecha de una vez para siempre, que va pasando por una serie de acontecimientos externos a lo largo de su vida, sino que esos acontecimientos, los que él hace y los que le pasan, le van constituyendo, van haciendo lo que él es, su vida. La vida de cada uno: ese es su ser.

El hombre se encuentra viviendo, y al vivir explora, ensaya, hace, deshace, da, recibe, emprende, se está quieto, arriesga, se pone a salvo, acierta, se equivoca, rectifica, vuelve a empezar... Todo esto le va constituyendo, le va haciendo, va creando su ser; un ser siempre abierto, futurizo, proyectivo porque es libre. Y así hasta la muerte. Esta es la razón fundamental de la educación permanente. Aquí radica la necesidad que tenemos de aprender a aprender para estar en todo momento orientados sobre lo que vamos a hacer, para hacernos bien, mejores, conforme al modelo de hombre que juzgamos más acertado, más humano.

La historia no nos es algo extrínseco, un cauce por el que va discutiendo nuestra vida y la vida de la humanidad. Así se creyó durante siglos. Fue Dilthey quien nos sacó de ese sueño secular. La historia somos nosotros. Por eso, para saber quién es alguien necesitamos que nos cuenten su historia, y su historia nos tienen que contar para saber qué es tal sociedad, y es la historia de la humanidad el único camino que tenemos para averiguar quién es el hombre. Goethe decía con razón, y ya lo he citado: “solo todos los hombres viven lo humano”, desde el encanallamiento más salvaje hasta las sublimidades del amor puro, gratuito e incondicional. ¿Qué está pasando en la actualidad? Los cambios se producen vertiginosamente. No nos hemos repuesto del último y ya nos anuncian otro. Todo va de prisa. Como en la primavera de Juan Ramón Jiménez, “es la fiesta del que corre y del que vuela”⁹⁰. Nos exponemos a perder la libertad, a quedarnos a merced de lo que nos digan los gurús de la tribu, a ser piezas de robot. O

89. José Antonio MARINA, *¡Todos a la escuela!*, en *ABC Cultural* 22-3-96, 61.

aprendemos con celeridad o nos tragará la vorágine. Ya lo dice el refrán: “camarón que se duerme, se lo lleva la corriente”.

Esta es nuestra situación al doblar el cabo de las tormentas del segundo milenio: vernos todos convertidos en alumnos, en aprendices por necesidad. Pero, como siempre, esta necesidad tiene que sentirla cada uno, tiene que brotar de su interior y salir hacia afuera, llevarle a satisfacerla. Quien no eche en falta el saber, ¿cómo lo irá a buscar? ¿Quién se molestará en llenar de agua la cisterna que no ve vacía? “Nadie, por excelente que sea su voluntad, puede darnos hechas nuestras convicciones. Tenemos que *convencernos* a nosotros mismos”⁹¹.

6.6.2. Educación y vida

Al vivir, cada uno va aprendiendo mucho o poco. Lo primero depende de la intensidad con que viva, aspecto este que casi nunca suele considerarse. La vida es una escuela irremplazable. Nada más triste e ignorante que *El príncipe que todo lo aprendió en los libros*, como se titula una obra de Jacinto Benavente. Peor aún es el caso de los que ni siquiera frecuentan los libros, de los que viven en la inopia como ha sucedido con frecuencia en las Órdenes religiosas, empezando por los Padres del Yermo⁹². Antiguamente, se admitía en los monasterios, cerrados al mundo, a niños de muy corta edad, mucho antes de que se despertara en ellos el sexo, esperando tontamente que nunca se les despertaría; pero lo que no se les despertaba era la inteligencia, que solo por el frotamiento con otras inteligencias se va haciendo. Tema este de los niños en los monasterios que está pidiendo una buena monografía. Las historias conventuales cuentan con entusiasmo la inocencia de algunas almas candorosas que en ellos vivieron, confundiendo el candor con la estupidez, que tal es el fruto del aislamiento.

Pero el torrente de la vida necesita ser encauzado y clarificado por la cultura, que debe ser solo “la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato”⁹³. Con frecuencia, la vida ha ido en una dirección y la escuela en otra, si es que esta no se ha empeñado en sofocar aquella. Ya Séneca se quejaba de que “no aprendemos para la vida sino para la escuela”⁹⁴. Dejémonos ya de abstracciones y de abstracciones deducidas de otras abstracciones sin hacer pie nunca en lo real. Necesitamos la cultu-

90. Juan Ramón Jiménez, *La cojita*, en *Historias*, en *Antología poética*, Editorial Losada, Buenos Aires 1958², 140.

91. José ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, edic. cit., 145.

92. Cf. Ramón TEJA, *El demonio de la homosexualidad en el monacato egipcio*, en *Codex Aquilarensis* 11 (1994) 19-31, en especial p. 27.

ra, pero una cultura que esté al servicio de la vida. Necesitamos permanentemente la educación, pero una educación que nos ayude a vivir, que aligere nuestra vida, que nos salve del naufragio, que nos sirva de salvavidas como dice Ortega.

6.6.3. *Buscadores de la verdad*

La verdad será inmutable, eterna, absoluta, objetiva, una para todos. Pero nosotros somos mudables, temporales, relativos, multitud innumerable hoy y ayer y mañana. Nadie puede pretender poseer *la* verdad, de modo que por definición todos los demás estarían en el error. Poseemos verdades parciales y provisionales, esquirlas, pizcas de verdad, interpretaciones de la realidad, que se queda siempre, diosa de los mil rostros, más allá de ellas. Necesitamos estar despiertos, bien abiertos los ojos. Nuestra actitud debe ser la de buscadores de la verdad, no la de creernos poseedores de ella. No es cierto que la verdad habite en el hombre interior. Ahí no hay ninguna verdad. Si me recluyo en mí mismo, yo no puedo encontrarme ni a mí mismo, mucho menos a Dios, que “es amor” (1Jn 4, 8). La verdad se hace, la hacemos en conexión con el entorno, sobre todo con los otros, y ahí, en mi relación con los otros, me encuentro y me conozco a mí mismo, y en ese “en”, en esa relación con los otros, está Dios, como fundamento y amor, que nos llama a amar⁹⁵. “El Espíritu de la verdad os irá guiando en la verdad toda, porque no hablará por su cuenta, sino que os comunicará cada cosa que le digan y os interpretará lo que vaya viniendo” (Jn 16, 13).

Hasta los defensores del innatismo o del iluminismo sostienen que la verdad no se acaba de encontrar nunca, que nos desborda y es inabarcable en una simple mirada. “Todavía voy en pos de Jesucristo, aún progreso, aún estoy en camino, todavía estoy en ruta, aún estoy en tensión, todavía no he llegado. Por lo tanto, si también tú caminas, si estás en tensión, si piensas en lo que ha de venir, olvida el pasado; no fijas en él tu mirada, no te quedes anclado en él. Somos y no somos perfectos; perfectos viandantes, que no perfectos poseedores ni moradores. Quien piensa ser algo, no siendo nada, se engaña; y *quien se figura haber terminado de conocer algo, aún no ha empezado a conocer como es debido* (1 Cor 8, 2). No nos quedemos en donde hemos llegado, sino caminemos a partir de ahí. Caminad, avanzad, hermanos míos, no caminéis perezosamente [...]. Nunca te complazcas

93. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edic. cit., 41 y 255.

94. *Cartas* 106, 12.

95. José VEGA, *La comunicación*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 124-126 y 140-142.

en lo que eres si quieres llegar a lo que todavía no eres, porque en el momento en que te complazcas, ahí te estancarás. Como digas *es suficiente*, perecerás. Añade siempre algo, camina siempre, progresa sin desfallecer [...]. El que no avanza está parado”⁹⁶. “Aquí hay que buscar siempre. Ni por asomo se os ocurra que hay que dejar de buscar”⁹⁷. Quienes de verdad aman la verdad desconfiarán siempre de haberla alcanzado. Quien cree haber llegado al final, en realidad no ha empezado.

La realidad no se nos da fuera de las interpretaciones, pero es distinta de las interpretaciones que de ella se hacen. Por eso caben tantas interpretaciones de ella. Parejamente, la realidad cristiana es una, pero caben de ella distintas interpretaciones, distintas formas de conceptualizarla y expresarla, distintos sistemas de interpretación. La realidad cambia. A nueva realidad, nuevas preguntas, y a nuevas preguntas, nuevas soluciones. El Evangelio no nos da soluciones, pero nos dice en qué dirección debemos buscarlas: en el respeto a la dignidad de la persona y para bien suyo (Mc 2, 27-28). A estas alturas de la historia no caben dudas sobre el particular. Necesitamos aprender las interpretaciones que hoy se están haciendo de nuestra realidad cristiana, las que hizo el Concilio Vaticano II y las que posteriormente están haciendo cristianos responsables de su fe.

6.6.4. *Educación permanente integral*

Necesitamos aprender, estar aprendiendo siempre, y el aprendizaje ha de ser integral. Sería un error gravísimo prolongar la situación que ha padecido y sigue padeciendo la educación: dedicación absoluta al saber intelectual. Conocimientos, muchos conocimientos, acumulación de datos, erudición, preparación de los caballos para la carrera de las oposiciones con la esperanza de un buen pesebre para los ganadores. Resultado: mutilación de la persona, que no sabe quién es ni sabe convivir. ¿Dónde queda la educación de los sentimientos? Somos, ante todo, inteligencia afectiva. ¿Dónde la educación de las relaciones sociales? ¿Dónde la educación en valores humanos? ¿Dónde la educación de la religiosidad? ¿Dónde la maduración de la fe, que debe ser compromiso personal? Y personal debe ser la forma en que cada uno siga a Jesucristo.

6.6.5. *Aprender a desaprender*

96. San AGUSTÍN, *Sermones* 169, 18.

97. ÍD, *Tratado sobre el Evangelio de san Juan* 63, 1. Cf. José VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, edic. cit., 101-106.

En este aprender a aprender hay un aspecto que no debemos pasar por alto, quizá el más difícil, aprender a *desaprender*. Aprender, con frecuencia, es añadir conocimientos a los que ya se tienen, acumular saberes que en nada modifican las actitudes y comportamientos habituales. Esto es engordar culturalmente, no es mejorar, progresar, crecer como persona. Aprender debe ser también, y no en último lugar, cuestionarse lo que uno sabe y los comportamientos que tiene, ratificarse en ellos o rectificarlos o eliminarlos: desaprender. En todo caso, el resultado de un buen aprendizaje será siempre una visión nueva de la realidad, un nuevo modo de ser hombre. Ortega y Gasset escribió que hay que “aprender a des-pensar los viejos conceptos”; a liberarse de ellos y a forjar otros nuevos⁹⁸. La educación permanente exige estar poniendo siempre a prueba los conocimientos y comportamientos adquiridos

Hay en la sociedad usos y costumbres inveterados, multiseculares. Vienen nuevas leyes, pero los antiguos usos siguen ahí. El Concilio de Trento prohibió los matrimonios clandestinos, pero hasta bien entrado el siglo XVII siguió habiéndolos. Los cambios sociales comienzan por afectar la superficie, es lo único que se puede cambiar por decreto; pero las profundidades de la sociedad, la intrahistoria, que decía Unamuno, siguen un ritmo muchísimo más lento. Como uno es el oleaje del mar en la superficie y otro el de las corrientes abisales. Lo mismo sucede en el individuo. Comportamientos y creencias aprendidos en la infancia y adolescencia siguen ahí, actuando en el subconsciente, a pesar de que conscientemente hayan sido sustituidos por otros. Están ahí, convertidos casi en fisiología, y no hay modo de desarraigárgalos. Por eso, hoy se habla de la necesidad de desaprender, de desescolarizar la sociedad, lo cual no quiere decir que haya que eliminar las escuelas, sino que la sociedad escolarizada tiene que aprender a rectificar muchos de los esquemas recibidos y ser receptiva a los nuevos conocimientos. La educación ecuménica, por ejemplo, exige un lento desaprendizaje de comportamientos seculares mutuamente recelosos y hostiles⁹⁹.

Hoy se habla mucho de inculturar la fe (tarea que se presenta de manera especialmente apremiante en Occidente por el abismo que hay entre la cultura actual y las expresiones tradicionales de la fe), es decir, de conceptualizarla y formularla desde nuestros días; pero las viejas visiones siguen ahí, correosas e indestructibles, a veces incluso en quienes han

98. *En torno a Galileo*, edic. cit., 181.

99. Cf. Jacques NICOLE, *Désapprendre pour apprendre. Vers une formation théologique oecuménique*, en *Études Théologiques et Religieuses* 69 (1994) 549-557.

hecho suyas las nuevas fórmulas. O se actúa de acuerdo con la nueva visión en unos comportamientos y con la antigua en otros. Ya nadie cree que Dios envíe la lluvia o la retire, pero en tiempo de sequía pertinaz se vuelve a las antiguas rogativas. Llueva o no, siempre se encontrarán explicaciones, por supuesto contra la ciencia en la que habitualmente estamos. Tenemos que desaprender muchas imágenes que aprendimos sobre Dios. Por ejemplo, hoy es intolerable la idea de que habrá un juicio final, en el que Dios sacará a plaza pública hasta los más íntimos detalles de la vida privada de cada uno. ¡Qué Dios más absurdo, del que decimos que nos ama! Esto sería una violación de la intimidad, que hoy rechazamos sin contemplaciones. No la querríamos ni para nuestros enemigos. “Vehicular la imagen de un Dios severo que nos juzgará sobre el amor es una perversión. Esto nos hace pensar que Dios, que nos juzga, en el fondo no nos ama. Estas representaciones del juicio hacen la fe inhabitable. Desaprender estas representaciones es mostrar cómo el cristianismo evangelizó la idea de sanción final afirmando precisamente que tenemos un abogado –y qué abogado!– ante Dios, que, para colmo, no lleva cuenta de nuestros pecados, nos ama y perdona”¹⁰⁰. Pero el cristianismo posterior olvidó esta evangelización cristiana primitiva de la idea de un balance, de una sanción al final de la vida, presente en todas las culturas y religiones, y volvió a la idea, extraña al Evangelio, de un juicio espantoso, acompañado de gran aparato cósmico, que hará temblar el mundo y empavorecerá las conciencias. *Dies illa, dies irae*. A los predicadores del pasado, muy especialmente a los del Barroco, les entusiasmaba esta idea del juicio. ¿Cuándo desaparecerá de nuestro horizonte social y de la vida de tantísimos cristianos que siguen creyendo en tan terrorífico disparate? Los ejemplos podrían multiplicarse.

6.6.7. Centinela, alerta

Aprender a aprender es mantenerse, aunque los años avancen, joven de espíritu, receptivo, innovador, empeñado en alumbrar formas nuevas de vida, más dignas, más esperanzadas y estimulantes. Es ser capaz, pese a los años, de disfrutar de la vida y participar en ella. Mientras haya vida, hay que hacerla, mejorarla. “Pienso hacer como el zapatero que tira [*estira*] el cuero con los dientes hasta que le hace llegar donde él quiere”, dice Sancho¹⁰¹. “Se abren ante las personas de nuestra época lo que podríamos llamar los *cursos superiores* de la educación sentimental, que no tiene por

100. André FOSSION, *Évangéliser la liberté (Table ronde...)*, en *Lumen Vitae* 51 (1996) 97.

qué terminar. Se trata, no lo olvidemos, de buscar la perfección de la vida y el incremento de la ilusión. Se ha logrado en nuestro tiempo la prolongación de la vida biológica; hay que completarla con la prolongación, acaso la intensificación, de la vida biográfica. *Sin que la muerte al ojo estorbo sea*, diría el capitán Francisco de Aldana¹⁰².

7. LA COMUNIDAD EDUCATIVA

Comunidad no viene de *común-uni6n* como se lee en libros piadosos sino del lat6n *communitas*, que a su vez viene de *com-munis*. *Munis* es el que cumple un deber, el que lleva una carga. *Communis* es el que comparte una carga, un deber¹⁰³. El DRAE le asigna, entre otros, estos significados: “Conjunto de personas vinculadas por características o intereses comunes [...]. Junta o congregaci6n de personas que viven bajo ciertas constituciones o reglas, como los conventos, colegios, etc.”¹⁰⁴. “Asociaci6n de personas que tienen intereses comunes [...]. Conjunto de los individuos de una orden religiosa que viven en un mismo convento”¹⁰⁵.

El conjunto de personas que se asocian con intereses comunes forman una comunidad: comunidad de vecinos, de regantes, de fabricantes de orujo... El conjunto de personas que trabajan en un centro educativo forman la comunidad educativa. Las une o las debe unir un inter6s com6n: la buena marcha del centro. Desde Alfonso el Sabio, la Universidad era la comunidad de maestros y disc6pulos. De ah6 la gran participaci6n que se daba a los estudiantes en las universidades medievales y en las del Siglo de Oro, a diferencia de la Universidad posterior de corte napole6nico. Hoy se ha extendido esta participaci6n a toda la comunidad educativa. A todos los integrantes de una comunidad escolar les une un proyecto educativo com6n.

Este proyecto exige para su buena realizaci6n que las personas en 6l implicadas superen sus relaciones laborales y profesionales y las personali-

101. Miguel de CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, edici6n dirigida por Francisco Rico, Instituto Cervantes / Cr6tica, Barcelona 1998², 2^a p., LIX, 1108.

102. Juli6n MAR6AS, *La educaci6n sentimental*, Alianza Editorial, Madrid 1992, 252.

103. A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire 6tymologique de la langue latine*, Editions Klincksieck, Paris 1974⁴, s. v. *munis*.

104. REAL ACADEMIA ESPA6OLA, *Diccionario de la lengua espa6ola*, Madrid 2001²², s. v. *comunidad*.

105. Mar6a MOLINER, *Diccionario de uso del espa6ol*, Editorial Gredos, Madrid 1998², s. v. *comunidad*.

cen. Relaciones personales en el trabajo y en la fiesta, en el diálogo y en el encuentro. Relaciones que exigen cauces adecuados en que puedan desarrollarse, pero más importante que las estructuras de relación es el espíritu que las anima, la vida que en ellas se manifiesta, lo que escapa a toda ley y reglamento. Con las mismas leyes, puede haber comunidades muy distintas. Puede haber en ellas vida o muerte. Para que una comunidad educativa tenga calidad se requiere que entre sus miembros haya estima mutua, aceptación, respeto, cordialidad, espontaneidad. Que no trabaje cada uno a su aire como si solo él existiera (en mi clase mando yo), sino en colaboración, sabiéndose agente de un proyecto común a cuyo servicio está. Que cada uno se entregue a su labor con tesón venciendo la propensión natural al abandono, al ir tirando, a cumplir el expediente.

La comunidad educativa que quiere alcanzar una altitud digna en su actividad está siempre en camino, en actitud de aprendizaje, abierta a todas las mejoras. No cerrada sobre sí misma, sino abierta a la realidad que la rodea, la próxima y la lejana; abierta al pensamiento actual, a las artes, a las innovaciones, a todo lo que ennoblezca y dignifique al hombre. La comunidad educativa no está hecha, se está haciendo, y se hace con la aportación de cada uno, o se queda sin hacer y se malogra; y cada uno se hace a sí mismo al hacer la comunidad.

La comunidad educativa debe ser un espacio de vida en el que las personas se encuentren a gusto en su trabajo, estimuladas en sus diferencias armónicas y complementarias, realizadas en su vocación. Un espacio en el que los valores éticos –dignidad, igualdad y diferencia, libertad y obediencia, responsabilidad y corresponsabilidad, tolerancia, justicia, solidaridad y generosidad, paz, profesionalidad, amabilidad, respeto, gratitud, autoestima, buen gusto, valentía (la valentía de que aquí se habla nada tiene que ver con la guerra), amor...¹⁰⁶, la buena educación y los buenos sentimientos se enseñen en las aulas y sean aire que se respira y práctica espontánea con espontaneidad aprendida.

La comunidad educativa cristiana vive todo esto en el Señor. Lo primero, la práctica y enseñanza de los valores humanos, es absolutamente necesario, pero no suficiente. Con ello solo, le faltaría precisamente lo específicamente cristiano. Lo segundo solo, sin los valores humanos, la llevaría a la deshumanización, a una espiritualidad tráfuga de la realidad terrena, tantas veces vivida en el cristianismo. La comunidad educativa

106. Cf. Victoria CAMPS, *Los valores de la educación*, Alauda / Anaya, Madrid 1994; ÍD., *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid 1993²; ÍD., *Qué hay que enseñar a los hijos*, Plaza & Janés, Barcelona 2000; AA. VV., *La educación en valores*, PPC, Madrid 1997.

cristiana, arraigada en la tierra, asumiendo los valores humanos, tiene su estrella polar en el Señor, la señal levantada en alto (Jn 3, 13-15). Su ley es el amor, pero un amor a semejanza del de Jesús, un amor que es expansión del que de él recibe (Jn 1, 16), que tiene su origen en Dios. “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, también vosotros amaos unos a otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos: en que os tenéis amor entre vosotros” (Jn 13, 34-35)¹⁰⁷. Por este amor, la comunidad educativa cristiana se convierte en una comunidad fraterna, en una comunidad de hermanos que invocan al Padre común de todos como “Padre nuestro”. En Él encuentra un impulso nuevo, superior, para el diálogo y la participación y la corresponsabilidad en la tarea común; una razón última y fundamental para vivir en amor y libertad en el servicio mutuo. “Los dones son variados, pero el Espíritu el mismo; las funciones variadas, aunque el Señor es el mismo; las actividades son variadas, pero es el mismo Dios quien lo activa todo en todos” (1 Co 12, 4-6). En la comunidad educativa cristiana, hay distintos ministerios, distintas funciones, distintos cargos (director, secretario, tutores, profesores...), pero todos, todos, al servicio de la comunidad para que todos sus miembros alcancen la edad adulta, la madurez, el desarrollo pleno.

La comunidad educativa cristiana no está cerrada sobre sí misma. Está en comunión con las otras comunidades cristianas, formando todas el Cuerpo de Cristo (Ef 4, 1-16; Rom 12, 4-8). Esta imagen del Cuerpo de Cristo a nosotros nos resulta una expresión gris, anodina. Nos evoca una estructura rígida, bien trabada, un organismo biológico, una máquina, aunque viviente. Pero la expresión original es riquísima para la espiritualidad. El cuerpo es la persona, la persona en su mismidad y en su relación con las otras. El Cuerpo de Cristo son las personas creyentes en Cristo, en su mismidad y en su relación con las otras que también creen en él. Según esta imagen, los creyentes están unidos al Señor y están unidos entre sí por los servicios mutuos que se hacen. Forman una comunidad perfectamente sintonizada: diferentes, pero unidos. Con esta imagen, se invita a cada uno a estar en su lugar y respetar el de los otros. Nadie está en el centro, ni siquiera el que preside, que es uno de tantos. Ni siquiera se le cita en primer lugar¹⁰⁸. Una Iglesia bien distinta, por cierto, de la que nosotros tenemos. La historia no pasa en balde.

107. Cf. José VEGA, *Sobre el “amor mutuo” de los cristianos*, en *Estudio Agustiniano* 31 (1996) 79-117.

En la comunidad educativa cristiana, la Palabra de Cristo se despliega con toda su fuerza, y unos y otros se educan mutuamente, enseñan y se dejan enseñar. “El mensaje de Cristo habite entre vosotros en toda su riqueza: enseñaos y aconsejaos unos a otros lo mejor que sepáis” (Col 3, 16). “Esmeraos en lo que favorece la paz y construye la vida común” (Rom 14, 19), la casa de vuestras relaciones mutuas, que es la casa de Dios (Ef 2, 19—22), su templo santo, su morada de piedras vivas, el *Sancta Sanctorum* de la Nueva Alianza; hogar confortable, cómodo, atopadizo, en el que cada uno se encuentre feliz. “Como buenos hermanos, sed cariñosos unos con otros rivalizando en la estima mutua” (Rom 12, 10).

¿Por qué nos costará tanto comprender este giro radical que Jesucristo dio a la idea que las religiones tenían de la presencia de Dios? Ya no se le adora en los templos, ni en Jerusalén ni en Garizín ni en ningún otro templo de la tierra. Tampoco en el templo de la naturaleza, aunque otra cosa hayan dicho los espirituales cristianos. La revelación judeocristiana sacó a Dios de la naturaleza y le situó en la historia. La teología natural no tiene razón de ser. Las cinco vías para probar la existencia de Dios no prueban nada. Contemplando la naturaleza, la belleza de las criaturas, una noche estrellada, por ejemplo, se puede llegar hasta el borde mismo del misterio, llenarse de asombro y de preguntas; llegar incluso hasta lo divino como fundamento de la realidad y experimentar un sentimiento religioso, pero de ahí no hay modo de pasar. Dios, al menos el Dios de los cristianos se queda siempre fuera. Cabría preguntar a los que afirman a Dios desde la belleza y bondad de las criaturas dónde dejan la fealdad y la maldad de las mismas, el sufrimiento de la humanidad, que tantos ateos hace, y dónde los estragos que la misma naturaleza causa. Si “Dios es amor” (1Jn 4, 8), ese es el lugar para buscarle y tener experiencia de Él en la oscuridad de la fe. “Pues el Padre busca hombres que le adoren en espíritu y lealtad” (Jn 4, 23-24). “Por ese cariño que os tengo os exhorto, hermanos, a que ofrezcáis vuestra propia existencia [*vuestro cuerpo, literalmente: vuestra persona, vuestras relaciones mutuas*] como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios, como vuestro culto auténtico” (Rom 12, 1). “Uno que me ama cumplirá mi mensaje y mi Padre le demostrará su amor: vendremos a él y nos quedaremos a vivir con él” (Jn 14, 23). Son algunos de los muchos textos que nos hablan de esta casa de Dios que son las relaciones mutuas de cariño y colaboración.

108. Cf. Philippe BACQ, *Rêver d'Église*, en *Lumen Vitae* 51 (1996) 27.

La espiritualidad tradicional nos enseñó a encontrar a Dios en la oración y en los sacramentos, a visitar a Jesucristo en el sagrario. Está bien, pero hay en nuestra formación un gran vacío, un hueco que tenemos que llenar meditando estos textos del Nuevo Testamento, que nos dicen que con nuestras relaciones de servicio recíproco nos vamos construyendo mutuamente como casa de Dios; que en ellas vive Dios. Esta es la inhabitación del Espíritu santo: no dentro del creyente sino fuera, *en* sus relaciones de ayuda y colaboración. “La liturgia del amor mutuo reemplaza definitivamente la de la primera Alianza hecha de ritos y sacrificios”¹⁰⁹. ¿Cómo cambiarían nuestras comunidades si fuésemos personas maduras en la fe, creyentes en esta presencia de Dios en nosotros cuando mutuamente nos amamos! ¿Sueño o realidad? Intentemos que sea realidad. “¡Gálatas estúpidos!, dice san Pablo en su carta de la libertad cristiana, ¿Quién os ha embrujado? ¿Después que ante vuestros ojos presentaron a Jesucristo en la cruz! [...] ¿Empezastéis por el espíritu para terminar ahora con la materia?” (Gál 3, 1). ¡Ojalá no se nos puedan dirigir también a nosotros estos reproches!

El Concilio Vaticano II, entre tantas novedades como trajo, redescubrió la predilección de Jesús por los marginados. Los marginados en una comunidad educativa son, y en ello se insiste hoy día, los alumnos menos dotados no solo intelectualmente, los más desfavorecidos, los alumnos con problemas. A ellos hay que consagrarles una dedicación especial. Esta es la primera opción por los pobres en una comunidad educativa cristiana. Los marginados son también los que no pueden estudiar por falta de medios, tanto en el entorno próximo como en el lejano. Una comunidad educativa cristiana no puede ser ajena a estos problemas. La promoción de la justicia social y otras justicias debe ser en ella tarea primordial¹¹⁰.

En las comunidades educativas de las Órdenes religiosas, es cada día más frecuente la presencia de laicos en el profesorado. Digamos, en fidelidad a la verdad, que hasta ahora lo han sido por necesidad, no por reconocimiento de su vocación cristiana, llamados a trabajar en la misión de la Iglesia en colaboración con los sacerdotes, a pesar de que esta ya había sido descubierta por teólogos como Congar. Como en tantos momentos de la historia, hagamos de la necesidad virtud. Promovamos en las comunidades educativas de las Órdenes religiosas la participación de los laicos, varones y mujeres. ¡Manes de la tradición, estaos quedos! *La Lumen gentium* y

109. ÍD., *ib.*, *ib.*, 35.

110. Cf. Julián MARIAS, *La justicia social y otras justicias*, Espasa-Calpe. Madrid 1979.

el desarrollo de la teología posterior nos invitan a ello. Los laicos admitidos en una comunidad educativa cristiana no son un apéndice. Son miembros de la misma exactamente igual que los religiosos. ¿Se les puede excluir de las funciones de responsabilidad? ¿Qué comunidad cristiana sería esa? ¿O es que los religiosos no pueden estar a las órdenes de un laico? Lo único que se les debe exigir es competencia para el cargo y fidelidad al proyecto de la Institución. Los jesuitas, en la Congregación 34, nº 13, decidieron darles cargos de responsabilidad, y expresamente dijeron que, en tal caso, los jesuitas estarán bajo la dirección de los laicos, comprometiéndose al mismo tiempo a madurar con ellos en la fe e introducirlos en el espíritu y estilo de su Institución. Es este uno de los signos de los tiempos. No vivamos de espaldas a él.

José VEGA
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

Ortega y Velázquez

EL PENSADOR SE RETRATA EN LOS ESTUDIOS DEL PINTOR

Introducción

La figura de Ortega es para nosotros, todavía hoy, un enigma, el *larvatus prodeo* (avanzo enmascarado) cartesiano sigue vigente aún en él¹. Por eso, es necesario atacarlo por todos los flancos hasta conseguir dejarlo al descubierto en su plena autenticidad y grandeza vital. Desde este punto de vista, no cabe duda que su reflexión sobre el arte y la figura de Velázquez resulta particularmente significativa.

Se trata de una viva impresión que tuvimos al leer sus *Papeles sobre Velázquez y Goya*. En ellos, Ortega, no sabemos si de forma consciente o no, se retrata profundamente a sí mismo. Es una intuición a la que alude de forma transparente P. Dust en uno de sus escritos. Este es el único autor, entre los tratadistas extranjeros de Ortega, en el que hemos encontrado esta sugerencia que ha sido recogida por Mermall y R. Gray:

“Es obvio que la vida de Velázquez presenta múltiples posibilidades al trabajo del biógrafo, pero, en un nivel más íntimo, Ortega se hallaba fascinado por el gran pintor, precisamente, porque veía en Velázquez una especie de *alter ego* que había vivido el extremo opuesto de la “época moderna”². “En resumen, Ortega encontró en Velázquez el *alma gemela* de un espectador que cultivaba el arte de mirar de un modo con el que simpatizaba honda y temperamentalmente”³.

Por su parte, E. Lafuente Ferrari estimaba que los tratados sobre Velázquez son como un resumen fontal y esencial de la obra de Ortega:

¹ NATAL, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1989

² GRAY, R., *José Ortega y Gasset*. El Imperativo de la Modernidad. Una biografía humana e intelectual. Espasa-Calpe. Madrid 1994, 352. En adelante RG

³ RG 353. Subrayado nuestro

“El valor singular que hay que reconocer a este trabajo tardío de Ortega estriba precisamente en ser una evidenciación concreta y luminosa, desde la realidad también construida, de aquellas intuiciones fundamentales sobre la vida humana, sobre la historia y la cultura que alimentan, como hontanar fluyente, todo el pensamiento del maestro y que aparecen vivaces y presentes desde sus primeros escritos⁴”.

Manuel Granell parece haber percibido claramente la cuestión cuando escribe: “¿No se comprende ya –y en su más profunda raíz- que el filósofo del perspectivismo ve en el autor de ese agudo *tratado de Metafísica*, que es el lienzo “Las Hilanderas”, un espíritu afín y casi precursor al suyo?”⁵.

Para exponer ordenadamente este tema vamos a tratar las siguientes cuestiones:

1.- La teoría del arte en Ortega

Guyau había planteado el tema de los efectos sociales del arte pero no lo desarrolló como se ha hecho ya hoy en día. Vemos, por ejemplo, que todo arte nuevo es impopular por esencia. El arte joven descubre al hombre medio, al buen burgués, como “incapaz de sacramentos artísticos, ciego y sordo a toda belleza pura”⁶. El arte nuevo pone a cada uno en su lugar, distingue a los mejores de la masa gris multitudinaria y, por eso, ésta lo cocea.

El arte que suele gustar es el que produce personajes como si fueran ‘casos reales de la vida’. A la gente le encantan los temas sentimentales y las pasiones humanas. El realismo se quedaba con las cosas y no entraba en su verdad profunda, artística. Ahora bien: “El arte nuevo es un arte artístico”. Es distancia entre la realidad vivida y la realidad contemplada. La realidad vivida es la realidad humanamente considerada, que tiene siempre algo “humano, demasiado humano” (Nietzsche). La realidad contemplada es la realidad deshumanizada: “Lejos de ir el pintor más o menos torpemente hacia la realidad, se ve que ha ido contra ella. Se ha propuesto denodadamente deformarla, romper su aspecto humano, deshumanizarla”⁷.

⁴ LAFUENTE FERRARI, E., *Ortega y las artes visuales*. Revista de Occidente, Madrid 1970, 133. En adelante LF

⁵ GRANELL, M., Velázquez o la realidad como perspectiva, en *Ortega y su filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1960, 128

⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Planeta - Agostini, Barcelona 1985, 14. En adelante DA

⁷ DA 27

Esta nueva dimensión, menos corriente, es la dimensión estética, la creación liberada porque: “La ‘realidad’ acecha constantemente al artista para impedir su evasión. ¡Cuánta astucia supone la fuga genial!”⁸. Este arte supone evitar las formas vivas corrientes, que el arte sea sólo arte, considerar el arte como juego, una esencial ironía que elude la falsedad. Es la deshumanización del arte. El artista une a lo real un continente irreal, que frustra la hechología (para la que los hechos son los hechos y nada más), y realiza ‘lo irreal en cuanto irreal’, y así se hace un *auctor*, descubre un nuevo continente.

Cada artista lucha con la realidad anterior. Frente al continuismo, el arte y la historia son más bien oposición, replanteamiento, lucha. Baudelaire inventa la Venus negra y crea una nueva época. Europa entra ‘en una etapa de puerilidad’, de novedad y adolescencia (así se hace el hombre nuevo, incompleto, imperfecto, el único que, en verdad, hay) frente a la vieja seriedad, que se cree pluscuamperfecta, y es una simple formalidad del pasado⁹. Así es la marcha del mundo y del hombre: “el problema de la vida”. Cada cosa es la trama de la vida en marcha. Y el artista trata de concretar las cosas, de *realizar* e individualizar: “es decir, convertir en cosa lo que por sí mismo no lo es”.

El cuadro pinta la vida, y es luz, colores y formas. El pintor pinta “las condiciones perpetuas de vitalidad”¹⁰. La religión como el arte es un servicio a la vida. Todo arte nos muestra el mundo y es siempre una metafísica. El realismo español mete el cielo en la cocina, o las ollas con la cocina y la casa humana en el cielo, y así salva nuestro mundo. El arte es orientación en la vida, la vanguardia de la humanidad, como el gótico es una trampa, armada por la fantasía, “para cazar el infinito”.

Todo arte es una *ultreya* de la realidad, un eterno descontento, por algo que aún nos falta, por “no poder abarcar el temblor inagotable de la vida universal”¹¹. Así, la belleza es un sentimiento de libertad y el goce estético: goce de sí mismo en la realidad nueva y su dinamismo inefable. El arte nos regala la intimidad de las cosas en nuestra propia intimidad.

Por eso: “El Arte es el arte de lo eterno, de lo que no tiene edad”¹² como diría Valle-Inclán. Se trata de la realidad irreductible que nos lleva a

⁸ DA 28

⁹ DA 51

¹⁰ DA 89

¹¹ DA 125

¹² ORTEGA Y GASSET, J., *Notas de andar y ver*. La estética del “enano Gregorio el Botero”, Madrid 1975, 9-10. En adelante NAV

lo esencial. Es la materia inflamada y la sensibilidad potenciada para los “temas esenciales humanos”, los misterios elementales de la condición humana, “los problemas cardinales del cosmos” y los problemas eternos que nos meten en la revolución de la vida. Así “Velázquez nos ilusiona, nos alucina”, nos saca de la naturaleza gris. Parafraseando a Lorca y a Salinas diríamos que cada cosa tiene su misterio y el arte nos conduce raudo al misterio de las cosas. O como dijera Machado: “el alma del poeta se orienta hacia el misterio”.

Con frecuencia, hoy el arte se ha vuelto ruskiniano, se confunde con el negocio de la vida, un estilo pragmático muy inglés: la belleza es la riqueza, así “el niño es muy rico”. Se necesita una nueva belleza, menos oficial y comercial. Pues el arte es “esencialmente IRREALIZACION”, como la pintura del Greco es perpetuo dinamismo, constante movimiento que a todos nos sobrecoge: “Esta duda radical que cada cual siente hoy sobre lo que es dentro de la arquitectura social constituye una de las enfermedades de la época”¹³. Mientras tanto, las poses solemnes y hueras son pura “carrocería”. Ya no se puede vivir de frases, ni de la retahíla oficial, por eso queremos cada vez más forma y menos materia, una nueva metamorfosis de nuestra realidad.

Hoy, los muertos nos han abandonado, se murieron de verdad, ya no podemos recurrir, sin más, al pasado. Por eso, la mirada, que antes era sumidero del mundo real, debe ser, ahora, surtidor de irrealidad, una nueva transparencia, un nuevo resorte vital dado que todo está puesto en cuestión, en arte como en ciencias y en política. Hay como un difuso y “divino descontento que es como un amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos”¹⁴. Necesitamos labrar una nueva felicidad, un nuevo venero vital, en el caso español, la nueva “alegría española”.

2. Ortega se retrata en los estudios de Velázquez

Para Margarita Salinger, Velázquez es “orgullosa, noble, elegante, exquisitamente refinada y sensible, gentil, serio, de viva inteligencia y profundamente española”¹⁵.

¹³ DA 182

¹⁴ DA 230

¹⁵ SALINGER, M., *Velázquez*. Edizioni D'Arte Garzanti. Trad. dall'inglese di Ottavia Ekmercijan, Milano 1966, 5. Cf. también GREGORI, M., *Velázquez: lo splendore del vero*. Corriere Cultura 4-2-1990,9, y A. ALTICHERI, *La sua pittura? Un ritorno al futuro*, Ibidem:

Nadie negará que estas cualidades se han atribuido también, repetidamente, a Ortega. La gravedad, la seriedad, la serenidad española de Ortega, que nos sitúa en la circunstancia concreta de la ciencia y de Europa y nos obliga a prescindir un poco más del típico subjetivismo español. En esa sarta de virtudes habrá que incluir ‘el orgullo intelectual’ que tanto le atribuyó el régimen oficial. En todo caso, como resume R. Gray: Velázquez es el “alter ego de Ortega” y su “alma gemela”¹⁶.

Ortega mismo nos ofrece ciertas pistas al afirmar que no tenía apenas libros para estudiar las influencias del *seicento* sobre Velázquez¹⁷, y asegurarnos además que: “Ante la pintura no ha sido, pues, más que un transeúnte. Pero el transeúnte lo es casi siempre porque va a lo suyo, pasa enfocado hacia sus propios temas, con un aparato de conceptos formado en vistas de ellos, con habitualidades de análisis que su ocupación continuada ha decantado en él”¹⁸. Advierte Ortega que hay en Velázquez algo muy contrario al *naturalismo* por lo que ese lado del autor no debe tocarse sin plantear antes lo que en su época significa su idea de arte.

Ortega recuerda que la vida de Velázquez fue muy sencilla y que tenemos pocos datos de ella, pero que tampoco hay que dejarse llevar de la ‘datofagia’ ni de la hechología que diría Unamuno. El hecho más importante de su vida es su nombramiento como pintor del Rey, y, como consecuencia, los viajes a Italia y la relación con Rubens.

Velázquez es una criatura resuelta a “existir desde sí misma” a “obedecer solo sus propias resoluciones” que es un poco como la voluntad de verdad y autenticidad de Ortega. Su mujer le acompañará, calladamente, toda su vida, también. Su vida no se sabe si es la de un pintor o la de un palatino. En el caso de Ortega, no se sabe si es un pensador, un escritor o un hombre de mundo, y mientras Velázquez aspira a la nobleza oficial, Ortega buscará la nobleza de espíritu. En la época de Velázquez, la pintura es ya un poder social en Europa, el pensamiento también lo es, (*¡Liberty and letters!* decía Shaftesbury), aunque sólo hasta cierto punto, en la España de Ortega.

Si Rafael era la gracia, Leonardo lo sobrenatural, Tiziano la sensualidad, la clave de Velázquez es “la realtà”.

¹⁶ RG 352-353

¹⁷ OC VIII 582, (1): “Cuando yo me ocupaba con Velázquez, allá por el año 1943, no había más que tres libros sobre el tema, de los cuales solo pude ver uno que bondadosamente me dejó el señor Sánchez Cantón”.

¹⁸ OC VIII 454

Velázquez pinta rápido: “Más aún: ¡la mayor parte de los cuadros de Velázquez son ‘cuadros sin acabar!’”¹⁹. Mucho se ha criticado a Ortega la falta de una obra maciza. Velázquez deja sus obras “casi siempre sin concluir. Les suele faltar la ‘última mano’, es decir, la definitiva presión”. Se ha hablado mucho de la flema de Velázquez. Ortega dice, de sí mismo, que es uno de los hombres que mejor “ha sabido... no existir”. Por su parte, Velázquez: “Era retraído. Era distante”. “Se mantiene lejano, retirado”. Se habla poco de él, apenas Quevedo dice algo, su fama es un tanto subterránea, “sorda y asténica”²⁰. Pero era muy envidiado. La envidia afirma que ‘no sabe pintar más que retratos’. Velázquez no se ocupa de eso, fue “un genio del desdén”, aunque también él dé alguna dentellada: “Señor, pues me hacen grande honor, porque yo no he visto todavía una cabeza bien pintada”²¹.

No le importa la fama, no da que hablar ni es popular, ni recurre al reclamo o a la intriga para conseguirla. Esto mismo vivió Ortega que procede, en general, con gran decoro y elegancia, aunque, en alguna ocasión, se le haya querido tildar de filósofo mundano. Ellos no viven en la periferia de la vida sino en “el fondo sustantivo de sí mismos”, alejados de todo barroquismo y de la quincalla formalista, de modo que Quevedo podía hablar de “manchas distantes”²².

Y sin embargo, en Italia el arte anda por la calle como la filosofía de Ortega en el periódico. La vida libre de Italia atrae a Velázquez y a Ortega, así el pintor trabaja con gracia y compra las obras fundamentales del actual Museo del Prado mientras Ortega se comunica continuamente con sus lectores y va haciendo su tarea española. Pero no se trata nunca de acumular ni simplemente de imitar, pues en arte es nula toda repetición, sino de crear desde la propia vida. “Yo me contento con buscar en mí y no en la naturaleza” decía Gauguin²³. Hasta que, finalmente, se pinta el ver las cosas y las cosas casi desaparecen. Se trata, como dice Palomino, de un “realismo maravilloso” o un realismo mágico.

En la isla de los Faisanes, en el Bidasoa, con motivo del encuentro de la casa real española con el Rey Sol francés, Velázquez, triunfa por su presencia física, su figura y educación, su prestancia personal, su elegancia aristocrática y señorial. Ese porte señorial, esta elegancia vital, alejada de toda bajeza moral, está también siempre muy presente en Ortega. Por eso,

¹⁹ OC VIII 4621

²⁰ OC VIII 618: *Introducción a Velázquez* 1954

²¹ OC VIII 464

²² OC VIII 600

²³ LF 67

el artista tiene sus antenas bien abiertas y se adelanta siempre a los tiempos en su diagnóstico precoz del cambio de sensibilidad porque sólo le interesa la pura realidad, y, así, esa verdad parcial personal, nunca partidaria, es también verdad para todo Dios y realidad objetiva. Así se crea lo nuevo a partir del mundo viejo. Entonces queda muy claro que la uniformidad, la barbarización colectiva, y la razón de la fuerza es lo más contrario al arte²⁴.

Pero la vida del hombre no es su biografía exterior sino su realidad íntima, su propia vocación que choca, en su entorno, con dificultades y facilidades: La vida es vocación, circunstancia, azar. Velázquez aspira a ser noble y es un niño prodigio muy seguro de sí mismo. Casi antes de ponerse a ser pintor ya lo es por encima de todos. Del mismo modo, Ortega, pensador y escritor, nace ya sobre una rotativa.

Su pintura es pura obra de arte igual que Ortega escribe desde las propias entrañas de su fondo insobornable, desde su temple admirable. Huye de la beatería y de la moda como alma que lleva el diablo. Como dice Ortega: el hombre es grande no por que sea una criatura de su época, de su inercia y de su medio, sino que con frecuencia ocurre, exactamente, lo contrario, como es el caso de Velázquez: “el grande hombre es grande porque se opone a su tiempo”²⁵. Y, a su vez, crea una nueva visión del mundo, y de ahí su originalidad, pero, según Ortega: “El prototipo de la originalidad es Dios, origen, Padre y manadero de todas las cosas”²⁶.

Para Velázquez los palacios son sepulcros, según decía Lope de Vega. Ortega nunca quiso ir al Palacio del Pardo a pesar de las variadas aproximaciones e invitaciones. Tampoco acepta la presión económica, aunque su economía no sea boyante²⁷, ni entra en su estilo utilizar nunca la bellaquería del gremio.

²⁴ LF 116

²⁵ OC VIII 589

²⁶ LF 129

²⁷ José Ortega Spottorno pudo asegurar, públicamente, en cierta ocasión: “Mis abuelos era una familia burguesa, como tantas otras, pero sin un duro y viviendo al día. Me atrevo a decirlos que esta falta de interés por el dinero es una tradición familiar, y que ni mi abuelo ni mi padre dejaron fortuna alguna. La muerte les encontró, como preveía Antonio Machado para sí mismo, ‘ligeros de equipaje, casi desnudos, como los hijos de la mar’”: *Unas palabras sobre mi padre*, en *Actas de Conversaciones sobre Ortega*, Ias.Jornadas Culturales, INB. Príncipe de Asturias, Aller (Asturias) 1983, 468. Ortega mismo dice que los artículos de *La Rebelión de las masas* fueron escritos al galope. “Esta urgencia, a su vez, tenía una causa poco frecuente en la vida de los intelectuales ingleses: la necesidad de cobrar inmediatamente los escasos metales preciosos que por el artículo me pagaban, con los cuales yo tenía que alimentar a algunos descendientes que había contribuido a poner sobre la costra del planeta”: *La Rebelión de las Masas*, Madrid 1981, 3ª, 284. En adelante RM

2.1. Ortega filósofo en la plazuela, que se lanza al ruedo de los problemas, y el Velázquez que pintaba a lo “osado y valentón”

Ortega dio su mayor rendimiento en orientar la vida española hacia un liberalismo democrático pero “nunca estuvo dispuesto a ocuparse de pequeñeces tediosas”²⁸. Ortega va directamente al meollo de la realidad como el gavilán a la presa.

Según Marías, con frecuencia se produce en Ortega una como distracción del tema, porque ante las múltiples cuestiones que surgen por el camino, Ortega se distrae con “cuestiones incidentales, y, sobre todo, (deriva) hacia nuevos asuntos, con perjuicio de la economía interna de los libros”²⁹. De hecho no terminó ni su primera obra, las *Meditaciones del Quijote*, pero en ella se recogen muchos de los problemas tratados en los años anteriores y se anuncian los temas esenciales de su problemática posterior³⁰. Ortega, mismo, lo reconoce: “Y lo primero que necesito decir de mis libros es que propiamente no son libros. En su mayor parte son mis escritos, lisa, llana y humildemente, artículos publicados en los periódicos de mayor circulación de España”³¹.

Sabía muy bien Ortega que todas las obras humanas son imperfectas y casi siempre parciales: “Los quehaceres humanos son irrealizables. El destino -el privilegio y el honor- del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien” (*Miseria y esplendor de la traducción*)³².

Ese es su genio y figura, pues Ortega no sabe vivir “si no es con las cuentas claras” frente a los problemas de su tiempo, los de la ciencia y la vida, y de cara a los demás. No ha buscado en su profesión ni ‘oficio’ ni beneficio ni magistratura alguna: “Por eso, señores, digo que la inteligencia no puede ser una magistratura, ni se puede burocratizar, que es inoperante quererla proteger y que ya ella por sí, sostenida por la más venturosa y radical vocación que puede darse, procura entre las asperezas y dificultades de la vida, independiente, libre de todo - incluso libre de protección-

²⁸ RG 253

²⁹ RG 112

³⁰ RG 124, n.131, que recoge ideas de J. Marías

³¹ OC VIII 20

³² Citado por GRANELL, M., *El hombre un falsificador*. Revista de Occidente, Madrid 1968, 15-16

recibir las siempre inesperadas revelaciones”³³. Paralelamente, R. Gaya ha titulado su libro sobre *Velázquez, pájaro solitario*.

Ortega, ha tenido que afrontar, a veces, con audacia y cierta insolencia, los graves problemas que nos plantea la vida y que otros no querían abordar. Ese ha sido su destino, nos dice en la *Introducción a Velázquez*, de 1947: “Cada cual es un repertorio de casi incoercibles propensiones. Soy madrileño, y una de las figuras más típicas de Madrid es ese chico que desde el tendido asiste a la novillada y en cierto momento, sin posible contención, se arroja al ruedo y con su blusa se pone a torear al cornúpeto. Yo soy de por vida ese eterno chico de la blusa y no puedo contemplar un problema astifino sin lanzarme hacia él insensatamente. Me tranquiliza la convicción, adquirida en el estudio de la historia, de que la humanidad aprovecha todo, incluso la insensatez”³⁴.

Por otra parte, Ortega reivindica una España real frente a la España oficial que es un fantasma de España. Se ha acabado el heroísmo imperial y comienza la autenticidad de la vida, la prudencia y la discreción, la dedicación al trabajo bien hecho y el vivir con cierta cautela. Ahora se mira hacia dentro, con olvido del imperio español, hay un cansancio de mandar, una como una desilusión de la hegemonía y la preponderancia y una angustia ante la fiesta en la que el santo y el beodo navegaban felices tranquilamente hacia Dios³⁵. Es la España de Velázquez y Felipe IV, ya cansada de mandar en el mundo, ansiosa de goces cortesanos, con una vida alucinada y alucinante, de espaldas a la realidad, con geniales comediantas y tapadas traviesas, con una poesía muy retórica y demasiado formalismo vital³⁶.

A veces, se le achacará a Ortega, con dureza, un fragmentarismo no centrado³⁷, con el que explicaría sus más variadas ausencias. Pero, según Ortega, es la vida de España misma la que se ve empujada a la costa de la muerte y envuelta “en una costra muerta de productos fracasados, torpes, insuficientes. Cada día es ese pueblo menos lo que tenía que haber sido”³⁸. Como había dicho Saavedra Fajardo, para gobernar el mundo hay que gobernarse, primero, a sí mismo. O como aconsejaban los grandes místicos españoles: para ser rey del mundo hay que reinar, primero, en la propia

³³ RM 285

³⁴ OC VIII 559: *Introducción a Velázquez* 1947

³⁵ OC VIII 607

³⁶ OC VIII 607

³⁷ RG 228

³⁸ Citado por RG 116

vida. De ahí, que prime en la obra de Velázquez una profunda melancolía, con un cierto tono gris, pues sabe que el hombre español no da ya mucho de sí como muestra en su momento la familia real a la que ha de servir.

Como Velázquez, Ortega representa la sobriedad y la gravedad, la voluntad de verdad, el sobrio garbo español frente a los grandes gestos de los personajes históricos, de las obras de Baroja, que muestran al pueblo español y su 'histerismo nacional'. E. de Ors hablará de tranquilidad, impasibilidad, emancipación de las cosas, en Velázquez, que son como son y están como están³⁹

Ortega rechaza toda beatería como Velázquez rechaza la beatería de la belleza. Pues: "La vida sin verdad no es vivible. De tal modo, pues, la verdad existe que es algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre"⁴⁰. De ahí su decisión más profunda de pensador como: "Resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos"⁴¹. Esta misión de claridad del hombre "*es la raíz misma de su constitución*"⁴².

De mismo modo, Velázquez es la higiene de los ideales, la fidelidad a las cosas mismas, como los surcos del rostro son el verdadero *curriculum vitae* creado por el amor, pues la vida misma es ensayo, es instante, donde cada pincelada vital es toda la vida entera. Y así, Velázquez pinta la realidad tal cual es, no como debiera ser⁴³, precisamente al eternizar lo efímero⁴⁴, dejando ser a las cosas en su ser, y no imponiéndose a ellas. Así, todo queda inacabado y por eso se despreocupa de perfeccionar y de darle la última mano⁴⁵. Y además, porque, como dice Ortega, es un empeño vano desalojar del mundo la ingenuidad: "Porque, en definitiva, lo que verdaderamente *hay* no es sino la sublime ingenuidad, es decir, la realidad. Ella sostiene y es el mundo y el hombre"⁴⁶.

³⁹ Citado en *L'opera completa di Velázquez*. Presentazione di M.A.Asturias. Apparati Critici e filologici di P.M.Bardi, Rizzoli Editore, Milano 1969, 13

⁴⁰ OC VIII 40

⁴¹ OC VIII 41

⁴² OC VIII 45

⁴³ Se propone: "Frente a la estética del *deber ser*, la estética de la realización vital, de la perfección individual": LF 62

⁴⁴ VIII 627. Cf. MOLINUEVO, J. L., *Para leer a Ortega*. Madrid 2002, 225, 227. En adelante PLO

⁴⁵ VIII 652, PLO 228

⁴⁶ OC VIII 50

De hecho, Ortega va a inventar una fenomenología mundana que supere la conciencia vacía de Husserl. En ese sentido, el mundo es la otra parte del yo⁴⁷. Primero es la coexistencia del yo con las cosas y luego es el análisis de la vivencia primaria y auténtica⁴⁸. “Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: Un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dióscuros, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii consentes*, los dioses unánimes”⁴⁹.

El ser verdadero es siempre “absoluto acontecimiento”, “una cierta dificultad de ser”, el “ser como dificultad”. Lo propio del hombre es su “servidumbre a la gleba” y a la vez debe buscar una tierra prometida que encaja con su ser más íntimo, y, por eso, para Ortega “es España el problema primero, plenario y perentorio”⁵⁰, es su destino y por eso mismo se pregunta: ¿dónde está España? Porque esto que nos han dejado no nos sirve para nada. Se trata de un pueblo excesivo que ha querido ser demasiado (Nietzsche) y ahora quiere demasiado no querer, y tiene la impresión de que en vez de querer ser, parece ya haber sido.

Esta es España, “*el finis terrae* del área cultural de Occidente”, pueblo de frontera, entre europeo y africano, con dos destinos antagónicos, y así es toda su historia y son todos sus personajes. Marañón ha intentado también entrar en lo íntimo del alma española y sondear su anatomía. “Madriño como yo, es, como yo, otro chico de la blusa”⁵¹. También en la obra de arte, la hora de España suena “cuando va a acabar la fiesta”, en este caso, de la pintura italiana.

3. La vida como vocación en Ortega y Velázquez que no quiso ser pintor de oficio

La vocación nos lleva a querer ser lo que uno ‘tiene que ser’, con un sentido estético positivo, felicitario. Al hombre no le es dada su forma de vida. Tiene que elegirla. Así: “Es, *por fuerza*, libre. Pero esa libertad de elección consiste en que el hombre se siente íntimamente requerido a ele-

⁴⁷ RG 118

⁴⁸ Citado por RG 119: OC VIII 273-275,

⁴⁹ OC VIII 51

⁵⁰ OC VIII 57

⁵¹ OC VIII 561

gir lo mejor y qué sea lo mejor no es ya cosa entregada al arbitrio del hombre. Entre las muchas cosas que en cada instante podemos hacer, podemos ser, hay siempre una que se nos presenta como la que *tenemos* que hacer, *tenemos* que *ser*; en suma, con el carácter de necesaria. Esto es *lo mejor*. Nuestra libertad para ser esto o lo otro no nos liberta de la necesidad”⁵².

Si quiere, el hombre puede ser otra cosa distinta de la que tiene que ser, pero entonces se deshace, pues quién libérrimamente no cumple su vocación, “falsifica su vida, la *desvive*, se suicida”. Porque: “La vocación es el imperativo de lo que cada cual siente que tiene que ser, por tanto, que tiene que hacer para ser su auténtico yo. Con máxima frecuencia desoímos esa llamada vocacional, somos infieles a nosotros mismos y, en vez de ser-nos, nos des-somos”⁵³.

La vocación es el proyecto del yo verdadero que hay que cultivar, afinar y enriquecer, que ha de enfrentarse a la propia circunstancia e incluso a un difícil azar. Los dones recibidos facilitan la tarea. Así, a Velázquez, sus cualidades de niño prodigio le hacen ser ya un pintor, sin apenas proponérselo, antes de conocer las luchas del gremio. Pero los palacios pueden convertirse también en sepulcros, en fuentes de apatía, donde falta la tensión y cunde la monotonía. Así: “Vivir va a ser para él mantenerse distante”⁵⁴.

Del mismo modo, el gran pintor, se mantiene alejado de su fama, no se preocupa del espectador. “Es el genio de la displicencia”. Se trata de un lirismo de la distancia y de la ausencia, quisiéramos verlo más en el cuerpo a cuerpo con las cosas sin tantas facilidades. También en este aspecto se ha criticado a Ortega, sobre todo cuando se le ha acusado del falta de compromiso con el pueblo o de tirar hacia las clases altas o de soberbia intelectual cuando no quiso acudir a la cita del palacio del Pardo.

El pintor, como el pensador, es un modo de ser hombre, que ciertos hombres ejercitan, dejando huella de su vida. Se trata de un modo de comunicación entre el lenguaje y el jeroglífico que pide interpretación. La pintura es una realidad muy patente pero llena de misterios. Así fue la vida de Ortega y su pensamiento que aún hoy seguimos interpretando y necesitamos leer como “un trozo de la vida de un hombre” en el que “todo decir es deficiente” y a la vez “exuberante”. En este difícil proceso, hay muchas cosas consabidas y muchos supuestos que se callan. Se necesita escrutar cada acción y cada afirmación y se precisa un contexto global adecuado.

⁵² OC VIII 28

⁵³ OC VIII 566

⁵⁴ OC VIII 472

Ortega mismo reconocía que no veía difícil que se le malentendiese y no creía fácil que se le entendiese bien.

Hacer esta averiguación, es la dura tarea de la historia que busca un perfil de época y un carácter individualísimo al analizar un autor. Así, pintar es un oficio que cada pintor realiza personalmente y que llena su vida entera. Entonces, el cuadro, bien visto, nos “revela la biografía del autor”⁵⁵. Esa es la huella inmortal de toda una vida ya muerta. Así el ambiente de *Pablillos de Valladolid* es violentamente des-realista, el pintor nos empuja hacia el personaje pintando la nada entorno. De este modo pone su autor un cuadro ante el espectador que, por eso mismo, no será “un cuadro sin acabar” y eso hace a Velázquez “el pintor de los pintores”.

En Velázquez encontramos una obra sin dramatismo que crea un nuevo personaje: el héroe de lo cotidiano, el hombre fiel a sí mismo. Se trata de un *combate sin pausa contra todo su siglo*⁵⁶. Es un equilibrio tenso y una lucha “día tras día”. De aquí su vida enigmática, muy difícil de entender. Por eso, hay que entrar en ella sin “fiarse uno ni de su propia sombra”. En los dedos del pintor, como decía Bellini, o, en Ortega, en sus escritos, se concentra toda la “electricidad de una existencia”, su vida integral. Esto es lo contrario de la beatería de los “valores artísticos eternos”. Así el hombre no es eterno sino “menesteroso de eternidad. De la eternidad tenemos solo el muñón”⁵⁷.

Así es el héroe de Ortega y de Velázquez, todo lo contrario de la mitología y la retórica que es el pecado de “no ser fiel a sí mismo, la hipocresía en arte”⁵⁸. La gloria del héroe es la vida de cada día: la sobremesa, la vecindad, la sencillez, el ir y venir cotidiano, el trabajo diario. Ser héroe es ser uno mismo en su fondo insobornable y ese querer ser uno mismo es la heroicidad...”Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo”⁵⁹.

Y esta es la originalidad más profunda, práctica y activa, de Velázquez y Ortega: la resistencia a lo habitual y consueto, el ser creativo y dar lugar a lo, realmente, nuevo, cumpliendo el mayor deber que existe: el de ser fiel a sí mismo y a la propia vocación en nuestro mundo y nuestro tiempo. Así, el arte, sea del pensamiento o de la pintura, es siempre algo extemporáneo como lo fueron Velázquez y Ortega.

⁵⁵ OC VIII 497

⁵⁶ OC VIII 503

⁵⁷ OC VIII 505

⁵⁸ OC II 100

⁵⁹ OC IV 426

4.- La aspiración a la nobleza como sentido decisivo de la vida en Velázquez y Ortega

La vida como vocación nos invita a lo mejor. En el estrato más íntimo del alma familiar de Velázquez se encuentra este imperativo: “Tienes que ser un noble”⁶⁰. En las *Noticias de Madrid de 1636 a 1638*, el cronista, editado por A. Rodríguez Villa en 1886, nos avisa: “A Diego Velázquez han hecho ayuda de guardarropa de S.M. que tira a querer ser un día ayuda de cámara y ponerse un hábito a ejemplo de Tiziano”⁶¹. Así el autor nos muestra que “está ya alerta y en la pista de que Velázquez lo que quiere es ser noble”.

Su verdadera carrera, con su serie de cargos palatinos, culmina en el título de nobleza “al recibir la cruz de Santiago”. Después de una investigación difícil, en la que muchos amigos y bastantes aristócratas declaran en su favor, considerándole, con el apoyo de Rubens, uno de los mejores pintores de Europa. Finalmente, llega la aprobación del Papa y Velázquez puede recibir su título de nobleza⁶².

Velázquez quiere ser lo que no es (noble) y no quiere ser lo que es: pintor, lo cual es muy paradójico, pero cada vida tiene su propia fatalidad. Y a su modo nos confiesa Ortega: “Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, tertulio de café, torero, ‘hombre de mundo’, algo así como párroco y no sé cuántas cosas más”⁶³.

La nobleza de hábito la consigue Velázquez a partir de la nobleza de alma, vivida en su vocación de pintor, como amigo personal del rey, entregado a su servicio, casi sin esfuerzo ni pasión. Así, su feliz fortuna le libera de las servidumbres del oficio y de las luchas del entorno. “Su única obligación fue hacer retratos del monarca y sus próximos”⁶⁴. Por su parte, Ortega recibe una riqueza enorme del entorno familiar para escribir y pensar, y ésto le hace un personaje que va a tener para siempre todas sus cuentas muy claras en su vida española y europea. Pues el hombre con vocación no es nunca un hombre cualquiera, ya que su vocación le incita y acucia a hacer la cosas siempre del mejor modo posible.

Así, la nobleza a la que Ortega aspira no es ninguna otra que la nobleza del alma. “Me refiero a ese imperativo que algunos hombres sienten de

⁶⁰ OC VIII 468

⁶¹ OC VIII 613

⁶² Este asunto ha sido bien tratado por MARIAS, F., *Diego Velázquez*. 19. El arte y sus creadores. Historia 16. Cultura y Publicaciones S.L. Madrid 1993, 116-122. En adelante FM

⁶³ OC VIII 16

⁶⁴ OC VIII 625

ser mejor, se entiende, de ser siempre mejor de lo que ya son, de no vivir jamás en abandono y a la deriva de los usos en torno y de los propios hábitos, sino, por el contrario, exigirse a sí mismos y de sí mismos siempre más. Es, por excelencia, el imperativo de la nobleza del alma *-noblesse oblige-* y esto significa que poseer auténtica calidad de nobleza es sentirse a sí mismo no tanto como sujeto de derechos cuanto como una infinita obligación y exigencia de sí mismo ante sí mismo”⁶⁵.

Esta suprema nobleza no la confiere la clase social sino el nivel vital. Se trata del imperativo caballeresco de ser más y ser mejor, que cada uno se impone, siendo a la vez cada cual, corcel y auténtica espuela. “Y no importa la condición social en que el individuo se halla ni cuál sea su oficio u operación, porque en todas cabe el buen estilo frente al malo. Trátese de un artista o de un comerciante, de un técnico o de un militar, de un sabio o de un analfabeto, de un patrono o de un obrero, de un hombre o de una mujer”⁶⁶.

Pero la rebelión de las masas ante la propia vocación produce también la envidia española, pues con frecuencia el español se ata a costumbres rígidas porque es muy hosco y duro y así intenta defenderse de los otros y proteger a los demás⁶⁷. Así, los campos madrileños son torvos y hostiles y los españoles suelen huir del campo “porque en la soledad no tienen a quien hostilizar”⁶⁸.

Del mismo modo, algunas veces, español significa hombre de ‘costa reverberante’, y es como una guerra civil entre el ibero de hirsutas pasiones y el germano meditativo y sentimental “que alienta en la zona crepuscular de mi alma”⁶⁹. Pero hay también el paisaje, rosa y cárdeno, dulce y amoroso, de la ciudad de Sigüenza⁷⁰, el verde feliz de Asturias y la horizontal vertical de Castilla que nos eleva, de la tierra, a los cielos amorosos.

5.- Velázquez y Ortega o el realismo de la vida frente al idealismo del alma bella

Velázquez es el realismo vital frente al vano idealismo. Por eso es, Velázquez, “pintor de pintores” y maestro de maestros, como dijera Manet. Un mago entre el clasicismo y la originalidad. Como diría, Jamot,

⁶⁵ OC VIII 566

⁶⁶ OC VIII 567

⁶⁷ RG 109

⁶⁸ OC VIII 56, citado por RG 121

⁶⁹ OC I, 357, citado por RG 124

⁷⁰ OC II 42, 43, citado por RG 110

Velázquez pinta la veracidad de la vida y de la realidad inacabada como la vio también Ortega.

Velázquez es también pintor del alma del pueblo, según difundiera K. Justi⁷¹. Ese pueblo cuya alma conoce tan bien Ortega que por mucho que lo intente no podrá nunca engañarle. Pantorba, subraya la sobria elegancia, la ecuación perfecta entre equilibrio y verdad, en la obra velazqueña, frente al baile de san Vito de paralíticos y epilépticos que parece la vida y la cultura española, según Ortega y Baroja. Ortega se ha planteado siempre al lector, ha escrito siempre para el hombre concreto, no *urbi et orbi* ni para la Humanidad ideal⁷².

Así es también el bodegón de Velázquez. En Italia el bodegón pinta la belleza rebuscada en las cosas o en los seres. Por contra, el Greco es puro descoyuntamiento que escandaliza al buen burgués. Ahí la belleza se agota. Velázquez vio con radical claridad la situación y parece exclamar con irrevocable decisión: “¡La belleza ha muerto! ¡Viva lo demás!⁷³”.

Entonces, Velázquez pinta la “realidad apareciendo”, y sabe “dejar estar las cosas” en plena libertad y así hace que cada cosa sea “una cosa única”. Pero además, el “naturalismo de Velázquez consiste en que no quiere que las cosas sean más de lo que son”⁷⁴. Pues “la realidad se diferencia del mito en que no está nunca acabada”⁷⁵. Del mismo modo sabe muy bien Ortega que la tarea del filósofo es indagar en *la realidad de la realidad*, y a nuestro tiempo le ha tocado la mala suerte o la feliz des-gracia de poder darse cuenta, por fin, de lo poco real que es la realidad...

Del mismo modo, Velázquez retrata el aparecer del tiempo, del espacio, no su ser sino cuando deja de ser, su ser en caducidad, su des-realización, su propio ser y no ser, y, así, consigue que esa realidad “sin dejar de ser la mísera realidad que es, adquiera el prestigio de lo irreal”⁷⁶.

Velázquez descubre que *en su realidad*, los cuerpos son imprecisos, las cosas son “poco más o menos”, están siempre inacabadas y en perpetua construcción. Así lo cotidiano se convierte en permanente sorpresa, como Ortega, en *El Espectador*, hace de los campos inhóspitos de Castilla la tie-

⁷¹ Citado en *L'opera completa di Velázquez*. Rizzoli Editore, Milano 1969, 13

⁷² OC VIII 20. “Desde hace casi dos siglos se ha creído que hablar era hablar *urbi et orbi*, es decir, a todo el mundo y a nadie. Yo detesto esta manera de hablar y sufro cuando no sé muy concretamente a quién hablo”: RM 13

⁷³ OC VIII 474, PLO 230

⁷⁴ OC VIII 478, PLO 231

⁷⁵ OC VIII 479, PLO 231

⁷⁶ OC VIII 477

rra prometida horizontal-vertical que nos señala el misterio divino de la vida. Así las cosas se transforman en “eternos *revenants*”, llamadas siempre a la vida y prontas a resurrección.

De otra parte, es también interesante sorprender las omisiones de Velázquez. Una primera es que apenas pinta cuadros religiosos, que es lo que siempre habían pintado los pintores de su tiempo. Luego se pintarán mitologías, pero de las mitologías hace Velázquez un tratamiento muy especial porque las encarna en el mundo de la vida real: Baco es una escena de borrachos, Vulcano una fragua, las Parcas un taller de tapices, Marte un muchacho bigotudo, “Esopo y Menipo los eternos harapientos que con aspecto de mendigos pasan ante nosotros desdeñando las riquezas y las vanidades”⁷⁷. Así pinta Velázquez lo que cada mitología tiene de realidad, conduce el trasmundo a este mundo, a nuestro mundo habitual.

Así se declara Velázquez irresponsable de pintar lo que no se puede pintar, como en el cuadro de *Cristo en casa de Marta y María*, donde él pinta la cocina y el cocinar, y en otro cuadro, allá arriba, retrata a Jesús con las dos santas mujeres. Así separa Velázquez el arte del ensueño, del delirio y la fábula, del impacto, el espanto y el dramatismo, para atenerse estrictamente a la realidad: “En las bóvedas de la Sixtina hace Miguel Angel retumbar el trueno eterno de lo eterno y trascendente. Frente a esto el arte del XVIII no es sino... arte, modesta ocupación humana, mueble cotidiano, distracción, documento”⁷⁸.

Así es como ve Ortega, con cierto entusiasmo idealista pero concreto, los desfiles del 1 de mayo obrero, en Madrid, desde la esquina de la Equitativa, sin olvidar para nada la cruda realidad de la miseria terrible de la clase obrera española de su tiempo. Esa es la seriedad y la gravedad de la vida española y la prosa de la vida que nos lleva a adentrarnos en la vida humana efectiva.

Se trata de la seriedad de la razón cartesiana que nos vuelve a la vida cotidiana inmediata sin dejar hueco al ensueño. En efecto, el arte italiano había sido un proceso de embellecimiento de las cosas, una fábrica permanente de belleza. Pero: “El mundo de las cosas bellas es otro mundo que el real, y el hombre, al contemplarlo, se siente fuera de este mundo, extáticamente transportado al otro. El placer de lo bello es un sentimiento místico, como todo lo que nos pone en presencia de lo trascendente”⁷⁹.

⁷⁷ OC VIII 481

⁷⁸ OC VIII 610

⁷⁹ OC VIII 622

Pero este proceso volatiliza el objeto y conduce al cansancio de la belleza que pide a gritos, de nuevo, el objeto real y busca el “naturalismo”. Caravaggio introdujo el naturalismo de la luz y de los temas populares, pero no cambió el idealismo del objeto, eso lo hará ya Velázquez. Este no pintará las cosas como ellas deben ser sino como son en verdad. Y la realidad es siempre un poco fea y traviesa, pero sólo puede salvarse desde sí misma, en su cruda realidad no en una falsa delicadeza.

Eso no quiere decir que la realidad no tenga su propio “garbo” y equilibrio vital. Así, Velázquez inmortaliza el instante, lo efímero, como hace hoy la fotografía, pero sin plastificarlo. Velázquez hace eterna la caducidad de la vida y sólo idealiza la realidad misma, así nos presenta el mundo en hueco. “Eso es lo que eterniza y esa es, según él, la misión de la pintura: dar eternidad precisamente al instante - ¡casi una blasfemia!”⁸⁰. Pero para él, “la belleza no es un ideal sin consistencia sino la realidad concreta de la existencia”⁸¹.

Además, Velázquez nos deja solos con los personajes cotidianos del cuadro que parecen mirarnos ya antes de que nosotros vayamos a verlos. Según Mengs: “Velázquez es excelente, pero lo es de una manera de arte que no es excelente, sino baja y trivial”⁸². Sólo al final del siglo XVIII los ingleses descubren a Velázquez como “pintor de los pintores”. Y es ya en 1870 cuando los impresionistas franceses le glorifican.

Velázquez ha sido un puritano del arte, nadie ha tenido más tiempo que él para pintar. Apenas su famosísimo *Cristo crucificado* y *La coronación de la Virgen* son encargos especiales del Rey, además de sus retratos, pero en los demás cuadros, casi siempre, “el motivo que llevó a ejecutarlos es un nuevo tema del arte de pintar”⁸³. Así en *Las hilanderas* pinta la luz o el aire o el espacio vital como dicen otros. “Si se busca un protagonista en este cuadro habrá de reconocerse que el personaje principal es la luz solar que irrumpe de la izquierda en el fondo”⁸⁴.

Del mismo modo, el cuadro de Velázquez nos produce la impresión de una pintura sin esfuerzo, muy de acuerdo con su carácter flemático, a veces sin dibujo previo, muy directo y natural. Parece que para él la verdadera misión de la pintura sería: “salvar la realidad corruptible que nos rodea, eternizar lo efímero”⁸⁵. Su mismo *Cristo crucificado* está humanizado al

⁸⁰ OC VIII 487

⁸¹ LAFUENTE FERRARI, E., *Velázquez*. Skira, Gèneve 1960, 31. En adelante LFFV

⁸² OC VIII 619

⁸³ OC VIII 626

⁸⁴ OC VIII 629

⁸⁵ OC VIII 627

extremo, colocado del modo mas cómodo posible en la cruz, y procurando evitar todo dramatismo al cubrir la mitad de la faz con la cabellera.

Por otra parte, Velázquez abandona la nostalgia de la escultura y del carácter voluminoso y consistente de los objetos. Estos quedan reducidos a meras entidades visuales, “fantasmas de puro color”. No es muy exacto, entonces, hablar de “realismo” ni de “naturalismo”. “Dejar el objeto reducido a su pura visualidad es una manera como otra cualquiera de des-realizarlo. Y esto es lo que hace Velázquez”⁸⁶. Así, los personajes de los retratos se muestran como *aparecidos* que se presentan, una y otra vez, siempre, sin instalarse nunca del todo en la realidad.

Pero a la vez, nuestro pintor, nos ofrece el objeto individualizado, en su instante temporal, con toda su libertad y su realidad más plena: “Velázquez nos pone delante el objeto tal y como es. El pintor, al dar la última pincelada, se va y nos deja solos con aquellos seres que él ha perpetuado (o quizá, más bien, perpetrado). Esta es la elegancia de Velázquez: su ausencia del cuadro. La elegancia que consiste, también, en “no estar” y dejar ser a las cosas”⁸⁷.

Estamos ante un arte sin retórica en el que prima la realidad viva, la pura realidad sin ningún aditamento. Todo arte verdadero es revelación de la realidad. La misma realidad es para Velázquez la inspiración esencial, el punto de apoyo de todo arte y de toda pintura⁸⁸. Así salva Velázquez las cosas como salva la vida humana Ortega en sus “salvaciones”, pues las cosas aspiran a ser ellas mismas realidad viva, liberadas de la “pavorosa presión de la inercia”.

Como ha dicho Zubiri, basado en ideas de Ortega, pensar es dejar ser libremente a las cosas, no reducirlas a la propia mollera sino respetar su vital realidad-*realitas*. “Recordemos que el vetusto y venerable término filosófico “realidad” -*realitas*- no significa la *existencia* de algo sino aquello en que ese algo consiste o como quisiera yo que se dijese en español, su *consistencia*”⁸⁹. Para Ortega, el retablo maravilloso de la vida en vez de lucha por la existencia es “lucha por la consistencia”⁹⁰. Es la pura veracidad de las cosas, en su propia realidad, con su propio principio de individuación. Es admirable en Velázquez, dice Mayer, la maestría y el control de sí mismo. “Todo es en él necesario, nada excesivo ni insuficiente. De ahí

⁸⁶ OC VIII 630

⁸⁷ OC VIII 631. NAV 157: *Notas del vago estío*

⁸⁸ LFV 89

⁸⁹ OC VIII 655-6

⁹⁰ NAV 9-10: *Las fuentecitas de Nuremberga*

surge la armonía en la actitud, en la composición, en los colores, en la expresión”⁹¹. Por todo eso, su retrato de Inocencio X es, para Reynolds, “la mejor pintura de Roma”.

Y así, confiere nobleza a las cosas, fortifica la humanidad y aparta la vulgaridad de todo aquello que toca como el verdadero clásico. Beruete ha podido escribir que más que ser naturalista e imitador, Velázquez va a la esencia de las cosas y realza su dignidad como haría el mismo Dios⁹². Pues “arte es sensibilidad para lo necesario”. Como dirá Ortega de Max Scheler: Era un embriagado de esencias que, así, produce la unión de la ética y de la estética.

En efecto, la pintura de Velázquez es espontaneidad, garbo, gracia, libertad, riqueza de temas y modos que dona la realidad misma, y, al final, maestría. Se trata de un genio fecundo y jocundo, como lo quiso ser siempre Ortega, (aunque él lo atribuía con generosidad a otros), con pretensiones muy auténticas de luz y de claridad. Ese equilibrio en movimiento, la eternidad del instante, se muestra de modo especial en el cuadro de *Las lanzas*, esas picas que clavan en su sitio la movilidad exuberante de los personajes.

Por otra parte, Velázquez no se espanta de lo feo ni siquiera de lo monstruoso que nos ofrece lo humano. Así su fauna pictórica es de lo más variado, la cara cruel de la vida se hace presente en sus cuadros. Es el revés de la vida que Ortega observaba en las novelas de Baroja. “Son los locos, enanos, truhanes que vagabundean por los anchos ámbitos de Palacio. Es palmario que Velázquez se complacía en retratar toda aquella fauna infrahumana”⁹³. Así ilustra la fragilidad de la condición humana, el valor de lo insignificante e inútil, sin pretender suscitar repulsión sino piedad porque Velázquez nos pinta su dignidad (J. Evans).

Como pintor de bodegones, Velázquez, pinta “cocinas, lugares viles y en ellos gente ínfima -los que hoy llamamos proletarios”. Esta es una revolución en la pintura que venía ya de Caravaggio. Pero en Velázquez, por ejemplo, en *El aguador*, vemos también, lo que es, exactamente, la individualización de la persona y del objeto: este hombre único concreto y su cántaro único y determinado en su realidad inefable. Y así, el pintor nos remite, plenamente, al cuadro y a su realidad cis-mundana, aunque se trate de un tema religioso y trascendente como en *Cristo y los peregrinos de Emaús*.

⁹¹ LFV 77

⁹² LFV 78, 83

⁹³ OC VIII 633

Velázquez sabía fundir de modo admirable, fábula y realidad, como se muestra, de forma clara e impresionante en *Las hilanderas*. Para muchos es el culmen de la obra de nuestro pintor. Aquí el valor plástico se reduce a puro color. Ahí Velázquez supera sus limitaciones aceptándolas. Es un cuadro “al mismo tiempo, algo italiano, algo holandés y todo suyo”⁹⁴. También Ortega ha sido genial en dejarse influenciar y superar a sus predecesores. Según F. Marías: “Velázquez consigue apropiarse de sus fuentes y hacerlas propias, prácticamente inidentificables”⁹⁵. De esto, en el caso de Ortega, sabe mucho Nelson Orringer...

Destaca también Ortega la escasez de retratos femeninos en Velázquez, y así nos trasmite su inquietud en la promoción de la mujer tanto en la Escuela de Magisterio como en la Universidad donde, caso insólito entonces, él mismo promocionará a María Zambrano⁹⁶. Pero *Las Meninas*, el cuadro más famoso de Velázquez, la “teología de la pintura” en palabras de Lucas Giordano, es una avalancha contenida de la mujer y la familia, como lo podría ser también *Mujer con abanico* o *La Venus del espejo*. Allí se pinta la pura existencia, la vida simple de cada día de la propia estirpe Real. Es como si el autor hubiera querido demostrar, nos dice K. Justi, que: “podía extraer la poesía de la prosa y... la fantasía de lo natural”⁹⁷. Por eso mismo, junto a sus retratos de Felipe IV, todos los demás pintores parecen artificiales. Y es que Velázquez es, como Ortega, la autenticidad misma.

Ese retrato, de *Las Meninas*, ha sido hecho en el modo impresionista. Así “la infanta, al igual que la demás figuras, esta solo sugerida con pigmentos sueltos que dan valor atmosférico a carne y trajes, pero no se ocupan de precisar”⁹⁸. Las cosas son aquí ‘hasta por ahí no más’, que dirían los

⁹⁴ OC VIII 646

⁹⁵ FM 51. Hasta en la muerte parecen haberse contagiado los dos personajes. Velázquez no compartió el fervor religioso de su época, mantuvo una actitud tibia y un tanto escéptica ante las prácticas devocionales de sus contemporáneos, pero “recibió la extremaunción antes de morir”: FM 56. Aseguraba Ortega, con graciosa ironía, que los españoles “somos buenos creyentes pero malos parroquianos”. Para decirlo todo, conviene recordar también estas palabras de Ortega sobre Velázquez: “Velázquez es un gigante ateo, un colosal impío. Con su pincel arroja los dioses como a escobazos”: NAV 73: *Tres cuadros del vino* (Tiziano, Pussin y Velázquez). Sobre el problema religioso en Ortega puede verse mi tesis doctoral: *Ortega y la religión*. Nueva lectura. En especial el c. V, citado en la *Nota I*.

⁹⁶ CF. *María Zambrano oder die “andere” spanische Tradition*, en R.FORNET-BETANCOURT, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. IKO Verlag, Frankfurt am Main - London, 2002, 269-304

⁹⁷ LfV 99

⁹⁸ OC VIII 651

argentinos, según una frase muy utilizada por Ortega para romper los esquemas demasiado rígidos de los viejos escolásticos. Todo es aquí pintura pura, existencia simple y transparente, la vida en marcha.

Finalmente, es, en el retrato de su criado, Juan de Pareja, donde da rienda suelta a su propia manera de pintar “en pleno desarrollo - lo que se llamó “pintar a borrones”, “pintar con manchas distantes”, “manera abreviada”- en suma, impresionismo”⁹⁹. Este es el triunfo de Velázquez en Italia que junto con el retrato de Inocencio X le introduce en la Academia romana de san Lucas¹⁰⁰.

El arte del Velázquez, como el pensamiento de Ortega, más allá del instrumental y el oficio, se remite al hombre mismo, al mundo cotidiano, al instante inefable y al momento único e irrepitable de la vida. “Los clásicos aspiraban a eternizar las ideas, símbolos de bellezas perfectas pero intemporales. Velázquez aspira a inmortalizar el hombre de carne y hueso y a captar la poesía del instante fugaz. Esta manera lírica y sugestiva de sentir el misterio de la vida es lo que hizo de él el primer pintor moderno”¹⁰¹.

Conclusión

Pocas dudas parecen quedar de que, en los estudios de Velázquez, Ortega se retrata profundamente a sí mismo. Como recopilando muchas cosas de estos trabajos, Lafuente Ferrari, afirma que el tema del arte en Ortega:

1.- Integra la ética y el problema de España. 2.- Supone mutación y cambio. 3.- Nos explica que todo estilo es un cambio, de cierta importancia, en la sensibilidad humana. 4.- Y que ese arte nuevo supone todo un mundo nuevo, 5.- Los cambios pueden ser lentos o bruscos. 6.- Los procesos de cambio ocurren según el sistema de las generaciones. 7.- Cada obra de arte es un trozo de vida humana y de acceso a sus veneros. 8.- La obra de arte nos ofrece gozo auténtico y valor estético puro. 9.- La sociología del arte es un problema de masas y minorías, de soledad y distancias. 10.- La crítica del arte debe enriquecer la visión de la obra que, en el caso de Velázquez, nos conduce a las más puras esencias estéticas. 11.- La experiencia de la historia de la cultura nos lleva a aproximar campos aparentemente lejanos,

⁹⁹ OC VIII 645

¹⁰⁰ LFV 19

¹⁰¹ LFV 113

como filosofía y arte¹⁰², porque de lo que se trata no es de ser más o menos agudos sino de comprendernos justamente y resolver el problema de la vida “leal y sinceramente”.

Además, toda obra de arte es, también, íntima biografía, es vocación y profesión, desde los más profundo de sí y desde la propia situación, es herencia y creación, tradición, influencia y cambio radical, es objetivismo e impresionismo, desde el valor más profundo de la existencia y la nobleza de alma, aunque siempre nos deja un poco insatisfechos, con muchas cosas sin resolver, que hay que plantearse una y otra a vez¹⁰³. Toda obra de arte es gratuidad, esfuerzo, y fidelidad a nuestro fondo insobornable tanto como a la cosas mismas, sin adular al hombre masa: “Ortega, pues, como Velázquez, fue fiel insobornablemente a sus impulsos juveniles de radicalidad, de llegar hasta el fondo de las cosas en la realización de su llamada vocacional”¹⁰⁴.

De mismo modo: “Nos lo dice una declaración de Manet: “No hay más que una cosa cierta: hacer del primer impulso lo que se ve. Cuando se consigue, ya está. Cuando no se consigue hay que volver a empezar. Todo lo demás es una farsa. Eso es lo que hizo Velázquez dos siglos antes que Manet”¹⁰⁵. Así pensaba Cézanne, y lo aseguraba Kandinsky: “El artista debe ser ciego al espectáculo del mundo para atender a su mundo interior”¹⁰⁶, sin dejarse nunca asombrar (también en el más puro sentido orteguiano) por los poderes del mundo.

Ortega y Velázquez son dos personajes esenciales de vida y la historia española, su autenticidad y veracidad nos seducen, y siempre hemos de volver a ellos para orientarnos en el camino. Para nuestros personajes, como: “Para todo auténtico español, por encima de las jerarquías sociales y el poder del dinero, está el hombre, el hombre de carne y hueso, del que escribía Unamuno que vive del hambre de eternidad. (...) Como decía Américo Castro: la realidad de la persona es el valor esencial para este pueblo duro, ascético, habituado a la gloria y a la pobreza, a la exaltación y a renuncia”¹⁰⁷.

¹⁰² LF 145-147. “La estética es una cuestión política, como lo es toda fuerza capaz de poner sobre el mundo un ideal, y todos los grandes constructores de pueblos (...) han sido, más que legisladores, fomentadores de nuevos ideales, y han influido, más que por su economía, por su estética”: NAV 13

¹⁰³ LF 196

¹⁰⁴ LF 205

¹⁰⁵ LF 214-5

¹⁰⁶ LF 240

Según Ortega Spottorno: “Autenticidad y responsabilidad es lo que él (José Ortega y Gasset) más estimaba en las gentes, y por eso despreciaba profundamente al falso, al ‘pseudo’, al que simula o pretender ser lo que no es. Su gran preocupación fue España, y toda su obra, incluso su fugaz acción política, fue una invitación a los españoles para que fueran mejores, más nobles, más creadores, más generosos, menos particularistas”¹⁰⁸.

Domingo NATAL
Estudio Agustiniano
Valladolid

¹⁰⁷ LfV 45

¹⁰⁸ ORTEGA SPOTTORNO, J., *Unas palabras sobre mi padre*, en *Actas de Conversaciones sobre Ortega*, Aller (Asturias) 1983, 470

LIBROS

Sagrada Escritura

HARTENSEIN, Friedhelm- KRISPENZ, Jutta- SCHAT, Aaron (Hrsg.), *Schriftprophetie. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 2004, XI, 22 x 14, 516 pp.

Discípulos y colegas del profesor J. Jeremias que cumple 65 años han reunido sus esfuerzos para escribir este voluminoso homenaje. El género literario de este tipo de obras es suficientemente conocido. Los invitados o voluntarios escriben un artículo generalmente breve. El tema principal, aunque no exclusivo, de casi todas las contribuciones tiene que ver con los profetas escritores, a los que el homenajeado ha dedicado mayormente su actividad científica. Los participantes en el homenaje son numerosos: nada menos que 31 colaboraciones recoge el libro. Los artículos dedicados a los profetas tienen por objeto algún texto. Otra serie de artículos estudian la recepción de los profetas en la tradición. Tres contribuciones recogen temas arqueológicos y otros tres son más genéricos: tratan temas de teología y filología del A. T., mientras que H. Specht escribe un sermón sobre Ez 18. Finalmente J. Gärtner recoge la bibliografía científica del homenajeado.– C. MIELGO.

HOSSFELD, Frank-Lothar- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, (Hrs.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments* (=Herders Biblische Studien 44). Herder, Freiburg 2004, 24 x 16, 694 pp.

Frecuente es el género literario de los volúmenes-homenaje. Es una muestra de reconocimiento que los colegas estudiosos se tributan mutuamente. Al cumplir los 65 años, E. Zenger es homenajeado con este grueso volumen por sus colegas y discípulos. Le reconocen su abundante contribución al mejor conocimiento del A. T., pero también su labor como editor. Su actividad variada y desbordante ha concitado la atención de muchos (nada menos que 34) que le dedican este volumen muy bien presentado. Los artículos suelen ser breves. Como el campo en el que ha trabajado el profesor Zenger es el Antiguo Testamento, las contribuciones tienen casi todas por objeto el examen de un texto o un tema de esta parte de la Biblia. Al final se ofrece la amplísima bibliografía del homenajeado, que verdaderamente impresiona. Nos unimos con gusto al reconocimiento que este libro representa. Nos excusamos por no poner por escrito el título de los numerosos trabajos.– C. MIELGO

FROLOV, Serge, *The Turn of the Cycle. 1 Samuel 1-8 in Synchronic and Diachronic Perspectives* (= Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 342). Berlin New York, Walter de Gruyter 2004, 24 x 16, xiv, 275 pp.

Es la publicación de la tesis defendida en 2002. El subtítulo ilustra el contenido. Tras constatar que estos capítulos han sido poco investigados y reseñar las opiniones anterior-

res, el autor pasa a exponer detenidamente su metodología, que no es otra que el estudio sincrónico de esta sección. El libro tiene tres partes. En la primera estudia la unidad en su contexto. Concluye que no es una entidad literaria en sí misma, sino que forma parte de dos unidades mayores: de un lado del ciclo de apostasía, opresión, arrepentimiento y liberación (Jue 13,1- 1 Sam 7,17) y de otra parte, del ciclo de seis “biografías” (Jue 13,2- 1 Sam 12,35). En el siguiente capítulo analiza la estructura interna de esta sección, atendiendo a las formas verbales, sintaxis y contenido. Al final de este análisis resume los resultados de esta manera: La sección tiene una estructura tripartita. En el medio hay una serie de 11 episodios (2,11b-6,18) flanqueada por dos series de cuatro episodios cada una (1,4-2,11^a y 6,19-8,22). Las series tienen una estructura concéntrica. El episodio que introduce la serie central está en forma quiásmica. De esta manera prueba que la lectura sincrónica manifiesta una secuencia bien trabada, de tal manera que, a parte de un par de tensiones de menor importancia, ofrece una unidad lógica. Finalmente en el último capítulo va más allá de la sección y se fija en el papel de los protagonistas (monarquía, sacerdocio y arca) aquí y en el resto de la obra Dtr. Las conclusiones son interesantes. No hay signos de actividad redaccional. Probablemente es una creación de autor organizada en torno a una idea: Dios favorece al débil frente al fuerte y al fiel frente al apóstata. Esta idea genérica se concreta hablando de tres instituciones importantes: monarquía, sacerdocio de Elí (Sadoc) y el arca de la alianza. La sección manifiesta una tendencia antimonárquica que va mucho más allá del Dtr. Por su parte la centralización del culto (en Silo o Jerusalén) no impide ni los abusos del sacerdocio de Elí (de Sadoc), ni la idolatría. El arca de la alianza es un objeto inútil que no ha servido a nadie ni a los israelitas ni a los filisteos. Estos capítulos mantienen una actitud hostil a la monarquía y al sacerdocio sadocita y cuestionan el papel del arca. Es una perícopa que sirve de pivote entre dos épocas. Si colocamos esta sección (que ciertamente no es imprescindible en la narración de Jos-Reyes) en el posexilismo su mensaje crítico es importante. El carácter antideuteronomista resulta iluminador. Y el autor está autorizado para pedir que se investiguen otras secciones post y antideuteronomistas, pues parece que la forma final de la historia deuteronomista está controlada por elementos no Dtr. Al final se presentan varios apéndices donde se ofrecen en esquema varias estructuras de Jue, 1 Sam y de los diversos episodios analizados en el libro. La bibliografía es abundante.— C. MIELGO

JANZEN, David, *The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible. A Study of Four Writings* (= Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 344) Berlin New York, Walter de Gruyter 2004, 24 x 16, xii, 300 pp.

El significado social del sistema sacrificial del A.T. es el objetivo del libro. No abarca toda la Biblia, sino, como se señala en el subtítulo, solamente P, Dtr, Esdras-Neh y Crónicas. Antes, en dos capítulos presenta las teorías generales sobre el sacrificio que se han dado por parte de algunos filósofos de la religión. Concretamente expone la explicación de Durkheim (el sacrificio unifica la sociedad), la de Robertson Smith (el sacrificio refuerza los vínculos sociales), la de Girard (el sacrificio provee una salida para la violencia) y otras más. Señala que entre los biblistas las más aceptadas son las teorías de René Girard, Walter Burkert y Nancy Jay. Al autor no le gustan estas teorías, porque no puede haber una teoría universal sobre el significado del sacrificio. Es como pretender que un fonema tenga siempre el mismo significado. Los rituales son una comunicación social, exponen una cosmovisión y proponen el sistema moral de un grupo social que compite con otros grupos. Consecuentemente los rituales no expresan el mismo sistema de valores, sino que el mismo ritual puede expresar valores diferentes dependiendo del contexto social e histó-

rico. Más concretos y pertinentes son los capítulos que dedica el autor al estudio de la ideología y del sistema de valores del sacrificio en cuatro escritos del A. T. señalados. Naturalmente trata en primer lugar de P que es quien más importancia da al sistema sacrificial. En este escrito todo está basado en la santidad. Esta es la que separa a Dios de los sacerdotes y éstos del pueblo. Cuando el individuo comete una violación de la pureza o una trasgresión moral, se le exige un acto público de obediencia; el sacrificio refuerza el acto de sumisión. A pesar de las diferencias entre P y Dtr, para éste también el sacrificio es el acto básico y público de sumisión al orden social vigente. En el Dtr el sacrificio refleja la promesa de la protección divina sobre la nación. Ésta es el sujeto y no la comunidad como en P. Para Esdr-Neh el problema no es la apostasía sino la mezcla del puro e del impuro. Parece semejante a P, pero hay diferencias en el significado social del sacrificio. En Esdr-Neh el sacrificio separa a Israel de los demás pueblos, de manera semejante a las listas genealógicas. En Crónicas el culto es central y el sacrificio expresa la prioridad de la obediencia. Aquí no hay miedo a los extranjeros. El sacrificio es un acto de acción de gracias, es reconocimiento de la *hesed* divina. De ahí el matiz quietista que tiene este escrito. La demostración está bien llevada y la exposición se sigue con interés. No obstante, hay algo que me cuesta entender. El autor se opone a los que proponen teorías generales sobre los sacrificios. Sin embargo, en la Biblia no existe una teoría sobre los sacrificios. Meramente se presupone una práctica que se quiere regular y los autores bíblicos interpretan conforme a su mentalidad. Las explicaciones generales sobre los sacrificios están en otro plano diferente al de la Biblia.– C. MIELGO

CORNELIUS, Izak, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Ashera c. 1500-1000 BCE* (=Orbis Biblicus et Orientalis 204). Fribourg- Göttingen, Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 24 x 16, 207 pp. Plates. Maps.

El libro presenta la iconografía de las diosas en el ámbito de Siria-Palestina. El esfuerzo se dirige no sólo a coleccionar las representaciones sino a estudiar su tipología. No es fácil decidir qué diosa es la representada en una *terracotta*, por ejemplo. Primero hay que decidir si la representada es una diosa o una simple mujer y luego ponerle nombre. El libro ofrece un catálogo de todas las imágenes, tipo, procedencia, material, bibliografía y descripción. Las láminas de las diosas son claras; todas son de la época del Bronce Reciente y del Hierro I. La bibliografía es amplísima. Las conclusiones son prudentes como cabía esperar. No es fácil poner nombre a la diosa representada en una figura. No obstante, de las 127 imágenes, 23 tienen una inscripción. Partiendo de éstas pueden identificarse otras comparando los atributos de las diosas, aunque no siempre se consigue, pues los símbolos (por ejemplo, las armas) se atribuyen a diosas diferentes. De cada una de las cuatro diosas explica de qué actividad eran patronas. Apoyándose en Ugarit habría que concluir que Ashera es la diosa principal, mientras que Anat y Astarte eran diosas más activas. Que ambas fueran diosas del amor, no es claro, pues la iconografía las muestra con símbolos guerreros. Por su parte Qedeshet tiene un papel indefinido. El libro es una fuente iconográfica de primer orden.– C. MIELGO.

DIETRICH, Walter (Hrsg.), *David und Saul im Widerstreit. Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (Orbis Biblicus et Orientalis, 206). Fribourg- Göttingen, Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 24 x 16, 312 pp.

En 2003 se celebró un simposio en Berna sobre el 1º libro de Samuel. Diecisiete especialistas de varios países se dieron cita para confrontar sus puntos de vista sobre dos temas del citado libro. En primer lugar la metodología, más concretamente la relación entre la exégesis sincrónica y diacrónica, siempre en el estudio del 1º Samuel. Evidentemente no todos son de la misma opinión. Pero en general casi todos defienden la complementariedad de los dos métodos. Y esto ocurre tanto en los artículos de contenido más teórico como en los trabajos dedicados al análisis de un texto concreto del citado libro. En general los artículos son breves y van acompañados de una breve bibliografía. Hay algunos que tienen en cuenta el grave problema que el 1º libro de Samuel presenta debido a las grandes diferencias entre el TM y la versión de los LXX. Precede una introducción bien hecha del editor del libro en la que presenta de manera genérica los artículos y un epílogo de la misma mano que resume las segundas intervenciones que los participantes tuvieron ocasión de hacer.– C. MIELGO.

ALKIER, Stefan- WITTE, Markus (Hrsg.), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes* (=Orbis Biblicus et Orientalis 201). Fribourg- Göttingen, Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 24 x 16, X, 199 pp.

Un simposio celebrado en Frankfurt en 2003 tuvo por objeto estudiar las huellas del influjo griego en Palestina antes de la conquista de Alejandro y los cambios que ésta produjo. Las ponencias, de carácter interdisciplinar, se recogen en este volumen. H. P. Kuhlen, basándose en la arqueología y la geografía histórica, describe los cambios que Alejandro provocó. Sobre todo se fija en la introducción del derecho griego sobre la esclavitud por deudas, que facilitó el surgimiento de empresas agrícolas en Palestina, con el consiguiente declive de la agricultura de montaña. Esto trajo consigo tensiones conflictivas en Judea que se manifestaron en tiempo de los Macabeos. Robert Wenning no encuentra influencias griegas en la arqueología en Palestina antes de Alejandro. Lo que se observa es influencia fenicia, que a su vez tenía influjos griegos. M. Bennett estudia la organización política de la Judea persa que compara con el tipo de la ciudad griega y fenicia señalando las semejanzas y la diferencias. Para ello reúne un rico material de textos y datos arqueológicos y numismáticos. S. Grat investiga el documento de Artajerjes que se halla en Esdr, que se parece mucho a las donaciones de los reyes helenistas a las ciudades y santuarios. Por ello cree que no es una muestra de la política religiosa de los persas, sino una carta ficticia del tiempo helenista. D. Georgi describe el sincretismo judío, es decir, el diálogo muy activo entre culturas y religiones en el periodo helenista. Algunos artículos van acompañados de ilustraciones.– C. MIELGO

MOSIS, Rudolf, *Welterfahrung und Gottesglaube. Drei Erzählungen aus dem Alten Testament*. Echter, Würzburg 2004, 22 x 14, 219 pp.

Las tres historias a las que se refiere el subtítulo son el libro de Jonás, el arca de la alianza en el 1º libro de Samuel y el libro de Judit. Los tres son relatos que hablan de las relaciones de Israel con los otros pueblos; son historias intemporales y por tanto didácticas

y llenas de sentido. El libro no se coloca en el plano de la investigación sino de la exposición a un vasto público. En realidad son conferencias pronunciadas ante un público genérico. Al ser publicadas el autor ha querido que conservaran el carácter coloquial que, por otra parte, es evidente: preguntas retóricas, repeticiones frecuentes, llamadas de atención, aplicaciones espirituales, etc. De las tres secciones se ofrece una traducción propia tras una breve presentación general. Luego se explica el contenido, comentando los versículos y acentuando los aspectos doctrinales y prácticos. Naturalmente se aprovecha la ocasión para acentuar los temas más espirituales como la disparidad entre experiencia y fe, eficacia de la oración, justicia y misericordia de Dios, etc.– C, MIELGO.

KÖCKERT, Mathias, *Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament* (= Forschungen zum Alten Testament 43). Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 24 x 17, X, 306 pp.

El libro reúne diez artículos del autor publicados anteriormente, a excepción de uno y de la introducción. El subtítulo expresa perfectamente el contenido de todos. Se trata de estudiar la comprensión de la ley en el A.T. El lector enterado ya adivinará que se trata en parte de la tan traída y llevada cuestión de “Ley y Evangelio”. Ya esta expresión dejaba entrever una minusvaloración del A.T. El autor se muestra beligerante con esta comprensión que no hace justicia a ninguno de los códigos del A. T. La legislación busca promocionar y conservar la vida. Como no podía ser de otra manera, el Deuteronomio y P se llevan la parte principal del libro. Dos capítulos estudian el papel de la ley en el Dt y Dtr. Los títulos de estos artículos *un pueblo de hermanos liberados*, y *la palabra cercana* reflejan el papel elevado que el autor atribuye al Dt y Dtr. Como el resto de los artículos las conclusiones están basadas en un examen pormenorizado de los textos importantes en constante intercambio de puntos de vista con la investigación actual. El capítulo tercero está consagrado a P, concretamente a los textos que tratan de la circuncisión, la Pascua y el sábado. A este último tema dedica otro artículo, donde trata de los cambios que el sábado ha sufrido en el A. T. Los artículos de la segunda parte son más concretos. Estos son los temas estudiados: *Lev 19, la ley en las partes no sacerdotales del Sinaí, la ley y los profetas en Am 1-2, el cap. 18 del Dt sobre el profetismo, la muerte del feto en Ex 21, 22-25* (tiene en cuenta los paralelos extrabíblicos) y *finalmente la interpretación del Decálogo en M. Lutero*. Ha sido un acierto reunir todos estos trabajos en un solo volumen. El estudio de la comprensión teológica de la legislación israelita es muy completo. Después de leer el libro, se aprecia lo acertado del título dado a esta colección de artículos, *vida en la presencia de Dios*. Este es en verdad el objetivo de la ley en el A. T.– C. MIELGO.

JANTHIAL, Dominique, *L'Oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe* (= Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 343). Berlin New York, Walter de Gruyter 2004, 24 x 16, XIV, 353 pp.

El título describe el objetivo del libro: Presentar y defender la unidad de Isaías. Esto hace suponer que se emplea el método sincrónico, método que la autora no ve incompatible con el diacrónico, *puesto que en un texto final pueden conservarse indicios que permitan encontrar huellas de la formación del libro y al mismo tiempo descubrir el trabajo creativo del redactor* (p. 8). Por ello la autora se interesa por el funcionamiento del texto en su estado actual. La primera cuestión a resolver es encontrar el principio unificador, es decir, el hilo rojo que recorre todo el libro. Por el papel importante que Isa 36-39 juega en el conjunto de Isaías, así como el reconocimiento generalizado del valor de Isa 7 y 9, que tie-

nen relaciones con 2 Sam 7, este principio unificador cree la autora encontrarlo en el término *casa* (en su doble acepción de edificio y de dinastía). De esta manera la tesis consiste en recorrer el libro siguiendo el término *casa* que pone en juego las relaciones existentes entre el templo, la dinastía davídica y la paternidad de Dios. La autora divide el libro de Isaías en siete partes que son analizadas una tras otra: Un panorama general (I,1-2,5), que es una introducción; el rey en su casa (2,-6,13); la casa de David y la hija de Sión (7,1-12,6); el asalto de las naciones contra la casa del Señor (13-23); purificación y salvación para el mundo y la ciudad de David (24-33); la esperanza renovada (34-46) y una casa de oración para todos los pueblos (47-66). La lectura en todos los casos está basada en el uso de la intertextualidad dentro del libro de Isaías y con el Deuteronomio debido a la importancia que la autora da a los cap. 36-39. Los análisis son detallados. La correlaciones entre textos son buscadas con diligencia. El lector encontrará vinculaciones insospechadas, muchas veces audaces, otras menos fundadas. En todo caso, el libro ofrece una lectura unitaria del libro que a veces entusiasma y otras crea escepticismo.– C. MIELGO.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Kohelet* (= Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004, 24 x 18, 572 pp.

Con relativa frecuencia va apareciendo los volúmenes de esta serie de comentarios al A. T. llamada a convertirse en clásica y de referencia obligada. La articulación es la habitual en esta clase de obras. Tras una amplia bibliografía sigue la introducción con los temas consabidos. Destacaría especialmente el espacio dedicado a la estructura, que para el autor es cuatripartita, opinión que va adquiriendo cierto consenso (1,3-3,22; 4,1-6,9; 6,10-8,17; 9,1-12,7); el consenso es más claro en cuanto a la primera parte que es presentado como un tratado coherente. Presta bastante atención al género literario y a los géneros menores, contrastando las opiniones de otros autores. Pero sobre todo se encuentra muy desarrollado el tema del contenido. La búsqueda de la felicidad humana es el objetivo del *Qohelet*. De este tema se destacan cuatro aspectos: La felicidad como don de Dios, como experiencia, la felicidad del presente y la felicidad duradera. Conviene advertir que el autor minusvalora los rasgos pesimistas de *Qohelet* y se suma a la corriente que entiende el libro como una invitación a la alegría. Los rasgos pesimistas tienen el papel de destruir fantasías frívolas sobre la felicidad. El autor se distancia de todos los que creen que el Dios de *Qohelet* se concilia mal con el Dios de la tradición bíblica. Reconoce efectivamente características impersonales en el Dios de *Qohelet*. Pero se opone a que esto se valore negativamente. Al contrario *Qohelet* acentúa el carácter misterioso de Dios corrigiendo cualquier forma antropomórfica. En definitiva el Dios de *Qohelet* se distingue del Dios bíblico por su carácter misterioso y soberano. ¿Con este Dios misterioso de *Qoh* hay comunicación personal? Esto no se lo pregunta el autor. Nos parece más probable la opinión de los que creen que para *Qoh* Dios está presente pero de una manera no personal. Recibe atención el tema del “temor de Dios”, que sin ser lo más importante del libro merece resaltarse. Conforme a la opinión del autor que acentúa la religiosidad de *Qoh*, el temor de Dios, según él, tiene un tenor religioso aceptable; sería el temor de Dios de la tradición bíblica. También el escepticismo de *Qoh* es suavizado. ¿La conexión entre esfuerzo y recompensa se niega? Sin duda alguna, pero es una excepción a la regla (p. 473). Sin embargo, *Qoh* no dice que sea un caso excepcional. En definitiva el autor no ve que haya una ruptura entre el pensamiento de *Qoh* y el Antiguo Testamento. Hay a nuestro juicio un deseo excesivo de armonización entre la Biblia y *Qohelet*, como por lo demás, ya había manifestado el autor del comentario en otras publicaciones anteriores. El comentario sigue el ritmo habitual. De cada perícopa se ofrece bibliografía, traducción propia, notas de crítica textual, análisis formal, comentario versículo por versículo e importancia, que

resume el contenido doctrinal. Remitimos al lector al comentario concreto de cada texto.–
C. MIELGO.

SACCHI, Paolo, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo (=Estructuras y procesos. Serie Religión)*. Trotta, Madrid 2004, 23 x 25, 606 pp.

El libro es fruto de la intensa y prolífica actividad docente del autor en la universidad de Turín. Es reelaboración de una obra que escribió hace ya años. Los progresos en la investigación han hecho que el autor se creyera obligado a hacer este libro bastante diferente, cuyo original italiano es del 1994. Se compone de cuatro partes: Las tres primeras son una historia del judaísmo desde el destierro hasta la época romana; es una historia un tanto particular, pues no se limita a narrar los acontecimientos políticos, sino también la evolución de la cultura, de la religiosidad, de las condiciones socio-económicas, etc. Si se tiene en cuenta que las fuentes para esta época son más bien escasas, la presentación es relativamente amplia (más de 300 páginas). La oscuridad y escasez de las fuentes obliga a los historiadores a hacer conjeturas. Sacchi, como no podía ser menos, se abona ellas, frente a las cuales el lector hará bien en mostrarse escéptico. Véase, por ejemplo, la guerra civil que supone se dio entre Jerusalén y Judá en tiempo de Zorobabel y Josué (p. 56). A veces el lector se encuentra con frases ingenuas: “De la lectura de Malaquías puede obtenerse un cuadro bastante preciso” (p. 129. Otras veces se manifiesta más buena voluntad que rigor, como en esta afirmación: “Podemos hacernos una idea de lo que *debió* ocurrir”... (p. 125). Generalmente la exposición no se sale de lo comúnmente admitido. No obstante, hay rasgos particulares. En el libro frecuentemente se recurre a un elemento que aclara, según él, las contradicciones de la teología bíblica: la diferencia abismal entre la teología de la alianza y la teología de la promesa, “dos modos distintos, por no decir opuestos de concebir la religión”. A propósito de este tema, extraña no encontrar citado el libro de J. Vermeylen, *El Dios de la promesa y el Dios de la alianza*, (Santander 1990). También es un tanto insólito suponer más antiguo y dar más crédito al 3º Esdras que al libro canónico del mismo nombre. En un libro tan amplio quizá sea excusable encontrar frases enigmáticas difíciles de aceptar si no hay explicaciones por medio. Véase, por ejemplo, ésta: “La historia de los patriarcas tiene sentido en función de la monarquía” (p. 126) o ésta otra “Jerusalén fue rechazada como lugar de culto” (por el contexto se supone que se refiere al final del siglo VI (p. 126). En cuanto a la primera frase habría que decir que fuera del Pentateuco los patriarcas comienzan a aparecer cuando la monarquía ya no existe, a excepción de Jacob que ocurre en Oseas. No es infrecuente que en un libro proveniente de la enseñanza oral se den por supuesto expresiones o nociones que no se explican y que se suponen conocidas. Por ejemplo, repetidas veces se escribe la sigla R1. Si uno acude al elenco de las abreviaturas encuentra la definición siguiente: *R1, autor de los libros históricos y de parte del Pentateuco, excluido ciertamente el Deuteronomio y algunas partes difíciles de determinar del Sacerdotal*. Es difícil encajar esta afirmación en alguna de las muchas teorías modernas sobre la composición del Pentateuco. Más adelante se dice que *R1 es el Yahvista para la mayoría de los investigadores* (p. 470). Pero en el epílogo a la edición española (no existente en el original) dice lo siguiente: *Justamente por esta razón he decidido denominar R1 al Deuteronomista* (entiéndase de Noth). Terminamos sin saber si R1 es el Yahvista o el Dtr de la mayoría de los investigadores. La cuarta parte es diferente: no es histórica sino temática. En ella se exponen los grandes temas del *Judaísmo medio* que va desde el s. III a. C. hasta el s. II d. C. El autor entiende *que la comprensión histórica de los orígenes del cristianismo comporta la necesidad de conocer los temas fundamentales del pensamiento judío* (p. 15. El libro quiere...ilustrar, enmarcar y discutir ciertos aspectos del pensamiento judío precristiano que pueden servir para comprender mejor las primeras posiciones

cristianas. Ello explica la importancia dada a esta cuarta parte (unas 200 pp.). Estos son los temas: El problema del conocimiento, la predestinación y el problema del mal, la salvación, el mesianismo, el justo, la vida más allá de la muerte, lo sagrado y lo profano, los dos calendarios, Jesús en su tiempo. Ya hemos dicho que el libro contiene un epílogo propio de la edición española, en el que el autor matiza sus opiniones y añade nuevos puntos de vista, de tal manera que la obra está y seguirá estando *en chantier*. La traducción está bien hecha. No obstante, he notado algunas deficiencias de menor importancia. En la p. 550 se cita la edición española de los *Apócrifos del Antiguo Testamento*, de la que se dice que tiene 7 vols. Esta fue y es la intención. Pero de hecho solamente se publicaron 5. Entre las colecciones de textos del Próximo Oriente Antiguo notamos la grave ausencia de *The Context of Scripture*, 3 v. (Leiden Brill 1997-2002). La transcripción de nombres personales o geográficos es siempre un problema. Entre los últimos reyes de Judá hay dos que se prestan a confusión: Yehoyaqim y su hijo Yehoyaqin. En hebreo la única diferencia está en la letra final. En el libro se transcriben por Yoyaquín, el primero y Joaquín, el segundo. En todo caso se pide ser constantes en la transcripciones. No se puede escribir *Meggiddó* y otras veces *Megiddó*.— C. MIELGO.

VIDAL GARCÍA, Senén, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2003, 21 x 13,5, 377 pp.

El libro, partiendo de conjuntos temáticos, presenta una hipótesis de evolución en la misión de Jesús, que no está centrada en la biografía de Jesús o en su evolución psicológica, sino en la biografía del acontecimiento del Reino de Dios. Éste sería un acontecimiento histórico, cuya finalidad es la transformación de la historia del pueblo de Israel, y por su medio la transformación de la historia de todos los pueblos. El autor descubre en la misión de Jesús una sucesión de 3 proyectos en cuanto a la realización del reino de Dios. Por proyecto entiende la realidad del acontecimiento salvador definitivo que Dios quiere realizar, lo cual implica un programa. Estos proyectos se pueden inferir gracias a indicios existentes en los evangelios.

1º proyecto inicial. La misión de Juan era la del profeta precursor de la liberación definitiva que Dios iba a efectuar con su pueblo. Su sentido lo señalaban bien sus dos grandes signos: el desierto y el bautismo. La etapa futura sería un proceso dinámico con dos estadios: el de gran juicio purificador, que supondría la definitiva purificación del pueblo, junto con sus instituciones y su tierra, y el del gran *shalom* definitivo, de paz y de vida plena. Esa etapa contaría con la actuación mediadora de una figura mesiánica (“el más fuerte” a punto de llegar). Jesús acogió y compartió el proyecto de Juan y fue su discípulo colaborador, como indica su bautismo. 2º proyecto: Tras el fracaso de Juan, Jesús transformó el proyecto de Juan en uno nuevo, radicalizándolo por la urgencia de su realización. Jesús tuvo que descubrir en el apresamiento de su maestro el signo de que Dios iba a actuar ahora de un modo insospechado. En el proyecto de Jesús hay un cambio de esquema temporal, de horizonte geográfico, de método misional (itinerancia de Jesús) y de talante respecto a su maestro. Jesús comenzó a proclamar y escenificar como ya presente el futuro anunciado por Juan. Es la irrupción de la acción transformante del Dios soberano, considerado como un proceso dinámico cuya realización se iba a desarrollar en sucesivas etapas. Jesús deja la actividad baptista de Juan e inicia una nueva, en la que se incluía su actividad taumatúrgica. Cambió de escenario: abandona el desierto y se dirige a Galilea. Este proyecto de Jesús está determinado por el modelo mesiánico profético y muestra a Jesús como el profeta escatológico. Según el proyecto de Jesús, el proceso de realización del reino de Dios incluiría dos grandes etapas. A la primera estaba dedicada su misión de proclamación y escenificación del reino en los pueblos de Galilea y de su entorno, y significa-

ría el estadio inicial de la renovación de Israel. En la etapa definitiva, se realizaría la restauración del pueblo completo, con la ciudad de Jerusalén renovada como centro suyo. Ese sería el camino para la restauración de todos los pueblos. El proceso culminaría en el disfrute del gran estado de paz y de plenitud de vida. Este segundo estadio nunca se llegó a iniciar, porque ni siquiera el primer estadio se pudo concluir. 3º proyecto: Al fracasar su misión en Galilea, Jesús decide adelantar su segundo estadio, el de renovación del pueblo completo, con Jerusalén como centro. Toma la decisión de ir a la ciudad para instaurar allí el reino. Este proyecto estaba abierto a dos posibilidades: a) la acogida por parte de Israel del reino mesiánico que se iba a instaurar en Jerusalén; b) Jesús contó con la probabilidad del rechazo de su nuevo proyecto y que le conduciría a la muerte violenta, por lo que estaba en juego el enfrentamiento entre el reino de Dios y la institución central de poder del pueblo de Israel. La premura por la instauración del reino mesiánico se ve en la entrada en Jerusalén y en la actuación de Jesús en el templo, donde las autoridades vieron sus pretensiones mesiánicas. Jesús integró su muerte violenta dentro de su proyecto y la muerte del agente mesiánico se convirtió en el nuevo camino paradójico para su realización, aunque la realización plena se tendría que efectuar más allá de su muerte. La renovación del Israel completo culminaría con el ingreso de todos los pueblos en el ámbito del reino de Dios para la celebración del gran *shalom* definitivo. La realización del reinado de Dios experimenta un retraso temporal.

El cristianismo primitivo asumió el último proyecto de Jesús. Su resurrección se entendió como la confirmación de su proyecto por parte de Dios. Ello implicaba que el reino mesiánico ya se había inaugurado con la muerte de Jesús, pero todavía no se había alcanzado la situación de liberación y plenitud, de ahí la experiencia de la persecución y la dureza de la realidad. Se inició la misión con dos estrategias (una dirigida a Israel y otra a judíos y gentiles) para congregar al pueblo mesiánico. La época futura se inauguraría con la parusía del mesías.

El libro está dedicado a la coherencia de la misión de Jesús dentro de su contexto inmediato: el judaísmo palestino de su tiempo y los grupos cristianos de los comienzos. El análisis realizado muestra claramente la conexión entre Jesús y el cristianismo primitivo desde la clave del reino de Dios y explica la estructura de la esperanza y de la secuencia de su trama. La hipótesis propuesta es coherente y está bien argumentada mediante los complejos estructurales. Con ella se consigue una nueva visión de la evolución del mensaje y actividad de Jesús y se explican de forma coherente las relaciones de Jesús con sus contemporáneos en el marco del judaísmo, la causa de su muerte y el impulso que motivó la aparición del cristianismo. Es un estudio muy útil para profundizar y comprender la radicalización del mensaje del Jesús histórico.— D. A. CINEIRA

STRELAN, Rick *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles* (BZNW 126). Walter de Gruyter, Berlin - New York 2004, 23,5 x 16, 339 pp.

Muchos sucesos de Hechos que son totalmente extraños para el lector del siglo XXI. La ascensión (1,9-11) es una visión reveladora experimentada por los discípulos, puesta en un tono litúrgico. Con ella no se proclama la ausencia de Jesús, sino su continua presencia en la liturgia comunitaria. El fenómeno del espíritu es una cuestión frecuente en Lucas. El espíritu lo reciben los cristianos mediante la incorporación al nombre de Jesucristo. Pentecostés fue una visión comunitaria; los discursos extáticos eran como “omens” o signos, para usar la forma griega o romana de considerarlos, o como ‘cumplimento de la escritura’ por una usar una forma peculiar judía de hablar. La temática de los ángeles cuadra bien en el mundo de Lucas y de la mayoría de los griegos y romanos, un mundo poblado por espíritus y demonios que ocupan y actúan en las regiones entre los hombres y los dioses. Las

visiones existían también para los filósofos griegos y romanos. Sorprendentes son asimismo las liberaciones milagrosas de la cárcel, en las que subyace el relato del éxodo de Israel de la tierra de Egipto. Todos estos acontecimientos eran comprensibles para la audiencia de Lucas.

El libro de Hechos no es primeramente un documento histórico, ni la historia de la Iglesia. El objetivo de Lucas es adaptar las Escrituras y la promesa de Jesús al mundo helenista, y para ello usó el género narrativo. Los sucesos extraños de Hechos, como signos y milagros, sirven para legitimar y validar la misión a los gentiles (Hech 15,12); aparece la finalidad apologética con el objeto de subrayar que el cristianismo procede de Dios (Hech 5,39); sirven como propaganda misionera, para transmitir que su dios es activo y poderoso en todo lugar y sus poderes sobrepasan al resto. Otros episodios tienen como finalidad el entretenimiento. Rick nos ayuda a entender mejor los relatos extraños, situándolos en su contexto histórico y con ello nos permite captar la finalidad del relato.– D. A. CINEIRA

POPLUTZ, Uta, *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus* (HBS 43). Herder, Freiburg i.B. 2004, 24, 5 x 16, 456 pp.

Esta tesis doctoral presentada en Würzburg se compone de 4 secciones. La 1ª parte está dedicada a los prolegómenos donde analiza la teoría del lenguaje y la metáfora, centrándose en la metáfora del “agón”. La 2ª parte presenta la temática del “agón” en la antigüedad, en su historia y recepción. Un capítulo de esta sección trata la terminología agonista y su campo semántico. En otro capítulo expone los juegos panhelénicos y romanos con todo su significado religioso, cultural, político... Posteriormente se centra en la metáfora del agón en la literatura helenista e imperial (Séneca, Epícteto, Marco Aurelio). Los representantes cínicos y estoicos utilizan el ejemplo de los atletas positivamente: aplicación, riesgo y disponibilidad para diversas privaciones y así como la astucia para entrar en combate. Pero se distancian claramente de una mera orientación deportiva y superficial de los agonistas (intereses comerciales, fama, prestigio). Para el sabio el combate decisivo no se realiza en la palestra o en el estudio, sino en el ámbito de la vida. Más cercana a Pablo es la literatura judía (Filón, Flavio Josefo y 4 Mac). Los esfuerzos en el camino de la virtud, que se asemejan a los sufrimientos de un atleta en el entrenamiento, tienen un significado positivo. La metáfora del agón adquiere un colorido teocéntrico y el ideal del sabio filosófico se eclipsará con el ideal del judío piadoso.

La 3ª parte estudia los pasajes donde aparece la metáfora del agón en las cartas de Pablo: 1 Tes, 1 Cor, Fil B (carta de la cautividad), Gal, Fil C, Rom. Los capítulos están concebidos con la siguiente estructura: Después de tratar las cuestiones introductorias continúa con la exégesis, que incluye consideraciones pragmáticas importantes para demostrar la dependencia de la metafórica elegida de las circunstancias reales de Pablo o de sus comunidades. En el primer pasaje analizado (1Tes 2,2.19), la motivación para la mención del agón hay que buscarla en los sufrimientos en Filipo (1Tes 2,1). Pablo, a pesar de las dificultades, se mantiene firme en su mensaje y anima a la comunidad a permanecer constante. Domina el aspecto de experiencia de dolor y esfuerzo al servicio del evangelio. Así mismo, en 1Tes 2,19-20 el uso deportivo específico es marginal y retórico. Especial atención dedica a 1 Cor 9,24-27. En el v. 24 se subraya el esfuerzo y el ideal a los que todos son llamados: a) *todos* son exhortados a esforzarse para obtener el premio, donde presumiblemente no se trata de una lucha de uno contra todos; b) todos son convocados, por tanto, nadie tiene reservado el premio por el hecho de ser cristiano. El símbolo de la corona fue adoptado por los cristianos y transformado en una perspectiva escatológica: frente a la corona pasajera que buscan los adversarios paulinos, el apóstol aspira alcanzar una corona incorruptible (la resurrección). En la metáfora de Fil B (1,27-30; 2,16; 4,1.3), Pablo

usa palabras del medio ambiente de los filipenses para apoyar sus afirmaciones. En algunos pasajes resuena un lenguaje militar (1,27-30; 4,3), reflejo de la situación conflictiva contra los cristianos por retirarse de la vida pública y por la predicación del nuevo Cristo frente al César. La comunidad debe mantenerse unida ante el mundo antagónico circundante y luchar. Pablo también se siente unido a los filipenses por su mismo destino (en prisión). El resto de los capítulos tratan Gal 5,7; Fil 3,12-16; Rom 9,16. El presente estudio ayuda a contextualizar varias expresiones paulinas, haciéndolas comprensibles para una audiencia actual desde la perspectiva de los destinatarios. La autora ha realizado un estudio amplio y profundo de las fuentes greco-romanas. – D. A. CINEIRA

SANDERS, E. P., *Jesús y el judaísmo*. Editorial Trotta, Madrid 2004, 23 x 14,5, 542 pp.

Según Sanders existe una coherencia sustancial entre lo que Jesús pensaba, cómo entendió sus relaciones con su nación y la religión de su pueblo, la causa de su muerte y el comienzo del movimiento cristiano. En una amplia introducción analiza las teorías de autores cristianos (Bousset, Bultmann, Bornkamm, Dodd, Jeremias...) y judíos (Klausner, Vermes), que han intentado explicar la cuestión. La estructuración del trabajo es: I) Restauración de Israel: Jesús y el templo; el templo nuevo y la restauración en la literatura judía; otras indicaciones de la escatología de la restauración. II) El reino: dichos, milagros, los pecadores, los gentiles, el reino. III) conflicto-muerte: ley, oposición y adversarios, la muerte de Jesús. En cuanto al método, Sanders busca hechos seguros sobre Jesús, su ministerio y sus consecuencias y sólo de forma secundaria estudia el material de dichos. Parte del hecho histórico de la controversia sobre el templo, para acceder al estudio del ministerio y del ámbito histórico de Jesús, y reconsiderar la cuestión sobre "Jesús y el Reino". Encontramos en primer lugar un contexto general que integra tanto a Jesús como al movimiento que le sucedió: la esperanza en la restauración de Israel. En segundo lugar, existe una cadena concreta de ideas y acontecimientos que nos permiten comprender históricamente cómo ocurrieron las cosas. Jesús afirmó que el fin estaba cerca, que Dios iba a establecer su Reino. Para indicar el cambio de era realizó el gesto simbólico de volcar las mesas en la explanada del templo. Éste es el hecho crucial que condujo a su ejecución. Sus discípulos, tras su muerte y resurrección, siguieron esperando la restauración de Israel y la inauguración de la nueva era.

Jesús hay que integrarlo en el ámbito judío, y en el marco de este contexto se desencadenó un conflicto. La situación social desembocó en diversos movimientos de renovación con distintas formas. Jesús propuso uno. Se diferencia de otros porque confiaba en la obra de Juan Bautista: el reino de Dios. Pero éste no llegó. Jesús dio un paso hacia adelante al iniciar el evangelio de que los malvados serían admitidos en el Reino, un mensaje que iba acompañado de curaciones y exorcismos. Los grandes actos simbólicos de su vida muestran que permaneció en el marco general de la escatología judía de la restauración, aunque también manifiestan sus pretensiones personales y su carácter ofensivo para la piedad judía tradicional. Jesús se encaminó hacia su muerte. Sus discípulos desarrollaron la lógica de su propia posición en una situación diferente y crearon un movimiento que habría de expandirse. Creo que es un acierto del autor intentar situar a Jesús en el marco del judaísmo y ver las relaciones de éste con sus contemporáneos. Estas dos cuestiones llevan a otras dos: la causa de su muerte (¿implicaban sus intenciones una oposición tal al judaísmo que habría de conducirle a la muerte?) y el impulso que motivó la aparición del cristianismo: ¿tuvo su origen en una confrontación histórica entre Jesús y el judaísmo la escisión entre el movimiento cristiano y este último? – D. A. CINEIRA

REYNIER, Chantal, *L'épître aux Éphésiens* (Commentaire biblique: NT 10). Les Éditions du Cerf, Paris 2004, 23 x 15,5, 236 pp.

El autor constata en la introducción que la cuestión de los destinatarios y de la autoría está lejos de ser resuelta. Si el vocabulario y el estilo son eminentemente paulinos, no permiten sin embargo afirmar o negar la autenticidad paulina. Se ofrece un análisis detallado del texto, para lo que sigue el tenor del texto tal como está. Constata su coherencia interna y dinamismo. La estructura literaria, lejos de ser una acumulación de temas, constituye el verdadero armazón del texto y en él se revela el sentido. Los exégetas admiten la composición literaria de este texto en dos partes: didáctica o kerigmática (1-3: el conocimiento de Cristo por la iglesia) y paraclética (4-6: la vida en Cristo por la iglesia). La estructura del comentario es la usual: traducción fiel del texto griego; las notas de crítica textual tienen como objeto esclarecer los puntos importantes de filología e historia; bibliografía sobre el pasaje en cuestión y la interpretación, que proporciona una explicación del conjunto de cada perícopa teniendo en cuenta la articulación del texto. Esta interpretación pretende ser accesible a un amplio público que tenga interés en teología.

Destaca en la carta el tema de la escatología. Ésta está marcada por la entrada de una escatología "realizada", pues Cristo está entre nosotros y en nosotros. En efecto, cuanto más el Cristo glorioso parece estar ausente de la historia dado el retraso de la parusía, tanto más ejerce él misteriosamente su influencia en el mundo y en el hombre. La iglesia universal no puede sustraerse a esa señoría de Cristo, por eso se denomina cuerpo de Cristo. La imagen de cuerpo permite afirmar la unión de los miembros de la comunidad en sus diferencias y la unión de todos con el único Señor en el espíritu. Todo ello conlleva unas consecuencias éticas. Se trata de regular en y por la fe la vida de la comunidad.— D. A. CINEIRA

EHRMAN, Bart D., *Cristianos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Ed. Ares y Mares, Barcelona 2004, 22 x 15, 414 pp

El libro contiene 3 partes: 1) falsificaciones y descubrimientos: examina el ev. de Pedro, la narración sobre Tecla, el ev. de Judas Tomás, una versión del ev. Mc. Todas ellas son falsificaciones que defienden formas de entender a Jesús destinadas a no convertirse en versiones dominantes. 2) Herejías y ortodoxias: analiza los diversos grupos cristianos: ebionitas, marcionitas, grupos gnósticos, el grupo proto-ortodoxo. Los grupos se enfrentaban entre sí. Estas disputas internas sobre cuál forma de religión era "correcta" fueron largas, duras y algunas veces violentas. Promovían sus propios puntos de vista en contra de las de los otros. 3) Vencedores y perdedores: son las luchas intestinas entre diversos grupos a nivel literario. El estudio finaliza con una reconsideración sobre el significado de la victoria de los proto-ortodoxos, sobre qué se consiguió y qué se sacrificó. Con esta desaparición del pluralismo se perdió la diversidad de los primeros siglos, pues solo una forma de cristianismo emergió victoriosa de los conflictos del s. II-III. Esta forma de cristianismo decidió cuál era la perspectiva cristiana "correcta" y quién tenía la autoridad sobre las creencias y prácticas cristianas y determinó qué otras formas de cristianismo serían marginadas, apartadas o destruidas, decidió qué libros serían canonizados y cuáles heréticos. El cristianismo ganó al final de esos conflictos el sentimiento de confianza en qué era y siempre había sido "correcto", ganó un credo, una teología, una jerarquía y un canon. Los vencedores se aferraban a las escrituras judías, pero rechazaron las prácticas del judaísmo, consiguiendo así una fe universal que resultaba atractiva. Mantuvieron contacto entre sí, decididos a establecer la suya como una comunión mundial. Usaron estratagemas en la li-

teratura polémica para denigrar al adversario. Ehrman nos presenta un desarrollo ameno y sugerente de los conflictos intraeclesiales de los siglos II-III.– D. A. CINEIRA.

ONUKEI, Takashi, *Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis* (= WUNT 165), Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 23,5 x 16, 494 pp.

El japonés T. Onuki, antiguo discípulo del biblista F. Hahn y profesor de la Universidad de Tokio, es una autoridad en el estudio filológico e histórico de la literatura cristiana antigua. En el presente volumen reúne y reelabora varios ensayos publicados previamente en revistas y obras de colaboración, en la mayoría de los casos en su lengua nativa, con el fin de hacer accesible su trabajo al lector occidental. Sólo su conexión con las fuentes de la soteriología cristiana da unidad a una temática amplia y heterogénea.

El autor privilegia la aproximación socio-histórica y sociológica en el análisis exegético de los textos y con esta metodología ofrece sugerentes lecturas de los escritos evangélicos, gnósticos y apocalípticos que estudia. Bajo el título genérico “Salvación y Redención”, el libro se compone de 14 capítulos, agrupados en tres secciones. Las dos primeras tratan, respectivamente, cuestiones concretas relacionadas con la soteriología neotestamentaria (caps. 1-7) y con los modelos e imágenes patrísticas y gnósticas de la salvación (caps. 8-12). En unos casos los estudios se centran en complejos puntos de exégesis (la oscura perícopa de Q 11,24-26, las interpretaciones del “ahora omnitemporal” en Juan, Hebreos, Agustín y W. Benjamín, el significado de “luz” y “tinieblas” en la encarnación del Logos y en el descenso de Sophia, la “historia de la tradición” y la relevancia cristológica de EvT 17) y en otros afrontan temas hermenéuticos de más calado (la “historia de las formas” en la fuente de los signos de Juan, la concepción espacio-temporal de los evangelios, una peculiar revisión de la teología marcana, el análisis socio-literario de Juan, la cristología y escatología de la teología lucana, los oráculos en los escritos gnósticos, estoicos y medio-platónicos, las corrientes ascéticas del cristianismo primitivo y la doctrina de la recapitulación de Ireneo de Lyon). Llama la atención entre estos últimos, la inclusión de un ensayo sobre la interpretación de Marcos por el movimiento Minjung (cap. 5) que el autor ofrece en versión inglesa. Los dos capítulos de la última parte (caps. 13 y 14) estudian el influjo de las perspectivas apocalíptica y gnóstica en la valoración actual de la escatología en diálogo con el pensamiento moderno.

El libro contiene numerosos esquemas ilustrativos y está dotado de exhaustivos índices de textos citados (bíblicos, judíos, cristiano primitivos, gnósticos, mágicos y paganos) de autores y de materias. Resulta en su conjunto una aproximación inusual a las fuentes de la soteriología cristiana que combina el dominio en el tratamiento científico de los materiales canónicos y extra-canónicos con el interés por mostrar que es posible rescatar a través de ellos temas siempre vivos sobre el destino del hombre y del mundo.– R. SALA

Teología

DANIÉLOU, Jean, *Teología del judeocristianismo*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 23 x 15, 540 pp.

El libro inicia con una definición del judeocristianismo. La primera parte está dedicada a las fuentes: los testimonios directos (apócrifos del AT y del NT, escritos litúrgicos, Bernabé-Hermas, Ignacio-Clemente...) e indirectos. La segunda sección presenta el ambiente intelectual (la exégesis y la apocalíptica judeocristiana). La tercera se centra en las

doctrinas: los temas de trinidad y angeología, los títulos del Hijo de Dios, la encarnación, la teología de la redención, *Mysterium Crucis*, la iglesia, el milenarismo. La cuarta parte analiza algunas instituciones: el bautismo y la eucaristía, la comunidad cristiana y la santidad personal.

Tras analizar las fuentes se constata la existencia de una reflexión a partir de los datos de la revelación y el uso de las categorías de la apocalíptica. La teología judeocristiana sería un intento de construir una visión de conjunto a partir de los datos que constituyen los eventos divinos de la Encarnación y la Resurrección. Los escritos judeocristianos atestiguan un estado de la teología más arcaico que la de los escritos canónicos. Se constata la importancia del paralelismo que esos autores establecen entre creación y escatología, entre la función del Nombre, que preside la primera creación, y el de la Cruz, que preside la segunda. Resalta el tema de la restauración del Paraíso al final de los tiempos, como reanudación del Paraíso original. De estos datos se deduce que la preocupación esencial de los teólogos judeocristianos es mostrar que los acontecimientos de la vida de Cristo y de la Iglesia son la realización del designio eterno de Dios. Esto se corresponde con la idea de la preexistencia en Dios de las realidades escatológicas, tema fundamental de la apocalíptica. La teología judeocristiana se presenta como una teología de la historia con carácter cósmico, subrayando el paralelismo de la primera y la segunda creación.

La crítica ha puesto en tela de juicio su definición semita de judeocristianismo, al no tener en cuenta el pluralismo cultural y el sincretismo doctrinal que influyó en él. Tampoco se puede resumir todo en una expresión apocalíptica. El libro ayuda a ver cómo los elementos culturales judíos ejercieron un gran influjo en el cristianismo primitivo. Aporta una gran riqueza de documentación de fuentes poco accesibles, abundan los textos traducidos y analizados, lo que hace del libro un instrumento de trabajo. Los editores han intentado subsanar algunas deficiencias o incoherencias de fondo de la reedición italiana (1974).- D. A. CINEIRA

SCHILLEBEECKX, Edward, *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine* (= *Studia Friburgensia* 95). Trad. Y. van der Have, Academic Press, Fribourg 2004, 23 x 15,5, 616 pp.

No obstante el talante de renovación impulsado por los movimientos de retorno a las fuentes (litúrgicas, bíblicas, patristicas y ecuménicas), lo cierto es que la teología sacramental de cuño exclusivamente escolástico se mantuvo en vigor en la Iglesia católica hasta mediados del siglo pasado. Dentro del espíritu revitalizador del tomismo y bajo la influencia de la filosofía existencialista, E. Schillebeeckx se va a convertir en uno de los principales artífices del redescubrimiento de la concepción de la sacramentalidad cristiana que incorporará a sus documentos el Concilio Vaticano II.

Este libro ofrece, por primera vez en versión francesa, la tesis doctoral del dominico holandés. Una obra maestra de la literatura teológica del siglo XX, defendida en París (Saulchoir) y publicada en Amberes en 1952. Se trata de una monumental summa de teología de los sacramentos que supone una contribución de primer orden al desarrollo de la sacramentología contemporánea, manteniendo una singular frescura y actualidad. Según el plan original de la tesis, este estudio debía constituir solamente la primera parte (biblico-patristica) de un tratado sobre los sacramentos en general. En sus páginas el autor anuncia repetidamente un segundo volumen al que remite el tratamiento de los desarrollos modernos de la sacramentalidad. Esa segunda parte, cuyo esquema provisional de contenidos es anticipado ya al final del índice de materias del presente volumen (pp. 5-6), no ha visto nunca la luz. El influyente, y tantas veces reeditado en multitud de idiomas,

Christus sacrament van de godsonthoening (Bilthoven 1957) es considerado la prolongación directa de esta primera obra y para muchos especialistas constituye propiamente el resumen de la segunda parte de su tesis doctoral. Sin embargo, se puede decir que, en cierto modo, es toda la actividad teológica de Schillebeeckx posterior a este colosal estudio preliminar la que representa el prometido segundo tomo.

En este trabajo el autor recupera y pone en evidencia el concepto bíblico-patristico de *mysterion*, mostrando su evolución de un modo difícilmente superable. Luego pasa a desarrollar la dimensión litúrgica de los sacramentos, prestando particular atención a su carácter simbólico. Y concluye, también de forma inigualable, afrontando las cuestiones fundamentales de la teología sacramental: esencia de los sacramentos, intención del ministro, disposición del sujeto, el carácter, la gracia sacramental, eficacia, etc.

La presente edición, cuidadosamente traducida por Y. van der Have y presentada por el prof. B.-D. de la Soujeole de la Universidad de Friburgo (Suiza), incluye al final del volumen la traducción de uno de los últimos artículos del autor sobre la materia, aparecido en la revista de Nimega *Tijdschrift voor theologie* 40 (2000) 164-187. Hay que resaltar también la excelente labor de B. Mohelnik que ha confeccionado el aparato crítico del libro. Auguramos que resulte un estímulo, a pesar del medio siglo transcurrido desde su primera publicación, para una próxima versión española dado el incuestionable valor de esta obra.— R. SALA

SCHNEIDER, Florian, *Christus predicatus et creditus. Die reformatorische Christologie Luthers in den "Operationes in Psalmos" (1519 – 1521)*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004, 22 x 14,5, 377 pp.

Se trata de una tesis doctoral, defendida en noviembre de 2003 en la Facultad de Teología de la Universidad de Göttingen, que pretende reconstruir la Cristología de Lutero mediante el análisis de los comentarios del Reformador a los Psalmos (*Operationes in Psalmos*), objeto de sus explicaciones académicas durante los años 1519-1521 en la aún joven universidad de Wittemberg. Era la segunda vez que el monje Agustino explicaba esta materia en las aulas. La primera había sido desde agosto de 1513 a octubre de 1515, (*Dictata super Psalterium*, WA 3 y 4), en que, juntamente con una exégesis erudita, hace también una reflexión cristológica y teológica, siempre polémica en relación a sus predecesores y contemporáneos, y con críticas ya duras en relación a la iglesia y al papado. Tanto es así, que los *Dictata* han sido considerados por algunos especialistas como “el primer monumento general de sus ideas”: referencias a Cristo como cabeza de la Iglesia, íntima relación entre Cristología, Eclesiología y Soteriología, proceso de identificación del cristiano con Cristo, dimensión existencial de la fe,... Schneider afronta con coraje el análisis de la Cristología en esta segunda explicación de Lutero a los Psalmos, señalando, con el típico fervor del joven doctorando, que hasta el presente se ha dado poca importancia a teología de Lutero en sus *Operationes* al Psalterio. Se lamenta de las escasas investigaciones realizadas (a excepción de la obra de Hubertus Blaumeiser, investigador católico que publicaba en 1995 su *Martin Luthers Kreuzesteologie*, un serio estudio de la Cristología luterana en el análisis de las *Operationes* (pp. 16-18) sobre esta obra en comparación con la importancia objetiva del texto del Reformador, ya que en la exégesis de los veintidós primeros psalmos “aparece con claridad un perfecto tratado de Cristología Sistemática”, en que se afrontan ya de forma madura los grandes temas de la Justificación, Cristología, Sacramentos, Iglesia, Ética etc.. Juntamente con el comentario de la Carta a los Gálatas de 1519, las *Operationes* son el primer gran testimonio de la interpretación de toda la Reforma. Recordemos que en estas fechas ya habían tenido lugar grandes eventos: problema con las tesis (1517), reunión en Heidelberg con los Hermanos de su orden religiosa (1518),

con el cardenal Cayetano en Ausburgo (1519), la disputa de Leipzig (1519), la Dieta de Worms (1521), y ya había hecho públicos los posteriormente llamados “*Escritos de la Reforma*” publicados en lengua alemana. Lutero está un el momento dulce de su vida: se ha mantenido fiel a su conciencia ante todos, ha conseguido salvar la vida y no han llegado aun los tristes y desgraciados acontecimientos de 1525.

Después de la Introducción y de un *Excursus* sobre la importancia de las *Operationes* según el libro de H. Blaumeiser, el autor divide su trabajo en siete grandes bloques. Enumeramos los principales temas. Exégesis del Salmo 8 como “ventana” hacia un encuentro existencial con Cristo visto como *Christus passus, coronatus, praedicatus ac creditus* haciendo referencia a la primera explicación de los *Dictata in Psalterium* (pp. 19-40); análisis del salmo 18 en sentido cristológico bajo los objetivos de *Christus praedicatus-Christus und Wort* (Cristo como Palabra del Padre, como *opus Dei*, presencia del Cristo en la Palabra, Encarnación del Verbo (pp. 63-101); en torno al salmo 16, en su interpretación cristológica, Lutero hace la teología del sufrimiento y de la exaltación (oración de Cristo, la cruz, la resurrección, continuidad entre cruz y exaltación, ejemplaridad de Cristo en la fe y en la oración), Cristo como ejemplo de fe y de oración, el perdón de los pecados, victoria sobre el pecado, sobre la ley y sobre la muerte (psalms 3 y 22, pp. 102-210). La cristología luterana aparece cargada de un marcado hito relacional: Cristo ES... pero “es” para nosotros: conformarse con El, hacerse EL, vivir de El... deben ser los puntos básicos de la Cristología que es a la vez Soteriología y que debe ser fundamento de la Eclesiología. El *Christus creditus* como Cristo para nosotros, la relación entre la persona de Cristo y nuestra Fe, la confesión de Cristo como verdadero Dios y su importancia para la vida de la comunidad (pp. 211-235). El ultimo apartado de la investigación es examen de la imagen de “regnum Christi” en sus diversas dimensiones, teniendo como punto de referencia el salmo 2, haciendo ver que el “regnum Christi” no es otra cosa que el mismo Cristo predicado a nosotros y creído por nosotros, de modo que nosotros con El y El con nosotros formemos la verdadera unidad: *Einheit aller Momente des christologischen Beziehungsgeflechts (Gott, Christus, Sünder)*. Lutero conoce las cristologías tradicionales, pero las supera. Frente al formalismo de la vieja academia, él propone el significado redentor de Cristo para nosotros. El Cristo *predicatus* es un Cristo siempre *pro nobis*, con el cual debemos “conformarnos”. Fiel a la fórmula de las dos naturalezas de Cristo, el reformador hace un esfuerzo teológico por dinamizar ese lenguaje, haciendo una dinamización soteriológica de la doctrina de las dos naturalezas. El autor cree que su aportación merece la pena, y que su trabajo ha superado a los realizados hasta el momento por Vogelsang, Vorländer, Bayer y Blaumeiser. Una muy cuidada y no larga lista de Fuentes y de Literatura secundaria cierra el volumen.– A. GARRIDO,

ZILLING, Henrike Maria, *Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers*. Ferdinand Schöningh, Paderborn- München- Wien- Zürich 2004, 23 x 15,5, 242 pp.

Tertuliano es el primer autor latino cristiano. Interesante por su personalidad, no lo es menos por su capacidad creadora en el ámbito de las ideas y de los comportamientos cristianos y, como consecuencia, por el influjo que ejerció en la teología latina posterior. De su amplia y variada producción literaria, el presente estudio –una reelaboración de la tesis doctoral defendida por el autor en el Instituto de Historia e Historia del arte de la Facultad 1 de la Universidad técnica de Berlín– se ocupa de la obra temprana intitulada *Apologeticum*.

Además de la introducción, que se centra en la apología como fenómeno intracristiano y en el estado de la investigación al respecto, la obra consta de cuatro partes. En la primera, el lector encuentra la necesaria información sobre Tertuliano y la respuesta a las

numerosas cuestiones relacionadas con su persona. Después de señalar el año probable de su nacimiento y de su paso al cristianismo, el autor ofrece las informaciones que sobre Tertuliano han dejado Jerónimo, Agustín y Eusebio de Cesarea, para luego entrar en un análisis detallado y crítico de las mismas: hijo de un centurión romano, su educación como *rhetor* romano y quizá como abogado, su condición de abogado (no jurista) en Roma, su actitud refractaria ante la filosofía, el pensador teológico con sus características y preferencias, el opugnador de las herejías, su montanismo (una iglesia, minoritaria, de espirituales en el seno de otra, anticuada, de psíquicos), Tertuliano cismático (no hubo cisma formal), Tertuliano y los tertulianistas (sólo seguidores del montanismo moderado de Tertuliano), Tertuliano ¿creador del latín cristiano? (más que creador, el primer escritor y teólogo cristiano-latino), Tertuliano y la comunidad cristiana de Cartago (características de esta, en la que Tertuliano no parece haber desempeñado ningún cargo oficial)

La segunda parte está dedicada al *Apologeticum*. Tras referirse al estado de sus fuentes, al texto y a su transmisión, entra en las circunstancias externas que favorecieron su composición y edición (quizá el proceso a cristianos cartagineses en el 197); en el tercer apartado señala los destinatarios (entre las distintas opciones posibles [emperadores, gobernadores e intelectuales paganos], el autor piensa en los cristianos después de descartar razonadamente las demás) y el objetivo (consolarlos y darles ánimo); en el cuarto, tras examinar su método de argumentación, presenta la obra como un discurso forense; el último lo ocupa la interpretación del escrito, organizados sus capítulos en cinco secciones.

La tercera parte, que se ocupa de la teología del *Apologeticum*, la componen cuatro secciones. La primera contempla la actitud de Tertuliano frente a la escatología y la apocalíptica (ya no espera la venida inminente del Señor, presupuesto que hace creíble su diseño político social de un *imperium romanum* cristiano); la segunda la dedica a la teología de la obediencia (partiendo de una neta separación entre política y religión, la aceptación de la fe da origen a un nuevo tipo de súbditos: los cristianos, en cuanto súbditos de Dios pueden convertirse en súbditos del emperador, si este, en cuanto hombre, se somete a Dios –de aquí el título de la obra–, tesis que hace pensar ya en Constantino); la tercera se detiene en el mito de la Roma eterna y la teología del reino y de la historia de Tertuliano (con él la pretensión de dominio del imperio se compagina con el cristianismo, viendo posible una coalición entre las dos entidades); la cuarta versa sobre la paradoja “credibile est, quia ineptum est” (que une razón y fe, lejos de todo fideísmo).

La cuarta parte pone en relación a Arnobio de Sica con Tertuliano sobre la base de sendas obras apologéticas: *Aduersus nationes* del primero y el *Apologeticum* del segundo, que en cierta manera se mueven en la misma dirección. El estudio incluye un breve apéndice que contiene las dos cronologías de las obras de Tertuliano propuestas respectivamente por A. von Harnack y por T. D. Barnes y concluye con un índice de los textos de Tertuliano citados y otro de personas y materias.– P. DE LUIS.

FEICHTINGER, Barbara – SENG, Helmut (Hr.), *Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike* (Beiträge zum Altertums-kunde, Band 184), K. G. Saur München-Leipzig 2004, 24 x 16, 212 pp.

La presente obra es fruto de un proyecto de investigación que llevaba por título “Imitatio Christi als Körperkonzept. El cuerpo sufriente como símbolo cultural y medio de comunicación en la integración del cristianismo en la sociedad tardoantiga”; más en concreto, de un seminario celebrado, dentro de ese marco, en la ciudad de Constanza en noviembre del 2001. La investigación se orienta a sacar a la luz, entre otros aspectos, en qué estructuras de sentido religiosas, políticas, antropológicas y de acción fue encerrado en la antigüedad el cuerpo sufriente para llenar de significado su existencia física, los me-

dios con que se lleva a cabo la nueva contextualización cristiana del cuerpo sufriente, o el rol que representa este cambio de valores en el proceso de integración social.

Ese “cuerpo sufriente” es contemplado en tres instancias: en los mártires, en los enfermos y en los ascetas. De cada una de ellas se ocupan dos artículos. De los mártires se ocupan los artículos de K. Waldner “Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir auch euch...”. Zur narrativen Technik der Körperdarstellung in *Martyrium Policarpy* und der *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*) y de T. Binder (Die Körper in Vernichtung – Kommunikationsstrategien der frühchristlichen Märtyrerliteratur am Beispiel der *Passio Montani et Lucii*). K. Waldner sostiene que en diálogo con la cultura circunstante, el relator busca transformar la deshonra de ser espectáculo público en triunfo de la verdad de la visión cristiana del mundo. Con sus diferencias, tanto una como otra *passio* recurren a la técnica de las múltiples perspectivas; el sufrimiento físico de los mártires es presentado sólo de forma indirecta, en el intento de evitar que los cuerpos torturados de los cristianos aparezcan a los ojos del lector con la misma deshonra con que aparecía a los de los espectadores del anfiteatro. Aunque en diferente grado en una y otra obra, la lectura del texto ocupa el lugar del culto al mártir vinculado a una tumba. T. Binder estudia las estrategias empleadas por el relator para presentar el cuerpo del mártir como un medio de comunicación en varias dimensiones. Del análisis resulta cómo el relato transforma como victoria y triunfo del cuerpo sobre las torturas, victoria alcanzable sobre todo con la muerte, presentando al cristianismo en actitud antagónica a la de quienes ven en la muerte la forma suprema del fracaso humano. Mediante su lucha contra el diablo, representado por el poder romano –aquí la dimensión política–, el mártir puede hallar la salvación en la destrucción de su cuerpo y en el acto de su ejecución completa la pasión de Cristo y le imita en su triunfo.

De los enfermos trata el artículo de A. Breitenbach (Ambrosius von Mailand: Ein Bischof für die Kranken? Eine Beurteilung anhand des *Lukaskommentars* und der Schrift *De officiis*) y el de S. Lake (Fabiola and the Sick: Jerome, *epistula 77*). Apoyándose en las dos obras indicadas en el título de su ponencia, el primer autor reclama reconsiderar la imagen de san Ambrosio, habitual en las biografías, que lo presenta como un obispo comprometido socialmente, sobre todo en lo que se refiere a la preocupación y atención por los enfermos; el segundo, considerando el distinto modo de actuar con relación a los enfermos entre la Iglesia oriental y la occidental, niega que la noble Fabiola haya construido el hospital de que habla san Jerónimo, siendo el dato sólo un topos literario, propio de un elogio fúnebre.

Por último, de los ascetas se ocupan T. Fuhrer (*Körperlichkeit und Sexualität in Augustins autobiographischen und moraltheoretischen Schriften*) y C. Marschies (*Körper und Körperlichkeit in antiken Mönchtum*). Con referencia a san Agustín, T. Fuhrer se fija en tres ámbitos: el de la enfermedad, el de la sexualidad y matrimonio, y el de la resurrección del cuerpo. Respecto de lo primero, no advierte en san Agustín ninguna actitud de oposición radical al cuerpo que cabría esperar en su caso, separándose sobre todo de la tradición estoica; respecto al segundo tema, el santo se pronunció repetidamente, incluso *coram publico*, contra los excesos del movimiento ascético de finales del s. IV. Respecto al tercer punto, la autora considera que el último Agustín aún se esforzaba por combinar la idea platónica de cuerpo junto con la respectiva “metafórica” y la tesis de la resurrección del cuerpo. C. Marschies, a su vez, echa mano de la arqueología y de la literatura para acceder al cuerpo de los monjes orientales y a sus extremas prácticas ascéticas –no faltando críticas dentro del monacato mismo– y presenta como motivación básica alcanzar la “vida angélica”. Contemplada la longevidad que a menudo alcanzaban, el autor formula la pregunta de si el duro programa de lucha contra el cuerpo que nosotros tan pronto tachamos de absurdo y que con toda energía arraigó en el monacato antiguo no era absolutamente más sano que nuestro actual modo de vida europeo.– P. DE LUIS.

MECHLINSKY, Lutz, *Der modus proferendi in Augustini sermones ad populum* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Neue Folge, Monographien, 23. Band). Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien- Zürich 2004, 23 x 15,5, 292 pp.

La obra reproduce, con ligeros retoques, una tesis doctoral defendida en la Facultad de filosofía de la Universidad Renana Friedrich-Wilhelms de Bonn en el 2003.

La introducción comienza reivindicando la obra de predicación del obispo de Hipona, a menudo postergada respecto a sus otras grandes obras, no obstante que para el santo la predicación era un aspecto esencial de su ministerio sacerdotal. El autor parte de juicios contrapuestos sobre la calidad retórica de los sermones del santo. Mientras Norden habla de una “refinada elaboración formal”, otros autores le achacan una falta de equilibrio o la falta de la técnica de las cláusulas. Estos juicios, no obstante el éxito cosechado por el santo, pueden dejar la impresión de que el predicador dio poca importancia a los aspectos formales. ¿No será lo normal más bien lo contrario, como se puede derivar de Posidio (*Vita Augustini* 15,2-3) y de las consideraciones teóricas del *De catechizandis rubibus* y del libro cuarto de *De doctrina christiana*, que otros autores han mostrado que siguió en *In Iohannis euangelium tractatus* y *Enarrationes in psalmos*? El autor así lo piensa y ese convencimiento da origen al presente estudio que se propone estudiar la praxis oratoria de san Agustín en los *sermones ad populum* del obispo de Hipona, teniendo como trasfondo las reflexiones teóricas del mencionado libro cuarto de *De doctrina cristiana*, y ver si la afirmación genérica de Norden, antes citada, se puede sostener en el caso concreto. Dado el elevado número de sermones, el autor selecciona como campo de trabajo cuatro de ellos que tienen en común tratar una *quaestio* planteada por el predicador y que, además de permitir un análisis del *modus proferendi*, dan una visión de los principales temas de la predicación agustiniana, inseparables de las grandes controversias que sostuvo. Los sermones elegidos son el s. 12 (antimaniqueo), el 266 (antidonatista), el 240 (antipagano) y el 181 (antipelagiano), ninguno de los cuales ha sido objeto de un análisis detallado hasta el presente.

El estudio de cada uno de ellos se desarrolla según un método uniforme: a una introducción que informa sobre las circunstancias y fecha en que tuvo lugar el sermón, sigue el texto latino con la correspondiente traducción alemana; a continuación el autor ofrece la *dispositio* pormenorizada del sermón, un comentario detallado de los aspectos más significativos, sea lingüísticos, sea doctrinales y, finalmente, el análisis del *modus proferendi*, tomando como guía las partes señaladas en la *dispositio* y poniendo de relieve, entre otros aspectos, los distintos *genera dicendi*, sin olvidar el tipo de cláusulas de que se sirve el predicador. Convencido de que no todos los sermones del santo fueron improvisados, el autor se interesa también por ese aspecto referido a los presentes sermones; el análisis del *modus proferendi* le permite concluir que, al parecer, no fueron previamente escritos.

En un tercer momento resume los resultados de cada una de las partes del análisis de los sermones, anotando las convergencias y también divergencias en el proceder del santo en cada uno de ellos. Y puede concluir que los examinados permiten advertir en él la voluntad de darles un formato retórico, hecho que se ajusta al ideal del orador cristiano que presentó en el libro cuarto de *De doctrina christiana*, diseñado después de casi cuarenta años de práctica pastoral. La obra concluye con dos índices, uno de textos de autores de la antigüedad cristiana o pagana, y de textos bíblicos, y otro de materias.– P. DE LUIS.

DEUSER, Hermann – KORSCH, Dietrich (hrsg.), *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin* (= Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Band 23). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2004, 15 x 22,5, 230 pp.

El libro recoge los trabajos derivados de unos encuentros anuales tenidos en Würzburgo por profesores de teología, en su mayor parte jóvenes y protestantes, sobre la situación y perspectivas de la sección de dogmática. Los temas de la teología sistemática han sido establecidos ya desde Ireneo y Orígenes, fijados luego académicamente con Pedro Lombardo: Dios, hombre, Cristo, sacramentos, escatología. Las disputas de la Edad Moderna condujeron al tratado de Iglesia, y las de la Ilustración al de teología fundamental, quedando establecido el ordenamiento sistemático tal como hoy lo conocemos. La actualidad incide sobre la fundamentación filosófica de los temas, así como sobre su derivación práctica para el hombre de hoy. De esto tratan justamente los artículos recogidos en este volumen. Se divide en dos partes, una de teoría dogmática y otra de ética, y giran en torno a las cuestiones de la verdad histórica y científica, la aportación de la fe a la autocomprensión y libertad humanas, la referencia a Cristo y a Dios en la actualidad, la perennidad de la ética cristiana. Uno de los artículos suena directamente a ciencia ficción: “De cyborgs, clones y otros hombres”. Interesante contribución para la actualización y modernidad de una ciencia antigua como el hombre y la filosofía, cuya necesidad se advierte en la eternidad de las cuestiones a las que trata de responder.– T. MARCOS.

BLONDEL, Maurice, *Historia y dogma. Sobre el valor histórico del dogma* (= Biblioteca Teológica “Clásicos del siglo XX”). Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 13 x 20, 184 pp.

Con el siglo XX estalló el modernismo, la versión católica de la teología liberal protestante, el intento de conciliar razón moderna y fe religiosa, libertad científica y acatamiento del Magisterio, filosofía crítica y tradición dogmática. En el inevitable choque de trenes, los adalides del modernismo (Loisy, Tyrrell) dieron la prioridad a la razón, vaciaron de contenido los dogmas y sufrieron la condena de la Jerarquía. En el otro lado acechaba el inmovilismo, disfrazado de autenticidad doctrinal, guardián de las esencias sempiternas. Pero hubo quien intentó una vía media, favorecer la razón histórica sin anular la fe revelada, ni cederlo todo al engrimamiento empírico ni abandonarse al dogma petrificado. Uno de ellos fue el filósofo francés Maurice Blondel. Compuso, respondiendo a *L'évangile et l'église* de Alfred Loisy, un largo artículo publicado en tres números de la revista *La Quinzaine*, que es el escrito, devenido clásico, que presentamos ahora en forma de libro. En él reprocha al historicismo radical que quiera tener la última palabra, pues la interpretación es inherente a la comprensión de los hechos, y la interpretación no debe cerrarse a lo sobrenatural, exigencia de la vida humana. La obra de Blondel ha sido referencia para la teología posterior, y De Lubac y Rahner se han reconocido sus deudores. Casi la mitad de este libro corresponde a una buena introducción de César Izquierdo, que ya ha hecho otros trabajos sobre la cuestión.– T. MARCOS.

OSTHÖVENER, Claus-Dieter, *Erlösung. Transformationen einer Idee im 19. Jahrhundert* (= BhTh 128), Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 23,5 x 16, 323 pp.

A lo largo del s. XIX se asiste a la ruptura del marco teológico de la soteriología tradicional y al mismo tiempo a la transferencia de esta problemática del ámbito religioso al secular. El autor, docente de teología sistemática en la Universidad de Wuppertal, intro-

duce a lector en ese contexto. Su libro contiene un estudio interdisciplinar sobre la evolución de la noción protestante de redención durante el s. XIX, mostrando cómo la teología liberal y la filosofía crítica de la religión han puesto en discusión las bases del discurso cristiano sobre la redención. A partir de estos presupuestos y en diálogo con la cultura secular, la investigación gira en torno a la dimensión antropológica de la soteriología, la interpretación confesional de la categoría de redención y su relevancia histórico-cultural.

En la primera parte del libro se presentan las teologías de la redención de M. Lutero y F. Schleiermacher. Heredero de la doctrina anselmiana de la satisfacción, Lutero hace valer en el plano teológico la situación de ausencia de libertad en la que vive el ser humano sin Cristo. Sólo quien permanece unido a El se pone en la condición de no sentirse ya pecador, prisionero de sí mismo, continuamente amenazado por un Dios santo y justo. Quien no pertenece a Cristo es incapaz de ordenar salvíficamente su propia voluntad y participar de la obra de la redención. La teología liberal tiene su origen en la definición que Kant hace de la *Aufklärung* como “el abandono por parte del hombre de su inmadurez sufrida por culpa propia”. Frente a la concepción luterana, la religión de la redención de F. Schleiermacher desplaza el centro de interés de la soteriología protestante del Cristo encarnado y redentor hacia su personalidad, su autoconciencia y su religiosidad; de su obra salvífica hacia la repercusión de la misma en la conciencia religiosa y moral del hombre.

La segunda parte del libro analiza el tema en tres grandes figuras del s. XIX: los pensadores A. Schopenhauer y F. Nietzsche y el músico R. Wagner. A partir de las composiciones de este último, en particular *Parsifal*, se ofrece una interesante reflexión estética sobre la Redención y sobre las relaciones entre la religión y el arte. Tanto Schopenhauer como Nietzsche postulan una “redención sin redentor”. Para Schopenhauer, redención significa tomar distancias del ciego dinamismo que conduce todo al sufrimiento y a la lucha. Una verdadera salvación sólo es pensable desde la total negación de la voluntad. En cambio, Nietzsche entiende positivamente la redención del pecado como la recuperación de la voluntad de vivir. Su oposición a la idea cristiana de redención es enarbolada también contra el “nihilismo” de Schopenhauer. Nietzsche quiere devolver a la voluntad de vivir su verdadera y única divinidad para que los hombres se rediman en ella, liberándose de una voluntad hostil a la vida que niega y crucifica. Es la “redención de los redentores”, Dionisos contra el Crucificado. En la última parte, de carácter conclusivo y recapitulativo, se muestra la repercusión a comienzos del s. XX de esa transformación secular de la soteriología, se resitúa la idea de redención en el contexto teológico y se describen los rasgos que configuran este concepto en la actualidad. En un apéndice, antes de los índices y la bibliografía, se ofrece una reconstrucción del opúsculo de Nietzsche titulado “*Das leichte Leben*” (1876).— R. SALA

RINEAU, Louis-Marie, *Penser Dieu. Jugement et concept dans la théologie des noms divins d'après saint Thomas* (= Croire et Savoir 38). Pierre Téqui Ed., Paris 2004, 22 x 15, 252 pp.

El conocimiento o la incomprendibilidad de Dios es una de esas cuestiones perennes que no se dejará de estudiar nunca. Pensar es conceptualizar, por consiguiente es delimitar, reducir. En último término pensar a Dios es hacerse una imagen, un ídolo de Dios. Si no lo podemos conocer, ¿para qué hacer teología? ¿No es la especulación teológica la mayor idolatría, la mayor blasfemia? “El grado supremo del conocimiento humano sobre Dios es saber que no le conocemos” (*De Potentia* q.7 a.5 ad.14).

Después de comenzar la *Summa* reconociendo que “lo que Dios sea nos es enteramente desconocido”, el doctor Angélico dedica más de mil páginas al “de Deo”. En sus

escritos sobre Dios, Santo Tomás yuxtapone apofatismo y katafatismo, teología negativa y positiva. Como señala T.-D. Humbrecht en el prefacio del libro, entre los estudiosos se distinguen tres períodos sucesivos en la interpretación de la doctrina tomista sobre el conocimiento filosófico de Dios. El primero es el del tomismo conceptual clásico de comienzos del s. XX (Garrigou-Lagrange, primer Maritain). Una segunda época se inaugura con los trabajos de E. Gilson que restituyen la primacía al acto de ser sobre la esencia, al juicio sobre los conceptos (Maritain, Montagnes). Sobre todo, a raíz del libro *Dieu sans l'être* (Paris 1982) de J.-L. Marion, el tercer período ha sometido el pensamiento tomista a la crítica heideggeriana y a la necesaria superación de la tentación onto-teológica, privilegiando la orientación apofática.

En esta obra, con la que el autor obtiene la maestría en teología en el Instituto Católico de Toulouse, más que un nuevo *requiem* de la tradición tomista, se ofrece una novedosa relectura. La doctrina tomista sobre Dios no se resuelve por las vías afirmativa ni negativa, pero tampoco en la dialéctica de una supuesta síntesis de corte hegeliano. Ciertamente, Santo Tomás opta por una teología positiva, pero su alcance tiene que ver con la cuestión del valor que concede al concepto y al juicio. Con gran vigor especulativo, Rineau repasa primero las posiciones de los intérpretes aludidos para situar el problema y formular un principio metodológico de solución. En un segundo momento analiza los textos principales del Aquinate sobre los “nombres divinos” (Comentario a las Sentencias, Summa contra Gentiles, De Potencia y la Summa Theologiae). Y termina ofreciendo su propio ensayo de interpretación.— R. SALA

STRZELCZYK, Grzegorz, *Communicatio idiomatum. Lo scambio delle proprietà. Storia, status quaestionis e prospettive* (= Tesi Gregoriana. Serie Teologia 105). PUG, Roma 2004, 24 x 17, 318 pp.

El libro recoge una tesis doctoral defendida en la Universidad Gregoriana bajo la dirección del prof. G. O'Collins. En la tradición cristológica la doctrina de la *communicatio idiomatum* representa una de las intuiciones primordiales que determinaron la evolución del dogma en los primeros siglos de la Iglesia. En concreto esta cuestión fue determinante al desencadenarse la controversia nestoriana y en las resoluciones del concilio de Efeso (431). A pesar de jugar todavía un papel de primera línea en las discusiones que se suscitaron posteriormente a la hora de articular la humanidad y la divinidad de Cristo, lo cierto es que poco a poco se fue convirtiendo en un asunto marginal, como un simple apéndice de la doctrina de la unión hipostática.

Tras constatar la escasa atención prestada al tema por las cristologías contemporáneas, el autor trata de devolverle actualidad. En su estudio ofrece un *status quaestionis* encaminado a identificar sus campos de aplicación en las cristologías actuales, así como pistas que permitan la ulterior profundización de sus diversos aspectos. Para ello, tras afrontar la cuestión desde el punto de vista neotestamentario, dedica la parte más amplia del trabajo a repasar en tres caps. los grandes momentos del desarrollo de esta doctrina en el período de formación del dogma cristológico (ss. III-V). El cap. 5 analiza el tratamiento del tema en diccionarios, manuales y en algunos autores contemporáneos. En el cap. 6 propone un diseño sistemático de la *communicatio idiomatum* a partir de sus nociones fundamentales (sujeto, propiedad) para elaborar una definición y describir sus posibles funciones. El último cap. recoge las conclusiones de la investigación. Acompañan al texto diez esquemas ilustrativos de la materia tratada. Además de la bibliografía completa de la tesis, se pueden consultar dos índices (nombres y esquemas). R. SALA

BLÄTTLER, Peter, *Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars* (= Bonner Dogmatische Studien 38), Echter, Würzburg 2004, 23 x 15,5, 440 pp.

Dentro de su colección de dogmática, la editorial Echter publica este trabajo de investigación en torno a la teología trinitaria de la cruz de H. Urs von Balthasar. Su autor es un aventajado discípulo de Mons. K. Hemmerle, de quien, además, fue Vicario Episcopal en la diócesis de Aquisgrán. Esta tesis fue presentada en la Universidad de Bonn en 2003 teniendo como relatores a los profesores K.-H. Menke y H. Sonnemans. Estamos ante una obra de peso, de cuya lectura sacarán provecho, sobre todo, los incondicionales del teólogo suizo.

Según Balthasar, la muerte de Jesús en la cruz sólo es posible entenderla en profundidad desde una perspectiva trinitaria. El concibe el acontecimiento de la cruz como un “drama” divino fundado en el eterno drama intratrinitario. La cruz representa la transposición histórica de un movimiento que se desarrolla eternamente en Dios mismo. Desde la eternidad y por toda la eternidad el Padre se autodona totalmente al Hijo, “ex-pone” su propio ser en el Hijo, y de modo correlativo, eternamente el Hijo se abandona totalmente al Padre, creando así el “espacio” de su propia existencia. El Padre se separa de sí mismo para que pueda existir el Hijo. Sin embargo, esta separación está conectada, también en la eternidad, por el Espíritu Santo, la comunión de amor de ambos. Por eso, Balthasar subraya que es su acción intradivina la que hace posible la separación y la unión del evento de la cruz.

Con estos presupuestos, Blätter trata de esclarecer una de las cuestiones más difíciles del pensamiento teológico balthasariano: el rol del Espíritu Santo en el misterio de la cruz. La expresión que da título a su tesis está tomada de J. Moltmann, que la emplea en su pneumatología (cf. *Der Geist des Lebens*, München 1991, 83) como clave de un interesante debate teológico en diálogo con la Encíclica *Dominum et Vivificantem* (n. 41). En lo más hondo del misterio de la cruz actúa el amor, que lleva al ser humano a participar de la vida de Dios mismo. El Espíritu Santo, como amor donado, consume el amor que se ofrece en la cruz y que une al Hijo con el Padre en la comunión trinitaria. “El Espíritu Santo es revelado y a la vez es presentado como amor que actúa en lo profundo del misterio pascual, como fuente del poder salvífico de la cruz de Cristo” (pp. 24-25). Completando su monumental trilogía, tras *Herrlichkeit* y *Theodramatik*, en los tres volúmenes de su *Theologie*, Balthasar expone su teología de la Verdad. El último de ellos, *Der Geist der Wahrheit* (Einsiedeln 1987), supone la culminación de su pneumatología.

El presente estudio está dividido en cuatro partes. En el prólogo, el autor identifica la cuestión de Dios como tema central de la obra estudiada. El núcleo de la tesis se desarrolla en dos extensos caps. que abordan respectivamente el fundamento y el objeto de *Theologie*. En cuanto al fundamento, para el autor se trata de una fenomenología de la Verdad descrita como naturaleza (ser, espíritu), como libertad, como misterio y como participación. El cap. 2 presenta a Jesucristo y la cruz como objeto de la obra. Comienza analizando el acceso a la teología trinitaria de la cruz de Balthasar, para repasar después sus contenidos estéticos (revelación) y dramáticos (redención). El epílogo, “situación y alcance de una lógica teológica”, contiene la recapitulación de la materia estudiada. Con esta aproximación fenomenológica a la *Theologie*, Blätter descubre en la “Lógica del Amor” como *pneumatologia crucis* la perspectiva capaz de articular radicalmente filosofía y teología en una lógica propiamente teo-lógica. Además, permite clarificar la relación entre cristología y pneumatología según la concepción balthasariana. Por último, el autor apunta las consecuencias que se desprenden de esta lógica para la vida de la Iglesia y el testimonio cristiano. Acompaña a la bibliografía un pequeño índice onomástico.— R. SALA

BOLLIG, Michael, *Einheit in der Vielfalt. Communio als Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens im Werk von Gisbert Greshake* (= Bonner Dogmatische Studien, Band 37). Echter Verlag, Würzburg 2004, 23 x 15,5, 426 pp.

Tesis doctoral defendida en el curso 2003-2004 en la Facultad de Teología de la Universidad de Bonn. El autor es sacerdote católico y trata de conjugar el ministerio pastoral con la teología científica. La tesis intenta una sistematización del concepto de “Comunión” expuesto por Gisbert Greshake en *Communio -Schlüsselbegriff der Dogmatik*, un trabajo de 1992, pero igualmente expresado en la multitud de escritos y colaboraciones en los últimos treinta años. El método seguido en la investigación sigue el orden clásico de la tratados dogmáticos, comenzando por al enseñanza sobre la Trinidad cristiana, donde Greshake encuentra el mejor impulso para el desarrollo de su concepto de “Communio”. La teología de la creación y la antropología cristiana (mundo y hombre) aparecen como destinatarios de la automanifestación de Dios para la salvación del hombre. Y desde ahí se entienden los tratados Soteriología y de la Gracia, cuya eficacia y realización práctica fundamenta la comunidad de los creyentes (Eclesiología y Sacramentos). La plenitud escatológica aparece como finalidad de la creación. Las Ideas claves: la fe en Cristo, la esperanza común en el RD escatológico y el amor a Dios y al prójimo, hacen que la teología se convierta en experiencia fundamental cristiana. El autor, nacido en Trier en 1967, ordenado sacerdote en 1995, es actualmente Párroco de la “Katholische Hochschulgemeinde” en Trier.– A. GARRIDO

PENG-KELLER, Simon, *Gottespassion in Versunkenheit. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive* (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Band 39). Echter Verlag, Würzburg 2003, 22 x 14, 361 pp.

El autor, nacido en Chur (1969), pertenece a la cátedra de Teología Fundamental en la Universidad de Friburgo (Suiza), en donde presentó este trabajo de investigación como tesis doctoral el 29 de enero de 2002. El estudio se centra en el análisis de la mística del autor alemán: médico, psicólogo y místico, C. Albrecht (1902-1965), cuya influencia en la teología se hizo realidad en diversos teólogos contemporáneos suyos, como Rahner y Brunner. Las dos primeras partes están dedicadas al seguimiento de la vida C. Albrecht (pp. 19-90) y al estudio de la Mística en su relación a la psicología y a la mistagogia (pp. 91-175). El punto central de la tesis aparece en la parte tercera (pp. 176-245) en que analiza detalladamente la psicología de la conciencia mística siguiendo las publicaciones principales de Albrecht: *La Palabra mística* y *Psicología de la conciencia mística* y algunos textos inéditos, apuntes y cartas de Albrecht: fenomenología de la conciencia psicológica, fenomenología del éxtasis, etc... La cuarta parte la dedica a hacer una valoración: interpretación, integración y crítica de lo estudiado (pp. 246-300). Resulta sumamente interesante seguir la huella de la vida de Albrecht, sus años juveniles, sus inquietudes políticas y religiosas, las lecturas de Dostojewski y Tolstoi, su “catarsis del pensamiento”, su búsqueda activa de Dios y su encuentro con Jesucristo, su compromiso social y lucha por la dignidad de toda persona, su capacidad para convertir su praxis médica en servicio liberador humano y cristiano. A pesar de la dificultad del tema, el autor tiene el acierto en muchas de sus páginas de provocar atención, inquietud y atractivo por el personaje, por su vida, su trabajo, su interioridad y su experiencia mística. Lástima que su vida se viera truncada a la edad de sesenta y tres años. El libro concluye con una abundante bibliografía y con un índice de personas.– A. GARRIDO

APARICIO, Carmen – DOTOLO, Carmelo – PASQUALE Gianluigi (eds.), *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks*. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, 17 x 24, 692 pp.

El profesor jesuita estadounidense Jared Wicks ha cumplido 75 años, una edad redonda y simbólica apta para desencadenar todo tipo de homenajes. Uno de los que más ilusión le hará será seguramente este libro, escrito por compañeros de comunidad, colegas de oficio y alumnos a los que dirigió en su doctorado. Después de terminar los estudios filosóficos y teológicos en su país fue destinado a Alemania, donde terminó su tesis doctoral, en la universidad de Münster, y el tema de su disertación versó sobre la espiritualidad de las primeras obras de Lutero. Toda su vida quedaba así dirigida a la docencia e investigación teológicas. Después de desempeñarse en Estados Unidos, con una breve parada en África, será llamado a la universidad Gregoriana, lumbrera de las universidades católicas. Allí se centrará en la teología fundamental, y aprovechando su saber interconfesional, será requerido como consultor en los dicasterios romanos de ecumenismo y miembro de comisiones ecuménicas de diálogo.

El presente libro de homenaje a su figura se divide en las dos partes que reflejan su dedicación, la teología fundamental y la labor ecuménica. Así, la primera parte se dedica al saber teológico, la revelación, la fe, la transmisión eclesial. La segunda a la unidad en la fe, Lutero, Trento, la justificación, el papado. Los colaboradores, en su mayor parte profesores de la Gregoriana, son nombres afamados y con pedigrí: Latourelle, Rosato, Pié-Ninot, Fisichella, O'Collins, Ladaria, Sullivan, entre otros. Escrito en diversas lenguas, como corresponde a una universidad internacional, que son las ilustradas europeas. De todo ello resulta un volumen atractivo por sus temas y autores, cálido homenaje a quien ha entregado su tiempo y energía al estudio, enseñanza y bien de la Iglesia.– T. MARCOS.

MORRA, Stella, *'Pas sans toi'. Testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau* (= Tesi Gregoriana. Serie teología 109). Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, 17 x 24, 258 pp.

La universidad Gregoriana ha iniciado hace algunos años una colección para dar cabida a las mejores tesis doctorales defendidas en su seno. Este libro es una de ellas, y esto por sí solo ya señala una garantía de calidad. La autora ya tenía la carrera de sociología y de su trabajo para organizaciones religiosas le ha venido el interés por los estudios teológicos. El tema de su tesis se centra en el jesuita Michel de Certeau, fruto de la renovación religiosa del centro de Fourvière y de la atracción que significó el P. De Lubac, estudioso y profesor de filosofía y psicoanálisis, de las que siempre buscó una conexión con la teología. Interioridad y relación fueron los temas recurrentes de sus escritos, a lo que se dedica el presente estudio y a lo que alude en el título: “no sin ti”. La mística fue un enlace necesario entre estos dos aspectos, mística que Certeau profundizaba con sus investigaciones y de la que buscaba una aplicación actual, los interrogantes eternos del hombre claman por esa respuesta. La eucaristía era concebida como el cruce de ansias personales y comunitarias, engarzadas en el misterio de la entrega de Cristo a Dios y a los demás. Escritor infatigable, otra valiosa aportación de esta tesis es la catalogación de sus ensayos y artículos. Añade a ello los estudios sobre De Certeau, la literatura secundaria. Finaliza con un índice de autores.– T. MARCOS.

MELLONI RIBAS, Javier, *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Sal Terrae, Santander 2003, 23,5 x 16, 398 pp.

Más allá de la diversidad de las religiones, Javier Melloni nos conduce en una indagación tan apasionante como documentada, a lo que éstas tienen en común, en cuanto expresión de una misma experiencia humana: la que el autor describe como “el contacto y la relación personal con la Dimensión Última de la Realidad”. Se revela así ante nuestra mirada, cómo los seres humanos han manifestado, recurriendo para describirlas al universo simbólico propio de su tradición cultural, vivencias similares de presencia del Absoluto. Para ello Melloni nos guía a través de testimonios procedentes no sólo de las grandes religiones, tanto las que como el Cristianismo, el Judaísmo y el Islam, afirman el carácter personal y trascendente de la divinidad, como aquéllas que, como el Hinduismo y el Budismo parecen apuntar más bien a una consideración impersonal e inmanente de lo divino; sino que incluso se detiene en la exposición de experiencias procedentes de ámbitos tan lejanos y, en principio, tan ajenos, como pueda serlo el de las creencias de los pueblos indígenas americanos. No se piense por ello que nos encontramos ante un plúmbeo engarzamiento de citas. Melloni une a su indiscutible erudición, el talento para comunicar sus ideas de forma ágil y amena; de tal manera que es capaz de transmitir al lector el gozo que sin duda él ha experimentado en el transcurso de su investigación, y al mismo tiempo, hacerle sentir el estremecimiento de la proximidad de lo inefable, de colocarle ante el vértigo de la propia contingencia y conducirlo ante el umbral del misterio, a la proximidad del Absoluto, mostrándole las formas en que éste se ha revelado a los hombres, hablándoles quizá en distintos lenguajes, pero haciéndoles vivir una experiencia en último término común.— F. J. BERNARD MORALES

LORDA, Juan Luis, *La Gracia de Dios* (= Colección Pelicano). Edic. Palabra, Madrid 2004, 24 x 17, 425 pp.

Este libro es un “manual” de teología con su correspondiente forma didáctica. Es fruto de largos años de estudio y docencia. En cada tema hay una introducción –que explica el sentido general– y una conclusión para destacar las ideas principales. Se deja constancia cómo la teología de la Gracia se ha hecho a lo largo de la historia con varias aportaciones distintas: las categorías bíblicas, el magisterio, las expresiones litúrgicas, la experiencia de la vida cristiana, el simbolismo de la teología patristica y las categorías filosóficas. El autor se ha esforzado de tratar todo el tema de la Gracia, desde la perspectiva de la donación del Espíritu Santo. La Gracia “es el misterio de Cristo que nos salva y la renovación que el Espíritu Santo produce, porque es un don de Dios”.

La materia está dividida en cuatro partes, siguiendo cuatro ideas fundamentales. En primer lugar se nos habla de la Gracia en cuanto renovación del hombre por el Misterio Pascual. En la segunda parte se desarrolla cómo Jesucristo ha dado su Espíritu Santo para que cada hombre pueda unirse a Él y convertirse en Hijo de Dios (temas de la filiación divina, la divinización, dimensión trinitaria, justificación..). En la tercera parte vemos cómo el Espíritu Santo produce la santificación interior de la persona, que es una verdadera transformación de su ser. Aquí se presta atención a los temas clásicos de San Agustín y Sto. Tomás de Aquino, intentando una lectura directa y en su contexto, y no un simple comentario. Finalmente, en la cuarta parte se hace ver cómo la Gracia santifica el obrar humano produciendo una asimilación con el obrar de Cristo, que ama y cumple la voluntad del Padre. Aquí, al poner el acento en el cumplimiento de la voluntad de Dios, se da unidad a la temática clásica de la Gracia actual. Para enmarcar el misterio de la Gracia y

poder comprender mejor la centralidad del Espíritu Santo, el autor ha puesto al comienzo del manual una historia de la salvación y su celebración litúrgica.

Muy útil para que el alumno pueda profundizar cada uno de los temas, es la amplia nota bibliográfica colocada al final de la obra. En ella, tras presentar los principales manuales y ensayos, con un poco de historia, se ofrece una seleccionada bibliografía por capítulos con algunos juicios orientativos. Valiosa obra de síntesis de la teología de la Gracia, muy útil para los alumnos de teología dogmática.– B. SIERRA DE LA CALLE

LORDA, José Luis, *Antropología Cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Edic. Palabra (3ª Edición), Madrid 2004, 21 x 13, 330 pp.

La obra quiere ofrecer una visión panorámica sobre la cuestión centrándose en tres puntos: las corrientes filosóficas que influyeron en el antropología del Vaticano II (filosofías personalista, dialéctica, fenomenología de Husserl, círculo de Gotinga...); la doctrina antropológica en la Constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II; y, finalmente, la antropología de Karol Wojtyła, antes y después de ser elegido Papa. La ocasión para escribirlo fue una serie de conferencias pronunciadas en la Casa Eclesial de México y en la Universidad de La Sabana de Bogotá, en julio de 1993. Tras la buena acogida de las dos primeras ediciones, en esta tercera se han renovado completamente las notas sobre autores personalistas y la nota bibliográfica sobre el pensamiento de Juan Pablo II. Como novedad se ha añadido un artículo sobre la antropología del “Catecismo de la Iglesia”, así como una renovación de las consideraciones finales. No dudamos que esta nueva edición tendrá tan buena acogida como las anteriores.– B. SIERRA DE LA CALLE

URBANO LÓPEZ DE MENESES, Pedro, *Creó Dios en un principio. Iniciación a la teología de la creación*. Rialp, Madrid 2004, 20 x 13, 144 pp.

El librito, que forma parte de la *Biblioteca de iniciación teológica*, responde a los parámetros que esperar en ese marco. El autor expone de forma sencilla, clara y tradicional la doctrina cristiana de la creación, junto con los demás temas asociados: la Providencia divina, el problema del mal, los ángeles (y los demonios), el hombre, el pecado original. Sin que falten, como es obvio, las referencias bíblicas, la pauta se la marca el Catecismo de la Iglesia Católica, complementado a menudo con textos de otros autores cristianos, sobre todo Padres de la Iglesia y, de modo particular, san Josemaría Escrivá. El afán de abreviar lleva al autor a presentar resumidos los números del Catecismo, pero a veces el resultado es que el texto resulta ininteligible (cf., por ej., el nº 367, en p. 120).– P. DE LUIS.

RATZINGER, Joseph, *Caminos de Jesucristo* (= Colec. Teología sistemática). Edic. Cristiandad, Madrid 2004, 20 x 13, 166 pp.

Una recopilación de algunos artículos del cardenal Ratzinger publicados últimamente y aparecidos en una edición alemana en 2003 en torno a dos ideas básicas: “En camino hacia Jesús” y “La figura del Redentor”. El mismo Cardenal, en un breve prólogo, insinúa que, a pesar de la permanencia asombrosamente actual de la figura de Jesús en grandes zonas del mundo, existe dentro de la cristiandad una “pérdida del significado propio de la cristología”. Rechaza la idea de un Jesús que no exige, ni compromete, ni reprende.. como oposición a la Iglesia, en cuanto que ésta se atreve a exigir y ordenar. Lo mismo está pasando en algunos círculos del mundo protestante, con un marcado acento de descristologi-

zación: ocultamiento del nombre de la persona de Cristo y desplazamiento del verdadero anuncio cristológico, con la consiguiente merma del mensaje evangélico. Y es hacia el Jesús pleno a donde el cardenal ha dirigido su mirada en estas páginas. Los diversos artículos “quieren ser intentos de acercarse a Jesús, una búsqueda acorde a su auténtica figura integral”. La misma problemática de la teología moral remite a la cuestión de la “ortopraxis”, tratando de convertir la fe en vida. Una teología seria y a la vez de fácil comprensión para un cristiano de cultura media.– A. GARRIDO.

Moral

NIEMIRA, Artur, *Religiosità e moralità. Vita morale come realizzazione della fondazione cristica dell'uomo secondo B. Häring e D. Capone* (= Tesi Gregoriana, Serie Teologia 95). P. U. Gregoriana, Roma 2003, 17 x 24, 303 pp.

Artur Niemira nos presenta su tesis doctoral articulada en 2 partes: *relación entre religiosidad y moralidad* (I) y *pensamiento de B. Häring y D. Capone sobre el ser y existir en Cristo como contribución a la Teología Moral contemporánea* (II). La *religiosidad* –actuación dinámica de la experiencia religiosa– y la *moralidad* –conformidad con la normatividad de la conciencia, fundamento de la unidad personal y centro de la vida cristiana– ponen de manifiesto que religión y moral son dos elementos constitutivos y no marginales de la estructura personal del ser-hombre, cuyo encuentro radical con Dios es vivido como una *llamada* a la comunión con Él y con los demás y cuya *respuesta* se va concretando en las decisiones particulares y libres; responsabilidad viene a ser el término más apropiado para expresar esa relación recíproca y dialéctica entre religiosidad y moralidad en su tarea de conseguir el desarrollo de la persona. Bernhard Häring nos invita a pasar del personalismo de autorrealización, típico del humanismo absoluto, a un personalismo que tiene a Dios como Valor Absoluto y se arraiga en el misterio pascual de Cristo, la Palabra *llamadora* del Padre y su más perfecta *respuesta*; su vivencia en la liturgia, fuente de la vida moral y síntesis entre religiosidad y moralidad, permite al hombre realizar lo que es y configurarse radicalmente con Cristo. Para Domenico Capone, la “naturaleza” es el principio de acción interior y la naturaleza del hombre es naturaleza de persona-en-Cristo; con lo cual la ontología de la creación a imagen y semejanza encuentra en Cristo la palabra personificante e interpersonificante que convierte al hombre en sujeto capaz de comunión filial y fraterna; la veracidad en el orden esencial cristiano se corresponde con la veracidad en el existencial mediante un actuar consciente, libre, sabio-prudente y responsable, identificable con la voluntad de Dios en situación, una situación que es cristológica, es *kairós* en perspectiva escatológica y es eclesial-sacramental, debiéndose actualizar en la realidad histórico-cósmica.

Aunque ambos moralistas advierten que ni la religión debe ser reducida a ética ni la ética limitarse a la religión, corren el riesgo de que sus planteamientos sólo valgan para una fundamentación creyente y encuentren problemas con la simple racionalidad; de ahí que se complete su visión con las de otros autores tanto en lo tocante a la especificidad cristiana como a una autonomía teónoma. De Goffi se presenta su moral pascual, espiritual y sacramental; de Böckle se expone su moral humana, racional, comprensible y comunicable universalmente, con el papel trascendental de la fe en la opción fundamental; Fuchs funda la moral en el “ser del Señor” y equipara la plenitud de la fe con la plenitud de lo humano, resaltando la *intencionalidad cristiana*; Demmer insistirá en las implicaciones antropológicas intrahistóricas de la fe cristológica y en la reciprocidad entre fe y razón moral; Bastianel afirma la categoría de encuentro interpersonal que conduce a una adhe-

sión de fe integrada en la única experiencia de conciencia moral; Auer integra soteriología, escatología y protología, generando un nuevo horizonte de sentido y unas nuevas motivaciones, y con unas posiciones cercanas a Häring en el nivel trascendental pero no en el categorial; Compagnoni nos recuerda que el conocer la norma será algo común, pero conocer el pecado y dar fuerza para salir sólo lo da la gracia; Gustafson refleja la relevancia de la fe para las intenciones morales del cristiano con las consiguientes dimensiones litúrgico-sacramental y existencial; para Ratzinger es fundamental la relación entre *fides et ratio*, y *ortodoxia-ortopraxis*, evitando reducir el cristianismo a la una o la otra y poniendo de manifiesto que la mutua implicación entre fe y vida se hace patente en la unicidad de experiencia entre fe y moral.

Sólido en la investigación y clarividente en la exposición, Niemira ha dejado bien claro, entre otras muchas cosas, que el personalismo responsable, libre y consciente es el centro y fundamento de una moral tan lejana de la casuística legalística y atomizada como del existencialismo arbitrario y subjetivista, logrando la síntesis entre individuo y comunidad mediante una relación intersubjetiva y un conocimiento moral que capacitan para la libertad y la responsabilidad (Häring); y que en el acto moral se identifican humanidad y moralidad, porque ambas consisten en actuar como persona, y el acto moral consciente, libre, voluntario e interpersonal es la expresión de la personalidad a imagen y semejanza, ya sea creyente o no, ya lo sea explícita o implícitamente (Capone).- J. V. GONZÁLEZ OLEA

RHONHEIMER, Martín, *Ética de la procreación* (= Cuestiones Fundamentales). Rialp, Madrid 2004, 16 x 24, 282 pp.

La vida humana que vemos protegida en lo referente a integridad física, salud, ayuda a discapacitados..., paradójicamente está amenazada por una *cultura de muerte* «en la que matar se convierte en un medio ordinario para resolver conflictos» (223), y que se manifiesta en el cuestionamiento del gasto social-sanitario, en la tolerancia ante acciones ajenas que uno mismo no se permitiría, o en la aceptación de prácticas que, como aborto y eutanasia parecían superadas históricamente; en el fondo late la relación de *dominio* sobre la vida, tanto en su comienzo como al final, una actitud que separa la dimensión unitiva de la procreativa y desemboca en una sexualidad sin procreación (anticoncepción) y en una procreación sin sexualidad (técnicas de reproducción asistida), íntimamente asociadas a la mentalidad abortiva.

De los 4 capítulos que consta la obra, *Sexualidad y responsabilidad* (I), ocupa casi la mitad del libro y afronta racionalmente la cuestión de *la anticoncepción como problema ético* desde la “teoría de la acción” y en sintonía con la *Humanae vitae*, rechazando el binomio *natural-artificial* (ya sea de críticos como de defensores) y la identificación de anticoncepción con paternidad responsable, tendente a tildar de irresponsable la postura defendida por el Magisterio. Son insuficientes las argumentaciones de tipo *naturalista* –considerar que las estructuras biológicas son moralmente vinculantes sin más refleja una concepción fisicista-biologicista de persona–, *creacionista* –sostener que en todo acto procreador el hombre es colaborador de Dios y que la continencia periódica entra en lo establecido por la voluntad de Dios no demuestra que la anticoncepción sea errónea–, “*contra-life*” –estimar que el acto anticonceptivo *en cuanto tal* sea análogo a un homicidio por ir contra la vida olvida que se trata de una vida todavía no existente o en abstracto, y que esa misma relación intencional se encuentra en la continencia periódica–, e incluso la *argumentación antropológica* de la inseparabilidad de las dos dimensiones –también la continencia periódica las separaría–. El meollo de la cuestión está en precisar la anticoncepción como *acción humana intencional*: aunque *objetivamente* se dé la anticoncepción (aconteci-

miento físico), sólo será *humanamente* anticonceptiva toda acción voluntaria que como fin o como medio se proponga hacer imposible la procreación (HV 14). Para argumentarlo parte de la antropología del acto conyugal –mutua entrega y ordenado *de suyo* a la procreación (31-34 y *passim*)– sirviéndose de la unidad esencial entre cuerpo y alma (materia y forma), en virtud de la cual la “naturaleza” o lo “corporal” no son estructuras “intrapersonales” o meramente “cósicas”, ya que cuerpo y espíritu son dos principios que coactúan en referencia recíproca haciendo surgir *una única* acción humana, integrándose totalmente el cuerpo y sus actos en la estructura del amor espiritual que descansa en la voluntad libre y en la racionalidad; lo que define *éticamente* a la acción no es el objeto *material* sino el *intencionalmente* elegido (razón y voluntad unificadas); pues bien, el *objeto* de la acción “mantener relaciones sexuales” es distinto en la mentalidad anticonceptiva y en la continencia periódica: las acciones anticonceptivas separan intencionalmente el significado procreativo del unitivo tratando de impedir las consecuencias procreativas del comportamiento sexual (igual que el aborto) pudiendo ser equiparadas a cualquier forma de estimulación sexual recíproca, mientras que en la continencia periódica se mantiene el *significado* antropológico (intención y voluntad) abierto a la procreación aunque la *función biológica* esté cerrada; de ahí que no sean identificables la *anticoncepción* y los actos conocida-mente *infecundos* en la continencia periódica precisamente por esa *estructura intencional*, la misma que cataloga también como acciones *distintas*, aunque *objetivamente* se dé la anticoncepción, el uso preventivo de anticonceptivos ante el riesgo de violación, o para buscar mejor rendimiento deportivo, o como tratamiento médico. Y no vale añadir motivos ulteriores, como pueden ser los de una sincera paternidad responsable, el principio de totalidad o la conciencia invenciblemente errónea, porque «la ignorancia y el error, culpables o no, nunca convierten un modo de actuar erróneo en uno correcto. Y la elección anticonceptiva no es en ningún caso una elección *correcta*» (100) porque contradice el ejercicio de la responsabilidad procreativa conforme a la constitución corporal-espiritual de la personalidad humana y a la virtud de la castidad-templanza.

El desarrollo argumentativo procede sólidamente y sale al paso de las objeciones previsibles; no obstante, me parece que alguna no queda muy bien resuelta: ¿tiene base real el axioma (no lo llamemos “dogma” por si acaso) de la inseparabilidad del significado unitivo y procreativo en *cada acto* conyugal? Acudir a la revelación sería una extrapolación y la biología (¿también la psicología?) lo contradice –el “*de suyo*” (“*per se*”) queda desmentido por los períodos agenésicos y las esterilidades varias–; si esa “ordenación *per se* a la procreación” corresponde al *acto conyugal intencional*, no a la mera cópula fisiológica (33, 99, 113-114 entre otras), la *estructura intencional* hace abstracción de la *objetividad material* y raya en el sofisma, la ficción o el subjetivismo –en las relaciones conyugales de la continencia periódica: no se quiere impedir que un acto sea procreador cuando de hecho es infecundo (75-79 y *passim*)–. Esta teoría de la acción rechaza que el dinamismo de la pulsión pueda ser integrado en un auténtico amor conyugal cuando las relaciones son anticonceptivas, reduciéndolas a una sexualidad vivida prevalentemente desde el placer (106-113, 115-116); asimismo, por no salir de la *estructura del acto*, es incapaz de integrar la *fecundación in vitro* homóloga en el amor conyugal a pesar de superar todos los aspectos negativos posibles: siempre será una *instrumentalización* del hijo para satisfacer el deseo mediante un acto *técnico* ajeno al amor de los padres (cap. II). Precisa y contundente es la exposición del tema del aborto (III), defendiendo que el feto no es una persona *potencial* sino una persona *en acto*, aunque su ser persona no está actualizado todavía, siendo obligatorio el respeto a su dignidad por parte de los ya nacidos. Por último, en la aproximación constitucional a la *Evangelium vitae* (IV), donde la defensa legal del no nacido depende de su reconocimiento como persona humana, denuncia las estrategias legales para impedirlo: la distinción entre *individuo humano*–*persona humana*, declarar irrele-

vante la cuestión de si es persona o no, y la exclusividad del derecho de autodeterminación de la mujer.– J. V. GONZÁLEZ OLEA

BECK, Ulrich, *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial* (= Estado y Sociedad, 124). Paidós, Barcelona 2004, 23 x 16, 430 pp.

Para U. Beck: “Ahora, al comienzo del tercer milenio, hay que sustituir la máxima de la política realista nacional –perseguir *nacionalmente* los intereses nacionales– por la de la política realista cosmopolita. Cuanto más cosmopolita sea nuestra política, más nacional y eficaz será. El presente libro analiza los juegos globales de poder entre la economía mundial, los Estados y los movimientos de la sociedad civil a partir de una tesis provocadora: en la era de las crisis y los riesgos globales, la política de las “jaulas de oro”, la creación de una tupida red de dependencias transnacionales, comporta la recuperación de la independencia nacional. Y eso también ocurre, precisamente, ante el poder que está adquiriendo esa economía mundial tan sumamente móvil”. Parece que la globalización económica ha tomado la delantera al poder político, pero esto no tiene que ser un destino inevitable. Y para eso es necesario que la política cosmopolita perfore la “barrera del sonido nacional”, pues: “Los Estados transnacionales son los *mejores* Estados nacionales” (p. 141). U. Beck cree que así como la paz de Westfalia, al separar el Estado de la religión, puso fin a las guerras civiles confesionales, del mismo modo, al separar el Estado de la nación, se pondrá fin a las guerras mundiales (civiles) nacionales. El nuevo Estado de las *patrias dobles* superará la antigua unicidad de la patria homogénea, creando una nueva soberanía. Este Estado cosmopolita ya se está practicando cuando se ponen “la democracia y los derechos humanos por encima de la autocracia y el nacionalismo” (p. 143). La ganancia federal de la soberanía en la Constitución fundacional de los Estados Unidos es un ejemplo a seguir. Donde antes sólo había la alternativa entre autodeterminación o sumisión nacional surge ahora la nueva opción del *federalismo estatal cosmopolita* (p. 147). Esta especie de “tercera vía” parecerá al principio, a los antiguos nacionalismos duros, *puramente intelectual*. Pero si se intentan ir dando pasos se comprobará su realismo, porque contribuirá a la pacificación de los nacionalismos crónicos y a la integración internacional, mientras que si la mirada nacional queda atrapada en su círculo *auto-confirmador culturalmente pesimista* querrá imponer su axiomática nacional que conduce, como ya se ha experimentado demasiadas veces, por desgracia, a un callejón sin salida.

Así, pues, es necesario avanzar, hacia una *transnacionalidad* y una *transoportunidad cooperativa*. Se trata de otra mirada y de otra política que no puede sustituirse ni por la economía ni por la cultura, pues, sin política no hay solución a los otros problemas, tampoco a los económicos, ya que el consenso ciudadano no puede comprarse ni suponerse. De ahí, que algunos, ante la falta de cambio y renovación política, sientan la tentación de volver al viejo régimen. Por otra parte, la transnacionalización del Estado ha de pagarse, hasta el último céntimo, en pequeñas y grandes monedas de la autonomía nacional, de modo que el Estado cosmopolita puede y debe hacerse aún más cercano al ciudadano y a sus preocupaciones más candentes (p. 240). Los movimientos ciudadanos y las organizaciones no gubernamentales van ayudar al nuevo Estado, en esta tarea, pues se convierten en abogados del bien común que recuerdan a los políticos los derechos del ciudadano concreto. Sólo esta Gran Política podrá ganarse el asentimiento libre y responsable ciudadano y sacar así del desprestigio a la política al que le ha empujado el neoliberalismo, que sólo parece defender los derechos de unos pocos. Porque, al entender la liberalización como una privatización para algunos, se han granjeado ya “un coro de agrias carcajadas” en Gran Bretaña, en el tema del ferrocarriles, o porque conduce a una seguridad social más cara deficiente y despilfarradora o que con frecuencia no existe como ocurre en EE.UU. (p. 249-250). Ade-

más, esta privatización en casi nada disminuye la corrupción ni el derroche público ni la mala gestión como dice la leyenda. Esas son las contradicciones de la privatización. Estas contradicciones también aparecen en el mercado de trabajo y en la movilidad del capital: Nadie encierra a los inversores en las salas de los aeropuertos para preguntarles sobre sus intenciones inversoras, por malévolas que sean, pero sí se encierra a los trabajadores inmigrantes. Hay aquí una asimetría llamativa entre capital y trabajo. Nadie habla de “asilados capitalistas” aunque puedan hundir, con sus maniobras, la economía de una nación o no se integren apenas en la cultura nacional y local. De hecho, con frecuencia, se presenta como un progreso liberal la globalización del capital y como un acto criminal la globalización del trabajo. Por tanto, se necesita un nuevo pacto político que equilibre el poder entre política y economía y conduzca al capital internacional a aceptar una nuevas reglas de juego cultural y político en los Estados transnacionales revitalizados cooperativamente (p. 263). Sólo así es posible dar significado real al Estado transnacional con una *ampliación de la soberanía* política nacional que dará un nuevo equilibrio a los antiguos Estados y al nuevo orden internacional, de modo que pueda sanar los viejos conflictos nacionalistas y la dependencias imperialistas crónicas. Sólo así es posible una re-politización positiva de la política que defienda los derechos del ciudadano. E. Morin hizo una crítica durísima de los Estados nacionales como “monstruos paranoides”, porque: “Se tratan entre ellos con un enloquecido furor sangriento. No reconocen ley más elevada que su voluntad bárbara. Los pactos siempre son papel mojado que cualquiera nueva correlación de fuerzas rompe. Son incapaces de amar y carecen de conciencia (*Gewissen*)” (p. 264).

En resumen, U. Beck piensa que quien sólo piensa nacionalmente pierde, que la soberanía debe ampliarse con un nuevo pacto social universal, que hay que ennoblecir los problemas mundiales, que la mirada cosmopolita nos conduce a soluciones reales de los problemas, y que actuar de forma cosmopolita significa actuar en un mundo con fronteras permeables. Por otra parte, la defensa de los derechos humanos es una fuente de poder cosmopolita y une a todos los ciudadanos. De ahí que un Estado cosmopolita sólo puede garantizar todos los derechos, incluido el de autodeterminación, cuando responde positivamente a la pregunta crucial de todas las lealtades: “¿qué clase de otredad construyen y cuál marginan, y cómo se comportan respecto a estos culturalmente otros que crean?” (310-1). Por tanto, según U. Beck: “No es que los actores económicos mundiales sean más poderosos que los Estados, es que se han desprendido antes de las miopías de la ortodoxia nacional: *esto es lo nuevo*” (329). Y, por tanto, el que espere el retorno de la política desde el Estado nacional unirá su voz al coro de lamentaciones por el “final de la política”. Hay que buscar un nuevo Estado para la Segunda Modernidad que va del Estado nacional al transnacional. Pero, para eso, hay que ayudar todos: gobiernos, partidos, movimientos sociales y mundo de la economía, ya que después del desencantamiento del Estado neoliberal no hay salida tampoco para ésta sin una nueva política. Así no es posible seguir, el que insista en el Estado nacional será atropellado y desquiciado por la realidad misma (p. 340).

Es necesario buscar un nuevo poder inclusivo y no excluyente como ha sido el Estado étnico que hace de los vecinos enemigos y no sólo es hostil con los extranjeros sino con sus propios *ciudadanos* porque excluye también a sus conciudadanos en una guerra de todos contra todos. Ahora bien, la mirada cosmopolita no sustituye la mirada nacional sino que ambas coexisten como lo establecido y lo alternativo. Se trata de “impulsar la internacionalización del Estado nacional mediante su integración en los contextos económicos mundiales y organizaciones supranacionales”. Además, los derechos humanos conciernen a todos y el principio de subsidiaridad concreta la resolución de los problemas de los ciudadanos. Así, se defiende lo uno y lo otro. B. Franklin decía que quienes “renuncian a libertades esenciales para conseguir pequeñas seguridades provisionales no se merecen ni la libertad ni la seguridad”. Hoy, después de la *Patriot Act*, su teoría no queda nada de moda (p. 386), pero habrá que seguir luchando si queremos ser ciudadanos libres, porque

así como el dogma de la modernidad nacional decía que: “el terruño no miente”. “El dogma de la modernidad cosmopolita es: “Los derechos humanos no mienten”(p. 387). En efecto, estos derechos humanos son, en cierto modo, una utopía irresistible puesto que, por sí mismos, *minan* la legitimidad nacional de aquellos Estados que se resisten a su implantación o a su asentamiento. Por tanto, el régimen cosmopolita debe favorecer el acoplamiento fecundo entre democracia y derechos humanos, y fortalecer a ambos mediante instituciones internacionales capaces de actuar y mediar en los conflictos para el bien universal. Estamos, pues, ante una obra de total actualidad que dará mucho que hablar, que incita al diálogo y a la discusión de un tema tan decisivo de nuestra situación mundial y que propone una gran tarea de libertad y responsabilidad a los ciudadanos y a las organizaciones sociales.– D. NATAL

NIEBUHR, H. Richard, *El yo responsable. Un ensayo de filosofía moral cristiana* (= Cristianismo y Sociedad). Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 21 x 15, 202 pp.

Esta obra es una de la más importantes de su autor sobre la ética cristiana y una referencia imprescindible en este campo, en el que se sondan los fundamentos de la ética cristiana. Para el autor la clave está en el concepto de *responsabilidad* que no sólo supone libertad y flexibilidad, en relación a los demás, sino también un ideal, en la búsqueda de la preocupación sin límites que va más allá de las normas vagas y de los estrechos códigos de conducta. Por esto, el autor estudia el significado de la responsabilidad en la sociedad actual, pues la ética no puede ser a-histórica ni atemporal, de ahí que hemos de formar un yo responsable en el tiempo y en la historia. Además, hay una responsabilidad en dependencia absoluta, que de ningún modo es aérea, y una responsabilidad en el pecado y la salvación, pues el hombre no puede confundirse con su Hacedor, porque caminaría a su propia destrucción y a la destrucción de los demás (p. 152). El verdadero yo responsable es el que vemos en Cristo que se da a todos los hombres y responde al Dios verdadero, principio de nuestro ser y de nuestra salvación, que “cura nuestros males, olvida nuestras iniquidades, salva nuestra vida de la destrucción, y nos corona con misericordia eterna. La acción que vemos en una vida así es obediente ante la ley, pero va más allá de toda ley; es dadora de forma pero es más recibidora de forma todavía; es una acción adecuada” (p. 166). Este escrito se basa en unas conferencias pronunciadas por Niebhur en la Universidad de Glasgow. James W. Gustafson, que fue su colega, en la *Yale Divinity School*, nos ofrece una brillante introducción al pensamiento y a la obra de este autor.– D. NATAL

MILBANK, John, *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular* Trad. M. Villanueva, Herder, Barcelona 2004, 25 x 16,5, 590 pp.

Se trata de un influyente estudio sobre la relación entre la teología cristiana y la historia de la teoría social y política occidental. Apareció en la última década del s. XX provocando un encendido debate que sigue teniendo rabiosa actualidad. Tras constatar la alianza de la teología contemporánea con el legado modernista de la teoría social decimonónica, este libro pone al descubierto una situación desconcertante: cuando la teología ha asumido la secularización y la autonomía de la razón laica, la teoría social post-nietzscheana descubre con claridad creciente que no puede prescindir del elemento mítico-religioso. En esta obra Milbank defiende la tesis de que las teorías sociales “científicas” son, en realidad, teologías o antiteologías disfrazadas.

A lo largo de las páginas de este libro, “que puede ser leído como una especie de ejercicio de relativismo escéptico”, el teólogo inglés se propone desmontar tanto la idea de

que exista una “lectura” sociológica de la religión y del cristianismo que la teología deba aceptar, como la de que la teología deba elaborarse a partir de sus diagnósticos. Para el autor la sociología de la religión actualmente no es sino una pseudoteología dedicada a promover un cierto consenso secular. Según él, los “teólogos políticos” contemporáneos tienden a fijarse en una teoría social particular y a calcular después qué lugar residual le queda a la teología dentro de una realidad que se supone está autorizadamente descrita previamente en dicha teoría.

Iniciador de la llamada “*Radical Orthodoxy*” (C. Pickstock, P. Blond, C. Cunningham), J. Milbank propugna una forma específica de realismo teológico que significa, ante todo, una crítica de la lógica secular en sus formas antiguas, modernas y postmodernas. Es la búsqueda de una teología “*beyond the secular reason*” en un intento por devolverle su condición de “*master discourse*”, es decir, como la lógica última y estructurante que “posiciona” la filosofía y las ciencias sociales en lugar de ser dominada por ellas. Porque para Milbank, sólo la teología cristiana presenta un discurso de la negación del dominio capaz de superar el nihilismo mismo. Elaborada sobre una base filosófica cristiana, historicista y pragmática (Blondel, *Nouvelle Théologie*), la “ortodoxia radical” rechaza la teología natural postescotista, que ha caído en la idolatría ontoteológica, y se distancia también de la neo-ortodoxia barthiana, al negarse a admitir el primado del método dialéctico.

Dirigido a los teóricos sociales y a los teólogos, el libro intenta restablecer la posibilidad de la teología como metadiscurso. Para ello traza en cuatro densos apartados la génesis de las principales variantes de la razón laica (liberalismo, positivismo, dialéctica y diferencia) tratando de demostrar lo cuestionable de los presupuestos sobre los que se han construido. Lejos de pretender la restauración de un cristianismo premoderno, Milbank sostiene sin pudor que sólo el cristianismo está en condiciones de superar las aporías del pensamiento secular.— R. SALA

SALA, Giovanni B., *Kants “Kritik der Praktischen Vernunft”. Ein Kommentar*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 24,5 x 17, 379 pp.

Esta nueva valoración crítica de la obra emblemática de la moral kantiana es fruto de un seminario de estudio sobre los escritos fundamentales de la ética del pensador de Königsberg, impartido en 2003 en el Instituto de Filosofía de München. Su autor, jesuita, discípulo de B. Lonergan, enseña allí filosofía desde 1971 y es un consumado especialista en la aproximación al pensamiento kantiano desde la teología. Junto a varios artículos, entre sus publicaciones previas destacan sus libros sobre la cuestión de Dios (Berlín 1990) y sobre la cristología en *La religión dentro de los límites de la razón* (Weilheim-Bierbronn 2000).

Según la tesis de Sala, la *Crítica de la razón práctica* es independiente del idealismo trascendental tal y como lo había desarrollado Kant en su otra obra maestra sobre las condiciones de posibilidad y los límites del saber teórico. En su análisis de la libertad, el “imperativo categórico” no implica el a priori de un principio abstracto, sino que se identifica con la inviolable dignidad de la persona humana. Para expresar la peculiaridad de esta forma de conocimiento, un “tener por verdadero” (*Fürwahrhalten*) vinculado al ejercicio de la libertad, Kant ha tenido que recurrir a un neologismo sorprendente: “*Vernunftglaube*”. “Razón”, en cuanto reflexión sobre la actuación praxica; “Fe”, en cuanto supone la opción por el “incondicional” deber ético y la aceptación de la apertura “ilimitada” de la esperanza.

La primera parte del volumen (pp. 19-56) contiene una amplia introducción que trata de situar la obra, mostrando la génesis de la ética kantiana. El autor recorre aquí las principales interpretaciones de la misma (P. Menzer, D. Henrich, J. Schmucker) para re-

construir el trasfondo de su formación a través de variadas influencias y precedentes (Wolff, Rousseau). A partir de la edición crítica de las obras completas de Kant preparada por W. Weischedel (vol. IV, Berlin 1960) y citando la paginación original de Akademie-Ausgabe, sin reproducir el texto, el presente comentario ofrece una presentación sistemática de conjunto de la *Crítica de la razón práctica*. Es una exposición minuciosa que combina de forma equilibrada la rigurosa exégesis de los textos y el propio juicio del autor. A tal fin, el análisis de las dos partes de la obra se dilata con frecuencia mediante excursus, notas aclaratorias y observaciones. Completa el libro un estudio sobre la “historia de los efectos” del tratado y la posterior recepción de la ética kantiana (pp. 352-362). El aparato crítico está compuesto por el catálogo de las obras citadas, una selecta bibliografía temática y los índices (personas y materias).— R. SALA

MULLER, Jean-Marie, *El coraje de la no violencia. Nuevo itinerario filosófico* (= Presencia social). Sal Terrae, Santander 2004, 21 x 13, 223 pp.

La experiencia de la no violencia anima la esperanza de desafiar la sinrazón de la violencia en nuestro mundo y romper con la fatalidad de que sólo la violencia es, realmente, eficaz en la vida del hombre y de los pueblos. Frente a la violencia ciega nuestro autor propone una verdadera experiencia de filosofía activa y pragmática que se sitúa en las antípodas del dogmatismo de la razón de la fuerza. Estamos ante una invitación a superar el fatalismo violento pimpante y abrirnos a una trascendencia que puede cambiar, de verdad, la vida humana. Nuestro autor, miembro fundador del Movimiento para una Alternativa No violenta (MAN), es director académico del Instituto de Investigación para la Resolución no violenta de los Conflictos (IRNC). En este escrito nos ofrece, con paciencia y paso a paso, la doctrina de la no violencia, a partir del reconocimiento del egoísmo y el sentido moral del hombre y de su inclinación violenta. Después de examinar de la cultura actual de la violencia, nos recuerda lo que ya advertía Freud, y nos propone la voluntad de no violencia, el amor a la sabiduría, a la mansedumbre no violenta, y el respeto del mundo y de las cosas como nuevo camino de acción. Nos da cuenta también del riesgo de la libertad humana, de la necesidad de la cooperación de los intelectuales para no justificar la violencia frente a la razón, como ocurre con frecuencia. En efecto, como escribió Paul Valéry: “Se ha necesitado sin duda mucha ciencia para matar a tantos hombres, destruir tantos bienes y aniquilar tantas ciudades, en tan poco tiempo; pero se han necesitado no menos cualidades morales”. Entre ellas, añadimos nosotros, una valentía y un valor más propio de unos verdaderos animales irracionales, insensibles a todo sufrimiento humano. Estas son la terribles consecuencias de la búsqueda insensata, por parte del hombre, de una eficacia apresurada. Es por tanto necesario negarse a la violencia de los violentos, crear una estrategia de la acción no violenta, y, finalmente, es preciso, también, afirmar que la no violencia no puede ser absoluta ni supone cerrar los ojos a los problemas y conflictos reales de nuestro mundo.— D. NATAL

SCHERMANN, Joseph, *Il Linguaggio nella Liturgia. I segni di un incontro* (=Leiturgia. Sezione antropologica). Citadella Editrici, Assisi 2004, 34 x 17, 280 pp.

El texto original de este libro proviene de la tesis de doctorado, presentada por el autor en la Universidad de Innsbruck en el año 1984, en donde colaboraba —y sigue haciéndolo— en el Instituto de Liturgia de la Facultad de Teología. Se trataba, dice el mismo autor, de analizar y describir los actos lingüísticos litúrgicos. Para ello analiza el lenguaje religioso, con las diversas teorías de F. Saussure, la lingüística estructural, la filosofía analí-

tica del lenguaje, el lenguaje de la fe y los elementos para una correcta interpretación. Dado el interés de aquellos años por la renovación litúrgica y los nuevos textos experimentales, la tesis fue publicada en 1986; pero conserva actualmente su interés. Aunque el lenguaje litúrgico ocupa una posición importante en la liturgia, el autor hace hincapié en demostrar que las celebraciones litúrgicas son actos de cultos simbólicos, dirigidos a todos los sentidos humanos. Dentro del ámbito religioso el lenguaje posee una fuerza misteriosa, ya que mediante la palabra humana, Dios mismo es invocado, se le da gloria y acción de gracias. El mismo Dios habla a los hombres en su idioma. Y esa “Palabra” es creadora, confiere coraje e indica el camino justo. La Constitución *Sacrosantum Concilium* se expresa así hablando de la presencia de Cristo en la Liturgia: “El se hace presente en su Palabra, ya que es El mismo el que habla cuando en la Iglesia se lee la sagrada Escritura...”.

La presentación de esta edición italiana viene hecha por G. Bonaccorso (pp. 9-23). Se deja notar un lamento por la pérdida en muchas ocasiones del ese rico contenido simbólico de las palabras, las acciones, los gestos, los silencios, las imágenes, la música, el espacio. Valora la investigación de Schermann, que se resiste a aceptar que la Liturgia sea una “ocasión perdida” y pretende recuperar el lenguaje como comunicación de experiencias que comprometen a la entera personalidad y a la entera comunidad celebrante. Schermann afirma que la finalidad de su tesis es contribuir a abrir un diálogo con todas las disciplinas científicas que tratan de comprender el lenguaje en sus múltiples aspectos (p. 25).—
A. GARRIDO

Filosofía

HARDT, Michael, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Paidós, Barcelona 2004, 21 x 13, 238 pp.

La obra de Deleuze ha producido un auténtico vuelco en muchas de las seguridades más preciadas de nuestro tiempo, incluidas las más de moda. Es por eso que Foucault había profetizado que el siglo que viene será deleuziano. De hecho hay ya toda una generación que ha desarrollado un nuevo gusto por la filosofía y su particular forma de entenderla. Pero ¿dónde hunde sus raíces este pensador tan curioso y atractivo que ha revolucionado casi todo? El profesor Michael Hardt ha rastreado las influencias más originales sobre Deleuze y nos ofrece tres referencias fundamentales: la ontología de Bergson, la ética de Nietzsche y la pragmática de Spinoza. La ontología dinámica de Bergson ha tocado profundamente a nuestro autor. La dimensión demasiado humana de la vida en la obra de Nietzsche hace plenamente consciente al hombre de su situación y de su poder creador frente a la descripción típica hegeliana que hace que las cosas sean siempre como son y nunca como tienen que ser (p. 106) ni puedan ser de otra manera. Y finalmente, la ética de Spinoza conducen al hombre al gozo de su afirmación y su alegría, frente al hado y el destino, a fin de llevar al mundo y al hombre a una vida plenamente libre y feliz. Deleuze ha entrado en los sótanos del poder y nos ha enseñado las bodegas de la Metafísica donde todo se juega a la carta de la verdad y de la autenticidad, de la realidad más pura y misteriosa de las cosas, donde reina la alegría de ser y del ser, si el poder de turno lo permite y la autoridad, ciega por la violencia, no lo impide (p. 223). Ahí revive y reinventa Hardt con Deleuze la Metafísica que, como se ha dicho muy bien, es la esencia de todo pueblo (“un pueblo es su Metafísica”), pues como intuyó muy bien Hegel: un pueblo sin Metafísica es como un templo sin Dios. Y es en esa reinención de la Metafísica, que algunos dicen que ha muerto, donde duermen las alternativas más poderosas y radicales a los problemas más difíciles e inhumanos que afronta hoy nuestro tiempo.— D. NATAL

CASTELLOTE, Salvador (Homenaje al Prof.), *Francisco Suárez*. "Der is der Mann" (Heidegger). Apéndice: Francisco Suárez, *De generatione et corruptione*. Facultad de Teología san Vicente Ferrer, Series Valentina L, Valencia 2004, 23 x 15, 684 pp.

Se homenajea en esta obra al profesor Castellote, de la Facultad de Teología de Valencia, discípulo de Max Müller y experto en la obra de Francisco Suárez. Ahora, prepara una edición digital de la *Disputationes Metaphysicae*, para ponerla en la red informática. Sus compañeros y amigos se han aprestado a rendirle este merecido homenaje en el que destacan, sobre todo, las cuestiones antropológicas, motivo de la tesis doctoral de Castellote, los fundamentos del Derecho y las cuestiones Metafísicas del gran pensador, que creó la primera o una de las primeras obras de metafísicas, en el sentido moderno, junto con Diego Mas O. P., y Diego de Zúñiga O. S. A., y fue señalado por Heidegger, en conversación con Zubiri, como: "Este es el hombre". Hace la presentación certera de la obra Jacob Schmutz, de la Sorbona, y también experto en Suárez. El profesor Miguel Antolí estudia la reactivación del derecho natural, mientras el profesor J. P. Coujou insiste en la reformulación de la ley natural en Suárez. Heinrich Beck revisa el pensamiento europeo en su relación ambigua con el Logos. El mismo Castellote estudia la teoría suareciana de las causas, desde el punto de vista del "agathón". Jesús Conill echa un vistazo a la insistencia metafísica sobre Suárez, desde Ortega y Zubiri, mientras Adela Cortina estudia los fundamentos relacionales del orden político en Suárez y nos aclara, de paso, "el cariz revolucionario de la doctrina de la soberanía popular frente al poder absoluto de los soberanos, o en la defensa de la autonomía de la esfera política frente a la religiosa, en la "laicización" de lo político, que permite a las personas sustraerse al poder de los príncipes en el dominio de lo espiritual" (p. 90). El profesor Darge nos presenta la idea de bondad metafísica de las cosas según Suárez. El profesor Forlivesi estudia la "ontología impura" de Suárez, frente a la tradicional ontología pura, que nos acerca más decididamente a la realidad de las cosas. J. J. Gallego nos da a conocer la Metafísica de Diego Mas, publicada ahora por la Universidad de Navarra, que sería la primera Metafísica moderna según la investigación de su hermano Jordán Gallego. J. Schmutz insiste en la metafísica y la ciencia divina en Suárez, y Harald Schöndorf estudia la nada real y la doctrina de los posibles el mismo autor. Finalmente el Dr. Albert Zimmerman nos presenta la dilucidación de Frege sobre el contenido y significado de la idea de "existencia". Luego se estudia la dimensión antropológica. Gerardo Sánchez presenta la comprensión bíblica del hombre. Teresa Rinaldi analiza la acción voluntaria y la libertad en Suárez, y W. Strobol bucea en la esencia íntima del alma humana o en "el espíritu del corazón", que diría Pascal, con el fin de fundamentar el conocimiento auténtico y la libertad verdadera del hombre. M. Renemann presenta la obra de arte según Suárez. Luego vienen estudios sobre la filosofía de la religión y la Mariología de Suárez de J. J. Garrido y G. Gironés respectivamente. Hay también una nota del ya venerable profesor Ramón Arnau sobre la noción de sacramento en Suárez. Y M. Kremer nos habla sobre la virtud y la ley en Suárez. Miguel Navarro analiza la acción pastoral y política del arzobispo de Valencia Juan de Ribera frente al problema morisco. Termina la obra con la presentación del escrito inédito de Suárez sobre la generación y la corrupción realizada por el profesor Castellote. Estamos ante un libro que rinde un homenaje muy digno a un profesor benemérito y que nos introduce más profundamente en el pensamiento de Suárez, sobre todo, en su Antropología, en su Metafísica y en su filosofía del Derecho.- D. NATAL

CAMPICHE, Roland J., *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2004, 22 x 15, 395 pp.

¿Qué papel juega hoy la religión en Suiza? Con la tesis de la “dualización”, el libro intenta analizar el cambio religioso desde los años 60 hasta la actualidad. El estudio se basa en encuestas realizadas entre 1989 y 1999 a nivel local y global de Suiza. Consta de 6 capítulos. El capítulo 1º muestra los límites de la teoría de la individualización de la religión, frente al que plantean el concepto de “dualización” de la religión. 2º) La aspiración de autonomía y el deseo de una “religión a la carta” crean un tipo de filtro entre la representación y la realidad social. 3º) continúa con el análisis iniciado en *Jede(r) ein Sonderfall?* (1989) sobre las orientaciones religiosas y las precisa. El cap. 4º prosigue con el análisis de *Jeder*, centrándose en el concepto de desinstitucionalización de la religión ¿Se puede aplicar a Suiza el dicho “creencia sin pertenencia”? Los cap. 5-6 analizan la religión como una cuestión privada. Pero el hecho de que ésta continúe, demuestra que la política no quiere que desaparezca la religión. Los apéndices recogen los resultados de las encuestas.

El libro analiza la individualización de la religión como autonomía del sujeto creyente. Cada vez se da más una socialización de la religión. La religión no es ninguna compensación para una pobre vida espiritual, sino un recurso para la superación de situaciones difíciles a nivel privado y social. El concepto de dualización de la religión indica la cohabitación de dos tipos de religiosidad: la religiosidad institucionalizada y la religión universal. Todavía más, las dificultades de las organizaciones religiosas de controlar el recurso religión y de otorgarle un sentido común standard, es expresión de su ambivalencia y plantea la pregunta de quién regula al final qué. La religión no ha perdido el juego ni ha ganado terreno. El fenómeno religioso actual se muestra complejo y vital. El libro es un buen estudio sociológico de la religión en un país con unas características muy concretas, y constata al mismo tiempo la fascinación y el desencanto por la religión.– D. A. CINEIRA

HÜBNER, Jürgen, Ion-Olimpu STAMATESCU und Dieter WEBER (Hrgs.), *Theologie und Kosmologie* (= Religion und Aufklärung 11). Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 23 x 15, 519 pp.

Las relaciones entre la Teología y la Cosmología no son nada inocentes porque en ellas se juega una comprensión adecuada, con frecuencia no exenta de conflictos, entre la Religión y la Ciencia. Un grupo de pensadores interdisciplinares tratan de plantear y aclarar, del mejor modo posible, esta relación. Para introducir el tema, en una primera parte, J. Hübner estudia la Cosmología, que no es un concepto nada sencillo, en la Historia, en el Arte y en la Teología, mientras D. Evers se ocupa de las relaciones de la Cosmología, física y teológica, como tema de diálogo entre la Teología y las Ciencias Naturales. La segunda parte, de esta obra, sirve para presentarnos el problema en el decurso de la historia. Así, S. Vollenweider se centra en Cristo, “El primogénito de toda criatura” (Col 1,15-20), como tema fundamental de diálogo entre la teología de la creación y la cosmología moderna. *Beate Ego* estudia el tema de “Hay siete cielos” en la formación del mundo, según la literatura rabínica, mientras que A. Martín Ritter nos ofrece la Cosmología cristiana en la Iglesia antigua. H. M. Nobis nos acerca la posición de los eruditos ante la Naturaleza en la Edad Media, y J. Zahlten nos presenta la cosmología cristiana en el arte medieval. Ch. Marksches nos resume las nuevas investigaciones sobre la “teología de las catedral gótica”. F. Möbius escribe en torno al heliotropismo en las construcciones sagradas, para destacar las dimensiones cosmológicas de la arquitectura de la iglesia medieval. J. Seidengart estudia la cosmología del infinito y el copernicanismo de Giordano Bruno. J. Zahlten nos ofrece la imagen del cielo barroco en su contexto cosmológico y H. F. Goenner nos intro-

duce en el desarrollo de las diversas perspectivas del mundo físico. En una tercera parte, de la obra, se nos ofrecen materiales y propuestas para el diálogo actual sobre el tema. Así, J. Audretsch nos presenta el difícil diálogo entre Ciencia y Teología y su posible orientación. J. Ehlers nos ofrece una más que interesante descripción del modelo estándar actual del Universo, I. O. Stamatescu reflexiona sobre el conocimiento de las ciencias naturales y la religiosidad. W. Schoberth nos habla del universo y el mundo en el que vivimos, y las reflexiones de la Teología sistemática sobre la Cosmología. Finalmente, J. Fischer nos presenta los problemas de comunicación entre la Teología y las Ciencias Naturales. En la cuarta y última parte R. Vaas hace una discusión, muy interesante, sobre el principio antropológico cosmológico y si el Universo está hecho o no a la medida del hombre. Estamos ante una obra que nos ofrece la reflexión de grandes especialistas y estudiosos de este tema que es fundamental en nuestro tiempo para que la Teología pueda mirar cara a cara y dialogar sinceramente con el mundo de la Ciencia que es también, sin duda alguna y por suerte, nuestro mundo.– D. NATAL

ALESSI, Adriano, *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 23 x 15, 446 pp.

Aborda Alessi en este libro los asuntos fundamentales de la filosofía de la religión, lo que le lleva a bucear en las raíces del hecho religioso y en lo que éste tiene de específico, tal como se muestra en sus manifestaciones en las diferentes religiones históricas, a fin de descubrir lo común a todas ellas, para poder deslindarlo de prácticas que, aún admitiendo la presencia de lo sobrenatural, tratan de ponerlo al servicio de los intereses particulares. Emerge de esta investigación la necesidad, que los seres humanos tenemos de lo Absoluto para dar fundamento de nuestra existencia. Es una sed que nace de la íntima certeza de nuestra contingencia, y que las religiones han intentado saciar de maneras que, aunque no opuestas, tampoco son coincidentes ni equiparables, tal como pretenderían ciertas tendencias sincretistas actuales. Atiende también el autor a las críticas que desde diferentes planteamientos –positivismo, marxismo, etc.– se han hecho a la religión, lo que le permite resaltar no sólo la endeblez y falta de rigor que las informa, sino también, lo que parece muy significativo, el tono seudorreligioso que adoptan. Más allá de lo común a unas y otras religiones, bucea Alessi en lo que las separa, en las distintas concepciones del Absoluto, en su carácter trascendente o immanente, personal o impersonal, para descubrir que, tras las diferencias, queda la idea de la experiencia religiosa como respuesta a una llamada, a una interpelación realizada a cada uno de nosotros y ante la que podemos reaccionar de distintas maneras, desde la aceptación al rechazo, pasando por la indiferencia.– F. J. BERNAD MORALES

REALE, Giovanni, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Herder, Barcelona 2004, 19,3 x 12,5, 267 pp.

Giovanni Reale, catedrático de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Católica de Milán, nos ofrece una nueva aproximación a una de las obras maestras de Platón, y lo hace desvelando tanto la profundidad de su contenido, como la maestría literaria con que éste se expone. Para Reale, la forma no es en este caso un añadido, algo así como unas bellas vestiduras con que realzar unas ideas en sí hermosas, sino que constituye una parte esencial de la argumentación. De un lado porque permite plasmar la identificación del bien con la belleza y de otro porque el *Banquete* demuestra la superioridad del filósofo sobre el poeta trágico, personificado en Agatón, y sobre el cómico, representado por Aris-

tófanes. A ambos los vence Sócrates con la fuerza y claridad de su pensamiento, pero al mismo tiempo, el relato de la velada es tan pródigo en recursos dramáticos correctamente administrados, que bien puede aventajar a las obras de los poetas.

A este carácter dramático se refiere el subtítulo *El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Como en el teatro, los personajes adoptan distintas máscaras y desde ellas pronuncian sus discursos sobre Eros, que, como luego mostrará Sócrates, no hacen sino expresar ideas falsas o en todo caso aproximaciones insuficientes a la realidad de aquel. El mismo Sócrates, cuando le llega el turno de hablar no lo hace en nombre propio, sino que cuenta algo que le fue revelado por la sacerdotisa Diótima de Mantinea. La concepción, pues, de que Eros es un demonio, es decir, un ser superior a los hombres, pero inferior a los dioses, y de que ese lugar especial que ocupa, en tanto que hijo de Poros –la Abundancia– y Penía –la Escasez–, es lo que le convierte en mediador entre el mundo sensible y el mundo inteligible, se liga así con un marco religioso explícitamente emparentado con los misterios y para el que Platón ya nos había preparado con el éxtasis que hace a Sócrates llegar con retraso a la casa de Agatón. La posterior irrupción de Alcibíades ebrio nos hace descender de estas alturas metafísicas al terreno de lo práctico e inmediato. Se trata de un incidente necesario desde el punto de vista dramático, pues permite precisar la concepción socrática, al enfrentarla con cualquier posible interpretación sensualista, del tipo de la expuesta por Pausanias, y afirmar la superioridad del filósofo, en tanto que buscador de la verdad y poseedor de una belleza moral frente a la cual carece de valor la belleza física de Alcibíades.– F. J. BERNAD MORALES

FAZIO, Mariano, Francisco FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Historia de la Filosofía. IV. Filosofía contemporánea* (= Colección Albatros). Palabra, Madrid 2004, 21 x 13, 463 pp.

Estamos ante un nuevo manual de filosofía contemporánea. Se dirige a los que se acercan por primera vez a la filosofía pero trata de ofrecerles toda la frescura y profundidad de pensamiento que tuvieron sus creadores. Los autores nos presentan la continuidad del pensamiento actual pero con todas las innovaciones que los grandes filósofos y corrientes actuales de pensamiento han creado. El manual se divide en siete partes, más un apéndice dedicado a la filosofía española del siglo XX. La primera parte nos presenta el romanticismo y el idealismo con sus grandes pensadores. La segunda se centra en la reacción anti-hegeliana con particular atención a Marx, Kierkegard y Nietzsche. La tercera analiza el positivismo, el historicismo. Y en la cuarta parte se estudia la filosofía de la ciencia y la filosofía del lenguaje. En la quinta parte se analiza el espiritualismo francés, el neotomismo y el personalismo. La sexta parte se dedica a la fenomenología y el existencialismo que tanta influencia han tenido en el pensamiento europeo continental. Y la séptima parte presenta las últimas corrientes filosóficas de nuestro tiempo como son la teoría crítica, la filosofía hermenéutica y la post-modernidad. En todas las secciones se ofrece una bibliografía adecuada sobre el tema y se trata a cada uno de los autores o corrientes de pensamiento en toda su autenticidad. Estamos ante una obra que ayudará mucho a los estudiantes y a los estudiosos y que nos empuja a comprender un poco mejor el espíritu de nuestro tiempo.– D. NATAL

PRAT, Enric (ed.), *Pensamiento pacifista*. Icaria Editorial, Barcelona 2004, 23,5 x 15, 155 pp.

El libro es una adaptación de un ciclo de conferencias sobre pensamiento pacifista, organizado por el *Centre d'Estudis per la Pau* J.M. Delàs de *Justícia i Pau*, en el que se ex-

ponen las ideas fundamentales sobre la defensa de la paz, la no violencia y la desobediencia civil de un grupo de autores contemporáneos que han desarrollado su teoría y actividad desde el siglo XIX hasta la actualidad. El orden del libro es cronológico, considerando el momento histórico en que cada autor tuvo mayor repercusión.

En primer lugar aparece un estudio sobre la obra de Henry D. Thoreau que destaca el compromiso social, su rechazo a la esclavitud y el derecho a la desobediencia civil ante las leyes injustas. Se analiza la obra de León Tolstoi, en especial *Resurrección*, su obra realmente pacifista, en la que propone un autoperfeccionamiento moral que, entre otras actitudes, incluye la desobediencia civil, la negativa a cumplir el servicio militar y el rechazo de la coacción como forma de resolver los conflictos. Se expone el contenido de la no violencia de Gandhi, con sus características de pasividad, objetividad y universalidad; y se estudian las diferentes etapas del pacifismo de Einstein. A continuación se analiza el libro *Tres Guineas* de Virginia Wolf en el que, desde su experiencia de mujer, declara su rechazo a la guerra y a la amenaza nazi. Seguidamente se aborda el tema de la guerra en la obra de Hannah Arendt, que establece un paralelismo entre el totalitarismo nazi y el estalinismo. Después se analizan las ideas de Martin Luther King y su lucha por los derechos civiles de la población negra. Finalmente se estudia la trayectoria intelectual del historiador Edward P. Thompson, activista del movimiento por la paz. En el mundo actual, tan castigado por las guerras, el pensamiento de estos autores mantiene su vigencia, aunque, como enseñó Einstein, no debemos olvidar los límites del pacifismo. Todos nos señalan el camino para construir un mundo más justo, en el que la paz sea una constante con actitudes que van desde el rechazo a la guerra hasta la educación para la paz.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ

Historia

HARNACK, Adolf von, *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*. Les Éditions du Cerf, Paris 2004, 23,5 x 14,5, 796 pp.

La traducción sigue la 4ª y última edición (1924) a excepción de algunos apartados. La obra fue concebida como complemento a la Historia romana de Th. Mommsen. Basándose en la crítica de las fuentes literarias y el material geográfico y estadístico, hace una exposición de la misión y propagación de la religión cristiana y llega a las causas por las que esta religión logró la victoria en el imperio. El estudio se compone de 4 grandes apartados: La primera parte se centra en las condiciones históricas de esta expansión y propone una breve historia de la misión. La 2ª describe los grandes rasgos de la predicación evangélica con los que pudo seducir a la sociedad greco-romana. La 3ª describe el personal misionero y sus métodos. La 4ª expone resultados de la misión, las etapas, los lugares, y ambientes de implantación del cristianismo. Es una recogida erudita de todos los testimonios sobre la presencia de comunidades cristianas en el imperio romano y en algunas regiones fronterizas, ofreciendo estadísticas críticas, aunque puede ser completada por estudios más recientes, que aportan novedades respecto a la epigrafía y arqueología. Los apéndices tratan de cuestiones disputadas. Es una síntesis magistral de la expansión del cristianismo. El autor tiene un conocimiento profundo de la literatura cristiana de los primeros siglos, aunque deja a un lado los apócrifos.

La obra, además de ser un trabajo científico, defiende con pasión el concepto que el autor tiene del cristianismo, por lo que tiene una visión apologetica que hoy no se compar-

te. Refleja el pensamiento de “la esencia del cristianismo”. El hecho de que aparezca casi un siglo después de su publicación no indica que sea un tipo de reimpresión de anticuario, sino que se trata de hacer accesible una obra cultural clásica extraordinaria, donde transmite una gran riqueza de referencias y datos. Esta obra requiere la atención de lectores cualificados y culturalmente sensibles. La investigación sobre los orígenes del cristianismo después de 100 años ha hecho muchos progresos gracias al descubrimiento de textos (Qumran, Nag Hammadi); Harnack trata poco el tema del judeocristianismo y del gnosticismo. Sobre ciertos temas: el canon de las escrituras, la relación herejía-ortodoxia, los misterios, los estudios recientes han ofrecido y desarrollado perspectivas nuevas y modernas. El libro, no obstante, constituye un resumen notable en muchos aspectos, una buena síntesis sobre la fe y la vida de los primeros cristianos.– D. A. CINEIRA

LAPORTE, Jean, *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*. San Pablo, Madrid 2004, 17 x 25, 776 pp.

Los Padres de la Iglesia están detrás de nuestro modo de concebir y vivir la vida cristiana y no pocos de ellos han tenido además un peso significativo en la configuración de nuestra cultura occidental. Dejando de lado su aportación al campo de las ideas, la historia personal de algunos de ellos resulta sencillamente fascinante. Pero acceder a ellos no siempre es fácil para quienes no disponen de bibliotecas adecuadas. Por eso siempre son de agradecer obras como estas. El autor informa sobre los destinatarios y características de la presente en estos términos: “Este volumen sobre los Padres de la Iglesia, griegos y latinos, está destinado a lectores no especializados y contiene biografías, resúmenes y comentarios, textos y extractos, presentados sin aparato de erudición, pero esenciales y bien fundados, de manera que constituyen una valiosa introducción a la Patrística”. No es, pues, una obra para especialistas; ni está concebida tampoco para estudiantes, es decir, como un manual con finalidad académica, sino como libro para formación e instrucción personal. Los distintos Padres no están presentados de una manera homogénea, sino dependiendo de las circunstancias particulares de cada uno de ellos; en unos casos prevalece la síntesis, en otros la selección de textos, en mayor o menor escala, pero siempre enmarcados en el contexto personal del autor, teológico y eclesial en que surgieron.

La obra consta de dos partes, la primera dedicada a los padres latinos, la segunda a los griegos. El criterio de clasificación no es geográfico, sino lingüístico, pues contabiliza entre los latinos a Justino, Ireneo y al Pastor de Hermas, que escribieron en griego, y entre los griegos a Casiano que lo hizo en latín. Los incluidos de lengua latina son, además de los tres ya señalados, Tertuliano, Cipriano, Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Benito, Cesáreo de Arlés, León Magno, Gregorio Magno y Anselmo de Canterbury; los de lengua griega son Ignacio de Antioquia, Clemente Alejandrino, Orígenes, Cirilo de Jerusalén, Atanasio de Alejandría, los Capadocios (Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio de Nacianzo), Casiano, Cirilo de Alejandría, Juan Crisóstomo, Evagrio y el Pseudo-Dionisio Areopagita. Es evidente que faltan autores u obras de relieve, tanto latinos (por citar uno sólo, Hilario de Poitiers), como griegos (p. ej., Eusebio de Cesarea), pero, ante el considerable número de Padres u obras anónimas del período patrístico, el autor ha tenido que hacer una selección. La lectura de la obra permite una visión global de un periodo sumamente cualificado de la Iglesia y, más en general, de la religión cristiana.– P. DE LUIS.

MATTHIAS, Markus, *Theologie und Konfession. Der Beitrag von Ägidius Hunnius (1550 – 1603) zur Entstehung einer lutheranische Religionskultur* (= Leucoreastudien zur

Geschichte der Reformation und der lutherische Orthodoxie, Band 4). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004, 23 x 16, 453 pp.

Estamos ante un trabajo de investigación sobre una figura seria de la segunda generación de teólogos de la Reforma de Wittemberg : Ägidius Hunnius. La investigación fue presentada como tesis doctoral en la Facultad de Teología de la universidad de Halle-Wittemberg en el curso académico 2002/2003. Después de enmarcar al personaje en las diversas facetas de vida familiar, universitaria y académica, el autor analiza algunos temas teológicos de discusión en la época: Eucaristía, Cristología, Unión hipostática, así como temas de vida pastoral (oración, Bautismo y fe, misión, etc.). En referencia directa al título de libro, se examina en el capítulo sexto la "Política Confesional" en Essen (pp. 247-327) mediante la presentación de los Sínodos generales tenidos en Kassel, Marburg y Treysa desde 1576 a 1582. La tarea investigadora y académica de Hunnius sirvió de punto de referencia y de ayuda a la denominada "ortodoxia luterana" del s. XVII, llevada a cabo especialmente por Gehrard y Calixtus.

De familia luterana, Hunnius estudia durante once años en la universidad de Tubinga, doctorándose en teología. En 1576 acepta una cátedra de teología en Marburg, donde permaneció hasta abril de 1591, año en que, por razones de política eclesiástica mezclada con formulaciones doctrinales y tras una larga disputa teológica (pp. 314-327), se traslada a la Facultad de Teología de Wittemberg. Casado y padre de ocho hijos, su vida transcurre entregada plenamente a la tarea teológica y a la formación de una cultura religiosa luterana en la región de Marburg y de la Alta Sajonia. Los comentarios de sus contemporáneos sobre aguda inteligencia, su constancia en el trabajo, su claridad de exposición, sus inquietudes pastorales y sus aportaciones científicas son numerosísimos. Llama la atención que un personaje de tan singular andadura haya quedado fuera de los manuales y hasta de algunos grandes diccionarios de teología protestante. Pocos años después de su muerte se publican en Frankfurt sus obras completas (1607-1609), "Opera Latina", en cinco volúmenes, contándose hasta 197 títulos originales, editados a partir de 1572. Felicitamos a la editorial evangélica de Leipzig por su continuado afán de ofrecernos estas investigaciones teológico-históricas que tanto están contribuyendo a conocer mejor el pasado, facilitando así el diálogo ecuménico y la reflexión teológica.- A. GARRIDO

MARTE, Johan (Hg.), *Internationales Forschungsgespräch der Stiftung PRO ORIENTE zur Brester Union* (Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 54), Augustinus Verlag, Würzburg 2004, 15 x 22, 264 pp.

La caída del comunismo ha hecho sentir más viva la necesidad de investigar científicamente el hecho y las particularidades de las uniones de Iglesias de los inicios de la Modernidad. Entre ellas destaca la Unión de Brest (1595/1596). Con ese fin se han programado varios encuentros con participantes de cada una de las partes implicadas (Iglesia Ortodoxa, Uniatas e Iglesia Católica Romana) que aporten su particular punto de vista. La presente obra ofrece al lector las ponencias presentadas en el primero de esos encuentros que tuvo lugar en Viena del 18 al 24 de julio de 2002, a saber: Ihor Harasim, *Die Union von Brest. Voraussetzungen und Motiven Ihrer Entstehung*; Ohleh Turij, *Die Union von Brest 1595/1596. Entstehung und historische Hintergründe*; Erzbischof Jeremiasz, *Der Weg zur Union von Brest (1596)*; Iwan Dacko, *Die Kiever Kirche und die Union von Brest (1595/1596)*; Stanislaw Nabywaniec, *Die Eparchie Przemysl in der Zeit der Orthodox-Unierten Auseinandersetzungen*; Rudolf Prokschi, *Zur Union von Brest 1595/1596 (Tatsachen-Motive-Folgen)*; Ernst Christoph Suttner, *Die Anfänge der Brester Union*; Philipp Harnoncourt, *Wozu schon wieder Geschichte?* Por concernir al tema, se reproduce tam-

bién el artículo de Vittorio Peri, *Über den Synodalen Charakter der Union von Brest*, publicado previamente en la revista *Annuario Historiae Conciliorum* 27/28 (1995/1996). Cada una de las colaboraciones adjunta una síntesis de su contenido en lengua rusa. La obra termina con un informe sobre el encuentro de julio que incluye, además, los proyectos y orientaciones para los siguientes encuentros.– P. de LUIS.

KLAUSNITZER, Wolfgang, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung, Dogma, ökumenische Zukunft*, Herder, Freiburg im Breisgau 2004, 16 x 23, 534 pp.

El autor, profesor universitario de Teología Fundamental y Teología Ecu­mérica y consultor ecuménico de su arzobispado, ha dedicado buena parte de su trabajo, estudio y tiempo a la cuestión del papado y la unión de las Iglesias, y sabe que en la cuestión papal está una de las claves de la cuestión ecuménica. Fue el mismo Papa Pablo VI, después del Vaticano II, quien dijo que el papado era el principal obstáculo para la unidad, mientras Karl Rahner expresaba que era el único problema teológico todavía abierto. Así que dicha cuestión no es sólo susceptibilidad de las Iglesias no católicas. Verdaderamente, los desen­cuentros entre las confesiones cristianas son en la actualidad más prácticos que doctrina­les. Las diferencias de interpretación trinitaria o sobre la justificación o sobre los sacra­mentos pueden ser asumidas en el pluralismo teológico sin forzar una división, pues el peso de la unión teológica sobre la Escritura y la cristología es mucho mayor. Pero el lado práctico de la organización eclesial o la autoridad ministerial (episcopado, papado, sacer­docio) resulta un asunto todavía espinoso.

El libro aborda el estudio del papado y su desarrollo dogmático en siete capítulos, cada uno de los cuales representando un escalón histórico sobre el que se asienta el si­guiente. Estos capítulos son el Nuevo Testamento, la patrística, la reforma gregoriana, el conciliarismo, la reforma protestante, el Vaticano I y el Vaticano II. Dado que el libro pretende avanzar hacia el acercamiento, sorprende que no dedique más espacio al minis­terio petrino en el Nuevo Testamento, por ejemplo, donde se cuece la consideración del papado como derecho divino, el meollo del asunto, que al desarrollo elefantiásico que vio dicho ministerio con la reforma gregoriana, algo sólo dependiente de las contingencias his­tóricas. O que se extienda más en el Vaticano I que en el II, asentado aquél en teología de combate mientras éste reposa en un talante más neutral. En cualquier caso, es una ordena­da presentación del desarrollo del ministerio característico de la catolicidad en orden a su adaptación para un futuro compartido entre confesiones cristianas.– T. MARCOS.

Caspar Peucer 1525-1602. Wissenschaft, Glaube und Politik in konfessionellen Zeitalter (Hrsg. Von H-P. Hasse und G. Warttemberg). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2005, 23 x 26, 381 pp.

Caspar Peucer es un personaje poco conocido en nuestro ámbito cultural, a pesar de la influencia intelectual y política que tuvo en la segunda generación de la Reforma luterana. Educado desde pequeño en la “nueva doctrina”, se matricula en la aún joven Universidad de Wittemberg en 1540, cursando en principio matemáticas, astronomía y medicina. Poco tiempo después fue acogido en casa de Felipe Melanchthon como huésped, naciendo una gran amistad entre el humanista reformador y el joven estudiante. Acompañó a Melanchthon en muchos de sus viajes y fue su asesor en temas científicos. En 1550 se casa con la hija más joven de Melanchthon, quedándose a vivir en la misma casa, un edificio rena­centista de la ciudad. Peucer fue profesor de matemáticas y de medicina, Decano de Medi­cina y Rector de la Universidad. A la muerte de su suegro se convirtió, sin pretenderlo, en la personalidad más influyente de la Universidad. Su fidelidad al “Filipismo”, acusado este movimiento como “cripto-calvinista”, fue la causa de su encarcelación (1574-1586) en di-

versos castillos. En ese tiempo escribió su más popular obra *Historia carcerum*. Termina su vida como médico y consejero del Príncipe en Dessau, dejando en su haber un sin fin de escritos y una correspondencia considerable con el mundo cultural europeo. Dio a la imprenta en cinco volúmenes los escritos y cartas de su suegro Melanchthon, cuya herencia humanista y religiosa mantuvo con firmeza.

Con motivo del cuarto aniversario de su muerte se celebró en su ciudad natal, Bautzen, un congreso sobre su persona y su vida, sus intereses científicos, y su aportación cultural-religiosa a la historia de su tierra. Una gran exposición mostraba también parte de los escritos originales de Peucer, así como aparatos científico, médicos y astronómicos de la época. El Congreso (septiembre 2002) reunió a historiadores, germanistas, filósofos y teólogos, los cuales expusieron en un discurso interdisciplinar la personalidad y la obra de Peucer, ofreciendo una panorámica ejemplar de la cultura, ciencia y teología de aquella época.

La bibliografía de las títulos impresos de Peucer alcanza el número de 251.– A. GARRIDO

E. BACKHOUSE - C. TYLER, *Historia de la Iglesia primitiva. Desde el siglo I hasta la muerte de Constantino*. Editorial Clie, Terrassa 2004, 20 x 13, 480 pp.

Esta obra clásica del siglo XIX se caracteriza por basarse en las fuentes originales de la época que describe. Las líneas básicas de la obra siguen estando vigentes. Los editores han intentado adaptarla a las nuevas investigaciones y corregir puntos de vista de los autores, donde éstos habían claudicado a sus prejuicios o por las interpretaciones comunes a los cuáqueros, ideas que los autores defendían. Se han ampliado aquellas partes deficientes de la obra original. El libro recorre los pasos de la iglesia desde su origen hasta la época de Constantino. Durante este periodo surgieron personas que defendieron la verdadera fe cristiana. Serán estas grandes personalidades, así como otros que quedaron en el anonimato o que fueron acusados de herejías quienes han dado testimonio vivo de la fe. El libro está dividido en 2 partes (siglos I-II y II-IV), que a su vez se dividen en dos subpartados: historia del cristianismo de esos siglos y vida-costumbres de los cristianos de esas épocas. La obra recoge muchas citas de autores de la época, por lo que en ocasiones parece un glosario de citaciones. La valoración de dichas fuentes no es crítica.– D. A. CINEIRA.

GONZÁLEZ L., Justo (Ed.), *Diccionario ilustrado de intérpretes de la fe. Veinte siglos de pensamiento cristiano*. Editorial Clie, Terrassa 2004, 24 x 15, 492 pp.

Buen servicio el que esta editorial “evangélica” está prestando a la cultura cristiana de lengua castellana. Nos ofrece ahora este “Diccionario”, como herramienta de trabajo y referencia al servicio de estudiantes, educadores y eruditos en todos los niveles e instituciones en donde se imparte educación teológica. Bajo la dirección de Dr. J. L. González han colaborado seis editores y más de 60 profesores de teología que ejercen su labor docente en instituciones académicas de América, especialmente Estados Unidos y México. E incluye no solamente personajes cercanos a la visión “evangélica” sino también personas y autores de otras tradiciones teológicas dentro del cristianismo: católicas, protestantes, ortodoxas, nestorianas, monifisistas,... Se presta también especial atención al trabajo teológico que se realiza fuera de los centros tradicionales del Atlántico Norte. Así podemos encontrar personajes con interés teológico procedente de Asia, África y Latinoamérica. Dada la necesidad del conocimiento filosófico como acceso a la teología, se incluyen tam-

bién pensadores no cristianos, como transfondo para entender el pensamiento de otras personalidades incluidas en el Diccionario. Estas ofertas son siempre dignas de agradecer. Sería bueno que en ediciones posteriores se incluyera un lista de “entradas” para facilitar la consulta.– A. GARRIDO

GASPAR DE GRAJAR, *Obras completas II* (= Colección Humanistas Españoles, 30).

Introducción, edición crítica, versión española y notas de Crescencio Miguelez Baños. Secretariado de Publicaciones. Universidad de León 2004, 25 x 17, 734 pp.

Bajo la dirección científica de Jesús Paniagua, la Universidad de León nos sigue ofreciendo lo más florido del Humanismo español. Con este volumen se completa la edición de las obras de Gaspar de Grajar, personaje sumamente interesante a pesar de haber sido uno de los hombres más olvidados de nuestro Humanismo y “el peor tratado de los hebraístas salmantinos”. Grajar (1530-1575), oriundo de Villalón de Campos y muerto en las cárceles de la Inquisición en Valladolid a la edad de 45 años, es un ejemplo vivo de la grandeza intelectual de muchos profesores y también de la miseria moral de algunos miembros de la universidad de Salamanca en su siglo de oro. El clérigo Grajar, después de perfeccionar sus estudios en Lovaina (donde obtuvo la Licenciatura en Sagrada teología) y París, teniendo como maestros a Bayo y Petrus Ramus, obtiene la cátedra de Escritura en Salamanca en 1560. Su interpretación de la Escritura en sentido literal provoca controversia y animadversión en los Maestros dominicos, especialmente en Medina y Báñez que defendían el uso exclusivo de la Vulgata y la interpretación alegórica. Es denunciado ante la Inquisición y en marzo de 1572 es encarcelado, con suerte similar a la de Fray Luis de León y de Martín M. De Cantalapiedra. La ironía de la vida se cebó en él. El proceso inquisitorial termina con la absolución de Grajar el 5 de enero de 1577, pero el dignísimo Grajar había muerto ya en los calabozos de la prisión inquisitorial de Valladolid el 9 de septiembre de 1575. Fray Luis dijo de él: *uno de los hombres de más sanas y limpias entrañas y más sin doblez que yo he tratado*.

La primera parte del libro transcribe el texto latino original y la traducción castellana de las siguientes obras de Grajar: Exposición a Oseas, La profecía de Amós, Comentarios a Jeremías, Comentarios al IV de las sentencias de Durando, Cuestión sobre el evangelio de San Juan y sobre la edición de la edición Latina y Vulgata (pp. 9- 343). Una segunda parte incluye los “Escritos desde la prisión” (cartas recogidas del proceso y Declaraciones y Exposiciones doctrinales), así como un Apéndice documental (52 documentos oficiales del proceso) (pp. 344-599). Una tercera parte afronta y resuelve de manera definitiva la autoría del *Tractatus de sensibus Sacrae Scripturae*, atribuido erróneamente durante mucho tiempo a Fray Luis de León. Con argumentos científicos y datos fehacientes se muestran las dificultades reales para atribuírselo a Fray Luis, y se hacen las “observaciones pertinentes para restituir esta obra de carácter hermenéutico a su único autor, Gaspar de Grajar”. Se transcribe el *Tractatus* en su doble versión latina y castellana (pp. 615-699). Los “Comentarios al profeta Miqueas” aparecieron publicados ya en el primer volumen de la obra. La edición concluye con unos precisos índices de autores y de citas bíblicas.– A. GARRIDO

AYALA, Jorge M., *J. D. García Bacca. Biografía intelectual 1912-1939* (= Colección Estudios, 1). Ediciones Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid) 2004, 24 x 17, 329 pp.

García Bacca (1901-1991), filósofo de origen español, pensador brillante y polifacético, profesor universitario en Barcelona, Ecuador, Méjico y Venezuela, con traducciones

de alta calidad y con originales planteamientos filosóficos, “siempre al hilo de las últimas investigaciones científicas”, es un personaje interesante y curioso. El presente trabajo de investigación biográfica se centra en los años indicados desde 1912 a 1939, años en que perteneció a la congregación religiosa de los Claretianos, siendo ordenado sacerdote en 1925. En 1939 desaparece de la escena religiosa y de la escena española. Una fuerte crisis religiosa y política le fuerza a abandonar “religión” y patria, iniciando la aventura americana.

La etapa hasta el 1939 era muy poco conocida dentro del ambiente académico, hasta que se han hecho públicas sus *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior* (Barcelona 2000), “en las que narra hechos y vivencias de su etapa de religioso y sacerdote claretiano”. Dado que la familia publicó esa especie de “memorias” redactadas por el mismo profesor, el autor del presente libro se ve en la obligación de aportar una serie de datos que las hagan más comprensibles, así como matizar las interpretaciones de Bacca y recordar hechos por él silenciados, y también para dar a conocer la persona “y el personaje”, así como la génesis de su pensamiento. Las descripciones que Bacca hace de sus años de formación y de sus primeros años de sacerdocio en la Congregación religiosa de los Claretianos están cargadas de ambigüedades, creándose él mismo una película que no responde a la realidad histórica. Ayala respeta la integridad de las cartas de García Bacca y a través de ellas intenta seguir su evolución interior. Cartas sinceras en un principio, después cartas llenas de formulismo y cortesía para contentar a los superiores y conseguir de ellos lo que cree necesitar. Y por fin: cartas escritas “desde la duplicidad interior que le atormenta”. Aun respetando el misterio que cada persona encierra, las luchas interiores entre política y religión, entre fidelidad externa a la Congregación religiosa y búsqueda desahogada de su interés personal, hacen de la figura de Bacca una personalidad espiritual muy contradictoria; fenómeno que suele darse en mentes privilegiadas para la pura lucubración intelectual que intentar justificar en el plano ideológico sus desafecciones y sus comportamientos reales. Con estas páginas se “rompe la losa de silencio que pesaba esta parte de su vida, que dura hasta los cuarenta años, y se ofrece a los estudiosos el trasfondo humano y el proceso interior del filósofo.– A. GARRIDO

ROVIRA I VIRGILI, Antoni, “*La guerra que han provocat*”. *Selecció d'articles sobre la guerra civil espanyola*. Publicacions de l'abadia de Montserrat, Barcelona, 20,5 x 15,5, 336 pp.

Recoge Joseph M. Roig i Rossich en este volumen una selección de los artículos publicados durante la guerra Civil por el periodista y dirigente de Esquerra Republicana Antoni Rovira i Virgili. Dadas las circunstancias en que fueron escritos sería absurdo buscar en ellos un análisis político mínimamente ecuánime y ponderado. Nos encontramos ante una obra de combate surgida en el fragor de la batalla, y ahí reside su valor y su interés. Rovira i Virgili busca alentar la resistencia, exaltar los ánimos y mantener la tensión de un esfuerzo prolongado, que no halla en ningún momento la recompensa del triunfo. Sus palabras se dirigen, por otra parte, no al conjunto de España, sino a Cataluña y adoptan, como corresponde a la militancia política del autor, un tono nacionalista y revolucionario, que a estas alturas debería resultar tan anacrónico como las referencias franquistas al Cid y a la España Imperial. Qué cabe decir de la exaltación de Jaime I o de Pedro III en los momentos de la expedición a Mallorca del capitán Bayo, o de la obsesión pancatalanista, que le empuja a bucear en el medievo en busca de unas fronteras que incluyan Valencia, Baleares y la franja oriental aragonesa. Pero el nacionalismo es siempre victimista. Su sueño es recuperar una Arcadia perdida por obra de enemigos exteriores, en este caso no la pérfida Albió, ni las ideas ilustradas, sino los invasores castellanos. Menudean así las

referencias a la guerra de Sucesión y la asimilación de los militares sublevados a Felipe V. Es significativo que al tratar de la defensa de Madrid presente la guerra como un enfrentamiento civil entre castellanos, en el que los catalanes actuarían como aliados del bando progresista y enemigo del centralismo. Se niega a admitir que la escisión recorre Cataluña al igual que el resto de España, por lo que cuando se refiere a Cambó o a Gomá considera que no son auténticos catalanes, catalanes de corazón. ¿Qué teorías fundamentan las concepciones de Rovira i Virgili? Lo explicita en un artículo de julio de 1938: “En el sentit científic del mot nació, Espanya no es una nació. Els qui diguin el contrari, estaran d'acord amb Franco, pero no pas amb Stalin, un dels més exactes definidors del mot” (p. 308). La emancipación nacional se da la mano con la revolución social. La Cataluña liberada de la opresión castellana será también una Cataluña socialista. Al leer estos artículos uno no puede por menos de comprender la desconfianza británica ante la república española. Difícil tesitura la de elegir entre aliados de Hitler y devotos de Stalin.

Lo sorprendente es que hoy, pasado tanto tiempo desde el final de la guerra, se quiera hacer pasar a gentes como Rovira i Virgili por defensores de la democracia frente a la agresión fascista, y que personas como Josep Roig i Rossich sigan manteniendo interpretaciones maniqueas obstinadas, contra el testimonio de los hechos, en eximir a los republicanos de responsabilidades en el desencadenamiento de la guerra y en presentarlos como sinceros demócratas, algo que, como demuestran sus acciones y sus escritos, en ningún modo eran. Por el contrario, consideraban a la República y a la democracia como instrumentos para conquistar otros objetivos de índole nacional y social y no estaban dispuestos a permitir el gobierno de quien no los compartiera, y, llegado el caso, como mostró la insurrección de 1934, no vacilaban en recurrir a otras herramientas que podían parecer más adecuadas para conseguirlos.— F. J. BERNAD MORALES ·

HILDEBRAND, Alice von, *Alma de León. Biografía de Dietrich von Hildebrand*. Ediciones Palabra, Madrid, 2001, 13 x 21, 347 pp.

Alma de león es el título que responde a la definición que se daba a sí mismo el personaje objeto de la biografía, el alma de un ser fuerte que luchó contra las adversidades de la vida. Dietrich von Hildebrand fue un gran pensador del siglo XX que dejó numerosos escritos de filosofía cristiana y teología, pero, ante todo, una persona que, partiendo de un entorno pagano, se convirtió con fuerza al catolicismo. Desde muy joven se opuso al relativismo moral y, a través de grandes maestros y amigos como Max Scheler, llegó a descubrir el valor de lo Absoluto. Posteriormente guiado de una pasión por buscar la Verdad, entró a formar parte de la Iglesia Católica. Su vida fue una lucha constante contra el totalitarismo, que se manifestaba, a su juicio, en las dos tendencias predominantes de su época: el nazismo y el stalinismo. El gobierno nacional-socialista alemán le declaró enemigo público número uno y le persiguió por ello. Desde los inicios de este movimiento detectó la maldad de su filosofía que violaba la dignidad de la persona y el valor del individuo.

La biografía, escrita por su esposa Alice, narra la vida de Dietrich von Hildebrand desde su infancia hasta su llegada a Estados Unidos en diciembre de 1949, huido del gobierno nacional-socialista alemán. Es un libro de fácil lectura que, al tiempo que descubre una vida rica e intensa, nos hace reflexionar sobre los grandes acontecimientos históricos de Europa en el período que abarca las dos guerras mundiales, con el horror del totalitarismo. El libro va precedido de un valioso prólogo escrito por el cardenal J. Ratzinger, en el que destaca la importancia de la figura de Dietrich von Hildebrand dentro de la historia intelectual de la Iglesia Católica en el siglo XX.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ

RONDANINA, Roberto, *Simone Weil. Mística y revolucionaria*. Edic. San Pablo, Madrid 2004, 22 x 14, 380 pp.

Es un acierto que la Editorial San Pablo haya introducido, dentro de su colección “Semblanzas”, esta biografía de Simone Weil, personalidad única y excepcional, muerta con sólo treinta y cuatro años el 24 de agosto de 1943. A pesar de la brevedad de su vida, realizó una inmensa producción intelectual y de compromiso ético-político. Continuamente inmersa en la vida política y sindical de los años treinta, pasó un año decisivo de trabajo en una fábrica, participó en la Guerra Civil Española y en la Resistencia en la Segunda Guerra Mundial. Esta joven judía francesa fue una buscadora infatigable de la verdad y la justicia. En ella la acción influye el pensamiento y se eleva a teoría y, a su vez, la teoría se traduce siempre otra vez en acción y en programa de vida.

Su acción y reflexión histórico-política son por sí mismas suficientes para garantizar a Simone Weil un lugar destacado en el panorama cultural del siglo XX. Pero, si a esto añadimos su experiencia mística –teniendo en cuenta que su formación familiar y escolástica estaban orientadas al agnosticismo y al radicalismo laico–, hacen de su vida un personaje original que supo conjugar ambas dimensiones. Es más, el “descubrimiento” de Dios y, en particular, de Cristo crucificado, estuvo preparado por la atención a los desgraciados y a los últimos, que ya caracterizaba su compromiso social. Roberto Rondanina nos presenta una Simone Weil que se le reveló en un primer momento como una pensadora política en quien, no obstante, la reflexión social surge de experiencias metapolíticas, sobre todo de tipo ético y luego –después del encuentro con el cristianismo en 1938–, también de tipo estrictamente espiritual y místico. El libro recorre este apasionante itinerario social, político y espiritual de Simone Weil, buscando lo que ella llama “su depósito de oro” y relacionándolo con las distintas experiencias humanas e intelectuales. La bibliografía –donde se ofrecen las obras de Simone Weil, así como los principales libros y artículos sobre ella–, dan pie para un ulterior estudio de esta mujer singular. Tanto la obra, como el personaje de Simone Weil merecen ser conocidos.– B. SIERRA DE LA CALLE.

SÁEZ DE OCARIZ, Leandro, *Pío de Pietrelcina. Místico y apóstol (= Semblanzas)*. Edit. San Pablo, Madrid 2004, 543 pp.

Ha sido una buena idea el publicar este libro en la colección *Semblanzas*, después de cuatro ediciones en la colección *Testigos*, de la Editorial San Pablo, y además cuando ya ha ocurrido la canonización del Padre Pío de Pietrelcina y se añade la información correspondiente a este acontecimiento en el último capítulo. Todo el mundo conoce simplemente como el Padre Pío (1887-1968), no por su apellido, Forgione, al capuchino italiano que vivió gran parte de su vida en el convento de San Giovanni Rotondo (Foggia), Italia. Es un personaje extraordinario y, por esa misma razón, también controvertido. Considerado un místico, su misteriosa enfermedad, los estigmas que recibió y que le acompañaron durante cincuenta años, la obediencia que profesó a sus superiores, su carisma como confesor, su celo apostólico y caritativo, que le llevaron a la fundación de una gran obra que hoy perdura y sigue floreciendo, han hecho de él el profeta del siglo, un hombre, como lo definía Pablo VI, «de oración y sufrimiento». Beatificado en 1999 y canonizado en el 2002, su personalidad se convierte en un ejemplo de fe, de obediencia y de celo apostólico para el mundo cristiano.

Se trata de una biografía del santo bien trabajada, donde se nota la meticulosa recolección de datos, así como una valoración crítica de sus fuentes, con una redacción amena y entretenida por la variedad de detalles, incluidos los pequeños e insignificantes, que proporcionan un grato sabor a su lectura. La vida del P. Pío es una vida sorprendente por los

cuatro costados; se mire como se mire, todo es sorprendente. Las llagas que tuvo durante cincuenta años, que no se infectaron nunca, que desaparecieron en los últimos días de su vida sin dejar cicatrices; los carismas, todos, pues parece que de todos hizo uso: oración, obediencia, bilocación, lenguas, profecía, visión de conciencias, don de consejo, amén del confesionario y la celebración de la Misa, que eran sus lujos preferidos. Sorprende, incluso, lo que se nos narra en la página 407 donde se pone un juramento en boca de un santo. ¿Cómo no sorprenderse? Sorprendente, curiosa, difícil y complicada tuvo que ser la vida conventual de cada día y cada noche con el fraile capuchino que polarizaba a su alrededor no sólo la vida del convento sino de instancias superiores.

Se encuentra el lector ante una vida y unos hechos verdaderamente inexplicables, y pueden dar la impresión de que Dios los ha puesto a consideración de los hombres, a fin de que estos puedan acordarse de que Dios está ahora y siempre muy cerca de nosotros y de que podemos también nosotros experimentar, en lo más íntimo de nuestro ser, algo de lo que es capaz de obrar Dios en lo que constituye el misterio del hombre. Todo y sólo para manifestar la presencia de Dios entre nosotros, y siempre por sus caminos.— J. M. BALMORI

LE CLERC, Alix, *Relation autobiographic. Suivie des Notes des cahiers*. Cerf, París 2004, 19,5 x 12,5, 150 pp.

TIHON, Marie-Claire, *La bienhereuse Alix le Clerc*. Cerf, París 2004, 19,5 x 12,5, 294 pp.

Dos libros. Editados a la vez. La misma autora se hace presente en la edición de los dos. Un mismo tema: La biografía de la fundadora de la Congregación de Notre Dame, también llamada de *Canonisas de san Agustín*, beata Alix le Clerc (1576-1622), la cual inicia un camino nuevo de pastoral cristiana destinado a la educación gratuita y formación de jóvenes muchachas, sumidas en la ignorancia y la miseria, y ello, sin dejar de ser monjas, viviendo en comunidad, practicando la penitencia y la pobreza y manteniendo siempre el rezo coral. Empresa difícil para su época; la Iglesia tardó treinta años en dar su aprobación, 1628.

El primero de estos libros recoge el bosquejo autobiográfico que escribe Alix le Clerc a petición de su confesor, P. Jean Guéret, a quien lo presenta cuatro años antes de morir. Lleva también el *Comentario* de esta Relación autobiográfica, realizado por la M. Angélica Milly, confidente de la Beata, y supuestamente su primera biógrafa, completando el libro *Notes de cahiers*, encontrados por la misma M. Angélica entre los papeles de la M. Alix, en dos cuadernos manuscritos, el primero de cuales habla de las virtudes más estimadas por la Beata, y el segundo sobre el modo de dirigir la Congregación y sus pensamientos sobre su misma fundación. Cierra este libro un cuadro cronológico de la vida de M. Alix le Clerc. Las introducciones a cada una de estas partes están redactadas por Paule Sagot y Marie-Claire Tihon.

Es interesante resaltar que esta Relación autobiográfica, ya conocida por las citas que de ella se tomaban en sus primeras biografías, estuvo perdida durante casi cuatro siglos, la encontró la hermana Hélène Derréal en 1937, por pura causalidad, en la biblioteca municipal de Évreux. Una de tantas consecuencias derivadas de la Revolución francesa que confiscó bienes y archivos de todas las Congregaciones religiosas en Francia. Sus reliquias, perdidas también después de la misma Revolución, fueron halladas en lo que fue huerto de la comunidad, y autenticadas en 1960. Fue beatificada por Pío XII en mayo de 1950. Por su espiritualidad, experiencia mística, entrega total a Dios, sus encuentros con él en visiones muy particulares, hizo que llegara a buscarse un cierto paralelo con Teresa de

Jesús, cuyas obras se publicaron en Francia el año 1601 y que nuestra Beata leyó entusiasmadamente, y la ayudaron y orientaron en su vida mística.

El segundo libro desarrolla el esquema biográfico, así lo consideramos, dejado por la Beata en su Relación autobiográfica, siendo avara en palabras sobre sí misma, distribuida en pequeños párrafos numerados. Se tiene en cuenta su primera biografía, publicada en 1666, sus *Escritos espirituales*, junto con los testimonios que aporta la Vida de su primer confesor y animador de su itinerario religioso, san Pedro Fourier, cofundador, canónigo regular de san Agustín, y su correspondencia epistolar. A lo largo de sus páginas, el lector puede admirar tanto la fluidez de estilo en que está escrito el libro, su amenidad, la ambientación que hace de lugares y personas, las dificultades y luchas político-religiosas del entonces, como la intensa vida espiritual que animó a la beata Alix le Clerc en lo personal y en lo fundacional. Sus luchas interiores, sus dudas y sus desencuentros consigo misma. Toda una ascensión hacia Dios que llegó a adueñarse de su vida y de su obra.

La Revolución suprime en Francia 75 monasterios, pero ya tiene monasterios en Alemania y Hungría. Pasada la tormenta, resurge en Francia. Napoleón suprime los de Alemania. A principios del siglo XX la ley Combes cierra en Francia todos los colegios religiosos de enseñanza, lo que fuerza a la Congregación de Notre Dame a establecerse en Inglaterra, Bélgica y Holanda. En 1989 renace en Hungría y Eslovaquia después de ver cómo eran cerrados sus colegios en 1950. En 1906 se instala en Brasil, en Vietnam en 1935, abriendo casas, cinco años más tarde, en el Congo belga, en Uganda, 1960, y a partir de 1963 se instala en Argelia, Hong-Kong, California, Méjico... No siempre tiene uno la suerte de encontrar libros de tanto interés como los presentes, pues, aparte de solaz, estimulan el espíritu.— T. GONZÁLEZ CUELLAS

CARCOPINO, Jérôme, *Julio César. El proceso clásico de la concentración del poder*, Ediciones Rialp, Madrid 2004², 25 x 17, 647pp.

Los seis capítulos de que consta este libro son densos de contenido, pero, a la vez, de lectura fluida y amena. Plinio afirmó erróneamente que, al nacer César, hubo necesidad de una cesárea, y de ahí su nombre. En realidad, ese nombre se lo pusieron a uno de los *Iulii* que participó en la segunda guerra púnica por haber abatido a un elefante cartaginés. *Caesar*, en púnico, significa 'elefante' (p. 11 n. 1). César dominó fácilmente las dos lenguas, griego y latín, y asimiló a fondo su literatura. En griego le dirigió a Bruto su desgarradora exclamación al morir, y en latín escribió quizá la prosa más hermosa y transparente. "La ascensión de César" fue meteórica: *pontifex maximus*, triunviro con Craso y Pompeyo, cónsul... En el funeral de su tía materna Julia, esposa de Mario, se proclamó descendiente de reyes e hijo de la diosa Venus, la divinidad más amada del pueblo romano, como descendiente que era, según la leyenda, de Yulo, sobrenombre de Ascanio, hijo de Eneas. Quedaban bien claras sus ambiciones: rey y dios. La conquista de Las Galias y la propaganda que hizo con sus *Comentarios* extendieron su gloria por toda Italia. En los acuerdos de Lucca, los triunviros se repartieron el mando: Siria para Craso, las dos Españas para Pompeyo, y Las Galias para César con su base militar en la Cisalpina. El *Imperium*, a primera vista, era equivalente para los tres, pero, en realidad, la supremacía sobre Italia y Roma quedaba para César. Muerto Craso, el conflicto entre Pompeyo y César se hizo inevitable. No había más salida que la guerra civil para que César pudiera cumplir su ideal revolucionario. Vencedor en la guerra, destruyó la República e instauró el Imperio, del que siempre se ha sentido nostalgia, tanto en la Edad Media como en los tiempos modernos. Todo quedó sometido a su voluntad. Elevado a *divus Iulius*, fue proclamado *Imperator* perpetuo y dictador perpetuo. Sólo le quedaba ver cumplida su ambición de ser rey. Así iba a ser proclamado por un senadoconsulto, pero la llama republicana seguía alentando

do en muchos romanos y, antes de abrirse la sesión, el puñal de Bruto acabó con su vida el 15 de marzo del 44. Dos años después fue proclamado *dios* por el Senado.

Excelente biografía de César y su tiempo (por sus páginas discurren personajes como Sila, Mario, Sertorio, Mitrídates, Espartaco, Catilina, Cicerón. Pompeyo..., sobre todo estos dos últimos), la mejor sin duda. Carcopino, gran helenista y latinista, conocía bien las fuentes y los muchos estudios sobre el tema, y los maneja con una soltura envidiable. Acompañan al texto diez mapas, y se cierra con un índice alfabético para facilitar la consulta.

Los *cerretanos* son los de Cerdeña, no los de Cerdeña como se dice en las pp. 30 y 35. En español, el complemento directo de persona lleva la preposición *a*. Debe traducirse *a los hijos*, no *los hijos* (p. 38). Espartaco “aferrará su resistencia” (p. 47). Esta oración no tiene sentido en español.— J. VEGA.

CHESTERTON, Gilbert K., *El hombre eterno*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 14 21,5, 348 pp.

Leer a Chesterton es siempre una gozada. La vena del humor no le abandona nunca. El libro consta de dos partes: la criatura llamada hombre y el hombre llamado Cristo. El autor advierte que su punto de vista es histórico más que teológico. La primera parte comienza con el hombre de la caverna y se cierra con el fin del paganismo. Además de estos dos temas, se dedican sendos capítulos a estos otros: Dios y las religiones, las mitologías, los demonios y los filósofos, la guerra entre los dioses y los demonios. Chesterton rechaza la evolución. No se evitan los misterios atribuyéndoles muchos siglos en su desarrollo. El hombre fue una revolución. El hombre de las cavernas no fue violento ni feroz, fue un artista. El pecado original lo es también históricamente; algo ocurre en la humanidad. “El sentido del pecado ha hecho imposible ser natural y no llevar ropa” (p. 66). Una observación aguda sobre la *Iliada*: Homero se interesa más por los vencidos que por los vencedores. Su héroe es Héctor (p. 102). Esta dignidad casi divina de los vencidos la recogerá Virgilio en la *Eneida*, preparando de alguna manera el cristianismo y el sentimiento caballeresco de la Edad Media (p. 201). Reducir la política, la ética y la religión a economía es absurdo. “La historia materialista es la historia más locamente increíble de todas las historias” (p. 180). La segunda parte del libro comienza también en una cueva, en Belén, y se cierra con “las cinco muertes de la fe”. La fe no es una supervivencia. Muchas veces se la ha dado por muerta (arrianismo, albigenses, escepticismo de los humanistas, después de Voltaire y después de Darwin), pero sigue vida, transformando continuamente las épocas. Otros capítulos se dedican a los enigmas de los evangelios, a la historia más extraña del mundo (Jesucristo), a los herejes y a la huida del paganismo. Chesterton no es un especialista, no acude al saber científico, pero conocía lo que decían los especialistas, y en todo pone su agudeza y una lógica apabullante. Los años, sin embargo, no pasan en balde. Hay afirmaciones que hoy son insostenibles, en especial las que se refieren a los evangelios. Decir que “los mansos heredarán la tierra” es una profecía que anuncia que los monjes, después de la invasión de los bárbaros, heredarán las tierras abandonadas por los reyes no deja de ser una *boutade*. En español se dice *caravasar*, no *caravanserai* (p. 215). En las pp. 282-283 se escribe hasta cinco veces *porqué*. Aparece alguna vez más a lo largo del texto. Debe escribirse *por qué*.— J. VEGA.

BERGEY, Marie-Catherine, *El manto de púrpura. Vida de Antonio Rosmini*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 14 21,5, 540 pp.

Hermosa biografía de un alma más hermosa aún, de Rosmini (1797-1855). Los años de infancia, su juventud, sus estudios, su pasión intelectual, su entrega al Instituto de la Caridad y a las Hermanas de la Providencia, fundaciones suyas, su participación en el *Risorgimento* y en la política italiana, promoviendo la unidad de Italia, consejero de Pío IX hasta que la ruindad moral del entorno que rodeaba al Papa logró prescindir de él humillándole, su vida de oración, su caridad... todo queda muy bien estudiado. Pero en Rosmini destaca, sobre todo, su amor a la verdad y su pasión por el estudio. A los quince años estudió a Kant y a los pos-kantianos. Actualizó la verdad cristiana desde su tiempo, pero los mediocres, que vivían en la Edad Media, no se lo perdonaron y levantaron contra él toda clase de calumnias. “Rosmini es el más grande filósofo de la Iglesia de nuestro tiempo” (Pío IX). Sin embargo, el mismo Papa firmará su condena. Cosas de los hombres, no de Dios; “mezquindades de la antecámara del papa”, dice Rosmini (p. 391). Fue sometido a un proceso inquisitorial sin derecho a defenderse, con procedimientos siniestros. Dos de su obras, *Cinco llagas* y la *Constitución según la justicia social*, fueron incluidas en el Index en 1849. Estas son las cinco llagas de la Iglesia; alejamiento entre el pueblo y el clero (pedía introducir la lengua vulgar en la liturgia porque el pueblo no se enteraba de nada, y participación de éste en la vida de la Iglesia), escasa formación del clero, desunión de los obispos (pedía colegialidad), elección de los sacerdotes y de los obispos por el poder civil (la Iglesia tiene que liberarse del poder humano, y el pueblo tiene que participar en la elección como en la Iglesia primitiva) y subordinación de los bienes eclesiásticos. *Cinco llagas* tenía que estar traducido a todos los idiomas donde haya algún cristiano. Tras un nuevo examen, la Congregación del Índice absolvió, en 1854, las *Opera omnia* de Rosmini, pero el decreto fue proclamado en privado para no irritar a sus enemigos (jesuitas especialmente. En realidad, los jesuitas estaban divididos), que bloquearon su publicación. Sus adversarios no cejaron y volvieron a la carga con panfletos y cartas anónimas. Con la vuelta al tomismo de la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII, Rosmini volvió a caer en desgracia. En 1887 se condenaron cuarenta proposiciones extraídas de su obras. Como siempre, sacadas fuera de contexto, y algunas ni siquiera eran suyas. Juan XXIII formuló su deseo de beatificarlo durante el Concilio Vaticano II, en el que su pensamiento influyó decisivamente. En 1994 se abrió el proceso de su beatificación. Pablo VI y Juan Pablo I le elogiaron. Juan Pablo II, en la encíclica *Fides et Ratio*, le considera uno de los grandes autores católicos de todos los tiempos, y más tarde le llamó “testigo universal, cuya enseñanza es hoy más importante y oportuna que nunca”. A buenas horas mangas verdes. En 2001, una Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe decía: “El sentido de las proposiciones, como las entendió y condenó el mismo decreto, no corresponde en realidad a la auténtica posición de Rosmini, sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras” (p. 513). Pero ¿a quién se condenó, a Rosmini o a sus lectores? La Nota intenta salvar a los que le condenaron. Tarea vana. Cuando se conocen todos los manejos entre bambalinas, y este libro los deja bien claros, el caso Rosmini resulta penoso y agobiante por las ruindades de los hombres que decían defender la fe católica. ¿Aprenderá alguna vez la Iglesia a defender a los hijos que intentan expresar la fe desde su tiempo? En los Manuales de Historia de la Filosofía se sigue considerando a Rosmini como ontologista junto con Gioberti, autor del que él siempre se distanció. Es un error que hay que corregir. No sólo no fue ontologista, sino que combatió este error. Libro bien escrito, y esto se agradece siempre, y bien traducido por Silvia Kot. El verbo *livrer* lo traduce siempre por *librar*. Sus significados no se corresponden. “Repartió los bienes de manera de cubrir las necesidades de todos” (p. 103); “la bendición del Papa, que este les acordó” (p. 245). Son expresiones inadmisibles en español.— J. VEGA.

MORO, Renato, *La Iglesia y el exterminio de los judíos. Catolicismo, antisemitismo, nazismo*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 21 x 15, 250 pp.

Se trata de un libro que se toma con cautela, debido al tema, controvertido y controvertible, y también con curiosidad, en la esperanza de ver soluciones al problema creado en torno al Papa Pío XII debido a su aparente, o real, actitud frente al nazismo y al holocausto judío durante la segunda Guerra mundial. No es polémico, ni tampoco hace apología. Sencillamente, investiga y ofrece los resultados. En el Preliminar su autor nos advierte: ‘Tras más de diez años investigación acerca de la relación entre los católicos y el judaísmo en la época contemporánea y una lectura lo más atenta posible de lo que en esta materia se ha venido publicando, he tratado de ofrecer una síntesis ágil, pero no simplista, rigurosa y libre de prejuicios aunque no exenta de problemas, de interrogantes y de inquietudes en un tema tan nuclear para la conciencia de nuestro tiempo especialmente para la religiosa’. Tampoco busca hacer una reconstrucción completa y analítica. No juzga los acontecimientos.

En la Presentación del libro, Josep M. Margenat, cuya traducción hace con Juan Félix Bellido, presenta a Renato Moro como uno de los más destacados estudiosos sobre el movimiento católico y la historia política del catolicismo contemporáneo como factor político. Es actualmente profesor en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad *Roma Tre*. Siempre ha tenido entre sus manos las relaciones entre catolicismo y modernización social y política, lo mismo que otros ensayos sobre el antiprotestantismo católico y la secularización. Dado que conoce muy bien al autor, Margenat nos dice que “en el libro nada sobra, ni falta algo esencial. Se da en él concisión y precisión, ausencia de erudición innecesaria, amplitud de conocimientos, es muy ajustado en sus comentarios: interpreta la realidad sin adjetivarla, sin quedarse en la mera yuxtaposición de conocimientos. Vive la historia”. Toda una seguridad para que el libro sea leído y aceptado con tranquilidad de mente y de conciencia.

Son seis los capítulos que contiene el libro ajustados a los subtítulos de la portada: *Catolicismo y antisemitismo. La Iglesia y el Estado racial. Iglesia, Nazismo y guerra. El Vaticano y la solución final. Una Elección dramática. El peso de una mentalidad*. Cada uno de ellos subdividido en párrafos numerados. Cada subtema es tratado con rigor, dejando que el lector tome y adopte su propia postura. No resulta difícil emitir juicios después de sucedidas las cosas: no es fácil juzgarlos cuando están sucediendo y no se conoce cómo acabarán. Sucedió con el nazismo. Se presentía un fuerte antisemitismo en Alemania, amén de en otras naciones. Pío XI tuvo sobre la mesa una encíclica condenando el antisemitismo, pero su muerte impidió su publicación. Le sucede Pío XII y esa encíclica no sólo no se publicó sino que alguien la ocultó. Pese a que el nazismo iba manifestando sus ideas antisemitas, las naciones europeas afectadas reaccionaban tímidamente ante los hechos. Hubo quejas, no condenas. Esto, en todos los gobiernos.

En el Vaticano se mantenía en la misma línea: veía muchos inconvenientes en un enfrentamiento frontal. Informaciones llegaron con peticiones formales para que se condenara el antisemitismo, pues el Holocausto judío había iniciado su andadura, pero las noticias eran confusas, o no se creían. No hubo condena, aunque se organizaron ayudas en todas las iglesias católicas en favor del pueblo judío. Se consideraba que la diplomacia podía resolver el problema. Con el estallido de la guerra las deportaciones se intensificaron, pero la nueva conciencia de lo que estaba sucediendo no tenía fuerza. Los movimientos humanitarios del Vaticano fracasaron, más que por sí mismos por la acción de otras naciones, beligerantes o no. En 1938 la protesta de la Iglesia católica había llegado al límite, pero la condena escrita no llegó. El hecho de que Hitler estuviera enfrentado al comunismo, considerado el verdadero enemigo de la Iglesia, ayudó a mantener esa posición. No se presentía un futuro tan negro.

En 1937, Pío XI había publicado la encíclica 'Mit brennender Sorge', en la que se rechazaban los nacionalismos exagerados y la agresión anticristiana que la doctrina hitleriana encerraba. El resultado fue una asfixiante represión por parte de las SS y la Gestapo. Pío XII, entonces Secretario de Estado, se convenció que el mejor camino era el diplomático. Cuando tomó posesión del Pontificado, envió una carta en tono moderado a Hitler, y ya iniciada la guerra, publicó la encíclica 'Summi Pontificatus', 20 octubre 1939, en las que diplomáticamente había insinuaciones antinazis. Había el convencimiento, entre los mismos católicos alemanes, que no se podía ir contra Hitler sin ir contra el Estado. El antisemitismo tenía la primacía en el ordenamiento alemán; la iglesia católica iría detrás. En 1940, la policía alemana había fichado a toda institución, religiosa o asistencial, como 'adversario'.

Las acusaciones dirigidas contra el Papa Pacelli como filonazi quedan totalmente desvirtuadas. En Alemania se estaba planeando un golpe que derrocará a Hitler. Hubo mucho movimiento secreto en las Embajadas: de manera específica la inglesa en contacto directo con el Papa. Se le pedía que ayudara después del derrocamiento de Hitler y a que las naciones de occidente no impusieran a Alemania una paz humillante. Pese a lo delicado del tema, aparte de peligroso, después de dudas y conversaciones, el Papa acepta su papel. En todo caso, la Secretaría del Estado había de mantenerse al margen. Todo se desvaneció como el humo. Pero una cosa queda clara: Pío XII nada tenía de filonazi.

No obstante, el Papa y la Santa Sede no se percataron de la trascendencia del nacionalsocialismo en la política racial. Estaban más pendientes de la aparición de una nueva 'iglesia alemana' del Estado. Tanto el Papa con su Curia, lo mismo que el catolicismo alemán, pensaron que siempre sería posible obtener acuerdos con el nazismo, que respetara sus derechos. Sólo a finales de 1941 se dieron cuenta que el nazismo era un peligro muy serio no sólo para la Iglesia en Alemania sino para el catolicismo en general. En 1942 el Papa ya habló al embajador español, Serrano Súñer, que si el nazismo persistía, el cristianismo se vería envuelto en el mayor período de persecución conocido. Y vino el ataque de Alemania a Rusia. La tensión decreció en Roma. La idea más o menos explícita era: Que un demonio aplaste al otro. Los dos eran muy peligrosos. Parecía una cruzada contra Rusia, pero sin cruzados. Los problemas vinieron a consecuencia de esta ampliación de la guerra. Hay silencios extraños. El Vaticano se centra en la ayuda humanitaria. No se pronuncia sobre los crímenes de guerra que en los dos bandos se cometían. Demasiada prudencia diplomática, que no convence a los diplomáticos afectados. La condena de ametrallamientos a refugiados, bombardeos masivos de ciudades, podría tener efectos propagandísticos a favor de unos u otros, pero no ayudaría a los ametrallados, y los ametrallamientos seguirían.

Nos hemos alejado del problema judío y nos centramos en lo que el autor escribe en el capítulo: 'Elección dramática'. ¿Estaba el Vaticano suficientemente informado de cuanto sucedía en los campos de exterminio? Aquí está el gran problema. El autor cita documentos que llegaron al Vaticano: documentos parecidos, sino los mismos llegaban a los distintos gobiernos. Los hechos que relataban parecían inverosímiles, incomprensibles. No se creían: muchas eran informaciones que hablaban de lo que 'oían', y los que narraban lo que veían, era inconcebible para la naturaleza humana. ¿No sería una propaganda bélica, premeditada y exagerada? Y esto, entre los mismos gobiernos aliados. Muchos sólo se convencieron cuando, terminada la guerra, vieron las imágenes del holocausto. Hubo presiones en el Vaticano. ¿Por qué calla el Papa? ¿Por qué no condena a Hitler? ¿Por qué no denunció el Concordato con el Reich? En mayo de 1943 el secretario general del Congreso Mundial Judío admite que las cosas hubieran empeorado muy posiblemente. Nadie podría impedir que muriera un mayor número de judíos. No había perspectivas que permitieran buscar un freno a Hitler, que, por otra parte, estaba dispuesto a romper el Concordato, una vez terminada la guerra y 'ajustar las cuentas al Papa'. Proyectos hubo de

invadir el Vaticano y secuestrar al Papa. ¡Hasta se proyectó asesinarle en un imaginario 'intento de huida'!

En el Vaticano había silencio: silencio dramático. También lo había en Suecia y en Suiza, imparciales en el conflicto. La Cruz Roja Internacional también callaba. Cualquier intervención parecía destinada a producir más mal que bien. Renato Moro acumula informaciones sobre informaciones, dejando que el lector tome sus propios juicios de valor. Embajadas hubo que pedían la condena del nazismo: otras, en cambio, el representante inglés por ejemplo, manifestaron que la intervención vaticana 'provocaría nuevas persecuciones'. Todo, durante la ocupación alemana de Roma. Opiniones para todos los gustos. Libro interesante, más aún, apasionante. Si la influencia de la obra 'El Vicario' escrita por Hochhuth, que tan malparado deja a Pío XII y, en consecuencia, a la Iglesia católica, pervive en alguien, este libro, que expone y no juzga, le ayudará a comprender aquellas situaciones difíciles, y desde luego, si es imparcial, verá las cosas de distinta manera. – T. GONZÁLEZ CUELLAS

GASCÓN ARANDA, Antonio, *Compañía de María (Marianistas) en España. Una contribución al desarrollo y a la evangelización (1887-1983). Vol. I.* Servicio de publicaciones marianistas (SPM). España 2002, 21 x 14. 733 pp. + 14 de fotografías.

GASCÓN ARANDA, Antonio, *Compañía de María (Marianistas) en España. Una contribución al desarrollo y a la evangelización (1887-1983). Vol. II.* Servicio de publicaciones marianistas (SPM). España 2002, 21 x 14. 591 pp. + 14 de fotografías.

No dudamos que los libros en cuestión son una gran obra no sólo para los Marianistas de España, sino también para la Compañía en conjunto. El primer volumen se estructura en diez capítulos, abarcando desde su fundación en España, 1887, hasta el final de la Guerra Civil, y que continúan, sin cambio de numeración en el segundo tomo, cerrando la historia en el año 1983. Obligado es aclarar que, no siendo la Compañía Marianista de origen español, los capítulos primero y segundo forzosamente hablan del fundador P. Guillermo José Chaminade, y de los orígenes de la fundación y principales colaboradores, con su finalidad y desarrollo en el campo de la enseñanza, junto con las dificultades inherentes a los cambios políticos, más otras dificultades encontradas en el asentamiento de la Compañía.

Huyendo de la persecución que sufrió la Iglesia en Francia partir de 1791, se refugió en Zaragoza con un grupo de clérigos franceses que con él fueron desterrados, desde 1797 al 1800, en que pudo regresar a Francia, pero ahora ya con ideas claras sobre el destino definitivo que daría a su vida. En Zaragoza y al amparo de Ntra. Sra. del Pilar, en cuya capilla oró horas y horas en esos tres años, nació la idea de la Compañía, que, apenas regresado a Burdeos, pasó a una realidad incipiente: año 1801. Fue suprimida desde 1809 hasta 1814. Sus miembros no se resignan. Trabajan en la clandestinidad. Se les unen señoritas y seglares que viven sus votos en privado manteniendo el espíritu de la Congregación allí donde tenían puesto de trabajo, dando origen a la Congregación-Estado, de la que nacerían dos Congregaciones: el Instituto de las Hijas de María y la Compañía de María para hombres. A los tres votos religiosos añadieron otros dos: un cuarto voto de estabilidad en el Instituto, y el quinto, trabajar en la enseñanza.

Llegan a España en un periodo de tranquilidad para la Iglesia. Abren Colegio en San Sebastián y en los tres años siguientes los abren en Jerez de la Frontera, Vitoria y Cádiz. Inician una gloriosa andadura en España. Posteriormente fueron ampliando su campo de acción docente a otras ciudades, entre las que no podía faltar Zaragoza, refugio que fue del P. Chaminade en su destierro. Lo interesante para un marianista, o no maria-

nista, es que al tratar de cada nuevo Colegio se hace un estudio ambiental de la situación económica y política bien local bien nacional. Dificultades que les sobrevinieron, problemas arduos y enojosos creados por las leyes gubernamentales, poco favorables por no decir contrarias a la Iglesia. Finaliza el tomo primero describiendo lo sucedido en la Guerra Civil española contra ellos, cosa que puede ser traspolable a todas las demás Congregaciones religiosas en su campo y medida.

En el tomo segundo se habla de la recuperación de sus bienes, incautados por el derrocado gobierno y una expansión de sus actividades que les impulsó a iniciar movimientos misioneros allende los mares. Se estudia la renovación provocada por el Concilio Vaticano II y sus consecuencias, que les llevó a una revisión total de su vida y de sus proyectos. Se abren al apostolado universitario, Colegios mayores, a la formación de grupos seculares con espíritu marianista, a la acción parroquial y un cambio en su propia fisonomía, con una nueva 'Regla de vida'. La Editorial SM creaba problemas debido al éxito que alcanzaba. Éste éxito, con el que nadie había contado, hizo ver la conveniencia de su transformación jurídica, quedando establecida como Sociedad anónima, CESMA. Termina con un cuadro cronológico de los principales acontecimientos de la Compañía Marianista en España.- T. GONZÁLEZ CUELLAS

MARTÍ GILAVERT, Francisco, *Carlos III y la política religiosa*. Ed. Rialp. Madrid 2004. 19 x 12. 195 pp.

En el Prólogo se expone la razón del libro. Indudablemente, Carlos III fue un gran rey, si bien sus biógrafos pecaron en halagos de compromiso y disculpas no merecidas por su modo de gobernar. Sus ministros Aranda, Grimaldi, Esquilache y Floridablanca llevaban la batuta del gobierno y ellos se llevaban los mejores elogios. Rey absoluto y regalista exagerado, buscó con afán el sometimiento de la Iglesia, encontrando fuerte resistencia en algunos eclesiásticos. Siendo él mismo profundamente religioso, no lo eran algunos de sus ayudantes de gobierno. Consecuencia de este enfrentamiento fue la expulsión de los jesuitas a la que siguió su extinción en España y sus dominios. En este punto, encontró apoyo en algunos obispos a quienes consultó. El título del libro nos coloca en el tema que contiene. Se trata de un estudio monográfico sobre un punto concreto: su política religiosa, influenciada por su fuerte creencia católica y por su regalismo que sólo le permitía ver lo que consideraba, o sus ministros le presentaban, como 'el mejor bien del pueblo'.

El autor hace un riguroso y exacto estudio crítico de las biografías publicadas de este rey. Luces y sombras en algunas de ellas, destacando entre las sombras su afición a la caza que consideraba como terapia para su salud y que practicaba todos días, apacibles o desapacibles, su sometimiento a la burguesía palaciega y la defensa empecinada de sus derechos reales sobre los derechos de la Iglesia, apoyado en el Patronato real, ahora en manos del Despotismo ilustrado, fomentado por Pedro Rodríguez Campomanes en sus escritos de gran influencia en los ambientes políticos.

Entre las luces su dedicación a la mejora del funcionamiento del Estado en todos sus aspectos tanto políticos, como sociales y religiosos. ¿Por qué los obispos no residían en sus diócesis? ¿Por qué no dividían las diócesis que por su territorio no podían ser atendidas por su obispo de una manera adecuada? Si en las directivas papales sobre temas espirituales debían ser tenidos muy en cuenta, ¿por qué iba a renunciar, mejor, por qué no podía defender sus propios derechos, ancestrales por lo demás, en los asuntos que competieran a la disciplina externa relacionados con patronatos y regalías? ¿Por qué el Papa podía nombrar obispos que no colaboraran con las disposiciones del Estado? ¿Por qué los religiosos no estaban sometidos a los obispos y estaban exentos de su jurisdicción? ¿Por qué los su-

periores regulares, generales, vicarios o comisarios generales, habían de ser extranjeros y no fueran súbditos del reino?

Se buscaba una mejor colaboración, como respuesta a la protección real, en las propuestas del gobierno que fueran útiles a todos. Una de las disposiciones reales que más oposición encontró en el pueblo, fue que nadie debía ser enterrado dentro de las iglesias para lo cual debían establecerse cementerios fuera de las poblaciones, grandes o pequeñas. La salud del pueblo lo exigía, pero el pueblo no entendía ese problema. Había cosas en que las autoridades religiosas estaban de acuerdo con las civiles: en otras la colaboración era escasa cuando no pasiva o reacia. En los desacuerdos el Papa debía comprender la fidelidad de los reyes españoles y el Consejo del reino debía mantener con vigor los derechos y regalías que pertenecían al rey. Estaba en juego la presentación de obispos, el mantenimiento del Tribunal de la Rota en España lo mismo que el Tribunal de la Inquisición. El rey defendía sus derechos.

La compañía de Jesús estaba en el punto de mira. Estorbaba. Había que restarle influencia. En la lucha contra ellos los implicados se encuentran casi todos los sectores dominantes en la sociedad. Obispos regalistas, algún cardenal, como Domingo Passionei, Órdenes religiosas que veían postergadas u obstaculizadas sus actividades, y no digamos los miembros del Consejo real como Roda, Campomanes, Grimaldi, Esquilache, el duque de Alba... La familia real, con el rey a la cabeza, no quería saber nada contra los jesuitas.

El autor recorre, breve pero sustancialmente, todos los antecedentes y concomitantes al caso de la expulsión de los Jesuitas de España. Ilustra muchas cosas aclarando situaciones. Y llegó el llamado Motín de Esquilache. El Nuncio enseguida captó que no tardarían en ser culpados los jesuitas como inductores de aquel alboroto. No sólo eso, llegaron a convencer a Carlos III que los jesuitas llegaron a planear el asesinato del rey. Cayeron en desgracia real. Tantas y tantas fueron las calumnias acumuladas contra los jesuitas que Carlos III se vio forzado a decretar la expulsión de los Jesuitas de España y sus dominios. Hoy está claro y convincente que los Jesuitas no participaron en alborotos y motines, ni los promovieron contra el rey y su gobierno. Resulta interesante por demás la lectura de todos estos acontecimientos que empañaron la historia de uno de los más grandes reyes que en España haya habido. Como interesante a la vez que alucinante resulta el proceso seguido para no sólo expulsar de España a los Jesuitas, sino hasta la eliminación de la Compañía del ámbito eclesial, desgracia que se llevó a cabo, colaborando a ello algunos obispos y esta o aquella Congregación religiosa. Tampoco ellos supieron mantenerse en un campo de neutralidad por su obstinación en mantener privilegios particulares que obstaculizaban la acción de otras Órdenes religiosas. La objetividad y la imparcialidad destacan en el autor de este libro. Su lectura apasiona obligando a no soltarlo de la mano y a releer más de una vez el mismo capítulo.— T. GONZÁLEZ CUELLAS

AA.VV., *La clausura femenina en España. Actas del Simposium*. Vol. I. Ediciones Escorialenses. EDES. San Lorenzo del Escorial. Madrid 200, 25 x 14, 688 + XXIX pp.

AA. VV., *La clausura femenina en España. Actas del Simposium*. Vol. II. Ediciones Escorialenses. EDES. San Lorenzo del Escorial. Madrid 2004, 25 x 14, 754 + XXIX pp.

La paginación de los dos tomos es única. Termina el primero con la página 688, y el resto conteniendo índices en numeración romana, para dar comienzo el segundo en la página 697 hasta la 1442, repitiéndose en este tomo el índice que ya se pone en el primero.

Puede confundir el título haciendo pensar que se trata de un estudio realizado sobre la vida de clausura femenina en los tiempos actuales. Este Simposium ha versado sobre monasterios antiguos, concretos, sin descuidar generalidades comunes a muchos de ellos.

Los diferentes autores que escriben intentan ofrecer una visión de cómo eran, desde su arquitectura, su arte, su música, su liturgia, hasta del hábito, las profesiones, las dotes, la aparición de las monjas legas, fundaciones, patronatos... Todos los trabajos resultan interesantes sobre manera y si llamamos la atención sobre alguno de manera especial, no quiere decir que los demás carezcan de valor. No podemos detenernos en todos y cada uno de los autores. Hasta sesenta colaboradores hemos contabilizado. Todos y todas ellas han realizado trabajos muy serios de meritoria investigación.

Ayuda a ponernos en ambiente el primer trabajo con el que se inicia la publicación. El autor, F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, nos da el elenco de los monasterios femeninos de clausura en 'la España de la Ilustración'. Después de bucear en el Teatro universal de España de F. J. Garma, el Catastro de Ensenada, el Censo de Aranda, y los Censos de Floridablanca y Godoy, nos proporciona cuadros geográficos de lugares dónde se encontraban, número de monasterios por provincias y regiones, ha purificado sus nombres adjudicándoselos a los respectivos fundadores de la Orden religiosa a que pertenecen, para evitar confusiones, dando de lado a los nombres populares. No considera completo el cuadro por el hecho de que existían muchos monasterios exentos del pago de tributos. Entre lo que pudiéramos llamar 'Generalidades' nos encontramos con temas tan curiosos como lo referente a la clausura en los conventos rurales que no podía ser igual a la de los conventos urbanos; 'La dulcería de las Monjas', 'Música de Señoras: Las religiosas y la teoría musical española en el siglo XVII', 'La espiritualidad y monacato femenino en las Cantigas de Santa María', 'El hábito de las monjas de clausura desde sus orígenes hasta el siglo XVIII'. Hasta tenemos un estudio realizado sobre 'La música en los conventos femeninos de Granada'.

A la hora de estudiar conventos concretos, éstos van agrupados por orden alfabético: Agustinas, Benedictinas, Capuchinas, Carmelitas, Cistercienses, Concepcionistas, Franciscanas, Jerónimas. No faltan trabajos sobre alguna particularidad de estos conventos, como pueden ser: 'Oratorios y capillas privadas', 'Pleitos' sostenidos por dicho convento, 'Arquitectura' específica de alguno de ellos, etc. La Historia de alguna fundación, la vida de alguna abadesa, notable por su santidad, como Juana de la Cruz o Santa María de Jesús y María Coronel, franciscanas ellas. El lector puede encontrar curiosidades documentales y también sorpresas. Basta con repasar el índice y se encontrará, con toda seguridad, muy buena información. Lógicamente no están estudiados todos los conventos de clausura españoles. Cada estudio aparece en el índice con el temario que desarrolla y todos y cada uno ofrece abundante bibliografía.– T. GONZÁLEZ CUELLAS

RUBIO PLO, Antonio, *Vidas Romanas*. Treinta y tres personajes de la Roma eterna. Rialp, Madrid 2004, 20 x 12, 229 pp.

Roma es la ciudad eterna. Lo era para los antiguos y lo es para los cristianos. Visitarla es entrar en contacto con la cultura y la humanidad de todos los tiempos. Nuestro autor lo hace a través de un conjunto de personajes como escritores, pintores, músicos, políticos, eclesiásticos, santos, cineastas y otros seres humanos que nos muestran su vivencia de este mundo misterioso romano que ha seducido a hombres y mujeres de todos los tiempos. Ha puesto el autor en boca de sus personajes la vivencia que él cree que ellos tuvieron en lo más profundo de su alma. Así nos da una visión de la experiencia romana muy vital y creadora que encantará a todo lector. Algunos personajes de este mosaico son: Marco Aurelio, san Pablo, san Justino, Petrarca, Velázquez, Miguel Ángel, Bernini, Goethe, Pasolini, Cristina de Suecia, el Jefe de los Sioux, De Gasperi, Gounod, Papini, F. Litz, Rossellini, Palestrina, Pio XII, Juan XXIII, Eugenio Zolli, etc. Un escrito atrayente y seductor que nos recuerda la realidad viva de la Roma eterna. –D. NATAL

Espiritualidad

VORGRIMLER, Herbert, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Sal Terrae (= Panorama 7), Santander 2004, 16,5 x 24, 357 pp.

No se descubre nada al decir que Karl Rahner ha sido una de las figuras clave de la teología católica del siglo XX. Todo mundo de ese ámbito lo conoce y recuerda alguna de sus citas y aportaciones, y ello a pesar de la proverbial dificultad de sus escritos, de modo que su influencia parece más sociológica que teológica. Ello se debe seguramente a la misión que le ha tocado cumplir: pilotar la transición de una teología escolástica a una contemporánea. Como todos los protagonistas de épocas de cambio fue discutido por sus coetáneos. Unos, alentados por las esferas oficiales, le tildaban de “hijo de Lutero”, porque parecía actualizar demasiado la fe; desde la otra orilla se le apostrofaba de “neoescolástico”, lo veían atollado en cuestiones desfasadas; y otros, por fin, le asociaban al marqués de entrambasaguas. Tal vez esto explique el retorcimiento de su lenguaje, obligado a nadar y guardar la ropa, a decir sí pero no. Con todo, sus descendientes nunca agradeceremos bastante su herencia, él ha abierto resquicios en los impenetrables muros del dogma para irlo iluminando poco a poco de modo accesible al hombre de hoy. Baste pensar en su interpretación de la inspiración de la Escritura como canonicidad eclesial más que como dictado divino; o su idea de la institución de los sacramentos por Cristo como indirecta, a través de la Iglesia.

Conmemorando el centenario de su nacimiento aparece este libro, entre el homenaje merecido y el estudio de su persona y obra. Escrito por uno de sus más fieles discípulos (que ya ha publicado otros libros sobre él) tiende a ser demasiado laudatorio, pero en contrapartida es un óptimo conocedor del tema. Divide el libro en dos partes, una dedicada a su vida, una suerte de pequeña biografía, y otra consagrada a su pensamiento. La primera repasa los hitos de su vida, en la que llama la atención el rechazo de su tesis doctoral en filosofía, *Espíritu en el mundo* (libro terriblemente abstracto de metafísica, casi el colmo de los colmos), el exilio en la etapa nazi (contra los que Rahner se pronunció clara pero escasamente), su protagonismo en el Vaticano II (aunque él siempre insistió en que era una voz secundaria), el fracaso docente en Munich (le comparaban con la claridad de su antecesor Guardini) y su fama y polémicas posteriores (se destacan las que tuvo con Metz, Von Baltasar y Ratzinger). La segunda parte introduce a su pensamiento organizándolo sistemáticamente, casi como una suma (Dios, gracia, Cristo, Iglesia, escatología), para así ir desgranando sus famosas elucubraciones, como el método trascendental, el existencial sobrenatural, los cristianos anónimos... La particularidad es que esto se hace recurriendo a grandes extractos de las obras de Rahner, de modo que se oiga su voz misma más que la interpretación del autor, según nos dice éste.

El libro está elegantemente presentado y se lee muy bien (el traductor es Pikaza, que introduce sin molestar muchos corchetes con las palabras originales), aunque algunas lagunas impiden redondear la edición. Por ejemplo, se empeñan en llamar “München” a lo que se ve que es “Munich”, que dijo el otro. Y han descuidado algo la corrección de pruebas, apareciendo algunas notas descolocadas. Pero son pequeños detalles que no ensombrecen el importante valor del libro.— T. MARCOS.

BAUSCH, William J., *Brave New Church. From Turmoil to Trust*. Twenty-Third Publications, Mystic 2001, 14 x 21,5, 299 pp.

El autor, párroco en la diócesis estadounidense de Trenton, ofrece en este libro su visión sobre la situación eclesial y sus soluciones, y de ahí el subtítulo, del alboroto a la

confianza. El principal problema de la Iglesia es el pastoral, nos dice, no tanto el doctrinal. Suele ser una característica norteamericana la reducción práctica de todas las cuestiones, aunque no siempre está tan claro si la solución debe aceptar la misma reducción o es preferible abordarla teóricamente. La simplificación práctica trata más los síntomas que el origen de los problemas. Parte del monumental momento de cambio en que nos encontramos, una era poscristiana, una sociedad posmoderna, un mundo secular. Pero la Iglesia tiene mucho que ofrecer. Propone en la primera mitad del libro doce retos a la Iglesia de hoy. Algunos están en la mente de todos (secularidad, individualismo, anticlericalismo, carencia sacerdotal); otros entran más en la normalidad que en el desafío (pluralismo, feminismo, inculturación); y otros denotan cierto tipismo mediático estadounidense (abusos sexuales del clero, clero homosexual). En la segunda parte pasa a las soluciones. Habla de aceptar el mundo y sus valores, ofrecer la fuerza crítica de la cruz y la espiritualidad, recuperar la liturgia y la comunidad institucional, un clero casado... Claro que si tuviera todas las soluciones le nombrarían cardenal. Con todo, apunta en la buena dirección.— T. MARCOS.

McGOVERN, Thomas, *El celibato sacerdotal. Una perspectiva actual*. Ediciones Cristianidad, Madrid 2004, 12,5 x 20,5, 349 pp.

El libro incide básicamente en la espiritualidad del celibato sacerdotal, aunque también repasa los fundamentos escriturísticos e históricos. Cuando nos dice en el prefacio que utiliza como guía principal las enseñanzas del Papa Juan Pablo II ya nos hacemos una idea clara del contenido del libro. Nada que objetar a esta toma de postura, pero un libro de teología debe recurrir también a la argumentación racional. Entonces no se entiende por qué es mejor el celibato obligatorio que el celibato opcional, teniendo en cuenta que a primera vista parece lo contrario, el adjetivo “opcional” realza el sustantivo “sacerdocio”, mientras el adjetivo “obligatorio” parece dudar de su apego libre al mismo, dado que lo impone. Si se engrandece la tradición célibe de la Iglesia latina tiende a desconsiderarse no sólo la tradición ortodoxa, sino también la católica oriental: ¿es su clero menos perfecto que el nuestro por no tener obligación de celibato? Por lo demás, estudia ordenadamente el tema, las enseñanzas neotestamentarias y las vicisitudes de la historia respecto al celibato, las consideraciones antropológicas y teológicas, y las objeciones levantadas, que despacha sin muchos miramientos, para terminar con testimonios de personalidades ejemplares, como el cardenal Newman, la madre Teresa de Calcuta y Álvaro del Portillo.— T. MARCOS.

SPERRY, Len, *Sexo, sacerdocio e Iglesia*. Sal Terrae, Santander 2004, 21 x 14, 247 pp.

Después del libro de D. Cozzens, sobre el rostro cambiante del sacerdote, este escrito de Sperry viene a completar la tarea. De hecho, Cozzens es el prologista de esta obra. Se trata de un estudio bien fundamentado, claro y conciso, científico y pastoral sobre el desarrollo psico-afectivo del sacerdote en cuanto ser humano y ministro de la Iglesia. Así, nos ofrece la información fundamental sobre el desarrollo psico-sexual del sacerdote y sobre muchas cuestiones sexuales que la Iglesia tiene hoy planteadas. No se trata sólo de explicar las conductas que han contribuido a la crisis sino que proporciona los criterios claves para tomar decisiones razonadas y razonables respecto a ellas y colabora también, muy decisivamente, a los esfuerzos que se están haciendo para configurar una presencia ministerial más sana y renovada en la Iglesia. En la primera parte, nos presenta los hechos esenciales del desarrollo psico-sexual, con un primer capítulo sobre el sexo y sexualidad:

todo lo que deberíamos saber, un segundo capítulo sobre el proceso de desarrollo psico-sexual, y un tercero sobre sexualidad, intimidad y celibato. En la segunda parte, nos presenta los hechos esenciales sobre la conducta sexual inapropiada, para subrayar las bases de un ministerio sano y las determinantes de la conducta sexual inapropiada, la tendencia al abuso sexual, el narcisismo, la sexualidad y las conductas sexuales inapropiadas, en general, y, en particular, con niños adolescentes y adultos. En la tercera parte, se nos ofrecen ciertas cuestiones apremiantes en este tema de la sexualidad, como la selección de los candidatos aptos para el sacerdocio, la homosexualidad y el sacerdocio, la decisión de apartar a un sacerdote del ministerio activo y la prevención de la conducta sexual inapropiada en el ministerio. Se trata de una obra de gran actualidad, accesible a todos y especialmente oportuna para formadores y profesionales implicados en el acompañamiento personal de sacerdotes y religiosos.– D. NATAL

HUBAUT, Michel, *Dios te llama por tu nombre. Vocación y misión*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2004, 19 x 12, 180 pp.

El problema de la llamada y de la vocación ha sido una constante en la historia de la espiritualidad. Hubaut nos ofrece una panorámica clara y positiva. Dios quiere establecer un diálogo con los hombres, llamando a cada uno de forma individual y específica. La respuesta a esta llamada es lo que descubre la vocación personal y da sentido a la existencia. Los carismas son diversos y variados, y somos llamados a la santidad como parte de nuestra identidad, a ser hijos adoptivos de Dios, a la libertad de respuesta, a ser apóstoles y a ser testigos del Reino de Dios, y sobre todo a acoger en nuestro corazón la gratitud del Amor del Padre como fundamento de nuestra fe. A lo largo de la historia los profetas han respondido de distinto modo, entregando su vida a Dios, en su llamada. En el Nuevo Testamento, los apóstoles son los elegidos para anunciar la Buena Noticia y testimoniar al Resucitado. Y esta Llamada está abierta a todos los hombres ya sean cristianos o no, pues todo hombre es un don del Espíritu. El diálogo con Dios no es siempre pacífico, a veces iniciamos un combate con Él y nos resistimos a aceptar su Mandato, aunque el abrazo final, en todo momento amoroso, se ha de producir al aceptar nuestro destino de hijos de Dios.

El libro es fundamentalmente una llamada a la paz interior en la medida que nos sirve para profundizar en nuestra relación con Dios. Su lenguaje es cercano y nos hace reflexionar sobre la búsqueda de sentido a la vida así como sobre el camino que nos ha de conducir a la felicidad. La selección de textos de la obra o la misma obra al completo es muy apropiada para la realización de retiros o ejercicios espirituales.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

DÍAZ, Gonzalo, OSA, - MISCIOSCIA, Stefania, *Pablo VI cita a san Agustín. Apuntes del Papa Montini (1954-1978)*. Ediciones Escorialenses, El Escorial 2004, 23 x 15, 376 pp.

El presente libro debe su existencia al hecho de haber encontrado entre los escritos de Pablo VI numerosas *citas autógrafas*, entregadas al P. Carlos Cremona por Mons. Pascual Macchi. De ahí que aparezca publicado “en memoria del P. Carlo Cremona”, su “mentor” e “inspirador”, fallecido en el 2003. De hecho, la introducción, que ofrece una semblanza de san Agustín, está hecha en buena parte con textos del mismo P. Cremona. El objetivo de la obra es poner “en evidencia el amor del Santo Padre por el gran Doctor de la Iglesia y, al mismo tiempo, ... un testimonio de la perenne vitalidad de la tradición

de la Iglesia de hoy, que sigue invocando su continuidad con la Iglesia de ayer". Su característica fundamental es la de "ser un ejemplo tangible de la relación directa entre dos protagonistas de la historia del Cristianismo".

Las citas agustinianas presentes en el autógrafo paulino, en número de 542, excluidas las repetidas, han sido catalogadas por temas y así se ofrecen al lector en su texto latino, el utilizado por el Papa, con traducción española. A menudo el texto latino tiene que ser completado, debido a que el Santo Padre solía transcribirlo en forma muy condensada. Los oportunos signos diacríticos indican qué corresponde propiamente al autógrafo del Papa en el conjunto del texto agustiniano. En nota a pie de página se indica la referencia al autógrafo paulino, así como la circunstancia en que el Papa hizo uso de esa cita. La obra se complementa con dos apéndices: el primero lleva por título "Temas recurrentes" y el segundo "Citas extraordinarias en el manuscrito", simples referencias a un determinado comentario que no aporta el texto latino. Además del general, completan la obra diversos índices; uno de ellos presenta los textos agustinianos citados por el Papa, para el "lector" de Agustín; otro señala los textos en que el Papa cita a san Agustín, para el "lector" de Pablo VI.- P. de LUIS.

QUINZÁ LLEÓ, Xavier, *Junto al pozo. Aprender de la fragilidad del amor* (= Colec. Caminos, 50). Edit. Desclée De Brouwer, Bilbao 2004, 21 x 13, 162 pp.

Este libro es una propedéutica de la vida espiritual centrada en la experiencia del amor. Poco a poco nos va iniciando en los misterios del amor de Dios que se expresa en todos los amores humanos. Así, nos acerca al pozo de Jacob, a la fuente de agua viva que brota hasta la vida eterna desde el interior del hombre liberado por la fuerza del Espíritu. Es la fuente que mana y corre, aunque es de noche (san Juan de la Cruz), y que hemos visto surgir impetuosa en el árbol de la cruz del costado amante del Crucificado. Junto al pozo de Sicar descubrimos el manantial, el agua, el caudal que nace de la fuente bautismal y nos renueva en el amor con el agua de la vida. La introducción de esta obra nos explica la sendas escondidas del amor. La primera parte, bajo el título: entrañas de misericordia nos recuerda la bendición del amor, los reproches del que ama y la fecundidad del don. La segunda parte, nos presenta el dulce rostro del amado como llamada de alteridad con una mirada profunda al corazón para reproducir su rostro. La tercera parte se adentra en la entretelas del alma para enseñarnos la fragilidad del amor, la desnudez de la compasión y el amor oculto siempre resucitado humanamente fecundo. En la conclusión se nos recuerda dónde está el pozo de agua viva, la fuente, y el caudal. El autor de este librito se ha convertido ya en uno de los mejores tratadistas de la experiencia de la vida religiosa en nuestra época postmoderna.- D. NATAL

FOURNIER, Anne, PICARD, Catherine, *La falsa espiritualidad y la manipulación de los individuos*. Sectas, democracia y mundialización (= Controversias). Edit. Paidós, Barcelona 2004, 21 x 14, 256 pp.

El problema de las sectas es cada vez más preocupante. De una parte, por la manipulación tan profunda que hace sobre la vida más íntima de la persona, y ahora también por su capacidad de influencia sobre la sociedad en su conjunto. Por eso, no basta cerrar las puertas de la casa para ponernos a salvo de su influencia y proteger a los nuestros. Es cierto que las sectas se dirigen, con mucha frecuencia, a personas en situación precaria pero también se van infiltrando en la educación, en la formación técnica, en el mundo de las relaciones humanas y de la empresa. Así, proyectan una imagen de respetabilidad social y

económica, que para nada les corresponde, dadas sus prácticas alienantes y sus técnicas proselitistas de captación de adeptos que socavan la protección de la infancia, la igualdad entre las personas, el sentido de la ciudadanía y la condición laica moderna, poniendo todo en peligro. Con frecuencia son el brazo alargado de la acción de una potencia mundial, como pueden ser los EE.UU., dentro de la salvaje guerra económica y política que llamamos la globalización. Anne Fournier es miembro de la Misión interministerial de lucha contra la Sectas, y C. Picard fue ponente de la ley contra las actividades sectarias en Francia (ley Picard). En esta libro estudian cómo van las sectas penetrando en las empresas, en los partidos y líderes políticos, en toda la sociedad, en general, y el declive de la racionalidad política que esto supone. Se estudia también, con detalle, la influencia de los Estados Unidos y las sectas en diversos países del cono Sur, en Asia así como su acción en Europa. Un escrito muy útil para abordar la situación actual y que nos permite afrontar con garantía la manipulación religiosa y política de las personas y los pueblos en nuestro tiempo.– D. NATAL

BOSCIONE, Franco, *Los gestos de Jesús. La comunicación no verbal en los evangelios*. Narcea, Madrid 2004, 21 x 13,5, 150 pp.

Punto de partida del autor es que “el cuerpo habla”, de donde deriva que “lo que el cuerpo de Jesús comunica tiene una importancia excepcional para los cristianos”; su propósito, “el de comunicar al lector una indagación panorámica de los gestos de Jesús y de los otros personajes de los Evangelios, sin aislarlos de su contexto histórico, sino considerándolos capaces de comunicar por sí mismos algo de Cristo, ser *reveladores*”. Tras definir lo que es el gesto, recurriendo a los planteamientos de P. Ricoeur y de Morris y presentar al cuerpo como voz del espíritu, procede al análisis de los diversos gestos inventariados en el Nuevo Testamento (el cuerpo; los ojos, la cabeza, la boca; las manos; los pies; gestos litúrgicos; gestos rituales y de saludo; partir el pan y usos en las comidas; gestos de amenaza, ofensivos y acciones punitivas). Cada uno de los gestos es contemplado, cuando procede, en el mundo extrabíblico, en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento, indicando los diversos significados que, según las circunstancias, puede tener y poniendo de relieve de modo especial la actitud de Jesús ante él –si lo realiza o lo evita– y el significado que cabe asignarle. No hay duda de que esos gestos corporales favorecen una comprensión más plena de la persona de Jesús. En este sentido la obra resulta de interés.– P. DE LUIS.

FERNÁNDEZ-CARVAJAL, Francisco, *Quédate conmigo. Vivir la Eucaristía*. Edic. Palabra, Madrid 2004, 19 x 12, 281 pp.

Los textos y meditaciones aquí reunidos han sido –casi en su totalidad–, publicados ya en otras obras del autor (*Hablar con Dios, Antología de Textos, El día que cambió mi vida*). Han sido seleccionados por Francisco de Asís de Ribera Martín y recogidos aquí, con algunos cambios y retoques, para facilitar un rato de oración delante de Jesús Sacramentando. La publicación de estas meditaciones se coloca en el contexto del “Año de la Eucaristía”, proclamado recientemente por S. S. Juan Pablo II. Dado que el jueves es el “día eucarístico”, es intención del autor que estas sus reflexiones puedan servir para cada uno de los jueves del año “con el deseo de ayudar a vivir junto al Señor minutos de oración que puedan llenar de fe y de amor nuestra vida”.– B. SIERRA DE LA CALLE

RAMÍREZ, Antonio M., *Cerca de Dios. Meditaciones en torno a la Santa Misa*. Edic. Palabra, Madrid 2004, 19 x 12, 324 pp.

Esta obra se publica dentro de los “Cuadernos Palabra”, colección de libros de espiritualidad cristiana orientada a toda clase de personas que desean enriquecer su vida interior. Pero, al mismo tiempo, aparece al comienzo del Año de la Eucaristía, lo que la hace un instrumento muy apropiado para “adentrarse en el misterio” por medio de la meditación y la oración. Como el mismo autor nos advierte, no se trata de un libro destinado a expertos teólogos, sino a fieles corrientes: padres y madres, amas de casa, médicos, profesionales de la enseñanza,... De hecho, estas charlas fueron pronunciadas por el sacerdote D. Antonio M. Ramírez durante una larga estancia en el Santuario de Torreciudad. No es un libro científico sobre la Eucaristía. Son homilías, ratos de oración en voz alta, comentarios que sólo buscan ayudar a querer más a Dios, a gozar de sus dones y, sobre todo, del don de su Palabra y de su Pan; de su Cuerpo y de su Sangre, entregadas y derramadas para que seamos más felices ahora y siempre.– B. SIERRA DE LA CALLE

MÜLLER, Gerhard Ludwig, *La Misa, fuente de vida cristiana*. Edic. Cristiandad, Madrid 2004, 12,5 x 20,5, 230 pp.

El conocido teólogo alemán –recientemente nombrado obispo de Regensburg– nos ofrece una profunda reflexión sobre la eucaristía, en la que se conjuntan el pensamiento teológico y litúrgico-pastoral. Esto hace que la obra sea importante no solamente para profundizar algunas ideas teológicas sobre este sacramento, sino que, al mismo tiempo, sea muy útil para todos los creyentes, ayudándoles a comprender qué es lo que celebran en la eucaristía dominical. Tras un capítulo introductorio, en el que se presenta la Eucaristía como la celebración de la comunión de vida con Jesucristo, se pasa a estudiar las distintas partes de la Misa. El rito de entrada es visto desde la perspectiva de encuentro con el Dios encarnado, mientras que la liturgia de la Palabra es presentada como la actualización del mensaje de Jesucristo sobre el Reino de Dios.

Amplio espacio se dedica al Sacrificio Eucarístico, visto primero desde una perspectiva teológica como “Comunión con Cristo Crucificado y Resucitado” y después como “liturgia del sacrificio sacramental de Cristo y de la Iglesia”, que se desarrolla en distintos momentos: ofertorio, plegaria eucarística, consagración, comunión... El rito de despedida es interpretado como un “caminar con Cristo por el mundo”. Se concluye con un apéndice, centrado en el reciente desarrollo de la teología de la santa misa, analizando especialmente algunas cuestiones de teología sistemática, en perspectiva ecuménica. No dudamos en aplaudir la traducción y edición de esta obra del Dr. Müller, importante no sólo desde el punto de vista teórico, sino también práctico.– B. SIERRA DE LA CALLE.

FERNÁNDEZ MÁRQUEZ, Manuel, *En Ti vivimos, Señor. Dimensión contemplativa de las Bienaventuranzas* (= Colección Betel, 8). San Pablo, Madrid 2004, 21 x 13,5, 248 pp.

Dejando atrás 25 años de actividad educativa, el jesuita Fernández Márquez se dedica de lleno a la tarea pastoral a través de cursos de “Vida y Contemplación” y de “Ejercicios espirituales”. Esta misma editorial ha publicado diversos libros del autor con esta misma temática: *sabiduría del corazón, silencio y transformación, conviértenos a Ti, Señor...* Con una metodología práctica, el autor nos invita a escuchar la “Palabra” de vida, nos provoca a la interiorización, a la reflexión personal, a la oración silenciosa cargada de

nostalgia y de diálogo. Las páginas del libro nos provocan a ejercer de “contemplativos”, a saborear el latido del corazón de Dios, a redescubrir lo más profundo de nuestra alma y a encontrarnos con quien añoramos e intuimos a veces sin darnos cuenta de ello. Es un hermoso servicio el que la editorial San Pablo nos viene ofreciendo en esta colección, que nos enseña a vivir, a convivir y a contemplar. Y es que “cuando se hace el silencio, la vida se transforma”.– V. DEL VAL

Pedagogía

DEWEY, John, *La opinión pública y sus problemas* (= Pedagogía. Raíces de la memoria), Ediciones Morata, Madrid 2004, 24 x 17, 187 pp.

La edición actual de esta obra, publicada en la primera mitad del siglo XX por el filósofo norteamericano John Dewey, es un acierto, por la influencia que el pensamiento pragmático ha tenido en las sociedades modernas. Es una defensa de la democracia popular dentro de una organización política en crisis situada entre las dos guerras mundiales, la sociedad americana de 1927. Consideraba lo público como una suma de relaciones individuales o privadas, donde las distintas opiniones eran determinantes del pensamiento. La democracia pues, era el fruto de una vida pública activa formada por el conjunto de deseos personales de mejorarla. El Estado como institución se transforma en defensor de todo lo público y los medios de comunicación social son decisivos para la formación de la opinión pública. La creación de una vida social pública fundada en distintos procesos de asociación y modos de convivencia tales como costumbres y valores, creencias, modos de actuar y sentir es la esencia de la vida democrática. El texto sigue vigente hoy pues, tras el paso de los años, es preciso todavía profundizar en la organización democrática de la sociedad y superar sus propias contradicciones. La participación de todos los sectores sociales en las instituciones es aún un ideal, así como la integración de las relaciones sociales dentro de la vida democrática y la buena comunicación entre Estados.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

CLEMENTE LINUESA, María, *Lectura y cultura escrita* (= Razones y propuestas educativas). Ediciones Morata, Madrid 2004, 21 x 13,5, 127 pp.

La importancia de la lectura y la escritura viene determinada por el carácter instrumental que tienen para acceder a la cultura y al mundo del conocimiento. Tradicionalmente constituían un saber reservado a ciertas élites. Con el paso del tiempo este saber se ha democratizado, pero todavía queda mucho que recorrer en el camino de la alfabetización. A lo largo de la historia, han convivido distintos modos de escritura que no obstante se han ido sucediendo, determinando así la forma de leer. Hoy día el reto es la coexistencia de los textos escritos con las nuevas tecnologías, pero la convivencia no es difícil, a juicio de la autora, pues ambas formas de llegar al conocimiento son compatibles ya que sólo es posible acceder a ellas a través del proceso lecto-escritor. La escuela es el lugar donde se da el aprendizaje de la lecto-escritura, pero su objetivo debe ir más allá de la simple enseñanza de descifrar signos y reproducirlos, debe potenciar la lectura creando hábitos lectores y preparar a los alumnos para leer en la sociedad de la información. Es necesario también que la familia sea el contexto en el que se estimule el valor de estos hábitos. Las autoridades educativas y culturales deben contribuir de igual modo al fomento de la lectura, creando las bibliotecas suficientes y dotándolas con libros adecuados en número y cali-

dad. Este libro nos ayuda a reflexionar sobre un problema preocupante como es la falta de hábitos lectores en los ciudadanos y aporta soluciones interesantes en las que estarían implicadas las instituciones señaladas. Es un texto ameno, de fácil lectura que nos explica muy bien la evolución histórica de ambos procesos.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

SICHTA, Inge (Comp.), *Género, etnicidad y educación en América Latina*. Ediciones Morata, Madrid 2004, 24 x 17, 207 pp.

El libro es una compilación de diez aportaciones sobre género, etnicidad y educación en el contexto de diversos países de América Latina: México, Colombia, Perú y Bolivia; aportaciones relativas a la problemática de distintos pueblos indígenas, en relación a la igualdad de oportunidades de género. Analiza con detalle la situación de las niñas y mujeres indígenas que sufren una doble discriminación, primero en su condición de indígenas y segundo, en tanto que mujeres. Si bien el acceso de estas niñas a la educación es hoy día una realidad, todavía pervive el obstáculo a la permanencia en la escolaridad, pues de un lado, la sociedad les asigna un papel fuera de la escuela y de otro los programas educativos no tienen siempre en cuenta sus necesidades específicas.

La obra se inicia con una primera parte que incluye dos artículos que muestran las complejas relaciones entre género, etnicidad y educación. Sigue una segunda parte que recopila tres trabajos en los que se manifiestan las posiciones sobre el género desde la perspectiva indígena. En una tercera parte se analiza el tratamiento académico y político que intelectuales y agentes sociales dan a la problemática de género. En la cuarta parte se formulan propuestas de política educativa para propiciar la igualdad de oportunidades atendiendo a la diversidad cultural. El libro concluye con una quinta parte que presenta una propuesta para afrontar la problemática de género en contextos indígenas latinoamericanos. A lo largo de la obra se relativiza el poder de los Estados para establecer principios totalizadores a favor de visiones educativas culturalmente integradoras que propician la emancipación dentro de la diversidad cultural. Es una reflexión sobre el valor de las distintas culturas que están llamadas a convivir y a evolucionar en armonía e igualdad.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

KINCHELOE, J. L., STEINBERG, Sh. R., VILLAVARDE, L. E. (Comps.), *Repensar la inteligencia*. Ediciones Morata, Madrid 2004, 24 x 17, 239 pp.

El libro es una recopilación de trabajos realizados por diversos investigadores y profesores de distintas universidades americanas sobre la necesidad de examinar la psicología educativa dominante, desde el punto de vista teórico. En contraposición a la psicología cognitiva desarrollada por Piaget, se propone otra de carácter posformal que valora profundamente tanto la teoría como la práctica social. En opinión de estos nuevos teóricos, los parámetros de la inteligencia se ven influidos por condicionamientos sociales tales como la raza, el sexo o la religión y determinan resultados variables en función de ellos. Los autores hacen un recorrido que va más allá de la ideología general para descender a la práctica educativa. Aparecen, pues, análisis críticos sobre el concepto de educación, la inteligencia, el desarrollo, la educación de sordos y la formación del profesorado. Se trata de una visión democrática de inclusividad que ve a los otros desde perspectivas diferentes a la dominante. También se da cabida dentro de esta teoría a la dimensión existencial y su significado trascendente. Desde el libro se invita a profesores, estudiantes y todas aquellas personas relacionadas con la educación a involucrarse en prácticas similares a las diseñadas por los autores para conseguir una sociedad justa y democrática. Es un planteamiento

nuevo que ayuda a reflexionar sobre si la práctica educativa perpetúa o no unos patrones injustos de convivencia al creer que la inteligencia es algo puro y aséptico.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

GROSS, J. *Necesidades educativas especiales en educación primaria*. Ediciones Morata. Madrid, 2004, 24 x 17, 343 pp.

La autora *Senior Director de Primary National Strategy* en el Reino Unido y colaboradora en programas de formación de profesorado, nos presenta en este libro diferentes estrategias para abordar la diversidad desde el aula ordinaria. El texto hace una revisión de los diferentes elementos de la didáctica general referidos a las necesidades especiales, de forma que la práctica educativa tenga carácter inclusivo y tome en consideración las diferencias individuales. En este sentido cabe destacar la importancia que concede a la confianza que los maestros deben tener en ellos mismos para afrontar la variedad de posibilidades de sus alumnos, sin necesidad de delegar en terceros. También es importante el papel que concede al profesor de apoyo como coordinador de los recursos existentes para la atención a los alumnos con necesidades educativas especiales. El libro apuesta por la adaptación del currículo y todos los elementos normativos a las características particulares de los alumnos.

Todas las afirmaciones expuestas en la obra se fundamentan en interesantes investigaciones y experiencias pedagógicas, y son ilustradas con valiosos ejemplos tomados de la práctica diaria. Son especialmente interesantes los capítulos en los que se ofrecen estrategias y recursos para la integración de alumnos con trastornos de conducta y dificultades en las áreas de lenguaje, lectoescritura y matemáticas, subrayando la importancia de favorecer la autoestima del alumno para superar los déficits curriculares. Aunque el marco legislativo presentado está referido al Reino Unido, guarda semejanzas con el que se da en nuestro país, pues la situación educativa es muy similar. Se trata de una obra interesante, que hace valiosas aportaciones a la formación del profesorado, en la medida en que hace reflexionar sobre la realidad de nuestras escuelas: la diversidad.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

BERNARDO CARRASCO, José, *Una didáctica para hoy. Cómo enseñar mejor*. Ediciones Rialp. Madrid 2004, 21,5 x 14,5, 383 pp.

El autor, doctor en Ciencias de la Educación, nos presenta una didáctica actualizada que aporta nuevas formas de trabajo tanto a alumnos como a profesores. El libro es una concreción en la práctica docente de la “educación personalizada”, definida por el profesor García Hoz en la segunda mitad del siglo XX, que tiene como centro de toda intervención educativa la persona en todas sus dimensiones tanto física, psíquica, social o moral, entendida como una unidad en su totalidad. La programación y sus distintos elementos de concreción: objetivos, actividades, recursos materiales, estrategias de motivación y evaluación, son tratados con especial detenimiento. Expone asimismo unos modelos prácticos de proyectos y estrategias didácticas personalizadas que se desarrollan en un centro educativo determinado, para ilustrar el modo de hacer realidad la teoría expuesta. Finalmente, se hace referencia a la figura del profesor como guía y director del grupo de alumnos que tienen como tarea principal el aprendizaje y la educación. La concepción trascendente de la persona es una de las aportaciones más valiosas de la “educación personalizada” a nuestros días, en los que parece predominar un enfoque materialista. La obra, de carácter genérico, es un buen manual tanto para estudiantes de Magisterio y Ciencias de la Educación como para profesores de cualquier materia, que, por otro lado, hace una

aproximación al campo de la didáctica desde una perspectiva eminentemente práctica.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

Varios

GRACIA, Jordi, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Anagrama, Barcelona 2004, 22 x 14, 405 pp.

En esta obra, con la que obtuvo el premio Anagrama de Ensayo, analiza Jordi Gracia los cauces, a menudo tortuosos y poco visibles, por los que, pese al trauma de la Guerra Civil, se mantuvo tras el ambiente oficial plagado de sordidez y grandilocuencia, la continuidad de la cultura española de tradición liberal. Se centra para ello en el período comprendido entre 1939 y mediados de los cincuenta, al que de manera expresiva denomina *el quindenio negro*. Son tiempos difíciles, en los que los intelectuales reconocidos ya antes del conflicto como maestros indiscutibles han de adoptar dolorosas decisiones: unos, como Juan Ramón Jiménez, Cernuda, Salinas o Jorge Guillén, permanecerán exilio; pero otros, entre ellos Pío Baroja, Ortega, Azorín, Marañón o Josep Plá, retornarán pronto a España y mantendrán actitudes que, pese a un distanciamiento evidente del régimen franquista, serán a menudo consideradas contemporizadoras, cuando no abiertamente legitimadoras de aquel. Con todo, su presencia, unida a un contacto nunca roto con los exiliados, contribuirá a mantener viva la tendencia crítica en las nuevas generaciones. En éstas tienen especial relevancia, escritores, como Ridruejo, Torrente Ballester o Laín Entralgo, que, desengañados tras la victoria, terminarán por abandonar la militancia falangista, y, tras ellos, los que alcanzan la madurez después de la guerra: Rafael Sánchez Ferlosio, José María Valverde o Carmen Martín Gaité.

Es un libro valioso, por cuanto además de suponer una aproximación bien documentada a un período poco conocido de nuestra historia reciente, plantea el problema del mantenimiento de una continuidad cultural sin la cual la transición a la democracia hubiera sido extremadamente dificultosa. Cabe objetar que la caracterización de la dictadura franquista, aunque sólo sea durante el *quindenio negro*, como régimen totalitario parece poco fundamentada. Hubo en ella, sí, elementos fascizantes, precisamente los más fieles al falangismo, pero nunca detentaron realmente el poder, aunque sí dominaran durante un tiempo el aparato de propaganda, desde donde, por otro lado, ofrecieron tribunas en las que pudieron expresarse tanto los que Gracia llama *viejos maestros liberales*, como tempranos disidentes o jóvenes escritores pronto comprometidos en movimientos izquierdistas. Podemos decir, en general, que si bien el autor muestra un buen conocimiento de la vida cultural de la época, no acierta al enmarcarla en las circunstancias políticas.

A lo ya dicho sobre la caracterización del franquismo, y estrechamente ligado con ella, cabe añadir la concepción de la Guerra Civil como un enfrentamiento entre la democracia, encarnada por las fuerzas leales a la República, y el fascismo. Se ignora de esta manera el auténtico peligro totalitario que en la época representaron no sólo el comunismo, sino también el anarcosindicalismo y una gran parte del socialismo –recordemos que a Largo Caballero le halagaba que le consideraran el Lenin español–, y que quedó de manifiesto en la insurrección de 1934, así como el equívoco comportamiento de los republicanos de izquierda, nada dispuestos a admitir una alternancia que les alejara del poder. Esta simplificación hace que Jordi Gracia encuentre serias dificultades para entender la actitud de los *viejos maestros liberales*, aquellos que como Ortega, Marañón, Pérez de Ayala, Azorín o Baroja, retornaron a España tras la guerra y, mal que bien, se acomodaron en alguna medida en la vida cultural de la dictadura. En definitiva, queda la sensación de que

Gracia, por más que no llegue a manifestar su posición de forma explícita, comparte, o al menos simpatiza con ellas, las palabras de Julien Benda –*Le devoir du clerc*– citadas por Benjamín Jarnés en una carta que el libro reproduce: “el escritor debe entonces tomar partido por aquel que si amenaza la libertad, la amenaza al menos con el fin de dar pan a todos y no en provecho de los sátrapas del dinero. Por aquel que si debe matar, matará a los opresores y no a los oprimidos”. Dicho en otros términos: el fin justifica los medios, y puesto que la izquierda dice que sus fines son buenos, a la hora de decidir quién debe privarnos de la libertad y quién sabe si de la vida, debemos elegir al izquierdista, que, después de todo, lo hace por nuestro bien.– F. J. BERNAD MORALES

ACCIÓN CONTRA EL HAMBRE. *Geopolítica del hambre. Hambre: ¿quién es responsable? Informe 2003-2004*. Icaria editorial, Madrid 2004, 23,5 x 15, 279 pp.

El libro es una recopilación de aportaciones de distintos autores, en su mayoría miembros de la ONG *Acción contra el hambre*, organización de carácter independiente y apolítico que interviene desde 1979 en graves crisis alimentarias, por medio de programas de emergencia y desarrollo en nutrición, salud y seguridad nutricional. El análisis del problema del hambre nos lleva a la reflexión de que, si bien hace una treintena de años hablar de hambre era lo mismo que hacerlo de subdesarrollo, de políticas agrícolas inadecuadas o de sequía, hoy día el panorama ha cambiado y la causa del hambre se debe fundamentalmente a las crisis, convulsiones políticas, conflictos armados y epidemias, destacando en primer lugar la del sida. El hambre sigue siendo una realidad para millones de personas en el mundo, de ahí la necesidad de intervención de organizaciones que traten de eliminarla.

Reflexiones interesantes sobre algunos de los mecanismos que llevan a la desnutrición de las poblaciones, al tiempo que una descripción de los esfuerzos realizados por ésta y otras organizaciones para paliarla. Cuatro los apartados que componen la obra. Una primera parte analiza la responsabilidad frente al problema del hambre así como los límites de la acción humanitaria. En la segunda parte se presenta una descripción de las crisis alimentarias en distintos países de África. La tercera parte estudia los factores determinantes de la desnutrición en zonas que viven profundas crisis fuera del continente africano tales como Afganistán, Chechenia, Laos, Argentina, Colombia y los Territorios Palestinos. La última parte describe los procesos en marcha para erradicar el hambre desde una perspectiva integral del problema. Además de informar sobre los distintos contextos en los que se dan las crisis de nutrición, el libro ofrece testimonio sobre la situación en distintos lugares y hace una llamada de atención sobre las causas del problema, tratando con ello de movilizar a la comunidad internacional.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

BERNABÉ, Albertus (ed.), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II. Orphicorum et orphicis similibus testimonia et fragmenta. Fasciculus I*. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Monachii et Lipsiae in Aedibus K. G. Saur, MMIV, 20 x 15, 394 pp.

La última edición completa de los testimonios y fragmentos órficos y asimilados a ellos fue la de O. Kern (Berlín 1922). El paso del tiempo hacía necesaria otra más completa que incluya nuevos testimonios y fragmentos de poemas y doctrinas órficas, algunos de gran importancia, presentes en nuevas láminas aéreas u óseas o en fragmentos transmitidos por los mss. pero omitidos por Kern. La reclaman también nuevas ediciones de autores que ofrecen abundantes pasajes órficos, nuevos comentarios de eruditos sobre los poemas y religión órficos que ayudan en la atribución de los fragmentos a determinadas obras,

amén de nuevos estudios sobre el orfismo. A esta nueva situación responde la presente edición.

El autor considera como fragmentos órficos los fragmentos escritos en verso o en palabras sueltas atribuidas a Orfeo y los pasajes que Platón atribuye al antiguo, o al discurso sagrado o a los teletas, y los neoplatónicos al teólogo, así como los pasajes conservados en algunos autores o en escritos epigráficos o papiráceos que contienen doctrinas que, según otros testimonios, han sido transmitidas por los órficos o se ajustan a ellos. En la atribución el autor prefirió la manga ancha a la estrecha. Siguiendo a Nilson, toma la doctrina órfica en sentido lato. En consecuencia, recoge todos los fragmentos atribuidos a Orfeo por los autores antiguos. Los transmitidos en su tenor literal los presenta en caracteres mayores; los que tienen una transmisión indirecta, en caracteres menores y todos van señalados con la letra F tras el número de serie. Considera también como órficos algunos pasajes que versan sobre poemas de "Orfeo" o los ritos órficos, presentados en caracteres menores con la letra T tras el número. Por último, algunos textos que, aunque no se tienen por órficos, revelan algunos vestigios de doctrinas que, en sentido amplio, son tenidas por órficas o muestran cierta imitación de un poema órfico, todos ellos señalados con la letra V.

Dada la imposibilidad de atribuir todos los fragmentos órficos a los diversos poemas, el editor optó por asignarlos a los títulos de las obras cuando era posible y organizar los demás por materias. Asimismo, como no pueden distinguirse individualmente los testimonios y fragmentos de todos los poemas, los presenta manteniendo la serie numérica, distinguiendo sólo entre fragmentos, testimonios y vestigios, mediante las letras F, T, V. En cuanto a los fragmentos que los autores leyeron en las rapsodias, los ubica unidos a otros fragmentos de rapsodias, ofreciendo por separado sólo los más antiguos que se refieren a alguna teogonía antigua. Sirviéndose de M. L. West intenta restituir el orden de los fragmentos de las rapsodias, no obstante su dificultad.

La edición incluye también, en primer lugar, una amplísima bibliografía (pp. XII-LXXXIII) referida a las ediciones y estudios sobre la religión y fragmentos órficos. En el aparato crítico introduce los textos equivalentes, las diversas lecturas y conjeturas, junto con explicaciones exegéticas. Al respecto, el autor confiesa haberse sentido impulsado a pecar por exceso antes que por defecto, debido a la dificultad del tema. Como el texto iba a resultar muy largo, esta segunda parte consta de dos fascículos, correspondiendo la presente obra al primero. En él reúne los fragmentos de las teogonías, los de los poemas de Ceres y Proserpina, así como los de los poemas sobre las imágenes del mundo y sobre la naturaleza, origen y hado del alma.— P. DE LUIS.

SHEPARD, Sam, *El gran sueño del paraíso*. Editorial Anagrama, Barcelona 2004, 22 x 14, 172 pp.

Este polifacético personaje americano, músico y actor, ha comenzado a sobresalir en la narrativa contemporánea americana, como demuestran los premios Pulitzer y Obie. El presente libro presenta una colección de 18 relatos breves caracterizados todos ellos por presentarnos la vida tradicional americana donde aparecen los cowboys y las gasolineras en medio del desierto. Es el territorio del más acá, anhelando ir más allá de la frontera de la vida anodina para poder llegar al paraíso soñado. El título del libro procede de un relato en el que dos hombres viudos han optado por pasar sus últimos años de vida en compañía y en armonía, conformándose con los pequeños placeres de la rutina. Los relatos están narrados con un lenguaje vivo y apasionado, por lo que son de fácil lectura, aunque la temática sea muy americana e intrascendente. Tal vez sea así su paraíso.— D. A. CINEIRA

MARTÍNEZ DE LEZEA, Toti, *El verdugo de Dios. Un inquisidor en el Camino de Santiago*, Maeva Ediciones, Madrid 2004, 24 x 16, 365 pp.

Esta novela histórica se centra en la problemática religiosa sufrida por los cátaros y agotes a manos de la inquisición entre los años 1239 y 1249. El maestro constructor de catedrales y palacios, G. Bisol, pierde a su mujer al ser acusada de herejía y quemada junto con otros correligionarios a instancias del inquisidor R. Lepetit. Bisol y su hija Alix abandonan el poblado y se ponen en camino hacia Navarra para olvidar los sucesos. Antes de partir le entregan un pergamino donde un testigo narra el asesinato de un pariente del rey a manos de Lepetit. El inquisidor es depuesto de su cargo por crueldad, y éste se dirige hacia Compostela con la intención de erradicar la herejía. Los caminos de Bisol y del inquisidor se vuelvan a encontrar en un pueblo de Navarra. Las vidas tranquilas del maestro y su ayudante E. Bozat, agote, se ven alteradas por la presencia de Lepetit, quien intentará asesinar al maestro para recuperar el manuscrito incriminadorio. La intriga se desarrolla en el Camino de Navarra, donde se entremezclan el crimen, el amor, la pasión, la política, las antiguas creencias y el afán de erradicar la herejía. La novela no tiene un final feliz, pues nadie logra su objetivo. La historia es entretenida y muestra la dureza de la época y el sincretismo religioso.– D. A. CINEIRA

LAMET, Pedro Miguel. *Fotos con alma. Imágenes para despertar*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 2003, 24 x 13, 377 pp.

La finalidad de esta obra es, en palabras del autor, la de “capturar lo que permanece de la realidad cambiante, revelar su silencio, el secreto, el alma de cada foto en lo posible, o al menos en lo que dice a mi subjetividad, por si a otros ayuda”. El libro presenta una colección de fotografías que ofrecen un mensaje claro, de marcado contenido espiritual. Estas imágenes han sido clasificadas en cinco álbumes que van precedidos de sus respectivas introducciones: *A sorbos* es el mensaje de lo pequeño, de lo sencillo, de lo que pasa inadvertido; *De paso*, recoge las instantáneas que nos enseñan a ver la vida como algo temporal que tiene su fin en la apertura a la eternidad; *El Espejo* presenta algunas fotos de paisajes que evocan la contemplación; *El Dios de cerca* hace referencia al hombre como imagen de Dios y, por último *La luz del silencio* es una selección de fotos que motivan el silencio, la contemplación y la espiritualidad.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

La Ciudad de Dios

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

Archivo Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Religión y Cultura

Columela, 12 - 28001 Madrid

Revista Agustiniiana

Ramonet, 3 - 28033 Madrid

Estudio Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

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 Apost. en Persia (+1628)*. Valladolid 2000.
 - , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. 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.
 - , *Sor Catalina de S. Tomás de Villanueva Maura. Una mujer mallorquina ejemplar*. Valladolid 1984.
 - , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literat. crítica, social y religiosa contemp.* Valladolid 1985.
 - , *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.
 - , *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.
 - , *Juan Teodoro Vázquez. Crónica continuada de la prov. de san Agustín del Perú*. Valladolid 1991.
 - , *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.
 - , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
 - , *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.
 - , *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- 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.
 - , *El caballero de la estrella*. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA). Zamora 1981.
 - , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Sahagún. Monasterio y villa. 1085-1985*. Valladolid 1993.
 - , *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.
- (Sigue en la segunda contraportada)**

- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- 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), *Homilias sobre la 1ª Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- , *Comentario a la Regla de San Agustín. A los Capítulos 2, 3 y 4 (Separatas)*.
- 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. Á., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- , *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones*. Madrid 1945.
- , *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- , *Letras e historia*. Madrid 1966.
- , *Los caballeros de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- , *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España. Ortodoxia y heterodoxia*. Madrid 1961.
- 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-augustiniana 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*, 6 vols., Valladolid 2003.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- , *El P. Pepe, agustino...* Valladolid 1989.
- 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.