

Los peccata linguæ en St 3,1-12: análisis exegetico y propuesta de reflexión teológico-educativa en base al epistolario de San José de Calasanz

The peccata linguæ in St 3:1-12: exegetical analysis and proposal for theological-educational reflection based on the correspondence of St. Joseph Calasanz

Lic. Héctor Horacio Gerván
UFASTA-UNC

RESUMEN

El presente artículo tiene, como objetivos principales, presentar un análisis en principio exegetico de St 3,1-12, haciendo énfasis en cómo, para el autor inspirado, el refrenar la lengua implica verdadera sabiduría, una *vera religio* y una transformación de vida que nos convierte en *speculum et reflexio Dei*. Esto conducirá a una reflexión sobre los *peccata linguæ* en un ámbito de aplicación concreto: el educativo. Así, tomando como fuentes documentales de referencia una selección de escritos de San José de Calasanz, el santo educador por excelencia, se hará hincapié en cómo el silencio y la prudencia en el hablar convierte a los educadores cristianos, según la tradición escolapia, en verdaderos *cooperatores Veritatis*.

PALABRAS CLAVE: pecados del habla; dominio de la lengua; cooperador de la Verdad; educación católica

ABSTRACT

The main objectives of this article are to present an exegetical and analysis of Jm 3:1–12, emphasizing how, for the inspired author, restraining the tongue implies true wisdom, a *vera religio* and a life transformation that makes us *speculum et reflexio Dei*. This will lead us to a reflection on *peccata linguæ* in a specific field of application: education. Thus, taking as reference documentary sources a selection of writings by Saint Joseph Calasanz, the saint educator par excellence, emphasis will be placed on

how silence and prudence in speaking make Christian educators, according to the Piarist tradition, true cooperatores Veritatis.

KEYWORDS: sins of speech; restraint of tongue; Truth co-operator; catholic education

Introducción

Día tras día, en los ritos iniciales de la liturgia de la Santa Misa, se lleva a cabo el acto penitencial que permite que el pueblo cristiano pueda celebrar los sagrados Misterios con la dignidad debida. Así, tanto en el *Missale Romanum* de San Pablo VI como en el tridentino de San Pío V, la oración del *Confiteor* pone en boca del penitente, respectivamente, las siguientes expresiones: “*quia peccávi nimis cogitátione, verbo, ópere et omissióne*”¹ y, en modo análogo, “*quia peccávi nimis cogitátione, verbo et ópere*”². Por ende, al comienzo del sacrosanto sacrificio del altar, la Iglesia militante se confiesa pecadora y pone, entre las causas de su pecar, a las palabras dichas. Esto es algo propio de la tradición litúrgica occidental, ya que se encuentra presente también en otros ritos particulares. Por ejemplo, en el tradicional rito dominicano leemos una oración similar: “*quia peccávi nimis cogitátione, locutióne, ópere, et omissióne*”³. Su estructura, no así la del texto completo del *Confiteor*, es casi idéntica a la empleada en la forma actual del rito romano, pues aparece “*locutióne*” en lugar de “*verbo*”. Empero, ambas corresponden al mismo campo semántico e indican que se puede pecar con las palabras, con lo dicho; en definitiva, con la lengua.

En este trabajo nos ocuparemos, entonces, de los *peccata linguæ* –pecados de la lengua–. Nuestro objetivo, aunque triple, puede tomarse más bien como las tres aristas de uno solo. En efecto, el primer interés está puesto en analizar, vía un ejercicio de exégesis, la relevancia textual de los pecados cometidos por los actos de habla en la carta de Santiago, específicamente en la perícopa *St* 3,1-12. Si bien éstos serán nuestros versículos de referencia, los ponderamos en función de la estructura de la carta toda, para evitar el riesgo de descontextualizarlos y mutarlos de sentido. Tras el análisis exegético, y tomando como punto de partida las ideas centrales descubiertas en *St*, propondremos una breve reflexión teológica que relacione el buen y prudente uso del habla como *speculum et reflexio Dei*, i.e. como espejo y reflejo de Dios; mediante esta categoría analítica, proponemos el establecimiento de un vínculo entre el hablar y la noción de habitación divina. En tercer y último lugar, y estrechamente

¹ MR2008, n. 4, 505.

² MR1962, 216.

³ MOP, 140.

ligado a los dos objetivos anteriores, aplicaremos nuestra categoría teológica propuesta al campo concreto de la educación. Dado que éste pudiera ser un tanto extenso e inasible por su compleja realidad, nos centraremos en un caso histórico concreto: el de San José de Calasanz, el primer gran santo católico educador, canonizado por el papa Clemente XIII el 16 de julio de 1767 y, casi dos siglos más tarde, el 13 de agosto de 1948, declarado patrono universal de las escuelas cristianas en el mundo por Pío XII. Para el cumplimiento de esta parte del trabajo emplearemos una selección de escritos tomados de su extenso epistolario.

Exégesis de St 3,1-12

El texto de St 3 consta de un total de dieciocho versículos. A partir de una lectura global, podemos rápidamente dividirlo en dos conjuntos que, según postulamos, no son disjuntos ni mucho menos sin afinidad temática. En efecto, el primero de ellos (vv. 1-12) habla sobre el cristiano y el dominio de su propia lengua. Por otro lado, el segundo (vv. 13-18) versa sobre la verdadera sabiduría, a la que el autor inspirado califica en el v. 17 como «pura»⁴ (ἀγνή)⁵, «pacífica» (εἰρηνική), «indulgente» (ἐπιεικής), «dócil» (εὐπειθής), «llena de misericordia» (μεστή ἐλέους) «de buenos frutos» (καρπῶν ἀγαθῶν), «imparcial» (ἀδιάκριτος) y «sin hipocresía» (ἀνυπόκριτος), calificativos todos que podemos fácilmente oponer a los discursos insidiosos, tendenciosos e injuriosos.

Ahora bien, respecto a la estructura del primer grupo mencionado, es posible reconocer tres ejes temáticos: consideraciones sobre el modo de hablar (vv. 1-2), ejemplos analógicos sobre el modo de hablar (vv. 3-8) e inconsistencia del modo de hablar (vv. 9-12). Pero, ¿por qué el hagiógrafo lleva a cabo semejante insistencia en el uso de los actos de habla por parte de los cristianos? La respuesta, a modo de premisa o axioma fundamental para todo el texto de la carta, podemos hallarla ya en St 1,22-24:

²² Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ παραλογιζόμενοι ἑαυτοῦς. ²³ ὅτι εἴ τις ἀκροατῆς λόγου ἐστὶν καὶ οὐ ποιητής, οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ: ²⁴ κατενόησεν γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθεν καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν.

²² Poned por obra la palabra y no os contentéis sólo con oírla, engañándoos a vosotros mismos. ²³ Si alguno se contenta con oír la palabra sin ponerla por obra, se parece al que contemplaba sus rasgos en el espejo: ²⁴ efectivamente, se contempló, pero, en cuanto se dio media vuelta, se olvidó de cómo era.

Es decir, Santiago pone especial insistencia en las obras; más específicamente, en la fe puesta en obras, dado que el objetivo de éstas es hacer visible a los demás la realidad de la fe que vive en nuestro interior. Antes de continuar, cabe destacar que

⁴ De ahora en más, y salvo que se indique lo contrario, los textos bíblicos en español están tomados de: Ubieta López (2017).

⁵ De ahora en más, los textos bíblicos griegos están tomados de: Nestle & Alan (2012); Tamez & Trujillo (2012).

este texto no es único en su tipo, puesto que en el resto del Nuevo Testamento encontramos alusión a la necesidad de las obras en, por ejemplo: *Mt 7,24-27; Lc 8,21; Rm 2,13; 1 Jn 3,17-18*. No obstante, y siguiendo la tesis de Robert Simons⁶, no se puede olvidar que el propósito principal del autor de la carta sería el de exhortar a los cristianos a ser verdaderos *hacedores de la palabra* (cf. *St 1,22*)⁷. Y es precisamente esta condición la que arroja luz a la ética cristiana en lo que concierne al respeto debido a los pobres (*St 2,1-13*) y las consecuentes advertencias a los ricos (*St 4,13-5,6*), las advertencias contra las discordias en general (*St 4,1-12*) y, muy particularmente, la intemperancia en el hablar y los *peccata linguæ* (*St 3,1-12*). Esto último cobra especial importancia ya desde la perspectiva de su ubicación en el plan general de la carta, dado que su primera alusión se hace en *St 1,19* y luego, estrechamente unido a él, en el *St 1,26*:

¹⁹ ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχύς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδύς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδύς εἰς ὀργήν.

¹⁹ Tenedlo presente, hermanos míos queridos: Que cada uno sea *diligente para escuchar* y *tardo* [para] hablar y para la ira.

²⁶ Εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ, τούτου μάταιος ἡ θρησκεία.

²⁶ Si alguno se cree religioso, pero no pone freno a su lengua, se engaña a sí mismo y su religión es vana.

El v. 26 pareciera adoptar una estructura afín a la de un silogismo. Esto es, si ser verdaderamente religioso, según el v. 27, es poseer una conducta recta –e incontaminada respecto al mundo, lo que incluye al idóneo y ubicuo uso del hablar– y al servicio de los más débiles⁸ –como viudas y huérfanos–, entonces tenemos que:

Todo *X* es religioso
 Algún *X* no pone freno a su lengua
 ∴ *X* no es [verdaderamente] religioso

Luego, el refrenar y moderar el hablar sería una condición necesaria –incluso podríamos decir que *sine qua non*– para ser una persona religiosa⁹, i.e. agradable a

⁶ Cf. Simons (2014: *passim*).

⁷ Simons llega a esta conclusión mediante un análisis hermenéutico de tipo estadístico, tomando en cuenta la frecuencia de repetición de ciertos términos en el texto griego de St. De este modo, su investigación se distancia de otras que han pretendido ver en la carta la centralidad del tema de los bienes materiales y la pobreza (Blomberg & Kamell, 2008) o de la integridad espiritual (Moo, 2000).

⁸ Expresiones de este tipo pueden rastrearse incluso en el Antiguo Testamento. A modo de ejemplos, cf. Ex 22,21; Dt 27,19; Is 11,17; Jr 5,28.

⁹ Debido a que, parafraseando a MacArthur (1998: 144), el mal uso de la lengua es sin dudas la forma más fácil de pecar.

Dios y merecedor de su gracia. Ahora bien y siguiendo a Mariam J. Kamell, esto podría entenderse así: si Dios es puro y misericordioso, y habló con verdad y amor a su pueblo, entonces sus auténticos seguidores deben –y pueden, movidos por la gracia– actuar en modo análogo¹⁰.

Antes de comenzar con la exégesis de *St* 3,1-12, detengámonos un momento más en su relación con el texto de la carta. De las diversas discusiones sobre la estructura del contenido de *St*¹¹, adscribimos a la propuesta de Jacqueline Assaël y Elian Cuvillier¹², quienes dividen el texto inspirado en tres grandes partes –cf. tabla 1, *ut infra*–. Los versículos que competen a nuestro trabajo (i.e. 3,1-12) aparecen luego de una triple dimensión inherente a la vida cristiana: la vida *coram Deo* y la vida *coram Ecclesia et mundo*; ambas, separadas por los versículos 1,26-27 que versan sobre la verdadera religión –y a los que ya nos hemos referido–. Esta estructura pareciera seguir fielmente el mandamiento dado por Cristo: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. (...) Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (*Mt* 22,37.39)¹³. A la luz de esta sentencia máxima, podemos entender lo indicado en *St* 2,12-13, que Mark E. Taylor y George H. Guthrie¹⁴ entienden como el enunciado central del que se derivan y pueden entenderse las consideraciones sobre los *peccata linguæ*:

¹² οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι.¹³ ἢ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος: κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως.

¹² *Hablad y obrad* tal como corresponde a los que han de ser juzgados por la ley que nos hace libres.¹³ Porque quien no tuvo misericordia será juzgado sin misericordia: la misericordia se siente superior al juicio¹⁵.

1,1: Prescripción epistolar.

Parte I (1,2-2,26): La existencia en el espejo de la Palabra.

1,2-25: La dimensión individual de la fe (*coram Deo*).

1,26-27: Interfaz: de uno mismo a los demás (*de vera religio*).

2,1-26: La dimensión comunitaria de la fe (*coram Ecclesia et mundo*).

¹⁰ Cf. Kamell (2011: 287); ahondaremos en este argumento *ut infra*, en la sección 3.

¹¹ Por mencionar sólo las más importantes, cf. Dibelius (1976); Johnson (1996); Cheung (2003); Taylor (2004); Varner (2011).

¹² Cf. Assaël & Cuvillier (2014).

¹³ Que aparece explícitamente mencionada en *St* 2,8.

¹⁴ Taylor & Guthrie (2006: 693),

¹⁵ Santiago volverá a referirse al tema del juicio en 3,1. La lectura de los versículos aquí citados, en particular el fragmento “quien no tuvo misericordia será juzgado sin misericordia”, pueden entenderse como en una suerte de inversión o ‘espejo’ enunciativo: en 1,13, la misericordia es superior al juicio para quienes actuaron con misericordia; en 3,1, los falsos maestros tendrán un juicio más severo, i.e. sin misericordia, pues –podemos inferir– su mal uso de la lengua ha implicado que actuaron sin misericordia.

<i>Parte II (3,1-5,6): La existencia frente al poder del pecado.</i>	3,1-12: El reino de la lengua perversa. 3,13-4,12: El reino del deseo y la soberbia. 4,13-5,6: El reino de la suficiencia y la injusticia.
<i>Parte III (5,7-18): La existencia en la dinámica de la fe.</i>	5,7-12: Elogio de la paciencia. 5,13-18: Elogio de la oración.
5,19: Envío: poder salvador de la comunión fraterna.	

Tabla 1: División del texto de *St* según Assaël & Cuvillier (2014)

Hechas estas consideraciones preliminares, estamos ahora en condiciones de poder comenzar con la exégesis de *St* 3,1-12 propiamente dicha.

Sobre la caída en el modo de hablar (vv. 1-2)

De ponderación de las obras y los actos de habla a la luz de la «ley que nos hace libres», que no es otra que la que Cristo nos ofrece mediante la participación en la filiación divina¹⁶, el autor inspirado retoma en *St* 3,1-12 la cuestión de la lengua y el habla como recta expresión de la auténtica fe.

En el v.1 comienza refiriéndose a los que, en las primitivas comunidades eclesiales, se hacían autoproclamar «maestros» (διδάσκαλοι)¹⁷, i.e. poseedores de algún ministerio para la enseñanza y la predicación¹⁸. Estas personas, en no pocas ocasiones, ostentaban tal título como forma de auto vanagloria; más aún, generaban dificultades en la Iglesia naciente por dos motivos¹⁹. El primero de ellos, la posibilidad que existía de difundir doctrinas heterodoxas. El segundo, sobre todo por parte de quienes provenían del seno del judaísmo, era la enseñanza farisaica que no tenía asidero alguno en la propia vida –i.e. predicaban, pero no experimentaban lo que predicaban–, lo que provocaba que los gentiles hablaran mal de Dios. Sin estar disociado de esto mismo, solía ocurrir que los supuestos maestros de origen judío recalcaran tal ascendencia en detrimento de los gentiles, como si fueran más cristianos que estos últimos. Ante este panorama, *St* 3,1 hace énfasis en que habrá un “juicio (κρίμα) más severo”.

Detengámonos un momento en el término que Santiago usa: κρίμα. Su significado general es el de “juicio, veredicto, decisión, condenación, castigo, pleito”²⁰. Es el mismo que el evangelista San Juan pone en boca de Jesús en *Jn* 9,39: “(...) «Para un juicio (κρίμα) he venido a este mundo: para los que no ven, vean; y los que ven, se vuelvan ciegos»”. El campo semántico pareciera ser afín al de la carta de Santiago: los

¹⁶ Assaël & Cuvillier (2010: 326-327).

¹⁷ Cf. Tuggi (1996: n. 1320B-2).

¹⁸ Por ende, una lectura correcta dejaría fuera de este versículo a los constituidos como maestros por la autoridad misma de Jesucristo (*Ef* 4,11) y que han sido capacitados para ello (*2 Ti* 2,2).

¹⁹ Seguimos, en este punto, el argumento de Pérez Millos (2011: 64).

²⁰ Tuggi (1996: n. 2917).

presuntuosos –en particular, los falsos maestros y sus palabras falsas y perniciosas– serán humillados. Más aún, existe una concordancia con la siguiente sentencia del Antiguo Testamento, proveniente del discurso de la sabiduría del libro de los Proverbios: “Todos mis discursos son ecuánimes, ninguno es hipócrita ni retorcido” (*Pr* 8,8). El término «ecuánime» podría traducirse también como «justo», dado que la expresión original רָחֵם ha sido escrito en la Septuaginta como δικαιοσύνης (cf. *LXX Pr* 8,8)²¹, y éste último se entiende como “justo, recto, íntegro y –más aún– *acepto ante Dios*”²². Por tanto, podemos sostener ahora que el “juicio más severo” de los falsos maestros consiste en su propia humillación, ya que sus palabras no son aceptables ante Dios.

En el seno de la Iglesia naciente, Santiago parece indicar, entonces, que los predicadores son los primeros que tienen que evitar los pecados por el habla, en virtud de la gran responsabilidad que tienen como transmisores de la palabra divina, y en consonancia con el tercer evangelio sinóptico: “A quien se le dio mucho, se le reclamará mucho; y a quien se confió mucho, se le pedirá más” (*Lc* 12,48b). Ahora bien, ello no implica en absoluto que el resto de los cristianos no deban cuidarse de lo mismo, “pues todos caemos muchas veces” (*St* 3,2a). Aquí hay dos elementos dignos de estacar. En primera instancia, Santiago habla de “todos” (ἅπαντες), i.e. se incluye a sí mismo; luego, queda en evidencia que es consciente de su propia fragilidad humana. Por otro lado, el término “caemos” (πταίομεν) es una forma verbal que proviene de πταίω, cuya significación más abarcativa es “tropezar, equivocarse, cometer una falta”²³; entonces, se hace alusión a un equívoco o falta que conduce a una caída.

Ya en el v. 2b, quien refrena su lengua, i.e. quien “no cae al hablar” (ἐν λόγῳ οὐ πταίει), no es llamado como “justo” sino como “perfecto” (τέλειος)²⁴. No obstante, hay que alertar, siguiendo a las Escrituras mismas, que “perfecto” no es sinónimo de “impecable” ni mucho menos de “inmaculado”, pues a excepción de Jesucristo y de la Santísima Virgen María no hay nadie sin pecado en el mundo²⁵. Pero, ¿qué caracteriza al hombre perfecto? Pues que “es capaz de refrenar todo su cuerpo” (v. 2b). La perfección implica madurez humana y recta disciplina; el que controla su lengua, es equilibrado y disciplinado y, por ende, no tiene dificultad en el dominio propio en lo que respecta a las demás áreas de su vida y ajusta ésta a lo que corresponde a un cristiano fiel. En pocas palabras, el tener mesura en el habla es un buen indicador del autocontrol en toda conducta.

Argumentación analógica sobre el dominio de la lengua (vv. 3-8)

En la perícopa compuesta por los vv. 3-8, el hagiógrafo hace uso de cinco figuras (*símiles*) sobre el lenguaje o la lengua. Si bien autores como Juan F. Morales Valencia

²¹ En todos los casos, los textos griegos del Antiguo Testamento están tomados de: AA.VV. (1884).

²² Tuggi (1996: n. 1342). Usos similares pueden hallarse, en: *LXX Ex* 18,21 (δικαίους = πηχ); *LXX Pr* 11,18 (δικαίω = η̄χ̄); *LXX Num* 23,10 (δικαίω); entre otros.

²³ Tuggi (1996: n. 4417). Cf. *Rm* 11,11; *St* 2,10; *2 P* 1,10.

²⁴ Cf. Tuggi (1996: n. 5046).

²⁵ Cf. *1 R* 8,46; *Jb* 4,17-19; *Pr* 20,9; *Rm* 3,9-18; *1 Jn* 1,7-10.

los han calificado como un recurso discursivo metafórico²⁶, aquí los tomaremos más bien como analogías. En efecto, de acuerdo con la tesis de Paul Ricoeur²⁷, toda metáfora no es más que una figura retórica en la que los sentidos figurativo y literal no explícito crean juntos un sentido conjunto manifestado en la semejanza; más aún, son empleadas no como meros adornos discursivos sino como formas de argumentación. Si bien esto último es cierto en los versículos que aquí nos compete, nos es insoslayable hacer notar que en ellos el sentido literal se hace explícito por la unidad temática de los mismos vv.3-8, por lo que los símiles son más bien analogías. Esto es, dos elementos x e y participan de una relación analógica si se satisfacen una –o las dos– de las siguientes condiciones:

- a) x e y participan de propiedades objetivas varias (son iguales en algunos aspectos), y/o b) existe una correspondencia entre las partes de x o las propiedades de x y las de y . Si x e y son análogos, escribimos: $x \cong y$, y decimos de cualquiera de los partícipes de la relación que es un *análogo* del otro.²⁸

Más aún, si $x \cong y$, y se cumple a su vez que el elemento x se relaciona con una propiedad $p(x)$, y que el elemento y hace lo mismo con una propiedad $p(y)$, entonces el razonamiento analógico se presenta como una proporción del tipo $x : p(x) :: y : p(y)$.

Teniendo en mente esta caracterización de toda analogía, veremos cómo se aplica a los cuatro símiles presentados por el autor inspirado del texto de St.

El primer símil es el *freno* (= χαλινοῦς, v. 3): éste es en la boca del caballo lo que la lengua es en el gobierno de la propia vida. La razón de semejanza analógica está dada en el hecho de que el freno es colocado en los equinos para “que nos obedezcan, [entonces] podremos dirigir todo su cuerpo”. Por tanto, quien controla su lengua, controla también toda su conducta. Luego, si $x_1 = \text{freno}$, $p(x_1) = \text{dominio del caballo}$, $y = \text{lengua}$, $p_1(y) = \text{gobierno de la propia vida}$, entonces se cumple que: $x_1 : p(x_1) :: y : p_1(y)$.

El segundo símil es el *timón* (= πηδαλίου, v. 4): el timón es pequeño (= ἐλάχιστου, lit. “pequeñísimo”) en comparación con las dimensiones del barco, y aun así sirve para que el piloto pueda dirigir su curso por las aguas. También la lengua es ínfima a comparación del cuerpo entero, y basta con saber dirigirla para hacer lo mismo con la conducta. En consecuencia, si $x_2 = \text{timón}$, $p(x_2) = \text{dirección del barco}$, $y = \text{lengua}$, $p_2(y) = \text{dirección de la propia conducta}$, entonces: $x_2 : p(x_2) :: y : p_2(y)$.

El tercer símil es el *fuego* (= πῦρ, vv. 5b-6): aunque sea insignificante (= ἡλίκων, lit. “tan pequeño”), puede llegar a destruir un bosque enorme; así también la lengua, que “puede contaminar todo el cuerpo y, encendida por la gehena, prender fuego a la rueda de la vida desde sus comienzos” (v. 6), llegando a usar el sentido del habla para calumniar, mentir, maldecir, insultar e incluso decir tonterías y alocuciones soeces. Por tanto si $x_3 = \text{fuego}$, $p(x_3) = \text{destrucción del bosque}$, $y = \text{lengua}$, $p_3(y) = \text{destrucción de la propia vida desde sus comienzos}$, entonces se comprueba que: $x_3 : p(x_3) :: y : p_3(y)$. Por otro, así como la más mínima llama puede ser encendida por cualquier causa, Santiago

²⁶ Morales Valencia (2018: 17-18).

²⁷ Ricoeur (2003: 61-66).

²⁸ Bunge (1975: 224).

especifica aquí el motivo del encendido de la lengua: se trata de la γεέννης (*gehena*), que alude al *infierno*²⁹. Ahondando en esta analogía, podríamos decir que, así como el fuego produce la muerte material del bosque, la lengua en su actuar infernal conlleva la muerte espiritual de la persona³⁰. Así, resuenan en los versículos aquí considerados las palabras anteriores de St 1,13-15:

¹³ μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι Ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι: ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστὶν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. ¹⁴ ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος: ¹⁵ εἴπα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον.

¹³ Que nadie, cuando sea probado, diga: «Es Dios quien me prueba», porque Dios ni es probado por el mal ni prueba a nadie. ¹⁴ Más bien cada uno es probado, arrastrado y seducido por su propia concupiscencia. ¹⁵ Y una vez que la concupiscencia ha concebido, da a luz al pecado; y el pecado, una vez consumado, engendra muerte³¹.

Más aún, y continuando con la causa del encendido de la lengua, podemos preguntarnos si la acción causativa del infierno es absoluta y determinante o si, por el contrario, la lengua misma –y, claro está, el hombre poseedor de ella– tiene también parte activa. La escritura griega de St nos da la respuesta, en la oración adjetiva “[y] encendida por la *gehena*” (= καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης, v. 6; lit. “siendo inflamada [= es inflamada] por la *gehena* [= el infierno]”). La forma verbal φλογιζομένη puede ser un participio pasivo o medio. Teniendo en cuenta la experticia del hagiógrafo en el griego *koiné*, Adenilton de Aguiar argumenta que puede haber aquí una ambigüedad de tipo intencional. Por tanto, el v. 6 indicaría que la lengua se inflama y actúa por el infierno, pero que también la lengua toma parte en esta situación; así, “la lengua se convierte en un fuego que quema, se quema y es quemada”³².

El último símil corresponde a las *fieras, aves, reptiles y criaturas marinas* (= θηρίων, πτερινῶν, ἔρπετων, ἐναλίων, vv. 7-8): en este caso la analogía comparativa es hecha más bien por vía negativa. En efecto, todo el potencial peligro de las bestias salvajes ha sido disminuido gracias a que fueron domados y/o domesticados. No obstante, la lengua no ha sabido pasar por ese mismo proceso, por lo que continúa siendo peligrosa: “es un mal turbulento y está llena de veneno letal” (v. 8). Luego, si x_4 = fieras,

²⁹ Cf. Tuggi (1996: n. 1067). Otros usos de este vocablo se encuentran en: Mt 5,22.29-30; Mt 10,28; Mt 18,9; Mt 23,15.33; Mc 9,43-47; Lc 12,5. En palabras de Andrew Pitts (2015: 31): “Dado que Jesús general contrasta a *gehena* con la vida en la era venidera (o [simplemente] la vida eterna), parece que Él consideraba que era un lugar de juicio escatológico, no sólo un valle físico donde se quemaba la basura”. La traducción de la cita es nuestra.

³⁰ Cf. Kamell (2011: 283).

³¹ Sobre el término θάνατον entendido como “muerte espiritual”, cf. Tuggi (1996: n. 2288B-1). Además, como bien recalca Paola Druille (2010: 140), para San Clemente de Alejandría, θάνατον es la consecuencia del pecado original. Éste último, como es causante de la inclinación humana al pecado, entonces la muerte espiritual es la secuela de los pecados de los hombres, en consonancia con los escritos paulinos: Rm 5,18-19; 6,23; 8,19.22.

³² De Aguiar (2015: 58).

aves, reptiles y criaturas marinas, $p(x_4)$ = doma/domesticación con anulación del peligro, y = lengua, $p_4(x)$ = control y anulación del peligro, entonces: $x_4 : p(x_4) :: y : -p_4(y)$.³³ Lo recién dicho encuentra relación con la referencia al infierno como causa de la inflamación de la lengua, dado que en este caso sólo Dios es causa de la capacidad de control de la lengua y, en consecuencia, de nuestras conductas. Por consiguiente, el mal uso de la lengua es motivo de muerte espiritual, mientras que el buen uso lo es de vida espiritual: “Porque la boca habla de lo que rebosa el corazón” (Mt 12,34).

Por último, el énfasis final en $-p_4(y)$ es caracterizado en el v. 8 como “mal turbulento” (= ἀκατάστατον κακόν), cuya traducción más literal es “mal inestable (o inquieto)”³⁴. La perícopa analógica St 3,1-8 culmina, por ende, mostrando la gran agonía de la existencia paradójica del hombre: puede controlar las diversas fieras, los caballos, los grandes barcos e incluso los incendios, pero le es imposible domar un órgano tan pequeño como la lengua. Con justa y acertada razón, el hagiógrafo comenzaba afirmando que “todos caemos muchas veces” (v. 1).

Sobre la inconsistencia en el modo de hablar (vv. 9-12)

La existencia paradójica del hombre recién referida lleva a que manifieste una gran inconsistencia: con la misma lengua, somos capaces de bendecir a Dios y de maldecir a los hombres, que fueron creados a imagen de Dios (v. 9). Hay, por tanto, una doble contradicción. Primero a nivel operativo, porque “de una misma boca proceden la bendición (= εὐλογία)³⁵ y la maldición (= κατάρα)³⁶” (v. 10a), lo cual es claramente una contradicción lógica. En segundo lugar, el nivel es ya óptico, pues se refiere a quienes son objetos de la operatividad de la lengua: Dios y el hombre; pero, como éste es a imagen de Aquel, si bendecimos/maldecimos al segundo, esto redundará en una bendición/maldición hacia el Primero. Esto nos lleva a afirmar que, para el hagiógrafo, la contradicción más que ilógica es antinatural, dado que no hay nada en la naturaleza que proceda así. En este punto, el razonamiento se presenta a partir de una serie de figuras metafóricas: una misma fuente de agua (= μήτι ἢ πηγῆ ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπιῆς, v. 11) no despide agua dulce y amarga a la vez; una higuera no produce aceitunas en tanto que una vid no produce higos (cf. v. 12).

En el contexto de estas metáforas, enunciadas a partir del recurso discursivo de preguntas retóricas, el autor inspirado es claro en su exhortación: “Esto, hermanos míos, no debe ser así” (= οὐ χρῆ, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι, v. 10b). Aquí parece haber una referencia a las palabras de Jesús sobre los falsos profetas³⁷ –o bien, podríamos decir «falsos maestros», en comparación con St 3,1–, según las cuales todo

³³ Recuérdese que el signo \neg significa “negación”.

³⁴ O también: “mal inquieto” (De Aguiar, 2015: 59); “mal incontrolable” (Tamez & Trujillo, 2012: 864). Otras traducciones similares, aunque no tan literales y que podemos encontrar en traducciones castellanas católicas, son: “flagelo siempre activo” (Levoratti & Trusso, 2019: 1779); “látigo incansable” (Ricciardi & Hurault, 1972: 344).

³⁵ Cf. Tuggi (1996: n. 2127).

³⁶ Cf. Tuggi (1996: n. 2671).

³⁷ Cf. Mt 7, 15-20.

árbol se conoce por sus frutos, pues el árbol bueno da frutos buenos y el árbol malo, frutos malos, mientras que lo contrario es inadmisiblemente contradictorio. Por tanto, “todo árbol que no da buen fruto es cortado y arrojado al fuego” (Mt 7,19).

El uso de la lengua como *speculum et reflexio Dei*

En esta sección propondremos, sin pretensiones de exhaustividad, una breve reflexión teológica sobre St 3,1-12. Para comenzar, recordemos las siguientes palabras fundamentales de St 2,8:

⁸ εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν, καλῶς ποιεῖτε.

⁸ Por lo tanto, si ustedes cumplen la Ley por excelencia que está en la Escritura: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*, proceden bien.

Siguiendo lo expuesto en la sección anterior, la Ley a la que el hagiógrafo hace referencia es la traída por Cristo y que nos hace libres mediante la participación en la filiación divina. Es decir que, dada Su unión con todo el género humano a partir de la unión hipostática, abre las puertas de la naturaleza humana caída por el pecado original y sus derivados –i.e. los pecados personales actuales–, que es lo mismo que decir la apertura hacia la unión con Dios mismo. Y esto es fruto de la acción divina y la acogida de la gracia santificante; en otras palabras, de lo que suele llamarse como *inhabitación*³⁸, i.e. del proceso de *divinización* del hombre³⁹ en el que subyace la idea central de la *asimilación de Dios* (ὁμοίωσις τῷ Θεῷ). Éste no es un concepto teológico absolutamente nuevo ni contemporáneamente novedoso, dado que ha estado muy presente ya en los Padres de la Iglesia. Así, San Ireneo de Lyon escribía: “El Verbo se ha hecho hombre, para que el hombre llegue a ser hijo de Dios”⁴⁰. De esta manera, es posible para el hombre su participación en la divinidad y, en consecuencia, actuar en modo acorde con tal participación⁴¹. Es en este contexto que resuenan sin ambages las palabras de Ap 21,5: “Entonces, el que está sentado en el trono dijo: «Voy a hacer nuevas todas las cosas»” (= Καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ, Ἴδου καινὰ ποιῶ πάντα).

Ahora bien, cabe hacer aquí una aclaración acerca de la participación de la racionalidad y la voluntad humanas en el proceso de *inhabitación*. Si, en la sección anterior, hemos indicado que para el autor inspirado de St la lengua es inflamada por el infierno pero que, a su vez, también tiene parte activa en esa inflamación, podríamos preguntarnos análogamente si la inteligencia y la voluntad quedan al margen de la *inhabitación* y del *ethos* (ἦθος) del comportamiento cristiano. El papa San Juan Pablo II, en su encíclica *Veritatis Splendor*, del 6 de agosto de 1993, nos da la respuesta:

³⁸ Cf. De Letter S.J. (1958); Royo Martín O.P. (1963: 329-338); Kasper (2013: 355).

³⁹ Cf. Mira (2015).

⁴⁰ San Ireneo de Lyon, *Adv. Hær.*, III, 19, 1, *apud* Mateo-Seco (1991/2: 454).

⁴¹ García (1985: 128). Para un análisis teológico más profundo sobre esta cuestión, cf. Becker Gálmez (2018).

La *verdadera autonomía moral* del hombre no significa en absoluto el rechazo, sino la aceptación de la ley moral, del mandato de Dios: «Dios impuso al hombre este mandamiento...» (*Gn 2,16*). *La libertad del hombre y la ley de Dios se encuentran y están llamadas a compenetrarse entre sí*, en el sentido de la libre obediencia del hombre a Dios y de la gratuita benevolencia de Dios al hombre.⁴²

Más aún, la vida moral del hombre surge de una actitud que busca la voluntad divina, por lo que se hace necesaria la participación de la inteligencia y la voluntad humanas. La acogida de la inhabitación, en consecuencia, cuenta con la libertad del cristiano. San Juan Pablo II se refiere a esto como *teonomía participada*:

(...) porque la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y de la providencia de Dios. (...) Por tanto, la ley debe considerarse como una expresión de la sabiduría divina. Sometiéndose a ella, la libertad se somete a la verdad de la creación. Por esto conviene reconocer en la libertad de la persona humana la imagen y cercanía de Dios, que está «presente en todos» (cf. *Ef 4,6*) (...)⁴³

Pero, ¿cómo rastrear en el texto de *St* el proceso dinámico de incorporación a Dios, de la inhabitación misma? Comencemos trayendo a colación un fragmento de la reciente carta *Placuit Deo*, del 1 de marzo de 2018, que la Congregación para la Doctrina de la Fe emitió y envió a los obispos de todo el orbe católico sobre algunos aspectos de la salvación cristiana. A la vez que recuerda que la salvación viene de Cristo y su unión con Él, que no es un mero sentimiento individualista y que el lugar en el que recibimos la salvación es la Iglesia, el documento magisterial romano afirma que:

Cristo (...) para abrirnos la puerta de la salvación, se ha convertido Él mismo en el camino (...) Además, este camino no es un camino meramente interno, al margen de nuestras relaciones con los demás y con el mundo creado. (...) En resumen, Cristo es Salvador porque ha asumido nuestra humanidad integral y vivió una vida humana plena, en comunión con el Padre y con los hermanos. La salvación consiste en incorporarnos a nosotros mismos en su vida, recibiendo su Espíritu (cf. *1 Jn 4,13*). Así se convirtió «en cierto modo, en el principio de toda gracia según la humanidad»⁴⁴. Él es, al mismo tiempo, el Salvador y la Salvación.⁴⁵

Toda la carta de Santiago es, recordando lo argüido sobre su estructura a comienzos de la sección 2, una suerte de exhortación sapiencial programática para adentrarnos en la vida en Cristo. Assaël y Cuvillier imaginan a *St* como una arquitectura tridimensional, cuya predicación pretende que los cristianos a los que va dirigida atravesase todas sus habitaciones y compartimentos⁴⁶. Como podemos ver en la figura 1, los pilares que sostienen el edificio entero son la sabiduría (*St 3,13-18*), la humildad (*St 4,6-7*) y la misericordia (*St 5,9-11*). Entretanto, la línea de fuerza que une a los arcos del techo no es otro más que Cristo, el *Lógos* encarnado; a la base de tales arcos, las vigas transversales conformadas por la fe y las obras coronan los pilares. De este modo, la

⁴² San Juan Pablo II, *VS*, n. 41, § 1. Las itálicas corresponden al texto original.

⁴³ San Juan Pablo II, *VS*, n. 41, § 2.

⁴⁴ Santo Tomás de Aquino, *Quæstio de veritate*, q. 29, a. 5, co.

⁴⁵ Congregación para la Doctrina de la Fe, *PD*, n. 11.

⁴⁶ Assaël & Cuvillier (2014: 21-23).

realidad de la fe manifestada en las obras nos une a Jesús, pero lo hace sobre las ya aludidas sabiduría, humildad y misericordia como si de un todo orgánico se tratase.

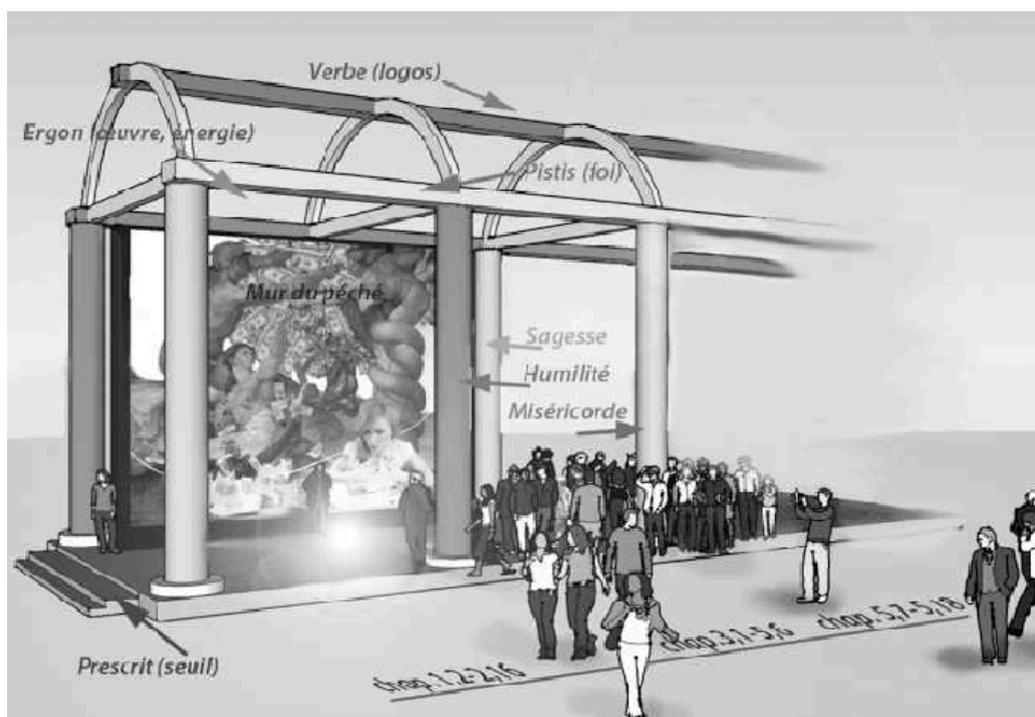


Figura 1: Representación arquitectónica tridimensional de la estructura de St⁴⁷

La *vera religio*, que es aquella vivida tanto *coram Deo* como *coram Ecclesia et mundo*, está representada en la parte del edificio donde las personas están juntas, en comunidad. En cambio, las personas de pie, solas, se encuentran junto al muro del pecado –el pecado original y los pecados actuales, según divisamos en la figura–. Entre unos y otros hay un foco de luz –nótese que está dispuesta justo antes del comienzo de St 3–, que nosotros interpretamos aquí como un espejo de dos caras. Una de ellas, la que mira al muro del pecado, está en tinieblas, por lo que le es imposible reflejar nada. La otra, la que apunta hacia la comunidad, despidió una luz brillante que provoca que quien se mire, pueda verse perfectamente reflejado. No obstante, este espejo no funciona como el descrito en St 1,23-24, ya que la cara iluminada es la ley de Cristo que trae la verdadera felicidad y libertad, y quien conoce a ambas, aunque caiga muchas veces, con la ayuda de la gracia santificante podrá recordar su propio reflejo, que es el reflejo de Jesús haciéndose presente en la propia vida a causa de la inhabitación.

Así las cosas, las advertencias arrojadas por el hagiógrafo en St 3,1-12, recogidas por quienes quieran y consigan verse en la cara iluminada del espejo, redundan en la inhabitación de la Sabiduría “que viene de lo alto” (St 3,17), cuya principal consecuencia la encontramos en el versículo siguiente: “Los que procuran la paz siembran en paz frutos de justicia” (= καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται

⁴⁷ Tomada de: Assaël & Cuvillier (2014: 22).

τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην, v. 18). Por consiguiente, la justicia es el fruto del creyente en Cristo y, luego, es el fruto de Cristo en el creyente⁴⁸.

Sin lugar a dudas, la primera manifestación de la justicia reside en el recto uso de la lengua. Bien empleada, siembra relaciones justas y previene las injustas y nocivas. El mismo papa Francisco se ha referido a esto hace pocos años atrás, en su audiencia general del 14 de noviembre de 2018, al hablar del «terrorismo de la lengua». Según el pontífice, la lengua maliciosa mata tanto como un cuchillo, por lo que el chismoso y el que habla mal de su prójimo puede ser tenido como un «terrorista»⁴⁹. Frente a esta situación, el remedio está siempre en hablar con la verdad, a la que entiende de la siguiente manera:

La verdad encuentra su plena realización en la persona misma de Jesús (cf. *Jn* 14,6), en su modo de vivir y de morir, fruto de su relación con el Padre. Esta existencia como hijos de Dios, Él, resucitado, nos la da también a nosotros enviando al Espíritu Santo, que es Espíritu de verdad, que atestigua a nuestro corazón que Dios es nuestro Padre (cf. *Rm* 8,16).

En cada acto suyo, los hombres, las personas, afirman o niegan esta verdad. Desde las pequeñas situaciones cotidianas a las elecciones más comprometidas. Pero es la misma lógica, siempre: la que los padres y los abuelos nos enseñan cuando nos dicen que no digamos mentiras.⁵⁰

Por tanto, según Francisco, la vida del hombre en la verdad es la que vive sus días según la vida de Cristo, que es la plena y absoluta Verdad. Este es el mismo argumento que subyace en toda la carta de Santiago, aunque con un matiz diferente, puesto que en *St* no hay mención explícita al concepto de «inclinación al bien», pero sí de «el hombre que vence la inclinación al mal», i.e. que encamina su inteligencia y su voluntad contra la natural inclinación al pecado⁵¹. Por ello, el argumento analógico presente en *St* 3,1-12 puede entenderse como una suerte de exhortación a vencer tal inclinación. En consecuencia, el hombre que consigue este cometido es como el que consigue ver a Cristo en su reflejo de la cara iluminada del espejo descrita unos párrafos más arriba. Así, el recto y ubicuo uso de la lengua es, propiamente hablando, como un *speculum et reflexio Dei*, i.e. un «espejo y reflejo de Dios». O, lo que es lo mismo, quien no se deja caer ante el «terrorismo de la lengua», ante la lengua inflamada por la gehena, permite que los demás vean a Cristo reflejado en él.

El ejercicio del habla en tanto *speculum et reflexio Dei* evidencia, en última instancia, que la vida de la fe, manifestada en las obras, se despliega y apoya en los pilares de la sabiduría, la humildad y la misericordia. En efecto, la *vera religio vivida coram Deo, et coram Ecclesia et mundo* significa que el hombre es dócil a Cristo, que actúa con misericordia hacia los demás a la vez que experimenta en él Su misericordia; en definitiva, que no se alza como juez del prójimo. Así se puede leer en *St* 4,11-12, a

⁴⁸ Cf. *Rm* 5,1-2; *Rm* 6,12-14; *1 Co* 1,30-31.

⁴⁹ Cf. Francisco (2018: § 2).

⁵⁰ Francisco (2018: §§ 3-4).

⁵¹ Marcus (1982: *passim*).

modo de colofón de las exhortaciones emitidas con anterioridad en *St* 1,19, 1,26, 2,12-13 y 3,1-12:

¹¹ Μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων, ἀδελφοί: ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον: εἰ δὲ νόμον κρίνεις, οὐκ εἶ ποιητὴς νόμου ἀλλὰ κριτῆς. ¹² εἷς ἐστὶν [ὁ] νομοθέτης καὶ κριτῆς, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι: σὺ δὲ τίς εἶ, ὁ κρίνων τὸν πλησίον.

¹¹ Hermanos, no habléis mal unos de otros. El que habla mal de un hermano o juzga a su hermano, habla mal de la Ley y juzga a la Ley; y si juzgas a la Ley, ya no eres un cumplidor de la Ley, sino un juez. ¹² Uno solo es legislador y juez, el que puede salvar o perder. En cambio tú, ¿quién eres para juzgar al prójimo?

Si recordamos la perícopa *St* 3,1-12, el hagiógrafo comenzaba haciendo referencia a los autopretendidos –o falsos– maestros; luego, sus exhortaciones parecían estar dirigidas a todos los cristianos, tanto los de sus tiempos pretéritos como a los de nuestra contemporaneidad. Entre los cristianos de hoy, las palabras de Santiago deben seguir vivas, según lo hemos referenciado mediante la alusión a las consideraciones del papa Francisco. Pero, ahora, ¿qué hay de los maestros? O, mejor dicho, ¿qué hay de los que cumplen funciones de maestros y tareas de enseñanza en los ambientes educativos católicos? Teniendo en cuenta este interrogante, en la sección siguiente analizaremos las implicancias educativas de los *peccata linguæ* desde la obra de uno de los santos católicos más reconocidos en el ámbito de la educación, a saber, el español San José de Calasanz. Las exhortaciones presentes en sus cartas, según postulamos, interpelan a los educadores católicos del presente tiempo.

Algunas implicancias educativas en las cartas de San José de Calasanz

San José de Calasanz (1557-1648) nació en la localidad española de Peralta de la Sal y falleció en Roma. En esta última ciudad fundó la Orden de los Clérigos Regulares Pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pías, i.e. la orden de los popularmente conocidos como sacerdotes «escolapios»⁵². Aunque no dejó como legado ningún escrito teológico propiamente dicho, su abultado epistolario, compuesto, entre otros, por cartas y memoriales, arrojan luz y claridad sobre su propio estilo pedagógico-educativo durante el período de la conformación, consolidación y gobierno de las Escuelas Pías, más aun teniendo en cuenta que tal estilo ha sido tejido “con los hilos de su experiencia personal, otras pedagogías y el deseo de dar una respuesta a la realidad de la infancia necesitada de Roma”⁵³.

⁵² La bibliografía sobre la vida del santo español es abundante. A modo de ejemplo, cf. Giner Guerri (1985); Giner Guerri (1992); Faubell (1993); Fábregas & Olivar (2002); Rodríguez Espejo Sch.P. (2013).

⁵³ AA.VV. (2019: 3).

En efecto, según se puede leer en el *Memorial al cardenal Tonti para pedir la elevación a Orden Religiosa*,⁵⁴ de mayo de 1621, Calasanz considera a la acción educativa como:

(...) un remedio eficacísimo, preventivo y curativo del mal, inductivo e iluminativo para el bien de todos los jovencitos de cualquier condición; y al mismo tiempo, de todos los hombres –que primero pasan por esa edad– por medio de las letras y de la religiosidad, de las buenas costumbres y de la buena educación, del conocimiento de Dios y del mundo.⁵⁵

En este sentido, la educación escolapia se caracteriza por formar a los alumnos como hombres virtuosos en *Pietas et Litteræ*, i.e. en «Piedad y Letras». Con esta referencia implícita a la virtud, resuena en Calasanz los ecos de la concepción tomista de la educación. Para el Aquinate, ésta es como una segunda generación⁵⁶, ya que viene a completar a la procreación y crianza de los padres, y tiende a llevarla hacia un estado de perfección conforme a la propia naturaleza humana. Por tanto, se trata de la conducción y promoción de la prole –i.e. de niños y jóvenes– hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, y esto es el *status virtutis*.⁵⁷ Su fin, en consecuencia, es la conformación de hábitos operativos buenos y perfectibles, i.e. la virtud, que hace bueno tanto al hombre como a su obra⁵⁸. En este sentido, el Catecismo de la Iglesia Católica nos recuerda que la virtud es, para el hombre, una disposición libre, habitual y firme de hacer el bien, encaminado hacia ello todas las propias fuerzas sensibles y espirituales⁵⁹. Más aún, “el objetivo de una vida virtuosa consiste en llegar a ser semejantes a Dios”⁶⁰. Y, según la pluma de San José de Calasanz, tal objetivo se llega mediante un doble camino: iluminación e inducción para el bien, y prevención y curación del mal⁶¹.

Según lo anterior, el educador escolapio es un idóneo *cooperator Veritatis*, i.e. un «cooperador de la Verdad», en tanto que pasante de Cristo Maestro y cuya meta final

⁵⁴ Sin lugar a dudas, éste es el escrito más importante de Calasanz, dado que en él justifica al cardenal de la curia romana Miguel Ángel Tonti (1566-1622) –que obtuvo el capelo cardenalicio por parte del papa Pablo V en el consistorio del 24 de noviembre de 1608– la necesidad de las Escuelas Pías como Orden religiosa. Esto debe entenderse en el contexto histórico del momento, dado que según las disposiciones del IV Concilio de Letrán (1215) por aquel entonces vigentes, había quedado prohibida la erección de nuevas órdenes a fin de evitar una posible proliferación anárquica de órdenes innecesarias.

⁵⁵ San José de Calasanz, *0074.1*, 05/1621; cop. (nc;integr) de memorial en AGSP., RC. n. 69. Traducción de: *OOmnia IX*, p. 303.

⁵⁶ De acuerdo con sus propias palabras: “*Sicut pater te genuit corporaliter, etiam magister genuit te spiritualiter* (Santo Tomás de Aquino, *Sermo puer Jesus*, pars 3).

⁵⁷ Santo Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 in c. Cf. Pío XI, *DIM*, n. 17. Para más detalles sobre la educación en virtud según el Aquinate, cf. Martínez (2015).

⁵⁸ Santo Tomás de Aquino, *STh*, I-II, q. 56, a. 3.

⁵⁹ *CIC*, n. 1803.

⁶⁰ San Gregorio de Nisa, *De Beatitudinibus*, oratio 1: PG 44, 1200, C.

⁶¹ Para más detalles, cf. Escuelas Pías de Argentina (2020: 18-19).

es formar niños y jóvenes santos y sabios a imagen de Él⁶². Esto implica, según el santo español, el reconocimiento de Dios como causa eficiente primera de toda acción educativa: “Porque las obras que hacemos nosotros, si son buenas, las hace Dios como causa eficiente por nuestro intermedio”⁶³. Luego, dada esta condición de causalidad, el maestro debe ser virtuoso para permitir que Dios resplandezca y se refleje en su mente, sus actos y su corazón. Retomando la categoría esgrimida en la sección anterior, la persona toda del educador debe conducirse como un *speculum et reflexio Dei*. Y esto no se consigue si la acción educativa no tiene lugar en un ambiente propicio con las exigencias del Evangelio. Parafraseando a los sucesores argentinos de Calasanz, toda idónea cooperación requiere de un educador virtuoso que se hace pasante de Cristo Maestro y que, dentro de la comunidad eclesial representada por la escuela, puede ser capaz de generar para otros –y con otros, claro está– un ambiente inspirador que motive experiencias emancipadoras –de la ignorancia y del pecado– sostenidas en una doctrina sólida según la fe de la Iglesia⁶⁴.

Acorde con el razonamiento del autor de la carta de Santiago, podemos afirmar que la medida y rectitud en el hablar de los maestros es condición esencial y necesaria para conseguir el ambiente inspirador según el Evangelio. El mismo San José de Calasanz se ha referido a esto en varias de sus cartas. Así, por ejemplo, en una de ellas, del año 1641 y dirigida al P. Bernardino Chiocchetti de Nápoles, sentencia con preclara claridad: “No me parece posible satisfacer a las lenguas que suelen hablar mal; *procuremos nosotros no hacer el mal* y digan los extraños lo que les parezca”⁶⁵. Afirmación semejante se puede hallar también en las *60 sentencias espirituales* (ca. 1640) a él atribuidas:

28. Guárdese el religioso de tener la voz de Jacob y las manos de Esaú.

29. La lengua del religioso es trompeta del pensamiento y del corazón.

⁶² Cf. Escuelas Pías de Argentina (2020: 48-49). En este sentido, un aspecto digno a resaltar es la centralidad otorgada al alumno en su proceso formativo, con lo que el maestro no es más que un colaborador. Este es un aspecto que el mismo para Francisco ha destacado cuando, el 27 de noviembre de 2016, envió un mensaje al R. P. José Aguado Cuesta Sch.P., preósito general de los padres escolapios, en ocasión del año jubilar calasancio que celebró los 400 años del nacimiento de la Orden y los 250 años de la canonización de Calasanz. En palabras del pontífice: “Hoy más que nunca necesitamos una pedagogía evangelizadora que sea capaz de *cambiar el corazón y la realidad en sintonía con el Reino de Dios*, haciendo a las personas protagonistas y partícipes del proceso. La educación cristiana, especialmente entre los más pobres y allí donde la Buena Nueva tiene poco espacio o toca marginalmente la vida, es un medio privilegiado para lograr este objetivo. (...) *La educación abre la posibilidad de comprender y acoger la presencia de Dios en el corazón de cada ser humano*, desde la más tierna infancia, haciendo uso del conocimiento humano (las «letras») y divino (la «piedad»). *Sólo la coherencia de una vida basada en este amor les hará fecundos y les colmará de hijos*” (Francisco, 2016: § 7). Las itálicas son nuestras.

⁶³ San José de Calasanz, 2650: *carta a Melchiorre Alacchi*, 20/12/1636; orig. (ho;integr) de carta en BN Palermo (Coll. IX. E. 20) f. 191. Traducción de: *OOmnia* V, p. 445.

⁶⁴ Cf. Escuelas Pías de Argentina (2020: 24).

⁶⁵ San José de Calasanz, 3700: *carta a Bernardino Chiocchetti*, 10/08/1641; minuta (nc;integr) de carta en AGSP, RC. n. 13, 49, 06, p. 79. Traducción de: *OOmnia* VII, p. 261. Las itálicas son nuestras.

30. Los ejemplos de los religiosos son la muerte o la vida de los seglares.⁶⁶

Aquí, Calasanz es claro en lo que respecta al hábito del habla de sus religiosos: una mala acción y conducta puede ser causa de muerte espiritual para los niños y jóvenes a su cargo; en otras palabras, los escolapios deben dar el ejemplo en todo momento, para que los escolares vean en ellos el reflejo y las palabras de Cristo. Todavía más, los *peccata linguæ* pueden afectar a la Orden misma. El santo español supo referirse a este fenómeno en una carta enviada al P. Giuseppe Fedele de Nápoles, el 4 de septiembre de 1638; entre otras cosas, denuncia que un hermano no ordenado había estado hablando mal de otro, acusándolo tendenciosamente de tener la salud disminuida por una afección de sífilis, con lo cual, en última instancia, quería decir que no llevaba una vida sexual acorde con su condición de clérigo:

Y me dicen además que el hermano José del Ángel Custodio tiene una *lingua mezquina*, y ha divulgado que el mal de dicho hermano Esteban era el «mal francés»⁶⁷; lo cual, aunque sea cierto, no debe publicarse, ya que *es un deshonor, no sólo de la persona, sino también de la Orden. Es necesario castigarlo por su conducta.*⁶⁸

El llamamiento a una buena conducta, a la mesura en el hablar y al castigo debido nos hace recordar a *St* 1,26, en el que el silogismo estructural denunciaba que vana es la religión del que no refrena su lengua. En la cita anterior, la situación es bastante próxima: el hermano José, que habló mal del hermano Esteban, se deshonoró a sí mismo y a la Orden; luego, su condición de religioso escolapio no pareciera ser auténtica.

El tópico del castigo como justa retribución por el *peccatum linguæ* es mencionado también en otras cartas. En ellas es tomado más bien como un remedio, en consonancia con el principio calasancio de prevención y curación del mal. Por esta razón, aparecen castigos tales como el mandato de guardar silencio y la realización de ejercicios espirituales en retiro, la cual implica también el silencio:

En cuanto al hermano Ludovico, de Trati, la primera vez que *hable sin autorización* en la recreación, que esté *ocho días sin hablar* en ella; y si no lo observa, quítesele cada vez el vino, porque *siendo tan soberbio no puede ser más que un ignorante*; debería hacer su trabajo, y ser buen siervo de Dios, sin obsesionarse con los demás, porque, si no, *estará siempre fuera del camino*. Y si lo considera tozudo, *mándeles hacer los ejercicios en retiro*, y así guardará la lengua, porque *aquella palabra necia merece un gran castigo (...)*⁶⁹.

La indicación del silencio como remedio, además de como castigo, es notable en dos cartas más. En la primera, datada el 10 de mayo de 1631, Calasanz se dirige al P.

⁶⁶ San José de Calasanz, 3235.2, año 1640?; cop (nc;integr) de espirituales en AGSP. Traducción de: *OOmnia X*, p. 393.

⁶⁷ Así era como se conocía, tanto en Italia como en España, a la sífilis.

⁶⁸ San José de Calasanz, 2933: *carta a Giuseppe Fedele*, 04/09/1638; orig. (f;integr) en AGSP., RC. n. 06, 205. Traducción de: *OOmnia VI*, p. 145. Las itálicas son nuestras.

⁶⁹ San José de Calasanz, 2255: *carta a Jacopo Graziani*, 05/08/1634; orig. (o;integr) en AGSP., RC., n. 05, 333. Traducción de: *OOmnia V*, p. 100. Las itálicas son nuestras.

Melchor de Todos los Santos Alacchi, de Venecia; en este documento, es digno de destacar la mención del «enemigo infernal», que recuerda a la gehena como causa de inflamación de la lengua según *St* 3,6:

(...) le conviene estar muy sobre aviso, no sólo al actuar, sino al hablar, y sepa que quien obra bien y *habla bien* supera todas [las] contradicciones y persecuciones que el *enemigo infernal* le busca; en cambio, *es muy difícil que quien habla mucho no tropiece*, y quizá *en daño del prójimo y también de sí mismo*; por eso, *es muy sabio el que sabe poner freno a la propia lengua*.⁷⁰

El símil del freno de *St* 3,3 aparece aquí, aunque sin mediación de metáfora alguna. En la epístola calasancia, el discurso no necesita de figuras como la del caballo para indicar que sabio es aquel que conoce bien cuándo y cómo hablar, y cuándo dejar de hacerlo. Además, la mención del «enemigo infernal» lo indica como causa de contradicciones y persecuciones. En este pasaje recobra vigor también la carta de Santiago, más específicamente *St* 1,13-15, cuando el autor inspirado escribe que no es Dios la causa de las pruebas, sino la concupiscencia (ἐπιθυμία), vocablo griego éste que puede traducirse también como “anhelo, deseo, codicia, lascivia, pasión”⁷¹. Y todas estas pasiones desordenadas pueden llevar, entre otras, a la intemperancia en el hablar.

La segunda carta calasancia que alude al silencio corresponde a la enviada al P. Santiago Bandoni, de la ciudad italiana de Frascati, el 12 de julio de 1632. Aquí hay una expresión que pareciera tomada directamente de *St* 1,26 y que está en referencia al que no pone freno a la lengua: “su religión es vana” (τούτου μάταιος ἡ θρησκεία). Las palabras salidas de la pluma de Calasanz rezan:

(...) Dirá al P. Francisco, dado que debiera tener paciencia por haberlo ejercitado ya un poco, que procure para el futuro ser un *poco más paciente*; y lo será si *guarda un poco más el silencio*, pues sé que habla demasiado y el *religioso que no sabe refrenar su lengua convierte en vana su religión*⁷², es decir pierde la finalidad por la que ha entrado en religión, que es la de *conseguir la perfección*. Por lo tanto, V. R. ponga todos los medios para que en casa se observe el silencio por todos, ordenando que fuera de las clases o no se hable o se hable en voz baja. Y fuera de la casa hablese solamente con aquellos con quienes sea necesario hablar, pero *con las menos palabras posibles, pues así obtendrán mayores frutos para sí y para el prójimo*. Procure, pues, que como han dado mal ejemplo a los de la casa, los dos den pública muestra de reconciliación con verdadera caridad y reparen esa falta de caridad, lo que será para mí de gran consuelo.⁷³

La abundancia de palabras insidiosas, malintencionadas o pueriles impiden, según el santo fundador de los escolapios, tanto alcanzar la perfección –i.e. el *status virtutis*– como obtener buenos frutos. En última instancia, esto significa que forma parte de la

⁷⁰ San José de Calasanz, 1617: *carta a Melchor Alacchi*, 10/05/1631; orig. (o;integr) en BN Palermo (Coll. IX. E. 20) f. 031. Traducción de: *OOmnia* IV, 28. Las itálicas son nuestras.

⁷¹ Tuggi (1996: n. 1939).

⁷² En el original italiano: “*fa vana la sua religione*”.

⁷³ San José de Calasanz, 1830: *carta a Santiago Bandoni*, 12/07/1632; orig. (o;integr) en Budapest (Scol.). Traducción de: *OOmnia* IV, p. 205. Las itálicas son nuestras.

idónea cooperación de la Verdad en el ámbito educativo el recto discernimiento entre buenos y malos actos de habla. Para Calasanz, los primeros corresponden al «lenguaje de Dios»; los segundos, al «lenguaje del demonio»:

«Se dice que es lenguaje de Dios, cuando entre los religiosos se trata de mortificación, de humildad, de observancia de las Reglas y de desprecio del mundo y sus vanidades y grandeza, y de estima de las cosas divinas y eternas.

Se dice igualmente que es lenguaje del demonio el hablar de relajación, de pasatiempos, de placeres, de la propia estima, de acusaciones, de murmuraciones y de la defensa de las propias culpas».

Donde hay el primer lenguaje, reina Dios, y donde hay el segundo reina el demonio.⁷⁴

Como colofón a esta sección, y de acuerdo con lo analizado en las cartas seleccionadas de San José de Calasanz, podemos afirmar que la vida entera del educador escolapio es la causa instrumental de su acción educativa; más aún, para que la causa eficiente primera –i.e. Dios– pueda actuar, corresponde que el maestro se conduzca siempre como *speculum et reflexio Dei*. En esta concepción, al igual que en el texto de *St*, el recto y ubicuo uso de la lengua es fundamental para no desviarse del buen camino –ni para hacer desviar a los niños y jóvenes–, como así también para ser verdaderamente religioso.

En nuestro contexto educativo actual, y dado que no hemos entrado en detalle en las especificidades pedagógicas de la tradición escolapia, podemos generalizar lo aquí argüido y extenderlo tanto a educadores religiosos como laicos, ya sean escolapios o no. Así pues, ¿qué podemos hacer derivar del necesario cuidado ante los *peccata linguæ* en el contexto educativo? Parafraseando al sacerdote escolapio Jesús María Lecea Sch.P., diremos que la misión de ser idóneos cooperadores de la Verdad es una misión social, eclesial y pastoral que puede realizarse bien desde la exclusividad de una experiencia personal de vida empapada de actitudes evangélicas⁷⁵. Entre ellas, al mismo nivel que la pobreza, la humildad, la sabiduría, la paciencia y la caridad, se encuentra en modo indiscutido la prudencia y el control en el hablar.

Conclusiones

A lo largo de las páginas de este trabajo hemos realizado, como tres etapas de un todo unívoco, un recorrido exegético, teológico y reflexivo-educativo sobre los pecados del habla y cómo el hecho de refrenar la lengua implica verdadera sabiduría, una *vera religio* y una transformación personal que, gracias a la inhabitación divina, nos transforma en *speculum et reflexio Dei*. Así como Santiago comenzaba el capítulo 3 de su carta haciendo alusión a los falsos maestros y predicadores, nosotros hemos conducido el análisis exegético-teológico hacia su aplicación en el ámbito educativo. En particular, hacia la importancia de la prudencia en el hablar y del silencio por parte de

⁷⁴ San José de Calasanz, 2923: carta a Gio. Domenico Romani, 14/08/1638; orig. (f;integr) en Firenze, Arch. Prov., Lettere BGC, f. 11. Traducción de: OOmnia VI, 134.

⁷⁵ Cf. Lecea Sch.P. (2005: 27).

aquellos que, cumpliendo la misión pastoral-ecclesial de educar a niños y jóvenes, se precien de ser lo que la tradición escolapia denomina idóneos *cooperatores Veritatis*. San José de Calasanz, uno de los santos más autorizados en lo que respecta a la educación, se ha referido a este tema en su vasto epistolario; nosotros, aquí, hemos querido emplear sus palabras para ilustrar lo que debería ser el modo de vida de todo pasante de Cristo Maestro: “yo ya no vivo, pero Cristo vive en mí” (Ga 2,20).

BIBLIOGRAFÍA

a. Textos bíblicos

- AA.VV. (1884). *The Septuagint Version of the Old Testament, with an English Translation; and with Various Readings and Critical Notes*. London: Samuel Bagster and Sons, Limited.
- Livoratti, A. J. & Trusso, A. B. (Trads.) (2019). *El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Palabra de Vida & Editorial Verbo Divino.
- Nestlé, E. & Alan, K. (2012). *Novum Testamentum Graece*. 28. Revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Ricciardi, R. & Hurault, B. (Dirs.) (1972). *La Biblia. Latinoamérica*. Madrid: Ediciones Paulinas & Editorial Verbo Divino.
- Tamez, E. & Trujillo, I. (2012). *El Nuevo Testamento interlineal griego-español palabra por palabra*. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Ubieta López, J. A. (Dir.) (2017). *Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

b. Textos litúrgicos, pontificios y magisteriales

- Benedicto XVI (2008). *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*. Editio typica tertia, reimpressio emendata. Civitate Vaticana: Librariæ Editricis Vaticanæ. [= MR2008]
- Congregación para la Doctrina de la Fe (2018). “Epistula «Placuit Deo» ad Episcopos Ecclesiæ Catholicæ de quibusdam aspectibus salutis christianæ. *Acta Apostolicæ Sedis*”, 110(3), 427-436. Traducción castellana disponible en: <<https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/01/plac.html>>. [= PD]
- Francisco (2016). “Mensaje al R. P. Pedro Aguado Cuesta Sch.P. por el año jubilar calasancio”. Traducción castellana disponible en: <<https://scolopi.org/wp-content/uploads/2016/11/carta-del-papa-ESP.pdf.pdf>>.
- Francisco (2018). “Audiencia general”. *Miércoles, 14 de noviembre de 2018*. Traducción castellana disponible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2018/documents/papa-francesco_20181114_udienza-generale.html>.
- Pío XI (1930 [1929]). “Litteræ Encyclicæ «Divini illius Magistri» de christiana iuventutis educatione”. *Acta Apostolicæ Sedis*, 22(2), 49-86. [= DIM]
- San Juan Pablo II (1993). “Litteræ Encyclicæ «Veritatis Splendor» cunctis catholicæ Ecclesiæ episcopis de quibusdam quæstionibus fundamentalibus doctrinæ moralis Ecclesiæ”. *Acta Apostolicæ Sedis*, 85, 1135-1228. Traducción castellana disponible en: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06_081993_veritatis-splendor.html>. [= VS]
- San Juan Pablo II (2005 [1997]). “Catecismo de la Iglesia Católica”. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina. [= CIC]

San Juan XXIII (1962). *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum sumorum pontificum cura recognitum*. Editio typica. Civitate Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis. [=MR1962]

Viviani O.P., M. (1823). *Missale juxta ritum Sacris Ordinis Prædicatorum auctoritate apostolica approbatum et reverendissimi patris Fr. Pii Mauricii Viviani ejusdem ordinis magistri pro-vicarii generalis jussu editum*. Romæ: Typographeo Michaëlis Perego-Salvioni. [=MOP]

c. Bibliografía sobre la carta de Santiago

Assaël, J. & Cuvillier, E. (2010). Quelques éléments de christologie dans l'Épître de Jacques. Le « beau Nom », la « Loi de liberté », le « visage originel », la « Parole implantée ». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 90(3).

Assaël, J. & Cuvillier, E. (2014). «Au miroir de la Parole». *Lecture de l'épître de Jacques*. (Cahiers Évangile 167). Paris: Cerf.

Blomberg, C. L. & Kamell, M. J. (2008). *James*. (Serie «Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament»). Grand Rapids: Zondervan.

Cheung, L. L. (2003). *The Genre, Composition and Hermeneutics of James*. Paternoster Biblical and Theological Monographs. Carlisle, U.K.: Paternoster.

De Aguiar, A. (2015). "Sabiduría, intertextualidad y metáfora: el uso de la literatura sapiencial hebrea en la carta de Santiago". *Theologika*, 30 (1).

Dibelius, M. (1976). *A Commentary on the Epistle of James*. Philadelphia: Fortress.

Johnson, L. T. (1996). *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37A). New York: Doubleday.

Kamell, M. J. (2011). "The Implications of Grace for the Ethics of James". *Bíblica*, 92(2).

MacArthur, J. (1998). *The MacArthur New Testament Commentary: James*, Chicago, IL: Moody Press.

Marcus, J. (1982). "The Evil Inclination in the Epistle of James". *The Catholic Biblical Quarterly*, 44(4).

Moo, D. J. (2000). *The Letter of James*. (Serie «Pillar New Testament Commentary»). Grand Rapids: Eerdmans.

Morales Valencia, J. F. (2018). *Exploración hermenéutica del carácter ensayístico de la carta de Santiago*. Tesina de maestría en hermenéutica literaria. Medellín: Departamento de Humanidades, Universidad Eafit.

Pérez Millos, S. (2011). *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento: Santiago*. Barcelona: Editorial Clie.

Simons, R. (2014). "El propósito de Santiago: Ser hacedor de la Palabra". *Ventana Teológica*, 5(6).

Taylor, M. E. (2004). "Recent Scholarships on the Structure of James". *Current in Biblical Research*, 3(1).

Taylor, M. E. & Guthrie, G. H. (2006). "The Structure of James" *The Catholic Biblical Quarterly*, 68(4).

Varner, W. (2011). "The Main Theme and the Structure of James". *Master's Seminary Journal*, 22(1).

d. Bibliografía sobre San José de Calasanz

AA.VV. (2019). "La identidad escolapia. Compartir nuestro preciado tesoro". *Cuadernos de Identidad Calasancia, 00*.

Burgués, J. & Cerverón, R. (Comps.) (2019). *San José de Calasanz. Opera Omnia*. 10 vols. Madrid: Ediciones Calasancias. [= *OOmnia*]

Escuelas Pías de Argentina (2020). *Cooperadores de la Verdad. La propuesta educativa escolapia en Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones de las Escuelas Pías de Argentina.

Fábregas, J. & Olivar, A. (2002). "José de Calasanz". En *La voz de los Padres en la Liturgia de las Horas*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

Faubell, B. (1993). "San José de Calasanz y los escolapios". En B. Delgado Criado (Ed.), *Historia de la educación en España y América*, vol. 2. Madrid: Ediciones SM & Ediciones Morata.

Giner Guerri, S. (1985). *San José de Calasanz*. Colección BAC Popular. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Giner Guerri, S. (1992). *San José de Calasanz, Maestro y fundador*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Lecea Sch.P., J. M. (2005). *Espiritualidad y pedagogía de San José de Calasanz. Ensayo de síntesis*. s/d: icce.

Rodríguez Espejo Sch.P., M. (2013). "Cronobiografía de Calasanz". En *Índice de las constituciones de Calasanz y otros materiales*, vol. I. Bloomington, IN: Palibrio LLC.

e. Bibliografía general

Becker Gálmez, J. P. (2018). *Ethos a partir de la inhabitación trinitaria. Aproximación desde la ontología relacional*. Trabajo de grado para optar al título profesional y bachiller en teología. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Bunge, M. (1975). *Teoría y realidad*. Barcelona: Ariel.

De Letter S.J., P. (1958). "Grace, Incorporation, Inhabitation". *Theological Studies*, 19, 1-31.

Druille, P. (2010). "Clemente de Alejandría: los tres tipos de muerte y su alcance moral". *Circe de clásicos y modernos*, 14(2), 139-153.

García, C. (1985). *Antropología teológica y espiritualidad*. Madrid: Plaza de España.

Harshman, A. (2015). *Gehenna in the Synoptic Gospels*. Paper submitted in partial fulfillment of the requirements for BL595 Judeo/Greco-Roman Backgrounds to the New Testament. Phoenix, Arizona: Phoenix Seminary.

Kasper, W. (2013). *El Dios de Jesucristo*, vol. 4. Santander: Sal Terræ.

Martínez, E. (2015). "La educación de la virtud, según Tomás de Aquino". En I. E. Ramírez Hernández (Comp.), *Voces de la filosofía de la educación* (pp. 229-269). México, D.F.: Ediciones del Lirio & clacso.

- Mateo-Seco, L. F. (1991/2). “Salvación y divinización (la lección de los padres)”. *Scripta Theologica*, 31.
- Mira, M. (2015). “«Endiosamiento» y «divinización» en las enseñanzas de San Josemaría Escrivá”. En L. Díaz (Ed.), *San Josemaría e il pensiero teológico*, vol. II (pp. 95-132). Roma: Edizioni Università della Santa Croce.
- Ricœur, P. (2003). *Teoría de la interpretación*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Royo Marin O.P., A. (1963). *Dios y su obra*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santo Tomás de Aquino (s.f.). “*Sermo puer Jesus*”. In *1ª Dominica post Epiphaniam*. Traducción castellana disponible en: http://www.traditio-op.org/biblioteca/Aquino/Sancti_Thomae_de_Aquino_Sermo_Puer_lesus.pdf.
- Tuggi, A. E. (1996). *Léxico griego-español del Nuevo Testamento*. Alabama, El Paso: Editorial Mundo Hispano.