

LA PEDAGOGÍA DE ALFONSO DE CASTRO EN SUS HOMILÍAS SOBRE EL SALMO 50

JOSÉ FÉLIX ÁLVAREZ ALONSO
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

El error protestante requería para contrarrestarlo de una predicación sólida que transmitiese fielmente la recta doctrina católica. Alfonso de Castro O. F. M se convirtió en un paladín de este cometido gracias a unas dotes oratorias que le llevaron a ser predicador real de la mano de Felipe II. Gran parte de ese éxito se debe a la utilización por parte del fraile franciscano de una pedagogía concreta heredada de su labor como docente en las aulas salmantinas del Convento de San Francisco. En el presente artículo repasamos los mecanismos pedagógicos que el autor utiliza en las cinco primeras homilías dedicadas al *miserere* para tratar de modelar discursivamente la doctrina y hacerla asequible para el auditorio.

Palabras clave: Alfonso de Castro, Orden Franciscana, Pedagogía, Predicación, Penitencia, Misericordia.

ABSTRACT

The protestant error in order to be counteracted required of a solid preaching which transmit exactly the severe Catholic doctrine. Alfonso de Castro M. F. O. became an expert in this task thanks to oratorical skills that led him to be the Royal Preacher under Felipe II's leadership. The majority of his success is due to this Franciscan Friar's use of a particular pedagogy inherited from his job as a teacher at San Francisco Monastery in Salamanca. In this article the pedagogical devices used by the author in the first five homilies are reviewed. They were devoted to Miserere to try to model the doctrine discursively and make it accessible to the audience.

Keywords: Alfonso de Castro, Franciscan Order, Pedagogy, Preaching, Penance, Mercy.

I. INTRODUCCIÓN

Alfonso de Castro¹ (1495-1558) es un fraile franciscano que nace en Zamora a finales del siglo XV y vive durante los dos primeros tercios del siglo XVI. Siendo muy joven se traslada a Salamanca donde entra a formar parte de la orden franciscana. Allí sus superiores rápidamente se dan cuenta de sus dotes intelectuales y deciden enviarlo a estudiar a Alcalá. Aunque existen discrepancias en torno a las fechas en las que estuvo en aquella incipiente universidad², lo cierto es que una vez terminados sus estudios regresa a la ciudad del Tormes donde empieza a ejercer su labor docente. Sus extraordinarias capacidades no solo le conducen a las aulas sino que lo llevan incluso a moverse dentro del ámbito del Concilio de Trento, donde acude como teólogo conciliar de la mano del obispo de Jaén, Pedro Pacheco³. También de la mano de Carlos V y de Felipe II lleva a cabo algunos trabajos para el imperio como es el viaje que el monarca Felipe realiza a Inglaterra para contraer matrimonio con María Tudor. Se trata por tanto de un fraile con un peso considerable dentro de la Orden, hasta el punto de que llegó a estar propuesto para la sede episcopal de Santiago de Compostela, cargo que no llegó a ocupar debido a que la muerte le alcanza de forma inesperada. Al margen de sus trabajos institucionales, su labor se centró en dos campos principales: el derecho y la teología de corte positiva. En el primer ámbito se le considera el padre del derecho penal español en base a su obra *De potestate legis poenalis*⁴. En cuanto a la teología de carácter positivo se centró en la lucha contra el error protestante, lucha de la cual nacieron dos obras de calado como son *De iusta haereticorum punitione* y *Adversus omnes haereses*, esta última de carácter enciclopédico y sometida a revisión casi hasta el final de sus días. Dentro también de esta vertiente teológica positiva escribe dos juegos de sermones, uno dedicado al *miserere* y otro al salmo 31, publicados por primera vez respectivamente en 1537 y en 1540, ambos en Salamanca. En ellos deja una impronta pedagógica que da muestras claras de sus dotes como docente.

1 Para profundizar en el estudio de la biografía de Alfonso de Castro cf. A. GONZÁLEZ, “Vida y bibliografía de Alfonso de Castro”, en *Liceo Franciscano*, 12 (1958), 9-106; A. BACHILLER, “Biografía de Alfonso de Castro”, en *Revista de Estudios Penales*, 2 (1944-1945), 277-285.

2 Cf. A. GONZÁLEZ, “Vida y bibliografía”, *o. c.*, 12-14.

3 Cf. B. OROMÍ, “Los franciscanos españoles en el Concilio de Trento”, en *Verdad y Vida*, 3 (1945), 297-324.

4 Un estudio completo de las ediciones y ejemplares existentes de las distintas obras de Alfonso de Castro lo encontramos en A. GONZÁLEZ, “Vida y bibliografía”, *o. c.*, 36-96; M. LÁZARO, “La transmisión del pensamiento de Alfonso de Castro” en *Helmántica*, 63 (2012), 375- 397. También en M. A. PENA (ed.), *De la primera a la segunda Escuela de Salamanca. Fuentes documentales y línea de investigación*, Salamanca, Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2012, 153-175.

Para la elaboración del presente artículo nos hemos centrado principalmente en las cinco primeras homilias que el fraile franciscano le dedica al salmo 50. Ello se debe a que en el momento de la redacción nos hallamos insertos en pleno proceso de edición crítica y traducción del conjunto de las veinticinco homilias que Alfonso de Castro elabora en torno al *miserere*. Es probable que a medida que continuemos con esta labor se presente la necesidad de matizar algunas afirmaciones que se hacen en este trabajo, cuya intención, por otro lado, se centra en el análisis de la forma en que el autor *adereza* pedagógicamente sus homilias para servir a su auditorio la doctrina teológica del modo más asequible posible. El estudio de este motivo podría haberse realizado desde el prisma de la *artes praedicandi* que rodearon la emisión del texto o del denominado por Brown y Yule *contexto intertextual*, es decir, del conjunto de la tradición homilética anterior y posterior a Alfonso de Castro y de los mecanismos que otros autores ponen en juego a la hora de comunicar conceptos teológicos. Sin embargo presentamos este trabajo desde una atalaya que no es la habitual para este tipo de análisis, la atalaya del proceso comunicativo y de las conexiones que se entablan entre los diferentes elementos que lo componen. Así pues, dado que vamos a enfocar el estudio de la pedagogía de Alfonso de Castro dentro del marco del acto comunicativo, es necesario dar unas pinceladas⁵ de la forma en que se ha entendido el proceso a lo largo del tiempo.

Según H. Calsamiglia y A. Tusón, el concepto de comunicación se entiende como:

No tanto un simple y mecánico proceso de transmisión de la información entre dos polos, sino como un proceso interactivo mucho más complejo que incluye la continua interpretación de la intenciones expresadas verbal y no verbalmente, de forma directa, indirecta o velada⁶.

Hasta llegar a esta forma de entender el concepto de comunicación, ha existido un proceso que abarca desde los primeros análisis del fenómeno en la Retórica Clásica⁷ hasta las concepciones interactivas de Maletzke⁸, el modelo

5 Consideramos que no es necesario ahondar en esta pequeña exposición en la concepción del concepto de comunicación a lo largo del tiempo ya que no es este el objetivo principal del presente artículo.

6 H. CALSAMIGLIA – A. TUSÓN, *Las cosas del decir*, Barcelona, Ariel, 2008, 2

7 Cf. A. LÓPEZ, *Retórica clásica y teoría literaria moderna*, Madrid, Arco Libros, 1997.

8 Cf. H. D. MALETZKE, *Psychologie der Massenkommunikation: Theorie und Systematik*, Hamburg, Hans-Bredow Inst., 1963.

actualmente aceptado de Jakobson⁹ o la búsqueda de un nuevo modelo comunicativo más integrador cuyas bases ha sentado la profesora C. Varo Varo¹⁰.

Dejando a un lado los acercamientos que al concepto de comunicación se han hecho desde disciplinas extralingüísticas¹¹ y centrándonos exclusivamente en los acometidos por la lingüística, en primer lugar hay que tener en cuenta sobre todo la relación de inclusión mutua que la semiótica –como área que estudia los signos insertos en los sistemas comunicativos– guarda con la lingüística. Por una parte, el lenguaje es solo uno de los sistemas de comunicación que estudia la semiótica. Por otra, la finalidad esencial del lenguaje es la propia comunicación. No es de extrañar por tanto que la disciplina lingüística se haya encargado del análisis de su objeto de estudio en el marco del acto comunicativo, el cual F. de Saussure, en su *Curso de Lingüística General*¹², subdivide en tres subprocesos que en conjunto se encuentran contenidos en una dimensión también social: un subproceso psicológico –la materialización de la idea en lenguaje dentro del cerebro–, otro fisiológico –transmisión del lenguaje del cerebro a los órganos fonadores– y otro físico –recorrido del sonido desde el emisor hasta el oído del receptor–. El proceso se repite a la inversa desde que el receptor oye el mensaje hasta que este se convierte en una idea¹³. El objetivismo abstracto de principios del siglo XX frenó las posibilidades de este enfoque saussureano.

También dentro de los análisis del fenómeno de la comunicación desde una vertiente eminentemente lingüística, encontramos una concepción dialógica del proceso en la que mucho tuvieron que ver V. N. Voloshinov¹⁴, L. S. Vigotsky¹⁵ y M. M. Bajtín¹⁶ como representantes de los estudios semióticos soviéticos. Por su parte, la teoría sociosemiótica de Halliday¹⁷ entiende el lenguaje como un sistema semántico, léxico-gramatical y fonológico que ocupa un puesto prin-

9 Cf. R. JAKOBSON, “Linguistics and Poetics”, en T. A. SEBEEK (ed.), *Style in language*, Cambridge, The MIT Press, 1960.

10 Cf. C. VARO, “Aspectos evolutivos en los modelos lingüísticos de la comunicación”, en T. BASTARDÍN – M. RIVAS (eds.) y J. M. GARCÍA (dir.), *Estudios de Historiografía Lingüística*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2009, 781-792.

11 Para profundizar en la forma en que disciplinas distintas a la lingüística se han acercado al concepto de comunicación, cf. C. VARO, “Aspectos evolutivos”, *o. c.*

12 Cf. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1995.

13 Del estudio de este tipo de procesos se ha encargado sobre todo la neurolingüística. En este sentido cf. J. E. AZCOAGA, *Modelos para el estudio neuropsicológico del lenguaje normal y anormal*, Barcelona, PPU, 2000.

14 Cf. V. N. VOLOSHINOV, *El marxismo y la filosofía de lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992.

15 Cf. L. S. VIGOTSKY, *Thought and Language*, Cambridge, The MIT Press, 1986.

16 Cf. M. M. BAJTÍN, *Estética de la creación verbal*, Madrid, Siglo XXI, 1999, 294-323.

17 Cf. M. A. K. HALLIDAY, *Language as Social Semiotic: the Social Interpretation of Language and Meaning*, London, Edward Arnold, 1985.

cial entre todos los demás sistemas semióticos. Va a ser, sin embargo, en el estructuralismo de la Escuela de Praga¹⁸ donde se gestó el esquema comunicativo actualmente aceptado: el modelo de Jakobson¹⁹. El germen lo aportó K. Bühler²⁰, quien entendía que todo acto comunicativo tenía tres funciones esenciales: representativa, de manifestación y de repercusión. Estas tres funciones coincidían en el modelo posterior de Jakobson con los conceptos de emisor, receptor y mensaje, entidades a las que el lingüista ruso añadió las de canal, código y contexto. Además, Roman Jakobson asoció cada uno de los elementos del acto comunicativo a una función concreta de manera que al emisor, mensaje, receptor, canal, código y contexto le correspondían respectivamente las funciones representativa, expresiva, apelativa, fática, metalingüística y poética. Todos y cada uno de estos elementos y sus funciones correspondientes están presentes en la manera en que Alfonso de Castro transmite el contenido de sus homilias.

Estas breves notas sobre las diferentes formas en que se ha entendido el concepto de comunicación desde el punto de vista más lingüístico son necesarias para contextualizar –desde la vertiente más puramente semiótica del proceso– el modo en que Alfonso de Castro como emisor logra influir y adoctrinar a su auditorio. Esta contextualización de tipo metodológico no exime, en cambio, de la necesidad de incluir en el artículo un contexto histórico y teológico bajo el cual Alfonso de Castro escribe sus homilias. El apartado siguiente se encarga precisamente de aportar la base requerida para posteriormente acometer de forma más precisa el análisis de los mecanismos pedagógicos de los que el autor hace uso con el objetivo concreto de modelar activamente la fe de su auditorio.

II. LA PERTINENCIA DENTRO DEL CONTEXTO. EL PORQUÉ DEL MENSAJE

La elección por parte de Alfonso de Castro del sermonario sobre el salmo 50, más allá de los gustos e inclinaciones personales, tiene sin duda un contexto doctrinal determinado que puede rastrearse tanto diacrónica como sincrónicamente²¹.

18 Cf. J. CERNY, *Historia de la lingüística*, Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 1998.

19 Cf. R. JAKOBSON, “Linguistics and Poetics”, *o. c.*

20 Cf. K. BÜHLER, *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

21 Sobre el concepto pragmático de *pertinencia* cf. D. SPERBER – D. WILSON, *Relevance, Communication and Cognition*, Oxford, Basil Blackwell, 1995; D. SPERBER – D. WILSON, “Retórica y pertinencia”, *Revista de Occidente*, 115 (1990), 5-26.

La temática del salmo 50 permite conjugar dos elementos de la teología católica que se vuelven fundamentales en esta época: la práctica pastoral y la exigencia teológica de la misma centrada en la necesidad de vertebrar un discurso que pueda llegar al pueblo pero con una forma dogmática sólidamente construida. Son varios los fenómenos que hacen que esta exigencia tenga una importancia capital en el momento en que Alfonso de Castro escribe sus homilias. El primero y más importante es la irrupción de la Reforma protestante. El segundo es el clima humanista que afecta a la forma en que la especulación teológica ha sido vertida en las aulas universitarias y especialmente en aquellas disciplinas que tienen como objeto de estudio el trato con las lenguas, bien sea en el ejercicio de la traducción filosófica, bien en el tratamiento filológico del texto bíblico. Estas dos circunstancias influyen de lleno sobre el tercer plano de afectación de la exposición temática: la eficacia pedagógica que lleva a la transformación del hombre. No faltan autores, como Vives, que señalan la necesidad de realizar un planteamiento que tenga como trasfondo la exigencia del buen uso de las ciencias filológicas frente a las exageraciones verbalistas del juego de la lógica²².

El mensaje del salmo 50 expone la relación personal del pecador con la misericordia de Dios y ofrece los elementos doctrinales-teológicos y de expresión necesarios para poder cumplir con los requerimientos de su tiempo: los de conjugar de forma eficaz el discurso teológico con la eficacia pedagógico-pastoral de un sermón capaz de llevar al hombre a su transformación. De esta forma los preceptos del Humanismo apuntan al ideal de la construcción del cristiano católico del siglo XVI, aquel que referencia su existencia en la significación profunda de lo trascendente.

Más allá del carácter político que a veces influye en su ministerio, Alfonso de Castro aprovecha la tradición franciscana —que conoce bien y de la que es miembro activo— para buscar una sabiduría en la que es perfectamente compatible la fragilidad de la naturaleza humana con la plenitud de la gracia divina. Precisamente la tradición franciscana ha sabido desterrar con el trascurso del tiempo la dicotomía entre teología y cultura humanista a partir de su concepción de la complementariedad humano-divina²³. Desde la atalaya de la impronta franciscana —aplicada después por la pedagogía jesuita—, la sabiduría cristiana

22 “Disciplina omnis, omnisque ars in aliquem usum est inventa et comparata; haec quidem, ut agamus, transeatque in operas eruditio, cujusmodi sunt Rhetorice, Musice, Medicina, Juris facultas, et reliquae permultae; illa vero solum ut sciamus, velut Astronomia, velut illa pars Theologiae quae contemplatione divinae illius majestatis, ut Magdalena illa, contenta est at ista tam recondita dialectice, *¿quid quae docet?*”. J. L. VIVES, *In pseudodialecticos*, ed. C. Fantazzi, Leiden, Brill, 1979, 90.

23 Cf. M. LÁZARO, “El amor a la verdad en la Escuela franciscana (siglo XIII)”, en *Pensamiento*, 69 (2013), 351-367.

afronta ahora la secularización de las ciencias, de sus formas y expresiones, teniendo como premisa el presupuesto incuestionable de la trascendencia. El tiempo de Alfonso de Castro –el humanismo– supone una apuesta por la centralidad del hombre sin por ello afirmar la insatisfacción de la inmanencia, algo que surgirá en un siglo más tarde. De esta forma la sabiduría cristiana reforzará si cabe las formas literarias, las “letras” que se ceñirán al género polemista y apologetico en el contexto de una Reforma que vive y alimenta la actividad del maestro franciscano²⁴.

El Concilio de Trento cae en la cuenta de la necesidad de la transmisión de la doctrina cristiana una vez que ha detectado en el pueblo y en los fieles cristianos el desconocimiento de los rudimentos de la fe, siendo esto uno de los principales motivos que alimentan el seguimiento de las nuevas doctrinas reformistas y un caldo de cultivo propicio para la extensión de los errores doctrinales. Para llevar a cabo eficazmente una revitalización del conocimiento de las enseñanzas básicas del credo y la vida cristiana, es necesario insistir también en la ruptura de la dicotomía entre la presentación doctrinal y pastoral como expresión de la sabiduría cristiana. En este sentido la forma literaria del sermón se presenta como la expresión literaria más pertinente para catequizar al pueblo de Dios. Se trata de realizar una acertada comprensión teológica de la elocuencia sagrada llevada a unas formas literarias que tengan en cuenta la referencia doctrinal. Conscientes de la insuficiencia de la catequesis, las autoridades eclesiales perciben en el sermón un remedio ideal a tal carencia. El sermón cumple la misión pastoral de corregir la insuficiencia de la formación en la fe de los fieles, carencia que los hacía por otra parte más vulnerables a las ideas de la Reforma²⁵. Ya el Concilio Hispalense o el propio catecismo de Carranza del año 1512 (“cristianos de título y de ceremonias y cristianos de costumbre: pero no de juicio y de ánimo”), declara la situación de desconocimiento de los rudimentos doctrinales en el pueblo español²⁶. Los sermones se vuelven así cada vez más parenéticos. Desvelan el

24 F. HENARES, *Fray Diego de Arce. La oratoria sacra en el Siglo de Oro*, Murcia, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 2001, 19; F. CERDÁN, “Oratoria sagrada y reescritura en el Siglo de Oro: el caso de la homilía”, en *Criticón*, 79 (2000), 87-105. En general cf. F. HERRERO, *La Oratoria Sagrada en los siglos XVI y XVII. Vol II. Predicadores dominicos y franciscanos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.

25 M. MORÁN – J. ANDRÉS-GALLEGO, “Predicación y Reforma”, en R. VILLARI (ed.), *El hombre barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, 166.

26 C. MORGA, “La normativa del Concilio de Trento sobre predicación y su aplicación en la diócesis de Calahorra: sínodo de 1698”, en *Cuadernos doctorales: derecho canónico, derecho eclesiástico del Estado*, 8 (1990), 85-86. “Quia cognitio nostrae sanctae fidei catholicae est necessaria omnibus fidelibus christianis pro sua salute, ...”; J. SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio Maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis, Epistolarumque Decretalium celebriorum, necnon plurium monumentorum veterum ad illam spectantium...*, IV, Romae, typis Joannis Jacobi Komarek Bohemi propè SS. Vicentium & Anastasium in Trivio, 1693, 3-4. Sobre Carranza cf. J. I. TELLECHEA, “*Credo Sanctam*

sentido de la doctrina contenida y profieren a partir de la lectura literal e histórica de los textos bíblicos un discurso moral apropiado para el tiempo en el que son construidos. De esta forma el predicador se vuelve, siguiendo la expresión de Jerónimo de Florencia²⁷, un “águila real” que dentro de su campo de visión no pierde nunca a su presa. En cierto modo, junto a sencillos catecismos, los sermones representan la forma popular alternativa al *Pequeño Catecismo* escrito por Martín Lutero en 1529. Esta obra se presenta como un sencillo manual de instrucción en la fe cristiana nacido de la desilusión pastoral que le produce al autor un viaje de inspección llevado a cabo en los dos años anteriores en el que constata necesidades profundas de formación en el clero y el laicado. Por tanto, del mismo modo que este Catecismo pretende paliar la ignorancia ayudando a la religiosidad familiar, así también el sermón busca este mismo objetivo a través de la propia religiosidad y de la doctrina catequética que se transmiten a partir del ritmo litúrgico.

Junto al carácter doctrinal también hay que señalar la necesidad de alivio que no pocos cristianos católicos necesitaban ante las nuevas enseñanzas que escuchaban, muchas de ellas escandalosas para sus oídos. En su obra clásica *L'art religieux après le Concile de Trente*, Emile Mâle reflexionó de forma clarividente en el siglo pasado sobre el golpe psicológico que los fieles católicos sufrieron ante la novedad del protestantismo, novedad que vivió de cerca Alfonso de Castro en sus viajes a los Países Bajos:

Debemos intentar imaginarnos lo que acontecía en el alma de una pobre religiosa española o en la de un fraile mendicante italiano cuando oían contar a los viajeros del Norte que los protestantes rompían las estatuas de la Virgen, quemaban los crucifijos y acribillaban con golpes de espada las imágenes de los santos... ¿Qué pensaban cuando se les decía que en Alemania y en Suiza la misa se convertía en burla, la presencia real de Cristo y la Virgen insultada?²⁸

La temática del sermón sobre el salmo 50, centrada en el tema del pecado y la penitencia, no hace sino confirmar la necesidad de hablar al pueblo cristiano

Ecclesiam. Catequesis de Carranza sobre la Iglesia”, en *Communio*, 6 (1973), 33-77; P. RODRÍGUEZ – R. LANZATTEI, *El Catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento*, Pamplona, Eunsá, 1982.

27 “Porque los predicadores evangélicos han de ser como las águilas reales, las cuales por más que se remontan a lo alto con su ligero vuelo, haciendo una y otra punta, nunca pierden de vista la caza, para abatirse y hacer presa en ella”. JERÓNIMO DE FLORENCIA, “Prólogo al lector”, *Marial que contiene varios sermones de todas las fiestas de Nuestra Señora predicados a las Majestades de Filipo III y Filipo IIII Nuestro Señor[...]*, T. I, Juan de Orduña, Alcalá 1625. Sobre el autor cf. J. GARAU, “Notas para una biografía del predicador real Jerónimo de Florencia 1565-1633”, en *Revista de Literatura*, 68 (2006), 101-122.

28 E. MÂLE, *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del s. XVI y de los ss. XVII y XVIII*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001, 33 (ed. original: *L'art religieux après le Concile de Trente*, Paris, Armand Colin, 1932).

con sentido doctrinal y pastoral en el contexto de la Reforma y la reacción de la Contrarreforma.

El rey David, protagonista del libro de los salmos y especialmente del salmo 50, es el ejemplo del penitente que implora perdón. Encarna la idea de la penitencia y del arrepentimiento, dos nociones presentes tanto en el Concilio Tridentino como en las almas de los cristianos. David, junto a otros personajes bíblicos de la historia sagrada como San Pedro y María Magdalena en el Nuevo Testamento, representa y hace alusión a la confesión y a la penitencia, un sacramento rechazado por la teología protestante. De esta forma, el contexto doctrinal del sermonario sobre el salmo 50 se sitúa también por su mensaje en el área conceptual de la Reforma y la Contrarreforma. La disertación sobre el pecado, la penitencia y la gracia son propios de la teología católica de todos los tiempos, si bien en esta época se vuelve prioritaria. Ejemplo de ello es la advertencia inicial del texto apocalíptico en el sermón segundo²⁹ sobre el acto de contrición. Este acto ocupa un lugar preeminente y esencial en el Concilio Tridentino, definiéndose como “un dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante” que “sólo prepara para la remisión de los pecados si va junto con la confianza en la divina misericordia y con el deseo de cumplir todo lo demás que se requiere para recibir debidamente este sacramento”³⁰ (DH 1676). Se subraya aquí la importancia del acto de la contrición (canon V), del aborrecimiento de la “vieja vida” como paso necesario para la recepción de la divina misericordia de Dios y de la gracia sacramental. La afirmación de la necesidad de la penitencia implica señalar, frente a la teología protestante, que es necesario respetar los actos y requisitos del sacramento en su integridad para que no se vean relegados a una mera carga simbólica que afecte a su sacramentalidad³¹. Hay que tener en cuenta que los reformadores negaban la utilidad de los componentes materiales y formales del sacramento, lo que en el caso de la penitencia afectaba no solo a la absolución, sino a los actos del penitente: contrición, confesión y satisfacción. Alfonso de Castro conoce muy bien los problemas del protestantismo pues los ha analizado de forma profunda y pastoral en su obra *Adversus omnes haereses*³² y sabe muy bien, como muestra en la obra, que frente al luteranismo se ha de acudir más a las Sagradas Escri-

29 “Nescis quia miser es et miserabilis, pauper, caecus et nudus” (Ap 3,17).

30 CONCILIO DE TRENTO, “14ª sesión. 25 de noviembre de 1551”, en H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder 2012, 1676, 521 (= DH 1676).

31 F. GARCÍA, “Alfonso de Castro frente a los errores protestantes”, *Liceo Franciscano*, 12 (1958), 167-219.

32 ALFONSO DE CASTRO, “*Contritio*”, *Adversus omnes hereses*, lib. XIII, Lutetia, J. Badio – J. Roigny, 1534, lib. IV. Seguimos la edición de la *Opera omnia. T. I*, Madrid, Blasius Roman, 1773, lib. IV, col. 156a-158b.

turas que a disquisiciones teológicas en clave de diálogo con el protestantismo. No se olvida sin embargo de la doctrina conciliar –ni por lo tanto del Antiguo y Nuevo Testamento– y recuerda la figura de David, quien llevado por el pecado uso del temor de Dios y “por esto no fue reprendido sino alabado”³³.

Esta forma de utilizar las figuras bíblicas se puede ver de nuevo en Job, que es una persona justa que sufre las desgracias, el dolor y finalmente la cura y que en la exégesis de Gregorio Magno prefigura la venida de Cristo redentor. La figura de Job, vitalmente cuestionado en su vida y psicológicamente cuestionador en su reflexión sobre la desgracia acaecida, no supone una interrogación censitaria a Dios, sino una autogestión de la “esperanza” puesto que “el dolor –afirma Gregorio Magno– verifica la autenticidad del amor del que ama en la tranquilidad”³⁴. De esta forma, en su actitud, se anticipa la posición del Redentor frente a los dolores de la Pasión³⁵. Además de ello, Gregorio Magno señala otra cuestión fundamental: Job no solo es el anticipo de una figura humana, sino de la actitud de acogida de la Iglesia y de su santidad³⁶. Esta idea de la prefiguración cristológica, será señalada por Alfonso de Castro³⁷ y repetida después en los comentarios barrocos con diversas variantes³⁸.

La presentación de David –el pecador– y de Job –el justo– son signos de la teología de la Redención, una muestra de la pertinencia del mensaje y de las figuras utilizadas a la hora de realizar una formulación sermocinal que sepa presentar de forma pastoral, comunicativa y pedagógica la doctrina a partir del contexto teológico del Concilio de Trento.

III. MECANISMOS PARA CAPTAR LA ATENCIÓN DEL RECEPTOR

Los mecanismos que a continuación nos disponemos a analizar como útiles pedagógicos para llevar el mensaje doctrinal al auditorio, los encontramos básicamente dentro de los periodos del Castro más predicador, periodos estos que dentro de las homilias contrastan con aquellos otros en los que predomina la reflexión teológica, los cuales están caracterizados por un menor dinamismo y por una huida patente del barroquismo léxico.

33 *Ib.*, col. 157a.

34 GREGORIO MAGNO, *Libros morales*, ed. J. Rico, Madrid, Ciudad Nueva, 2004, vol. I, 80.

35 *Ib.*, 86.

36 *Ib.*, 89-90.

37 Para el presente artículo seguimos ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae viginti quinque super Psalmum miserere mei deus secundum magnam misericordiam tuam*, Salamanca, Roderico de Castañeda, 1537. En este caso fol. 22v-13r/bis.

38 Cf. B. GUTIÉRREZ, “Exégesis barroca del *Libro de Job*: Luis de León, Gallo y Quevedo”, en *Atlanta*, 1/2 (2013), 5-30.

1. PEDAGOGÍA EXPLICATIVA

La forma más concreta y menos solapada de disponer la reflexión teológica y las Sagradas Escrituras de forma asequible ante el auditorio es la propia pedagogía explicativa que utiliza el autor. En el uso de esta metodología concreta se intuye la figura de Alfonso de Castro de forma general como maestro y de forma particular como profesor universitario³⁹, esto último sobre todo en aquellos pasajes en los que el franciscano deja entrever un conocimiento magistral –en el sentido más estricto del término– de las fuentes: *beatus Hieronymus interpretatur; interpretantibus Ieronymo Gregorio Casiodoro, quod theologis scholasticis placuit, iuxta sententiam Iacobi apostoli, iuxta sanctorum interpretationem, iuxta sententiam Senecae*, etc. Esta pedagogía explicativa –consistente en la continua aclaración de términos, en actuaciones metodológicas concretas, etc.– se hace patente en cada una de las homilias de la forma que a continuación reseñamos:

1.1. Primera homilía

Se erige como un ejemplo de la clara vocación docente de Castro, ya que como buen profesor, antes de emprender las disertaciones que constituirán el contenido del resto de los sermones, comienza haciendo un repaso de la historia de David que sirva como marco introductorio general de toda la obra. Además, tratándose de la primera homilía de un conjunto de veinticinco, no es de extrañar que el texto tenga un marcado carácter programático.

Dentro de este discurso la pedagogía del maestro franciscano se hace también patente cuando explica cosas como:

- El concepto de eternidad que encabeza el salmo:

Quia igitur omnes ex hoc psalmo erudiuntur, iusti ad cautelam, peccatores uero ad spem et fiduciam; hinc est quod tituli initium est in finem⁴⁰.

- El por qué el salmo ocupa la posición 50:

Sed quod psalmus iste apud latinos et graecos, stato semper et immobili ordine, quinquagesimus sit, non uacat misterio. [...] Reliquum est ergo ut iuxta mysticam aliquam significationem factum esse credamus⁴¹.

- La razón de que el jubileo tenga que ver con el perdón de los pecados:

Quibus uerbis aperte satis ostendit quod a remissione iubiliaeus dicatur. [...] Vt autem quae diximus plenius firmemus, uideamus quam recte

39 Cf. A. GONZÁLEZ, “Vida y Bibliografía”, *o. c.*, 14-23.

40 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae vigintiquinque*, fol. 12r lín. 25.

41 *Ib.*, fol. 12v lín. 14.

coetera omnia quae in iubilaeo fiebant congruant poenitentiae, ut merito dixisse censeamur: uerum iubilaeum esse poenitentiam⁴².

Por último dentro de este discurso, la metodología de Alfonso de Castro como buen docente se hace patente en el propio resumen que el autor hace de todo el sermón al final del mismo.

1.2. Segunda homilía

El peso de la pedagogía presente en esta segunda homilía recae en el desarrollo y la explicación de las metáforas y símiles contenidos en la misma. En efecto, este segundo sermón se levanta sobre los pilares de cuatro comparaciones, las cuales, una vez expuestas, son desgranadas por nuestro autor, quien juega habilidosamente con el nivel de concreción de los conceptos, pasando –mediante la metáfora– de lo abstracto a lo concreto, para volver después –por medio de la pedagogía explicativa– al terreno de la abstracción. Esta metodología “cíclica” en la explicación de los conceptos sometidos a la metáfora da cuenta de las extraordinarias capacidades de Alfonso de Castro como profesor.

Otro de los lugares dentro de la homilía segunda donde se puede comprobar la maestría y el dominio pedagógico de nuestro maestro, lo encontramos al comienzo de la disertación en torno a las verdaderas riquezas, momento en el que el autor no se limita a explicar las bondades de tales bienes, sino que expone además los inconvenientes de las riquezas terrenas para que, por medio de esta oposición, pueda entender el oyente la grandeza de los tesoros acumulados en el cielo:

Quanta autem sit peccatoris paupertas, nemo plene scire potest, nisi qui bene sciuerit quae sint uerae diuitiae. Verae autem diuitiae non sunt quas aerugo aut tinea demolitur, aut fures rapere possunt⁴³.

Nuestro predicador está particularmente empeñado en quedar claros los beneficios de las riquezas celestes. Esto hace que Alfonso de Castro no abandone la temática, sino que la retoma –desde el punto de vista de esta pedagogía explicativa– al menos desde dos perspectivas diferentes. La primera de ellas consiste en explicar directamente el carácter inicuo de las riquezas terrenas:

Sed quare iniquitatis? quia forte illae iniquae sunt? Absit. Vidit enim deus (ut ait Moses) cuncta quae fecerat et erant ualde bona (Gen. 1). Dicuntur mammona

42 *Ib.*, fol. 13v lin. 3.

43 *Ib.*, fol. 18v lin. 13.

iniquitatis quia eas iniquitas sola appellat diuitias, quia in sola iniquorum aestimatione diuitiae sunt⁴⁴.

La segunda de las perspectivas que tratan la cuestión consiste en la introducción de la historia de un avaro que considera que la fidelidad de un esclavo no tiene precio:

Fides ergo est quae non habet pretium, quia maior omni pretio, melior ergo quam omnes terrenae diuitiae⁴⁵.

Llama la atención la forma en que nuestro franciscano introduce esta historia – *si uis cognoscere quanto meliores diuitiae sunt istae quam aliae, ostendam tibi*⁴⁶– ya que recuerda sin remedio a aquella afirmación con que comienza la reflexión sobre los bienes terrenos y las verdaderas riquezas –*quanta autem sit peccatoris paupertas, nemo plene scire potest*⁴⁷–. Así pues, si bien nadie puede saber cuán grande es la pobreza del pecador, Alfonso de Castro en cambio, se ve capacitado –como profesor y teólogo– para dejar claro cuánto mayores son las riquezas celestes en comparación con las terrestres.

Todo el entramado de pedagogía explicativa que acabamos de exponer para esta homilía se condensa precisamente en aquella parte de la misma dedicada a comparar el pecado con la pobreza. Esta es sin duda la parte del discurso de mayor carga conceptual y a ella dedica nuestro autor el grueso de las palabras de este sermón. El predicador franciscano no volverá a presentarse como profesor y pedagogo –en el sentido propio del término– hasta bien entrado el discurso cuando, conduciéndonos por los senderos de la lepra como analogía del pecado, trate de explicarnos el motivo por el cual Job, aunque era justo, no pudo librarse de adoptar la forma de pecador:

Quare ergo Iob, quamlibet iustus fuerit, non poterit figuram gerere peccatorum?⁴⁸

Además, en este mismo contexto se hace patente la metodología cíclica en cuanto a la concreción-abstracción de los términos cuando el autor identifica el estercolero con el mundo –*quid erit mundus ipse nisi sterquilinum quoddam*?⁴⁹– y la teja con la que Job rasca sus heridas con Cristo –*testa haec Christi corpus designat*⁵⁰–.

44 *Ib.*, fol. 19r lín. 8.

45 *Ib.*, fol. 19v lín. 17.

46 *Ib.*, fol. 19v lín. 8.

47 *Ib.*, fol. 18v lín. 13.

48 *Ib.*, fol. 22v lín. 14.

49 *Ib.*, fol. 22v lín. 23.

50 *Ib.*, fol. 13r-bis lín. 6.

1.3. Tercera homilía

Dentro de este discurso, el eje central de toda la pedagogía explicativa –sobre el que giran todos los demás instrumentos metodológicos– parte de la propia distribución de la homilía que nos va marcando el autor. Alfonso de Castro dibuja un sendero que comienza en el Antiguo Testamento con la ruptura de las tablas de la ley por parte de Moisés, continúa en el Nuevo Testamento con la pasión de Cristo que abole esa misma ley y termina con la herencia que el hijo de Dios deja después de su resurrección: la misericordia en el juicio para todo su pueblo. Nuestro predicador nos marca el inicio de este camino conceptual enlazando el comienzo de esta homilía con el contenido de la anterior:

Auditis peccatoris miseriam quae illum ad diuinam implorandam misericordiam compulit. Nunc iam ipsum peccatorem misericordiam implorantem audite⁵¹.

Ello nos habla de una unidad temática entre ambos textos, unidad sentenciada además por el hecho de que los dos sermones diserten sobre el mismo versículo del salmo. Se trata en efecto el mismo tema, lo cual no quiere decir que esto se haga desde una misma perspectiva ya que en la segunda homilía el énfasis se pone en la necesidad de reconocerse pecador mientras que este tercer discurso se centra más en la idea de la misericordia de Dios en el juicio.

Después de invitarnos a recorrer el camino marcado, el Castro-profesor se ofrece como guía para señalarnos los tres hitos más importantes –en cuanto a la pedagogía del texto se refiere– los cuales van adquiriendo mayor relevancia conforme avanza la disertación. El primero de estos hitos consiste en explicar la causa por la que David, cuando imploraba misericordia, no clamaba “ten compasión de David”, tal y como aparece en otras ocasiones:

Intellexistis, ut puto, quam ob causam Daudid misericordiam petens non dixerit “miserere Daudid”, sicut alias dixit: memento domine Daudid (Ps. 131), aut sicut alias blandiens dixit: filius ancillae tuae (Ps. 115) aut puero tuo (Ps. 68), quia haec nomina familiaritatis sunt et ideo magis occasionem cumulandi culpam quam minuendi tribuerent⁵².

La segunda parada en el camino pedagógico se cimenta en la figura de Moisés cuando este rompe las tablas de la ley. Después de introducir el tema, Alfonso de Castro se preocupa por justificar la actuación de Moisés por su interés de velar por su pueblo para que la ley no le aplastase por el pecado. Esta forma de pedagogía explicativa culminará después de forma general con la exposición de la pasión de Cristo como imagen de la ruptura de las tablas y de forma particular

51 *Ib.*, fol. 13v-bis lín. 18.

52 *Ib.*, fol. 24v lín. 1.

con la explicación de la simbología que identifica el pie del monte con el cuerpo de Cristo y la divinidad con su cabeza:

Mons ille in cuius radice tabulae fractae sunt, Christum figurat [...] Huius montis pes, aut radix, Christi corpus est. Sicut enim caput in eo, iuxta Pauli sententiam (I. co. 11), est diuinitas [...] In pede aut radice montis tabulae fractae sunt, quia Christo, patiente in corpore illius rigor legis, fractus est⁵³.

Por último, el tercer hito parte de la siguiente pregunta...

Si nulla est in deo misericordia parua, cur ergo Dauid, petens a deo ut sui miseretur, non qualemcumque misericordiam petit sed magnam?⁵⁴

...la cual le sirve al predicador zamorano para exponer la herencia que Cristo nos deja bajo la forma de una misericordia tangible en la tierra. Siendo además este concepto –con el que Alfonso de Castro ocupa el final de la tercera homilía– el hito metodológico más importante de todo el discurso, el autor no escatima en detalles y refrenda la omnipresencia de la misericordia divina desgranando la cita bíblica de Isaías 40, 12:

Haec est ergo illa largissima et benignissima dei misericordia, quod semper, cum praemio afficit aliquem, ultra meritum donat, cum autem punit, citra. Nam deus, ut ait Esaias, mensus est pugillo aquas, et coelos palmo ponderauit (Esa. 40). Coelorum nomine iusti designantur aut gloria quae in coelis habetur. Aquarum uero nomine peccatores qui labuntur et mollescunt aut poenae quae illos constringunt. Coelos ergo palmo ponderat quia, cum iustos praemio donat, ultra illorum merita se dilatatur. Aquas pugillo metitur quia peccatores minus quam illorum merita exigunt, punit. In palmo enim, manus plus solito dilatatur et extenditur. In pugillo uero contra, manus contrahitur et breuior fit⁵⁵.

1.4. Cuarta homilía

La metodología pedagógica en este cuarto discurso parte de la unidad temática que conforma junto con el quinto sermón ya que ambos tratan sobre el mismo versículo segundo del salmo 50: *et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam*. Teniendo en cuenta esto, la faceta docente de Castro se hace patente desde el momento en que determinadas actuaciones del predicador en su discurso permiten enmarcarlo dentro de un aula, una clase o una lección magistral. Estas actuaciones se concretan en tres puntos:

53 *Ib.*, fol. 26r lín. 11.

54 *Ib.*, fol. 27r lín. 2.

55 *Ib.*, fol. 29r lín. 15.

- Recuerdo de lo expuesto anteriormente por medio de un breve resumen que contextualiza el discurso subsiguiente:

Peccatum Daudis non solum fuit magnum, uerum etiam multiplex. Nam fornicatus est eo quod ad non suam accessit, quia uero alienae adhaesit uxori, adulterium commisisse censetur. Homicidam fuisse testatur caedes Vriae innocentis, eiusdem Vriae fidelitas simul et confidentia conuincunt Daud fuisse proditorem. Qui ergo prius pro peccati magnitudine magnam petiuit misericordiam, nunc etiam pro peccati multitudine, miserationum multitudinem petit⁵⁶.

- Explicitación de la estructura a seguir.

De entre los múltiples actos de misericordia que Dios tiene para con su pueblo, el mayor de todos tuvo lugar cuando el Padre envió a su Hijo al mundo para redimirlo por medio de su muerte y resurrección. La precisa reflexión sobre este acto es la que contextualiza ambas homilias. Sin embargo el autor reconoce que además de este acto de amor, existen otros que tratará de explicar en el presente sermón y en el siguiente:

Sed praeter hanc misericordiarum numerosam multitudinem, sunt adhuc quaedam aliae speciales misericordiae quas deus circa animam peccatricem quotidie exercet. Quibus recensendis, hoc et altero proximo sermone incumbemus⁵⁷.

En el caso concreto de este cuarto discurso, el autor reflexiona sobre los dos primeros actos de amor que siguen al de la pasión, muerte y resurrección de Cristo: la capacidad de Dios de librarnos de la esclavitud del pecado y la santa paciencia del Padre. Además, en el tratamiento de estas dos formas de misericordia se percibe también la maestría pedagógica de Castro, ya que vuelve a recurrir al mismo tratamiento opositivo que había utilizado ya para dar cuenta de la diferencia entre las riquezas celestes y las terrenas. Frente a la esclavitud del pecado y la obstinada dureza del corazón del hombre, nuestro franciscano nos presenta respectivamente la liberación del padre y su santa paciencia.

- Introducción de historias.

Estas se hallan en el mismo plano metodológico que el relato del avaro contemplado en la homilía segunda. Se trata de historias que no son conocidas por el auditorio pero que son traídas a colación por el propio autor con la intención de clarificar y explicar –pedagogía explicativa– determinados

56 *Ib.*, fol. 28v lin. 9.

57 *Ib.*, fol. 33v lin. 11.

planteamientos. En el caso de esta cuarta homilía aparecen dos narraciones de esta naturaleza concentradas en la parte del discurso en que el autor hace hincapié en que de no ser por la misericordia y protección de Dios, el género humano habría terminado cayendo en todos los pecados sin excepción. La primera narración cuenta la historia de un fisiólogo que trataba de desprestigiar a Sócrates diciendo que era un hombre ávido de lujo y pasiones, a lo cual el implicado respondió *rem diuinasti, quoniam haec omnia eram nisi philosophia me docuisset naturae repugnare et ab his abstinere*⁵⁸. El segundo relato consiste en la extrapolación de la historia anterior al ámbito doctrinal cristiano:

Sapienter quidem haec Socrates, non tamen christiane. Ideo rectius mihi dixisse uidetur beatus Franciscus, meus et omnium fratrum minorum pater, qui quod Socrates tribuit philosophiae, ille tribuit misericordiae diuinae⁵⁹.

En la órbita de estas pinceladas generales de la metodología explicativa de Alfonso de Castro, la pedagogía del maestro zamorano se vislumbra también en esta cuarta homilía en lo siguiente:

- Aclaración de planteamientos concretos de mayor o menor calado.

Un ejemplo de ello lo tenemos en la pregunta *cur deus non expectauit Adam, Caym autem expectauit ut poenitentiam ageret?*⁶⁰, la cual le sirve a nuestro autor para aducir que la razón de ello reside en que entre el pecado de uno y de otro media la muerte del inocente cordero – *quia inter patris et filii peccatum interiecta est agni innocentis mors*⁶¹–. Esta reflexión nos recuerda al tratamiento que la pasión de Cristo tiene en la tercera homilía, donde la muerte del Hijo se sitúa como punto de inflexión entre la ley judía y la ley de amor que entonces se inaugura. Castro también se molesta en aclarar la razón por la que los ángeles cantan continuamente *gloria a Dios en el cielo* (Lc 2, 14): *quia uidelicet uidebant infimam humilitatem eius, cuius agnoscebant excelsissimam sublimitatem*⁶².

- Mayor frecuencia de aparición de fragmentos que aclaran conceptos expuestos en el marco de una cita bíblica.

En este cuarto sermón encontramos este mecanismo tres veces, las cuales exponemos a continuación:

58 *Ib.*, fol. 35r lín. 19.

59 *Ib.*, fol. 35r lín. 22.

60 *Ib.*, fol. 36v lín. 6.

61 *Ib.*, fol. 36v lín. 8.

62 *Ib.*, fol. 33r lín. 23.

Suauis dominus uniuersis, et miserationes eius super omnia opera eius (Ps. 144). Vniuersis quidem, quia solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos⁶³.

Maledictum et mendacium et periurium et furtum inundauerunt et sanguis sanguinem tetigit (Oseae 4). Sanguis sanguinem tangit cum peccatum unum ad peccatum aliud impellit⁶⁴.

Secundum duritiam autem tuam et cor impenitens, thesaurizas tibi iram in die irae et reuelationis iusti iudicii dei. Thesaurizas (inquit), hoc est, accumulas et reponis tibi uindictam exercendam in die ultionis extremae⁶⁵.

Todo este análisis de la metodología docente que se refleja en este cuarto sermón, nos lleva a sentenciar que se trata de un discurso más pedagógico que los anteriores, de una predicación en la que el aleccionamiento doctrinal está buscado de una forma más directa.

1.5. *Quinta homilía*

En este discurso se repite tanto la estructura metodológica del cuarto sermón como la explicitación de la figura de Alfonso de Castro como profesor.

- Recuerdo de lo expuesto anteriormente por medio de un breve resumen:

Magnum re uera fuit, peccatorem ab innumeris peccatis (in quae pronus erat) custodisse, et hoc maius est quod, postquam peccauit, tempus ad poenitentiam illi indulsit⁶⁶.

Salubris autem poenitentia duplici ratione consistit, si uidelicet, nec poenitentia deferat sperantem, nec spes deferat poenitentem⁶⁷.

- Explicitación de la estructura a seguir:

Propter multitudinem et magnitudinem miserationum, quas erga peccatorem deus operatur, non potuimus superiori sermone eas omnes absoluere, nisi prolixior iusto futurus fuisset sermo⁶⁸.

Si la cuarta homilía discurre en torno a los dos primeros actos de misericordia –Cristo liberador y la santa paciencia de Dios–, la quinta se centra en las dos segundas manifestaciones del amor divino: el don de la conversión y el resurgir del arrepentido.

63 *Ib.*, fol. 31r lín. 26.

64 *Ib.*, fol. 34v lín. 1.

65 *Ib.*, fol. 38r lín. 21.

66 *Ib.*, fol. 39r lín. 17.

67 *Ib.*, fol. 42r lín. 25.

68 *Ib.*, fol. 39r lín. 7.

- La aclaración de planteamientos concretos por medio, por ejemplo, del replanteamiento de preguntas:

Quid gloriaris in malitia, qui potens es in iniquitate (Ps. 51), id est, quae est haec malitia tua, ut glorieris de bono aliquo qui nullius rei plene potens es, nisi ut opereris iniquitatem?⁶⁹

- Mayor frecuencia en la aparición de fragmentos que aclaran conceptos expuestos en el marco de una cita bíblica:

Haec fecisti et tacui (Ps. 49). “Tacui”, inquam, “quia non statim uindicauit, sed expectauit et distulit; tu autem, uelut alter Pharaon, abusus misericordiae meae, obdurasti cor tuum”⁷⁰.

Trahe me post te, curremus (Cant.1) in odorem unguentorum tuorum. “Trahe”, inquam, “quoniam si tu non traxeris, ego ire non potero”⁷¹.

A pesar de estas coincidencias con los rasgos de metodología docente que se intuyen en el discurso anterior, el Castro-profesor que aparece en la quinta homilía es sustancialmente diferente, ya que el “alumnado” al que virtualmente se dirige precisa en este caso concreto de una mayor formación teológica. Estamos sin duda ante una pedagogía menos diluida en la predicación y por tanto más teológica y universitaria, lo cual se demuestra por:

- Uso de historias bíblicas con las que la asamblea eclesial objeto de predicación está menos familiarizada. Tal es, por ejemplo, la esposa del Cantar de los Cantares.
- Mayor frecuencia en el uso de fuentes ajenas a la Escritura. En este sermón Alfonso de Castro hace referencia dos veces a San Agustín y una a los Santos Padres.
- Planteamiento del debate en torno al libre albedrío del hombre –discusión introducida ya en la cuarta homilía a través de la figura del Faraón–:

An autem homo peccator, uiribus suis possit ad poenitentiam peccatorum peruenire aut deo motore indigeat, res est quibusdam dubia, et cuius pars quaeque magno se iudice tuetur. Qui deo fauent, aliis uidentur arbitrii libertatem prorsus eneruare. Contra uero, qui arbitrii potentiam nimis efferunt, censentur diuitiis misericordiae diuinae quicquam detrahere⁷².

69 *Ib.*, fol. 40r lín. 9.

70 *Ib.*, fol. 39v lín. 5.

71 *Ib.*, fol. 40r lín. 23.

72 *Ib.*, fol. 39v lín. 20.

- Exposición de la herejía de Novato, en consonancia con la obra teológica positiva antiherética⁷³ de Alfonso de Castro:

Ex quibus omnibus conuincitur et prosternitur Nouati impia sententia, quae tantum diuinam imminuit misericordiam, ut dixerit semel lapsis non esse dandam indulgentiam⁷⁴.

Una vez esbozados los argumentos que nos permiten hablar de un Alfonso de Castro en su faceta de docente en general y de profesor universitario en particular, cabe señalar cuales son las premisas pedagógicas que se intuyen en la quinta homilía. La primera parte del texto, que trata del don de la conversión como tercer acto de misericordia, se centra en la idea de Dios como motor para el arrepentimiento. Para transmitir ese concepto, el autor no solo se sirve de su posición en el debate sobre el libre albedrío, sino también de la insistencia en el planteamiento por medio de un léxico determinado: *impellens et trahens; deo motore; mouente, ducente, aut impellente, aut trahente*, etc. En cuanto a la segunda parte de la homilía, que se ocupa del resurgir del arrepentido, la pedagogía de Castro se esfuerza en transmitir que no existe un pecado tan grande que supere la misericordia divina. La metodología utilizada para transferir esta forma de compasión divina vuelve a ser de nuevo la insistencia:

Nulla est peccatorum multitudo, cui non sufficiat diuina misericordia. Nulla est peccati longaeuitas, quae diuinam possit impedire misericordiam⁷⁵.

Nullum est genus mortis tam deploratum et conclamatum, quod ille sua uoce non propellat⁷⁶.

Ex quo colligimus, nullum esse tam lethale crimen cui misericordia diuina non ualeat subuenire et quod per poenitentia deleri non possit⁷⁷.

Esta imposibilidad de que exista un pecado tan grande que supere la bondad del Padre, queda englobada y refrendada también en el seno de la oposición –expuesta en la homilía– que existe entre la naturaleza y las leyes del hombre concretadas ambas en la figura de David – *nam idem Dauid rex, qui peccatum suum nunc deplorat et misericordiam petit, Absaloni filio, delictum homicidii hac lege remissit, ut faciem illius non uideret, nec ad illius conspectum ueniret (III Re 4)*⁷⁸– y la naturaleza y las leyes divinas – *deus autem, qui solo nutu potest*

73 Cf. F. GARCÍA, “Alfonso de Castro frente a los errores protestantes”, o. c.

74 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae vigintiquinque*, fol. 44v lín. 4.

75 *Ib.*, fol. 43r lín. 10.

76 *Ib.*, fol. 44r lín. 27.

77 *Ib.*, fol. 44v lín. 27.

78 *Ib.*, fol. 42v lín. 19.

*perdere quotquot uelit, quoties a nobis offensus fuerit, spretus et abnegatus, toties tolerat, inuitat, recipit et amplectitur*⁷⁹—.

Esas mismas leyes divinas son las que hacen posible que los muertos —pecadores— resuciten, tal y como Alfonso de Castro trata de hacer ver de forma didáctica a su auditorio mediante la interpretación del simbolismo de los episodios de resurrección que aparecen en los evangelios:

<i>La hija del jefe de la sinagoga (Mt 9, 18.23-26)</i>	Aquel que peca solo de pensamiento o en el propósito de su voluntad.
<i>El hijo de la viuda (Lc 7, 12-15)</i>	Aquel que mantiene su pecado en las tinieblas de su corazón.
<i>Lázaro (Jn 11, 32-44)</i>	Aquel que yace públicamente bajo la obstinación del pecado sin temer ni a Dios ni a los hombres.

Por otra parte, además del análisis concreto de la realización de la pedagogía explicativa dentro de cada una de las homilias, cabe invocar como forma propia de esta metodología aquellos casos en los que el discurso evocado⁸⁰ le sirve a nuestro autor para anticiparse a posibles objeciones, para corroborar las palabras que nacen de su reflexión o simplemente para dar impulso a la predicación.

Frente a este intento explícito de lograr en su auditorio una interacción ante las palabras que pronuncia, Castro utiliza otros procedimientos más implícitos para despertar el interés de quienes lo escuchan. Estos mecanismos son los siguientes:

2. METÁFORAS Y SÍMILES

Otro de los recursos más utilizados por el predicador franciscano para aderezar la homilía y hacerla asequible al auditorio es la búsqueda de la concreción y la inserción de conceptos abstractos en unos límites tangibles o alcanzables dentro de la cognición del oyente. Las fórmulas más habituales en este sentido son la metáfora y el símil. Se trata de dos mecanismos que bien podrían incluirse desde el punto de vista de la metodología, dentro del concepto de *pedagogía explicativa*. Sin embargo la menor explicitud y la idiosincrasia propia de estos

⁷⁹ *Ib.*, fól. 43r lín. 7.

⁸⁰ Con el concepto de discurso evocado nos referimos a todas aquellas ocasiones en que Alfonso de Castro utiliza en sus homilias palabras que no son propiamente suyas sino de alguna autoridad (Sagrada Escritura, Santos Padres) o de entidades que teatralmente introduce en el discurso.

procedimientos –abarcables no solo desde la pedagogía sino desde la propia identidad de estilo de Alfonso de Castro– nos obligan a tratar la metáfora y el símil de forma separada con respecto a la propia pedagogía explicativa. Estudiamos a continuación la manera en que estos recursos se desarrollan a lo largo de las distintas homilias.

2.1. Primera homilía

Dentro de este primer discurso, el autor desarrolla principalmente dos analogías. La primera de ellas se enmarca dentro de la explicación en torno al concepto de año jubilar y consiste en comparar nuestro cuerpo –que por el pecado original no puede producir nada bueno– con aquella tierra que cultivada pacientemente no produce más que espinas y abrojos:

Serimus hanc terram quando in stomachum cibos traicimus. Rigamus illam cum infundimus potum. Mollimus terram cum corpus nostrum blandis et delicatis uestibus tegimus. Terra autem sic exulta, spinas et tribulos germinat et caro nostra delicate nutrita, tentationes acutissimas ex se producit quae animam perforant. [...] Quae terra, hoc est caro nostra, sponte profert nihilo meliora sunt et ideo nunquam colligenda ab illo qui uere poenitet⁸¹.

La segunda de las analogías dentro de este primer discurso, se sitúa al final del sermón. Se trata de una doble comparación –mucho más elaborada que la anterior– que comienza con la identificación de las buenas obras con un tesoro que se acumula en el cielo:

Possessio etiam nostra est quoduis bonum opus quo uitam illam aeternam promereri possumus⁸².

En cambio, ese tesoro acumulado puede echarse a perder ya que *si enim iustus auerterit se a iusticia sua, ait dominus deus, et fecerit iniquitatem, omnes iustitiae eius quas fecerat, non recordabuntur (Eze.18)*⁸³. Para establecer el motivo de tal pérdida Alfonso de Castro recurre a la siguiente cita bíblica:

Reddam uobis annos quos comedit locusta, bruchus, et rubigo, et eruca (Ioel.2)⁸⁴.

El autor no se conforma con este texto de la Sagrada Escritura para introducir la segunda parte de esta doble analogía sino que incluso dentro de este mismo fragmento procede a comparar los cuatro animales que aparecen en el

81 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae viginti quinque*, fol. 14r lín. 11.

82 *Ib.*, fol. 15r lín. 11.

83 *Ib.*, fol. 15r lín. 21.

84 *Ib.*, fol. 15r lín. 27.

profeta Joel no solo con una serie de vicios, sino también con aquellos pecados que contribuyen a echar por tierra los bienes celestes acumulados mediante nuestras buenas obras. En cuanto a la identificación de los cuatro animales con los vicios y las perturbaciones del alma que devoran los beneficios que de ella nacen, Alfonso de Castro remite a San Jerónimo⁸⁵ y los identifica con la alegría y la tristeza excesivas y con la esperanza y el miedo infundados. Posteriormente el predicador franciscano compara respectivamente a la oruga, la langosta, el pulgón y el sarro con los pecados de lujuria, soberbia, gula y avaricia.

2.2. Segunda homilía

El texto abarca en su conjunto el desarrollo de un completo juego de analogías en virtud del cual Alfonso de Castro compara en un primer momento, el pecado –una realidad abstracta– con la pobreza, la ceguera y la desnudez, realidades estas que el predicando puede percibir como tangibles en su día a día. Estas analogías giran en torno a las siguientes palabras de la Sagrada Escritura: *nescis quia miser es et miserabilis, pauper, caecus et nudus* (Ap. 3,17)⁸⁶. Sin embargo el autor no se conforma con el desarrollo de las comparaciones presentes en el programa inicial –*quibus verbis triplicem peccatoris miseriam expressit: pauper, caecus et nudus, quas omnes sigillatim explicare oportet*⁸⁷–, sino que introduce una cuarta analogía por medio de la pregunta *an his aliquid addi potest?*⁸⁸ En este caso Alfonso de Castro identifica el pecado con la lepra haciendo uso de la historia de Job y de la paradoja del justo revestido con las desgracias del pecador.

Por otro lado, dentro de estas comparaciones generales sobre las que se erige la estructura de todo el discurso, encontramos otras analogías más accesorias que apuntalan los conceptos en que se basan las primeras. Así pues, dentro de la identidad pecado-pobreza, se comparan las riquezas terrenas con las espinas, haciendo alusión a la parábola del sembrador. En la analogía pecado-ceguera encontramos identificados la soberbia con el humo, la avaricia con el polvo y las delicias con los desechos:

Fumo superbiae, alius puluere auaritia, alius stercore deliciarum excaecatus⁸⁹.

85 Cf. SAN JERÓNIMO, *Comentarii in prophetas minores*, in Ioele I.

86 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae viginti quinque*, fol. 18r lín. 21.

87 *Ib.*, fol. 18r lín. 22.

88 *Ib.*, fol. 22r lín. 22.

89 *Ib.*, fol. 21v lín. 21.

En cuanto al pecado como forma de desnudez, Castro entiende que la caridad de Dios es como una suerte de vestido que recubre los pecados pretéritos para que no se vean y protege de los futuros para que no nos hagan daño:

Charitas enim siue gratia uestis est, quae peccata praeterita ne uideantur operit, et a futuris ne laedant protegit⁹⁰.

Por último, en el ámbito de la lepra como imagen del pecado, se considera al mundo como un estercolero y a Cristo como la teja que limpia nuestros pecados.

2.3. Tercera homilía

En este caso la carga metafórica no es tan amplia como en el discurso anterior, ya que la búsqueda de la concreción se acomete por medio de otro mecanismo del que hablaremos una vez terminado el repaso de las analogías usadas en cada uno de los sermones en particular. Dicho esto, dos son las metáforas que registramos en este tercer sermón. La primera de ellas se sitúa justo al comienzo, cuando Castro identifica al pecador con un reo y a Dios con un juez sabio, justo, recto y poderoso:

Reus, in causam ductus, considerat iudicem suum esse adeo sapientem ut nullus illi imponere ualeat, adeo iustum et rectum ut a uera iustitia uel latum pilum discedere non possit, adeo denique scit illum esse potentem ut uoluntati illius nemo obsistere queat⁹¹.

Con la plasmación de esta metáfora el autor enmarca la temática general del discurso subsiguiente: la misericordia de Dios en el juicio.

La segunda de las comparaciones constituye un claro ejemplo de como la calidad suple en muchas ocasiones a la cantidad. En efecto, el hecho de que el número de metáforas en esta tercera homilía sea reducido, no impide que el entramado de las mismas –sobre todo en lo que a esta segunda comparación se refiere– muestre una cuidada elaboración. Tomando como base el relato en el cual Moisés rompe las tablas de la ley contra la falda del monte, Alfonso de Castro inserta la reflexión en torno al buen pastor y las ovejas. Con ello establece una comparación sucinta Moisés-buen pastor y pueblo de Israel-ovejas que sirve de inflexión en el camino conceptual marcado para esta homilía, ya que si bien el punto de partida de la comparación es Moisés-buen pastor y pueblo de Israel-ovejas, el punto de llegada –el cual desemboca en la idea de la inmensa

90 *Ib.*, fol. 22r lín. 18.

91 *Ib.*, fol. 13v-bis lín. 25.

misericordia de Dios que llena toda la tierra– es Cristo como sumo pastor que cuida del rebaño de todo el pueblo de Dios.

2.4. Cuarta homilía

La aparición de metáforas y símiles tiene lugar en ocasiones muy estudiadas por parte del autor. Dos de las cuatro comparaciones que aparecen en todo el sermón se utilizan para justificar la causa por la que Dios envía a veces acontecimientos que van en contra de nuestra voluntad. Con este objetivo Alfonso de Castro compara a Dios con un cirujano –*sicut non minus misericors est chirurgus cum ligat, secat aut urit quam cum oleo ungit aut aliis lenioribus fomentis medetur*⁹²– o con un padre que se preocupa por su hijo –*nonne misericorditer agit pater cum filium corripit? Sic deus, tanquam benignus pater, misericorditer agit cum castigat eum quem diligit et corripit omnem filium quem recipit*⁹³–.

La tercera de las comparaciones –también con un desarrollo bastante conseguido– viene a refrendar la imagen de la misericordia de Dios como obstáculo frente al pecado. La analogía se encuadra dentro de la disertación en torno a la esclavitud del pecado, al que identifica con las ondas que se producen en el agua cuando se lanza una piedra. Estas ondas van reproduciéndose exponencialmente sin que nada las detenga hasta que se topan con un obstáculo que frena su propagación. Finalmente la cuarta analogía aparece dentro del otro gran eje subtemático de la homilía que trata sobre el obstinado corazón del hombre y la santa paciencia de Dios. En esta ocasión se compara a Dios con un señor que después de haber tratado con demasiada benignidad y clemencia a un siervo suyo, termina por corregirlo por haberse aprovechado de su bondad:

Quemadmodum enim, dominus aliquis qui seruum nactum improbum quem nimium benigne et clementer tractans, facit deteriore, non quod dominus seruum malignitate imbuerit, sed quod seruus, domini benignitate sit ad nequitiam augendam abusus⁹⁴.

2.5. Quinta homilía

Existen en este discurso cuatro comparaciones, de las cuales solo una –la primera que exponemos a continuación– está mínimamente desarrollada:

92 *Ib.*, fol. 32r lín. 27.

93 *Ib.*, fol. 32v lín. 7.

94 *Ib.*, fol. 38r lín. 3.

- La mirada de Cristo como espejo en el que mirar nuestros pecados:
Si deus suae benignae misericordiae oculos in Petrum non intendisset prius, ille ad lachrymas nunquam promoueretur. Sicut enim imago in speculo, quae oculos in terram deflexit, non potest eos a terra sursum reflectere ut in faciem a qua causata est illos intendat, nisi facies quae est illius exemplar, oculos suos prius in illam iniecerit⁹⁵.
- Dios como motor para el arrepentimiento: *deo motore*⁹⁶.
- La vida terrena como viña a cuyos jornaleros paga Dios el salario merecido:
In quacunque hora ueniens ad laborem uinae recipitur et merces illi datur⁹⁷.
- La misericordia de Dios como puerto seguro en el que el pecador puede echar el ancla:
In illa uelut in tutissimo portu spei anchoram figens⁹⁸.

Las metáforas no constituyen, en cambio, el único medio a través del cual Alfonso de Castro busca la concreción de los conceptos abstractos. En este sentido llama la atención la parte final de la tercera homilía, donde nuestro predicador franciscano pretende inculcar en los predicandos la tangibilidad de la misericordia divina insertando la abstracción del concepto dentro de las entidades físicas de la magnitud, la anchura, la longitud y la profundidad y dentro de los ejes de la tridimensionalidad (arriba-abajo, delante-detrás, derecha-izquierda):

Magna ergo dei misericordia, quae omni peccato, quamlibet magno, subuenire potest. Magna quippe est dei misericordia iuxta omnes magnitudinis species. Est enim longa, lata, crassa siue profunda⁹⁹.

Deinde, ut haec diuinae misericordiae magnitudo clarius inotescat, doceamus illam esse magnam aliunde ex locorum scilicet uarietate, qui sex esse dicuntur: sursum et deorsum, ante et retro, laeuorsum et dextrosum. Hi triplici quantitatis mentioni respondent, cuilibet mentioni duos tribuendo locos¹⁰⁰.

La utilización de este mecanismo queda sancionada y refutada en la propia conclusión del sermón:

Magnam esse diuinam misericordiam satis aperte (ut aestimo) iam conuincimus. [...] “praeterita peccata condona et a futuris custodi, et sic tuae misericordiae

95 *Ib.*, fol. 40v lín. 15.

96 *Ib.*, fol. 39v lín. 22.

97 *Ib.*, fol. 43v lín. 8.

98 *Ib.*, fol. 46r lín. 25.

99 *Ib.*, fol. 27v lín. 23.

100 *Ib.*, fol. 29v lín. 13.

longitudinem ostendes. A dextris et sinistris protege, ne propter rerum successus me fallat aut aduersus deiiciat, ut uel sic tuae misericordiae latitudinem experiar. Vt autem tuae benignissimae misericordiae altitudo in meipso reluceat, superne contra spirituales daemonis nequitas me protege¹⁰¹.

3. IMÁGENES Y PLASTICIDAD

Dentro del marco intencional de búsqueda de una forma de concreción que permita al autor pasar de la reflexión teológica sobre el texto a la predicación activa y funcional frente al auditorio, nos encontramos con otra herramienta de gran utilidad: el uso de la imagen. En efecto, Alfonso de Castro construye con sus palabras –en determinados momentos de su discurso– una serie de imágenes que en no pocas ocasiones tienen como finalidad la propia conmoción del oyente. Estas formas de imagen verbal conforman todo un ejemplo de comunicación de tipo iconoverbal, cuya conjunción con la de tipo gestual y la propiamente lingüística, desembocan en la consideración de Castro como uno de los mejores predicadores de su época.

Un primer ejemplo de la utilización de este procedimiento iconográfico lo encontramos en la primera homilía, concretamente en la metáfora en la que para referirse a los distintos pecados y vicios, el autor utiliza como términos de comparación a la oruga, la langosta, el pulgón y el sarro. En varias ocasiones, el predicador franciscano resalta el pequeño tamaño de tales animales –*ecce a quam minutis animalibus tota*¹⁰²; *haec quattuor minuta animalia*¹⁰³–, sobre el que destaca el amplio estómago del pulgón:

Cum enim paruo sit corpore, uentrem habet adeo magnum ut nihil aliud praeter uentrem in suo corpore illum habere censeas¹⁰⁴.

Por medio de estas descripciones, Castro crea dentro de sus predicandos una imagen que le sirve para hacer tangibles las ideas del vicio y del pecado.

Dentro de la segunda homilía, el uso de la imagen se presenta en un primer momento, paradójicamente, en el marco de la analogía pecado-ceguera. En ella el autor zamorano trata de recrear en sus predicandos el concepto de oscuridad –*quale gaudium mihi esse potest qui in tenebris sedeo et lumen coeli non uideo?*¹⁰⁵– junto con el de la dificultad en la visión –*fumo superbiae, [...]*

101 *Ib.*, fol. 28r lin. 11.

102 *Ib.*, fol. 15v lin. 2.

103 *Ib.*, fol. 16r lin. 1.

104 *Ib.*, fol. 16r lin. 17.

105 *Ib.*, fol. 21r lin.1.

*puluere auaritia*¹⁰⁶– Además, por si fuera poco, hace hincapié en el carácter espantoso y horrible de la muerte eterna –*mortem autem aeternam, quae cunctis formidabilibus horribilior est, non timet*¹⁰⁷–. En esta misma línea de intentar evocar la repugnancia del pecado, encontramos dentro de este mismo sermón –concretamente en el tramo dedicado a la lepra– un léxico encaminado claramente a la consecución de tal objetivo: *sanies, ulcus pessimum, sterquilinum*...

A veces el uso intenso de la imagen puede tornarse en plasticidad, tal como vemos en la segunda homilía –*quoniam testa, cum ex luto fiat, igne tamen decocta, arescit et durior fit*¹⁰⁸– o en la tercera, donde esta plasticidad se centra en recrear la “dureza” del pecado por medio de un léxico específico encabezado por los sustantivos *duritia* y *rigor*. Sin embargo a la dureza del pecado se le antepone la misericordia de Dios como imagen de una muralla – [*misericordia dei*] *a fronte nos protegit, contra imminente peccata nos muniens*¹⁰⁹– que hace de obstáculo para que el pecador no termine consumido por la muerte después de cometer algún pecado –*obstat ne peccator continuo post commissum aliquod scelus, sit morte consumptus*¹¹⁰–. Esta forma de entender la misericordia de Dios nos recuerda irremediablemente a la Escritura: *oh Yavhé, tú mi Roca y mi fortaleza, mi refugio, mi Dios* (Sal. 18, 1).

Esta plasticidad de la que acabamos de hablar también se hace patente en dos momentos de la cuarta homilía. En el primero de ellos Alfonso de Castro pinta un hermoso cuadro con el que ejemplifica cómo la creación entera está llena del amor de Dios:

Nobis siquidem germinat terra herbam uirentem, et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum. Nobis producunt aquae pisces et reptile animae uiuentis. Nobis spirant uenti, fluunt amnes, scatent fontes, stagnant lacus, aestuant maria. Nobis uoluntur in gyrum coeli, lucet sol per diem et luna cum stellis per noctem¹¹¹.

El segundo momento aparece casi al final de la cuarta homilía cuando el autor utiliza la siguiente secuencia para explicitar el hecho de que la paciencia de Dios puede terminarse en un momento dado y dar paso a la corrección:

Funiculus enim nimium tensus rumpitur et mamillae nimium emunctae reddunt sanguinem¹¹².

106 *Ib.*, fol. 21v lín. 21.

107 *Ib.*, fol. 21r lín. 23.

108 *Ib.*, fol. 13r-bis lín. 7.

109 *Ib.*, fol. 28r lín. 4.

110 *Ib.*, fol. 25v lín. 22.

111 *Ib.*, fol. 31v lín. 23.

112 *Ib.*, fol. 38v lín. 2.

Ciertamente estas palabras emulan en nuestras mentes y reproducen en nuestro sentir tanto el chasquido de la cuerda al romperse como el dolor de unos senos sangrantes. En este cuarto sermón también nos encontramos el uso de la imagen en la identificación de la misericordia de Dios como luz que ilumina nuestras tinieblas:

Nihil est enim a summo usque deorsum in quo non resplendeat diuina misericordia¹¹³.

Quia solem suum oriri facit super bonos et malos¹¹⁴.

Magna est haec misericordia et in qua magis diuina elucet bonitas¹¹⁵.

Esa luz de la misericordia divina que aparece tratada en la homilía cuarta reaparece también en el quinto discurso *–eius intellectum illuminans*¹¹⁶– si bien esta vez se atestigua un desarrollo ligeramente más esmerado gracias a la metáfora de los ojos de Cristo como espejo en el que el pecador contempla sus culpas.

La imagen de la luz en la quinta homilía aparece combinada con el concepto plástico de *duritia*, de lo cual resulta una mezcla magistralmente traída entre pintura y escultura. El concepto de *dureza* del corazón hilvana las homilias cuarta y quinta. Aparece ya en el cuarto discurso por medio de la figura del faraón, que es precisamente el personaje que abre también el quinto sermón en el cual el autor concentra enfáticamente la exposición de la forma en que Dios ablanda el obstinado corazón del hombre:

Quis enim alius cordis duritiam mollire posset nisi ille cuius passio petras scidit? Mollit deus cor hominis cum illud aptum facit ad eruditionem et correctionem, quoniam id quod molle est, facile penetrari potest, quod autem est durum, difficilime penetratur. Deus ergo emollit cor nostrum, ut inspirationes eius et uerba predicantium et correctiones praelatorum, illud penetrare ualeant. Tunc cor nostrum conturbatur cum ex timore imminentis iudicii, in melius commutatur¹¹⁷.

4. APELACIÓN AL PATETISMO

Con el concepto *patetismo* aludimos al sentido más clásico del término. El predicador zamorano no se conforma con ser un buen maestro, sino que trasciende la finalidad didáctica y busca en la intención pastoral la conmoción del

113 *Ib.*, fol. 31r lín. 22.

114 *Ib.*, fol. 31v lín. 1.

115 *Ib.*, fol. 35v lín. 19.

116 *Ib.*, fol. 41r lín. 1.

117 *Ib.*, fol. 41r lín. 17.

auditorio, es decir, la conmoción del *pathos* en el estricto sentido de la retórica clásica¹¹⁸.

Las formas más habituales en que se manifiesta esta apelación al patetismo suelen ser:

- Uso de vocativos:

O diram libidinem. O execrandum impudici amoris furorem qui benemeritos punis usque ad mortem, seruos fidelissimos tractas ut hostes¹¹⁹.

- Uso de interjecciones: *prohdolor*¹²⁰.

- Uso de lenguajes específicos:

- Exhortativo-apelativo: como el que encontramos en el siguiente ejemplo de la homilía primera:

Quid in Vria inuenis Daud quod illum morti tradas? Estne crimen nolle domi suae cubare et a propria uxore ob dei reuerentia abstinere? Est forte peccatum non coire cum uxore ut adulterium tuum occultetur? Mortem, quam tu ipse merebaris, infers innocenti et de te benemerito. Ille zelo dei feruet, tu caeca et dira libidine ardes. Ille a propria uxore abstinet, tu alienam quaeris. Ille contra hostes tuos pugnat, tu contra militem tibi fidelissimum et benemeritum dimicas¹²¹.

- Lenguaje con tintes de desesperación: frente al lenguaje exhortativo-apelativo, de carácter externo al emisor, nos encontramos en ocasiones con que el recurso al patetismo aparece evocado por medio de palabras llenas de desesperación que nacen de la interioridad del emisor y buscan por tanto lograr la empatía del auditorio. Un caso concreto de este lenguaje lo encontramos en las palabras que el reo del comienzo de la tercera homilía le dirige al justo juez:

Scio quid feci, quae et quales poenae meis criminibus debeantur non ignoro. Scio quod effugere non possum. Si enim uoluerio peccatum meum abscondere, scio quod nosti omnia et quod nihil est tam occultum, quod non sit nudum et apertum coram oculis tuis. Si uoluerio tibi resistere, scio quod es omnipotens et non est qui possit resistere uoluntati tuae (Hest. 13). Si uoluerio effugere, scio quod ubique es. Quo ergo ibo a spiritu furoris tui, et quo a facie tuae iustitiae fugiam (Ps. 131) nisi ad misericordiam tuam? Miserere ergo mei deus. Tu quis est? Dicito nomen tuum, forte si personam agnouero citius ad misericordiam flectar¹²².

118 Cf. A. LÓPEZ, *Retórica clásica, o. c.*

119 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae vigintiquinque*, fol. 11r lín. 27.

120 *Ib.*, fol. 34v lín. 26 y 37r lín. 25.

121 *Ib.*, fol. 11r lín. 16.

122 *Ib.*, fol. 24r lín. 9.

- Lenguaje hiperbólico: como aquel del que dan muestras los siguientes fragmentos de la homilía cuarta:

Tanta est misericordiarum domini multitudo ut illis enarrandis homo non sufficiat, etiam si omnia eius membra uerterentur in linguas¹²³.

Nisi dominus adiuuisset peccatorem, paulominus cecidisset in omne peccatum anima illius. Quicquid enim malorum accidit cuius alteri homini, illi etiam accidere poterat nisi illum diuina protexisset misericordia¹²⁴.

- Lenguaje antagónico que busca ensalzar la grandeza de Dios y exponerla como contraste frente a la pequeñez del hombre:

Nonne multo mirabilius est deum esse factum hominem quam angelos esse conditos a deo? An non magis stupendum deum inuolutum pannis uagire in praesepio quam illum regnare in coelis quos condidit? An non magis mirandum deum sitire et esurire quam illum torrente uoluptatis suae inebriare alios et ex abundantia sua dare cibum omni carni?¹²⁵

- Lenguaje que invita al santo temor de Dios:

Deus autem, qui solo nutu potest perdere quotquot uelit, quoties a nobis offensus fuerit, spretus et abnegatus, toties tolerat, inuitat, recipit et amplectitur¹²⁶.

Al margen de los procedimientos generales que se acaban de exponer, dentro de cada uno de los sermones pueden aparecer también mecanismos más específicos de invocación al patetismo. En la tercera homilía encontramos como recurso para despertar el *pathos* del auditorio, una continua repetición del versículo sobre el que reflexionan el segundo y tercer sermón: *miserere mei deus, secundum magnam misericordiam tuam*. Esta alta frecuencia de aparición contribuye a destacar el sentimiento desesperado de aquel reo pecador que no cesa de implorar clemencia mientras se encamina ante el justo juez que es Dios. En el cuarto sermón Castro busca el lamento –e incluso del llanto– del auditorio cuando afirma que el Padre lloró la destrucción de Jerusalén después del tiempo que Él mismo le había concedido para su conversión:

Et ob hanc causam, uidens ciuitatem, plorat, ut per flectum uiscera suae misericordiae ostenderet¹²⁷.

123 *Ib.*, fol. 31r lin. 19.

124 *Ib.*, fol. 34v lin. 19.

125 *Ib.*, fol. 33r lin. 9.

126 *Ib.*, fol. 43r lin. 7.

127 *Ib.*, fol. 37r lin. 1.

5. USO DE HISTORIAS

El propio Alfonso de Castro reconoce la utilidad de las historias bíblicas para el aleccionamiento doctrinal cuando en la primera homilía afirma:

Ad hoc enim scriptura sacra talium uirorum peccata commemorat, ut nos alienis periculis cautos efficiat. Ad hoc etiam eorum poenitentiam et ueniam narrat, ut illorum exemplo nos doceat nunquam de misericordia dei diffidendum¹²⁸.

Con este procedimiento Castro sabe que tiene la posibilidad de captar la atención del oyente mediante la activación¹²⁹ de las historias bíblicas que éste conoce, para dar posteriormente acceso al propio aleccionamiento doctrinal. Salvando las distancias y recurriendo quizá a una forma demasiado prosaica de explicar el funcionamiento de este método, tal recurso sería comparable con la proyección de una película en un instituto o un colegio como medio de refuerzo de determinados conceptos explicados.

El repaso a la historia de David que aparece al principio de la primera homilía se expone a modo de contextualización del resto de la obra y no tanto como un medio para captar la atención del oyente. Por ello es posible afirmar que la utilización de las historias bíblicas con la intención señalada comienza sistemáticamente a partir del segundo sermón. Dentro de este discurso, Castro procura enfatizar el fragmento dedicado a la analogía pecado-pobreza y es precisamente en este contexto donde aparecen concentrados tres de los cinco relatos a los que se hace alusión a lo largo de la homilía: la parábola del sembrador, el relato del rey Salomón –famoso por sus riquezas– y el del rico Epulón y el mendigo Lázaro. La cuarta historia –dentro de la analogía pecado-desnudez– remite al momento en que Adán se avergüenza ante Dios por carecer de vestidos. Finalmente la historia del paciente Job le sirve al autor para estructurar la comparación entre el pecado y la lepra.

En el contexto de la tercera homilía nos encontramos con cuatro relatos, cada uno de ellos con una finalidad específica. La primera de las historias es la del publicano que oraba a Dios sin levantar los ojos al cielo. Su aparición al principio de este tercer sermón se explica en virtud de la intención de Castro de presentar un fragmento “bisagra” que justifique la unidad temática con el discurso anterior. En efecto, el predicador franciscano, antes de disertar sobre la misericordia de Dios en el juicio recuerda la necesidad primera de reconocerse pecador y el sentimiento de vergüenza que ello conlleva. Inmediatamente

128 *Ib.*, fol. 12r lín. 5.

129 Con el término “activación” queremos señalar que este recurso no se basa tanto en exponer por completo la historia como en dar una serie de pinceladas sobre la misma mediante las cuales será el propio oyente el que recuerde el relato. De esta forma se obliga al auditorio a hacer un ejercicio de memoria y reflexión que a su vez lo mantenga atento a las palabras de la homilía.

después —e introduciendo ya el tema de la compasión divina en el juicio— el autor evoca la historia del becerro de oro que construyó el pueblo de Israel, la cual le sirve como desencadenante para introducir la reflexión en torno a por qué Moisés destruye las tablas de la ley.

Si bien las narraciones anteriores las encontramos dentro del trayecto pragmático destinado a mostrar los signos de la misericordia de Dios en el Antiguo Testamento, la tercera de las historias —la del buen ladrón que reconociendo su pecado subirá al paraíso— aparece en un momento clave del discurso, aquel en que Castro nos presenta la pasión de Cristo como abolición definitiva y completa de la ley. Este relato del buen ladrón apunta a la resurrección del Señor y sirve como medio para explicar cómo la misericordia que Dios tiene con su hijo Jesucristo es heredada posteriormente por todo el género humano simbolizado en el ladrón. Esta herencia misericordiosa recibida por la humanidad es la que contextualiza la última de las historias, la del jornalero que merece su salario. Ciertamente es cosa de justicia que el jornalero que ha cumplido con su trabajo reciba su salario. Sin embargo proporcionarle sustento al trabajador perezoso es una cuestión de misericordia. Esta es la argumentación que utiliza Castro para explicar la razón de que el amor de Dios llene la tierra, ya que no hay ningún hombre cuyas obras sean dignas de la gloria que el Altísimo proporciona: *non enim a se adeo bona sunt hominum, quamlibet iustorum, opera, ut gloria aeterna digna censerit debeant*¹³⁰. Sin embargo, la compasión divina es más grande que los pecados de los hombres: *iudicium diuinum, iuxta sententiam Iacobi apostoli, comite semper misericordia, sit super exaltatum (Iaco. 2)*¹³¹.

En lo relativo a la cuarta homilía, llama la atención que el autor retome dos historias a las que ya ha hecho referencia: la de Job y la de la oración del fariseo y el publicano que aparece en el evangelista Lucas. En el primer caso, se busca justificar —tal como sucedía en la segunda homilía— la razón por la cual Dios envía en ocasiones acontecimientos que van en contra de la voluntad del hombre. En cuanto a la historia del fariseo y del publicano, ya en la tercera homilía Castro nos había expuesto la figura del segundo como ejemplo de la humildad a la que debe conducir el reconocimiento del pecado. En esta cuarta homilía —concretamente en el marco de la consideración del pecado como esclavitud de la que Dios nos libera— el autor nos presenta al fariseo como hombre soberbio que no reconoce en él la labor de la misericordia divina. El segundo ámbito temático principal de la cuarta homilía —la santa paciencia de Dios frente a la obstinación del hombre— aparece apuntalada con otras cuatro narraciones: el pecado de Caín —a quien a diferencia de Adán se le concede un tiempo para el arrepentimiento—,

130 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae viginti quinque*, fol. 26v-bis lín. 6.

131 *Ib.*, fol. 29r lín. 13.

la destrucción de Jerusalén, la higuera que no da fruto y la pertinaz actitud del faraón de Egipto. Este último relato le sirve a Alfonso de Castro para introducir unas reflexiones en torno al libre albedrío y a la idea del condicionamiento divino del comportamiento humano, reflexiones estas que se manifiestan de forma más definida en el quinto sermón con la reaparición de la figura del faraón justo al comienzo del discurso.

El jefe supremo de Egipto no es en cambio el único personaje reiterado en la quinta homilía. Alfonso de Castro vuelve a recurrir de nuevo a la figura de Job:

Nec parcit modo, sed donaria multa tribuit, quae in libro Iob enumerantur his uerbis: si reuersus fueris ad omnipotentem, aedificaberis et longe facies iniquitatem a tabernaculo tuo. Dabit pro terra silicem, et pro silice torrentes aureos, eritque omnipotens contra hostes tuos, et argentum coaceruabitur tibi¹³².

También se ha dicho ya que una de las características que permiten hablar en esta homilía de una docencia “más universitaria y superior” por parte del autor es precisamente el uso de historias menos conocidas por parte del auditorio, historias que requieren de una mayor formación. Al conjunto de estas historias pertenecen, aparte de la esposa del Cantar de los Cantares, de la que ya se ha hecho mención, la infusión del Espíritu Santo sobre el profeta Ezequiel, la rebelión de Absalón y las resurrecciones de la hija del jefe de la sinagoga y del hijo de la viuda.

Sin embargo, por su parte, las lágrimas de Pedro después de negar a Jesús inauguran una serie de alusiones a relatos que en este caso son bien conocidos por el auditorio. Algunas de estas historias aparecen simplemente señaladas como por ejemplo la oveja perdida –*hic est enim qui ouem perditam perducit ad caulam*¹³³– o el buen samaritano –*hic est qui uulneratum a latronibus et spoliatum, misericorditer ad stabulum perducit, et stabulario suis expensis curandum tradit*¹³⁴–. Otras narraciones en cambio tienen un mayor desarrollo y responden a un objetivo más definido:

- Judas: con la exposición de su arrepentimiento y su muerte se hace referencia al destino de todo aquel que no pone su esperanza en la misericordia de Dios¹³⁵.

132 *Ib.*, fol. 45r lín. 23.

133 *Ib.*, fol. 41r lín. 8.

134 *Ib.*, fol. 41r lín. 9.

135 *Ib.*, fol. 41v lín. 27.

- La resurrección de Lázaro: *illum designat qui, obduratum habens cor, sub peccati obstinatione iacet, ita ut nec deum nec homines uereatur, nec suae saluti nec famae consulens*¹³⁶.
- La parábola del hijo pródigo, cuyo padre es imagen de Dios que olvida los pecados de sus hijos y de nuevo los recibe lleno de alegría en su casa¹³⁷.

6. GRADACIÓN DE LAS CITAS

El alto contenido en citas procedentes principalmente de la Sagrada Escritura, los Santos Padres y los autores clásicos son la impronta de unas homilias preparadas con esmero. Se trata de un recurso por otra parte bastante habitual en todo texto expositivo¹³⁸, recurso que tiene como objetivo inmediato la consolidación de las tesis expuestas por medio de las afirmaciones de diversas autoridades que con sus palabras corroboran las ideas presentadas. Ahora bien, nuestro predicador no olvida que un discurso plagado de citas puede obstaculizar la conexión comunicativa entre emisor y receptor y perturbar y entorpecer la finalidad pastoral. Por ello Alfonso de Castro renuncia en muchas ocasiones en el caso de las citas bíblicas a reproducir la fuente –la Vulgata– con una exactitud milimétrica, lo cual introduce un cierto grado de subjetividad en el discurso ya que la mayor o menor fidelidad a la hora de reproducir las citas es también un signo del mayor o menor deseo de objetividad¹³⁹. Así pues, en Alfonso de Castro nos encontramos con citas que difieren de la fuente en distinto grado.

Texto Alfonso de Castro	Texto Vulgata
Nemo uenit ad me, nisi Pater meus traxerit illum (Ioa.6) ¹⁴⁰ .	Nemo potest uenire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum.
Qui sanat omnes infirmitates nostras, qui propiciatur omnibus iniquitatibus nostris (Ps. 103) ¹⁴¹ .	Qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas.
Commouisti terram cordis mei, et conturbasti eam, sana contritiones eius, quia commota est (Ps. 59) ¹⁴² .	Commouisti terram et conturbasti eam, sana contritiones eius, quia commota est.

136 *Ib.*, fol. 44r lín. 18.

137 *Ib.*, fol. 46r lín. 3.

138 Cf. L. MARTÍNEZ, *Análisis de textos expositivos*, Bogotá, Edicol, 1978.

139 Cf. H. CALSAMIGLIA – A. TUSÓN, *Las cosas del decir, o. c.*, 140-142.

140 ALFONSO DE CASTRO, *Homiliae vigintiquinque*, fol. 40r lín. 20.

141 *Ib.*, fol. 41r lín. 13.

142 *Ib.*, fol. 42r lín. 23.

Hay además otras ocasiones en las que el autor se limita a mencionar o resumir el texto sin hacer copia del mismo:

- *Sicut enim caput in eo, iuxta Pauli sententiam, est divinitas*¹⁴³ remite a I Co. 11,3.

Con este tratamiento particular y especializado de las citas, el maestro franciscano logra conjugar dos objetivos aparente irreconciliables: dotar de autoridad unas reflexiones dirigidas a un auditorio más teológicamente preparado y evitar un discurso demasiado teñido de erudición para hacerlo de esta forma asequible a los oyentes más legos en la materia.

7. USO DE LA YUXTAPOSICIÓN Y LA COORDINACIÓN

Se trata de un recurso más práctico y prosaico que los anteriores, encaminado no tanto a penetrar en el conocimiento del auditorio como a lograr que el canal discursivo permanezca despejado.

Nam caecus nescit gressus dirigere quo libuerit; si offendiculum est in uia nescit cauere; si aliquid uult secreto alicui committere, tuto id facere non potest, quoniam ignorat an ipso secretum alteri reuelante quispiam alius sit praesens; si aliquis illum uelit occidere, seipsum defendere non ualet; facillimus est ad deceptionem; saepe ubi nullum est periculum timet; quando latere se credit, omnibus patet¹⁴⁴.

Nonne multo mirabilius est deum esse factum hominem quam angelos esse conditos a deo? An non magis stupendum deum inuolutum pannis uagire in praesepio quam illum regnare in coelis quos condidit? An non magis mirandum deum sitire et esurire quam illum torrente uoluptatis suae inebriare alios et ex abundantia sua dare cibum omni carni?¹⁴⁵

143 *Ib.*, fol. 26r lín. 18.

144 *Ib.*, fol. 20v lín 16.

145 *Ib.*, fol. 33r lín. 9.