

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXVI

Fas. 1

ENERO-ABRIL
1991

SUMARIO

1. ARTÍCULOS

LUIS, P. de, <i>San Agustín gramático en el De consensu evangelistarum</i>	3
SABUGAL, S., <i>La resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-24a. 35-43 par).</i> <i>Análisis histórico-tradicional</i>	79
CAMPO DEL POZO, F., <i>Cofradías y Asociaciones religiosas en el dere- cho actual</i>	103
VELÁZQUEZ CAMPO, L., <i>Teoría evolutiva y metodología popperiana</i>	131

TEXTOS Y GLOSAS

G. NIÑO, A., <i>Narrativas del Ser: en búsqueda de un Otro Esencial</i>	153
VEGA, J., <i>Bibliografía sobre Fray Luis de León</i>	161
LIBROS	169

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXVI

Fas. 1



ENERO-ABRIL
1991

SUMARIO

1. ARTÍCULOS

LUIS, P. de, <i>San Agustín gramático en el De consensu evangelistarum</i>	3
SABUGAL, S., <i>La resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-24a. 35-43 par).</i> <i>Análisis histórico-tradicional</i>	79
CAMPO DEL POZO, F., <i>Cofradías y Asociaciones religiosas en el dere- cho actual</i>	103
VELÁZQUEZ CAMPO, L., <i>Teoría evolutiva y metodología popperiana</i>	131

TEXTOS Y GLOSAS

G. NIÑO, A., <i>Narrativas del Ser: en búsqueda de un Otro Esencial</i>	153
VEGA, J., <i>Bibliografía sobre Fray Luis de León</i>	161
LIBROS	169

DIRECTOR: Pío de Luis

SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: José Vidal González Olea

ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniano

Paseo de Filipinos, 7

Telfs. 30 68 00 y 30 69 00

47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN

España: 3.500 ptas.

Extranjero: 35\$ USA.

Número suelto: 1.000 ptas.

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966

ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Monte Casino

Ctra. Fuentesauco, Km. 2, Teléf. (988) 53 16 07

49080 Zamora, 1990

San Agustín gramático en el “De consensu evangelistarum”

1. SAN AGUSTÍN Y LA CULTURA DE SU TIEMPO.

San Agustín fue un hombre de letras. En cuanto tal participó de la cultura de su tiempo, cultura eminentemente literaria. En su período de formación intelectual hubo de pasar por la escuela del “grammaticus” y del “rhetor”¹.

En su actividad profesional como docente, hubo de ocuparse asimismo de ambas ramas del saber. Fue profesor de gramática en Tagaste y Cartago, e igualmente en Roma². Más tarde, vuelto ya a la fe católica, emprendió la composición de un ciclo de tratados de las disciplinas de las artes liberales, de las que llevó a cabo el *de grammatica*³.

Esta faceta le marcó para toda su vida. Aunque es más conocido el influjo que dejó en él su trato con la retórica⁴, no es menos importante, aunque sí menos estudiado, el que se deriva de su condición de antiguo alumno y profesor de gramática⁵. Hasta el punto que Marrou afirma de él que continuó siendo toda su vida un gramático⁶.

1. *Confessiones* 1,9,14; 2,3,5,6; 3,3,6.

2. *Conf.* 4,2,2; 5,8,14; 5,12,22-13,23; POSIDIO, *Vita Augustini* 1,2.

3. *Retractationes* 1,6.

4. Cf. M. AVILÉS, *Prontuario agustiniano de ideas retóricas*, en *Augustinus* 22 (1977) 101-149; M.I.BARRY, *St. Augustine the Orator. A Study of the rhetorical qualities of St. Augustine Sermones ad populum*, Washington 1924; M. COMEAU, *La Rhétorique de saint Augustin d'après les Tractatus in Iohannem*, Paris 1930; J. FINAERT, *Saint Augustin rhéteur*, Paris 1939; E.L. FORTIN, *Augustine and the problem of the christian Rhetoric*, en *Augustinian Studies* 5 (1974) 85-100; J.GARCÍA JIMÉNEZ, *La retórica de San Agustín y su patrimonio clásico*, en *La ciudad de Dios* 168 (1955) 11-32; J. KOPPERSCHMIDT, *Rhetorik und Theodizee. Studien zur hermeneutischen Funktionalität der Rhetorik bei Augustin*, en *Kerigma und Dogma* 17 (1971) 273-191; P. DE LUIS, *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patrística*. Valladolid 1983; J. OROZ RETA *La retórica en los sermones de san Agustín*, Madrid 1963; *La retórica agustiniana: clasicismo y cristianismo*, en *Studia Patristica* 6,484-495; *El “De doctrina christiana” o la retórica cristiana*, en *Estudios Clásicos* 3 (1956) 451-459.

5. Cf. G. BELLISSIMA, *Sant'Agostino grammatico*, en *Augustinus magister* 1, 35-45; H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París 1958.

6. *Saint Augustin et la fin*, p.15: “Le domaine grammatical est un de ceux qui lui sont le plus familier”.

Y en verdad que las circunstancias de su vida se lo pusieron fácil. Una vez convertido y, sobre todo, a partir de su ordenación sacerdotal, vivió siempre con un texto en la mano: el de las Sagradas Escrituras. Aparte intereses personales, deberes de pastor le obligaron a ocuparse de ellas continuamente. Un texto, por otra parte, de no siempre fácil lectura o de ambigua interpretación, que requería la intervención del “maestro”. La exigencia procedía tanto de dentro como de fuera de la Iglesia. De dentro, por la poca formación de muchos fieles; de fuera, por los ataques que la Escritura recibía de herejes o de infieles. Como prueba de este último caso tenemos la obra *de consensu evangelistarum*.

2. EL “DE CONSENSU EVANGELISTARUM”.

La obra fue escrita en los primeros años del siglo V. No puede ponerse en la cuenta del S. Agustín erudito, sino en la del S. Agustín pastor. Por de pronto su origen hay que verlo en una petición de los hermanos que “manteniendo íntegra la fe, desean saber qué pueden responder a las cuestiones... ya para adelantar en la propia ciencia, ya para refutar la palabrería de ellos” (1, 7,10). Con el término “palabrería” se refería a la acusación de que existen contradicciones en los distintos evangelios. “Ellos” son sin duda los paganos del momento, herederos de una larga tradición al respecto ⁷, y sobre todo los maniqueos ⁸.

2.1. El objetivo de la obra

Por eso el Santo asume la tarea de mostrar la temeridad o el error de quienes creen presentar objeciones suficientemente agudas contra los cuatro libros del evangelio (ib.), en el sentido indicado de que en ellos se dan contradicciones internas y entre sí. En consecuencia, la tesis defendida en la obra no será otra que la de la armonía plena entre todos los evangelistas.

Al objetivo que pretende se remite explícitamente en más de una ocasión, sobre todo ante la tentación de apartarse de él derivando hacia otros asuntos, como, por ejemplo, el por qué el Espíritu Santo actúa en unos de una manera y en otros de otra (2,21,52), la exposición de los evangelios

7. Cf., como ejemplos más significativos, la obra de Celso, *Alethés Logos*, refutada por Orígenes en su *Contra Celso*, y la de Porfirio *Contra christianos*, de la que sólo nos han quedado fragmentos.

8. Sobre los maniqueos y la Biblia, cf. la Introducción general en el volumen 30 de las *Obras Completas de San Agustín*, BAC, Madrid 1986.

(2,27,151), la teología del Cuerpo Místico (3,4,14), o la doctrina trinitaria (4,10,19), etc.

El lenguaje usado tiene una doble vertiente, que podemos designar como línea objetiva y línea subjetiva. La primera subraya el acuerdo objetivo de los contenidos narrativos de uno y otro autor. En la segunda son ya los autores quienes se confirman unos a otros. Para afirmar su posición en el problema, Agustín recurre a la terminología de sus oponentes, por supuesto en formulación negativa: en sus páginas encontramos *contrarium*, *adversari*, *repugnare*, *discrepare*, *dissentire*, *dissonare*, y *discordare*, etc., obviamente precedidos del *non*. Pero ello es solo una parte, pues con igual de frecuencia recurre a la formulación positiva que cambia el *dis-* por el *con-*: al *dissentire*, se le opone el *consentire*; al *dissonare* el *consonare*; al *discordare* el *concordare*, al lado de *concinno*. Nada mejor que la preposición *cum*, la preposición de la compañía, para indicar el caminar junto y armonioso de los cuatro evangelistas, al lado del apóstol Pablo también⁹.

La otra línea, que llamamos subjetiva, se coloca terminológicamente más bien en contexto judicial, donde los testigos tienen un peso especial en orden a determinar la verdad. Así uno o varios evangelistas *testantur*, *adtestantur*, *contestantur* o *cotestantur* a otro u otros.

2.2. *El punto de partida: la verdad de los relatos.*

Entendería mal el escrito agustiniano quien lo considerase como una investigación acerca de la armonía entre los autores sagrados. Al respecto el Obispo de Hipona no tiene nada que investigar; él no parte de una posición

9. Los términos se comprenden mejor si se colocan en el campo “profesional” del gramático. Para que una *narratio* -y el evangelio es una *narratio*- sea creíble ha de conseguir la *congruentia* de sus elementos. Eso es lo que expresan de forma clara los términos antes indicados, a los que cabe añadir el verbo *congruere*; aunque su presencia en la obra agustiniana no sea tan frecuente como la de los otros, es significativa por el lugar donde es colocado. El objetivo que señala al comienzo del segundo libro, en que inicia el examen de los evangelios, es el de ver “cómo *sibi adque inter se congruant* lo que los cuatro evangelistas escribieron acerca de Cristo”, para evitar obstáculos *in fide christiana*, haciendo frente a la acusación de *inconvenientia* y *repugnantia* (2,1). Esa *fides christiana* no se refiere a la virtud teologal, sino a la credibilidad que los cristianos asignan a los evangelios. Lo mismo ha de decirse del término *convenire/convenientia*, que aparece en otro lugar clave: al final de libro primero donde indica asimismo el propósito que le anima, que no es otro que hacer ver cómo los apóstoles se muestran en armonía (*concordia*), *convenientia scribendo* (1,35,54). Lo mismo aparece en otro momento importante, al inicio del libro tercero: *videtur mihi expeditius nos demonstrare posse omnium evangelistarum convenientiam, si ab hoc iam loco omnium omnia contexamus et in unam narrationem faciemque digeramus* (3,1) (cf. H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, Madrid 1966, & 289). La *narratio* evangélica merece credibilidad en base a la armonía y “congruencia” de los elementos de la misma.

neutra a la espera de decidirse en una dirección u otra según el resultado de su estudio, pues acepta ya como punto de partida que el acuerdo es total y absoluto, y de ello trata de convencer a terceras personas. Más que obra de investigación es obra de afirmación. Principios de carácter dogmático le colocan ya de entrada en la posición de certeza absoluta. Y no sólo a él, sino también a aquellos que, *salva fide*, con sus peticiones están en el origen de la obra.

2.2.1. *La intervención de Dios*

Como hombre de fe y teólogo, Agustín acepta una especial acción de Dios sobre los evangelistas, lo cual es ya garantía suprema de verdad.

Si los evangelistas han escrito sus evangelios, se debe -escribe- a una orden del Señor (*divinitus ordinatum*: 1,2,3; *imperavit*: 1,35,54); si dos de ellos fueron apóstoles y otros dos no, es obra también de la Providencia divina, por el mismo Espíritu (1,1,2).

Pero la acción divina es mucho más extensa y profunda; no se agota en la orden de escribir ni en la elección de los autores. Llega hasta intervenir en ellos mismos, en las facultades que posibilitan la acción para la que fueron elegidos, en la selección de las *res*, aunque no en la de las palabras mediante las que se expresan, y hasta en aspectos más externos como puede ser el *ordo*¹⁰.

10. La terminología que utiliza Agustín para designar esa acción divina sobre un autor es variada. Cuando esa intervención tiene lugar en contexto ajeno a los libros sagrados, habla de un *movere mentes* mediante un *arcamus* u *occultus instinctus* (1,3,5; 2,70,137). Para referirse a los autores sagrados utiliza el término consagrado de "inspiración", tanto en la forma de sustantivo (3,13,48) como en la verbal (1,2,4). En un caso se sirve del término más fuerte *dictare* (1,35,54), y en otros del bíblico *suggestere* (2,19,44; 2,21,51; 3,13,48). Pero normalmente prefiere utilizar perífrasis explicativas, entre las que destacan el verbo *gubernare* o *regere*. Objeto de dicho verbo son las *mentes* (2,21,52; 3,7,30), la *recordatio* (3,7,30; 3,13,48) y el *cor* (3,13,48); habla igualmente de una *permissio* o más bien *praeceptum* procedente de la autoridad del Espíritu Santo (3,7,31; 2,21,52), o de una *constitutio* (3,7,30).

Dejando de lado lo referente al *occultus instinctus*, por no aplicarse a los evangelistas, si examinamos más de cerca los datos, advertimos que la obra divina en el hagiógrafo en ningún modo ha de entenderse como revelación, aunque pueda interpretarse en ese sentido un texto en que presenta a Jesucristo cabeza como fuente del conocimiento de los evangelistas, miembros suyos. En la frase *dictante capite cognoverunt*, al verbo *dictare* probablemente haya que darle el significado fuerte de "dictar", a tenor de la imagen de que se sirve, que hace pensar en el amanuense: la mano que sigue dócilmente el dictado de otro, la cabeza (1,35,54). La mano aquí sería sólo un medio.

Salvando el anterior texto, la acción divina, tal como la presenta Agustín, se ejerce fundamentalmente sobre la memoria, que se refiere a cosas ya conocidas, aunque olvidadas (*ante cognita*: 2,19,44; *res cognitae*: 2,21,51). En efecto, si repasamos la terminología anterior, vemos que uno de los términos más frecuentemente utilizados para expresar la acción divina es *suggestere*, término con que traduce la Vulgata el *ypomnesei* de Jn 14,26. Todas las presencias de dicho

El Santo no especifica mucho respecto a las personas divinas a las que cabe atribuir dicha intervención. Nada extraño, dado que no es el tema central de la obra. Unas veces no afirma nada al respecto (1,2,4). Otras se ampara en formulaciones generales, recurriendo a Dios (2,21,51; 3,13,48) o al adjetivo divino (1,1,2; 2,12,28; 3,7,30; 3,13,48), a su providencia (1,1,2; 3,7,30) o a su poder (2,12,28; 2,70,137; 3,13,48). Pero no podía faltar la mención explícita del Espíritu Santo como protagonista de la acción (2,12,28; 2,21,52; 3,7,30.31)¹¹. La consecuencia de esa acción divina no es otra que la concor-

verbo en esta obra de Agustín que tienen a Dios por sujeto, están vinculadas al hecho de hacer recordar (*sicut divinitus suggerebantur quae ante cognita postea recordando conscriberent: 2,19,44; quod voluisset Deus... eius recordationi suggerere: 2,21,51; quo loco divina inspiratione suggestum est. Recordationes enim eorum...: 3,13,48*). Más aún, en el último texto citado la *divina inspiratio* tiene como efecto el *suggerere*. Y el mismo verbo *inspirare* tiene como objeto implícito el recordar (*non tamen... velut alterius praecedentis ignarus... vel ignorata praetermississe... sed sicut unicuique inspiratum est: 1,2,4*). Respecto a las otras acciones atribuidas a Dios, el *gubernare* o *regere*, ya vimos cómo uno de los objetos era precisamente la *recordatio*; pero es que incluso cuando el objeto es la *mens* lo es en relación al recuerdo (*mentes... sanctorum... in recolendo quae scriberent sine dubio gubernans et regens: 2,21,52; mentes... gubernatae? Potuit enim ut animo Matthaei... occurreret: 3,7,30*). Incluso cuando se trata del *cor* no es el de un cualquiera, sino los *corda reminiscendum* (3,13,48). Lo mismo dígame respecto a la *constitutio* (*non frustra occurrisset aliud pro alio nomen prophetae, nisi quia ita Dominus hoc scribi constituit: 3,7,30*). A partir de aquí, podemos concluir que fundamentalmente la acción divina sobre el hagiógrafo consiste en el control de los recuerdos, en sentido activo: es decir, Dios hace que el evangelista recuerde una cosa u otra o que la recuerde en un momento determinado y no en otro, y todo ello con una intención específica. Dado que Dios está detrás de todo lo escrito, hay que afirmar que todo está “inspirado”; pero el “todo” se refiere a la *res*, no a la expresión de la misma. Contra quienes sacaban conclusiones excesivas de la acción de Dios en el hombre, Agustín desvincula explícitamente al Espíritu Santo del *genus*, *ordo* y *numerus* de las palabras (2,12,28). En ningún modo se ha de pensar que Dios es el responsable directo de cada una de las palabras en su materialidad. Al contrario, Agustín indica claramente que no hay que darle un valor cuasi mágico a las mismas (*consecratis sonis*). Dios nos encarece el contenido (*res*), no las palabras que existen en función de él (2,66,128). En este sentido se percibe una constante relativización de las palabras, “de modo que no deberíamos buscarlas, si pudiéramos conocer dicho contenido sin ellas” (2,66,128).

Dios no es responsable de las palabras, sino de la *res*, y también hasta cierto punto del *ordo* (dejamos de lado ahora el *ordo verborum*), en cuanto que al gobernar los recuerdos, hace que aparezcan en un momento determinado del relato y no en otro, con una intención precisa (2,21,52; 3,13,48). No obstante, también es frecuente en él la relativización del *ordo*, siempre que no suponga merma a la verdad del relato evangélico.

11. Dios, a través de su Espíritu, no sólo actúa en los buenos, sino también en los malos. Con referencia a ellos no sólo es de notar el término *instinctu* que en nuestra obra no refiere nunca a los hagiógrafos, sino también el adjetivo *occultus*. En efecto, Agustín insiste en la conciencia que los autores sagrados tienen de la acción de Dios sobre ellos, paralela a la inconsciencia de los otros. La Verdad habla en unos y otros, “ya sin saberlo ellos, si eran malos, como en el caso de Caifás (Jn 11,50), ya sabiéndolo, comprendiéndolo y creyéndolo” como en el caso de los evangelistas (2,70,136). Todo esto se coloca en el contexto de la idea de la participación originaria de la filosofía platónica, en virtud de la cual donde se dice verdad es Cristo quien la dice, porque él es la Verdad (2,60,137). Pero en el caso de los autores sagrados hay algo más. No sólo *sciebant*, sino que incluso *sentiebant* que su mente era gobernada por el Espíritu (3,7,30). La

dia (3,7,30) y la verdad del relato ¹². Después de haber afirmado la acción de Dios, es preciso recordar que Agustín no se olvida en absoluto de la acción humana ¹³.

En consecuencia, si Dios controla y dirige las mentes, de modo especial los recuerdos de los autores sagrados, no cabe ni siquiera imaginarse engaño o error alguno. La intervención divina excluye de entrada la más mínima falsedad: la verdad de la Escritura es absoluta, hasta en los más insignificantes detalles. Dejar un mínimo resquicio al error o a la mentira implica tirar por tierra toda su autoridad. Es el primer fundamento, en este caso trascendente, para negar toda contradicción.

2.2.2. La memoria de los evangelistas

Al mismo tiempo Agustín se apoya en datos de carácter histórico que viciosamente toma de los mismos textos encausados. Dos de los evangelistas fueron testigos presenciales de los hechos que narran, o tuvieron contacto con los protagonistas que pudieron aportarles los datos necesarios. Los otros dos están arropados al respecto por ellos (y este es el significado que Agustín otorga al orden de los mismos: Mateo y Juan en los extremos y Marcos y Lucas en el medio) y merecen por tanto credibilidad unos y otros. Aquí entra en juego la memoria y el ejercicio de la misma ¹⁴.

santidad del hombre es la que marca las diferencias: “Dios habla con frecuencia incluso a través de los malos y sin que ellos lo sepan, por una cierta inspiración oculta, moviendo a la mente del hombre no por los méritos de su santidad sino por derecho del propio poder” (2,70,137). La causa de la verdad es siempre el Señor, pero en unos produce *scientia* y *sensus*, y en otros no.

12. La acción de Dios es personal, no colectiva. La afirmación es explícita (*unicuique inspiratum est*: 1,2,4). Lo prueba justamente la discrepancia entre los evangelistas, y lo prueba además la concepción de la misma como acción sobre la memoria. No hay una memoria colectiva, sino memorias individuales.

13. La acción de Dios es innegable. Pero es igualmente innegable que el autor no deja de actuar en cuanto hombre. Con otras palabras, que él no pierde su libertad personal de autor humano. Por de pronto, Agustín se refiere numerosas veces a la *intentio* del evangelista, es decir, a lo que el autor, personalmente, se propone con su escrito (1,3,6; 1,5,8; 1,6,9, etc.). Con frecuencia, además, explícita esa voluntad del autor sagrado (1,6,9; 2,14,31). Respecto a las palabras no hay duda alguna. Ya indicamos cómo Agustín desvincula al Espíritu de su *genus*, *ordo* y *numerus*. Cada autor busca algo con su relato, y elige las palabras en función de eso que busca (2,28,66). En cuanto al *ordo* el autor tiene al menos la libertad de poner lo que Dios le sugiere; la sumisión a esa voluntad del Señor conocida en ningún modo anula esa libertad (2,21,51). Respecto a las *res* también goza de libertad y es responsable de lo que escribe.

14. El concepto de *memoria*, expresado también en la variedad de términos que señalan su uso (*meminisse*, *reminisci*, *recordari*), es una de las claves de esta obra agustiniana. Obviamente, se trata de la memoria de los apóstoles/evangelistas. A ella recurre Agustín para fundamentar, aunque sólo en parte, la verdad de los mismos evangelios. Y esto de dos maneras: tanto en la veracidad objetiva del contenido narrado, cuanto en la no contradicción de los evangelistas

Y con referencia a los evangelistas que no fueron testigos presenciales de los hechos que narran, Agustín aporta otro dato en favor de la credibilidad de sus relatos, a saber: dado que ellos escribieron cuando los demás

entre sí. A su memoria hay que atribuir la veracidad del relato y, como elemento negativo, la divergencia en el *ordo* entre los distintos evangelios.

En la base del evangelio y, en consecuencia de los evangelios, está la memoria de los evangelistas. Esta memoria tiene detrás de sí la experiencia personal de quienes oyeron y vieron personalmente a Jesús y, en el caso de quienes no fueron testigos presenciales, una información seria, recabada de quienes la podían dar con garantía, como Jesús mismo, sus parientes u otros testigos dignos de todo crédito (1,1,1).

Cada evangelista dependía de su memoria (*ut meminerat*) y de sus intenciones específicas (*ut cuique cordi erat*) a la hora de escribir sus relatos (2,12,27). Así como Agustín niega toda posibilidad de mentira en el evangelista, admite la posibilidad del olvido, pero siempre que se entienda que ese olvido no origina falsedad alguna (2,12,29). Con la misma rotundidad niega tanto la falsedad procedente de la mentira, como el engaño resultante del olvido (2,50,105).

La memoria de los evangelistas, por su parte, no actúa de forma autónoma como ocurre en los demás hombres, dejando de lado la providencia ordinaria. En ella, en la de los evangelistas, Dios interviene de una manera particular. En ningún caso cae dentro de la potestad del hombre el contenido ni el momento de sus recuerdos. Pero lo que en otros se considera fortuito, los evangelistas lo atribuyeron al oculto poder de Dios, que actúa en ella de un modo concreto con vistas al orden de la narración (3,13,48). El que al evangelista le viniese algo a la mente, no dependía de su voluntad, sino que era un don de Dios (2,21,51). El don se traduce en gobernar y regir las mentes, resp. los corazones, de los autores sagrados en el acto de recordar lo que iban a escribir, de modo individual, no uniforme a todos (2,21,52; 3,13,48). Esta acción la presenta en otros casos como una *suggestio* divina para recordar y escribir algo conocido con anterioridad (2,19,44; 2,21,51).

Ahora bien, en la configuración de ese *ordo* tiene un papel de primera importancia la memoria. De ella depende en gran parte. Como señala en un texto ya mencionado, el hombre no es dueño de su memoria; ella actúa al margen de su propia libertad y voluntad. En ese sentido el evangelista es siervo de ella. Es frecuente que le suministre los datos a destiempo, ya sea con retraso, y entonces el evangelista tiene que "recuperar" lo olvidado, o con adelanto, y entonces "anticipa" (*praeoccupat*) lo que ocurrió con posterioridad (2,19,44; 2,21,51). No siempre se tiene la seguridad de sí en un caso concreto de divergencia entre dos evangelistas se trata de una cosa o de la otra (2,23,54; 2,30,70). Esta descolocación, resultado del funcionamiento de la memoria no es un caso excepcional, sino moneda corriente en los distintos evangelistas: Mateo (2,20,48; 2,21,51; 2,22,53; 2,26,59; 2,27,60; 2,32,79; 2,42,89; 2,53,109; 3,13,44); Marcos (2,38,85; 2,68,131); Lucas (2,20,48; 2,40,87; 2,44,92; 2,53,108; 2,75,145; 2,77,152; 3,25,70); Marcos/Lucas (2,28,64).

Con todas estas limitaciones, el evangelista (Agustín lo considera como bastante probable) se somete a sus dictados, en dócil actitud, debido a su fe en lo antes expuesto, a saber, que Dios la rige (2,21,51).

La memoria, por otra parte, es limitada en el sentido de que el sujeto puede recordar el núcleo central del hecho o el contenido de una afirmación, pero no los detalles o palabras exactas, de donde la *mutatio* del *ordo verborum*, y el usar *alia pro aliis* con idéntico contenido significativo. Alguien podría pensar que en tal caso hay que hablar de mentira. La mente providencialista y moralista de Agustín le hace traducir lo ocurrido a los evangelistas a una lección moral. Ellos sufrieron también esos límites y consecuencias de su memoria, pero dada su excelente autoridad, no se les puede acusar en ningún modo de haber mentido o engañado. La consecuencia que saca Agustín es la siguiente: Como no es lícito juzgar o afirmar que mintió alguno de los evangelistas, así aparecerá que tampoco mintió aquel a quien haya sucedido en su memoria lo que se muestra que les sucedió a ellos (2,12,28).

apóstoles aún se hallaban en vida, éstos pudieron examinar sus escritos, y les habrían corregido de haber hallado algo no conforme a la verdad (4,8,9).

2.2.3. *La aceptación universal*

Hay otro fundamento todavía en que apoyar la credibilidad que se reclama para ellos. Agustín le otorga tal poder de persuasión que lo coloca en el mismo exordio de la obra: la excelsa autoridad de que gozan por doquier dichos escritos. Su aceptación en todo el mundo, en el que “son conocidos” (1,2,3) ha de ser tenida en consideración. A quien conozca la fuerza de este concepto en la sociedad romana, aceptará fácilmente que la misma colocación no es algo puramente ocasional, sino que obedece a la intención de realzar el argumento¹⁵. Así pues, dar fe a los evangelios no significa abdicar de la propia racionalidad, sino beneficiarse de la racionalidad de los demás.

15. En el mundo romano la autoridad era un concepto clave de la vida social y un fundamento del comportamiento moral. El concepto designaba ante todo la autoridad moral, como fuerza de persuasión; incluye, pues, el a quién creer y reclama obediencia. Se opone a la *potestas* o ejercicio del poder, asociado a la fuerza de coacción (cf. H. HEINZE, *Auctoritas*, en *Hermes* 60 (1925) 348-366; H. WAGENWORT, *Auctoritas*, en *Real Lexikon für Antike und Christentum* 1,902ss; F. FUERST, *Die Bedeutung der "auctoritas" in privaten und öffentlichen Leben der römischen Republik*. Marburg 1934; A. MAGDELAIN, *Auctoritas principis*. Paris 1947).

Agustín que en el *De consensu* menciona repetidas veces la “autoridad”, nunca la define. Es un concepto que él da por entendido. Pero sí indica quienes son los sujetos de ella y las consecuencias que se derivan de la misma.

Agustín menciona varios sujetos con autoridad. En formulación general, de ella gozan todos los libros de la Escritura (1,1,1). Con referencia al Antiguo Testamento, asigna una especial autoridad (*tanta auctoritas*) a la traducción de los Setenta (2,66,128). Pero la autoridad más afirmada es la del evangelio (1,1,1; 1,8,13; 2,21,51); él la ensalza con distintas formas de expresión: *summum culmen auctoritatis* (2,12,28); *in tanto culmine auctoritatis* (2,21,52); *in ecclesia sublimis auctoritas* (4,8,9); *sublimis auctoritas* (4,10,20). La otra cara de la autoridad del evangelio es la de los evangelistas, igualmente ponderada: *amplius excellit* (2,12,28); *eminens auctoritas* (2,12,28); *excellentissima auctoritas* (2,39,86); *in tanto et tam sancto culmine auctoritatis* (3,13,46); *(Deus) in ecclesiae fastigio tanto auctoritatis culmine sublimavit* (3,13,48).

Dicha autoridad se fundamenta en primera instancia en la verdad que manifiestan. A la traducción de los Setenta le viene de su maravillosa y celebrada armonía (2,66,128); a los libros de la Antigua Alianza del cumplimiento de lo que anunciaban que atestiguan los libros del Nuevo Testamento y que así los hacen creíbles (1,1,1). La de los evangelistas, y consiguientemente la de los evangelios, se fundamenta en la condición de testigos presenciales de muchos de los hechos que narran en un caso, y en otro en la directa dependencia informativa de quienes lo fueron, por lo que se refiere a los evangelistas que fueron también apóstoles (1,1,1). Y en el caso de los no apóstoles (Lucas y Marcos) por la dependencia de los apóstoles (1,1,2), como ya señalamos en notas anteriores.

Pero en última instancia se fundamenta en Dios. Respecto a la traducción de los Setenta afirma expresamente que se debe a una doble acción del Espíritu, es decir, a que es traducción del mismo Espíritu que ya había dictado el texto a traducir (2,66,128). Más interés tiene en recalcarlo respecto a los evangelistas. La autoridad de anunciar, así como de escribir el evange-

Todos estos son razonamientos los encontramos en la obra y tienen su peso en la misma. Pero tienen su valor limitado en cuanto requieren que el sujeto se halle ya dentro de un ámbito de fe. Son válidos, sí, mas para quienes admitan esa intervención de Dios sobre los hagiógrafos; para quienes acepten la integridad intelectual y moral de los evangelistas y, sobre todo, para quienes lean esa autoridad tan unánime desde la fe en la providencia¹⁶.

Por eso mismo son insuficientes para probar la verdad y la armonía de los distintos evangelios a quienes se sitúan en otros ámbitos. El primero porque presupone algo no verificable, y que además caería por tierra en caso de mantenerse en pie la acusación. El segundo porque presupone también algo

lio, les fue otorgada por Dios a través del Espíritu (1,2,2); ha sido Dios quien les concedió la *auctoritas narrandi* (2,12,28); precisamente en atención a la autoridad que iban a alcanzar los libros sagrados, el Espíritu Santo gobierna y rige las mentes de los autores sagrados recordándoles lo que han de escribir (2,31,52). Ha sido el Espíritu quien ha gobernado los corazones de los autores sagrados y así los ha ensalzado a tan alta cima de autoridad (3,13,48). Es decir, la verdad, fundamento humano de su autoridad, se apoya en la presencia del Espíritu.

Si la autoridad del evangelio se funda en su verdad, quieren destruir dicha autoridad quienes pretenden negar su verdad, amparándose en la variedad de formulaciones de los distintos hechos o sentencias del Señor por parte de los evangelistas (2,21,51). Agustín razona de modo totalmente contrario, hasta el punto de constituir esa autoridad en criterio moral. Lo que aparece en el sujeto de la autoridad es norma para los demás; permite afirmar, por ejemplo, que no hay mentira allí donde, manteniendo el mismo núcleo de contenido, varían las palabras o el orden de las mismas; que no es un atentado a la verdad la falta de transcripción íntegra y literal. Si los evangelistas, dotados de tanta autoridad, a quienes sería impío atribuir mentira o voluntad de engañar (3,13,43), se han comportado de una manera determinada, quien se comporte de ese modo se comportará correctamente (2,12,28). En efecto, la sublime autoridad de los evangelistas está para garantizar la seguridad de los restantes hombres que hablan verdad, para que no se piense que hay mentira en el caso de hallar algunos relatos que divergiesen entre sí como los de los evangelistas (2,12,28; 2,66,128). Al respecto los evangelistas se constituyen en autoridad por la que debemos regirnos.

Al mismo tiempo la autoridad de los evangelistas es tal que ante los textos difíciles se constituye en juez y discierne las personas: muchos son cegados y entregados a sus concupiscencias, mientras otros son ejercitados para purificar su mente piadosa (3,13,48).

La autoridad de los evangelistas adquiere más quilates desde el momento que otros escritores quisieron conseguirla para sí, y no lograron obtenerla (4,8,9).

Y al lado de quienes no consiguieron la autoridad que buscaban, Agustín menciona a otros que amparándose en el nombre de Cristo pretendían dar autoridad a unas artes execrables. Es el tercer nivel, ya desechable. Se busca dar autoridad a lo que no puede tenerla por faltarle tanto el fundamento próximo como el último; el humano como el divino; tanto la verdad, como la inspiración divina. Las artes mágicas son truco, por tanto mentira, y además, no tienen como garante al Espíritu, sino al diablo. La Iglesia no puede reconocer autoridad ahí.

En el *De consensu* la autoridad de los libros sagrados es como un *a priori*. En efecto, la obra comienza justamente con el reconocimiento de la misma. Y una vez afirmada y fundamentada, la interpretación del texto no podía discurrir sino por donde ha discurrido: por el camino de la armonización plena y total. Es el principio primero y absoluto al que ha de someterse todo lo demás. Marca el punto de partida y a la vez el punto de llegada. Cf. K.-H. LÜTCKE, *Auctoritas bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1968; T.G.RING, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*. Würzburg 1975.

16. Cf. nota 6.

que hay que probar, a saber, la fiabilidad histórica de los datos aportados, pues a primera vista todo apunta a que no es el caso. El tercero porque el argumento de autoridad, supuesto que se acepte el hecho, no tiene ante todos la misma fuerza de persuasión, si es que se le concede alguna.

Expresado de otra manera, la valoración teológica, en vez de ser argumento último que anule toda otra crítica, queda ella misma condicionada por ésta. Las objeciones teológicas se apoyan en otras de carácter, digamos, literario. Hay una crítica de fondo que es la incoherencia y la contradicción interna y externa de los relatos (*discrepare sibi et inter se*), que le priva de credibilidad, y en virtud de los mismos presupuestos, a saber, que en Dios no cabe el error o la mentira. Se requieren, pues, otros argumentos más concretos que demuestren que las diferencias, innegables, entre los evangelistas no implican incoherencia ni contradicción alguna, que nada obsta a la valoración teológica dada.

De aquí que Agustín a partir del libro segundo deje de lado los demás atuendos y se vista la librea del gramático. En condición de tal va a entrar en los textos bajo acusación. Y si lo ha hecho así no ha sido para satisfacer su pasión por las letras ni su vanagloria rememorando su pasado de éxitos, sino, dada su condición de creyente y pastor de la Iglesia, en función apologetica.

3. LA CIENCIA DEL "GRAMMATICUS".

La gramática como ciencia a enseñar constaba de dos partes ¹⁷. La primera se ocupaba de las reglas, el estudio teórico de la lengua y de sus leyes, el análisis "técnico" de la oración y de sus partes. Tenía dos niveles. El primero se ocupaba de la clasificación de las letras, de la medida del verso, de las partes de la oración, de la declinación y de la conjugación; el segundo de la corrección en el hablar y en el escribir, estableciendo los criterios para lograr dicha corrección y evitar los vicios habituales, denominados barbarismo y solecismo, al lado de los tropos y demás figuras ¹⁸.

La segunda tenía un carácter más práctico, en cuanto que trataba de medir un determinado texto escrito por las normas antes enseñadas o aprendidas. Normalmente eran los poetas, pero sin excluir a los prosistas ¹⁹. La actividad específica del gramático iba precedida siempre de una cierta infor-

17. QUINT., *Institutio Oratoria* 1,4,2: "Haec igitur professio, cum brevissime in duas partis dividatur, recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem...".

18. Cf. QUINT., *Instit. Orat.* 1,4,6ss; S. AGUSTIN, *De ordine* 2,12; H.I. MARROU, *Saint Augustin...*, p. 3-26; S.F. BONNER, *Education in Ancient Rome*, London 1977, 189-211; M.A. GALINO, *Historia de la educación. I. Edades Antigua y Media*. Madrid 1968, 268-273.

19. Sobre todo Cicerón. Cf. H.I. MARROU, *Saint Augustin*, p. 19; S.F. BONNER, *Education...*, p. 218-219.

mación sobre el autor y su obra. Es lo que se advierte en los prefacios de los gramáticos Donato y Servio a sus comentarios sobre Virgilio ²⁰. Señala asimismo la *intentio* del autor en su obra ²¹. La misma condición del libro antiguo, considerado en la pura materialidad, exigía ciertos procedimientos, cual puede ser el de la *emendatio* (recurso a los códices), el de la *lectio* que implicaba la adecuada distinción de las palabras, la correcta puntuación y acentuación, sin la que resultaba muy difícil la plena comprensión del texto. El sistema de copistas originaba no pocas variantes en los distintos ejemplares del mismo texto, que había que unificar. A su vez, el procedimiento de escritura continua, carente de nuestra puntuación moderna, hacía de la lectura algo más que un puro ejercicio mecánico, es decir, un auténtico ejercicio de interpretación. Sólo cuando se había cumplido ese ejercicio previo cabía entrar en el comentario, *explanatio*, en sentido propio ²². De él formaba parte el examen de las *verba, locutiones, sententiae*. Los aspectos formales ocupaban un lugar privilegiado. Atención especial reclamaba la *dispositio*, que tenía su traducción concreta en el *ordo*. Objeto particular de análisis eran *tropos* en sus diversas clasificaciones ²³: metáfora, catacrexis, metonimia, sinécdoque, antonomasia, onomatopeya, perífrasis, etc., así como toda clase de lenguaje figurativo.

3.1. *Ciencia gramatical y exégesis bíblica*

Aunque lamentablemente se ha perdido para nosotros el *de grammatica*, compuesto por el Santo poco después de su conversión, nos han quedado abundantes textos salidos de su pluma que nos confirman el dominio que poseía de dicha ciencia gramatical ²⁴. Aunque no exclusivamente, los encontramos también, y con frecuencia, en contextos de comentario escriturístico ²⁵. El hecho tiene su explicación en el amplio uso que el santo hizo de su antigua condición de gramático para exponer la Escritura ²⁶. La aplicación de

20. Cf. S.F. BONNER, *Education*, p. 219.

21. Cf. SERVIUS, *In Aeneaden*, Praef. 1,4.

22. Cf. S.F. BONNER, *Education*, p. 227-249.

23. Su definición y clasificación, al decir de Quintiliano (*Institutio Oratoria* 8,6,1) eran objeto de discusión entre gramáticos y filósofos. El maestro español da la razón a “qui non alios crediderunt tropos quam in quibus verbum pro verbo poneretur” (8,6,3).

24. Aunque en forma breve han sido recogidos por G. Bellissima en el artículo citado en nota 5.

25. *Ib.*

26. Así escribe M. Comeau: “L’évêque d’Hippone applique aux livres sacrés la méthode dont il s’est servi jadis pour commenter les auteurs profanes” (*Saint Augustin*, p. 80). Y más adelante en pág. 88: “L’ancien professeur, l’ancien élève des grammariens réapparaît à chaque instant, on le voit, sous le commentateur de l’évangile” (Citado por Marrou, *Saint Augustin*, p. 424).

la ciencia gramatical a la exégesis agustiniana ha sido puesta de relieve de modo particular por Marrou, y recordada por G. Bellissima²⁷. Esta autora menciona tres obras en que se evidencia de un modo particular dicha dependencia: *Locutiones in Heptateuchum*, *Quaestiones in Heptateuchum*, *Enarrationes in Psalmos*. Marrou por su parte abre más el abanico. Pero ni en uno ni en otro obtiene la merecida relevancia el *De consensu evangelistarum* como campo de aplicación de los elementos de esa ciencia gramatical.

Y dicha aplicación no resulta únicamente de un acto espontáneo e irreflexivo, consecuencia de una manera aprendida y nunca olvidada de tratar un texto. Al contrario. Es tan consciente de ello que hasta lo formula como regla o principio para quien quiera tener acceso a la auténtica comprensión de la Escritura.

La formulación más explícita, aunque limitada a un aspecto muy particular, la hallamos, como era de esperar, en *De doctrina christiana*. Dejamos de lado, las consideraciones generales que hace sobre la utilidad que significa el conocimiento de las diversas ciencias para el exegeta²⁸. En otro pasaje es más específico respecto a lo que nos ocupa. El Santo parte de que los autores sagrados se han servido de los modos de expresión que los gramáticos llaman “tropos” y de que el recurso a ellos no ha sido esporádico, sino más frecuente y abundante de lo que pudieran pensar quienes no les conocen. Más aún, amén de los ejemplos de los mismos, se encuentra incluso el nombre de muchos de ellos, como “alegoría”, “enigma”, “parábola”. Sólo es preciso conocer dichos “tropos” para advertir su presencia en los escritos sagrados²⁹. Como consecuencia de ello, invita a su aprendizaje porque su conocimiento no carece de importancia para la comprensión de los textos bíblicos³⁰. Más aún, es necesario para disipar las ambigüedades de la Escritura³¹. E incluso aporta argumentos para la apologética³².

27. Cf. nota 5.

28. Cf. 2,9,14ss.

29. “Sciant autem litterati, modis omnibus locutionis, quos grammatici graeco nomine tropos vocant, auctores nostros usos fuisse, et multiplicius atque copiosius, quam possunt aestimare vel credere qui nesciunt eos, et in aliis ista didicerunt... Istorum autem troporum non solum exempla, sicut omnium, sed quorundam etiam nomina in divinis libris leguntur, sicut allegoria, aenigma, parabola... Quos tamen tropos qui noverunt, agnoscunt in litteris sanctis” (3,29,40).

30. “Eorumque scientia ad eas (Litterae sanctae) intelligendas aliquantum adiuvantur. Sed hic eos ignaris tradere non decet, ne artem grammaticam docere videamur. Extra sane ut discantur admonere, quamvis iam superius id admonuerim, id est, in secundo libro, ubi de linguarum necessaria cognitione disserui” (*ib.*).

31. “Quorum cognitio propterea Scripturarum ambiguitatibus dissolvendis est necessaria, quia cum sensus, ad proprietatem verborum si accipiatur, absurdus est, quaerendum est utique ne forte illo vel illo tropo dictum sit quod non intelligimus; et sic pleraque inventa sunt quae latebant” (3,29,41).

32. Un ejemplo lo tenemos en *Contra Faustum* 22,25 donde responde a quienes acusan a los profetas de inmoralidad y a Cristo de necio o incluso de demente por haber ido a buscar fru-

A continuación pasaremos a ver cómo él se sirve de su condición de antiguo gramático para dar solución a los problemas que plantean los críticos de la armonía entre los evangelistas.

3.2. *La práctica gramatical*

El fondo de la argumentación de Agustín en *De consensu evangelistarum* lo podemos simplificar de esta manera: La acusación de incoherencia interna o de contradicción entre sí, vertida contra los evangelistas, es fruto de la ignorancia (*inerudite*: 2,30,76). La persona instruida y un tanto avezada al trato con los autores literarios y sus textos advertirá cómo es posible hallar una solución a todas esas presuntas contradicciones. Es preciso, pues, acercarse al texto y tratar de hallar dicha solución.

3.2.1. *Método de análisis: Quaestiones*

Al comenzar a examinar la pervivencia de los procedimientos del antiguo profesor de gramática en el *De consensu*, es preciso dejar claro que la obra no es un comentario gramatical al estilo clásico³³. Se trata ciertamente de una obra sistemática, pero tal sistematicidad dista mucho de la que se seguía de ordinario en la escuela del gramático cuando se comentaba un único texto. Al ser sometidos a examen varios escritos a la vez, no le queda-

tos de un árbol fuera de la época (Mt 21), o de fatuidad infantil por haber escrito con el dedo en tierra (Jn 8). El les arguye reprochándoles ignorancia al no advertir que ciertas virtudes de los espíritus grandes son muy parecidas a los vicios de los espíritus raquíuticos en ciertos aspectos, aunque no lo sean en cuanto a la equidad. Y se sirve precisamente de un ejemplo tomado de la gramática: una misma forma, usada por el vulgo es llamada barbarismo y, si se trata de una relación defectuosa entre varias palabras, solecismo; en cambio, usada por el poeta se convierten respectivamente en “metaplasmo” y “esquema”. Así escribe: “Similes autem sunt, qui in magnis ista reprehendunt, pueris imperitis in schola, qui cum pro magno didicerint nomine numeri singularis verbum numeri singularis esse reddendum, reprehendunt latinae linguae doctissimum auctorem, quia dixit: “pars in frusta secant”. Debut enim -inquit- dicere: “secat”. Et quia norunt “religionem” dici, culpant eum, quia geminata l littera dixit: “relligione patrum”. Unde non absurde fortasse dicatur in genere suo, quantum distant schemata et metaplasmi doctorum a soloecismis et barbarismis imperitorum, tantum distare figurata facta prophetarum a libidinosi peccatis iniquorum. Ac per hoc, sicut puer in barbarismo reprehensus si de Vergili metaplasmo se vellet defendere, ferulis caederetur, ita quisquis cum ancilla suae coniugis volutatus Abrahae factum, quod de Agar prolem genuerit, in exemplum defensionis adsumpserit, utinam non plane ferulis, sed vel fustibus coercitus emendetur, ne cum ceteris adulteris aeterno subplico puniatur. Minimae quidem illae res, istae autem magnae sunt, nec ad hoc inde ducta similitudo est, ut schema sacramento et soleocismus adulterio coaequaetur. Veruntamen proportione sui cuiusque generis quod in illis locutionum quibusdam virtutibus seu vitiis peritia vel imperitia, hoc in suis morum quamvis longe in diverso genere virtutibus seu vitiis sapientia vel insipientia valet” (CSEL 25/1, 619-620).

33. Al estilo, por el ejemplo de los de Servio *In Aeneidan*.

ba sino el método de la comparación metódica entre ellos, avanzando a base de *quaestiones* a las que se buscan *solutiones*.

Aunque el título no lo sugiera, la obra se coloca globalmente dentro del género de las *quaestiones et solutiones*, presente en la literatura bíblica patrística y no desconocido a Agustín³⁴. Al menos ése es el espíritu dentro del que se mueve. La diferencia pudiera estar en que aquí se trata en la práctica de un examen del texto entero, y no sólo de ciertos pasajes que pudieran ofrecer dificultad. Pero el hecho se debe a que todo el texto es “cuestionable” desde el punto de vista de la armonía y concordia entre los autores sagrados.

Cuando en el libro primero, después de la larga digresión que es 7,11-33,51, vuelve al propósito que le movió a componer la obra (*propositam intentionem*), lo presenta como un intento de dar respuesta (*solvere*) a las distintas cuestiones que respecto a la concordia entre los cuatro autores plantean los evangelios (*quaestiones evangelicae*) (1,34,52). La misma conclusión del libro primero vuelve a indicar lo que pretende, que no es otra cosa que dar solución a esas cuestiones (*quaestionibus dissolutis*), a fin de que aparezca la concordia plena (1,35,54). Esas muchas *quaestiones* se reducen a una *magna quaestio* cuya búsqueda de solución da razón de la obra (*huic tam magna quaestioni quam de consensu evangelistarum enodandam suscepimus* 2,42,90).

En el desarrollo de la misma, Agustín se comporta en correspondencia con el procedimiento elegido. Según el caso concreto, él presenta la *quaestio* como un hecho, como una posibilidad, o como una costumbre. Es decir, con frecuencia el *transitus* de un punto a otro se formula sin más como una *quaestio: quaeritur* (2,12,27; 2,15,32); u opta por afirmar que puede surgir la *quaestio: quaeri potest* (2,12,29; 2,17,41), o que es ya algo habitual: *solet enim quaeri* (2,30,71). Se pronuncia igualmente sobre la fundamentación de la misma. En algún caso concreto dirá incluso que está más que justificada: *Unde merito quaeritur* (2,5,16). Otras veces hace referencia a la *quaestio* sólo para decir que no cabe (2,28,65).

Ya aludimos a la *magna quaestio*, que no es otra que la *de consensu* o *concordia* de los evangelistas, en formulación positiva. Formulada negativamente, se trata de una *quaestio repugnantiae*, respecto a la cual Agustín se limita a afirmar, en general y en particular, que no existe (2,34,81; 2,41,88; 2,49,103; 2,58,116; 2,70,134; 2,72,140; 4,5,6), igual que respecto a la *quaestio dissensionis* (3,23,60).

34. Cf. *Quaestiones evangeliorum, De diversis quaestionibus ad Simplicianum, Quaestiones in Heptateuchum*).

Agustín lee el texto desde la preocupación de la posible *quaestio*. En no pocos casos no encuentra ninguna: *nulla quaestio est* (2,77,152; 2,79,156; 2,80,158; 3,8,35; 3,25,85; 4,1,2); en alguno asegura que ha desaparecido (3,24,64). Unas veces considera la *quaestio* como superflua (2,39,86), pero otras opina que hay que tomarlas en serio (*non contemnenda* 3,24,65). Algunas tienen la cualidad de estimular de modo especial la desvergüenza de los contenciosos y perturbar la ignorancia de los débiles (3,13,50).

Los textos hasta ahora señalados se refieren a aquellos donde Agustín menciona explícitamente la palabra *quaestio*. Pero no se requiere la aparición del término para percibir la presencia de ella.

En todo caso las *quaestiones* son numerosas. La *magna quaestio* es el resultado de un sin fin de *quaestiones* concretas, cuyos tipos son múltiples: referentes al *quando* (2,5,16), al *quomodo* (2,11,24; 2,15,32; 2,17,41; 2,30,71) o *quemadmodum* (2,15,32), a las "*ipsissima*" *verba* de un actor (2,12,27.29; 2,14,31). Topamos con *quaestiones de loco* (2,25,58), *de tempore* (3,24,65; 3,25,79), *de ordine* (2,58,116; 2,39,86), todas ellas referidas a diversos pasajes evangélicos. No es un tratamiento sistemático, sino el resultado de la lectura del texto mismo.

La terminología de la solución de la *quaestio* no es muy variada; queda recogida en los tres verbos *enodare*, *solvere*, *dissolvere*. Respecto a la solución misma, Agustín parte del pre-judicio de la verdad de los evangelios. Lo que significa que toda *quaestio* o dificultad ha de tener solución. Por lo que, si una solución no convence es preciso buscar otra con la seguridad de que existe. La *quaestio*, a su vez, puede admitir varias soluciones (2,9,22; 3,13,43). El criterio en cualquiera de ellas ha de ser siempre que no dé origen a otra *quaestio repugnantiae* (2,77,152). En efecto, una *quaestio* no raramente manifiesta ser propiamente una serie de *quaestiones*, de modo que cuando se ha resuelto una queda sin resolver otra o aparece una nueva (2,25,58). Dicha solución, a veces ofrece dificultad, otras no (2,10,23). La solución dada a una *quaestio* se convierte en criterio para la solución de otras (2,65,125).

El uso del término *quaestio* parece que hace referencia a la dificultad objetiva. Cuando Agustín quiere presentarla en el aspecto subjetivo, referida a terceras personas, se sirve siempre del verbo *movere*. No se trata sino de indicar de distinta manera que existe una *quaestio*. Utiliza diversas fórmulas: la de la afirmación, tanto en positivo como en negativo cual *solet movere nonnullos*, u otras parecidas: 2,7,20; 2,46,97; 2,50,105; 2,70,135); la de la posibilidad (como *potest movere* 2,17,37; 2,19,45; 2,26,48; 2,35,82; 2,46,96; 2,66,128; 3,24,63); la condicional (como *nisi forte quispiam moveatur* 2,8,21; 2,21,52; 3,2,5; 3,7,29; 3,25,75).

En numerosas ocasiones, sin embargo, Agustín se adelanta para advertir que no debe sentirse dificultad alguna, aunque pudiera parecer que hay motivo para ella (2,12,25; 2,46,96; 2,51,106; 2,66,127; 2,70,137; 2,73,141; 3,2,7; 3,5,17; 3,17,54). Pero no faltan casos en que afirma que está justificado percibir la dificultad (3,22,59). A veces especifica los sujetos en quienes se da ese *movere*, indicando desde ahí mismo la solución (2,53,108), o incluso la causa de donde procede que se perciba la dificultad: radica únicamente en la no comprensión por parte del sujeto (2,78,153). Por tanto, la actitud frente a estos sujetos que la sienten no ha de ser, advierte Agustín, la del desprecio, sino la del esfuerzo por instruirlos (2,56,113).

Para solucionar todas esas *quaestiones* Agustín se sirve continuamente de la ciencia gramatical, en sus diversos pasos, como iremos viendo a continuación.

3.2.2. *Las partes del análisis gramatical: Lectio, emendatio, explanatio.*

En nuestra obra es fácil seguir las huellas de los distintos pasos de la parte práctica de la enseñanza del gramático: el de la *lectio*, el de la *emendatio* y sobre todo el de la *explanatio*.

3.2.2.1. *Lectura (Lectio)*

El primer momento, acabamos de recordar, lo constituía la *lectio*. Incluía el separar las palabras, los miembros y los períodos y marcar por los silencios y las inflexiones de voz todo lo que hoy día nuestro complejo sistema de puntuación se encarga de indicar³⁵. La adecuada puntuación y acentuación es imprescindible para comprender correctamente un texto. Basta una distinta inflexión de voz para hacer cambiar el sentido de un texto. El tono de la misma puede dar sentido afirmativo o dubitativo, de aprobación o de desaprobación, a cualquier sentencia, y a partir de ahí eliminar una presunta discrepancia. En efecto, al parecer de Agustín, algunas dificultades de armonización entre los evangelistas pueden hallar fácil solución mediante una *lectio* que dé la oportuna inflexión a la voz. Es el recurso de que se sirve para anular la discrepancia entre Mt 14,2 y Lc 9,9 (2,43,91), entre Mt 19,16 por una parte y Mc 10,18 y Lc 18,19 por otra (2,63,123), y entre Mt 26,45-46 y Mc 14,41-42 (3,4,11).

35. Cf. H.I. MARROU, *Saint Augustin*, p. 10ss; 422ss.

3.2.2.2. Corrección (Emendatio)

Al lado de la *lectio* estaba la *emendatio*. En un mundo en que la imprenta no había uniformado los textos, las variantes eran frecuentes. Ni el mejor copista estaba exento de cometer errores. Se imponía, pues, la comparación y valoración de los distintos códices para optar por una lectura con preferencia a otra.

En nuestra obra aparece muy presente esa actividad en el otrora profesor de gramática³⁶. Pero al mismo tiempo es preciso añadir que el recurso a otros códices por parte de Agustín no es global ni previo, para establecer, ya de entrada, un texto lo más seguro posible sobre el que trabajar, sino de carácter ocasional en función de casos concretos, normalmente en cuanto son fuente de problemas de armonización.

No le faltan criterios de sana crítica textual. Así, por ejemplo, mantiene la autenticidad de la lectura de Mt 27,8 *per prophetam Hieremiam* de unos códices, en vez de la más simple *per prophetam* de otros, a pesar de ser contra la verdad, por el criterio de la lectura *difficilior*. En efecto, argumenta, es fácil de comprender que alguien, considerando que el texto atribuido a Jeremías no era de él, haya suprimido su nombre, mientras que es difícil admitir que alguien lo haya añadido, siendo como es contra la verdad histórica. En pocas palabras, se explica bien la supresión, por la dificultad que origina, y mal la adición. Por este motivo, pues, hay que admitir como auténtica la lectura *per prophetam Hieremiam*, aún prescindiendo de que está atestiguada por los códices griegos más antiguos (3,7,19). De nuevo hace crítica textual a propósito de 1 Cor 15,5. Si hay códices que en vez de doce discípulos ponen once, se debe a que algunos hombres cambiaron la cifra al confundir los personajes, creyendo que se hablaba de los doce apóstoles (entonces ya once por la muerte de Judas), cuando en realidad podía hablarse de otros once discípulos (3,25,71).

Otorga un especial valor a los códices griegos así como a la antigüedad (2,14,31; 3,7,29) y número de los mismos (3,7,29). Pero no se trata de un criterio absoluto. De hecho, acepta cualquier lectura con tal que aparezca en un códice *fide dignus*, sin especificar más cuáles son éstos (2,14,31), ni qué criterio les hace merecedor de esa fe.

En realidad, las variantes de los códices no parecen preocuparle; de hecho, en nuestro texto sólo rechaza una por incompleta (la mencionada anteriormente referida a Mt 27,8), duda de otra y admite todas las demás ya

36. Cf. H.I. MARROU, *Saint Augustin*, p. 23.

sea porque las ve como complementarias (2,14,31, a propósito de Lc 3,22; añaden: *ego hodie genui te*), ya porque las considera como idiotismos lingüísticos, que un traductor mantiene y otro no, a la hora de pasarlo del griego al latín (2,28,68, a propósito de Mt 9,24; ponen *mulier* en vez de *puella*), ya porque las juzga alternativas (2,30,70, a propósito de Mt 10,3; ponen Lebdeo en vez de Tadeo; 2,51,106, a propósito de Mt 15,39; ponen Dalmanuta por Mageda), ya porque son sinónimos (4,2,3, a propósito de Mc 1,26; ponen *convexans* en vez de *discerpans*). Si Mt 21,4, en su cita de Zac 9,9, a diferencia de los códices de la Iglesia de la traducción usual, habla de un asna, la explicación está en que ese evangelista, que escribió, según la tradición, en hebreo, se sirvió de códices hebreos, y no de los de la traducción griega de los Setenta (2,66,128).

Sólo en un caso, como indicamos, respecto a 1 Cor 15,5, duda de si la lectura correcta es *undecim* o *duodecim*, dado que caben las dos, según que se refiera a los once apóstoles o a otros doce discípulos (3,25,71)³⁷. Pero aquí el criterio no es propiamente de crítica textual, sino de otro orden. En general, Agustín se resiste a creer que sea mendosa la lectura que presenta normalmente algún evangelio, siempre que pueda encontrar una explicación, aunque sea de carácter teológico y no de pura crítica textual (3,7,29).

En este contexto, pues, es preciso señalar que este frecuente volver los ojos a los códices, aunque refleja la técnica de la *emendatio*, en la obra no sirve propiamente a la *emendatio* misma sino a la *explanatio*. En efecto, el proceder de Agustín no concluye en preferir una lectura a otra, sino en dar explicación de la una y de la otra. Las considera como lecturas alternativas, sin que mutuamente se excluyan.

El podía haber aprovechado las variantes entre los códices, con el posible error en alguno o algunos de ellos, para armonizar divergencias. Pero sin oponerse a que otros sigan ese camino, prefiere no seguirlo él, por respeto a sus propios principios de crítica textual (3,7,19). Válido indicador de su seriedad intelectual.

3.2.2.3. Explicación (Explanatio)

Aunque en el *de consensu* se percibe la presencia de la praxis de la *lectio* e incluso de la *emendatio*, la obra se coloca más plenamente en el ámbito de la *explanatio* de los textos evangélicos considerados en conjunto.

37. Más tarde, tras consultar el texto griego, disipará la duda, cf. *Quaestiones in Heptateuchum* 1,117 (CSEL 28/2 59-60).

Como *explanator* aporta los datos esenciales sobre cada autor ³⁸, descubre su *intentio* general o *voluntas* particular ³⁹; caracteriza el escrito y el material que lo compone; examina las palabras en su morfología, en su significado, propio o figurado, y en sus *virtutes: latinitas, perspicuitas y ornatus*; hace lo mismo con las *locutiones*, analizando los datos sintácticos, su significado propio o figurado y sus *virtutes*; examina la *dispositio* del material, en particular el *ordo narrationis*, con las figuras que dan razón del apartarse del *ordo rerum* y, por último, las *virtutes narrationis*.

3.2.2.3.1. Los autores y su obra

Agustín comienza su escrito con una caracterización genérica de los evangelistas. Ya en el mismo frontispicio, pero no sólo en él, hace la presentación de cada uno de ellos marcando los rasgos particulares que los definen y las relaciones mutuas (1,2,4; 1,6,9; 2,66,127; 2,80,157; 4,10,11). Y como para justificar el ocuparse de ellos, pondera su autoridad.

El primer autor es Mateo (1,2,3). Por eso, su evangelio se constituye en el término con que se compararán los otros tres en el segundo libro, el más extenso, no sólo de esta obra, sino de toda la amplia producción agustiniana.

Respecto a su evangelio, Agustín repite por tres veces el dato de la tradición, de origen en Papías ⁴⁰ y luego recogido por Ireneo ⁴¹, Orígenes ⁴², Eusebio de Cesarea ⁴³, Epifanio ⁴⁴, Juan Crisóstomo ⁴⁵ de que lo escribió en hebreo, pero las tres veces se muestra igual de prudente, precediendo la noticia de un *perhibetur*, como poniéndolo a cuenta de los demás (1,2,4; 2,66,128; 2,80,157) ⁴⁶.

El evangelista Marcos ocupa el segundo lugar en el *ordo evangeliorum* conocido por Agustín (1,2,3; 2,46,95). De él recuerda que no fue apóstol y que, en consecuencia, no fue testigo directo de los hechos y dichos del Señor que narra. Al mismo tiempo parece ignorar toda la tradición patristica que vincula a Marcos con el apóstol Pedro. Unos, como Papías ⁴⁷, Ireneo ⁴⁸ o Cle-

38. Cf. SERVIO, *In Aeneaden*, 1, 5.

39. *Ib.*

40. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiástica* 3,39,16.

41. *Adversus Haereses* 3,1,1.

42. *Comentarios al evangelio de Juan* 1,4,22.

43. *Hist Eccl.* 3,24,6.

44. *Panarion* 51,5,3.

45. *Homillas sobre Mateo* 1,3.

46. Sobre este aspecto de la tradición, negando su veracidad, cf. J. KUERZINGER, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*. Regensburg 1983.

47. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccles.* 3,39,15.

48. *Adversus Haereses* III 1,1.

mente de Alejandría ⁴⁹, le hacen específicamente intérprete de Pedro; otros le consideran, ya más genéricamente, su seguidor ⁵⁰. Agustín prefiere el juicio literario al histórico, y le pone en relación especial con Mateo, de quien le considera *pedisequus et breviator* (1,2,4; 1,3,6) y *comes* (4,10,11), dando de ello una explicación. Dado que Mateo, según veremos, se propone como objetivo personal exponer la función regia de Cristo, y los reyes suelen llevar séquito, por eso él lleva a Marcos a su lado (1,3,6; 4,10,11). Fue la divina providencia, a través del Espíritu, la que le otorgó autoridad para que anunciase y escribiese su evangelio. Su fuente de información son los apóstoles mismos (1,1,2) ⁵¹. Escribió su evangelio en griego (1,2,4). No quiso narrar la estirpe de Jesús; no obstante, se ocupa preferentemente de lo que Cristo obró como hombre.

Lucas es el tercero en el *ordo evangelistarum* (1,2,3). Como autor literario, no se limitó a escribir sobre los hechos y dichos del Señor; se ocupó también de lo que hicieron y dijeron los apóstoles. Más aún, fue él único entre muchos cuyo escrito a este respecto, *Los hechos de los Apóstoles*, mereció ser aprobado por la Iglesia (4,8,9). También escribió su evangelio en griego (1,2,4). Como Marcos, no fue apóstol ni siguió al Señor en la vida terrena de éste. Agustín tampoco recoge ninguno de los datos que aporta la tradición: ni que fue médico ⁵², ni que fue uno de los setenta y dos discípulos que se alejaron de Jesús tras las palabras sobre la Eucaristía (Jn 6,53) ⁵³, luego recuperado para Jesucristo por Pablo, de quien se hizo discípulo ⁵⁴. Dato que obviamente no le interesaba resaltar en este escrito porque tampoco Pablo había sido testigo presencial de los hechos y dichos de Jesús. Sí le interesa, en cambio, por el mismo motivo, mostrar su vinculación con los apóstoles. El trasmite en su evangelio lo que descubrió *fideliter* en ellos (1,1,2) ⁵⁵. Su tarea no fue puramente material en el sentido de recoger cuanto halló; responsabilidad suya fue elegir con criterio, de la abundancia del material de que disponía, lo que le pareció “apto y congruo” y suficiente para su objetivo, o más específicamente, lo que creyó bastar para edificar la fe de los lectores u oyentes (4,8,9). Aunque no fue testigo presencial de los hechos que narra,

49. EUSEBIO, *Hist. Eccles.* 6,14,5-7.

50. EPIFANIO, *Panarion* 51,6,10; TEODORO DE MOPSUESTIA, *Comentario al evangelio del apóstol Juan 7* y JUAN CRISOSTOMO, *Homilias sobre el evangelio de Mateo* 1,2.

51. Cf. también *Sermo* 239,1,1.

52. *Fragmentum Muratonianum*

53. EPIFANIO, *Panarion* 51,11,6.

54. IRENEO, *Adversus Haereses* 3,1,1; *Fragm. Murat.*; TERTULIANO, *Adversus Marcionem* 4,2; EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccles.* 3,24,15; EPIFANIO, *Panarion* 51,11,6; JUAN CRISOSTOMO, *Homilias sobre Mateo* 1,2.

55. Cf. también *Sermo* 239,1,1.

sus escritos pudieron ser aprobados por los apóstoles, aún en vida cuando escribió tanto él como Marcos (4,8,9).

Juan representa un caso aparte entre los evangelistas. Agustín lo identifica con el discípulo amado (3,24,69)⁵⁶, siendo, por tanto, testigo presencial. Nada afirma respecto a las circunstancias que le condujeron a escribir el libro, tan abundantes en la tradición patrística, a saber, que fuera presionado a hacerlo por sus condiscípulos⁵⁷, o por sus discípulos⁵⁸ o por los fieles de Asia Menor⁵⁹ o por los obispos de la misma región⁶⁰. Ninguna referencia tampoco a que lo compusiera para completar a los demás como asegura Eusebio de Cesarea⁶¹, Epifanio⁶², Jerónimo⁶³, o a que lo compusiera en su vejez⁶⁴.

Aunque no afirme como Clemente Alejandrino que escribiera un evangelio espiritual⁶⁵, Agustín sintoniza con la idea. Lo considera el más eminente (*eminentissimus*) de todos los evangelistas (2,6,18), el que destaca sobre los demás por la altura de sus objetivos. Mientras los otros se quedan a ras de tierra, él, tanto en su evangelio como en sus cartas, trasciende la nube que cubre la tierra y alcanza el cielo limpio, hasta centrar su mirada sobre todo en la divinidad del Señor por la que es igual al Padre (1,4,7).

Un rasgo que le distingue de los demás es que se detiene más en las palabras del Señor que en sus hechos. Palabras *praecipue divina* (2,48,102; 4,10,13), y por tanto *praeclara et sublimia* (3,3,9; 4,10,11; 4,10,19). Todo ello expresado con frecuencia en tono lleno de admiración: *quam magnum, quam prolixum, quam diu supernum et excelsum!* (4,10,15); *quam mirabilia, quam divina, quam excelsa!* (4,10,16). En efecto, se ocupa particularmente de las que manifiestan la unidad trinitaria y la eterna vida feliz (1,5,8; 2,45,93; 2,48,102). Juan fue casi el único que recogió los textos que afirman la divinidad de Jesús, y forman parte de su patrimonio exclusivo (1,4,7). Asumió el encarecer la divinidad de Cristo (4,8,9). Con todo, en su evangelio Juan anunció y predicó el mismo Cristo, verdadero y veraz, al que anunciaron los otros tres autores evangélicos y los demás apóstoles (4,10,19).

56. Cf. D.DIDEBERG, *Saint Jean, le disciple bien-aimé, révélateur des secrets du Verbe de Dieu*, en A.M. LA BONNARDIERE (dir.), *Saint Augustin et la Bible*. Paris 1986, p. 189-201.

57. *Fragm. Muratonianum*

58. Clemente Alejandrino, en EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* 6,4,7.

59. TEODORO DE MOPSUESTIA, *Comentario al Evangelio del apóstol Juan*, ed. J.M. Vosté, CSCO 116,p.3.

60. JERONIMO, *De viris illustribus* 9.

61. *Hist. Eccl.* 3,24,7.

62. *Panarion* 51,6,5.

63. *De viris illustribus* 9.

64. EPIFANIO, *Panarion* 51,12,2.

65. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* 6,4,7.

Nada extraño, pues, que mientras los otros son símbolos de la vida activa, la obra de Juan sea toda ella un encarecimiento de la contemplativa (1,5,8). Pero una contemplación que no olvida la caridad. Al respecto es hermosa la conclusión de la obra: “Cuanto más eleva a la contemplación de la verdad, tanto más preceptúa la dulzura de la caridad... En el evangelio que recomienda a Cristo mucho más excelso que los demás, este Cristo lava los pies a sus discípulos” (4,10,20).

33.2.2.3.2. *El propósito del autor (intencio)*

Para facilitar la tarea posterior, ya al comienzo de la obra, presenta la *intencio* general que ha motivado cada uno de los escritos evangélicos. A partir de aquí surge el “comentario” comparado que pretende negar su *inconveniencia* y demostrar su *congruencia*.

Al respecto, y conforme a la misma naturaleza de los evangelios, Agustín señala lo mucho que acomuna a los tres sinópticos y les diferencia de Juan. Lo expresa con una imagen que hace referencia a la simbología de que luego hablaremos: mientras Mateo, Marcos y Juan acostumbran a caminar por la tierra, Juan suele volar por las alturas (4,10,15)⁶⁶. Traducido al lenguaje de los contenidos quiere decir que los tres sinópticos se ocupan preferentemente de la humanidad de Cristo y de su vida terrena (4,10,11), mientras Juan se centra ante todo en su realidad divina, asumiendo el encarecer la divinidad de Cristo (4,8,9). Tanto en su evangelio como en sus cartas, trasciende la nube que cubre la tierra y alcanza el cielo limpio hasta centrar su mirada sobre todo en la divinidad del Señor por la que es igual al Padre (1,4,7).

La *intencio* que impulsa a cada uno de los evangelistas define también las peculiaridades de Mateo, Marcos y Lucas, dentro de lo que tienen en común que es dar la preferencia a la humanidad y vida terrena de Jesús. La *intencio* que guía la composición del evangelio de Mateo es mostrar la estirpe regia en la encarnación del Señor y la conformidad de la mayor parte de lo que dijo e hizo con la vida presente de los hombres (1,2,4). Lucas, a su vez, centró su atención en la función sacerdotal de Cristo (1,6,9; 2,4,8)⁶⁷. El hecho resulta especialmente claro en la narración de la genealogía del Señor, donde llega a David a través de Natán, es decir, por línea no regia, la que sigue Mateo, que pasa a través de Salomón (1,2,4). Marcos comprende tanto

66. Cf. también *In Io ev* 36,5.

67. Cf. también *In Io ev* 36,6.

la función regia, indicada por Mateo, como la sacerdotal, señalada por Lucas (4,10,11).

Estas peculiaridades se reflejan luego en la simbología tradicional a que hace referencia y que surgió a la sombra de Apoc 4,7 y 5,6. Respecto a Mateo, y en línea con lo anterior, Agustín se pone de parte de quienes consideraron que a Mateo le cuadraba mejor la figura de león ⁶⁸ que la del hombre, aunque significase oponerse a su maestro San Ambrosio ⁶⁹. La razón que aporta es la siguiente: para hacer la atribución no hay que fijarse en el comienzo de los respectivos libros, sino en la *intentio* principal del autor. Ahora bien, el león se armoniza perfectamente con la de Mateo. Es este evangelista el único que narra la venida de los magos a adorar a un rey; por otra parte el león es asociado a la tribu regia en el Apocalipsis (5,5), dato que se ajusta a la *intentio* primordial de Mateo (1,6,9; 4,10,11) ⁷⁰. Respecto a Marcos, Agustín considera que se le representa más acertadamente mediante la figura humana, aunque conoce otras que prefieren para él la figura del águila (1,6,9; 4,10,11) ⁷¹. Lucas, por su parte, encuentra su representación en la imagen del becerro, que hace referencia a la función sacrificial de los sacerdotes, en línea con su *intentio* de presentar a Cristo como sacerdote (1,6,9). Por su parte, no tiene ningún otro evangelista como acompañante, como Mateo tiene a Marcos. La explicación va vinculada a la misma *intentio*: el Sumo sacerdote entraba él solo, sin acompañante alguno, en el santuario (1,3,6).

También en línea con la *intentio* que orienta su evangelio, la simbología tradicional atribuye a Juan el águila. En efecto, como águila vuela por encima de la debilidad humana y contempla la luz de la verdad con el ojo sumamente penetrante y fijo del corazón (1,6,9; 4,10,15) ⁷². Partiendo de esta caracterización simbólica, Agustín describe a Juan con las características que la ciencia popular atribuía a dicha ave ⁷³, haciendo hincapié en la fuerza y penetración de su mirada.

Como buenos escritores los evangelistas ajustaron su *narratio* a la respectiva *intentio*. Y ella da explicación de ciertas divergencias materiales en los relatos mismos. La prueba más evidente aparece de nuevo en las genealogías del Señor de Mateo y Lucas, tanto en lo que se refiere a las personas que incluyen en ella, como a su colocación en el conjunto de los respectivos

68. JERONIMO, *Commentarium in Matthaicum* CC 77, 3, 59-68.

69. Cf. *Expositio evangelii*, prolog. 7; también IRENEO, *Adversus Haereses* 3,11,8.

70. Cf. también *In Io. ev.* 36,5.

71. Cf. también *In Io. ev.* 36,5.

72. Cf. también *In Io. ev.* 15,1; 36,1; 40,1; 48,6; *Sermo* 20 A,8; 120,1; 135,7,8.

73. Cf. H.I. MARROU, *Saint Augustin*, p. 140.

evangelios. Si Mateo opta por presentar unas personas y Lucas otras, no hay que ver en ello discrepancia de fondo, sino simplemente la elección de diversas ramas genealógicas en función de lo que cada cual pretendía de forma primaria. No otro es el significado de que Lucas coloque la genealogía en relación con el bautismo del Señor, mientras Mateo opta por abrir con ella su evangelio (2,4,11-13).

3.2.2.3.3. *Género literario: el relato histórico* (narratio historica).

Una vez referidos los datos sobre los autores y manifestada su *intentio* general, Agustín tiene abierto el acceso al examen de la obra, que él caracteriza como una *narratio*.

Tanto el sustantivo *narratio* como el verbo *narrare* aparecen continuamente en el *De consensu*. Los evangelistas son para él *narratores* (2,46,97; 3,13,48) y los evangelios una *narratio*, obviamente literaria⁷⁴. Pero el término *narratio* no siempre tiene la misma aplicación. Unas veces se refiere a lo que en el lenguaje exegetico se denomina perícopa (2,28,65: *in hac ergo narratione*), otras a cada evangelio (*passim*); en otros casos Agustín piensa en la posibilidad de *una narratio*, un único relato elaborado con el material aportado por las distintas *narrationes* de cada uno de los evangelistas (2,5,17; 2,6,18). En efecto, Agustín designa la actividad de los evangelistas como un *narrare*. Para referirse a la elaboración en concreto se sirve de la expresión *contexere narrationem* (*passim*).

3.2.2.3.3.1. *La materia: hechos y dichos de Jesús* (res/sententiae)

El material para la *narratio* evangélica está constituido por lo que Jesús hizo y dijo, lo que la exégesis moderna denomina como “material narrativo” y “dichos”. En *de consensu* lo encontramos en la contraposición *res/sententiae* (2,12,28; 2,19,47; 2,46,95,97). Son numerosos los casos en los que la formulación preferida es, más que el simple *res*, *res gesta* (2,30,70; 2,34,81; 2,36,83; 2,40,87; 2,41,88; 2,43,91). Por otra parte, el término *res* es todo menos unívoco; con frecuencia indica cualquier dato aportado por el evange-

74. En concreto, la *narratio historica*. Claramente, aunque no *explicitis verbis* Agustín entiende los evangelios como *historia* fidedigna, al contraponerlos a otra *historia*. Escribe él: “Quod si Archaelai regnum aliquanto diuturnius ulla praeter evangelium prodit historia, cui fides habenda videatur...” (2,10,23). Sobre los distintos *narrationum genera*, cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 290.

lista, incluyendo en ese caso también los dichos del Señor (2,21,52; 2,29,67; 2,49,103; 2,78,153; 3,4,13; 3,13,40; 3,25,70; 4,9,10) ⁷⁵.

Al lado de las *res*, encontramos las *sententiae* (*passim*). Una de sus acepciones, muy frecuente, en correspondencia con el amplio espacio que los evangelistas reservan a la enseñanza de Jesús, la hace equivalente a los “dichos” de la exégesis moderna ⁷⁶.

3.2.2.3.2. Selección del material

El material en bruto para la *narratio*, las *res* (*gestae*) y las *sententiae*, lo toman los evangelistas, según los casos, de sus recuerdos personales o de las informaciones que pudieron recavar de los testigos presenciales (1,1,1). Decimos en bruto, porque cada autor sagrado selecciona de él lo que le parece apto, congruo y suficiente en función de sus intereses específicos (4,8,9). De hecho, aunque es mucho lo que tienen en común, no todos narran exactamente lo mismo.

El comentarista de los textos evangélicos nunca ha de perder de vista este dato. Cuando una *res gesta* o una *sententia* aparece en dos o más evangelistas en términos parecidos, pero no idénticos, antes de admitir que alguno de ellos traiciona a la verdad, hay que considerar otras posibilidades que hacen compatible dicha verdad con las distintas formulaciones. Una consiste en admitir que el Señor dijo o hizo lo mismo en más de una ocasión o lugares (desasimilación); otra, que se trate exactamente del mismo hecho o sentencia, pero con formulaciones diferentes (asimilación); una tercera y última,

75. No se agotan en las referencias señaladas todas las presencias y significados del término *res*. Recordamos, además: a) En primer lugar aparece el sentido genérico de “asunto” de que se trata (2,12,29; 2,16,33; 2,27,63; 2,39,86; 2,50,105; 2,62,121).

b) Topamos igualmente con él significando cualquier realidad que puede ser objeto de conocimiento, tanto en el plano de los objetos, de las acciones, o de las ideas (2,12,28; 2,21,51; 2,28,67).

c) En numerosos casos señala el contenido semántico del lenguaje, otorgado por el autor, tanto en el uso propio como en el figurado (1,22,30; 2,12,28; 2,19,29; 2,66,128; 3,7,30.31). Un autor puede utilizar el lenguaje en sentido propio o en sentido figurado, y la *res* no es sino lo que él quiso indicar con cada término. En este sentido *res* se contrapone a *verba* y *locutiones*. Sobre ello más adelante.

76. Quintiliano (*Instit. Orat.* 8,5,3) equipara las *sententiae* a las *gnomai* griegas. El autor de la *Rhetorica ad Herennium* la define como *oratio sumpta de vita, quae aut quid sit aut quid esse oporteat in vita breviter ostendit* (4,17,24; cf. *Rhetorica ad C. Herennium*. Introduzione, testo critico, commento a cura di G. Calboli, Bologna 1969, nota 102, p.325ss). San Isidoro, que recoge la herencia clásica, la identifica con un *dictum impersonale* (*Etimologiae* 2,11,1; H. LAUSBERG, *Manual*, §§ 872-879 y *passim*). Característico de ella es, pues, el tono de universalidad (S. Isidoro) y moralizante (*Ad Herennium*). Al definir las enseñanzas de Jesús como *sententiae* Agustín puede estar indicando justamente ese carácter de universalidad, que supera el caso concreto, a la vez que su valor para regular la vida.

que se trate de lo mismo pero con la particularidad de que cada evangelista aporta datos complementarios. Veamos los tres casos por separado.

3.2.2.3.3.2.1. Res o sententiae repetidos por el Señor (*Desasimilación*)

A veces las apariencias pueden conducir a engaño al comentarista, haciéndole creer que se halla ante un mismo hecho o sentencia, narrados diversamente, -de ahí surge el problema- cuando en realidad los distintos evangelistas están relatando casos distintos, pues el Señor pudo hacer o decir lo mismo en más de una ocasión.

Agustín tiende a constituir en regla general casos concretos. Así, por ejemplo, del hecho de que según Mateo se le pida a Jesús por dos veces una señal del cielo (Mt 16,1-4 y 12,38-39) concluye que el Señor dijo las mismas cosas en más de una ocasión, y a continuación extrae un como principio general: “de modo que, en el caso de existir una contradicción que no se pueda solucionar, hay que entender que lo dijo dos veces” (2,51,106). La misma conclusión extrae a propósito de Mt 16,19 y Mt 18,18 (poder de atar y desatar). Argumenta de la siguiente manera: “para no tener que repetirlo siempre, debemos recordar, como ya lo he encarecido en múltiples ocasiones, que Jesús dijo con frecuencia y en muchos lugares las mismas cosas. No nos turbemos nunca si algunos piensan que el orden de sus palabras se contradice” (2,61,119). Al Santo no se le ocurre pensar en la otra posibilidad, a saber, que el evangelista hubiera podido poner, por descuido o intencionalmente, el mismo dato en más de una ocasión, no obstante que la *repetitio*⁷⁷ no es ajena a la preceptiva retórica.

El caso se da, para él, frecuentemente. Estos son los ejemplos concretos: Mt 11,20-24 y Lc 10,13-15 (reprensión a las ciudades de Galilea) (2,32,79); Mt 12,38-45 y Lc 11,16-32 (señal de Jonás y conflicto con Satanás) (2,39,86); Jn 2,13-16 por una parte y Mt 12,13, Mc 11,11.15-17 y Lc 19,45-46 por otra (purificación del templo) (2,67,129); Lc 10,25-28 y Mc 12,28-31 (el mandamiento principal) (2,73,142); Mt 24,20 y Mc 13,18 por una parte y Lc 21,34-36 por otra (necesidad de estar en vela) (2,77,151); Mt 26,30-33, Jn 13,33-38, Mc 14,26-31 y Lc 22,31-34 (anuncio de la negación) (3,2,5), y Mc 16,14 y Jn 20,19-25 (aparición de Jesús) (3,25,76).

En definitiva, Agustín afirma el principio de que los evangelistas seleccionaron lo que les pareció oportuno del amplio material sobre Jesús. Unos una cosa, otros otra, a veces muy cercanas entre sí, por lo que no ha de exigirse identidad total. En consecuencia, no puede acusarse de discrepar a los

77. Cf. J. MARTIN, *Antike Rhetorik*, p. 302-303.

evangelistas porque narren distintamente dos hechos distintos. Así formula Agustín el principio a nivel teórico: "Como a veces resulta que el Señor hizo una cosa que parece contradecir en algo a otro evangelista; sin que se vea solución posible, no se entienda sino que se realizaron ambas cosas y que cada evangelista recordó una" (2,50,104).

3.2.2.3.3.2.2. *Asimilación*

Otras veces sucede lo contrario; se obtiene la impresión de que los evangelistas están narrando algo distinto, cuando están relatando lo mismo. Agustín advierte esta asimilación con mucha frecuencia, sobre todo, aunque no exclusivamente, en relación con las sentencias, que no cambian aunque cambie la formulación de las mismas por motivos distintos, uno de los cuales puede ser el de la claridad. La divergencia queda limitada a la forma exterior no al contenido, a la *res*.

Los ejemplos son muy numerosos. Agustín los advierte cuando compara, entre otros, los siguientes textos: Mt 3,11b con Mc 1,7b (palabras de Juan Bautista sobre Jesús) (2,12,29); Lc 3,22c con Mt 3,17b y Mc 1,11b (la voz del cielo en el bautismo del Señor) (2,14,31); Jn 1,35-44 con Mt 4,19, Mc 1,17 y Lc 5,10b (llamada de los primeros discípulos) (2,17,37); Mt 4,18.21 y Mc 1,16.19 (de dos en dos, por separado) con Lc 5,10 (juntos) (2,17,41); Mt 4,12 (se retira a Galilea después de entregado Juan) con Jn 1,43 (se retira antes de ser entregado Juan) y Lc 4,13 (se retira después del bautismo) (2,18,42); Mt 5,1ss (sermón en la montaña) y Lc 6,20bss (en el llano) (2,198,45); Mc 5,11 (junto a la montaña) y Lc 3,32 (en la montaña) (2,24,56); Mt 9,2c y Mc 2,5b (hijo) con Lc 5,20b (hombre) (2,25,57); Mt 10,10 y Lc 9,3 (no bastón) con Mc 6,8 (sólo bastón) (2,30,71); Mt 12,9-13 (pregunta al Señor) con Mc 3,1-6 y Lc 6,6-11 (pregunta del Señor) (2,35,82); Jn 6,5b (Jesús pregunta a Felipe) con Mt 14,15b, Mc 6,35 y Lc 9,12 (los discípulos preguntan a Jesús) (2,46,96); Jn 6,15b (Jesús huyó) con Mt 14,23 y Mc 6,46 (se retiró a orar) (2,47,100); Mt 14,36 y Mc 6,56 (Jesús sanó) con Jn 6,22ss (habló) (2,48,102); Mt 15,21 (caminando) con Mc 7,24b (en casa) (2,49,103); Mt 19,17 (sobre lo bueno) con Lc 18,18 (me llamas bueno) (2,63,123); Mt 26,52b (orden de no usar la espada) con Lc 22,51a (límite al uso de la espada) (3,5,17), pero introduce la distinción entre las palabras y el hecho al que se refieren, afirmando que no se pudo decir de un golpe lo que sí se pudo realizar de un golpe (3,5,17); Jn 18,28b-30 (no aporta crímenes) con Lc 23,2 (los aporta), hallando la explicación en el hecho de que tuvo lugar una selección entre el abundante material de réplica y contrarréplicas (3,8,35); Mt 27,54 y Mc 15,39 (era Hijo de Dios) con Lc 23,47 (era justo) (3,20,57); Mt 27,

59-60, Mc 15,46 y Lc 23,53 (José, en una sábana) con Jn 19,39-42 (José y Nicodemo, en dos lienzos) (3,26,60); Mt 28,2 (un ángel) con Lc 24,4 (dos hombres con vestidos resplandecientes) (3,24,67).

La conclusión es que la divergencia entre los evangelistas es sólo en cuanto a la forma externa, no en cuanto al núcleo de lo narrado. Divergencia que puede deberse a una *variatio* en las *verba* o en las *locutiones*, de lo que hablaremos a medida que avanza nuestro estudio, o también a otro aspecto que estudiamos en el apartado siguiente.

3.2.2.3.3.2.3. *Detalles complementarios*

La libertad de cada evangelista va más lejos. Si ninguno de ellos ofrece todos los datos posibles, tampoco suelen agotar todos los detalles del hecho narrado. Es decir, incluso relatando un mismo hecho -dado el caso de que no quepa pensar en que se trata de otro hecho idéntico o parecido- puede haber divergencias que en ningún modo atentan contra la verdad del mismo; se trata simplemente de que un autor aporta datos complementarios a los aportados por el otro. También aquí los ejemplos son numerosos: Mt 8,18 (mandó ir a la otra orilla) y Lc 9, 57 (cuando iban de camino): se elimina la contradicción admitiendo lo uno y lo otro, es decir, que iban de camino a la otra orilla (2,23,54). Sólo verá oposición entre Mc 8,27 (en el camino) y Lc 9, 18 (orando a solas), dice, quien nunca haya orado en el camino (2,53,108). Datos complementarios son también los que ofrecen Mt 26,7b y Mc 14,3d (la cabeza) por una parte y Jn 12,3b (los pies) por otra respecto al lugar del cuerpo de Jesús sobre el que María Magdalena derramó su unguento (2,77,155). Idéntico tratamiento otorga a la divergencia entre Mt 27,54 (sintieron temor) y Lc 23,47 (glorificaron a Dios); no existe contradicción entre los relatos de ambos evangelistas porque los allí presentes glorificaron a Dios con su temor (3,20,57).

3.2.2.3.4. *Contenido (res/sententia) y forma (verba/locutiones)*

No hay discurso o *narratio* sin un contenido y unas palabras que lo expresen ⁷⁸. En la obra que nos ocupa ambos elementos quedan explicitados mediante los términos *res/sententiae* por una parte y *verba/locutiones* por otra.

En un apartado anterior contraponíamos *res* y *sententiae* en cuanto que se referían a distinto material narrativo. En otros muchos casos ambos térmi-

78. QUINT. *Instit. Orat.* 3,3,1; 5,1

nos aparecen asociados, en cuanto que ambos hacen referencia al “contenido”, a lo interior y permanente, y contrapuestos a los términos que lo expresan, es decir, *verba* y *locutiones*, que representan lo variable, el vestido exterior. Agustín vuelve una y mil veces sobre las distintas relaciones entre ellos.

Cuando Cicerón indica ⁷⁹ que la elocuencia consta de *verba* y *sententiae*, establece una distinción que recorre todo el *de consensu*. Quien habla y, por extensión, quien escribe y narra algo comunica un pensamiento (*sententia* o *res* ⁸⁰) y para comunicarlo se sirve del medio que son las palabras (*verba*).

La *veritas rerum et sententiarum* está vehiculada y sostenida por aspectos literarios, y por tanto mutables. Dicha *veritas* no se ve afectada por el cambio ni en las *locutiones* (2,12,28; 2,46,95), ni en el *modus narrandi* (*diverso narrandi modo, sed eadem veritate rerum et sententiarum*) (2,19,47), o *dicendi* (2,19,47; 2,27,62). El sujeto de la *veritas* no son las *verba*, ni las *locutiones*, sino las *res* o *sententiae*. La verdad, dice, no hay que buscarla ni abrazarla en las palabras sino en lo que con ellas se indica (2,12,28). Las palabras no existen sino al servicio de la *res* significada y, en consecuencia, ésta ha de ser preferida a ellas que la significan. Más aún -dice- si cupiese la posibilidad de conocer la *res* sin su concurso, podríamos prescindir de ellas.

La conclusión que se extrae es que una misma *res* o *sententia* puede expresarse en variedad de formulaciones sin que se vea afectada su verdad. Distantes en cuanto al tenor literal, los autores pueden estar diciendo lo mismo. El ejemplo lo tenemos en este texto agustiniano: “Ya haya hablado de desatar la correa del calzado, ya de llevar el calzado, mantuvo la misma *sententia* todo el que, incluso con palabras propias, al mencionar el calzado, expresó ese mismo significado, a saber, la humildad (2,12,29). En el caso de los evangelios es dicha *res* lo que importa.

3.2.2.3.5. Las palabras (*verba*)

El comentarista gramatical analizaba las *verba* en su morfología, en su significado, en sus *virtutes*. Ejemplos de ello encontramos en la obra que nos ocupa.

3.2.2.3.5.1. Morfología: declinación y conjugación

El análisis incluía el señalar los casos en que se hallaban los elementos declinables de la oración o los tiempos de las formas verbales. De una y otra

79. *De optimo genere oratorum* 2,4.

80. Es este otro de los significados que indicamos presente en el término en nota 43 c).

cosa tenemos ejemplos en *de consensu*. Respecto al primer caso, a propósito de Mt 21,41. En el texto latino *aiunt illi*, el pronombre *illi* puede ser (dativo) singular o (nominativo) plural, cambiando obviamente el sentido, según se acepte una posibilidad u otra. Agustín acepta que se trata de la segunda contingencia, recurriendo al texto griego que elimina la ambigüedad (2,70,137).

Siguiendo con el pronombre, su análisis no sólo reclama determinar el caso y número, sino también su antecedente. Es lo que hace Agustín con referencia a Mc 2,15 (*in domo illius*), al determinar que *illius* se refiere a aquel de quien se había hablado antes, es decir, a Leví (2,27,60).

En cuanto al tiempo del verbo y con referencia a Mt 27,23, en un pasaje recalca que el texto evangélico utiliza el imperfecto (*dicebat*), no el indefinido (*dixit*), recordando el valor del tiempo y sacando las conclusiones a nivel de significación; en efecto, si hubiese utilizado el indefinido (*dixit*) se debería entender que lo dijo sólo una vez, mas como se sirvió del imperfecto (*dicebat*) dejó claro para quienes pueden comprenderlo que lo dijo repetidamente y de muchas maneras (3,13,47).

3.2.2.3.5.2. *El significado.*

Los *verba*, como recordamos, tienen una *res*, un significado, que se oculta bajo la pura materialidad del término. Las relaciones de mayor o menor identidad o distinción entre los términos se establecen en virtud de esa *res* o significado. Advertir esas relaciones facilita la comprensión del texto.

Ahora bien, que un término puede tener un doble significado es un principio con el que juega el orador y el escritor y que no olvida el comentarista. Se trata del significado propio y del significado figurado. El propio es el inmediato del término que le es dado por el uso común y el figurado es el que le otorga el orador o escritor⁸¹ en virtud de ciertas analogías. Aquí se fundamentan gran parte de las figuras de dicción o de pensamiento.

Agustín alude explícitamente a esta realidad. Existe, dice, un uso del lenguaje en sentido propio (*proprie, ad litteram*) y otro en sentido figurado (*figurate*), que le es otorgado por el autor y que el intérprete ha de captar. El hecho lo explica de forma sencilla a sus lectores teniendo en su mente la Escritura: “Hay muchas... palabras que no tienen un único significado, sino que, colocadas de forma coherente, en los distintos pasajes han de entenderse de distinta manera, y a veces aparecen ya con la explicación adjunta” (2,30,72; 3,25,80). Percibir ese sentido figurado que otorga el autor a un tér-

81. Cf. lo que diremos sobre la *voluntas* al hablar en este mismo contexto de las *locutiones* en el apartado 3.2.2.3.6.3: *Significado: Intención del hablante (voluntas)*.

mino o varios es condición para la perfecta inteligibilidad de un discurso o de un texto escrito.

3.2.2.3.5.2.1. *Significado propio*

Diversos procedimientos ponen de manifiesto el significado propio de un término.

3.2.2.3.5.2.1.1. *La forma externa*

Para captar el significado exacto de un término, lo primero que se requiere es señalarlo en su misma materialidad, evitando que sea confundido con otro. Ejercicio que no escapa a Agustín en *de consensu*, resaltando en algún que otro caso el término preciso utilizado por los distintos evangelistas. Por ejemplo, llama la atención sobre el hecho de que Jn 1,42c dice *vocaberis* mientras Mt 16,18 pone *es* (2,17,34); asimismo en Mt 27,34 se lee *noluit bibere* y en Mc 15,23 *non accepit* (3,11,38).

Este recalcar los términos precisos utilizados por el evangelista lo encontramos también con referencia a Mt 14,1. Agustín acentúa que el evangelista dice "en aquel tiempo", no en aquel "día" o "en aquella hora" (2,43,91).

3.2.2.3.5.2.1.2. *Definiciones*

El recurso a la definición tiene su propio lugar en el comentario de un texto⁸². Definir elimina dificultades y ayuda a comprender, evitando discusiones inútiles *de verbo*, cuando existe acuerdo *de re*⁸³.

En el *de consensu* no hallamos definiciones formales, pero sí un proceder muy cercano que procura establecer el significado preciso del concepto a que hacen referencia los términos. A propósito de Jn 2,12, para que no aparezca en contradicción con otros datos, se ve obligado a dar una como definición del concepto de discípulo. En los escritos evangélicos y apostólicos, dice, son discípulos "todos los que al creer en él son instruidos por su magisterio en orden a alcanzar el reino de los cielos" (2,17,40). De modo parecido, respecto a Mc 16,14, señala que con "los once" se designa sin más

82. De ella se ocupa ampliamente Agustín en *De quantitate animae* 25,47-49. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 782.

83. Cf. *De magistro* 13,43. Sobre la utilidad que le atribuye Agustín cf. también *De civitate Dei* 2,21,2.

al grupo de los apóstoles, sin indicación específica sobre el número (3,25,76; cfr. 3,25,81).

3.2.2.3.5.2.1.3. *Explicaciones*

No es raro encontrar al Santo aclarando el significado de los términos. A propósito de Mt 12,46 (*adhuc eo loquente ad turbas*) comenta: “Qué significa este *adhuc* sino el hecho de estar hablando?” (2,40,87). Con referencia a Mt 11,20 tiene que explicar el significado del *tunc*, y escribe: “Al utilizar el *tunc* quiso expresar un determinado momento, no un espacio temporal más amplio en el que dijo y realizó esa multitud de cosas” (2,32,79). En otro pasaje, por el contrario, explica asimismo cómo un término puede ser utilizado en un sentido más amplio del habitual (2,34,81). Tampoco faltan datos explicativos de realidades presentes en el texto evangélico como que el vino mezclado con mirra es amarguísimo (3,11,38); o que hay una clase de púrpura roja muy semejante a la grana (3,9,36). O sobre los personajes que aparecen en el relato (2,7,20).

3.2.2.3.5.2.1.4. *Etimología*

Una forma válida para conocer el significado de un término consiste en recurrir a su etimología, razón por la que ésta tenía amplio campo de aplicación en el comentario gramatical. Trata de descubrir el significado de un término a partir de su origen. Agustín se ha servido con frecuencia de ella en su voluminosa obra exegética. Sin embargo, en el *de consensu* se muestra muy parco al respecto. Sólo en tres ocasiones hemos detectado su uso, y siempre con referencia a nombres no originariamente latinos. La primera vez, aplicada al nombre propio de Jeconías, que aparece en la genealogía de Jesús según Mateo. Según Agustín, que a su vez se inspira probablemente en S. Jerónimo⁸⁴, significa “preparación de Dios” (2,4,10). El segundo término del que se da la etimología es tetrarca, término griego -dice- que indica a alguien puesto al frente de una cuarta parte del reino (2,7,20). El tercero es Galilea, del que da dos posibles derivaciones y, por tanto, dos posibles significados: o transmigración o revelación (3,25,86)⁸⁵.

84. Cf. *Liber interpretationum nominum hebraeorum*, CC 72,104.

85. De las dos posibilidades que aquí presenta S. Agustín, S. Jerónimo sólo habla de la primera (*Ib.* 131.140)

Si bien la etimología aporta de por sí el significado propio de un término, Agustín recurre a ella más bien en busca de un significado figurado. Es lo que acontece en el primer y tercer caso de los señalados. Al tratarse de nombres propios la etimología no puede sino aportar ese significado "añadido".

3.2.2.3.5.2.1.5. *Recurso a la lengua original*

A veces el sentido de un término no se esclarece mas que por el recurso a la lengua original. Es lo que hace Agustín a propósito de la dificultad que plantea la comparación de Lc 24,13, donde se habla de un *castellum*, con Mc 16,12, que menciona una *villa*. Considera la posibilidad, que no le parece absurda, de que a aquel *castellum* se le pudiese llamar también *villa*. En apoyo aduce en primer lugar el ejemplo de Belén, para pasar luego a los códices griegos. Dice así: "En los códices griegos hallamos *agerum* más bien que *villa*. Con el término *ager* se suele denominar no sólo los *castella* sino también los *municipia* y *coloniae* extrarradio de la ciudad" (2,25,71).

3.2.2.3.5.2.2. *Significado figurado*

Como señalamos, Agustín advierte que los autores sagrados han recurrido a la significación figurada. Más aún, considera que no se trata de algo puramente ocasional, sino más bien frecuente; para confirmarlo, pone como ejemplo los términos *tentatio*, *puer*, *sapiens*, *onus* (2,30,71.72). Ese doble nivel de lenguaje lo designa en una ocasión con los términos de la tradición exegética *spiritualiter* y *corporaliter*. El primero de ellos aparece designado también con el término *mystica significatio* (2,30,75; 2,75,145) o *figurata significatio* (2,30,72; 3,25,80), que puede ser, a su vez, múltiple (2,30,72). Otra forma de expresarlo consiste en aludir a la existencia de un misterio, *mysterii gratia* (3,25,86).

El Santo señala, además, que no fueron sólo los evangelistas quienes se sirvieron de esa doble forma de expresión; hasta el mismo Señor se sirvió de ambas. Un primer ejemplo lo tenemos en Mt 24,20: el término *sabbatum* está usado en sentido figurado, en cuanto significante (*significatum*) del libertinaje que prohíben las palabras respectivas en Lucas (2,77,151). Más aún, en una misma ocasión un mismo término fue usado por el Señor en sendas sentencias con diferente significado: uno propio y otro figurado, según una práctica no rara -afirma-, recogiendo un evangelista una sentencia y otro otra. Mt 6,3 le proporciona la prueba evidente. Está tan seguro que no deja posibilidad a la duda, llegando a afirmar que no reconocerlo es signo de atrevimiento e ignorancia (2,30,76). Claramente aparece este doble significado, propio

y figurado, en Mt 10,10 por una parte y Lc 9,3 y Mc 6,8-9 por otra. Excluida la posibilidad de que se trate de sentencias pronunciadas en contextos diferentes, no queda sino admitir que el Señor usó el término *virga* con doble significado (*sub alia significatione*). El Señor dijo una y otra cosa, pero *partim proprie, partim figurate* (2,30,71.74-76). El advertirlo hubiese sido más fácil si algún evangelista se hubiese hecho eco de las dos sentencias del Señor, pues no cabría pensar que se hubiese contradicho tan abiertamente. Un nuevo caso de recurso al significado figurado, además del propio, lo percibe él en lo dicho en los mismos pasajes sobre el calzado y las túnicas (2,30,76). Con el término *cáliz* significa la pasión (3,4,13).

Ese sentido figurado puede estar encerrado, además de en las palabras, en los números. Un ejemplo claro lo encuentra en el número distinto de generaciones que aportan Mateo (40) y Lucas (77). Con el número 40 de generaciones que señala, Mateo quiso significar, de acuerdo con su presentación de la función regia de Cristo, el tiempo en que conviene que Cristo nos gobierne en este mundo y en esta tierra (2,4,8); igualmente la estructura misma de la genealogía que en Jeconías forma una especie de ángulo es un lenguaje figurado (*praefigurabat*) para indicar que Cristo había de pasar de la circuncisión al prepucio (2,4,10). El número 77 de Lucas es asimismo un lenguaje figurado (*significatur*) para indicar el perdón de todos los pecados (2,4,12-13).

3.2.2.3.5.3. *Propiedades* (Virtutes)

El lenguaje ha de ser usado con propiedad, ha de servir para comunicar lo que se pretende, y al mismo tiempo ha de agradar. Los manuales clásicos se referían a estos aspectos con los términos *latinitas*, *perspicuitas* y *ornatus*, las tres cualidades que el orador o escritor debía cuidar y el gramático examinar. También de ello tenemos ejemplos en el *De consensu*.

3.2.2.3.5.3.1. *Latinitas*

Agustín advierte usos poco correctos en latín. Se podría hablar de barbarismos, pero también de metaplasmos, si han sido intencionados con algún propósito estilístico⁸⁶. No emplea dichos términos eruditos, sino que prefiere una formulación más popular y genérica como *hebraeus mos*, *usitatus mos*, *mos evangelistarum*, *mos scripturarum*, de donde se perciben ya las distintas clases. Un barbarismo o metaplasmo, importado del hebreo, se encuentra en

86. Cf. QUINT. *Instit. Orat.* 1,5,7ss; *Contra Faustum* 22, 25; H. LAUSBERG, *Manual*, §§ 475-495.

Mt 9,24 al llamar *mulier* a una joven de doce años que se presume no casada. Mc 5,42 y Lc 8,42 emplean un término más correcto al hablar de ella como de una *puella* (2,41,88). Otra incorrección del lenguaje desde el punto de vista de la *latinitas*, aunque rasgo característico de las Escrituras consiste, por ejemplo, en poner “día” por “tiempo”, en una especie de sinécdoque (2,41,88).

3.2.2.3.5.3.2. Claridad (Perspicuitas)

Los autores de los evangelios estuvieron atentos a procurar claridad en la composición de sus escritos. A exigencias de la claridad obedece el concepto de la *variatio*⁸⁷, tan presente en el *de consensu*. En efecto, en repetidas ocasiones y en diversidad de formas gramaticales (sustantivo [2,46,97; 3,4,13], adjetivo [2,12,26; 2,27,61; 2,28,67] y verbo [2,12,28; 2,14,31]) Agustín alude explícitamente en su “comentario” a dicho concepto. Con él se indica la introducción de nuevas *verba* o *locutiones* para expresar una misma *res*. Como el término aparece más asociado a las *locutiones* y *sententiae* que a las *verba* aisladamente consideradas, seguiremos más de cerca las aportaciones agustinianas al respecto cuando, más adelante, hablemos de las *locutiones*. Pero el concepto tiene aplicación también a las *verba*, con tres manifestaciones concretas que presentamos a continuación.

3.2.2.3.5.3.2.1. Sinónimos

Razones de *ornatus* o de claridad, hacen que el orador y escritor hagan uso frecuente de sinónimos, que el buen comentador advierte y anota. Agustín no emplea ni una sola vez el término. Aunque quizá no sea exacto hablar de sinónimo, ponemos un caso en que la explicación de Agustín se le asemeja en cierta medida. Lo tenemos en las expresiones de Mt 2,20 (se le mandar ir a la tierra de Israel = Judea, significado obvio de la expresión) y Mt 2,22 (se retiró a Galilea). Agustín comenta que José “considerando que «país de Israel» se podía⁸⁸ entender también como referido a Galilea, puesto que también allí habitaba el pueblo de Israel” se dirigió a este último lugar (2,9,22). Es decir, “país de Israel” y “Galilea” serían sinónimos.

87. QUINT., *Inst. Orat.* 10,2,1. Cf. H.LAUSBERG, *Manual*, && 257,2b. 539ss.

88. Nótese la prudencia de Agustín, limitándose a señalar la posibilidad.

3.2.2.3.5.3.2.2. *Pluralidad de nombres*

El empleo de varios nombres puede obedecer también tanto a razones de claridad como a razones de *ornatus*. Agustín se limita a advertir el hecho, sin dar ulteriores explicaciones. Más como no deja de ser una *variatio*, que el Santo considera al servicio sobre todo de la claridad, nada nos impide colocar aquí este apartado. Por de pronto Agustín comienza defendiendo la posibilidad de que se dé una variedad de nombres para designar algo o a alguien, sirviéndose un autor de un nombre y otro de otro. “¿Quién prohibió alguna vez -se pregunta- que a un hombre se le llamase por dos o tres nombres?” (2,30,70). El caso lo advierte en los evangelios tres veces, una referida a un lugar y dos a personas. Del doble nombre de un lugar son testimonio Mt 15,39 que designa como Magadán al lugar donde se retiró Jesús, mientras en Mc 8,10 aparece con el nombre de Dalmanuta (2,51,106). Con referencia a las personas, mientras en Mt 9,9 el nombre del personaje a quien llama Jesús es Mateo, en Mc 2,14 y en Lc 5,27 se le designa por Leví (2,26,59; 2,12,25); asimismo en Lc 9,15 se menciona a un Judas de Santiago que en Mt 10,3 recibe el nombre de Tadeo (2,30,70). Distintos nombres, pues, pero un mismo lugar o personaje.

3.2.2.3.5.3.2.3. *Genus et modus*

Otras veces los autores varían de criterio a la hora de dar nombre a algo concreto, de donde surge una divergencia que es sólo aparente. El ejemplo resulta de la comparación entre Mc 14,13 y Lc 22,10. Si el primero habla de una *laguena* mientras el segundo menciona una *amphora* se debe a que uno prefirió indicar el *genus* y otro el *modus* (2,80,157).

3.2.2.3.5.3.3. *Ornato* (Ornatus)

Un buen escritor, para sabe utilizar los tropos en beneficio de la estética de la *narratio*. En los evangelios Agustín detecta tres: (la metáfora), la sinécdoque y la antonomasia.

3.2.2.3.5.3.3.1. *Metáfora*

Es evidente que el lenguaje figurado es ya de por sí un medio de embellecimiento del discurso o texto escrito. En última instancia, cuando se refiere a una sola palabra se reduce a una metáfora, término al que, según su costumbre, Agustín no recurre. Como ya hablamos de dicho lenguaje figurado en relación con el significado, omitimos hacerlo aquí. Sin olvidar que

cuando Agustín habla de *figurare*, *figurate*, no está utilizando sólo un lenguaje de la tradición exegética, sino también de la tradición literaria.

3.2.2.3.5.3.3.2. *Sinédoque*

Una de las figuras retóricas cuyo uso por parte de los evangelistas más frecuentemente advierte Agustín es la sinédoque⁸⁹. Como sucede en tantos otros casos paralelos evita el nombre específico de sinédoque, syllepsis o antonomasia, igual que el genérico de metonimia o "tropo". Esta última indicación la sustituye con otras formulaciones aún más genéricas como (*usitatus*) *loquendi modus* (2,56,113; 3,24,65.66), *locutio* (2,79,156), *locutio usitata* (3,6,25), *locutionis modus* (3,16,53; 3,24,66), *genus locutionis satis usitatum* (3,16,53; 3,17,54) o, desde un criterio ya no lingüístico, sino de información sobre quien recurre a ella, *quemadmodum loqui scripturae solent* (3,13,41), *mos scripturarum* (3,25,84).

Aunque en la obra no encontramos, como acabamos de señalar, el término, sí hallamos una definición popular de la misma: el conocido *a parte totum*, es decir, la metonimia de relación cuantitativa entre la palabra empleada y la significación mentada⁹⁰. Agustín encuentra esa relación cuantitativa en distintas formas en que puede manifestarse: la simple relación parte/todo en ambas direcciones (tomar el todo por la parte o la parte por el todo) y en la relación numérica, además del caso de la antonomasia; no hemos encontrado la relación género-especie.

El primer caso lo advierte Agustín en la divergencia entre Mc 6,40 y Lc 9,14b a propósito de la multiplicación de los panes; en este caso es Lucas quien recurre a la sinédoque al indicar sólo una parte (grupos de cincuenta) por la totalidad (grupos de cincuenta y de cien). En efecto, *unus partem dixit, alter totum* (2,46,98). La figura la reconoce mediante la comparación de varios textos evangélicos. Por ejemplo, en los relatos de la transfiguración: Mt 17,1 y Mc 9,2 (seis días después) y Lc 9,28 (unos ocho días después); aquí *pars pro toto commemoratur* (2,56,113). En 3,13,41 la advierte asimismo al comparar Mc 15,25 (hora tercia) con Jn 19,14-16a (casi sexta); en 3,24,64 al hacer lo propio con Mt 28,1a (en la tarde del sábado) por una parte y Mc 16,2, Lc 24,1 y Jn 20,1 (muy de madrugada/muy al amanecer/de madrugada) por otra, igual que en 3,24,66 con referencia al triduo de la resurrección, que

89. Cf. QUINT. *Instit. Orat.* 8,6,19; *Rhetorica ad Herennium* 4,33,44, que la llama *intellectio*; H. LAUSBERG, *Manual*, && 572-577.

90. H. LAUSBERG, *Manual*, nº 572.

no puede entenderse si no es de esta manera; o en 3,24,84 para dar un significado específico a los espacios temporales entre las apariciones del Señor.

La sinécdoque como relación cuantitativa numérica recibe también el nombre de *syllipsis*. San Jerónimo, como erudito, no tiene reparo en utilizar el término en lugares donde Agustín, como pastor, lo evita, aunque ofrezca la misma solución ⁹¹. El Obispo se limita a describir la figura y a afirmar que la expresión es *usitata* en la Escritura. Dentro de lo que ocupa su atención en esta obra, detecta el recurso a la *syllipsis* por parte de los evangelistas en los siguientes lugares: en 2,46,96 como una posibilidad de armonización de Jn 6,7 con los demás evangelistas. Mientras según aquel, sólo habla Felipe, según Mc 6,37 responden los allí presentes. Ante eso cabe pensar que pudieron poner *pluralem numerum pro singulari*. Dígase lo mismo de Jn 6,9 respecto a Mt 14,17, Mc 6,38 y Lc 9,13. En 2,79,156 a propósito de los comentarios vertidos por los discípulos sobre el derramamiento del perfume costoso: mientras Mt 26,8-9 y Mc 14,4-5 los ponen en boca de los discípulos en general, Juan 12,4-5 lo atribuye sólo a Juan *plurali numero pro singulari usurpato*. En 3,6,25 a propósito de la negación de Pedro: según Mt 26,53 y Mc 14,70 fueron todos los presentes quienes interrogaron a Pedro, mientras según Lc 22,59 y Jn 18,26 fue uno solamente. Mateo y Marcos usurparon *pluralem numerum pro singulari*. Aquí esa solución aparece como alternativa a otra: pusieron *compendio numerum pluralem*. Las divergencias entre Mt 27,44 y Mc 15,32 por una parte y Lc 23,39 por otra, respecto a las palabras de los dos ladrones crucificados con Jesús las resuelve Agustín considerando que Mateo y Marcos usaron *pluralem numerum pro singulari*, y se detiene a explicar cómo cabe esa interpretación sin hacer violencia al texto (3,16,53) ⁹². La misma figura da explicación de las divergencias en las palabras de los soldados, una vez crucificado Jesús (3,17,54).

3.2.2.3.5.3.3.3. Antonomasia

Por último y como acabamos de señalar, un nuevo tropo que Agustín advierte haber sido utilizado por los evangelistas es la antonomasia. El la

91. *Commentarium in Matthaicum* CC 77, 246, 1020ss; 273,1739.

92. La distinción entre el vicio y la figura la expone Agustín en *Locutiones in Heptateuchum*, ad Ex 32,31: "*Fecerunt sibi deos aureos*: de uno vitulo; pluralem ergo numerum pro singulari posuit... Non sane locutiones istae reperiuntur ubi pluralis pro singulari ponitur, nisi in eorum genere in quo etiam de pluribus fieri vel intelligi potest... Hac locutione dictum est latrones insultasse Domino (Mt 27,44), cum hoc unum fecisse Scriptura testetur (Lc 23,39), sed non solus fuerat latro. Quin etiam cum ista locutio fit per nomina propria, qualiter eam in Scripturis factam nondum comperimus, plures illic intelliguntur, sicut Phedras et Medeas quidam dixerunt, cum fuerit una Phedra et una Medea, sed Phedras et Medeae appellaverunt omnes similia Phedrae et Medeae. Ita non sine causa nec utcumque ac passim sicut ab imperitis vitiose fit, sed certo modo certisque regulis istae locutiones interponuntur".

considera como una especie del concepto más amplio de sinécdoque. Al respecto, es útil traer aquí un texto de las *Quaestiones in Heptateuchum*, obra más de erudición y menos específicamente pastoral donde tiene menos reparo en utilizar los términos técnicos, en este caso sinécdoque. Ante una de las *quaestiones* formula explícitamente lo que es praxis habitual en la obra que nos ocupa: "No hay solución más fácil para esta cuestión que recurrir a la sinécdoque". Figura que explicita, aplicada al caso concreto, de la siguiente manera: "Cuando en un todo una parte es mayor o más importante (*potior*), suele designarse también con su nombre lo que no pertenece al propio nombre". Y pone un ejemplo: "Por ejemplo, el caso de Judas, que ya no pertenecía a al grupo de los doce apóstoles... y, no obstante, el apóstol mantiene en su carta el número de doce cuando dice que el Señor se apareció a "los doce" ⁹³. Aunque en realidad ya no eran doce, el número significaba por antonomasia al grupo de los apóstoles. En el *de consensu*, en cambio, el número que Agustín reconoce usado por antonomasia para designar a los apóstoles es el "once". Cuando él se encuentra con el texto de Lc 24,33 "se apareció a los once y a los que estaban con ellos" trata de descifrar quiénes son esos once y descubre que son los apóstoles: "Pues al añadir y *los que estaban con ellos*, manifestó suficientemente que se les llamaba de modo más eminente (*eminentius*) 'los once' a ellos, con quienes estaban los demás, y por eso se entiende que aquellos eran los apóstoles" (3,25,81; cf. también 3,25,76).

Con anterioridad, refiriéndose a las apariciones del Señor, escribe Agustín: "Según relata Juan, fue María Magdalena, sin duda en compañía de otras mujeres que habían servido al Señor, pero ella mucho más ferviente en su amor, hasta el punto de que Juan la menciona sólo a ella, silenciando a las que fueron con ella, según atestiguan los demás" (3,24,69). En estas palabras, Agustín indica que Juan recurrió a la sinécdoque, la parte por el todo, María por todas las demás, específicamente la antonomasia, la *pars potior*, en este caso *dilectione ferventior*.

93. "Nulla tamen est facilius solutio quaestionis huius, quam ut per synecdochen accipiatur. Ubi enim pars maior aut potior, solet eius nomine etiam illud comprehendere quod ad ipsum nomen non pertinet. Sicut ad duodecim apostolos iam non pertinebat Iudas, qui etiam mortuus fuit cum dominus resurrexit a mortuis, et tamen ipsius duodenarii numeri nomen apostolus in epistula sua tenuit, ubi ait eum adparuisse illis duodecim. Cum articulo huiusmodi hoc graeci codices habent, ut non possint intellegi quicumque duodecim, sed illi in eo numero insignes... Ac per hoc illud quod dictum est: ego vos duodecim elegi, per synecdochem dictum est, ut nomine maioris meliorisque partis etiam illud complecteretur, quod ad ipsum nomen non pertinet" (1,117, CSEL 28/2, 59)

Para armonizar Mt 9,1 (a su propia ciudad [se entiende que Nazaret]) con Mc 2,1 (en Cafarnaún) Agustín sobreentiende que se da a la vez la sinécdoque y la antonomasia. Comenta: “Así dijo con razón que había llegado a su ciudad al llegar a Galilea, independientemente de la población en que se encontrase, sobre todo teniendo en cuenta que la misma Cafarnaún destacaba (*excellibat*; poco después dirá *eminebat*) en Galilea, pues era considerada como la metrópoli” (2,25,58). El argumento de Agustín tiene dos etapas: primero piensa que Mateo se sirvió de una sinécdoque, al poner la parte (Nazaret) por el todo (Galilea); luego considera que Marcos recurrió a la antonomasia, al mencionar, en lugar del todo (Galilea), la parte más cualificada (Cafarnaún, que *excellibat* o *eminebat*). A pesar de todas las apariencias en contra, Mateo y Marcos dicen lo mismo, para quien advierta los recursos literarios de los autores. Poco antes el santo había advertido el mismo tropo al comparar Mt 8,28 con Mc 5,1 y Lc 8,26. Si Marcos y Lucas mencionan a uno sólo de los dos (así Mateo) porquerizos poseídos por el demonio, se debe a que quisieron significar que uno pertenecía a alguien *clarioris et famosioris* (2,24,56).

Como se ve, no cabe hablar de un caso aislado, sino que es más bien frecuente. Los evangelistas han sentido predilección por este tropo, la sinécdoque, en la diversidad de sus formas.

3.2.2.3.6. *Las locuciones* (locuciones)

Las palabras asociadas, con sentido, forman las *locuciones*. *Locuciones* que tienen una forma externa, unos actantes, un significado y unas propiedades. La comprensión plena de un texto sólo llega tras la consideración de todos esos elementos.

3.2.2.3.6.1. *La forma externa*

Al servicio del objetivo de la obra, no es raro encontrar a Agustín haciendo hincapié en la literalidad del texto. Por ejemplo, a propósito de Lc 11,37 precisa que el evangelista no escribe “cum haec loqueretur”, sino *cum loqueretur*, pues de haber dicho aquello era de fuerza admitir que no sólo ofrecía el orden del relato, sino también el de la acción (2,39,86). De igual manera, a propósito de Mt 12,46, llama la atención sobre el hecho de que no dijo: “et eo loquente ad turbas, ecce mater eius et fratres”, sino *adhuc eo loquente*, que obliga a entender que se está refiriendo al momento en que decía lo mencionado inmediatamente antes (2,40,87).

3.2.2.3.6.2. *Los actantes*

La comprensión del significado de una *locutio* pasa por descubrir quiénes son los actantes, es decir, por conocer el sujeto y destinatarios de la acción del verbo. Es un aspecto al que Agustín presta cuidadosa atención. Veámoslo.

3.2.2.3.6.2.1. *Sujeto*

No cabe duda de que es ejercicio de gramático dilucidar *cuius vox* es cierta afirmación, es decir, a quien ha de atribuirse lo relatado (*quae verba quibus sint tribuenda personis*: 2,70,138). Es este ejercicio uno de aquellos a los que más asiduamente se entrega el Santo en el *de consensu*.

Al respecto, lo primero que trata de averiguar es si, frente a una *locutio* cualquiera, el evangelista ejerce de mero relator o es autor de la misma. Es exigencia particular de los textos que examina, no siempre lo suficientemente claros. En más de una ocasión le vemos detenerse a establecer la distinción entre lo que procede *ex persona domini* y lo que procede *ex persona sua*, es decir, lo que se debe a la iniciativa del evangelista. En algunos casos, en efecto, resulta oscuro. Así sucede con Mt 3,3 donde es dudoso (*ambigue*) si Mateo continúa citando palabras de Juan o las introduce él personalmente (*utrum ex persona sua Matthaeus hoc commemoraverit*) (2,12,25). En un pasaje Agustín refiere que tanto Mateo (Mt 11,21-23) como Lucas (Lc 10,13-14) presentan palabras de Jesús en estilo directo (*ex ipsius ore*) (2,32,79). *Ex persona sua* (del evangelista) son, referido a Marcos, Mc 14,1; a Lucas, Lc 22,1 (2,78,152). La expresión *ad quemdam* (Mt 26,18) la intercala Mateo *ex persona sua... non ex domini persona* (2,80,157). De propia iniciativa también (*ex persona ipsius evangelistae*) introduce Mateo, bajo el nombre Jeremías, algo que no es ni de él ni de Zacarías (Mt 27,9-10) con un significado profundo (*mystice*) (3,7,31).

En los casos en que ya se ha averiguado que el evangelista es sólo relator de *locutiones* que otro pronunció, el paso siguiente consiste en averiguar a quien cabe atribuir con verdad dichas *locutiones* en la medida en que quepa la duda.

Los aspectos que encontramos en el proceder de Agustín son diversos. En determinados contextos trata de discernir quién es el sujeto gramatical; en otros de descubrir el sujeto real, si se da el caso, no infrecuente, de que se distinga del gramatical; en otros, por fin, su empeño se orienta a descifrar el número de sujetos. Sólo una vez solucionado el problema de quién o quiénes hablan, pasa al otro: averiguar a quiénes se habla.

Agustín observa cómo no es raro que se dé una distinción entre el sujeto gramatical y el sujeto real. En este contexto hace referencia a ciertas *locutiones* de la Escritura. Entre ellas cabe mencionar una por la que el sujeto de turno prefiere hablar de sí en tercera persona. Advierte el santo que no se trata de un caso aislado, sino más bien frecuente. No le faltan ejemplos que confirman su aseveración: Mt 9,9; Jn 21,24; Mt 9,6; 16,27; 17,9; Mc 8,31.38; Jn 5,25; Lc 24,46⁹⁴. La observación le permite dar explicación, por ejemplo, de la divergencia, más externa que profunda, entre Jn 1,23 en que Juan Bautista se aplica a sí mismo el texto de Is 40,3 y los demás evangelistas, donde el mismo Juan se sirve de la tercera persona (2,12,25).

La misma distinción entre el sujeto gramatical y sujeto real tiene otras aplicaciones. En la escena de la curación del hijo del centurión se da divergencia en los sujetos gramaticales entre Mt 8,5 (un centurión) y Lc 7,3 (unos ancianos de los judíos), pero coinciden en el sujeto real, dado que los ancianos van en representación de aquél. En efecto, Mateo no hizo sino servirse de una forma habitual de hablar (*usitatus mos loquendi*) que no tiene en cuenta el intermediario, y que explica con ejemplos (2,20,49)⁹⁵. A esta función representativa acude también a propósito de Mt 20,21 (la madre) y Mc 10,35 (sus hijos) (2,64,124) y en cierto modo a Mt 26,73/Mc 14,70b (los que trataban con Pedro) y Jn 18,26 (uno sólo, al que los demás dan fe) (3,6,25).

Junto a la idea de representatividad está la de la unidad moral, por la que se puede hablar de una especie de sujeto colectivo. Cristo y los discípulos forman una unidad tan sólida que lo dicho a éstos o de éstos ha de entenderse como dicho a él o de él. El caso lo aplica en relación con Mt 9,11b (¿Por qué come vuestro Maestro...?) y Lc 5,30b (¿Por qué coméis y bebéis [los discípulos]?) (2,27,61). Dada la íntima unión entre Cristo y sus discípu-

94. Cf. *In Io. ev.* 61,4 donde ofrece otros ejemplos.

95. La misma forma de argumentar en *Locutiones in Heptateuchum*. Allí escribe: "Et dixit Pharaon ad Ioseph: *Descende et sepeli patrem tuum*: etiam si per potentes illos per quos Ioseph mandaverat, Pharaon dixit quod perferrent ad Ioseph, non utique dixit nisi ipsi Ioseph. Unde illud est in evangelio, quod unus evangelistarum dicit, centurionem venisse ad dominum et dixisse illi: *Puer meus iacet in domo paralyticus* (Mt 8,5-6); alius autem totum *diligentius* narrans, amicos eum ad Dominum misisse commemorat, qui hoc ei dicerent (Lc 7,3); in quibus amicis ipse utique venit, cuius in eis *voluntas* praesens fuit: unde est: Qui vos recipit, mihi recipit; et qui me recipit, recipit eum qui me misit" (Mt 10,40) (I, ad Gen 50,6 PL 34,502). Y en *Contra Faustum* aporta la misma solución respondiendo a Fausto que argumentaba contradicción entre el relato de Mateo y Lucas. Y comenta: "Nonne talibus locutionibus humana plena est consuetudo, cum dicimus aliquem ad aliquid multum accessisse, etiam quem nondum dicimus pervenisse? Nonne et ipsam perventionem, cui quasi videtur non esse quod addi iam possit, etiam per alios fieri usitatissime loquimur saepe dicendo... Quid ergo? cum legimus, obliviscimur quemadmodum loqui soleamus? An Scriptura dei aliter nobiscum fuerat quam nostro more locutura? Et hoc quidem de communi loquendi consuetudine pervicacibus turbulentisque responderim" (33,7 CSEL 25/1, 794)

los, se puede pensar en una identidad de sujeto. Más allá de la divergencia manifiesta respecto al sujeto gramatical, está la unidad previa entre los distintos sujetos. Pero aquí Agustín trabaja ya con otros criterios distintos a los estrictamente gramaticales. A esta especie de identificación, por la que se permite afirmar que el sujeto real es también Jesús cuando el gramatical son los discípulos o viceversa, recurre en otros casos y al amparo de otros presupuestos de carácter más bien filosófico. A partir del hecho de que Jesús es la Verdad y de que sus discípulos dijeron la verdad, puede concluir en la no discrepancia entre textos como Mt 21,41 (le dicen a Jesús) por una parte y Mc 12,9b y Lc 20,16 (dice [Jesús]) por otra. En efecto, “se ha atribuido esta respuesta al Señor porque, al decir (los discípulos) una verdad, lo respondió él mismo, que es la Verdad, por boca de ellos (2,70,134).

La misma argumentación, pero esta vez sobre una base puramente teológica, la unidad en el Cuerpo místico, aplica a Mt 21,41 (le dicen a Jesús) y a Mc 12,9 y Lc 20, 16 (dice Jesús). Comenta él: “pudieron ser tales que no sin fundamento se les considerase ya formando parte, como miembros del mismo cuerpo del Señor, de forma que justamente se atribuyese su voz (*eorum vox illi tribueretur*) a aquel de quien ya eran miembros” (2,70,137). En otros casos se invierten los papeles, pero desde el mismo principio. Así considera como dicho por la Iglesia lo que aparece en boca de Jesús (2,75,145). Aquí se ve el esfuerzo de Agustín por fundir criterios teológicos en criterios de carácter gramatical, como es la identidad de sujeto real, no obstante la diversidad de sujeto gramatical. En definitiva, los autores de los evangelios no son cronistas asépticos, sino teólogos o incluso “filósofos” al hacer esas distintas presentaciones del único sujeto real. Sobre todo, cuando este sujeto es Jesús.

Agustín llama la atención todavía sobre otra realidad, a saber, la existencia de multiplicidad de los sujetos, a cada uno de los cuales cabe atribuir uno de los aspectos parciales del relato que parecen estar en contradicción. El hecho se encuadra en la particularidad de los evangelios, que anotamos en su momento, a saber, que las distintas *narrationes* no agotan todos los detalles, sino que suelen ser fragmentarias. El advertir esa multiplicidad de sujetos permite afirmar, por ejemplo, que ninguno de los relatos de la tempestad calmada por el Señor contiene falsedad no obstante que los distintos evangelistas pongan en boca de los apóstoles distintos comentarios (2,24,55).

Dicha multiplicidad de sujetos no siempre salta a la vista y el descubrirla requiere un cierto esfuerzo. La comparación entre los evangelistas o la lógica misma del texto es la que conduce a averiguar quiénes dijeron algo y de quiénes se dijo. Al respecto Agustín ofrece un verdadero análisis gramatical para determinar el sujeto de los verbos “llegan” y “dicen” de Mc 2,18, resul-

tando que lo dicen *alios de aliis*, es decir, de terceras personas, como lo confirma Lc 5,33. En consecuencia, si se admite que son distintos los sujetos, no cabe extrañarse de que sean diferentes las afirmaciones que presentan Mt 9,14 y Mc 2,18.

A veces los sujetos están implícitos, por lo que es preciso obrar con cautela. Un sujeto implícito hay que reconocer, piensa Agustín, en Jn 8,31-18, si se quiere evitar que surja una contradicción entre 8,31 (a los que habían creído en él) y 8,33 (réplica). Así escribe: “Aún sin expresar el evangelista quiénes eran los que respondieron, del hecho mismo de que respondieron y de lo que luego merecieron oír de él, aparece con suficiente claridad a qué persona hay que atribuir cada afirmación” (2,70,138).

Partiendo también de que los relatos de los distintos evangelistas no son completos, Agustín trata además de establecer la correspondencia entre pregunta y respuesta mezclando los distintos evangelios y vinculando una determinada afirmación con una pregunta referida por otro evangelista. En el fondo no ha hecho sino establecer que existe pluralidad de sujetos a los que hay que asignar por separado cada una de las afirmaciones anulando así la posible dificultad. Es el procedimiento a que recurre a propósito de las divergencias en el relato sobre la multiplicación de los panes (2,46,96). Este mismo criterio le da razón de las divergencias entre Mt 21,41 (le dicen a Jesús) y Mc 12,9b/Lc 20,16 (dice [Jesús]): “Se puede entender fácilmente que... se introdujeron palabras de aquéllos sin intercalar el «dijeron ellos» o «ellos respondieron», pero dándolo por entendido” (2,70,134).

3.2.2.3.6.2.2. *Destinatario*

El proceder de Agustín no se limita a determinar el sujeto o sujetos a quienes atribuir una determinada afirmación; él lo alarga también a averiguar el destinatario o destinatarios de la misma. Con sólo admitir la diversidad de éstos se hacen inteligibles ciertos textos y desaparece el fundamento de la acusación de discrepancia. Ejemplos de ello resultan de la comparación de Lc 22,51b con Mt 26,52b respecto a la escena de la espada en el huerto de Getsemaní (2,5,15) e, igualmente, de comparar a Mt 22,42-45 por una parte y Mc 12, 35-37a y Lc 20,41-44 por otra a propósito de la filiación davídica de Cristo (2,74,143).

3.2.2.3.6.3. *Significado: Intención del hablante (voluntas)*

La insistencia en la forma externa a que hicimos referencia con anterioridad tiene su razón en que igual que las *verba*, las *locutiones* son porta-

doras de un significado, de una *res*, y a la variante en la forma puede ir asociada una variación en el significado. También como en el caso de las *verba*, ese significado puede darse a un doble nivel: el propio y el figurado, según indicamos en su momento. Sin haberlo captado, es imposible afirmar con verdad que se ha entendido el texto. La correcta interpretación es aquella que acierta a descubrir lo que el autor ha querido indicar, a lo que Agustín llama la *voluntas*. Al respecto no le faltan formulaciones de principio ni aplicaciones prácticas. Detengámonos en ello por un momento.

En efecto, un principio metodológico insistentemente recordado por Agustín reclama que al leer los textos evangélicos se busque ante todo averiguar la *voluntas* tanto del Señor que hablaba como de los evangelistas que relataban lo que él había hablado. Y es lógico porque las *verba* y *locutiones* tienen la principal misión de vehicular esa *voluntas*.

Este proceder cabría perfectamente ubicarlo dentro de los criterios de interpretación de los textos legales, en concreto en la *quaestio de scripti et voluntatis*, que se plantea en el caso de *leges contrariae* cuya armonización se logra a través del recurso a la *voluntas* del legislador⁹⁶. No se le podría considerar aquí fuera de contexto, con sólo considerar que Agustín comienza la obra indicando que Mateo se centra en la función regia de Cristo, por la que rige y gobierna a todos los hombres (1,3,5ss). Desde esa perspectiva nada tendría de extraño que en algún caso aplicase el procedimiento a sus palabras, concebidas como normas legales. Los evangelistas han dado menos importancia a la *vox*⁹⁷ que a la *voluntas* del Señor.

Pero eso mismo se ubica con mejor razón en el nivel puramente literario. "La interpretación de textos literarios conoce condiciones parecidas: el texto es interpretado por el filólogo según la *voluntas auctoris*". En la identidad de la *voluntas* que descubre el crítico al aplicar la norma del *ars* literario se anula toda divergencia, por más que aparezca al nivel de los *verba*⁹⁸. En efecto, en la tradición sofística cualquier composición literaria humana podía tener fines únicamente estéticos; en la tradición filosófica, en cambio, en la que sin duda se coloca Agustín, dichas composiciones⁹⁹, aunque tengan en cuenta los motivos estéticos con vistas a lograr mejor lo que pretenden, no se agotan en el deleitar por el deleitar. El autor tiene una *voluntas* específica a cuyo servicio están tanto las *verba* como las *locutiones* y cualquier artificio literario. En esta tradición se mueve Agustín. Si las palabras están al servicio de algo, es ese algo lo que hay que buscar, trascendiéndolas a ellas.

96. QUINT. *Instit. Orat.* 7,5,5; 7,8,7; 3,6,43.

97. *Id.* 7,5,6; 7,6,9.

98. H. LAUSBERG, *Manual*, && 115, 204,209-210.

99. Cf. *De doctrina christiana* I-II sobre las *res* de la Escritura.

Este criterio de interpretación lo considera Agustín como *res utilissima y pernecessaria* (2,28,67), y lo formula clara y repetidamente. Lo formula primero como criterio a seguir por el *narrator*: procurar únicamente mostrar la *voluntas*, la intención del sujeto, cuando refiere algo de alguien, independientemente de que sea un hombre, un ángel o Dios (2,46,97). Y lo formula también como criterio de lectura: en las palabras de un sujeto no se debe mirar o buscar (*inspicere - quaerere*) otra cosa que la *voluntas*, pues las palabras no tienen otra razón de ser que estar al servicio de esa *voluntas*, de lo que pretende comunicar.

Para Agustín no se trata de un principio obtenido de la sabiduría mundana, sino deducido del comportamiento de los mismos evangelistas. Es decir, del hecho de encontrarnos en ellos con variedad de expresiones y concordia en las *res* y *sententiae* (2,46,97). Es conclusión que él extrae de la diversidad concorde de los cuatro evangelistas, que nos descubre que no hay mentira si alguien narra algo de un modo distinto, pero sin apartarse de la voluntad de aquel con quien hay que estar en armonía y acuerdo” (2,66,128). Principio que es portador de salvación para el hombre (*salubriter nos doceri*) (2,46,97).

Como en toda la obra, este principio no lo formula Agustín de entrada, sino *a posteriori*, en el contexto de casos concretos. Personalmente lo aplica de forma continua. Aunque se muestra muy prudente y habla sólo de una posibilidad, advierte una idéntica *voluntas* en Mt 3,11b (llevar el calzado) por una parte y Mc 1,7, Lc 3,16b y Jn 1,27 (desatar la correa de su calzado) por otra, admitido que Juan no pretendió otra cosa que apuntar la excelencia del Señor y la humildad propia, objetivo que se consigue con una y otra formulación (2,12,29). Idéntica *voluntas* encierra Mt 9,18d (muerta) y Mc 5,23b y Lc 8,42b (en las últimas): un evangelista no prestó atención a las palabras del Padre sobre su hija, sino, cosa más importante (*potissimum*), a su voluntad, y puso las palabras que declaraban esa voluntad. Dígase lo mismo a propósito de los relatos de Marcos y Lucas por una parte y Mateo por otra sobre la curación de la hija de Jairo: mientras aquellos reflejan lo que Jairo dijo, éste lo que quería y pensaba (2,28,66). La discrepancia entre Mt 19,7 (los fariseos preguntan a Jesús) y Mc 10,3 (pregunta Jesús) carece de importancia “dado que ambos evangelistas mostraron la intención de quienes habían hablado” (2,62,121).

Recurre al mismo principio también para explicar la divergencia en el diálogo entre Jesús y los apóstoles en el contexto de la multiplicación de los panes (2,46,97), y tras un razonamiento, no fácil de seguir, para armonizar a Mateo y a Marcos en la cuestión sobre el divorcio (2,62,121); igualmente, a propósito del derrame del perfume precioso en Betania (2,79,156). La inten-

ción de Jesús de mostrar cómo él aúna en sí a judíos y gentiles justifica y hace creíble que haya pronunciado las dos palabras “Abba” y “Padre” de Mc 14,36, contra lo que indica Mt 26,39b/Lc 22,42 (3,4,14). La seria divergencia sobre la hora de la crucifixión según Mc 15,25 (a la hora tercia) y según Jn 19,14-16a (casi a la sexta hora) halla solución recurriendo a la *voluntas* del evangelista Marcos, que quiso indicar a los judíos como responsables morales de la muerte de Jesús, mientras Juan indica a los autores materiales (3,13,46).

En otro orden de cosas, la misma divergencia entre el texto hebreo y la traducción de los Setenta no halla explicación más probable que ésta: aunque varían algunas expresiones, no se apartan de la misma voluntad de Dios de quien procedían aquellos dichos y a los que debían servir las palabras (2,66,128).

3.2.2.3.6.3.1. *Significado propio*

Es dado unánimemente aceptado que las *locutiones*, igual que las *verba*, tienen un significado propio, en el que habitualmente suelen ser utilizadas. Por ordinario, no requiere que nos detengamos en ello.

3.2.2.3.6.3.2. *Significado figurado*

Remitimos a lo dicho sobre el tema a propósito de las *verba*. En efecto, según Agustín, no sólo los evangelistas, sino hasta el Señor mismo recurrió con frecuencia a sentencias en lenguaje figurado. Más aún, se da el caso de que el Señor pronunció *sententiae* en uno y otro sentido, en el propio y en el figurado, pudiendo haberse dado la circunstancia de que un evangelista recogiera un modo de expresión y otro otra.

Un ejemplo de este hablar en sentido figurado por parte del Señor lo percibe Agustín respecto a Lc 13,32. En dicho texto, dado que contradiría a lo que efectivamente acaeció, no cabe sino admitir un sentido figurado (*mystice ab illo et figurate dicta intelleguntur*) (2,75,145). Al no tener paralelos dicho texto no crea problemas de armonización; pero le sirve a Agustín para deducir la necesidad de entender también en sentido figurado Lc 13,35 en aparente contradicción con Mt 21,9 (*cogit... etiam illud mystice intellegi*). En la circunstancia Lucas abandona el sentido propio (entrada de Jesús en Jerusalén) en el que se expresa Mateo, para referirlo a la segunda venida del Señor (2,75,145).

Un nuevo ejemplo surge de la comparación de Mt 24,20 y Mc 13,18 con Lc 21,34-36. Aquí, al revés de antes, es Lucas quien expresa con lenguaje propio lo que Mateo y Marcos habían indicado con lenguaje figurado, y en este sentido sirve, como es su costumbre, a la claridad (*inlustrasse sententiam*) (2,77,151).

Se da todavía otra variante, a saber: El Señor ha hablado en lenguaje figurado y un evangelista ha expresado lo dicho por el Señor de una manera y otro de otra, pero coincidiendo en la *sententia*. El caso se evidencia si se comparan Mt 24,17 y Mc 13,15 por una parte y Lc 21, 21b por otra. Sin formulaciones de principio, Agustín afirma que en la variedad de expresiones verbales, dijeron lo mismo, con la particularidad de que ninguno habló en sentido propio, sino todos en el figurado, término que Agustín no menciona aquí, y es en ese sentido figurado donde se da la coincidencia. La situación de la persona respecto a la ciudad cercada indica la actitud del alma ante esta vida terrena (2,77,150).

3.2.2.3.6.4. *Propiedades* (Virtutes)

Igual que las *verba singula*, también las *locutiones* tienen como propiedades la *latinitas*, la *perspicuitas*, y el *ornatus*, que el comentarista literario examina y valora. Así lo hizo Agustín con los evangelios, en aras del objetivo de su obra.

3.2.2.3.6.4.1. *Latinitas*

Agustín anota como característico de los evangelistas, por tanto como un idiotismo bíblico, el frecuente introducir a los sujetos hablando de sí mismos en tercera persona (2,12,25; 2,26,59). Advierte que es *mos* de ellos narrar como referido a otro lo que acontecido en su persona y casa (2,28,64). El hecho en sí va contra la correcta sintaxis latina, y desde ese punto de vista nos hallaríamos ante el solecismo *per personas*¹⁰⁰, consistente en el empleo de la tercera persona en vez de la primera y cualquier otro intercambio de personas¹⁰¹. Pero también se puede recurrir a dichos idiotismos de forma consciente por razones estilísticas y en ese caso el solecismo se convierte en *schema*. Agustín no se pronuncia ni en un sentido ni en otro. Sólo reclama que se advierta el idiotismo, porque abre la puerta a dificultades de armonización.

100. Cf. QUINT., *Inst. Orat.* 9,3,21-22 y H. LAUSBERG, *Manual*, & 526.

101. La posibilidad de otro idiotismo hebreo la contempla Agustín a propósito de la *locutio ad quemdam* de Mt 2,18 (2,80,157). Cf. el comentario más adelante al tratar de la *perspicuitas*.

Como caso similar se puede aludir a otro recurso de los evangelistas, tomado esta vez de la costumbre popular, de poner a una persona por otra a la que representa. Eso es lo que acontece y establece la diferencia entre Mt 8,5-6 y Lc 7,3-7 a propósito del relato de la curación del siervo del centurión (2,20,49).

3.2.2.3.6.4.2. Claridad (Perspicuitas)

Los evangelistas no siempre han logrado la claridad absoluta. Al respecto Agustín topa en los evangelios con una *locutio* que él califica de *suboscura*. A este respecto nos encontramos con uno de los pasajes donde Agustín se manifiesta más explícita y terminológicamente como gramático. En el último capítulo del libro segundo se detiene a considerar una *locutio* de Mateo. En efecto, donde Mc 14,14 y Lc 22,10 hablan del amo de la casa, Mt 26,18 pone simplemente *ad quemdam*. Al leerlo Agustín concluye que la *locutio ad quemdam* no salió de la boca del Señor, como parece dar a entender Mateo, sino que fue el mismo evangelista quien, por exigencias de brevedad, compendió las palabras textuales de Jesús en dicha *locutio*. La razón es que, de admitir que salió así de la boca de Jesús, carecería de sentido. En efecto, para abreviar Mateo podía haber señalado al dueño de la casa con el pronombre *ei*, pero hubiese creado confusión. Si la frase hubiese sido "*ite in civitatem et dicite ei: Magister dicit...*", podría entenderse que el *ei* se refería a la ciudad. Por ese motivo, para no tener que decir todo, puso de su cosecha el *ad quemdam*, puesto que parecía bastar para manifestar la sentencia del autor del mandato. Nadie hay que dé una orden de ese tenor literal: "Id a cierta persona". Bastaría con que en vez de *ite ad quemdam*, hubiese puesto *Ite ad quemcumque*, "Id a cualquier persona", y cabría en boca de Jesús, porque nos hallaríamos ante una expresión con sentido, una *locutio integra* (2,80,157). A continuación considera la posibilidad de que se trate de un idiotismo de la lengua hebrea, cosa que él ignora pero que pueden conocer otros, conforme al cual pudiera tener sentido gramatical aún poniendo la *locutio* en boca de Jesús (*ut etiam totum ex persona domini dictum locutionis integritate non careat*). Señala, además, dos posibilidades concretas en que se podría admitir como correcta en latín (*ita posset etiam latine dici*) dicha *locutio*, es decir, completándola ¹⁰² (2,80,157).

En otras ocasiones la falta de claridad de la *locutio* no está en la pura estructura gramatical, sino en el significado de las palabras que la forman

102. Si dijese: "Ite in civitatem ad quemdam, quem vobis demonstraverit homo, qui vobis occurrerit lagenam aquae portans", o también: "Ite ad civitatem ad quemdam qui manet qui manet illo aut illo loco, in tali vel tali domo", cum expressione loci et designatione domus.

que no es siempre el mismo y varía según su colocación. Al respecto Agustín habla de *clausa sententia*. Aunque los textos los toma de San Pablo, no son más que ejemplos para significar algo que se da también en los evangelios. Uno de ellos es 1 Cor 14,20 donde Pablo explica lo que podía haber formulado *breviter clausa sententia*, a saber: *nolite esse pueri, sed estote pueri* (2,30,72). El mismo Señor indicó *clausa*, sirviéndose del testimonio de la Sagrada Escritura, que había de entregarle quien comiese de su pan (3,2,1). Esa oscuridad no siempre es tributo a pagar a la *brevitas*, sino algo querido por Dios o los evangelistas para ejercitar al lector (2,30,72).

Frente a la *locutio suboscuro* o *clausa sententia* está, del lado positivo, la *sententia plena*, es decir, con plena fuerza significativa. Es lo que el Santo pone de relieve al comparar Mt 9,11 con Mc 2,16 y advertir que el primero indica que Jesús únicamente comía con los publicanos, mientras el segundo añade que también bebía. El resto importancia a la diferencia porque se trata de una *sententia plena*, es decir, con sentido (2,27,61).

No obstante estas referencias a algunas oscuridades, Agustín resalta el esfuerzo de claridad de los evangelistas. Al hablar de las *verba* en este mismo contexto de la *perspicuitas* mencionamos el concepto, frecuente en las páginas del *de consensu*, de la *variatio*¹⁰³. Es el momento de recoger y sistematizar un poco el uso que hace Agustín de este procedimiento retórico.

Que los evangelistas lo tienen en cuenta, es algo sobre lo que al santo no le queda la menor duda. Numerosas divergencias entre los evangelistas son para él la prueba evidente. A modo de ejemplo, se puede ver en las distintas palabras de los apóstoles durante la tempestad (2,24,55); en las de los demonios expulsados de los cerdos (2,24,56); a propósito de la cuestión sobre el ayuno (2,27,61), de la pregunta sobre David (2,74,143), del anuncio de la negación de Pedro (3,2,7), etc. La expresión de Mt 24,14: *et tunc veniet consummatio* dice lo mismo, pero de distinta manera que Mc 13,10: *et in omnes gentes primum oportet praedicari evangelium* (2,77,148). Lo mismo afirman las expresiones de Mt 26,64: *tu dixisti*, que las de Mc 14,62: *Ego sum* (3,6,20); Mc 15,9: *regem iudaeorum* que Mt 27,17: *Christum*; Mc 15,13: *at illi iterum clamaverunt: crucifige eum* que Mt 27,22: *dicunt omnes: crucifigatur* (3,8,33). Los distintos autores han introducido la *variatio* que les pareció oportuna.

Esa *variatio* en las *verba* y *locutiones* se puede deber a varias razones. Los manuales clásicos hablan sobre todo de su servicio al *ornatus* ya sea del pensamiento, ya de la dicción¹⁰⁴. Agustín no menciona explícitamente esta función ornamental, pero aporta otras dos razones que explican que los

103. Cf. apartado 3.2.2.3.5.3.2. Claridad (*Perspicuitas*).

104. Cf. nota anterior.

autores evangélicos hayan hecho uso de ella. La primera es la de la claridad (2,14,31; 2,19,47; 2,27,61; 2,38,85; 2,46,97). Gracias a la *variatio*, se pueden evitar interpretaciones erróneas (2,14,31). En efecto, una afirmación queda mejor “insinuada” cuando existe variedad de expresión sin alterar la verdad (2,27,61). Los evangelistas no sólo relatan, sino que incluso intentan explicar la *sententia*, uno de forma más breve, otro de forma más larga, y de aquí suelen provenir diferencias entre ellos (2,12,27). A modo de ejemplo, las variantes en el relato del bautismo del Señor proceden del deseo de dar una explicación más familiar de la *sententia* del Señor (2,14,31) ¹⁰⁵. A veces sólo la suma de las distintas formas de expresión que adquiere una *sententia* permite comprender el sentido de la misma (3,4,13). El resultado de la *variatio* lo formula Agustín de esta manera: *Aperta sententia, non altera adversa* (2,27,63): a veces se obtiene la impresión de estar ante una afirmación opuesta, cuando en realidad es la misma explicada ¹⁰⁶.

Pero no es la claridad la única explicación del recurso a la *variatio* en los textos evangélicos. Obedece a una intención de sus autores, a saber, restar importancia a las *verba* en su materialidad, mutables, mostrando que el uso de unas u otras carece de significación (2,24,55; 3,2,8); y a la vez, la otra cara de la moneda, mostrar que lo que importa es la *sententia*, siempre idéntica en las distintas formulaciones, y que es ésta la que hay que buscar (3,4,14). El elemento externo, pues, queda privado de toda función que no sea la de ser vehículo, por otra parte necesario, de la *voluntas* de quien ha hablado que es lo que ha de buscarse (2,46,97); es decir, la *voluntas sententiae* (2,70,135).

Explícitamente afirma que dicha *variatio* no implica cambio alguno en la *sententia* (2,12,26; 3,17,54). Se trata únicamente de una *mutatio verbi* que mantiene inmutable el significado último (2,77,149). No faltan formulaciones de carácter general: la diversidad de *genera locutionum*, no implican ninguna *sententiarum diversitas* (2,56,112; 2,12,28; 2,46,95); la *diversa evangelistarum locutio* no se aleja de la misma *sententia* (2,66,128); como tampoco el distinto *modus* o *genus dicendi* (2,19,47; 2,27,62; 2,80,157); distintas *locutiones* pueden referirse a una misma *sententia* (2,14,31; 2,56,112; 2,66,128). Aunque conviene no olvidar que esa convergencia semántica puede producirse a través del sentido figurado.

105. Este esfuerzo de clarificación se da particularmente en Lucas (2,16,33; 2,19,44; 2,25,57; 2,27,61; 2,38,85; 2,77,151; 3,4,13), que a veces lo hace incluso con belleza de forma (*elegantior*) y con miras más amplias (2,27,67). Cf. lo que diremos más adelante de las *virtutes narrationis*.

106. Lo mismo cabe afirmarlo de las *locutiones*: distintas *locutiones* pueden referir una misma *sententia* (2,14,31; 2,56,112; 2,66,128).

3.2.2.3.6.4.3. *Ornato* (Ornatus)

A este propósito es aplicable cuanto dijimos sobre las *verba*. Los ejemplos citados allí incluyen también los referidos a *locutiones*.

3.2.2.3.7. *Estructura* (Dispositio)

El *narrator* puede distribuir de un modo u otro en función de intereses de diversa índole la materia que tiene a su disposición. El modo concreto como es organizada se denomina *ordo*.

3.2.2.3.7.1. *El orden* (ordo)

Como *narrator* cada evangelista posee su propio *modus narrandi* (2,19,47; 2,72,121), que incluye entre otras cosas su forma peculiar de organizar la materia. Por eso, la peculiaridad de cada uno en el *modus narrandi* tiene una traducción concreta en el propio *ordo narrandi*.

El *ordo* es un elemento esencial en la *narratio*, y es, sin duda, uno de los conceptos que Agustín más maneja en la obra que nos ocupa. Es la traducción práctica de la *dispositio* y está al servicio tanto de la claridad como del *ornatus*. Los manuales clásicos distinguen entre un *ordo naturalis* y un *ordo artificiosus*¹⁰⁷.

Por de pronto, Agustín reconoce que cada autor tiene su propio *ordo narrandi* (1,2,4). Aunque inmediatamente se advierte que ese *ordo* no depende exclusivamente de él¹⁰⁸. Pero eso es sólo una parte, pues el santo no olvida asignar un papel propio a la personalidad de cada evangelista. En un pasaje afirma explícitamente que el evangelista juzgó (*iudicavit*) que debía poner algo en el lugar determinado en que se lo había sugerido la inspiración divina. A la *suggestio* de la inspiración divina, va unida la *iudicatio* del autor sagrado (3,13,48; cf. 3,5,17). Lo mismo afirma al indicar que Dios permitió que cada autor estableciese un orden propio para su narración, dejando a la investigación de cada uno el averiguar los motivos (2,21,52). El evangelista es, pues, responsable de su propio *ordo*, pues aún cuando sigue fielmente el

107. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 443-452.

108. En la medida en está a expensas de la propia memoria, y en la medida en que ésta se halla gobernada por Dios con vistas a unos objetivos precisos, el *ordo* depende de Dios (2,21,51). En efecto, la sucesión de los recuerdos en la mente del evangelista no es fruto del azar, sino resultado del poder de Dios, que los regula de esa manera específica con vistas al *ordo narrationis*. En ese sentido la crítica al *ordo* seguido por los evangelistas es una crítica a Dios, y fruto de la ignorancia de la intención del mismo Dios (3,13,48).

ordo de sus recuerdos, porque sabe que ellos están regulados por Dios, lo hace con plena libertad (2,21,51). Al afirmar que el autor sagrado presenta un *ordo* según pudo y quiso está mostrando a los dos agentes del mismo: Dios y él mismo (2,21,52).

En la obra que nos ocupa Agustín se refiere a varias clases de *ordo*. Menciona ocasionalmente al *ordo evangeliorum* que no es otro que el tradicional, a saber: Mateo, Marcos, Lucas y Juan (1,2,3; 2,46,95), al que se atiende de forma sistemática. Pero aparte del genérico *ordo narrandi* (1,2,4; 2,21,53; 2,30,70; 2,43,91; 3,2,8; 3,5,17), u *ordo narrationis* (2,78,153; 3,13,48; 3,25,80) señala otros, ya más específicos. Se trata del *ordo verborum* (*hyperbaton*) o colocación de las palabras al interior del período (2,12,27; 2,12,28; 2,12,29; 2,14,31; 2,25,57; 2,62,121; 2,80,157; 3,2,7); del *ordo temporum* que se refiere a los datos que en el *transitus* enlazan unos eventos con otros (2,21,52; 2,22,53; 2,23,54; 2,68,131; 2,78,153); del *ordo rei gestae* (*rerum gestarum*) o concatenación histórica de los eventos (2,22,53; 2,30,70; 2,34,81; 2,36,83; 2,39,86; 2,40,87; 2,41,88; 2,42,90; 2,43,91; 2,44,92; 2,49,103; 4,6,7); del *ordo recordationis* u orden con que vuelven a la memoria acontecimientos conocidos con anterioridad (2,23,54; 2,30,70; 2,31,78; 2,32,79; 2,34,81; 2,41,88; 2,42,90; 2,53,108); del *ordo sententiarum* (2,77,147); del *ordo consequens* (2,42,89). Y refiriéndose a contenidos concretos habla del *ordo generantium* (2,3,5) o del *ordo vocationis* (2,17,39).

El *ordo narrationis* es evidente en cada evangelista; es la concatenación que cada uno hace de los eventos que narra. Este *ordo narrationis* en no pocos casos refleja más el *ordo recordationis* que el *ordo rerum*. Al respecto el Santo establece un principio de carácter general: el *ordo narrationis* no implica el *ordo rerum* (2,21,51).

El *ordo rerum gestarum* es algo objetivo; el *ordo recordationis* es algo subjetivo, pero fruto de dos subjetividades: la del escritor que recuerda y la de Dios que dirige esos recuerdos; de aquí la divergencia en el *ordo* entre los evangelistas. Divergencia que se extiende a veces, y por las mismas razones, al *ordo verborum*, aún dentro de un mismo *ordo rerum*. Más aún, un verdadero *ordo rerum* no presupone un perfecto *ordo sententiarum* (2,77,147).

El distinto *ordo* puede llevar y de hecho lleva a algunos a creer que hay contradicción entre los evangelistas (3,25,70). Ante el hecho, Agustín se posiciona a nivel de principios y a nivel de práctica. A nivel de principios afirma que están en el error quienes creen que por el simple hecho de que un evento está narrado después de otro, aconteció después de él (2,47,100). En relación con lo que le interesa y constituye el objetivo de la obra, afirma

igualmente, y con reiteración, que el distinto *ordo* en ningún modo daña la veracidad de los evangelistas. Nada afecta a la verdad el *ordo* distinto, como nada afecta a ella el hecho de que uno calle lo que otro dice (3,8,34; 3,18,55). Por de pronto, el distinto *ordo* (*verborum* o *rerum*) no implica contradicción alguna (2,12,27; 2,77,147); cambiar el *ordo verborum* en ningún modo equivale a mentir (2,12,28); ni afecta para nada a la admisión de una sentencia evangélica (2,13,41). Ni significa entrar en contradicción con el *ordo rerum* el seguir el *ordo recordationis* (2,53,108; 2,72,140).

Tampoco el distinto *ordo narrationis* ha de ser motivo de preocupación, siempre que se mantenga la verdad de lo narrado (2,16,33; 2,66,122) y no haya contradicción interna o con otro evangelista (2,21,51-52). En el caso de que pareciera existir dicha contradicción se impone considerar el problema y buscarle solución, en la certeza de que existe (2,21,52).

A partir de aquí muestra que carece de interés, y hasta es superfluo, buscar, por ejemplo, el orden en los discursos del Señor, pues en nada afecta a la verdad de un relato el orden en que aparezca (*ipsius ordinis nihil interest ad rem*)(2,39,86).

A nivel de práctica, en casos concretos y sin afirmarlo de forma explícita, piensa que la divergencia es más aparente que real en el sentido de que el *ordo* sólo es quebrado por *digressiones* (2,76,146; 3,6,21,24), aunque no siempre se pueda determinar con claridad si se trata de una digresión o no (2,75,145).

Con todo, no puede negar divergencias serias en el *ordo*; en esos casos muestra que en ningún modo implican contradicción en los hechos mismos, recurriendo a tres principios. Uno, que se ha de tener en cuenta el modo de proceder de los evangelistas que, a veces, presentan sus relatos como si se tratase de una sucesión ininterrumpida de eventos, sin aludir a que se han omitido otros (2,25,58); un segundo: que el Señor dijo o hizo la misma cosa varias veces ¹⁰⁹ y que, por tanto, los relatos respectivos pueden responder al *ordo rerum* aunque aparezcan en contextos diferentes (2,30,76; 2,32,79; 2,66,122; por último, que los evangelistas pueden estar siguiendo un *ordo* diverso, uno el *ordo rerum* y otro el *ordo recordationis*.

Cuando opta por este último camino, su *consideratio* se esfuerza por determinar en cada caso qué autor sigue el *ordo rerum* y cuál el *ordo recordationis*, partiendo del presupuesto de la verdad de los evangelios y de que existe un *ordo rerum* objetivo en lo que narran los cuatro evangelistas. El

109. De ello hablamos ampliamente en el apartado 3.2.2.3.3.2.1. *Res o sententiae* repetidos por el Señor (Desasimilación).

punto de apoyo principal que tiene para establecer quién sigue un *ordo* y quién otro, lo encuentra en los *transitus* de una *narratio* a otra.

El *ordo rerum* (*gestarum*) lo establece el Santo en base al *ordo temporum* (2,22,53), con un proceder que a veces se muestra excesivamente esclavo de la letra (2,23,54; 2,39,86). Así como en determinadas ocasiones el *transitus* indica que los distintos evangelistas siguen un *ordo* distinto, en otros casos muestra que el *ordo narrationis* y el *ordo rerum* coinciden (2,28,64; 2,41,88; 2,42,89; 2,48,102). Las coincidencias entre varios evangelistas son otro criterio para determinar el *ordo* (2,41,88). El mismo *transitus* favorece la determinación del *ordo* en cuanto que permite advertir que quedan espacios para intercalar lo que un evangelista calló y otro no (2,28,64). Con todo, no faltarán casos en que resulte imposible determinar si se trata de un *ordo* o de otro (2,31,78), pues topamos con relatos evangélicos que aparecen desprovistos de todo nexo con lo anterior o lo posterior (2,41,88).

Pero las dificultades no se acaban con determinar que en un determinado caso un evangelista sigue el *ordo recordationis*. Queda todavía un paso más, es decir, averiguar si el autor recupera algo que se había dejado atrás (*recolere-recapitulatio*) o si más bien anticipa algo que tuvo lugar después (*praeoccupatio*) (2,30,70).

Además, el *ordo* permite ver si un relato parecido, presente en varios evangelistas, se refiere a un único hecho o a varios (2,71,139), aunque a veces perdure la duda (2,74,141). No es difícil entender que la afirmación es una derivación del pre-juicio de que no puede haber falsedad alguna en los evangelios. Allí donde no halla armonización para el *ordo* resuelve el problema multiplicando los hechos amparándose en el mismo *ordo*.

Más allá del *ordo narrationis*, combinación de *ordo rerum* y *ordo recordationis*, que cada autor sagrado haya querido mantener, el *ordo rerum* fue único y por cuatro veces en la obra Agustín se propuso establecer ese *ordo rerum*, o como él llama, *una narratio*: a propósito de los relatos de la infancia (2,5,16), de la escena de Betania (2,78,153), de la pasión (3,2,8; 3,3,9) y de las apariciones del Señor resucitado (3,25,71).

Antes de pasar adelante, parece oportuno que nos detengamos un poco en el *ordo temporum* en atención a la importancia que tiene en *de consensu*. El establecimiento del auténtico *ordo rerum* pasa por fijar antes el *ordo temporis*, tarea a la que Agustín dedica no poco esfuerzo. Ejemplos de ello lo tenemos en su examen de la escena de Getsemaní (3,5,17), de las negaciones de Pedro (3,6,21-23) y del proceso de Jesús (3,7,27). Forzando sin duda el texto, la ausencia del dato cronológico explícito le permite colocar un hecho donde le parece mejor (3,25,80).

Pero si pone tanto interés en determinar el cuándo de un hecho de Jesús o de unas palabras suyas, no es tanto por el afán erudito de establecer el auténtico *ordo rerum*, que en orden a la verdad del relato carece de importancia, como señalamos, sino pensando en el objetivo específico de la obra. En efecto, la circunstancia *quando* le permite ver si los relatos parecidos que se hallan en los distintos evangelistas se refieren a hechos idénticos o a otros semejantes y solventar así problemas de armonización. Un caso, por ejemplo, lo tenemos con referencia a Lc 2,41 y Mt 2,22 (2,10,13), o a Lc 5,10b por una parte y Mt 4,19, Mc 1,17 y Jn 1,35-44 por otra (2,17,37). Advierte que se refieren a momentos diversos Lc 9,9 y Mt 14,2 (2,43,91); Mt 22,35b y Mc 12,34b (entró con mala intención y cambió, corregido por el Señor) (2,73,141); Mt 26,46 y Mt 26,45b (3,4,11); Mt 27,55, Mc 15,40 y Lc 23,49 por una parte y Jn 19,25 por otra (3,21,58); Lc 24,4 y Jn 20,12 (3,24,69); Lc 24,12 y Jn 20,5-6 (3,25,70); Lc 24,33 y Jn 20,24 (3,25,75); Jn 19,17a por una parte y Mt 27,32, Mc 15,20b-21 y Lc 23-26 por otra (3,10,17).

En definitiva, el *ordo* le crea unos problemas y el *ordo* le ayuda a solucionar otros. Es evidente que los evangelistas no presentan todos la misma sucesión de los acontecimientos. Para algunos, el hecho les quita credibilidad, pues no pueden ser verdaderas ambas ubicaciones en el espacio y en el tiempo. Para Agustín, en cambio, partir del *ordo* diverso para negar veracidad a los evangelios carece de sentido, justamente porque el *ordo* es un elemento literario que no requiere ser uniforme y que puede estar motivado por distintos factores. Hasta el punto de que lo que para otros es fuente de problemas, para él se convertirá en fuente de soluciones. De hecho, la consideración del *ordo* se constituye en elemento clave en el desarrollo de la obra (2,5,16).

3.2.2.3.7.2. *La estética del ordo: Praeoccupatio-recapitulatio*

Ningún evangelista ha mantenido de forma absoluta el *ordo rerum*. Todos lo han roto de alguna manera. Dicho *ordo* se rompe cuando los materiales narrativos son colocados en lugares distintos del que les corresponde de acuerdo con el sucederse mismo de los hechos. Hay muchas maneras de romperlo: por sustracción, por adición o por simple cambio de lugar. El escrito agustiniano está lleno de alusiones retóricas al respecto; en su modo de argumentar deja ver que los autores sagrados recurren a figuras tanto *per detractio-*

110. Sobre las *figurae per detractio-* cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 880-889.

111. *Passim* en el texto agustiniano. Sobre dicha figura, Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 882-886

*nem*¹¹², entre las que cabe contar las *interpositiones*¹¹³, *subnexiones* (2,38,85; 2,54,110; 3,1,2; 3,2,5)¹¹⁴, *aetiologia* (3,1,2)¹¹⁵ y *adnexiones* (2,39,86; 2,55,111)¹¹⁶, que pueden tener categoría de *digressiones* (2,75,144.145; 2,48,102; 3,8,34)¹¹⁷.

Pero la forma de quebrantamiento del *ordo* que más considera Agustín es la tercera de las antes mencionadas, consistente en el simple cambio de lugar; por esa razón nos detendremos en ella un poco más. Al respecto, caben dos posibilidades: que un elemento se coloque después o que se coloque antes del lugar que le es debido. Ahora bien, ese quebrantamiento puede deberse a ignorancia o inadvertencia o a la intención explícita del narrador. Intención que, a su vez, pueden inspirar motivos diversos. Pensando en el segundo caso y con referencia a los evangelistas, Agustín se sirve del verbo *recapitulare* o del sustantivo *recapitulatio* para designar la primera de las posibilidades, y de *praeoccupare* para la segunda.

Detrás de ambos términos se ocultan figuras retóricas, que pueden servir sin duda al *ornatus* de la narración. Los términos *praeoccupare/praeoccupatio* sirven a Agustín para señalar la *prolepsis*. Además de deducirlo de su uso, lo hallamos afirmado explícitamente por él en las *Quaestiones in Heptateuchum*. Refiriéndose a una cuestión que plantea el Exodo, afirma que halla solución advirtiendo la existencia de la *prolepsis*: *per prolepsin, hoc est, per praeoccupationem anticipat Scriptura quod postea factum est*¹¹⁸.

A su vez, con el término *recapitulare/recapitulatio* Agustín alude a la figura de la *recapitulatio*, en griego *anacephalaiosis*, como refiere también explícitamente en la mencionada obra¹¹⁹.

La *recapitulatio* se corresponde con la sexta regla establecida por Ticonio. Así escribe en *De doctrina christiana*: "Ticonio designa como 'Recapitulación' a la sexta regla que un estudio muy atento de las Escrituras le

112. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 859-879.

113. En la forma sustantivada o verbal se contabilizan cerca de 40 usos; cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 860.

114. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 861.

115. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 867.

116. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 702.

117. Cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 340-342.

118. *Quaestiones in Heptateuchum* 2,103; cf. también 7,3.10.11.12. Sobre la *prolepsis*, cf. H. LAUSBERG, *Manual*, & 855.

119. *Quaest. in Hept.* 7,10: "ut hic per anacephalaiosin dicitur aut illic per prolepsin dictum est, id est, aut hic recapitulando aut illic praeoccupando". El recurso a dicha figura para solucionar *quaestiones* bíblicas es abundante. En la misma obra anotamos los siguientes: 1, 12. 20. 25. 53. 55. 75. 87. 107. 118. 128. 155; 2,44. 154; 4, 30; 7,3; *Locutiones in Heptateuchum* 1,132.188. Sobre la *recapitulatio* o *anacephalaiosis*, cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 434-435, 671.

llevó a descubrir”¹²⁰. Y la explicita de la siguiente manera: “En efecto, ciertos hechos son referidos como si fueran posteriores en el orden del tiempo o relatados en la trama continua de los acontecimientos, siendo así que el relato, sin que lo parezca, se remonta a acontecimientos anteriores que habían sido omitidos”¹²¹. En la obra que nos ocupa la describe como un recordar lo que se había pasado por alto (2,44,92; 3,9,36) o un anticipar lo que debía seguir después en un auténtico *ordo rerum* (2,19,44). En lugar del *recapitulare* o *praeoccupare* a veces recurre a los verbos *revocare* y *antecapere* respectivamente (2,30,70).

Al parecer de Agustín, los cuatro evangelistas, sin excepción alguna, recurren con frecuencia a la *recapitulatio*. El advierte *recapitulationes* en Mt 4,13 (ida a Cafarnaún) y 4,19 (os haré pescadores de hombres) (2,17,39); Mt 26,6-13 (unción en Betania) (2,78,153); Mt 27, 27ss (flagelación y coronación de espinas) (3,9,36). En Mc 14,3-9 (unción en Betania) (2,78,153); Mc 15,16ss (flagelación y coronación de espinas) (3,9,36); Mc 15,25 (hora tercia y crucifixión) (3,13,42); Mt: la negación de Pedro (3,13,50); Mc: la negación de Pedro (3,13,50); Mc 3,16 (nombre a Pedro) (4,3,4). En Lc 22,63-71 (ultrajes a Jesús) (3,7,27); Lc 23,46 (voz, vinagre y muerte) (3,19,56); Lc 24,12 (Pedro en el sepulcro) (3,25,70). En Jn 6,16ss (travesía del lago) (2,47,100); Jn 18,25-27 (negación de Pedro) (3,6,24). Hay que anotar que en varios casos Mateo y Marcos aparecen juntos en la *recapitulatio*.

En cambio, por lo que respecta a la *praeoccupatio*, salvo una ocasión en que la atribuye a Mateo (Mt 27,19: la mujer de Pilato) (3,13,46), las demás las atribuye en su totalidad a Lucas, de quien dice que es una costumbre (*ut solet*) (3,1,2). Helas aquí: Lc 8,19-21 (los parientes de Jesús) (2,40,87); Lc 4,16ss (presencia en Nazaret) (2,42,90); Lc 3,19-20 (prisión de Juan Bautista) (2,44,92); Lc 23,45 (oscurecimiento del sol y rasgadura del velo del templo) (3,16,56); Lc 13,34-35 (amenazas contra Jerusalén) (2,75,145); Lc 17,22-37 (el día del hijo del hombre) (2,77,151); Lc 22,15-18 (primera mención de la copa) (3,1,2).

Conviene, sin embargo, resaltar un detalle. En el escritor ordinario la *recapitulatio* o la *praeoccupatio* como figuras literarias son resultado de su libre elección, por motivos estéticos o como exigencia de la *narratio brevis*. En cambio, la *recapitulatio* y la *praeoccupatio* de los evangelistas, tal como la presenta Agustín, normalmente no aparece como opción premeditada de ellos, sino como simple resultado mecánico del funcionamiento de la memoria, que no actúa de forma programada, sino con frecuencia *ex occasione*

120. *De doctrina christiana* 3,36,52.

121. *Ib.*

(2,44,92), o según se le concede, obviamente por parte de Dios. En este contexto, lo más a que se puede llegar es a poner esa elección en Dios mismo, dado que es él quien rige y gobierna la memoria del evangelista. En este caso, sería El, más que el evangelista el responsable al respecto. Con todo, Agustín menciona un caso, que puede tener valor de ejemplo, referido a la *recapitulatio*, y otro a la *praeoccupatio* en que aparecen como intencionadamente pretendida por el evangelista: me refiero a Mc 15,25, para el primero. La introducción por Marcos, piensa Agustín, de ese texto como *recapitulatio* sirve a un propósito especial del autor: significar algo que sólo hallará quien lo busque; en concreto, mostrar quiénes fueron los auténticos responsables de la muerte de Jesús (3,13,42). De modo semejante la *praeoccupatio* que representa Lc 4,17ss no es fortuita, sino buscada. Para Agustín resulta evidente por el hecho de que menciona cosas que sabe muy bien que no ha narrado. En ese contexto, no cabe el olvido (2,42,90).

Desde la posición del comentarista, el advertir si existe tal *recapitulatio* o *praeoccupatio* o no, es resultado de la consideración atenta del texto, en concreto de los *transitus* de un periodo a otro. Especial atención merecen las referencias cronológicas en ellos (2,17,39; 2,78,153), o a la falta de todo nexo con lo anterior y lo posterior (2,40,87). La comparación con otro evangelista que tal vez señale con claridad el *ordo rerum* es de gran valor al respecto (2,42,92). Con todo, no siempre se logra la certeza absoluta (2,17,39). Además, en otros casos se obtiene la seguridad de que algo está colocado fuera del *ordo*, pero resulta difícil delimitar si trata de un *recapitulare* o de un *praeoccupare* (2,19,44; 2,23,54; 2,30,70; 2,47,100; 3,2,5)¹²². El problema se reduce, pues, a saber qué evangelista, en un caso determinado, sigue el *ordo rerum* y cuál únicamente el *ordo recordationis* (2,30,70).

Agustín mismo coloca este proceder de los evangelistas en el contexto retórico. Explícitamente compara la *recapitulatio* con la praxis de los oradores. En un pasaje, tras mencionarla, apostilla: "como se acostumbra en un discurso a volver en cierto modo a algo ya omitido" (2,47,100). Lo que significa, con referencia al objetivo de la obra, que donde algunos ven discrepancias, lo que hay que ver son artificios literarios que en ningún modo afectan a la verdad de la *narratio*.

3.2.2.3.8. Propiedades de la narración (virtutes narrationis)

Según la retórica clásica, tres han de ser las propiedades de la narración (*virtutes narrationis*). Al respecto así se expresa Cicerón: *Oportet igitur eam*

122. Cf. también *Quaest. in Hept.* 7,3.10.11.

tres habere (virtutes): ut brevis, ut aperta, ut probabilis sit ¹²³. Es decir, la narración perfecta ha de poseer brevedad, claridad y verosimilitud, aunque el orden varía en los distintos autores. El fin supremo que persigue consiste en engendrar en el público el convencimiento de la veracidad de la narración mediante la verosimilitud. Las otras dos virtudes, la brevedad y la claridad, son medios para conseguir la verosimilitud que persuade de la veracidad. La claridad está ordenada a la comprensión, a la *cognitio*, mientras que la brevedad puede estar o bien al servicio del *attentum* o *docilem parare*, o bien al servicio de la memoria. En función de las circunstancias el orador o escritor deberá dar la preferencia a la *narratio brevis* o a la *narratio aperta* ¹²⁴.

Agustín que trata de forma sistemática a los evangelios como *narrationes* no podía no valorarlas desde el criterio de las *virtutes*. Cada autor tiene su propia personalidad y eso deja sus huellas en la valoración y preponderancia dada a una *virtus* sobre otra. Obviamente, los rasgos personales sólo aparecen con referencia a las *narratio aperta* y a la *narratio brevis*, pues en cuanto a la verosimilitud de la misma no cabe pensar en divergencias, cuando se parte de la verdad absoluta de cada uno de ellos.

Al respecto, Agustín nos presenta a Marcos como interesado sobre todo en la *narratio brevis* mientras que, en su presentación, a Lucas le domina el afán por la *narratio aperta*. Mateo y Juan, en cambio, no están tan netamente definidos, aunque Mateo está más cercano de Marcos y Juan de Lucas.

3.2.2.3.8.1. Brevedad (brevitas)

Comencemos por la *brevitas*. Agustín tiene presente el fin del evangelio de Juan, según el cual si se escribiese todo lo que Jesús hizo no cabrían en el mundo los libros (Jn 21,25). Esto significa que todos los evangelistas sin excepción han tenido que seguir criterios de brevedad. Pero dentro de ello, cabe establecer una especie de jerarquía al respecto, que Agustín formula de esta manera: “Pensemos cuán brevemente dijo esto Marcos en comparación de Mateo, cuán brevemente Mateo en comparación de Lucas, cuán brevemente Lucas en comparación de Juan y, por último, cuán brevemente Juan en comparación con lo que acaeció (3,13,47). El texto se refiere a la pasión del Señor pero tiene aplicación a la totalidad de los evangelios.

Respecto a Marcos, Agustín le presenta como el *breviator* de Mateo (1,2,4; 2,30,70; 2,76,146), y además afirma de él que *maxime brevitatibus secta-*

123. *De inventione* 1,20,28; cf. también *Topica* 26,97; *Rhetorica ad Herennium* 1,9,14; *QUINT., Instit. Orat.* 4,2,31 con formulaciones y orden ligeramente distintos.

124. Sobre las *narrationis virtutes* en general y en concreto cf. H. LAUSBERG, *Manual*, && 293-337.

tor est e indica explícitamente que en el evangelista se trata de un hecho consciente (3,13,47), que para él se ha constituido en una costumbre el presentar en forma abreviada sus relatos (*breviter perstringere*) (3,25,75). Si cada evangelista expuso las sentencias del Señor como le pareció mejor, es decir, *brevius vel prolixius* (2,12,27), está claro que Marcos se quedó con la primera parte de la alternativa. Valga como ejemplo la comparación entre Mt 9,35-10,42 y Mc 6,6b-11, donde el texto de Marcos se entiende en clave de brevedad, pues parece que condensó ese pasaje en pocas palabras (*hunc locum breviter videtur perstrinxisse*) (2,30,70). La preocupación por la brevedad provoca incluso la alteración del *ordo* por Marcos. Este evangelista colocó antes que Mateo el motivo por el que se permitió el divorcio por razones de brevedad (*brevitatis causa*) (2,66,122). Si según Mc 10,35 fueron los hijos del Zebedeo quienes dijeron personalmente lo que según Mt 20,20 dijo su madre, presentando la voluntad de ellos, fueron exigencias de brevedad las que impulsaron a Marcos a silenciar a la mediadora de la súplica. Brevedad obviamente de conceptos más que de palabras (2,64,124). Mc 15,14 se separa de Mt 27,23-25 por razones de brevedad. El quiso indicar concisamente la voluntad de Pilatos y sus esfuerzos en pro de la vida del Señor. Con la pregunta que pone en boca en Pilato *¿Qué mal ha hecho?* (Mc 15,14) insinuó brevemente lo que había tenido lugar en más amplio espacio de tiempo, pero atento siempre a hacerse comprender. En efecto, recordando lo que quería que se le entendiese, no puso "dijo", sino "decía". El uso adecuado de los tiempos del verbo sirve de modo especial a expresar con claridad lo que se quiere decir (3,13,47). Mientras Lc 24,13-35 ofrece el relato completo de la aparición a los discípulos de Emaús, Marcos lo da en síntesis (*breviter perstringit*) (3,25,71.75). Mc 3,16 refiere lo mismo que Jn 1,42 pero abreviado (4,3,4).

Hasta tal punto asocia Agustín, a nivel literario, a Marcos con la *narratio brevis*, que puede afirmar algo apoyándose en la única razón de que en caso contrario Marcos sería sorprendido poniendo algo superfluo en boca del Señor (3,2,7).

En la narración de la escena de Getsemaní Agustín compara a Marcos con Mateo y percibe en aquel la combinación de las dos exigencias: de brevedad y de claridad, según los casos (*aliquanto brevius quasdam constringens sententias et aliquid magis aperiens*) (3,4,11). En la invitación a guardarse de los fariseos y de su hipocresía que refieren tanto Mateo (23,1-36) y Marcos (12,37b-40) Agustín percibe dos criterios literarios contrapuestos: mientras el primero recurre a la abundancia (*latissime... copiose digessit*), el segundo como es su costumbre prefiere atenerse a la brevedad (*breviter perstrinxit*) (2,76,146).

Pero en otros numerosos casos Marcos y Mateo van asociados, frente a Lucas, en la *narratio brevis*. Respecto al llamamiento de los primeros discípulos Mateo (4,18-22) y Marcos (1,16-20) *breviter perstringunt* lo que Lucas (5,1-11) *apertius explicavit* (2,17,37). En el relato de la pasión, razones de brevedad conducen a que tanto Mateo como Marcos silencien el regreso de Pedro al atrio (3,6,24); de idéntica manera, para compendiar (*compendio*) ponen el plural por el singular (3,6,25); juntos se dejan guiar también por razones de brevedad en la escena de los falsos testigos (3,7,27). La divergencia entre Mt 27,44 y Mc 15,32b por una parte y Lc 23,39-43 por otra referente a los ladrones que le insultaban es sólo literaria, pues Mateo y Marcos dieron una versión abreviada de los hechos (*breviter perstringentes*) (3,16,53).

Pero Mateo sabe ir también sólo en las exigencias de brevedad. He aquí algunos ejemplos: Mt 8,5 (un centurión) no puede considerarse en contradicción con Lc 7,3 (unos ancianos de los judíos) porque Mateo en esa circunstancia recurrió al compendio, la brevedad llevada al extremo ¹²⁵, que le impulsó a silenciar que dicho centurión había llegado a través de otras personas (2,20,49). No es este el único caso en que Agustín atribuye a Mateo haber recurrido al *compendium*. La expresión *ad quemdam* de 26,18 lo introdujo él de propia iniciativa (*ex persona sua*) por afán de brevedad (*studio brevitatis illum compendio voluit insinuare*), creyendo que tal compendio no dañaba a la claridad (*cum hoc illi ad insinuandam iubentis sententiam sufficere videretur*), aunque no sea ese el parecer del crítico literario que la ve como una *suboscuro locutio* por exigencias de la brevedad (*necessitate brevitatis*) (2,80,157).

Si en el relato de la resurrección de la hija de Jairo según Mateo (9,18d) la muchacha ya ha muerto mientras que en Marcos (5,23) y Lucas (8,42) aún está en las últimas, “para que no aparezca contradicción alguna hay que... comprender que por motivos de brevedad (*brevitatis causa*) Mateo quiso decir más bien que rogó al Señor que hiciese lo que de hecho hizo... Mateo queriendo decirlo (*cum instituisset... dicere*) todo de forma breve indicó que el padre en su súplica dijo lo que es cierto que él quiso y Cristo hizo” (2,28,66). La diferencia entre Lc 20,9a y Mt 21,33a se explica porque Mateo calló por razones de brevedad (*brevitatis causa*) lo que Lucas no omitió (2,70,137).

También Lucas condesciende de vez en cuando con las exigencias de la *narratio brevis*. En Lc 9,1-6 imita la brevedad de Marcos (2,30,70). Otras veces incluso le supera; es el caso de Lc 9,13b donde Lucas compendia (*cons-*

125. QUINT. *Instit. Orat.* 4,2,46.

trinxit) en una sola sentencia la respuesta de Felipe y la de Andrés (Jn 6,7-9) (2,46,96). Lo mismo acontece en Lc 23,35 y en Lc 23,36-37. En el primer caso mencionó a los príncipes, pero sin añadir “de los sacerdotes” unió (*complexus est*) en un término general a todos los personajes de relieve para que se pudiera aplicar también a los letrados y ancianos (3,15,52); en el segundo quiso aunar (*conplecti voluit*) lo que los soldados hicieron y dijeron (3,17,54).

Juan destaca no precisamente por la *brevitas* sino por su *prolixitas* (4,10,15.18) y *diuturnitas* (4,10,19).

3.2.2.3.8.2. Narración clara (narratio aperta)

Respecto a la *narratio aperta* hay que comenzar con afirmaciones de carácter general. La diferente formulación de algunas sentencias del Señor por parte de los evangelistas no es algo caprichoso ni pura estética literaria, sino que está al servicio de la mejor comprensión de las mismas (*alios ad eandem sententiam familiaris explicandam verba variasse, ut intellegatur...*) (2,14,31); o con otras palabras, “la sentencia está tanto mejor expresada cuanto que, aunque han variado ciertas palabras, ha permanecido la verdad (*tanto melius insinuata quanto quibusdam verbis... variata*) (2,27,61).

Si, dejando de lado estas formulaciones generales, nos acercamos a cada evangelista en concreto, el centro se desplaza a Lucas; es él, según Agustín, quien más sistemáticamente aporta claridad con su relato. Los ejemplos abundan: Lc 5,32-35 esclarece (*evidentius expressit*) a Mc 2,18-20, indicando lo mismo (2,27,62); en concreto Lc 5,34 aclara y con elegancia (*eleganter aperuit*) a Mc 2,29 (2,27,63); en la escena del siervo del centurión Lucas aclaró (*aperuit*) cómo se había desarrollado todo, para que nos viésemos obligados a entender (*ut ex hoc intelligere cogermur*) a partir de ahí por qué dijo que había accedido a él alguien que no pudo mentir (2,20,50); la palabra “hombre” (Lc 5,20), en lugar de “hijo”, sirve para explicitar mejor la sentencia del Señor (*ad sententiam domini expressius insinuandam valet*) (2,25,57); dígase lo mismo de la adición de *in poenitentiam* de Lc 5,32 (*ad explanandam sententiam valet*) (2,27,61); Lc 6,6-11 nos aclara (*aperuisset*) que la escena tuvo lugar en otro sábado y por tanto es distinta de la narrada por Mt 9,12-14 (2,35,82). Respecto a la estancia en Nazaret (Lc 4,16) Lucas *eandem rem gestam latius indicat* (2,42,90). Aunque no refiere lo indicado por Mt 24,20 o Mc 13,18, Lc 21,34-36 ilumina la sentencia (*inlustrasse sententiam*) aportada por aquellos (2,77,151); en el relato de la escena del huerto de Getsemaní Lucas dejó más claro (*manifestius aperuit*) a qué distancia se había retirado Jesús (3,4,13); con su narración explicó (*narrando explicavit*) lo que Marcos pasó por alto (escena de Emaús) (3,25,73).

Pero no es sólo Lucas quien se preocupa de la claridad. Marcos, que normalmente se caracteriza por su brevedad, también hace concesiones a esa claridad. En el relato de la negación de Pedro (14,30) se distingue de Mateo (26,34) por una mayor aportación de detalles (*distinctius*). Esta *distinctio* está al servicio de la claridad¹²⁶. De todos los evangelistas es él quien *planius elocutus est*, quien la narró *expressius* (3,2,7). Asimismo, respecto al interrogatorio al que sometieron a Jesús los sumos sacerdotes, la presentación de Marcos aporta más claridad en cuanto que Mc 14,62 elimina la ambigüedad de Mt 26,64: *tu dixisti* (3,6,20).

Al hablar de las *virtutes narrationis* no hay que fijarse sólo en las implicaciones que tienen en el *ordo*, o en los aspectos cuantitativos del omitir o añadir. Hay que considerar asimismo la mayor o menor sensibilidad de los distintos autores a una u otra de las *virtutes narrationis*. Al respecto, Juan apenas resulta caracterizado, no obstante que Agustín señale en más de una ocasión la prolijidad o diuturnidad de los discursos del Señor que él recoge. Si algo cabe destacar es el estilo sublime que ha elegido. Mateo y sobre todo Marcos, se someten preferente, aunque no exclusivamente, a las exigencias de la *narratio brevis*, aunque en algún caso sea en detrimento de la *narratio aperta* por la que opta de forma inequívoca Lucas.

La conclusión no puede ser otra que ésta: los evangelistas procuraron someterse a los cánones literarios tal como los prescribía la retórica.

3.2.3. Gramática y apologética

Después de analizar los hechos es oportuno detenerse sobre su por qué o para qué. Tras pasar revista a los análisis de Agustín sobre los textos evangélicos, cabe preguntarse qué sentido tenían en su mente.

El *De consensu* no es un comentario gramatical, pero está elaborado con elementos aportados por la ciencia gramatical. No es un comentario gramatical porque Agustín nunca pretendió tal cosa al escribirlo; no emprendió la obra en condición de gramático, sino de pastor de su comunidad cristiana. Sin embargo, está elaborado con elementos aportados por la ciencia gramatical, porque eran los que le ofrecía la cultura del tiempo, la que él dominaba y la que poseían sus posibles lectores, al menos los más instruidos. Además, al centrarse la discusión en uno o varios textos, nada más fácil que acercarse a ellos como a cualquier otro, teniendo cuenta de las diferencias insoslayables.

126. QUINT. *Instit. Orat.* 4,2,36: "erit... narratio aperta... si fuerit... distincta rebus, personis..."

Aunque se ocupa toda ella de los evangelios, no se la puede considerar como exegética, no obstante que en más de una ocasión haga obra de exegeta. Como señalamos en su momento, tiene un marcado carácter apologético: mostrar la armonía entre los distintos evangelistas, contra las acusaciones vertidas contra ellos en el sentido de que se contradicen a sí mismos y los unos a los otros.

Los argumentos con que topamos son de carácter teológico unos y de carácter histórico y literario otros. Los razonamientos de carácter teológico señalan más bien las posiciones seguras desde las que Agustín emprende su tarea, pero no pueden constituirse en prueba, justamente porque es algo que indirectamente se trata de demostrar: que detrás de esos escritos está la autoridad de Dios. La argumentación de carácter histórico, tomada de los mismos textos encausados, incluye asimismo una *petitio principii*, y, por tanto, carece de fuerza de persuasión. Ante esto, Agustín emprende el camino de la argumentación literaria, y los resultados del mismo los pone al servicio del objetivo de la obra. Y hay que decir más: a partir del libro segundo en el que entra ya al fondo del problema, no hay concesiones a la erudición: todos los datos que aporta sirven a solucionar alguna dificultad. Lo primero es siempre el texto evangélico: de él salta a los elementos gramaticales; nunca al revés.

Pero es preciso hacer una aclaración. Sería difícil entender el argumentar de Agustín si no se tiene en cuenta la unidad que forman para él los cuatro evangelios. El los considera en su conjunto como una obra única. No sólo porque tratan del mismo tema, sino también porque tienen detrás la autoridad de Dios, y sobre todo porque él parte de que los posteriores conocieron los escritos de los anteriores y tratan de complementarlos de alguna manera (1,2,4).

La simple aplicación a los textos de los métodos del análisis literario dará a Agustín argumentos suficientes con que responder a quienes niegan la veracidad y concordia de los distintos relatos y defender la armonía en la diversidad, esa diversidad concorde (2,66,128). Pero conviene tener en cuenta otro aspecto: como norma Agustín no pretende ofrecer soluciones, sino únicamente vías de solución. Al respecto, el Santo se suele pronunciar con bastante cautela. No parte en absoluto de que la razón que él aporta sea la auténtica; simplemente quiere mostrar una posible vía de salida al conflicto. Contra la absolutización de la afirmación crítica en el sentido de que los evangelistas se contradicen, él presenta una posibilidad de armonización, que no necesariamente ha de ser la auténtica. En algunos casos, sin embargo, se muestra más seguro en su solución; su razonamiento fuerza (*cogit*) a admitir la conclusión. El sabe que unos argumentos tienen más fuerza que

otros. Y por eso a algunos únicamente recurre, como a desgana, cuando le fallan otros.

La tesis de Agustín es la siguiente: En los evangelios todo es verdad, no existe oposición o contradicción alguna entre los distintos evangelistas. Las contradicciones que los críticos ponen de relieve son sólo aparentes. Verá cómo desaparecen todas ellas quien sepa aplicarles los criterios enseñados y aprendidos en la escuela del gramático. A continuación vamos a presentar de forma sintética y sistemática lo que hemos visto es el proceder asistemático de Agustín. Es decir, una comprensión exacta de los evangelios requiere lo siguiente ¹²⁷:

a. Una correcta *lectio*, pues una puntuación o acentuación inexacta puede hacer decir al texto lo contrario de lo que intentó indicar su autor, y provocar divergencias de mayor o menor importancia. Por tanto, acertar en la una y en la otra significa hacer desaparecer las dificultades a la armonización que tenían ahí su origen. Los casos que presenta Agustín no son muchos, pero existen, como ya vimos ¹²⁸.

b. Una correcta *emendatio*, pues algunas discrepancias pueden proceder de errores del copista. Subsanaos ellos, desaparecerán las discrepancias ¹²⁹.

c. Una correcta *enarratio*. La solución de la mayor parte de las dificultades de armonización depende únicamente de que se entiendan debidamente las *verba*, las *locutiones* y la *dispositio* así como los rasgos literarios peculiares de cada autor. Especificando más:

c.a. Cada autor tiene su propia historia literaria: escribió en una lengua y no en otra, tuvo unas fuentes de información y no otras, unas dotes personales y no otras. Tener este dato en cuenta significa abrir la puerta a la solución de algunas dificultades ¹³⁰.

c.b. Además, cada autor pone su escrito al servicio de una *intentio* específica. El hecho, entre otros aspectos, tiene su repercusión en la selección y ordenación del material. El pretender acentuar un aspecto o otro de la persona de Jesús implica un tratamiento distinto del material, sin faltar en

127. Como norma no vamos a poner los casos, muchos o pocos, en los que Agustín hace aplicación del criterio que formulamos, pues ya lo hemos hecho en la práctica al exponer el proceder al modo del gramático. Nos limitamos a dar la referencia donde se trató con la amplitud que pareció oportuna.

128. Cf. 3.2.2.1. Lectura (*Lectio*)

129. Cf. 3.2.2.2. Corrección (*Emendatio*)

130. Cf. 3.2.2.3.1. Los autores y su obra

absoluto a la verdad. Quien no olvida esta realidad dejará de ver falta de armonía donde no hay más que sometimiento a esa propia *intentio* ¹³¹.

c.c. Todo escrito se coloca dentro de un género literario, que en el caso de los evangelios es el de la *historia* o *narratio* histórica. Para elaborar esa *historia* ¹³² dispone de abundantísimo material (Jn 21,25), resumido en las *res gestae* y las *sententiae* ¹³³; ante él cada autor se siente libre, pudiendo añadir o eliminar con respecto a otro lo que le parezca oportuno o más útil con vistas a su *intentio*. Por tanto, se ahorrará, por inútil, el trabajo de acusar de falta de concordia a los evangelistas:

c.c.a. Quien advierta que el Señor pudo hacer dos o más veces una misma cosa o repetir en circunstancias diversas una misma sentencia de forma idéntica o sólo parecida, y que de esa abundancia un evangelista selecciona un caso y otro otro; ese tal no acusará de contradicción a dos o más de ellos porque no coincidan al detalle en la descripción o en las palabras. Pueden estar refiriéndose a hechos distintos ¹³⁴.

c.c.b. Quien tenga en cuenta que, a veces, aunque parezca que los evangelistas están narrando acontecimientos distintos, no es así ¹³⁵.

c.c.c. Quien tenga en cuenta que los evangelistas no pretenden hacer una descripción exhaustiva del hecho narrado, o transcribir en su plenitud material la sentencia del Señor. Algunas presuntas divergencias hallan solución con sólo considerar que un evangelista se fijó en una parte o en un rasgo y otro en otro, es decir, que alguno puede aportar datos complementarios a los que ofrecen otros ¹³⁶.

c.d. Hallará solución a infinidad de problemas de armonización quien reflexione sobre algo tan elemental como que las palabras son sólo signos portadores de un significado; que el signo puede variar permaneciendo inmutable lo significado. Traduciéndolo al lenguaje de Agustín en el *De consensu*, quien no olvide que las *verba* y *locutiones* son sólo vehículos de una *res*, o una *sententia*, el significado que el autor quiere comunicar a través de ellas; que una misma *res* o *sententia* puede ser servida por variedad de *verba* o *locutiones*, y que, por lo tanto, la verdad no hay que buscarla en las *verba* y *locutiones*, sino en las *res* y *sententiae*. Estas reflexiones se multiplican de forma interminable en nuestra obra ¹³⁷.

131. Cf. 3.2.2.3.2. El propósito del autor (*intentio*)

132. Cf. 3.2.2.3.3. Género literario: el relato histórico (*narratio historica*)

133. Cf. 3.2.2.3.3.1. La materia: "hechos" y dichos de Jesús (*res/sententiae*)

134. Cf. 3.2.2.3.3.2.1. *Res* o *sententiae* repetidos por el Señor (Desasimilación)

135. 3.2.2.3.3.2.2. Asimilación

136. Cf. 3.2.2.3.3.2.3. Detalles complementarios

137. Cf. 3.2.2.3.4. Contenido (*res/sententia*) y forma (*verba/locutiones*)

c.e. La consecuencia es que hay que dar a cada *verbum* la plenitud de su valor.

c.e.a. El primer paso al respecto consiste en fijar con exactitud las formas gramaticales en que son usadas y darles el valor exacto que el correcto lenguaje les asigna, y luego sacar las conclusiones. Una discrepancia puede provenir, por ejemplo, de considerar que un término está en un caso cuando en realidad está en otro. O se puede resolver, por poner otro ejemplo, con sólo dar al tiempo del verbo usado por el evangelista el significado que le es propio ¹³⁸.

c.e.b. Ya hicimos mención de que las *verba* tienen el valor fundamental de ser portadoras de un significado. Quien sepa traspasar con la inteligencia el variado follaje para llegar a ese significado preciso (*res*) que les otorga ya el “orador” ya el *narrator*, verá como se esfuman un sin fin de presuntas discrepancias ¹³⁹. Mas, para llegar a él, antes ha de tener en cuenta la posibilidad de que el “orador”, o el *narrator* mismo, haya podido recurrir al sentido figurado ¹⁴⁰. Solventará dificultades quien acierte a dar en el clavo del significado exacto del *verbum*. A este respecto, y al menos en cuanto a su sentido propio ¹⁴¹, verá facilitada su labor quien preste atención al tenor literal del término para no confundirlo con otro similar ¹⁴², quien acierte a definir con exactitud los conceptos a que hacen referencia las *verba* ¹⁴³, y quien sepa ayudarse de las explicaciones oportunas ¹⁴⁴, de la etimología cuando sea posible ¹⁴⁵, o de la lengua original ¹⁴⁶. Clarificado el sentido exacto de los términos y conceptos, desaparecen divergencias que tenían su origen ahí precisamente.

c.e.c. También aporta no pequeño apoyo para eliminar dificultades la atención a los posibles vicios y a las virtudes en el uso de las palabras.

c.e.c.a. *Latinitas*. No siempre la *latinitas* es totalmente correcta. El traductor del texto evangélico de las lenguas originales al latín ha podido caer de forma inconsciente en algún barbarismo, o ha podido recurrir muy conscientemente a algún metaplasmo. Quien no lo advierta, puede creer que hay discrepancia entre dos textos; discrepancia que se esfumará para quien esté capacitado para captar o bien la incorrección o bien la figura. Dígase lo mismo respecto al lenguaje popular. Por las razones que sean, el autor o tra-

138. Cf. 3.2.2.3.5.1. Morfología: declinación y conjugación

139. Cf. 3.2.2.3.5.2. El significado

140. Cf. 3.2.2.3.5.2.2. Significado figurado

141. Cf. 3.2.2.3.5.2.1. Significado propio

142. Cf. 3.2.2.3.5.2.1.1. La forma externa

143. Cf. 3.2.2.3.5.2.1.2. Definiciones

144. Cf. 3.2.2.3.5.2.1.3. Explicaciones

145. Cf. 3.2.2.3.5.2.1.4. Etimología

146. Cf. 3.2.2.3.5.2.1.5. Recurso a la lengua original

ductor puede haber preferido un uso popular. Advertirlo será fuente también de soluciones ¹⁴⁷.

c.e.c.b. *Perspicuitas*. Al servicio de una más nítida comprensión intelectual por parte del oyente o del lector, el orador y escritor suele recurrir a la *variatio*. De aquí que, por ejemplo, los autores se sirvan de sinónimos ¹⁴⁸ o que, cuando cabe la posibilidad, empleen diversos nombres ¹⁴⁹, o recurran a diversos criterios ¹⁵⁰, que en ningún modo implican cambio en el significado, pues se limitan a decir lo mismo de distinta manera. Salta a la vista cuántos problemas de armonización se solventan teniendo en cuenta este dato que no ignora ningún comentador de un texto.

c.e.c.c. *Ornatus*. El orador o el escritor busca enseñar, pero eso lo consigue mejor si lo hace agradando. A ese fin está ordenado el recurso a los diversos tropos. Los autores evangélicos no fueron ajenos a este proceder común. Agustín hace ver cómo ellos recurrieron de forma casi habitual a la metáfora ¹⁵¹, a la sinécdoque en sus varias formas ¹⁵² y a la antonomasia ¹⁵³. Por tanto, quien advierta como lo ha hecho él esos tropos y los valore en cuanto tales, hallará la puerta abierta para eliminar numerosas dificultades.

c.f. Lo que hemos dicho de las *verba* hay que afirmarlo asimismo de las *locutiones*.

c.f.a. Lo primero que se requiere es atenerse a su tenor literal. Sólo a partir de él se pueden emitir juicios de valor ¹⁵⁴.

c.f.b. En el examen de toda afirmación además de lo que se afirma, hay que considerar quién lo afirma y de quién o de qué se afirma. Pero como no siempre suele estar explícito o al menos lo suficientemente explícito se requiere un cierto esfuerzo para averiguarlo. Una vez que se ha cumplido con esa tarea, determinando lo más exactamente posible el sujeto o sujetos ¹⁵⁵, o el destinatario o destinatarios ¹⁵⁶, una serie no pequeña de dificultades dejan de serlo.

c.f.c. No basta con eso. Se precisa el paso siguiente de acertar con el significado preciso que le otorga el “orador” o el *narrator* ¹⁵⁷ ya en el sentido

147. Cf. 3.2.2.3.5.3.1. *Latinitas*

148. Cf. 3.2.2.3.5.3.2.1. Sinónimos

149. Cf. 3.2.2.3.5.3.2.2. Pluralidad de nombres

150. Cf. 3.2.2.3.5.3.2.3. *Genus et modus*

151. Cf. 3.2.2.3.5.3.3.1. Metáfora

152. Cf. 3.2.2.3.5.3.3.2. Sinécdoque

153. Cf. 3.2.2.3.5.3.3.3. Antonomasia

154. Cf. 3.2.2.3.6.1. La forma externa

155. Cf. 3.2.2.3.6.2.1. Sujeto

156. Cf. 3.2.2.3.6.2.2. Destinatario

157. Cf. 3.2.2.3.6.3. Significado: Intención del hablante (*voluntas*)

propio ya en el figurado ¹⁵⁸. Quien por encima de las formulaciones materiales sepa captar la *voluntas* de quien pronunció o escribió la *locutio* advertirá cómo en ella coinciden, disipándose toda sospecha de discrepancia. Al ser tantas las sentencias del Señor recogidas en los evangelios, Agustín se vale con muchísima frecuencia de este recurso.

c.f.d. Como las *verba* también las *locutiones* tienen sus vicios y virtudes. La valoración atenta de unos y otros conduce a la una fácil, al menos en algunas ocasiones, armonización de textos que a primera vista parecen contradictorios.

c.f.d.a. *Latinitas*. Igual que respecto a las *verba* hay que contar con la posibilidad del barbarismo o metaplasmo, así respecto a las *locutiones* con la del solecismo o *schema* en sus diversas formas ¹⁵⁹. El advertirlo elimina de entrada serias dificultades de armonización.

c.f.d.b. *Perspicuitas*. A veces razones de brevedad hacen que la *locutio* sea oscura. En otros casos, por exigencias de claridad, el autor o autores recurren a la *variatio* dando la impresión de discrepancia donde realmente no existe ¹⁶⁰. El advertir las razones de la variedad de formulaciones anula la sospecha de la divergencia.

c.f.d.c. *Ornatus*. Al respecto vale lo que dijimos al tratar de las *verba* ¹⁶¹.

c.g. La *dispositio*, de la que es traducción concreta el *ordo*, es uno de los aspectos de la elaboración de la *narratio* histórica donde el autor dispone de más libertad de acción y donde puede dejar más fácilmente su impronta personal. Por lo que es fácil interpretar como divergencia de fondo, lo que es artificio del creador literario.

c.g.a. En el caso concreto de los evangelios, el *ordo* plantea numerosos problemas de armonización. Es evidente que los evangelios no presentan todos una misma sucesión de los acontecimientos. Al parecer de los críticos, el hecho les quita credibilidad, pues no pueden ser verdaderas ambas ubicaciones en el espacio y en el tiempo. Mas, piensa el Santo, quien tenga conocimientos literarios no puede partir del *ordo* diverso para negar veracidad a los evangelios, pues sabe que el diverso *ordo* puede estar motivado por distintos factores, que en nada afectan a la verdad de lo referido ¹⁶². Quien tenga en cuenta la función del *ordo* no hallará problemas donde no los hay.

c.g.b. En la elaboración del *ordo* los evangelistas han hecho uso de figuras tanto *per detractionem (praeteritiones)*, como *per adiectionem (in-*

158. Cf. 3.2.2.3.6.3.2. Significado figurado

159. Cf. 3.2.2.3.6.4.1. *Latinitas*

160. Cf. 3.2.2.3.6.4.2. Claridad (*Perspicuitas*)

161. Cf. 3.2.2.3.5.3.3.1. Metáfora; 2. Sinécdoque; 3. Antonomasia

162. Cf. 3.2.2.3.7.1. El orden (*ordo*)

terpositiones, subnexiones, adnexiones, etiologías), así como de la *prolepsis* y la *anacephaliosis* ¹⁶³. Quien las advierta y sepa valorarlas como tales, no pensará en discrepancias de contenido cuando sólo son de forma, es decir, cuando se trata únicamente de artificios literarios.

c.g.c. La personalidad literaria de cada autor tiene como campo específico donde manifestarse las *virtutes narrationis*. Un autor ha podido optar preferencialmente por la *narratio brevis* ¹⁶⁴, o por la *narratio aperta* ¹⁶⁵. Numerosas variantes entre los diversos evangelistas pueden tener su origen en la diversidad de valores por los que han optado.

Pero Agustín no nos ha dejado sólo una praxis de armonización, sino que a la vez ha ido formulando una serie de principios. A veces los denomina explícitamente como *regulae* (2,20,50; 2,46,95.96; 2,66,127; 2,79,155; 3,20,57); en otras ocasiones se limita a formularlos sin más. Aunque esta formulación siempre tiene lugar con referencia a un caso concreto, él le asigna una validez general por lo que puede aplicarse a otros paralelos (2,5,16; 2,6,18; 2,46,96.97; 2,61,120; 2,66,127). Con esa finalidad, él mismo los recomienda, ordena archivarlos diligentemente en la memoria e invita a que se los recuerde llegado el momento (2,12,29; 2,29,69; 2,46,95.96.97). Con frecuencia hace referencia a menciones anteriores de los mismos (2,19,47; 2,20,50; 2,51,106; 2,61,120; 2,79,155) y hasta muestra cierta desazón cada vez que tiene que hacerlo de nuevo (2,30,76; 2,61,120; 3,13,49). Son los criterios que más sistemáticamente ha aplicado para dar solución a los problemas que le proponen. Son los siguientes:

1. Los hechos y dichos del Señor no fueron únicos, sino que él pudo repetir tanto los unos como los otros. En consecuencia, cuando resulte difícil armonizar unos relatos o dichos con otros similares, cabe pensar que no se trata de los mismos, sino de otros parecidos (2,29,69; 2,30,76; 2,32,79; 2,51,106; 2,61,120; 2,79,155). Al respecto Agustín ve como aleccionador el caso de la multiplicación de los panes: si en lugar de narrar las dos, Mateo sólo hubiese narrado la que calla Marcos se hubiese pensado que se contradecían el uno al otro, cuando en realidad se trata de dos hechos semejantes, aunque distintos (2,50,105).

2. Cada evangelista teje su relato como si fuese una secuencia continua que no omite nada; aunque calla lo que no le interesa decir, de tal modo enlaza los elementos narrativos que da la impresión de un relato de hechos seguidos (2,5,16; 2,25,58; 3,25,73; 3,13,44). El que un autor calle lo que otro

163. Cf. 3.2.2.3.7.2. La estética del *ordo: Praeoccupatio-recapitulatio*

164. Cf. 3.2.2.3.8.1. Brevidad (*brevitas*)

165. 3.2.2.3.8.2. Narración clara (*narratio aperta*)

dice en ningún modo atenta contra la verdad (2,6,18; 2,19,47; 2,20,50; 2,46,96; 3,8,34; 3,18,55; 3,20,57; 4,10,11). El diverso *narrandi modus* no afecta a la verdad (2,62,121).

3. El que un autor utilice el lenguaje vulgar y otro el culto no incide en nada en la verdad, siempre que mantengan la misma sentencia (2,28,65). Dígase lo mismo del lenguaje propio y del figurado (2,30,77). La materialidad de las palabras pierde interés siempre que tengan el mismo valor significativo (2,24,55).

4. Lo realmente importante y lo que hay que buscar siempre es la *voluntas* del autor. En consecuencia, no hay falsedad ni siquiera cuando se atribuye algo a una persona que nunca dijo tal cosa, siempre que se exponga lo que ella pensaba (2,12,29; 2,46,97; 3,4,14). Por eso resulta superfluo buscar las *ipsissima verba* de Jesús, una vez que se conoce lo que quiso decir (3,2,8).

5. La *varietas* en las *verba* o en las *locutiones* no implica *adversitas* en las *res* o *sententiae* (3,4,13). Lo que significa que no hay contradicción en el hecho de que alguien ofrezca de un modo lo que otro ha presentado de manera distinta, pues la razón no suele ser otra que hacer más comprensible la verdad de las *res* y *sententiae* (2,19,47). Tras esa *variatio* puede ocultarse la misma sentencia (2,27,63; 2,28,65; 3,4,13).

6. Una de las *regulae* más constantemente repetidas se refiere *ordo*. Sea cual sea aquel en que cada evangelista haya querido presentar las *verba* o los relatos no afecta a la verdad (2,21,52; 2,62,121; 2,39,86; 3,8,34). Lo dicho se aplica de un modo muy particular a la *praeoccupatio* y a la *recapitulatio*.

7. El autor sagrado puede haberse servido de figuras retóricas entre las cuales cabe destacar la de la sinécdoque (2,46,97; 2,66,127; 2,79,155; 3,24,66), de la *syllipsis* o de la antonomasia.

De un modo u otro todos estos principios están incluidos en este texto de carácter programático: “No hay que pensar que miente alguien si después de oír o ver algo, al recordarlo no lo refiere del mismo modo o con las mismas palabras; si cambia el orden de éstas; si utiliza unas palabras por otras de idéntico significado; si se calla algo que o no viene a la mente a quien intenta recordarlo o puede deducirse de lo dicho; si en función de otros intereses simplemente toca algo sin intención de desarrollarlo en su totalidad; si con vistas a una mayor claridad añade otras palabras, o si a pesar de intentarlo no se logra una reproducción textual (2,12,28).

Dichas reglas no las considera como descubrimientos personales o como fruto de una preparación especial, sino como algo al alcance de todos, que cada cual puede ver espontáneamente (2,19,47); algo que está suficientemente a la vista (2,27,63); o que aparece con suficiente claridad (2,46,97); con referencia a una regla afirmará que es *notissima* (3,20,57).

Lo primero que se advierte tras considerar estos principios es que todos se colocan en el ámbito de ejercicio del *grammaticus*. Agustín no hace sino afirmar que los evangelistas gozaban de las mismas posibilidades o libertades que tiene todo autor a la hora de componer un texto: libertades respecto a la selección de material para su *narratio*, es decir, para introducir un hecho u otro; libertad para servirse de un lenguaje u otro, más popular o más culto, en sentido propio o en sentido figurado, a la hora de expresar su *voluntas*; libertad para variar las *verba* o *locutiones*, por razones de claridad o simplemente estéticas; libertad respecto al *ordo* tanto de las palabras como de las *sententiae* o hechos, y libertad, en fin, para servirse de los tropos que en cada momento le pareciesen más oportunos.

En definitiva, quien reconozca esto en la teoría y sepa percibirlo en la práctica hallará siempre alguna posibilidad de armonización entre textos a primera vista discordantes. Hablamos de "posibilidad" para ser fieles al pensamiento del Santo. Es hasta ahí hasta donde llega él: hasta admitir que ante los problemas objetivos que respecto a su concordancia plantean los distintos relatos evangélicos siempre se puede hallar una posible solución desde los mismos principios de la ciencia gramatical. La solución que él presenta normalmente tiene sólo categoría de ejemplo. Otros pueden hallar otras quizá más válidas. A este nivel el texto bíblico es tratado como cualquier otro texto literario.

4. LA VERDAD DE LOS EVANGELIOS

En el *De consensu* la verdad de los evangelios es punto de partida y punto de llegada para Agustín. Es punto de partida pensando en él mismo; se trata de un principio inconcuso e indiscutible para él. Para el creyente, la absoluta verdad del principio tiene un apoyo último en el aval de Dios. Más para quien se coloca fuera de la fe cristiana y específicamente católica, esa apoyatura hay que demostrarla, para lo cual resulta imprescindible mostrar la verdad plena de cuanto allí se relata. Por eso, pensando en los destinatarios de la obra, dicha verdad es también punto de llegada. Todo el ingente esfuerzo de Agustín en esta obra ha ido encaminado a hacer partícipes de sus propias convicciones a quienes no las comparten. Pero no desde las mismas bases, sino desde otras nuevas ajenas en principio a la fe.

En su esfuerzo por hacer de la verdad evangélica el punto de llegada de su obra, prescinde de argumentaciones de cuño teológico, filosófico o histórico, para apoyarse en otras de carácter literario. Trata de mostrar que, dejando de lado prejuicios personales y actitudes irracionales, el mantener sistemáticamente la existencia de contradicciones entre los evangelistas es

señal de una deficiente cultura literaria. Es por lo que Agustín, aunque refiriéndose a un punto muy concreto, afirma que no aceptarlo es obra de osadía (intelectual) y falta de erudición (*temere e inerudite*: 2,30,76). Este último término es bastante significativo, si consideramos la afirmación de Marrou de que la *eruditio* era el contenido de la cultura científica del tiempo¹⁶⁶. Ciertas posturas equivalen a proclamar públicamente esa falta de erudición, es decir, a reconocerse como un hombre inculto, privado de la cultura del tiempo.

En efecto, hemos visto cómo el empeño de Agustín va encaminado a mostrar cómo los evangelistas no han hecho sino recurrir a los variados artificios literarios que en ningún modo implican poner en peligro la verdad. Y lo normal es que allí donde algunos ven discrepancias o contradicciones, lo que percibe el lector atento son esos artificios. En el *De consensu* Agustín relativiza continuamente la materialidad de las palabras; no hay que pensar, dice, que la verdad se protege con palabras mágicas (*consecratis sonis*), pues Dios no las encarece a ellas lo mismo que a las *res*. Más aún, si se pudiese llegar a ésta sin ellas, desaparecerían (2,66,128).

Pero la obra no va encaminada únicamente a los que carecen de fe. Agustín piensa también en quienes *salva fide* quieren tener respuestas a las cuestiones que plantea aquéllos o bien para progreso personal o bien para darles respuesta a ellos (1,7,10). Ellos son con toda probabilidad los destinatarios de las cuñas teológicas que encontramos. Pensando en ellos, Agustín hace del convencimiento de la verdad plena de los evangelios un criterio de interpretación: es válido todo camino que confirme esa verdad; al mismo tiempo, la certeza de que no puede haber ni mentira ni falsedad hace que la investigación queda siempre abierta hasta que no se halle una forma de solución a las presuntas contradicciones, porque dicha solución existe.

5. GRÁMATICA Y PASTORAL

El *De consensu*, hemos dicho, no es una obra de erudición, sino pastoral. Y tras el paso detenido por la obra hay que decir que es una muestra del genio pastoral de Agustín.

Para entenderlo es preciso dar el realce debido a un dato. En nuestro seguimiento del escrito agustiniano hemos empleado con frecuencia una terminología que podríamos llamar técnica, totalmente ausente en unos casos

166. Cf. H. I. MARROU, *Saint Augustin*, p. 146.559ss.

en las páginas del santo; en otros presente, pero diluida en el lenguaje ordinario de forma que le quita toda apariencia o forma de tecnicidad. Veámoslo ya en concreto.

Hemos hablado de pronombres, de casos gramaticales (dativo, nominativo), de tiempos de verbos (indefinido, imperfecto). Se trata de nuestra "traducción", pues él no utiliza ninguna de esas categorías. Consideremos el caso del *illi* de Mt 21,41. La referencia completa exigiría hablar de un pronombre en dativo singular o en nominativo plural, pero Agustín deja de lado la categoría caso para referirse únicamente a la categoría más conocida del número, singular y plural (2,70,137). Lo mismo cuando apunta escuetamente que Mt 27,23 escribe *dicebat*, no *dixit*, eludiendo mencionar los nombres de los tiempos respectivos.

Hemos visto cómo Agustín examina los textos evangélicos en cuanto a las *virtutes*, sea de las palabras, de las locuciones o de la narración, pero nunca menciona dicho término con esa significación. Dígase lo mismo de las *virtutes* específicas: *latinitas*, *perspicuitas* y *ornatus*. Asimismo la obra nos ha llevado a hablar de idiotismos, barbarismos o metaplasmos, solecismos o *schemas*, de metáforas, sinécdoques, syllepsis, antonomasia. En vano se buscará una sola presencia de dichos términos, no obstante la frecuencia con que Agustín recurre al concepto en su explicación de los textos. De forma intencionada, sin duda, los evita, y alude a ellos con expresiones muy genéricas¹⁶⁷, acompañadas, sobre todo en el caso de la sinécdoque o syllepsis, de una descripción elemental. El caso de la antonomasia es también significativo; no necesita, por así decir, poner la llamada: la deja sólo entrever al resaltar un aspecto de calidad, que hace que algo o alguien destaque.

Conscientemente evita presumir de erudición. Lo mismo acontece cuando la terminología técnica coincide con el lenguaje ordinario; la usa con tal naturalidad que nunca deja la impresión de erudito. La sencillez del discurso disimula el ámbito retórico de conceptos como *transitus*, *praeteritio*, *subnexio*, *adnexio*, conceptos que, igual que otros (*pronuntiatio*, *emendatio*,

167. Valgan estos ejemplos: 2,17,39 (*mos locutionis = anticipatio*); 2,20,49 (*usitatus mos = "representación"*); 2,27,62 (*diversus loquendi modus*); 2,28,64 (*mos evangelistarum = hablar de sí en tercera persona*); 2,28,68 (*hebraeus mos = mulier pro puella*); 2,41,88 (*mos scripturarum = "día" por "tiempo"*); 2,46,96 (*usitatissime*); 2,56,112 (*genera locutionum diversa*); 2,56,113 (*loquendi modus = sinécdoque*); 2,66,128 (*diversa locutio*); 2,79,156 (*locutio illa = syllepsis*); 2,79,157 (*integra, minus usitata, integerrima, suboscura sed integra*); 3,6,25 (*usitata = syllepsis*); 3,6,26 (*sicut cotidie dicimus...*); 3,13,41 (*quemadmodum loqui scripturae solent = sinécdoque*); 3,16,53 (*genus locutionis satis usitatum, usitatus locutionis modus = syllepsis*); 3,17,54 (*genus locutionis = syllepsis*); 3,24,65 (*usitatus loquendi modus = sinécdoque*); 3,24,66 (*loquendi modus, locutionis modum, usitatissimus loquendi modus = sinécdoque*); 3,25,73 (*mos evangelistarum = escribir como si no omitiesen nada*); 3,25,84 (*mos scripturarum = sinécdoque*)

praeoccupatio, recapitulatio, etc.), aparecen expresados preferentemente en la forma verbal de uso ordinario. Lo que atribuye a los evangelistas, a saber, decir lo mismo en variedad de formas, lo practica él también. Basta con repasar las múltiples maneras como hace alusión a la *narratio brevis* y sobre todo a la *narratio aperta*.

En síntesis, como hombre que domina la cultura literaria de su tiempo, Agustín no se siente esclavo de las fórmulas. Hace labor de comentarista, pero con modos calculados: prefiere describir a definir; prefiere un lenguaje ordinario, que no vulgar, a otro más técnico.

¿Cuál es la razón de estas preferencias? Creemos que en la intención pastoral con que abrimos este apartado. La obra tiene como punto de mira a toda la comunidad cristiana. Eso no obstante que en 1,7,10 parezca que se dirige sobre todo a sujetos de un cierto nivel intelectual. Como suele suceder, son los sectores más sencillos y menos cultos quienes más sufren los efectos negativos de cierto tipo de propaganda. Por ellos mira también Agustín, atento a que puedan entender la obra, sea que la lean ellos mismos, sea que la oigan leer.

Ha sabido aprovecharse de la cultura que tan bien asimiló para su labor pastoral. El entendido sabrá captar la fuerza de su argumentación; el menos entendido no se sentirá aplastado por una terminología que le resulta extraña. El oro de los egipcios se ha puesto al servicio de la verdad cristiana, pero casi sin que aparezca como de los egipcios.

PIO DE LUIS

La resurrección de la Hija de Jairo

(Mc 5,21-24a. 35-43 par.)

ANÁLISIS HISTÓRICO-TRADICIONAL *

“TALITHÁ, QŪM: ¡JOVENCITA, LEVÁNTATE!

En el contexto de los Evangelios ocupan un destacado puesto los milagros de Jesús. Más apropiadamente aquéllos son signos de su dignidad mesiánica y del por él inaugurado reino de Dios: significan su señorío y el de su mesiánico Enviado sobre el esclavizante sufrimiento y la tiranizadora muerte. Signos del inaugurado dominio divino y mesiánico sobre aquélla, por Jesús, son precisamente, sus tres resurrecciones de muertos. La de la hija de Jairo, la del joven de Naín y la de Lázaro. En el contexto próximo —y como marco literario— del relato sobre la curación de la hemorroísa (Mc 5,24-b-34par), los tres primeros Evangelistas nos han transmitido la tradición sobre el primer signo anastasiológico de Jesús o su resurrección de la hija de Jairo:

<i>Mt 9,18-19.23-26</i>	<i>Mc 5,21-24a. 35-43</i>	<i>Lc 8,40-42a.49-56</i>
Mientras les decía esto,	Apenas había pasado Jesús de nuevo en barca a la otra orilla, acudió a él mucha gente, y estaba junto al mar (v. 21).	Y sucedió que, al volver Jesús, le acogió la gente, pues estaban esperándole (v. 40).
de improviso <i> viniendo un jefe</i>	<i> Y viene uno</i> de los jefes de la sinagoga llamado Jairo y,	Y en esto <i> vino</i> un hombre llamado Jairo, que era un <i> Jefe</i> de la sinagoga

* Además de los comentarios (*infra*), Cf.: A. Loisy, *Les Évangiles Synoptiques*, I, Cef-fonds. 1907, 812-14. 821-26; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Tübingen 1964, 228-30; H. van der Loos, *The miracles of Jesus* (Suppl. NT 9), Leiden 1965, 567-73; M.-É. Boismard, *Sinopsis de los cuatro Evangelios*, II, Bilbao 1977, 194-97; A. Suhl, *Die Wunder Jesu*: “Der Wunderbegriff im Neuen Testament”, Darmstadt 1980, 464-509: 464-80; G. Rochais, *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament* (Soc NTSt Ms 40), Cambridge 1981, 39-112; R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal-Paris 1986, 146-52 (bibliogr.). Más bibliografía sobre cada relato evangélico indicamos en las páginas siguientes (*Notas* 1. 29. 39).

se postra ante él, diciendo:

“¡Mi *hija* acaba de morir, pero ven a imponerle las manos y vivirá!” (v. 18). Y, levantándose Jesús, le seguía con sus discípulos (v. 19)... [tras la curación de la hemorroísa],

y, llegado a la casa del jefe, viendo los flautistas y la gente alborotada (v.23), decía: “¡Retiraos; pues

no murió la niña, *sino duerme!*”. Y se burlaban de él (v. 24.) Pero, tras haber sido echada la gente,

entrando *tomó la niña de la mano*

y ella *se levantó* (v. 25)

Y se extendió la fama del hecho por toda aquella región (v. 26).

viéndole, cae a sus pies (v.23) y le suplica instantemente, diciendo: “Mi *hija* está al fin de vida! ¡Ven a imponerle las manos, para que se salve y viva!” (v. 24). Y se fue con él (v. 24a)... [Tras la curación de la hemorroísa] llegan de casa del arquisinagogo, diciendo: “*Tu hija ha muerto, ¿para qué molestar al Maestro?*” (v. 35). Pero Jesús, oído lo dicho, dice al arquisinagogo: “*¡No temas, sólo cree!*” (v. 36). Y *no dejó seguirle a nadie, sino a Pedro y Santiago y Juan*, hermano de Santiago (v. 37). Y llegan a la casa del arquisinagogo, y ve el alboroto y los que lloraban y plañían (v. 38); y entrando, les dice: “¿Por qué alborotáis y lloráis? ‘La niña *no murió, sino duerme!*’” (v. 39). Y *se burlaban de él*. Pero él, echándolos a todos, lleva consigo al padre de la niña y a la madre y a los que (iban) con él; y entra donde estaba la niña (v. 40). y, *tomando la mano de la niña*, le dice: “TALITHÁ KOÚM!” que significa: “JOVENCITA, TE LO DIGO, *LEVÁNTATE!*” (v. 41). Y al instante *se levantó* la jovencita y caminaba, pues tenía doce años (v. 42). Y de repente quedaron fuera de sí con gran asombro; y les mandó encarecidamente que nadie lo supiese, y dijo se le diese de comer (v. 43).

y, postrándose a los pies de Jesús, le rogaba que entrara en su casa (v. 41), pues tenía una *hija* única —de unos doce años— y estaba muriendo (v. 42a)... [Tras la curación de la hemorroísa], mientras él aún hablaba llega uno de casa del arquisinagogo diciendo: “*Murió tu hija, no molestes ya al Maestro*” (v. 49). Oyéndolo Jesús, le respondió: “*¡No temas, sólo cree y se salvará!*” (v. 50). Llegado a la casa, *no dejó entrar con él a nadie, sino a Pedro y Juan y Santiago*, y al padre de la niña y a la madre (v. 51). Lloraban todos y plañían, pero él dijo: “No lloréis; pues *no murió, sino duerme!*” (v. 52). Y *se burlaban de él*, sabiendo bien que había muerto (v. 53).

Él, *tomándola de la mano*, alzó la voz diciendo:

“*¡NIÑA, LEVÁNTATE!*” (v. 54). Y tornó a ella su espíritu, y *se levantó* al instante; y ordenó que se le diera de comer (v. 55). Y quedaron fuera de sí sus padres, pero él les ordenó que a nadie anunciaran lo sucedido (v. 56).

La misma sinopsis del triple relato evangélico muestra ya que las redacciones de Mt y Lc siguen a la de su fuente literaria (Mc). No sin modificarla ligeramente con propios datos estilísticos (Cf. *infra*) y, sobre todo, abreviándola Mt más que Lc. ¿Qué interpretación teológica envuelve la *redacción* literaria de cada Evangelista? ¿Late tras ésta una *tradición* pre-redaccional o primitiva, que se remonte al *evento mismo* del Jesús histórico? Y, en caso afirmativo, ¿qué mensaje salvífico reveló Él fácticamente con este primer signo anastasiológico? A estos interrogantes intentan responder los siguientes análisis histórico-tradicionales de la reproducida perícopa evangélica.

1) *La redacción evangélica*

El relato de cada Evangelista refleja —como veremos— claros indicios objetivos de su propia redacción literaria del evento narrado —contexto, vocabulario y estilo, composición interna—, tras los cuales debemos intentar descubrir su intencionalidad doctrinal o su interpretación teológica.

a) El evangelista MARCOS nos ofrece el relato más amplio y, sin duda, el más antiguo ¹. Su *redacción literaria* está determinada ya por el *contexto* remoto y próximo: Tras el relato sobre la liberación exorcística del "endemoniado" geraseno (Mc 5,1-20) y enmarcando el de la curación de la hemorroísa (Mc 5,24b-34), narra el evento anastásico de Jesús (Mc 5,21-24a. 35-43). Lo hace, por lo demás, imprimiendo las huellas de su *vocabulario y estilo* ². Pues si característicos de su vocabulario son los verbos "érchesthai" + "érchontai" ³, los adverbios "euthys" ⁴ y "pollá" ⁵ así como la expresión "ho estin" ⁶, a su estilo pertenecen tanto la construcción paratáctica (= "kai")

1. Para su análisis, además de los comentarios (M.-J. Lagrange, 138-46; E. Lohmeyer, 99-109; 104ss; V. Taylor, 285-88. 293-98; trad. españ., 328-32. 338-44; R. Pesch, I 295-314; J. Gnlika, I 209-12. 216-21). Cf.: K. Kertelge, *Die Wundererzählungen im Markusevangelium*, München 1970 110-20: 115ss; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Stuttgart 1975, 196-216: 213ss; M.-E. Boismard, *o.c.*, 194s; A. Suhl, *e.c.*, 470-75; G. Rochais, *o.c.*, 54-73; R. Latourelle, *o.c.*, 147s.

2. Cf. J. C. Hawkins, *Horae synopticae*; Oxford 1909 (reprod. 1968), 10-15. 114-53; M.-J. Lagrange, *Marc*, LXVII-CVI; M. Zerwi Ck, *Untersuchungen zum Markus-Stil*, Rom 1937; V. Taylor, *Mark* ², 44-66 (trad. españ., 67-88); M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums* (WUNT 11), Tübingen 1984.

3. Mc 5,22. 35. 38 [Mc 25, Mt 3, Lc 1]: Cf. J.C. Hawkins, *o.c.*, 12. 34; M.-J. Lagrange, *o.c.*, LXVIII.

4. Mc 5,42ab [Mc 42, Mt 18, Lc 7]: Cf. J. C. Hawkins, *o.c.*, 12; M.-J. Lagrange, *l.c.*

5. Mc 5,23. 38. 43 [Mc 9, Mt 0, Lc 0]: Cf. J. C. Hawkins, *o.c.*, 13. 35; M.-J. Lagrange, *l.c.*

6. Mc 5,41 [Mc 6, Mt 0, Lc 0]: Cf. J. C. Hawkins, *o.c.*, 13. 34; M.-J. Lagrange, *l.c.*

y el presente histórico ⁷, como el uso de pleonasmos ⁸ y de asíndeton ⁹, de los frecuentes participios ¹⁰ y de la negación redoblada ¹¹, del "hóti" recitativo ¹² y del plural impersonal ¹³, de semitismos ¹⁴ y de la traducción de vocablos arameos ¹⁵, siendo asimismo característico suyo la súplica de curación ¹⁶ y el mandato de silenciar el evento ¹⁷. ¡Una profunda impronta literaria del Evangelista refleja, pues, el relato marciano! Y si su *unidad literaria* está garantizada por la explícita o implícita mención de los tres protagonistas —Jesús, el "arquisinagogo" y su "hija"— desde el principio hasta el fin, la *unidad temática* viene dada por la progresiva tensión dinámica entre los tres estados de aquélla: Quien estaba "al fin de vida" (v. 23) y luego "murió" (v. 35), a la orden de Jesús "se levantó" o resucitó y "caminaba" (vv. 41-42) ¹⁸. Así redactó Marcos la parte central del relato. Introducido todo él por la inicial situación del lugar (v. 21), y concluido con el efecto del prodigio en los circunstancias así como con el doble precepto de Jesús: Silenciar aquél y "dar de comer" a la resucitada (v. 43). La *estructura literaria* de la narración marciana ¹⁹ es pues clara:

—*Introducción* (v. 21)

—*El relato anastasiológico* (vv. 22-24a. 35-42)

el ruego por quien "está al fin de la vida" (vv. 22-24a)

disuasión ante la muerte de la enferma e invitación a la fe (vv. 35-37)

disuasión al "arquisinagogo" (v. 35)

exhortación de Jesús a seguir creyendo (v. 36)

selección de los tres discípulos-testigos (v. 37)

la resurrección de la difunta por Jesús (vv. 38-42).

7. Mc 5,21-24. 35-43 (*passim*): Cf. J.C. Hawkins, *o.c.*, 150-52. 143-48; M.-J. Lagrange, *o.c.*, LXIXs; M. Zerwick, *o.c.*, 1-21. 49-57; V. Taylor, *o.c.*, 46-49 (trad. españ., 69. 71).

8. Mc 5,39a: Cf. J. C., Hawkins, *o.c.*, 139-42; M. J. Lagrange, *o.c.*, LXXII; V. Taylor, *o.c.*, 50s. (trad. españ., 73).

9. Mc 5,39b: Cf. J. C., Hawkins, *o.c.*, 137; M. J. Lagrange, *o.c.*, LXX-LXXII; M. Zerwick, *o.c.*, 21-23; V. Taylor, *o.c.*, 49 (trad. españ., 72).

10. Mc 5,23. 35. 36. 38. 39. 40. 41: Cf. M. J. Lagrange, *o.c.*, LXIX; V. Taylor, *o.c.*, 46 (trad. españ., 68s.).

11. Mc 5, 37: Cf. M. J. Lagrange, *o.c.*, LXIII; V. Taylor, *o.c.*, 46 (trad. españ., 69).

12. Mc 5,23. 35: Cf. M. Zerwick, *o.c.*, 41s.

13. Mc 5,35: Cf. V. Taylor, *o.c.*, 47 (trad. españ., 70).

14. Mc 5,42b. 43b: Cf. M. J. Lagrange, *o.c.*; LXXXIV-CVI; V. Taylor, *o.c.*, 55-66 (Trad. españ., 77-88).

15. Mc 5, 41; Cf. 15,22. 34.

16. Mc 5,23par; Cf. 1,40par; 6,56par; 7,25. 32; 8,22; 10,47; M. Zerwick, *o.c.*, 26s. Característico de Mc es asimismo el ruego con el verbo "parakaléin" (Mc 5,23 [Lc 8,41]; 1,40; 6,56 [Mt 14,36]; 7,32; 8,22; Cf. 5,10 [=Lc 8,31]. 12par. 17 [=Mt 8,34]. 18), y la "imposición de las manos" por Jesús: Mc 5,23 (=Mt 9,18); Cf. 6,5; 7,32; 8,23. 25.

17. Mc 5,43a ("diesteflato")=7,36a. b; 9,9: Cf. M. Zerwick, *o.c.*, 25s; V. Taylor, *o.c.*, 122-24 (trad. españ., 137s); G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (LD 47), Paris 1968, espec. 39-73 ("les récits des miracles").

18. Cf. Rochais, *o.c.*, 55.

19. Cf. E. Lohmeyer, *o.c.*, 104 (el relato de Mc "ist kunstvoll gegliedert"); G. Rochais, *o.c.*, 54s.

- ¿muerta o dormida? (vv. 38-40a)
- los cinco testigos del prodigio (v. 40b)
- EL EVENTO ANASTÁSICO (vv. 41-42)
 - gesto y mandato anastásico de Jesús (v. 41)
 - obediencia inmediata de "la jovencita" (v. 42)
- Conclusión* (v. 43): Efecto del prodigio en los circunstantes (v. 43a) y doble precepto de Jesús (v. 43b.c).

A la luz de esta marcada redacción literaria del evangelista Marcos, claro indicio de que "el evangelio sobre Jesucristo-el Hijo de Dios" (Mc 1,1) alcanza aquí una elevada meta—, no es difícil detectar su *interpretación teológica* del evento. Ya el contexto remoto y próximo del relato marciano (Cf. *supra*) delata la intencionalidad de presentar a Jesús como *el Vencedor de la triple esclavitud radical*: De Satanás (= "endemoniado" geraseno), de la enfermedad (=hemorroísa) y de la muerte (=hija de Jairo). La victoria sobre ésta constituye por cierto el *centro focal* del relato. La ya creyente súplica humilde del "arquisinagogo" Jairo a Jesús —"cae a sus pies"—, en favor de la que "está al fin de la vida", fue aceptada sin ambages por quien efectivamente "se fue con él" a otorgarle el favor suplicado: Consciente, por tanto, de poder conservar la vida e impedir la muerte de aquélla o ser *el Señor de la vida y de la muerte*. Como tal se manifiesta luego y más claramente Jesús. A la disuasión formulada al Padre, ante la muerte de su "hija", contrapone "el Maestro" su exhortación a "no temer" por este mortal evento y "únicamente seguir creyendo" o apoyándose en su poder suplicado: "¡La niña no murió, sino duerme" tan sólo ante el *poder divino de quien* considera la muerte tan pasajera como un sueño y, por tanto, *le es tan fácil resucitar a un muerto como despertar a un dormido!* ²⁰. Ese dominio sobrehumano de Jesús sobre la muerte acentúa Marcos en su relato de prodigio. Aquél lo realiza, —tras "entrar" en la alcoba de la muerta con los cinco testigos elegidos—, no invocando el revivificante poder de Dios o del exclusivo Agente de la resurrección corporal ²¹, sino con un sencillo gesto *personal* —"tomando de la mano a la niña"— y un también *personal* —"te lo digo"— imperativo anastásico: "Talithá koum! = ¡Jovencita, levántate!". Cuyo resurreccional efecto no se demoró, pues "al instante se levantó" aquélla "y caminaba". Aquí *culmina* el

20. Así con algunos comentaristas (E. Lohmeyer, 106s; R. Pesch, 308; J. Gnllka, 217) y los estudios de K. Kertelge, *o.c.*, 116. 118; L. Schenke, *o.c.*, 210; Cf. G. Rochais, *o.c.*, 65. Puesto que la niña "había muerto" (Mc 5,35), el Jesús *marciano* no pudo expresar con el "sueño" (Mc 5,39), de aquélla "una muerte aparente": Contra V. Taylor, *o.c.*, 295; trad. españ., 342 (y otros autores ahí citados).

21. Tal era la concepción veterotestamentaria y judaica: Cf. S. Sabugal, *La fe de Israel en la resurrección de los muertos*: RevAg 29 (1988) 69-128: 125; *La fe del Judaísmo antiguo en la resurrección de los muertos*: Ib. 30 (1989) 143-54: 150s.

relato anastásico de Mc. Así lo muestra ya el habernos conservado las mismísimas palabras originales de Jesús. (cf. infra), no sin traducirlas para sus lectores [=comunidad romana] ignorar del arameo galilaico: ¡Debían entender el imperativo anastásico del Maestro y arraigar así su fe en el *señorío divino* del Resucitado sobre los muertos! Por lo demás, el Evangelista tradujo el verbo "koum" por "egeíro" y, seguidamente, formuló la resurrección de "la jovencita" con el verbo "anístemi", dos verbos usados por Mc para expresar la resurrección de Jesús²² y la escatológica resurrección de los muertos²³: Con ello interpretó probablemente la resurrección de aquella como *adelanto anastásico* del poder divino desplegado por Jesús ya en su resurrección y, al final, en la de todos los muertos²⁴. Pues una cosa, en todo caso, es clara: *La muerte se sometió al mandato de quien así obró y habló, consciente de poseer y desplegar el mismo poder anastásico de Dios*. Se comprende, pues, la profunda "extrañeza" o el "gran asombro" de los cinco testigos oculares, ante el divino dominio de Jesús sobre la muerte, sólo *plenamente* revelado con su Resurrección²⁵. De ahí el "encarecido" precepto del Jesús marciano a que "nadie supiese esto", como se lo impuso también a los tres mismos discípulos —Pedro, Santiago y Juan—, tras la transfiguración o el anticipado evento de su Resurrección²⁶: ¡En ésta solamente *culminó* la progresiva manifestación tanto de la dignidad mesiánica y filiación divina de Jesús, como de su señorío sobre la muerte!²⁷. Por lo demás, la conclusiva orden de Jesús a "dar de comer" o alimentar a la resucitada manifiesta la *realidad* de su resurrección y, a la vez, la pródica *bondad* del poderoso Resucitante²⁸. No hay, pues duda de que Marcos interpretó la tradición del evento para su comunidad cristiana —y en ella para nosotros!— como *una gradual*

22. "Egeíro": Mc 14,28; Cf. 16,14 (el NT lo emplea 51x; "anístemi" Mc 6,31; 9, 9. 31; 10, 34; Cf. 16,9 (el NT lo usa 18x).

23. "Egeíro": Mc 12,26 (el NT lo usa 16x; "anístemi": Mc 12,25 (el NT lo emplea 3x). Sobre el uso de "egeíro" y "anístemi" por el NT, cf. S. Sabugal, *El vocabulario anastasiológico del NT*: Rev. Ag 30 (1989) 385-401: 387-89. 393-95 (bibliogr. 385).

24. Cf. *infra*, n. 25. Así con G. Rochais, *o.c.*, 73.

25. La extrañeza (*exéstesan*) de aquéllos (Mc 5,42b; Cf. 2,12; 6,51) es análoga a la de las mujeres (*éxtasis*) tras el anuncio de la resurrección de Jesús (Mc 16,8).

26. Mc 9,2.9. Sobre ese significado de la transfiguración, Cf. R. Pesch, *o.c.*, II 67; S. Sabugal, *Abbá*, 515s.

27. Tal es el significado del "secreto mesiánico" en Mc y, concretamente, en su contexto de los milagros de Jesús: Cf. V. Taylor, *o.c.*, 122 (trad. españ., 137); X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jesus*, Paris 1963, 181-82. 383s: trad. españ., 158-59. 338s (bibliogr.); G. Minette de Tillesse, *o.c.*, 503-6: 503s; S. Sabugal, *Christós*, Barcelona 1972, 132 (y *passim*).

28. Así con G. Rochais, *o.c.*, 70; Cf. M.-J. Lagrange, *o.c.*, 145; V. Taylor, *o.c.*, 298 (trad. españ., 344). Puesto que Mc silencia la comida del Resucitado (Cf. Lc 24,41-43), la de la resucitada (Mc 5,43c) *no es sólo prueba* de su resurrección: Contra R. Pesch, *o.c.*, I 311; J. Gnilka, *o.c.*, 218.

manifestación del divino poder anastásico de Jesús —sólo desvelado a los creyentes en Él— y como el simbólico inicio de la escatológica resurrección de los muertos. Quien, ante humanamente desesperadas situaciones de muerte, "cree" o se apoya en el señorío de Jesús sobre ésta —sólidamente atestiguado por los cinco testigos de aquel evento—, "no teme" ya su espectro; pues, si con Él "entra" en aquellas situaciones mortales, experimentará sin tardar su poder anastásico y, tras la muerte, "se levantará" o resucitará de su "sueño" al imperioso mandato de Quien —como a la hija de Jairo— le dirá: "¡Levántate!".

b) El evangelista LUCAS ofrece un relato más breve que el de Mc²⁹. fuente de su *redacción literaria*. Aquél, en efecto, sigue de cerca el relato marciano. Ya en su *contexto* remoto y próximo: También el relato lucano (Lc 8,40-42. 49-56), precedido por el de la curación exorcística del "endemoniado" geraseno (Lc 8,26-39), enmarca el de la curación de la hemorroísa (Lc 8,43-48). Análoga cercanía refleja el *texto* de Lucas respecto a su fuente, a la que sin embargo abrevia y mejora estilísticamente, corrige o modifica y en ocasiones amplía³⁰. ¿Las variantes textuales más abultadas de Lucas? Por su "hija única", que "murió", suplica Jairo a Jesús (v. 42), convencido, sin duda, de poder resucitarla o renovar el prodigio anastásico, por él hecho en Naín con el "hijo único" de una viuda³¹. A la disuasión, ante el estado mortal ("téthneken") o muerte real de "su hija" (v. 49), contrapone Jesús la invitación: "¡No temas, sólo cree y se salvará" (v. 50) de la muerte! A Jairo se le exige, pues, el salto a la fe "en el Señor Jesús", que opera "la salvación" radical³², incluida la de la muerte. Pues su hija "no murió, sino duerme" (v. 52) tan sólo para quien es el Señor de la muerte: ¡Eso es Jesús! Y lo muestra,

29. Para su análisis, además de los comentarios (M.-J. Lagrange, *Luc* 252-53. 255s; W. Grundmann, *Lukas* 182-84; H. Schürmann, *Lukas* 489-90. 492-97; I.H. Marshall, *Luke* 341-44. 346-48; J.A. Fitzmyer, *Luke* I 742-46. 748-50), Cf. los estudios de: U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesu*, Stuttgart 1977, 219-31; M.-É. Boismard, *o.c.*, 195. A. Suhl, *e.c.*, 477-80; G. Rochais, *o.c.*, 74-87; R. Latourelle, *o.c.*, 148s.

30. En sintonía con las características literarias de Lc (Cf. J.C. Hawkins, *o.c.*, 15-29. 35-51. 174-97; H.J. Cadbury, *The Style and literary method of Luke*, Cambridge 1920; A. Plummer, *Luke*, XLI-LVII; M.-J. Lagrange, *Luc*, XCV-CXXVIII. J.A. Fitzmyer, *Luke* I 109-14), su relato evita la parataxis de Mc con la partícula "de" (vv. 51. 52. 56: Cf. H.J. Cadbury, *o.c.*, 142s) y omite los adv. marceanos "pollá" y "euthús" (vv. 41. 52. 55: Cf. H.J. Cadbury, *o.c.*, 199); introducido aquél con la construcción lucana "kai idoú... anér" (v. 41: Cf. J.C. Hawkins, *o.c.*, 16; H.J. Cadbury, *o.c.*, 178. 189; A. Plummer, *o.c.*, LXI; M.-J. Lagrange *o.c.*, XCIC), *sustituye* "onómati" (Mc) por "ho ónoma" (v. 41: Cf. C.J. Kawkins, *o.c.*, 21. 44), *añadiendo* el pron. indefinido "tis" (v. 49: Cf. H.J. Cadbury, *o.c.*, 193) y el generalizante "pántes" (v. 52: Cf. H.J. Cadbury, *o.c.*, 115). Éstos y otros datos reflejan claramente la redacción literaria del texto marciano por Lc: Así lo ha mostrado brillantemente G. Rochais, *o.c.*, 74-83.

31. Lc 7,11-17 (vv. 14-15): Cf. S. Sabugal, "¡Joven, te lo digo, levántate!" (Lc 7,11-17). *Análisis histórico-tradicional*: EstAg 23 (1988) 469-82.

32. Act 16,31; Cf. 14,9; 15,11; Lc 7,50; 8,48; 17,19; 18,42. Muy bien subrayado por: W. Grundmann, *o.c.*, 183; G. Rochais, *o.c.*, 78.

superando la incrédula "burla" de quienes "sabían bien que había muerto" (v. 53) con el imperioso grito anastásico: "¡NIÑA, LEVÁNTATE!" (v. 54); un grito del todo análogo al dirigido por "el Señor" compasivo al difunto "hijo único" de la viuda: "¡Joven, te lo digo, levántate!" (Lc 7,13-14). El efecto inmediato de aquel grito, semejante al del niño resucitado por Elías tras "invocar" a Dios, fue que "tornó a ella su espíritu" (Cf. 1Re 17,21s) y se levantó enseguida" (v. 55a) o resucitó realmente, como lo muestra el mandato de Jesús a "darle de comer" (v. 55b)³³. Así hace culminar Lucas la parte central de su relato (vv. 41-42. 49-55), cuya *unidad literaria y temática* viene dada por la marcada contraposición entre la "muerte" real de la "hija" de Jairo (vv. 41-42. 49) y su verdadera "salvación" o "resurrección" por Jesús (vv. 50-55). La "extrañeza de los padres" ante el prodigio anastásico y la orden de Jesús a silenciarlo (v. 56) concluye al relato lucano, introducido con la mención del anhelado acogimiento de Jesús por "la gente" (v. 40). Su *estructura literaria*³⁴ diverge, pues, algo, respecto a la de Mc (Cf. *supra*):

- Introducción* (v. 40)
- Muerte real* de la "hija única" de Jairo (vv. 41-42. 49)
 - súplica del padre por la hija "muerta" (vv. 41-42)
 - disuasión ante el "estado mortal" de la hija (v. 49)
- Resurrección verdadera* de la difunta por Jesús (vv. 50-55)
 - invitación a "la fe que salva" (v. 50)
 - los cinco testigos del prodigio (v. 51)
 - ¿Muerta o dormida? (vv. 52-53)
 - el prodigio anastásico (vv. 54-55)
- Conclusión* (v. 56).

Estos desarrollos sobre la redacción lucana de su fuente literaria (Mc) permiten detectar ya la *interpretación teológica* del evento por Lucas³⁵, para sus lectores. A quienes, por lo demás, no les es del todo nuevo este prodigio anastásico de Jesús. Aquéllos, en efecto, saben ya que "el Señor" resucitado y objeto de la fe cristiana "resucitó" con propio poder divino al "joven" de Naín y, con este signo anastásico inauguró la preanunciada "resurrección" escatológica de "los muertos"³⁶: *¡Jesús es el Señor de la muerte y de los muertos!* Esto confiesa el presente relato lucano. Ya en el contexto remoto y próximo (Cf. *supra*) resalta Lucas su doble victoria sobre la esclavitud radical,

33. Cf. Lc 24, 41-43; Act 1,4; 10,40-41. Así con H. Schürmann, *o.c.*, 495; I. H. Marshall, *o.c.*, 348; G. Rochais, *o.c.*, 82.

34. Cf. U. Busse, *o.c.*, 224s.

35. Cf. U. Busse, *o.c.*, 226-30; G. Rochais, *o.c.*, 86s.

36. Lc 7,13 ("el Señor") 14. 19 ("el Señor"). 22: Cf. S. Sabugal, *La embajada mesiánica de Juan Bautista*, Madrid 1980, 83-114: 91s; Id., *a.c.*, 472.

impuesta por Satanás (= "endemoniado" geraseno) y la enfermedad (= "hemorroísa). Ahora el Evangelista subraya el señorío divino de Jesús sobre la muerte. Pues quien "murió" y "estaba muerta" realmente "se salvará" de la muerte, si su padre "sólo cree" o se apoya en el divino poder anastásico de Jesús o "el Señor" (Cf. Act 16,31), para quien la difunta sólo "duerme" o la muerte es sólo un sueño: *¡Él es el Salvador y el Señor de la muerte!* Este señorío divino desplegó Jesús: Sin invocar previamente a Dios, como lo hizo Elías, resucitó a la realmente difunta con el solo imperio de su voz: "¡Levántate!" y, con este signo anastásico, inauguró la escatológica resurrección de los muertos³⁷. Es, pues, mayor que Elías o el gran taumaturgo veterotestamentario quien, por lo demás, se atribuyó el mismo poder anastásico del "Dios que resucita a los muertos"³⁸. En la interpretación lucana *Jesús es, pues, el compasivo y poderoso "Señor" de los muertos así como el Salvador de la muerte, señorío y salvación experimentados por quienes creen en él o se apoyan en su divino poder anastásico.*

c) Diversa es la interpretación del evento por el evangelista MATEO, para su comunidad judeo-cristiana³⁹. La *redacción literaria* de aquél sigue a su fuente (Mc), abreviándola considerablemente y, en ocasiones, modificándola⁴⁰. Diverso es ya el *contexto* del relato mateano. Éste se inserta en el vasto contexto remoto de la segunda sección de su evangelio (Mt 8,1-11,1), y, más concretamente, del relato sobre los diez signos mesiánicos obrados por Jesús (Mt 8-9) en correspondencia con "los diez prodigios" obrados por

37. Lucas formula esta resurrección final (Act 26,8; Lc 20,37; Cf. 11,31) con el mismo verbo [= "egéiro"] que en la resurrección de la hija de Jairo (Lc 8,54) y en la respuesta de Jesús a los discípulos de Juan Bautista sobre la ya inaugurada resurrección de "los muertos" (Lc 7,22).

38. Act 26, 8; Cf. Lc 20, 37-38.

39. Para su análisis, además de los comentarios (M.-J. Lagrange, *Matthieu* 185; P. Bonnard, *Matthieu* 134-36; trad. españ. 211-14; W. Grundmann, *Matthäus* 273-76; J. Gnilka, *Matthäus* I 339-43), Cf. los estudios de: H.J. Held, *Matthäus als Interpret der Wunder Jesu: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*" (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn 1965, 153-287: 168-71; M.-É. Boismard, *o.c.*, 194; A. Suhl, *e.c.*, 475-77; G. Rochais, *o.c.*, 88-99; R. Latourelle, *o.c.*, 149.

40. En conformidad con las características literarias de Mt (Cf. J. C. Hawkins, *o.c.*, 3-10. 30-35. 154-73; M.-J. Lagrange, *Matthieu*, LXXI-CVII; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, I (EKK, I. 1), Neukirchen-Vluyn 1985, 31-56; W. Schenk, *Die Sprache des Matthäus*, Göttingen 1987), su relato *abrevia* el de Mc (Cf. J. C. Hawkins, *o.c.*, 158-60) y lo *modifica*: Introduciéndolo con la partícula "idouú" (v. 18: Cf. J. C. Hawkins, *o.c.*, 5. 31; M.-J. Lagrange, *o.c.*, CII; W. Schenk, *o.c.*, 296-98), sustituyendo "cae a sus pies" por "le adora" (*proskynei*, v. 18: Cf. J. C. Hawkins, *o.c.*, 7; G. Rochais, *o.c.*, 91; W. Schenk, *o.c.*, 421-23) y "no lloréis" por "retiraos" (*anachoréite*, v. 24: Cf. J. C. Hawkins, *o.c.*, 4; W. Schenk, *o.c.*, 27s), no sin añadir el adv. "árti" (v. 18b: Cf. J. C. Hawkins, *o.c.*, 4; M.-J. Lagrange, *o.c.*, CI; W. Schenk, *o.c.*, 49s) y el participio "egerthéis" (v. 19a: Cf. J. C. Hawkins, *o.c.*, 5. 30; G. Rochais, *o.c.*, 92; W. Schenk, *o.c.*, 209). Todos éstos y otros indicios reflejan la redacción del relato de Mc por Mt: Cf. G. Rochais, *o.c.*, 89-97.

Moisés en Egipto ⁴¹, siendo aquéllos "las obras del Mesías" que actualizan "las obras de Dios" o sus preanunciadas gestas salvíficas, entre las que se cuentan la escatológica resurrección de "los muertos" ⁴²: Mayor que Moisés es Jesús o el nuevo Libertador mesiánico, pues con sus signos liberadores realizó "las obras de Dios". Esa dignidad mesiánico-divina de Jesús resalta el contexto próximo del relato mateano: Tras su enseñanza (v. 18a) sobre la necesidad de acoger de forma nueva —"odres nuevos"— la novedad de su mensaje —"vino nuevo"— salvífico (Mt 9,14-17), sigue el unitario relato de tres milagros (Mt 9,18-31) o signos mesiánicos, —la curación de la hemorroísa y la resurrección de la "hija" del "jefe" así como la curación de "dos ciegos"—, claramente relacionados entre sí por el tema de la fe (vv. 18. 21-22. 28-29) y por la conclusiva "divulgación" de dos de aquéllos "en toda la región" (v. 26.31) ⁴³. Por lo demás, el *texto* mateano abrevia y modifica al de Mc. Un "jefe" anónimo —a Mt no le interesa el nombre ni la profesión, sino su cualidad o actitud ante Jesús— se acerca y, "postrándose ante" Jesús o adorando al Señor ⁴⁴, le suplica imponer "su mano sobre su hija apenas muerta", seguro de que con ello "vivirá" (v. 18b): ¡Tal fe tiene aquél, en el poder anastásico de Jesús o del Señor sobre la muerte! A lo que Él no resiste: Le sigue con sus discípulos" (v. 19). Y, "llegando a la casa del jefe", tras arrojar a "la gente" incrédula (vv. 23-25a) "tomó la mano de" la difunta y —con sólo ese gesto— "se levantó la niña" (v. 25b) o resucitó ⁴⁵. El marcado paralelismo textual entre la súplica del "jefe" y el gesto anastásico de Jesús (vv. 18b. 25b) refleja ya la *unidad literaria* y *temática* de todo el relato mateano, —la fe de aquél en el vivificante poder de Éste logró la resurrección de su hija—, introducido por el enlace literario con la previa enseñanza de Jesús (v. 18a) y concluido con la "divulgación" del evento "por toda aquella región" (v. 26). La *estructura literaria* del "muy bien compuesto" relato mateano ⁴⁶, es pues clara:

—Introducción (v. 18a)

—*Mesiánico signo* anastásico de Jesús (vv. 18b-25)

suplicante fe en el poder del Señor sobre la muerte (vv. 18b-19a)

anastásica satisfacción de la súplica (vv. 23-25)

expulsión de "la gente" incrédula (vv. 23-25a)

41. *Aboth* 5,5: Cf. S. Sabugal, *o.c.*, (La embajada), 35. 47s; W. Grundmann, *o.c.*, 245s.

42. Mt 11,2.5=Is 26, 19. 23: Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 41-42. 63-65.

43. La unidad literaria de Mt 9,18-31 es subrayada por G. Rochais, *o.c.*, 97s.

44. Ese significado tiene generalmente "prosekynein" [=Mt 13, Mc 2, Lc 2] en Mateo: Mt 28,9.17; 14,33; Cf. 2,2. 8. 11; una "adoración" divina: Cf. Mt 4,10; 18,26.

45. "Egérthe": Con este verbo formula Mt tanto la resurrección de Jesús (Mt 28,6.7; Cf. 16,21; 17,9.23; 20,19; 26,32; 27,63. 64) como la escatológica resurrección de "los muertos" (Mt 12,42), inaugurada en los signos anastásicos de Jesús (Mt 11,5).

el gesto anastásico de Jesús (v. 25b)

Conclusión (v. 26)

Esa redacción literaria del relato marciano por el Evangelista Mateo refleja ya su *interpretación teológica* del evento narrado ⁴⁷. Dos temas — estrechamente relacionados— recorren todo el relato mateano: el cristológico y el de la fe. El contexto remoto (Cf. *supra*) muestra que el Evangelista interpretó ese evento anastásico como una de "las obras del Mesías" o un signo mesiánico de Jesús, con el que se reveló ser *mayor que Moisés* al realizar una de "las obras de Dios" o inaugurar la preanunciada resurrección escatológica de "los muertos": ¡Quién así obra, con el anastásico poder del mismo Dios, es *el Señor de la muerte!* Nada de extraño, pues, si *como Señor es adorado* por el "jefe" y, desplegando un poder divino, resucitó luego a su difunta hija con el solo gesto anastásico de *su mano*, poderosa para "despertar" a la "dormida" o resucitar a la muerta como salvíficamente poderosa se mostró "*la mano*" de Dios en favor de su pueblo ⁴⁸: "Se levantó" o resucitó la difunta, sometiéndose así a Jesús la muerte. En su anastásico poder divino se apoyó, por cierto, la creyente súplica de aquél: Su "hija muerta" resucitará o "vivirá", si Él "le impone *su mano*". Como la hemorroísa y los "dos ciegos" fueron curados por Jesús a causa de "su fe" (vv. 22. 29s), también el ruego del anónimo "jefe" refleja *una fe grandísima* o firmemente sólida en el poder de Jesús sobre la vida y en su señorío sobre la muerte ⁴⁹, posteriormente corroborado con su divino gesto anastásico: La creyente súplica de aquél logró lo humanamente irrealizable y quedó satisfecha. Esto subraya el evangelista, presentando por tanto al "jefe" como un *modelo de la fe* sólida en Jesús y haciendo de su relato *una instrucción sobre la fe* o, más exactamente, sobre el alcance de la fe cristiana en el poder anastásico del Señor resucitado ⁵⁰, franqueando incluso aquélla la barrera de la muerte. Es, pues, claro: El relato de Mc devino en la interpretación mateana *una enseñanza cristológica sobre el divino poder anastásico de Jesús o el mesiánico Señor, quien con su resurreccional signo inauguró la escatológica resurrección de los muertos o realizó una de "las obras de Dios", siendo el relato de Mt a la vez una instrucción sobre lo que puede alcanzar la fe de los que —como el paradigmático "jefe"— en situaciones de muerte se apoyan en Jesús o el Señor resucitado, a quien "le fue consignado todo poder en el cielo y en la tierra"* (Mt 28,18).

46. Cf. G. Rochais, *o.c.*, 89.

47. Cf. G. Rochais, *o.c.*, 97-99; J. Gnilka, *o.c.*, 342s.

48. Éx 7,4; 9,3; Dt 3,24; 4,34; 5,15; 6,21; 7,8; Sal 136, 11-12 etc: Así con J. Gnilka, *o.c.*, 342.

49. Muy bien subrayado por varios autores: P. Bonnard, *o.c.*, 135 (trad. españ., 212); W. Grundmann, *o.c.*, 274; H. J. Held, *e.c.*, 169; G. Rochais, *o.c.*, 91s; J. Gnilka, *o.c.*, 340.

50. Así con H. J. Held, *e.c.*, 170; W. Grundmann, *o.c.*, 273; G. Rochais, *o.c.*, 97-99; J. Gnilka, *o.c.*, 342s.

Resumiendo estos desarrollos: la redacción literaria de los tres Evangelistas responde a su peculiar interpretación del evento como un momento culmen de la gradual manifestación de la dignidad mesiánica y filiación divina de Jesús (Mc), un poderoso y compasivo gesto del Señor de los muertos y Salvador de la muerte (Lc), una instrucción sobre el alcance de la fe en el mesiánico y divino poder anastásico del Señor (Mt); los tres Redactores evangélicos coinciden sin embargo en interpretar el evento como un signo del divino poder anastásico de Jesús y, a la vez, como inauguración de la escatológica resurrección de los muertos. ¿Late, tras esta interpretación común, una tradición pre-redaccional?

2) La tradición evangélica

Las redacciones de Mt y de Lc fueron elaboradas sobre su fuente literaria o el más antiguo relato de Mc. Objetivos indicios literarios, sin embargo, muestran que este Evangelista redactó e interpretó a su vez una tradición cristiana (Cf. *infra*). ¿Puede ser individuada a) la extensión literaria y b) la interpretación teológica del evento, a este nivel o estadio de la tradición pre-redaccional? ¹.

a) Todo el relato de Mc está recorrido por el insistente uso de la partícula "kai" o su característica construcción paratáctica ²; la cual, en muchos casos, puede ser "influjo" de la tradición aramea del relato, pues dicha construcción "es mucho más frecuente en arameo que en griego" ³. A ese nivel tradicional, por lo demás, se remontan muchos datos del relato marciano sobre la súplica del arquisinagogo a Jesús (Mc 5,22-24). Instructivo, a este respecto, es el marcado paralelismo literario entre el relato marciano y un texto del *qumránico* "Apócrifo del Génesis" (XX 21s) sobre la súplica, que un noble de la corte faraónica dirigió a Abraham por la curación del "rey" de Egipto ⁴:

"Y viene Jairo [a Jesús]
...y le suplica... que viniendo
le imponga las manos,
a fin de que sea curada y viva

"Entonces Hornaquósh vino a mí [=Abraham] y me suplicó venir
...e imponerle [=faraón] mis manos,
a fin de que él viva".

El evidente paralelismo textual muestra que Mc redactó probablemente su relato sobre una tradición cristiano-palestinese de aquella súplica. Lo que

1. A este respecto, Cf.: M.- Boismard, *o.c.*, 196s; R. Pesch, *Markus*, I 212-13; R. Rochais, *o.c.*, 100-112. Una exposición y crítica de la complicada teoría de M.-E. Boismard ofrece G. Rochais, *o.c.*, 100-4.

2. Así lo subrayan todos los estudios sobre el vocabulario y estilo de Mc: Cf. *supra*, n.2.

3. M. Black, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967, 61-69: 61. 69.

4. Cf. G. Rochais, *o.c.*, 58. 104

varios indicios de ésta corroboran. Ya el mismo nombre original de "Jairo" ⁵, sólo aquí usado por Mc (v. 22) pero conocido en la literatura veterotestamentaria y judeo-palestinense ⁶, "parece remontarse a una tradición anterior a Mc y, sin duda, a la primera *tradición [aramaica]* del relato" ⁷. A esa pertenece asimismo la profesión religiosa de aquel —"uno de los arquisinagogos"— y la no marciana expresión "cae a sus pies" ⁸ así como el ruego (= "parakaléi") de Jairo ⁹, "diciendo que" ¹⁰ su hija "está al fin de su vida" ¹¹, y suplicando a Jesús "que, viniendo, le impusiese" ¹² las manos ¹³, para que se salve y viva" ¹⁴; tras cuyo ruego, Jesús "partió con él" ¹⁵. También el relato marciano sobre la superada *disuasión* del arquisinagogo por la invitación de Jesús a la fe (Mc 5,35-37) refleja muchos datos de su *tradición aramaica*: Los reiterados semitismos del v. 35 ¹⁶ traslucen las "huellas de un modelo arameo" ¹⁷; a cuya tradición también se remontan sin duda tanto la construc-

5. Para la crítica textual, Cf. G. Rochais, *o.c.*, 56.

6. Núm 32,41; Jos 13,30; Jces 10,3; 1Crón 2,22s; 1Esd 5,31 (LXX); Est 2,5; Fl. Josefo, *Bell. Jud.*, II 447 (=en Massáda).

7. G. Rochais, *o.c.*, 57.

8. Mc 5,22. Que Jairo era "uno de los arquisinagogos" (v. 22a) a la *aramaica tradición* o fuente de Mc (Cf. G. Rochais, *o.c.*, 57. 106. Por lo demás, la expresión "cae a sus pies" (v. 22b) es *única* en Mc, quien redacta *diversamente* el humilde gesto del "leproso" (Mc 1,40) y del "endemoniado" geraseno (Mc 5,6): ¡No es creación de Mc! Más aún: El empleo de aquella expresión *veterotestamentaria* (Cf. 1Sam 25,24; 2Sam 22,39; 2Re 4,37) por la *judeo-cristiana tradición joannea* (Jn 11,32; Apoc 1,17) delata su *tradicional origen palestinense*.

9. Mc 5,23. Ese verbo es usado por *los tres primeros Evangelistas* y *siempre* en el contexto de curaciones o exorcismos de Jesús (Mc 1,40; 5,10. 12 [=Lc 8,31. 32]. 17 [=Mt 8,34]. 18. 23 [=Lc 8,41]; 6,56 [=Mt 14,36]; 7,32; 8,22; Mt 8,5; Lc 7,4): Se remonta por tanto a la *tradición judeo-cristiana, como lo muestra su ausencia* en la tradición helenístico-cristiana sobre la oración y su paralelismo con el *qumránico* texto mencionado (Cf. *supra*).

10. Expresión septuagintista (Gén 37,35; 42,14; 45,26; Éx 2,22; 3,12; Cf. Gén 40,7; Dt 7,17 etc) y traducción del hebr. "l'mór" (aram. l^o memár), frecuentemente usada para introducir un ruego: Cf. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, Roma ²1966, 368.

11. Esta expresión, *única* en Mc, es propia del griego popular: Cf. G. Rochais, *o.c.*, 58.

12. Otra expresión *única* en Mc y proveniente, sin duda, de su *tradición judeo-cristiana*, pues "hína elthón"+subj. es una construcción aramea: Cf. M.-J. Lagrange, *Marc 87; Matthieu, XCV*; G. Rochais, *o.c.*, 58. 104.

13. La *curativa* "imposición de las manos" fue practicada en las comunidades cristianas (Cf. Mc 16,18; Act 9,12. 17-18; 28,8), como prolongación de su habitual praxis por Jesús (Mc 6,5; 8,23. 25; Lc 4,40; 13,13) a *ruego* de otro (Mc 5,23 [=Mt 9,18]; 7,32); atestiguado este ruego por el *qumránico* texto mencionado (*supra*: Cf. D. Flusser, *Healing throu laying-on hands in the Dead Sea Scrolls*: IEJ 7 [1957] 107s; H. Braun, *Qumran und das NT*, I, Tübingen 1966, 89s), aquel gesto "debió existir ya en algunos círculos" del antiguo Judaísmo palestinense (H. Braum, *o.c.*, 89): De la *tradición judeo-cristiana* (Cf. Act 9,12. 17-18) proviene pues el testimonio de Mc.

14. Expresión *única* en Mc, quien la recibió sin duda de su *tradición*: Ésta añadió probablemente el verbo "sózain" (=salvar, curar) al original *aramaico* "vivir"=curar (1QGA, XX 22: Cf. M. Black, *o.c.*, 71, n. 1), con el significado de "salvar" (Jn 3,17; 1Cor 5,5; Act 16,30; Cf. 14,9).

15. Mc 5,24a. Esa expresión, *única* en Mc y en todo el NT, proviene de la *tradición premarciana*.

ción semítica "oyendo lo hablado" ¹⁸, como el doble imperativo de Jesús: "¡no temas, sólo cree!" ¹⁹, y su acompañamiento por los tres discípulos "Pedro y Santiago y Juan" ²⁰ o quienes en la comunidad jerosolimitana "eran considerados como columnas" de la Iglesia (Gál 2,9). Muchos datos substanciales del relato marciano sobre el *prodigio* anastásico de Jesús (Mc 5,38-42) provienen asimismo de la tradición *judeo-cristiana*, usada por el Evangelista: Ya la "llegada" de Jesús y sus acompañantes discípulos "a la casa del arquisinagogo" y su "visión" ²¹ del "alboroto", causado por "los que lloraban y plañían" ²²; también la eufemística valoración de la "muerte" de "la niña" por Jesús como un "sueño" ²³, así como su "burla" por los presentes ²⁴; que Él "los expulsó a todos" y, llevando consigo "al padre de la niña y a la madre" ²⁵ y a los (discípulos) que le acompañaban, entró donde "aquella

16. Eso son el pl. impersonal "érchontai" (Cf. M. Black, *o.c.*, 126-28) y la construcción "apó toú archisynagogos" (Cf. G. Rochais, *o.c.*, 107), así como el aor. "apéthanen"=perfecto arameo (Cf. M. Black, *o.c.*, 128-30; G. Rochais, *o.c.*, 107) el verbo "skyllein" (júnico en Mc!) y el subst. "didáskalos"=aram. "rabbi": G. Rochais, *o.c.*, 17.

17. G. Rochais, *o.c.*, 107.

18. "Parakoúsas ton laloúmenon" (Mc 5,37a)=Gén 27,5; Éx 19,9; Núm 7,89 etc. El origen *judeo-palestinense* de esa expresión se refleja en su uso por el antiguo Targum *palestinense* al Pentateuco: Cf. *TG PI* (=Neo Gén 25,5. 6; 37,17; *TgPIÉx* 19,9.

19. Ambos imperativos, *únicos* en Mc, provienen de su *tradicción aramaica*: Si el tranquilizante "¡no temas!" (Lc 1,13.30; Act 18,19; 27,24) reproduce la correspondiente fórmula semítica tanto veterotestamentaria (hebr. "al tirá": Cf. S. Plath, *Furcht Gottes*, Stuttgart 1963, 113-22: 117ss. J. Becker, *Gottesfurcht im AT* [AB 23], Rom 1965, 50-55; G. Wanke, *Phobéo*: ThWNT IX 199) como judaica (aram. "lo tidhal": *TgPIGén* 15,1; 21,17; 26,24; 46,3; *TgPIÉx* 14,13; 20,20 etc.), el imperativo "¡sólo cree!" es característico del *lenguaje (aramaico)* de Jesús (cf. *infra*, n. 33). Es, pues, del todo inexacto afirmar que "el v. 36 está redactado en griego sin huellas de arameísmo": G. Rochais, *o.c.*, 108.

20. Mc 5,37. Las expresiones "no permitió a nadie" y "que le acompañasen", *únicas* en Mc, pertenecen sin duda a la tradición premarciana, remontándose también a ésta el acompañamiento de los tres mencionados discípulos, testigos asimismo de la transfiguración y plegaria getsemaníaca del Maestro (Mc 9,2par; 14,33=Mt 26,37): La variabilidad marciana del artículo — sólo antes de "Pedro" (Mc 5,37; 14,33; Mt 17,1) o antes de los tres (Mc 9,2)— muestra que esa elección no fue introducida por Mc, sino existía "en la *tradicción premarciana*": Así con R. Pesch, *Markus I* 307; contra G. Rochais, *o.c.*, 63. 107.

21. El pl. impersonal (= "érchontai") seguido de un sing. (= "theoréi") es un *aramaísmo*: Cf. M. Black, *o.c.*, 126-28: 127; G. Rochais, *o.c.*, 108.

22. Ninguno de esos vocablos es característico de Mc, quien los recibió de su *tradicción judeo-cristiana*: Si "thórybos" (alboroto) parece traducir el aram. "hamoná" (M.-J. Lagrange, *Marc* 143; G. Rochais, *o.c.*, 108), la presencia de "condolientes y plañideras" eran "requisitos necesarios" del *judaico* rito fúnebre: STR.-Bill., I 521-23: 521.

23. Mc 5,39b. Ese eufemismo, conocido por la literatura veterotestamentaria y judaica (Cf. S. Sabugal, *a.c.*, [supra, n. 21], *La fe de Israel...* 124, n. 242; *La fe del Judaísmo...* 153, n. 54) así como por los escritos del NT (1Tes 4,13-15; 5,10; 1Cor 7,39; 11,30; 15,6.18. 20. 51; Act 7,60; Jn 11,11-13; Cf. P. Hoffmann, *o.c.*, [Die Toten], 202-6; M. Völkel, Koimáomai: EWNT II 745s), es *único* en Mc: Su indiscutible *autenticidad jesuana* (Cf. *infra*) muestra que el texto de Mc se enraza en una *tradicción aramaica* de "la comunidad postpascual", para la que "la muerte es sólo un sueño al que sigue la resurrección": P. Hoffmann, *o.c.*, 203; R. Pesch, *Markus I* 308.

estaba (Mc 5,40b) "y tomándole de la mano..." (Mc 5,41a), sintoniza con al *tradicional* modo reservado de Jesús en la realización de sus prodigios²⁶, frecuentemente introducidos y acompañados éstos con un gesto de su mano²⁷; a la tradición judeo-cristiana se remonta sin duda el aramaico imperativo anastásico —"¡talítha, koum!"— de Jesús²⁸ así como la inmediata resurrección ("anésté") de la niña²⁹, quien "caminaba"³⁰, de modo que los cinco testigos del prodigio "quedaron fuera de sí con gran asombro"³¹; tras lo cual Jesús les prohibió "que nadie lo supiese"³², y "dijo darle de comer"³³. Éste debió, pues, ser aproximadamente el texto de la fuente o tradición judeo-cristiana, usada por el evangelista Marcos:

"Vino Jairo, uno de los arquisinagogos, y viendo a Jesús cayó a sus pies; y le suplicaba diciendo que su hija estaba al fin de su vida, que viniese y le impusiese las manos, para que *se salve* y viva. Y (Jesús) se fue con él... Mientras Él hablaba, llegan de la casa del arquisinagogo diciendo: Tu Hija murió, ¿para qué molestar al Maestro? Pero Jesús, oyendo, lo hablado, dijo al arquisinago-

24. "Se burlaban de Él" (Mc 5,40par). La construcción "katangélein"=gen. (única en Mc) es *semítica*, como lo muestra su infrecuencia en el griego clásico (Cf. H.J. Liddel-G. Scott, *Lexicon*, ad. voc.) y su frecuencia en los LXX (2Crón 30,10; Tob 2,8 (S); Jdt 12,12; Jb 5,22; 21,3; 30,1; 39,7. 18; 41,21; Sal 24,2; Prov 17,5; 24,52; Ecclo 7,11 (S); 20,17; (Mac 7,34), atestiguada también por Fl. Josefo (*Ant. Jud.*, V 144) y, en su original hebreo, por el Talmud (*TjKid* 63d): Cf. A. Schaltter, *Matthäus* 319; K.H. Rengstorf, *Geláo*: ThWNT I 656-60: 657s.

25. Está última expresión "es *araméa* y poco griega": G. Rochais, *o.c.*, 108.

26. Cf. Mc 1,44-45par; 5,37-43par; 6,45-46 (=Jn 6,15); 7,37; 8,26; Mt 9,30; 12,16; Jn 5,8. 13 etc. Ese "secreto mesiánico" es una definida *característica* del Jesús *histórico*: Cf. X. Léon-Dufour, *Les Évangiles...* 383-85 (trad. españ., 388-40); V. Taylor, *Mark*² 123s (trad. españ., 138).

27. "Tomando la mano de la niña": Mc 5,41par; Cf. 1,31 (=Mt 8,15). 41par; 8,23. 25.

28. Mc 5,41b. Así lo muestra la (habitual) traducción griega por Mc para su Comunidad helenístico-cristiana, *ignara* del arameo, pues esa reproducción del original aramaico por el Evangelista "lässt auf eine *aramäische Überlieferungsstufe* der Erzählung schliessen": R. Pesch, *Markus* I 309 (lo subrayado es nuestro).

29. Mc 5,42a (=Lc 9,55a): Pertenece a la *tradición* cristiana el uso del verbo "anístemi"=resurrección temporal de un muerto: Cf. S. Sabugal, *a.c.*, (supra, n. 23), 387, n. 11-12.

30. Mc 5,42a. Esa prueba de la resurrección, frecuente en los neotestamentarios relatos de curaciones (Act 3,8a.b; 14,10; Jn 5,9) pero *ausente* en los de Mc, no es *creación* literaria del Evangelista; y su *ausencia* en el contexto de los relatos anastasiológicos del NT (Lc 7,15; Act 9,40; Jn 11,44) muestra que Mc reprodujo una *tradición* primitiva.

31. Mc 5,42c. Esa frase "contiene un *araméismo* notorio" (G. Rochais, *o.c.*, 109; Cf. V. Taylor, *Mark* 297: trad. españ., 343), prueba de "que Marcos utiliza aquí una *fuente palestinense*" o una tradición judeo cristiana: V. Taylor, *loc. cit.*

32. Mc 5,43a. Tras la redacción marciana (Cf. *supra*, n. 17) late una "*tradición*" original sobre el imperativo de Jesús al "secreto" (así con V. Taylor, *Mark* 297: trad. españ., 344; ya H.B. Swete, *Mark* 110; M.-J. Lagrange, *Marc* 145), habitual en la realización de sus milagros (Cf. *supra*, n. 26); el v. 43a no es, pues, creación literaria de Mc: Contra G. Rochais, *o.c.*, 69-70. 109.

33. Mc 5,43b. Expresión *única* en Mc y, con toda probabilidad, proviene de su *tradición judeo-cristiana*, como lo refleja el semitismo "el pendothénai": Cf. V. Taylor, *Mark* 298 (trad. españ., 344); G. Rochais, *o.c.*, 70.

go: ¡No temas, sólo cree! Y no dejó que nadie le siguiese, sino a Pedro y Santiago y Juan, hermano de Santiago. Y, llegados a la casa del arquisinagogo, viendo el alboroto y a los que lloraban y plañían, les dijo: ¿Por qué alborotáis y lloráis? ¡*La niña no murió, sino duerme!* Y se burlaban de Él. Pero Él, echándolos, tomó consigo al padre de la niña y a la madre y a los que le acompañaban; y entrando donde estaba la niña, le tomó la mano y dijo: ¡*Talithá, qûm!* E inmediatamente *resucitó la niña, y caminaba*. Y todos quedaron fuera de sí, con gran asombro. Jesús les prohibió divulgarlo y dijo: *dadle de comer*".

Las modificaciones introducidas por la redacción literaria de Mc no alteraron, pues, sustancialmente sus datos tradicionales, cuya interpretación teológica debemos ahora detectar.

b) Digamos de inmediato, que aquélla se refleja ya en la súplica de Jairo a Jesús por su hija, "*para que se salve y viva*". Al nivel de la tradición evangélica, el verbo "salvar" tuvo muy probablemente un significado religioso; análogo al del interrogante del carcelero filipense a Pablo y Silas sobre lo que debería "hacer *para salvarse*", o al del logión del Jesús joanneo sobre el envío por el Dios amante de "su Hijo" al mundo "*para que se salve*"³⁴, una "salvación" condicionada en ambos casos a "la fe en el Señor Jesús" o "en el Hijo único" de Dios³⁵. El adorante ruego de Jairo por la "salvación de su hija implica, pues, una *confesión de fe en Jesús como "el Salvador"*³⁶ de la que "*está en fin de vida*" o en una situación existencial humanamente desesperada: ¡Sólo Él puede salvar lo humanamente insalvable! A robustecer aquella fe del padre, menguada por la noticia sobre la muerte de su hija, contribuyó decisivamente la tranquilizante invitación de Jesús — "¡no temas, sólo cree!" — a confiar o apoyarse "sólo" en quien, tras "resucitar de entre los muertos" como "espíritu vivificante" y "como primicias de los que durmieron" o murieron, "destruyó la muerte" e *inauguró* su señorío sobre toda clase de muertos³⁷: "*¡La niña no está muerta, sólo duerme!* Un eufemismo que, al nivel de la tradición evangélica, designa el "sueño" de la "muerte" corporal³⁸ y espiritual³⁹. Tras aquél late, pues, ciertamente, la *esperanzadora fe cristiana en el dominio del Señor resucitado sobre la muerte corporal*: para Él ésa no es ya eterna e invencible, sino tan pasajera y fácil de superar como un sueño. Así lo mostró con su imperativo anastásico: "*¡Talithá, qûm!*". Su versión con el verbo "égreire" (Mc y Lc) así como la inmediata resurrección

34. Act 16,30; Jn 3,17; Cf. 1Cor 5,5.

35. Cf. Act 16,31; Jn 3,15-16.

36. Jn 4,42; Act 13,23; Ef 5,23; Fil 3,20; 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6 etc.

37. 1Cor 15,20. 45; 2Tim 1,10.

38. Cf. *supra*, n. 23.

39. Cf. Rm 13,11; Ef 5,14.

(=anéste") de aquélla (Mc y Lc) son probables indicios de que ese evento anastásico fue interpretado como simbólico *adelanto* de la ya *inaugurada* resurrección escatológica de "los muertos" ⁴⁰: ¡Deben tener "esperanza" los fieles, que se interrogan por la suerte "de los muertos"! El evento anastásico devino pues, al nivel de su tradición evangélica, *una catequética exhortación tanto a la fe en el señorío salvador de Jesús sobre la muerte, como a la esperanza en la segura resurrección final de los muertos*. No sólo eso. Si en la tradición cristiana el "sueño" designa también la "muerte" espiritual (Cf. *supra*), el imperativo anastásico de Jesús a la "dormida" o difunta —"¡levántate!" (=égeire")— así como su resurreccional efecto (=anéste") inmediato evocan de modo irresistible a los respectivos de un *bautismal* himno cristiano antiguo:

"¡Levántate (= "égeire"), tú que duermes,
y resucita (= "anéste") de entre los muertos,
y te iluminará Cristo!" ⁴².

El bautizando es, pues, exhortado a "levantarse" o "resucitar" del "sueño" dormido por "los muertos" a causa del pecado ⁴³, para ser bautismalmente "iluminado" ⁴⁴ por "Cristo". Que, al mandato anastásico de Jesús, la "dormida" hija de Jairo se levantó o "resucitó" simboliza probablemente el *bautismal paso* del "sueño" o muerte espiritual a la participada "resurrección" de Cristo ⁴⁵. Tras lo cual, por lo demás, el bautizado debe "*caminar* en novedad de vida" o "en el Espíritu" del Resucitado y, por cierto, "como hijo de la luz" ⁴⁶, *existencia post-bautismal* simbolizada, sin duda, en el primer gesto de la difunta resucitada: "*Y caminaba*". ¡Era el inicio del largo y no fácil "camino" cristiano! ⁴⁷. Para cuyo fiel recorrido necesita naturalmente aquélla (¡el neófito!) que "se le dé de comer": Que la Iglesia o comunidad adulta en la fe, representada por los cinco cualificados testigos del evento, la alimente —"¡dadles vosotros de comer!" ⁴⁸ cotidianamente con "el pan nues-

40. ¡Ya "resucitan [=egeírontai] los muertos"! (Mt 11,5=Lc 7,22): Cf. S. Sabugal, *La embajada mesiánica de Juan Bautista*, Madrid 1980, 135s (=Q). En la tradición cristiana los verbos "anístemi" y "egeírein" designan frecuentemente esa resurrección final: Cf. S. Sabugal, *a.c.*, (*supra*, n. 23) 388 n. 15; 394, n. 58.

41. Cf. 1Tes 4,13-18; 1Cor 15,20-23.

42. Ef 5,14. Para su análisis, Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf ¹⁹⁶⁵, 240-42 (bibliogr.); J. Gnllka, *Der Epheserbrief* (Herders ThKNT, X. 2), Freiburg 1971, 259-63; H. Halter, *Taufe und Ethos* (FThSt 106), Freiburg 1977, 277-80; R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Neukirchen-Vluyn 1982, 231-34.

43. Cf. Rm 6,23; 7,9-10; Ef 2,5 etc.

44. Cf. Hebr. 6,4; 10,32.

45. Cf. Rm 6,3-11; Ef 2,4-6; Col 2,12; 3,1-4.

46. Rm 6,5; Gál 5,16; Ef 5,8.

47. Sobre la existencia cristiana como "peregrinación" o "camino" según el NT, Cf. C. Spicq, *Vida cristiana y peregrinación*, Madrid 1977. ⁴⁹ss; S. Sabugal, *Credo. La fe de la Iglesia*, Zamora 1986, 240-42.

tro" o el específico alimento cristiano de la Palabra y la Eucaristía⁴⁹. El evento anastásico devino pues también, al nivel de su tradición evangélica, una catequesis bautismal sobre el paso del "sueño" o muerte del pecado a la participada "resurrección" de Cristo, inicio del "camino" cristiano recorrido con el fortificante "alimento" de la Iglesia.

Resumiendo estos análisis: Tras la más antigua redacción literaria de Mc late una tradición judeo-cristiana, sustancialmente idéntica; en cuya fase pre-redaccional, por lo demás, el evento anástasico de Jesús fue interpretado como una catequesis anastasiológica o exhortación a la fe en el señorío de Jesús sobre la muerte y a la esperanza en la escatológica resurrección de los muertos, así como una catequesis bautismal sobre el paso de la "muerte" a la "resucitada" vida nueva y su inicial "camino" en la Iglesia. Dos catequesis, por lo demás, complementarias. Pues "el camino" iniciado, tras el bautismal paso de la "muerte" a la "vida", sólo puede ser fielmente recorrido por el justo "de fe en fe" animado "por la fe"⁵⁰ sólida en el Señor de la muerte y "la no deludente esperanza"⁵¹ de la resurrección futura, que precederá al paradisíaco "encuentro con el Señor" para "estar siempre con" Él⁵².

3) El evento histórico

¿Es la aramaica tradición judeo-cristiana sobre la resurrección de la hija de Jairo por Jesús un producto de la fe pascual de la Comunidad palestinese en el Resucitado o el Señor de la muerte? Así lo han valorado varios autores. Objetivos indicios literarios y temáticos, sin embargo, muestran que aquella tradición primitiva se enraíza en un evento sustancialmente histórico¹.

a) Así lo muestra ya la prácticamente total ausencia "cristiana" en aquella tradición. Ningún indicio, efectivamente, refleja en ella el influjo postpascual, que los relatos sobre las resurrecciones realizadas por Elías y Eliseo ejercieron ciertamente en algunas anastasiológicas narraciones neotestamentarias². A lo que se suma la falta de datos, que caracterizan la fe pascual. A "Jesús"—así es parcamente llamado— no se le aplica ningún título mesiáni-

48. Mc 6,37par.

49. Ese significado tiene la petición del "pan nuestro cotidiano" (Mt 6,11=Lc 11,3), al nivel de la tradición cristiana: Cf. Sabugal, *Abbá. La Oración del Señor*, Madrid 1985, 276s.

50. Rm 1,17; Cf. Gál 3,11.

51. Rm 5,5.

52. 1Tes 4,13-17.

1. Cf. H. Schürmann, *Lukas*, I 497; I. H. Marshall, *Luke*, 341s; J. Gnllka, *Markus*, I 218s; R. Latourelle, *o.c.*, 150-52.

2. Cf. Lc 7,15 (=1Re 17,23); 8,55a (1Re 17,21s); Act 9,37 (=1Re 17,19. 23; 2Re 4,10. 11). 40b (=2Re 4,35b); 20,10 (=1Re 17,21; 2Re 4,34. 35). Aquellos relatos veterotestamentarios "no reflejan afinidad alguna con" esta tradición evangélica, "de modo que no poseemos indicio indiscutible para una 'transferencia' a Jesús": H. Schürmann, *Lukas*, I 497.

co específicamente cristiano ni, como en este contexto hubiera sido normal, se le designa "Señor" ³ sino sólo "el Maestro" ⁴, honorífico título *ausente* de los neotestamentarios escritos extraevangélicos. Por eso Jairo, sin tributarle la "adoración" cristiana ⁵, sencillamente "cae a sus pies". Se comprende, pues, que en la exhortación de Jesús a creer ("¡sólo cree!") no se especifique —contra la praxis cristiana— el objeto personal de la fe ⁶ ni sus efectos ⁷: ¡Aquel imperativo *no tiene analogía* en todos los escritos neotestamentarios! No es creación literaria de la tradición postpascual la elección por Jesús de los tres discípulos —"Pedro y Santiago y Juan, hermano de Santiago" — como testigos del prodigio: La tradición cristiana no los menciona siempre por ese orden ni precisa el parentesco de Juan ⁸ y sí les designó "columnas" de la Iglesia ⁹, epíteto ausente de esta tradición evangélica. El enigmático eufemismo de Jesús —"la niña no murió sino duerme" — no es invención de la tradición cristiana, la cual más bien lo explicó: Así lo refleja el testimonio joanneo sobre el mortal "sueño" del "amigo Lázaro", quien efectivamente "ha muerto" ¹⁰. Tampoco es creación postpascual el gesto anastásico —"tomando la niña de la mano" — de Jesús, como lo muestra su total ausencia en los otros cuatro relatos anastásicos neotestamentarios ¹¹. Y ciertamente no es cristiana la desconcertante ausencia total de la conclusiva fe o alabante confesión, normalmente suscitada por el prodigio anastásico ¹². Resultado: Una tradición como ésta, desprovista de vocabulario y temática específicos de la fe cristiana en el resucitado Señor de la muerte, no pudo ser producto de la Comunidad postpascual. ¡Su origen antecede a Pascua!

b) Del todo instructivo, a este respecto, es ya el *colorido palestinese* de aquella tradición, en sintonía con el escenario geográfico del ministerio de Jesús. Eso refleja, con claridad, el carácter marcadamente *semítico* y, en particular, *aramaico* detectado —como hemos visto— en casi todos los datos de

3. Cf. Lc 7,13; Jn 11,27. 32. 34. 39; Act 9,42.

4. Mc 5,35=Lc 8,49. Con el honorífico título "el Maestro" fue designado sin duda el Jesús histórico: Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1930 (reprod. Darmstadt 1965), 272-80: 276ss; R. H. Fuller, *The foundations of New Testament Christology*, London 1965, 155s (trad. españ., 163s); F. Fahn, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen 1966, 76-81.

5. Sí en Mt 9,18; Cf. 14,33; 28,9. 17 etc; Lc 24,52 (var.): *Supra*, n. 44.

6. Cf. Jn 11,27; 20,31; Act 8,37; 9,42; 11,17; 16,31; 1 Tes 4,14; Gál 2,16; Rm 3,26; Fil 2,19 etc.

7. Sí en Lc 8,50; Cf. Act 16,31; Rm 3,26. 28; 4,22-24; 5,1; Jn 3,15-18 etc.

8. Cf. Act 1,13; Gál 2,9.

9. Gál 2,9.

10. Jn 11,11. 14. "La Iglesia primitiva *no inventó* enigmas de Jesús, sino que por el contrario *los explicó*": J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 40 (trad. españ., 45). Por lo demás, la *ausencia* de aquel eufemismo en los relatos sobre las resurrecciones realizadas por Pedro (Act 9,36-43) y Pablo (Act 20,7-12) muestra cuán *ajeno* era a la tradición cristiana y qué *desacertado* es atribuirlo a "una inserción... catequética" de la comunidad; Contra G. Rochais, *o.c.*, 109.

11. Cf. Lc 7,14; Jn 11,43; Act 9,40; 20,10.

12. Cf. Act 9,42; Jn 11,45; Lc 7,16.

la tradición evangélica (Cf. *supra*). Por lo demás, judeo-palestinense es el mismo nombre de "Jairo" ¹³ y, por tanto, su profesión religiosa como "uno de los arquisinagogos" o directores del culto sinagogal ¹⁴. Palestinense —al menos en ciertos ambientes— era también la curativa "imposición de las manos", ciertamente practicada por Jesús y —en ocasiones— a ruego de otro ¹⁵, así como la necesaria presencia —en la cámara mortuoria— de "condolientes y plañideras" ¹⁶. Y si la eufemística valoración de la "muerte" como un "sueño" era usual en el palestinense judaísmo apócrifo y rabínico ¹⁷, el imperativo anastásico de Jesús —"¡talithá koúm!"— reproduce con fidelidad el dialecto galilaico del arameo palestinense ¹⁸. Jesús *pudo* pues ser rogado por "Jairo, uno de los arquisinagogos" a "imponer las manos" sobre su "hija" gravemente enferma o "al fin" de vida y, tras morir ésta, valorar su muerte como un sueño ante quienes "lloraban y plañían", para resucitarla seguidamente con la orden: ¡Talithá koúm!. ¿Lo *hizo* realmente? Varios indicios parecen imponer una respuesta afirmativa.

c) Los datos sustanciales de la tradición evangélica *sintonizan* ciertamente con el modo de obrar y hablar de Jesús histórico. No fue la única vez que, *rogado* el Maestro por otro a "imponer las manos" sobre un enfermo, *accedió* a esa súplica y, sin practicar aquel gesto, curó *diversamente* al paciente ¹⁹: Que *accediese* al análogo *ruego* de Jairo ²⁰ y, con un gesto *diverso*, resucitase a la muerta ²¹ sintoniza, pues, con su modo de obrar. Con éste se armoniza también la elección de "Pedro, Santiago y Juan" para presenciar el prodigio, elegidos asimismo por Jesús como testigos de otros dos *culminantes* eventos —su transfiguración y crisis getsemaníaca— de su ministerio ²²: Si

13. Cf. *supra*, n. 6.

14. A este respecto, Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, Leipzig 1907, 509-12: 511s; Id., *Historia del pueblo judío* (ed. G. Vermés-F. Miller-M. Black), II, Madrid 1985, 562-65: 564s (bibliogr.); STR.-Bill., IV 145-47; W. Schrage, *Archisynagogos*: ThWNT VII 842-45: 843s. Que "Jairo" era "uno de los arquisinagogos" significa que pertenecía a esa clase o categoría sinagogal: Cf. E. Schürer, *Geschichte*, 512; *Historia*, 565; STR.-BILL., IV 146g (fuentes judaicas).

15. Cf. *supra*, n. 13.

16. Cf. *supra*, n. 22.

17. Cf. *supra*, n. 52; STR.-BILL., I 523; P. Hoffmann, o.c., 197-201.

18. Si "talithá" es la reproducción exacta del femenino aram. "telithá" (=muchacha, joven), "koúm" transcribe también el respectivo imperativo aram. "qûm". Que en vez del fem. "koumi" (ADO pm it vg sy^{pe}), correspondiente al sustantivo fem. "talithá", se use el mas. "koum" (aram. "qûm"), se debe a que en arameo galilaico se usaba el masc. por el femenino: Cf. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäische*, Leipzig 1927, 275; J. Jeremias, o.c., 16, n. 13 (trad. españ., 17, n. 13).

19. Cf. Mc 7,32ss.

20. Mc 5,23-24par.

21. Mc 5,41par.

22. Mc 9,2par; 14,33=Mt 26,37.

aquella elección implica la valoración de este prodigio anastásico por Jesús como uno de sus *culminantes* signos mesiánicos, su motivación responde probablemente a que los tres elegidos testifiquen su señorío sobre la muerte ante los otros nueve discípulos, así también ellos educados gradualmente por el Maestro a "creer sin ver" ²³. A "sólo" creer o apoyarse en su poder sobre la muerte exhortó, de modo categórico, el *doble imperativo* de Jesús —"¡no temas, sólo cree!— al arquisinagogo: Un modo de hablar sinfónico, por cierto, con una de las características del "lenguaje de Cristo" o de quien, usando con frecuencia el *imperativo*, habló "exigiendo categóricamente" y "exhortando urgentemente" ²⁴, sintonizando asimismo aquella exhortación a Jairo —"¡sólo cree!"— con la habitual exigencia previa de la fe por Jesús, en la realización de sus milagros ²⁵. Por lo demás, el *enigmático* eufemismo del Maestro sobre el "sueño" mortal de la difunta hija de Jairo sólo puede ser calificado de "frase sibilina" y atribuido a una postpascual "inserción... catequética" por quien ²⁶ ignore u olvide que precisamente "los enigmas" o el uso de palabras enigmáticas son una de las "caraterísticas de la mismísima voz" de Jesús ²⁷, quien, asimismo, *acostumbró* preceder o acompañar sus signos mesiánicos (=milagros) con un judaicamente "escandalizante" dicho o gesto ²⁸, que tanto al interesado como a los circunstantes les ponía en la *libre* alternativa de creer o no en Él, suscitando efectivamente con ello la reacción creyente o incrédula de aquéllos ²⁹; análoga finalidad tuvo, muy probablemente, aquel enigmático eufemismo de Jesús: Suscitar en los circunstantes condolientes una *libre* reacción creyente o incrédula respecto a Él, "de quien" aquéllos en efecto incrédulamente "se burlaban". Añadamos seguidamente, que aquel eufemismo implica ciertamente una valoración de la muerte "como la ve Dios", para quien "la muerte ya no es muerte" eterna e invencible sino sólo pasajera y superable como un sueño ³⁰, reflejando por

23. Cf. Jn 4,48; Mc 8,11-13par.

24. H. Schürmann, *Die Sprache des Christus*: BZ 2 (1958) 54-84: 80-82.

25. Cf. Mc 5,36 (=Lc 8,50); 9,23; Mt 9,28; Jn 4,47s; 11,23-27. 40 etc. Jesús *rehúsa* realizar el milagro, cuando *no* encuentra fe: Cf. Mc 5,5-6a (Mt 13,58); Mt 12,28-32=Lc 11,29.

26. G. Rochais, *o.c.*, 108s.

27. J. Jeremías, *o.c.*, 39s (trad. españ., 45s).

28. Perdona "los pecados" (Mc 2,1-12: v. 5par), "toca" a los leprosos (Mc 1,41par) o a los miembros "impuros" de los enfermos (Mc 1,44par; 7,33; Mt 9,29; 20,34; Cf. Mc 8,23. 25) y cura "en sábado": Mc 3,1-6par; Lc 13,10-13; Jn 5,1-16; 9,1-7. 14.

29. Cf. Mc 1,44par; 2,6-7. 12par; 3,6par; 7,36s; Lc 13,14; Jn 5,10. 16; 9,16-17. 24. 33. 35-37.

30. V. Taylor, *Mark* 295 (trad. españ., 341); E. Lohmeyer, *Markus* 106; H. Schürmann, *Lukas*, I 495.

31. R. Pesch, *Mark*, I 308.

32. E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*: ZThK 53 (1956) 210-29: 219; Cf. también: E. Käsemann, *Das problem des historischen Jesus*: ZThK 51 (1954) 125-53: 144s M. Smith,

ello "la pretensión inaudita... del mismo Dios" ³¹: Una valoración y pretensión *en total sintonía* con la habitual praxis de quien —Jesús— obró y exigió y *habló* "como si estuviera en lugar de Dios" ³². Así realizó Él este signo anastásico. Pues si su grito *imperativo* —¡talithá koum!— nos ha conservado dos de los mismísimos vocablos *arameo-galilaicos propios de la lengua materna de Jesús* ³³, reflejando asimismo el carácter *imperioso* y exigente de su lenguaje ³⁴, aquel anastásico imperativo fue pronunciado por quien, sin previa oración a Dios o invocación de su poder ³⁵, *se arrogó la potestad divina de resucitar a esa muerta y, con ello, se atribuyó el mismo poder anastásico reservado por el judaísmo exclusivamente a Dios* ³⁶. ¡Así habló y obró Jesús! En perfecta sintonía, por lo demás, con "la soberanía" de su hablar y actuar así como con el "poder extraordinario" desplegado en sus milagros ³⁷: Consciente de "haberle sido entregado" por "el Padre *todo*" *poder* y revelación ³⁸, *quien ejerció la potestad divina de "perdonar los pecados"* ³⁹ *se atribuyó también el poder divino de resucitar a "los muertos"* ⁴⁰, *manifestando así a los hombres su señorío o dominio sobre lo que —el pecado y el temor a la muerte— radicalmente envilece y esclaviza y mata*. Por lo demás, si la "prohibición a divulgar" el evento anastásico *se ajusta* perfectamente al "secreto mesiánico" reiteradamente impuesto por Jesús tras sus milagros, sólo comprensibles como *signos salvadores* tras su resurrección o la plena revelación de su digni-

Tannaic parallels to the Gospels, Philadelphia 1968, 153-54. 159; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma* (BZNW 34), Berlín 1968, 70-81. 98; J. Jeremias, *o.c.*, 198-201. 239-43 (trad. españ., 240-44. 291-96); Ch. H. Dodd, *El Fundador del Cristianismo*, Barcelona 1975, 65s; S. Sabugal, *La embajada*, 154; *Abbá*, 420. 639-42.

33. Cf. J. Jeremias, *o.c.*, 14-19: 17 (trad. españ., 15-21: 18); *supra*, n. 18. Sobre el arameo galilaico, como lengua materna de Jesús, Cf. S. Sabugal, *Abbá*, 217-23: 321ss (bibliogr.).

34. Cf. *supra*, n. 24.

35. Como lo hicieron los dos taumaturgos veterotestamentarios (Cf. 1Re 17,20-21; 2Re 4,33) y luego Pedro: Cf. Act 9,40.

36. Cf. *supra*, n. 21. La explicación del relato como *desvelamiento de una muerte aparente* (E. Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums*, I, Tübingen 1951, 42s; V. Taylor, *Mark 295*: trad. españ., 342; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlín 1968, 210) o como *curación* de la gravemente enferma por Jesús, interpretada luego como un *evento anastásico* por la tradición pre-marciana (R. Pesch, *Markus*, I 312-14; G. Rochais, *o.c.*, 108-11) no responde a un científico análisis histórico-tradicional del relato evangélico, el cual ha mostrado que se trató "d'incidents réels" (A. Loisy, *o.c.*, 826; M.-J. Lagrange, *Marc 145s*) o "de una muerte real" y de "una victoria real de Jesús sobre la muerte": R. Latourelle, *o.c.*, 151.

37. X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 373 (trad. españ., 333); E. Trocmé, *Jesús de Nazaret* (trad. españ.), Barcelona 1974, 146.

38. Mt 11,27a (=Lc 10,22a): Cf. S. Sabugal, *Abbá* 391.

39. Mc 2,5. 10-11par: Cf. S. Sabugal, *Abbá* 641s; *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús*, Palermo 1985, 102-4

40. Mt 11,5 (=Lc 7,22): Cf. S. Sabugal, *La embajada*, 185-88; Id., *a.c.*, (*supra*, n. 31=Lc 7,11-17) 480; Id., *La resurrección de Lázaro* (*Jn 11,1-54*): EstAg 24 (1989) 55-70: 70.

41. Cf. S. Sabugal, *Christós*, 130s.

dad mesiánica correspondiente al preanunciado "Siervo de Dios" paciente y glorificado ⁴¹, su orden de "alimentar" a la resucitada pone de relieve "la bondad" o "solícita compasión" de Jesús ⁴², *sintonizando* desde luego con aquel "su carácter misericordioso" frecuentemente reflejado en los evangélicos relatos semeiológicos ⁴³.

Sintetizando estos desarrollos, podemos decir que la tradición judeo-cristiana sobre la resurrección de la hija de Jairo por Jesús se enraíza en el sólido subsuelo de un evento histórico: El Maestro accedió al inicial ruego humilde del arquisinagogo por su hija "al fin" de la vida o gravemente enferme y, tras la defunción de ésta, superó la menguada fe de aquél con la exhortación a creer o apoyarse "sólo" en su poder, para el que vencer la muerte no es más difícil que despertar de un sueño; eso debían atestiguar sus tres discípulos así como los padres de la difunta, elegidos por Jesús como cualificados testigos de uno de sus culminantes signos mesiánicos o de su primer signo anastásico; por Él realizado con un gesto sencillo y un imperioso mandato, que desveló su sobrehumana potestad sobre la muerte y su señorío divino sobre los muertos. El siempre *actual mensaje salvador* de aquel signo anastásico es evidente; si quien se encuentre "al fin" de vida o en humanamente desesperada situación existencial sabe que Jesús no es sordo y sí escucha con prontitud a todo el que solicite humildemente su auxilio salvador, la potestad divina desplegada por el Maestro en la difunta hija de Jairo alienta la esperanza de quien se sienta oprimido por eventos de muerte y, con fe en el Señor de los muertos, invoque sobre aquéllos su liberador poder anastásico. ¡También ese creyente hoy, como la hija de Jairo ayer, experimentará que la muerte —toda realidad de muerte— no tiene ya la última palabra y sí está sometida a la palabra salvadora del Resucitado y Resucitador!

Santos SABUGAL, O.S.A.
Instituto Patrístico "Augustinianum"
Roma

42. H.B. Swete, *Mark* 110; M.-J. Lagrange, *Marc* 145; V. Taylor, *Mark* 298 (trad. españ., 344).

43. E. Trocmé, *o.c.*, 135-50: 148.

Cofradías y asociaciones religiosas en el Derecho actual

1. INTRODUCCIÓN

Las cofradías y asociaciones católicas, integradas en su mayoría por laicos, han decaído en los últimos tiempos y necesitan actualizarse, incluso entre los agustinos, pues se trata de poner en práctica un derecho fundamental de los fieles, como es el de la libre asociación dentro de los fines propios de la Iglesia, según se establece en el c. 215 del actual Código de Derecho Canónico. Los fines de las asociaciones se especifican en el 298 & 1, donde se habla de obras de piedad, caridad, culto etc., como luego veremos. El concepto de cofradía, su espiritualidad, historia y función social han sido expuestos ampliamente en algunos congresos y encuentros de cofrades, presentando datos valiosos de los estatutos y modo de actuar los cofrades, que pueden servir de orientación y de fermento renovador ¹. Antes de entrar en la parte jurídico-canónica se da la evolución histórica de las cofradías y asociaciones religiosas.

a) *Las asociaciones y cofradías hasta el Concilio de Trento*

Las asociaciones cristianas datan de los primeros siglos. Un ejemplo lo tenemos en *los colegios funerarios* cristianizados, que ayudaron mucho en la época de las persecuciones. Los colegios romanos y las *ghildas* germánicas sirvieron de cauce legal a las confraternidades y gremios de los cristianos con distintos nombres, incluso algunos de penitentes ².

1. H. DURAND, "Confrérie", *Dictionnaire de Droit Canonique (DDC)* 4 (París 1949) col. 128-75; A. DÍAZ Y DÍAZ, *Derecho fundamental de asociación en la Iglesia* (Pamplona 1972); L. MARTÍNEZ SISTACH, *El derecho de asociación en la Iglesia* (Barcelona 1973); H. Schnizer, "Die kirchlichen Vereine", *Handbuch des Katolischenrechts* (Regensburg 1983) 444-76; VARIOS, *Asociaciones canónicas de fieles* (Salamanca 1987); VARIOS, *Actas, Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa* (Zamora 1988); F. CAMPO DEL POZO, "Cofradía de la Concepción Purísima de Mucurubá", *Archivo Agustino* 72 (1988) 159-218.

2. A. GARCÍA GARCÍA, "El asociacionismo en la historia de la Iglesia", *Asociaciones canónicas de fieles*, 21-23.

El Derecho de la Iglesia ha prestado siempre atención a este fenómeno de las asociaciones religiosas o cofradías, que dieron origen a no pocas congregaciones y archicofradías durante la Edad Media. En los primeros siglos solían predominar en ellas los clérigos y monjes, lo mismo que las vírgenes, viudas etc. Luego predominan los laicos.

Al exponer este tema, como todo el Derecho Canónico, tenemos que mirar al misterio de la Iglesia³, desde su fundación, con un papel muy importante de los fieles cristianos. La Iglesia nace en el monte Calvario, cuando Cristo siendo Dios y Hombre muere para redimirnos y nos deja a su Madre como Madre nuestra. María es Madre de Dios y Madre de la Iglesia apostólica. Con una Madre espiritual nos sentimos hermanos y surgen las hermandades, siendo Cristo nuestro hermano mayor y cabeza.

La jerarquía eclesiástica ha procurado controlarlas y ya en algunos concilios y sínodos se prohibió su establecimiento sin la autorización del obispo. Proliferaron las asociaciones religiosas al lado de los conventos, según testimonio de Hincmaro de Reims (852) en sus *Capitula*⁴. Algunas asociaciones presentaron problemas como se ve en el concilio de Nantes (852) estableciéndose que no se fundasen sin el permiso del obispo diocesano y del señor del lugar, como se hace en el concilio de Ruán el año de 1189⁵.

Durante la Edad Media, a partir del siglo XIII, dependiendo de las Órdenes mendicantes, surgen las Órdenes terceras, como la franciscana, cofradías, archicofradías, pías uniones, sodalicios, congregaciones y hermandades, junto con gremios bajo un santo patrón. Se multiplicaron también en las parroquias las hermandades en torno a la Santa Cruz, la Eucaristía, la Santísima Virgen, los santos y las benditas ánimas. Ya en la Edad Media tenemos asociaciones penitenciales para promover el culto a la Pasión del Señor y la penitencia cuaresmal o de Semana Santa. Hubo algunas asociaciones de carácter benéfico y asistencial, que llegaron a presentar algunos problemas como se constata en el concilio de Montpellier (1214)⁶.

Se multiplicaron mucho las cofradías en los siglos XIII y XIV, de cuya confederación surgen las archicofradías o cofradías primarias, como la de la correa de san Agustín y santa Mónica en la Iglesia de Santiago de Bolonia el 14 de agosto de 1429 por el Papa Eugenio IV. A esta archicofradía se unió

3. Decreto *Optatum totius* n. 16. Cf. L. HERTLING, *Historia de la Iglesia* (Barcelona 1969) 15-16; H. U. VON BALTHASAR, "Theologie und Spiritualität sind untrennbar", *Osservatore Romano* 28-VI-1984.

4. *Patrología Latina (PL)* 125, 777-78.

5. *Concilio de Ruán*, c. 45, J. B. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 22 (Graz 1961) 949.

6. *Concilio de Montpellier*, c. 45, J. B. MANSI, *o.c.*, 22, col. 949-50.

luego la de la Consolación por Gregorio XIII en 1576⁷. Se le unió también la de Nuestra Señora de Gracia, cuya devoción se había hecho popular en Lisboa desde 1362, Valencia del Cid desde antes de 1462, Perugia desde 1466, etc. Se le dio facultad al P. General mediante el breve *Volentes* del 12 de noviembre de 1579 para decretar en lo sucesivo la agregación de otras cofradías a la archicofradía de Roma, otorgando el correspondiente diploma de agregación⁸.

El rey Enrique IV de Castilla procuró restringir el número de cofradías, prohibiendo aquellas que no fueran para causas pías y con real licencia. Se suprimieron en 1473 las que habían sido fundadas desde 1464 sin licencia real. También las procuró controlar y restringir Carlos I en 1534 y 1552. Recientemente se han hecho estudios serios y valiosos sobre las cofradías en la Edad Media, tanto en España, como en Francia y otras naciones⁹.

Se las sometió a la visita de los obispos en el concilio tridentino. Las decisiones de Trento obligaban en España y sus colonias, por real cédula de Felipe II del 12 de julio de 1564. El control de los obispos se limitó a las visitas episcopales¹⁰.

7. G. M. CAVALIERI, *La sacra cintura* (Milano 1737) 3-12. A la Cofradía de Nuestra Señora de la Consolación de Bolonia, que se convirtió pronto en Archicofradía, se van a unir incluso cofradías penitenciales, como la de Jesús Nazareno, *Lignum crucis* y Correa fundada en la iglesia de San Agustín de Bogotá, fundada el 4 de abril de 1599. *Archivo Nacional de Colombia en Bogotá*, Conventos, 48, ff. 929-943. La cofradía penitencial de Jesús Nazareno, existente ya en 1601 en la iglesia de San Agustín de Valladolid, se agregó en noviembre de 1616, junto con la de la "Cinta de San Agustín, Santa Mónica y San Nicolás de Tolentino". Cf. F. ARRIBAS ARRANZ, *La Cofradía de N. P. Jesús Nazareno de Valladolid* (Valladolid 1946) 3-4. Esta cofradía logró tener su propia iglesia desde 1676.

8. F. CAMPO DEL POZO, *La Virgen de la Consolación en Venezuela* (Maracaibo 1958) 25; "Cofradías y doctrinas del convento de Mérida (Venezuela)", *Archivo Agustiniiano* 71 (1987) 107 y 109, donde puede comprobarse cómo la Cofradía de Nuestra Señora de Gracia de Mérida se unió a la de la Consolación de Bolonia desde su fundación en 1599. Era también penitencial y estaba unida a la de Santa Cruz, procedente del convento de Gibraltar (Venezuela). La imagen del santo Cristo se conserva en la catedral de Maracaibo con una copia en la catedral de Sevilla. La agregación se hizo también con otras muchas asociaciones y cofradías existentes en iglesias de agustinos o regentadas por ellos. Algunas imágenes del santo Cristo eran copias del que se conserva en la catedral de Burgos, procedente del convento de San Agustín de esa ciudad.

9. Ley 3 y 5, tít. 14, lib. 8 de *Recopilación de las Leyes destos Reynos* 2 (Alcalá de Henares 1592) 185-86; Cf. F. J. GONZÁLEZ DÍAZ, "Personalidad jurídica de las Hermandades y Cofradías en el nuevo Código de Derecho Canónico", *Actas. Primer Congreso Nacional de Cofradías*, 715-16.

10. *Concilio de Trento*, Sess. 22, *De reformatione*, cap. 8. J. ALBERIGO, *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973) 740; F. A. LORENZANA, *Concilios Provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México* 4 (México 1769) 7-8; Ley 6. tít. 2. lib. 1 de la *Novísima recopilación*. 1 (Madrid 1805) 17-18.

b) *La intervención civil y canónica durante la Edad Moderna*

Estamos preparándonos para la celebración del V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América, y conviene observar que las asociaciones cristianas jugaron un papel muy importante, pues algunas de estas cofradías eran catequéticas. Se está prestando actualmente mucha atención a la historia de las cofradías, que se tenía en parte olvidada ¹¹.

Se multiplicaron tanto las asociaciones que, al control eclesiástico, en España y sus colonias se unirá la autorización real o el control civil, como consta en distintas disposiciones reales. Algunas cofradías se fundaron para vivir mejor la Semana Santa, y así surgen no pocas, como las llamadas "penitenciales" en casi todas las ciudades y villas de España y América, como en otras naciones de Europa, especialmente en la parte católica de los Países Bajos, Alemania, Francia e Italia, que fomentaron el arte y la piedad con pinturas y tallas de Cristo en la Cruz y de la Virgen Dolorosa. A estas dos imágenes se añaden gestos dolorosos, como los de la espada y los cuchillos, con otros de alegría, como el encuentro gozoso de Cristo resucitado con María, cuyas imágenes acompañaban procesionalmente incidiendo profundamente en la vida de los cofrades ¹².

Las cofradías se multiplicaron durante los siglos XVI, XVII y XVIII en España y América. En la diócesis de Quito, fray Luis López de Solís, al celebrar el sínodo de 1594, impone la reducción de las mismas, ya que se multiplicaban entre los mismos aborígenes arbitrariamente. Algo semejante sucedía en las ciudades de Andalucía y en todas aquellas donde había grandes procesiones, como sucedió con Valladolid y Zamora. En las iglesias conventuales había también cofradías penitenciales, como la de Nuestra Señora de Gracia de Medina del Campo y otras, especialmente la de la Cruz y la Virgen Dolorosa. Disminuyen con Carlos III, y Carlos IV, que quisieron controlar sus reglas, en parte para reducir las y beneficiarse de sus bienes, alegando la falta de aprobación real. Sufrieron un rudo golpe durante el siglo XIX con la desamortización, que les impidió disponer de recursos económicos. No pocas subsistieron gracias al aporte de sus miembros ¹³.

11. A. LINAGE CONDE, "Cofradías de Sepúlveda", *Imágenes de la fe*, Número dedicado a las "Cofradías del Pueblo de Dios" 217 (1987) 5-17; E. VERACOICHEA, "La Iglesia en la Venezuela Colonial", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Caracas, 70 (1987) 1-2.

12. L. SUÁREZ FERNÁNDEZ: "La renovación religiosa del siglo XIV: La aparición de las cofradías", *Actas. Primer Congreso nacional*, 21-26; C. VICENT, *Des charites bien ordennes, les confréries normandes de la fin du XII siècle au debut du XVI siècle* (Paris 1988).

13. J. VILLALVA, "Los sínodos quitenses del Obispo Luis López de Solís: 1594 y 169", Sínodo de 1594, cap. 42 *Instituto de Historia Eclesiástica*, Quito nn. 3 y 4 (1988) 110-11; G. MORALES, *Historia de Medina del Campo* (Medina del Campo 1971) 400; A. SANCHEZ

c) *Las asociaciones y cofradías en el Código de 1917 con su reforma*

El tema de las asociaciones constituyó una novedad dentro de la legislación eclesiástica en el Código de 1917 con la tercera parte del libro II dedicada a los laicos, a los que se reconocen algunos derechos fundamentales (c. 682) como fieles cristianos. El título XVIII se titula "De las asociaciones de fieles en general" (cc. 684-699) llegando a promover no sólo las asociaciones religiosas sino también las culturales y benéficas, estableciendo en el c. 684 que los fieles "huirán de las asociaciones secretas, condenadas, sediciosas, sospechosas o que procuran sustraerse a la legítima vigilancia de la Iglesia". Tenían que ser erigidas, aprobadas o por lo menos recomendadas. No podían inscribirse en las que fuesen calificadas como condenadas, sospechosas, etc.¹⁴.

En el título XIX (cc. 700-725) se trata de las asociaciones en particular, definiéndolas como "entidades de fieles constituidas por la Iglesia, con nombre y naturaleza propia", que se clasificaban en tres instituciones: 1ª cofradías, que eran hermandades erigidas o aprobadas para el incremento del culto público, considerándose personas jurídicas públicas (cc. 685, 700, y 707 & 2); 2ª las Órdenes terceras, que tienden a promover la perfección en medio del mundo según las reglas para ello aprobadas por la Sede Apostólica (cc. 685, 700 y 702 & 1); y 3ª las pías uniones, que fueron creadas para ejercer alguna obra de piedad o caridad (cc. 685, 700 y 707 & 1). Los bienes de éstas últimas no eran eclesiásticos. Por estas normas se rigieron las asociaciones religiosas durante medio siglo¹⁵. Se aplicó en España el Concordato de 1953, que reconocía su personalidad jurídica, una vez que fuesen erigidas o aprobadas por la autoridad eclesiástica competente¹⁶.

El Concilio Vaticano II desarrolló el tema en varios documentos¹⁷, que recoge el Código de 1983, promoviendo gran estima por parte de los sacer-

DEL BARRIO, *Algunas notas sobre el tiempo de Pasión en Medina del Campo* (Valladolid 1989) 20; E. MATEO AVILÉS, "Ruina económica, desamortización y crisis procesional en las Cofradías malagueñas durante la primera mitad del siglo XIX", *Actas. Primer Congreso Nacional de Cofradías*, 381-90.

14. A. ALONSO LOBO, "Asociaciones de fieles", *Comentarios al Código de Derecho Canónico* 2 (Madrid 1963) 9-22.

15. *Ibid.*, 23-57. Cf. J. CREUSEN, "Associations pieuses", DDC 1 (París 1935) col. 1270-85; B. OLIVARES D'ANGELO, "Asociación de fieles", *Diccionario de Derecho Canónico* (Madrid 1989) 60-61.

16. *Concordato entre la Santa Sede y España*, de 27 de agosto de 1953, art. 4, AAS 42 (1953) 627-28; Cf. J. L. DE LOS MOZOS, "La evolución del concepto de persona jurídica en el Derecho español", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 11-12 (1982-1983) 833-58; "Legislación española sobre asociaciones", *Asociaciones canónicas de fieles*, 267-71.

17. *Apostolican actuositatem*, nn. 18-25; *Presbyterorum ordinis*, n. 8 sobre asociaciones de sacerdotes; *Gaudium et spes*, nn. 52 y 68 sobre asociaciones familiares y de obreros, etc.

dotes, religiosos y laicos hacia las asociaciones, que estaban decayendo por falta de orientación. La división de las asociaciones por razón del fin, como era el culto público, propio de las cofradías, no se mantiene durante el proceso codificador del nuevo Código, tomando como criterio de diferenciación su erección y su relación con la autoridad jerárquica. Se silencia el nombre de cofradías, que aparecía en el c. 707 & 2 del Código de 1917 para atenerse a la nueva orientación. Uno de los promotores de las asociaciones privadas de fieles fue un miembro del Opus Dei, concretamente el benemérito profesor D. Pedro Lombardía, como él mismo lo manifestó públicamente, ya que de Instituto secular había pasado a ser una "pía asociación". No se pudieron quedar ni en "cofradía" para que sus bienes no fuesen eclesiásticos¹⁸. Esto suscitó lógicamente algunas observaciones y reservas. A primera vista y en la opinión de algunos canonistas, las cofradías tienen que seguir entre las asociaciones públicas, por razón del culto público¹⁹. Pero se da la circunstancia de que no pocas cofradías no tenían como fin el culto público que ya no es criterio o elemento diferenciador en el Código de 1823²⁰.

2. ASOCIACIONES DE LOS FIELES EN EL CÓDIGO DE 1983

Se trata precisamente del desarrollo normativo y necesario del c. 215, donde se establece el derecho de asociación de los fieles. Se pone este título

18. F. GONZÁLEZ DÍAZ, "Posición jurídica de las hermandades y cofradías en el Nuevo Código de Derecho Canónico" *Asociaciones canónicas de fieles*, 241-248, donde en la p. 242 se recoge una afirmación del profesor Pedro Lombardía pronunciada en la lección inaugural del Curso cofraderio de 1984-1985: "El planteamiento de recursos y reivindicaciones, dentro del marco jurídico del Código, nunca puede suponer una rebeldía, sino una exigencia derivada del Concilio y del documento sobre los seglares". Algunos problemas del *Opus Dei* se solucionaron con la Prelatura personal. A veces surgen tensiones y diversas opiniones.

19. Entre los autores que defienden que las cofradías siguen siendo para promover el culto público está J. MANZANARES, "Cofradías de Semana Santa en la actualidad. Ser y Misión", *Actas. Primer Congreso Nacional*, 161-88. Siguen esta opinión otros muchos autores, como Antonio Reyes y los que consideran a las cofradías a la luz del Código de 1917, ya que la palabra cofradía no aparece en el Código de 1983.

20. El erigir asociaciones de fieles o cofradías con el fin de promover el culto público corresponde a la autoridad eclesiástica competente o jerarquía según el c. 301 & 1. De aquí concluyen algunos autores, como A. DÍAZ DÍAZ, que el derecho de asociación de los fieles no se extiende a la creación de asociaciones públicas, *El Derecho de asociación* 195-98. No comparte esta opinión J. MANZANARES, "Cofradías de Semana Santa", 169-69. Durante siglos surgieron muchas cofradías por libre iniciación de los fieles y se denominaban a veces hermandades. Cf. A. GARCÍA y GARCÍA, "El asociacionismo en la historia de la Iglesia y en el ordenamiento canónico", *Asociaciones canónicas de fieles*, 22-32. Sus miembros pueden optar actualmente por ser una asociación privada. El hecho de asistir a una procesión no equivale a fomentar o promover el culto público. Se puede hacer como algo privado a veces. Compartían esta opinión Pedro Lombardía, Lamberto de Echeverría y también Federico R. Aznar Gil. Ya en la redacción del c. 301 se sustituyó la expresión primitiva *cultus publici ordinationem* por *cultum publicum promo-*

al final de la primera parte del pueblo de Dios, después de los clérigos, ya que éstos, como fieles, tienen también derecho de asociación al igual que los laicos. Se trata por eso también de las asociaciones de clérigos en el c. 302 y hay un capítulo dedicado a las asociaciones de laicos. La gran novedad la constituye el capítulo III "sobre las asociaciones privadas de fieles", que está llamando mucho la atención y está siendo objeto de no pocos comentarios. La Iglesia se actualiza en las asociaciones. En el esquema de 1980 se quiso poner a las asociaciones al lado de las sociedades e institutos religiosos, lo que se desechó en mayo de ese mismo año ²¹.

a) *Normas comunes a las asociaciones de fieles: sus clases, régimen, etc.*

Se comienza por precisar que "existen en la Iglesia asociaciones distintas de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica, en las que los fieles, clérigos o laicos, o clérigos junto con laicos, trabajando unidos, buscan fomentar una vida más perfecta, promover el culto público, o la doctrina cristiana, o realizar otras actividades de apostolado, a saber, iniciativas para la evangelización, el ejercicio de obras de piedad o de caridad y la animación con espíritu cristiano del orden temporal" (c. 298 & 1). Se recomienda la inscripción en las que se hayan sido erigidas, aprobadas o recomendadas por la autoridad competente (& 2) ²².

Por razón del fin, según el c. 298 & 1, pueden ser: 1º para fomentar la vida más perfecta, 2º para promover el culto público o la doctrina cristiana, 3º para realizar obras de apostolado, como evangelización, obras de piedad o caridad y animación del orden temporal con espíritu cristiano.

Con relación a la jerarquía eclesial (nuevo criterio c. 298 & 2): unas pueden ser erigidas por la autoridad competente en forma pública, otras alabadas o recomendadas. Se habla luego de asociaciones privadas en lo cc. 299 y 301, que pueden obtener personalidad jurídica mediante decreto (c. 322 & 1). Es decir, que hay asociaciones privadas aprobadas y erigidas ²³.

Por relación a sus miembros: pueden ser comunes a todos los fieles, mientras no conste otra cosa; *clericales*, si reúnen los requisitos del c. 302; *lai-*

21. P. G. MARCUZZI, "Le associazioni dei fedeli nel nuovo Codice di Diritto Canonico", *Apollinaris* 56 91986 (545-64).

22. L. MARTINEZ SISTACH, "Asociaciones públicas y privadas de laicos", *Jus Canonicum* 26 (1986) 151-52.

23. J. FERRER ORTIZ Y TI RINCÓN, "Asociaciones de fieles públicas y privadas", *Manual de Derecho Canónico* (Pamplona 1988) 221-25.

cales, si son sólo de laicos (cc. 327-329) y *mixtas*, como las *Órdenes terceras* de las que se trata en el c. 303 ²⁴.

Todas deben tener sus estatutos (c. 304), donde se determine el fin u objetivo social de la asociación, su sede, el gobierno y las condiciones que se requieren para entrar en ellas, modo de actuar etc. Ninguna asociación puede llamarse "católica", según el c. 300, sin el consentimiento de la autoridad competente, conforme a la norma del c. 312. Las cofradías, según el Código de 1917, eran asociaciones públicas, por tener entre sus fines el culto público. Actuaban en nombre de la Iglesia (c. 116 & 1). Actualmente algunas cofradías pueden ser asociaciones privadas.

Son asociaciones las archicofradías y pías uniones, aunque nada se dice de ellas. Hay que aplicarlas estas normas. Su régimen depende de los estatutos (c. 304), que deben tener todas las asociaciones tanto públicas como privadas, cualquiera que sea su nombre. Se rigen también por sus normas internas (c. 309). Las archicofradías eran personas públicas, mientras que las pías uniones no lo eran, y sus bienes no eran, ni son eclesiásticos ²⁵.

Sobre todas hay cierta vigilancia (c. 305) y coordinación (c. 311) que es mayor en las públicas. En cuanto a la admisión de los socios hay que atenderse a los estatutos propios (c. 307), lo mismo en lo referente a la expulsión (c. 308) y causa justa. Pueden tener sus privilegios (c. 306) de acuerdo con el Derecho y los estatutos. Tienen más las Órdenes terceras.

Terminan las normas comunes con la novedosa recomendación dirigida a los miembros de institutos religiosos, que dirigen asociaciones de apostolado en coordinación con las demás bajo la dirección del Ordinario del lugar (c. 311). Se insiste en su vinculación a la Iglesia.

b) *Asociaciones públicas de los fieles (cc. 312-320)*

Las asociaciones públicas son siempre persona jurídica, que puede actuar de acuerdo con el c. 116 en nombre de la Iglesia, por lo que necesita siempre de la correspondiente erección por la autoridad competente. Si se trata de asociaciones universales, por la Santa Sede (c. 312 & 1,1). Hay que tener en cuenta las normas especiales sobre esta materia, como el Directorio del año 1971 ²⁶. Si se trata de asociaciones nacionales, por la Conferencia

24. A. ALONSO LOBO, "Asociaciones de fieles", 30-35, donde puede verse las Órdenes y Congregaciones religiosas que tienen Órdenes terceras.

25. *Ibid.*, 35-41.

26. *Directorium*, "Respiciens normas quibus Instituta Internationalia Catholica definuntur", 3-XII-1971 AAS 63 (1971) 948-56; *Apostolatus peragendi* 10-XII-1976, n. 6, AAS 68 (1976) 696-700.

Episcopal, que las controla a través de una comisión. Luego veremos las normas de la Conferencia Episcopal Española sobre esto.

Si la asociación es *diocesana*, se erige o aprueba por el obispo diocesano; pero no por el administrador. Tienen un tratamiento especial las que dependen de las Ordenes religiosas, congregaciones o institutos de vida consagrada. Pero aun en estos casos se requiere el consentimiento del obispo diocesano, dado por escrito; pues el que se ha dado para fundar una casa religiosa, vale para erigir en la misma o iglesia aneja, una asociación, que sea propia de ese instituto (c. 312 & 2).

Se puede constituir también una federación de asociaciones públicas, como persona jurídica pública (c. 313). Los estatutos de toda asociación pública, así como la revisión o cambio, necesitan de aprobación de la autoridad eclesiástica competente conforme a la norma del c. 312 & 1 (c. 314). Actúan bajo la vigilancia de la autoridad eclesiástica (c. 315) que confirma o ratifica algunos cargos, como el de presidente (c. 317). No pueden ser presidentes quienes desempeñan cargos de dirección de partidos políticos (c. 317 & 4). Hay posibilidad de nombrar un *comisario*, cuando lo exijan causas graves; remover del cargo al presidente con justa causa con la particularidad de que sea oído por el que lo nombró o confirmó; y puede remover al capellán conforme a los cc. 192-195 aquel que lo nombró (c. 318 & 1-2). La administración de los bienes debe hacerse bajo el control de la autoridad eclesiástica ya que sus bienes son eclesiásticos (cc. 319 y 1357 & 1) con rendición anual de cuentas²⁷. La supresión se hace por la autoridad competente que la erigió de acuerdo con el c. 320 por causas graves.

c) Asociación privada de fieles (cc. 321-326)

Es una de las grandes novedades del Código de 1983. Ha sido uno de sus promotores, como se dijo antes, el profesor Pedro Lombardía, quien manifestó "que se trata de un gran logro, aunque la técnica es aún defectuosa". La línea es clara y hay que llevarla a sus últimas consecuencias²⁸.

Las asociaciones privadas responden a un derecho de los fieles, que las dirigen y administran de acuerdo con las prescripciones de los estatutos

27. El *Coetus* que elaboró las normas sobre la vigilancia del 17 al 23 de julio de 1979, se cuestionó el problema de los bienes de las asociaciones privadas. Se estableció que sus bienes no eran eclesiásticos y que se administraban según sus estatutos propios bajo la vigilancia de la Iglesia sobre su destino y fines. Cf. *Communicationes* 12 (1989) 391-99.

28. P. LOMBARDÍA "Autonomía privada en la Iglesia", *Ecclesia* 44 (1984) 413-14; L. ECHEVERRÍA, "Las entidades privadas en el nuevo Código", *Ecclesia* 43 (1983) 1458-59, donde las consideraba como una novedad.

c. 321). Según el esquema de 1977 (c. 73 & 2) se podían constituir *a iure* con personalidad jurídica ²⁹.

Hay asociaciones privadas sin personalidad jurídica. Están constituidas por sus miembros, que las dirigen y administran libremente (c. 324 & 1); sus bienes no son eclesiásticos y están bajo una vigilancia general de la autoridad eclesiástica (c. 323). Se pueden suprimir según los estatutos o por la autoridad competente. No pueden ser sujeto de derechos y obligaciones, como asociación, por lo que necesitan de un mandatario (c. 310). Éstas pueden ser alabadas, recomendadas o reconocidas por la autoridad eclesiástica que "revisa" (recognoscantur) sus estatutos (c. 299 & 2-3).

Para que tenga personalidad jurídica la asociación privada se requiere que sea constituida por decreto formal de la autoridad competente indicada en el c. 312 & 1 y que sus estatutos hayan sido aprobados (c. 322 & 2). Los cargos son de libre elección, con mayor autonomía y libertad en su administración privada, porque sus bienes no son eclesiásticos. Se suprimen según los estatutos y por la autoridad competente (c. 326 & 1) "si su actividad es un daño grave de la doctrina o disciplina eclesiástica, o causa escándalo a los fieles".

Los estatutos son necesarios: deben tener aprobación en las alabadas y recomendadas (322 & 2). La vigilancia de la autoridad eclesiástica es vaga y general para ver si se emplean los bienes según los fines de la asociación (c. 325 & 1) y sobre los bienes que hayan recibido por donación o legado (c. 325 & 2) para ver si se cumple la voluntad de los donantes. La fundación no autónoma no puede adscribirse a una asociación privada, sino a una asociación con personalidad pública (cc. 1203-1204) ³⁰.

Si desean un consejero espiritual, pueden elegirlo libremente entre los sacerdotes y no tiene en manera alguna carácter representativo del Ordinario del lugar, que puede negarse a confirmarlo para el cargo (c. 324 & 2).

d) *Normas especiales sobre asociaciones de laicos y su reconocimiento*

En los cc. 327-329 se trata de las asociaciones tanto públicas, como privadas, sólo de laicos. Ofrecen poco interés al tratarse de exhortaciones y recomendaciones. Se insiste en su alabanza para fines espirituales y animar

29. P. A. BONNET, "De Christifidelium consociationem lineamenta, juxta Schema, De Populo Dei, Codicis recogniti anni 1979, adumbratione", *Periodica* 71 (1982) 267-82, donde hace ver la distinción entre las asociaciones privadas y las públicas con sus aspectos positivos y negativos.

30. L. DE ECHEVERRÍA, "Fundaciones piadosas", *El Derecho patrimonial canónico en España* (Salamanca 1985) 99-124.

el orden temporal con una unión entre la fe y la vida (c. 327). Se recomienda la colaboración con otras asociaciones (c. 328) y que sus miembros procuren adquirir la formación necesaria para el apostolado propio de los laicos (c. 329). El reconocimiento por parte de la autoridad eclesiástica puede ser mediante alabanza, recomendación o la erección³¹.

El control de la jerarquía es muy importante, pues el hecho de estar reconocidas o erigidas por la autoridad competente, puede darles en algunos casos facilidades para ser reconocidas por la ley civil, cosa importante para adquirir el carácter de persona jurídica ante el Estado y cumplir mejor con su finalidad.

Se ha presentado a veces el caso de asociaciones, que se han arrogado la calificación de católicas para congraciarse con la jerarquía o con fines peculiares, incluso de interés privado, como sucedió con el Concordato de 1953, en virtud del art. 4. Algún obispo aprobó alguna asociación, como católica, porque le había dado una buena limosna y decía dedicarse a importar objetos religiosos y luego tenía un comercio clandestino y hasta de contrabando. Éste y otros casos motivaron un mayor control con el Registro de las asociaciones ante el Ministro de la Gobernación primero y luego ante el de Justicia por Decreto del 12 de mayo de 1959³². Ya en el Decreto *Apostolican Actuositaten*, n. 24, se establece que "ninguna obra debe arrogarse el nombre de católica sin el consentimiento de la legítima autoridad eclesiástica". Se han dado normas especiales posteriormente sobre esto por el Código de 1983 (c. 300) y Conferencias Episcopales.

El *Acuerdo jurídico* de 1979, después de especificar el reconocimiento de las Órdenes y congregaciones religiosas, sus provincias y sus casas en el art. I, n. 3, añade: 1) "Las asociaciones y otras entidades y fundaciones religiosas, que estando erigidas canónicamente en la fecha de entrada en vigor del presente Acuerdo, no gocen de personalidad jurídica civil y las que se erijan canónicamente en el futuro por la competente autoridad eclesiástica, podrán adquirir la personalidad jurídica civil, con sujeción a lo dispuesto en el ordenamiento del Estado, mediante la inscripción en el correspondiente Registro en virtud de documento auténtico en el que consten la erección, fines, datos de identificación, órganos representativos, régimen de funciona-

31. H. SCHEWENDENWEIN, *Das neue Kirchenrecht* (Graz 1984) 167.

32. Éste y otros decretos sobre asociaciones, como el del 25 de enero de 1941, se actualizaron en la *Ley reguladora de asociaciones* del 24 de diciembre de 1964, que además del registro correspondiente, exigía presentación de estatutos con determinación de fines lícitos y modo de proceder. Cf. ARANZADI, *Leyes civiles sustantivas* (Pamplona 1973) 1147-54. Ver también "Personalidad civil de los entes eclesiásticos" y "Actividades benéficas y asistenciales de la Iglesia", *Los Acuerdos entre la Iglesia y España* (Madrid 1980) 221-90.

miento y facultades de dichos órganos". (El documento auténtico se pasa por el Registro) ³³.

En las Disposiciones transitorias se especifica la importancia del Registro: 1) "Las órdenes, congregaciones y otros institutos de vida consagrada, sus provincias y sus casas, y sus asociaciones y otras entidades o fundaciones religiosas, que tienen reconocida por el Estado la personalidad jurídica y la plena capacidad de obrar, deberán inscribirse en el correspondiente Registro del Estado en el más breve plazo posible. Transcurridos tres años desde la entrada en vigor en España del presente Acuerdo, sólo podrá justificarse su personalidad jurídica mediante certificación de tal Registro, sin perjuicio de que pueda practicarse la inscripción en cualquier momento" ³⁴. Es importante y necesario a veces el reconocimiento eclesiástico para lograr el carácter de autenticidad y luego obtener el Registro. En el documento, que se pasa por la curia diocesana u organismo correspondiente debe constar: 1º la declaración de la erección o reconocimiento explícito; 2º los fines de la institución; 3º los datos de identificación, que en principio parece limitarse al nombre; 4º los órganos representativos, régimen de funcionamiento y facultades de funcionamiento y facultades de los mismos, según los estatutos propios. En la ley de libertad religiosa se precisa mejor esto en España a partir del 5 de julio de 1980 ³⁵ y el Real Decreto 142/1981, del 9 de enero de 1981, que crea el Registro de Entidades Religiosas, ubicado en el Ministerio de Justicia y dependiente de la Dirección General de Asuntos Religiosos. Según este Real Decreto, art. 2, "En el Registro de Entidades Religiosas se inscribirán: ...C) Las Entidades asociativas religiosas constituidas como tales en el ordenamiento de las Iglesias y Confesiones". Luego, en el art. 3, se precisa cómo ha de hacerse la inscripción y requisitos: 1º "La inscripción se practicará a petición de la respectiva entidad, mediante escrito al que acompañe el testimonio literal del documento de creación debidamente autenticado o el correspondiente documento notarial de fundación o establecimiento en España". 2º "Son datos requeridos para la inscripción: a) documentación de la Entidad, de tal modo que sea idónea para distinguirla de cualquier otra; b) domicilio; c) fines religiosos con respecto de los límites establecidos en el artículo 2º de la Ley Orgánica 7/1980 de 5 de julio, de Libertad Religiosa, al ejercicio de los derechos dimanantes de la libertad religiosa".

"En el caso de las Entidades asociativas religiosas, a que hace referencia el apartado c) del artículo anterior, el cumplimiento de este requisito deberá

33. A. REINA BERNÁLDEZ, *Legislación eclesiástica* (Madrid 1984) 108.

34. *Ibid.*, 111.

35. *Ibid.*, 131-35.

acreditarse mediante la oportuna certificación del Órgano Superior en España de las respectivas Iglesias o confesiones. d) Régimen de funcionamiento y Organismos representativos, con expresión de sus facultades y de los requisitos para la válida designación. e) Potestativamente, la relación nominal de las personas que ostentan la representación de la Entidad. La correspondiente certificación registral será prueba suficiente para acreditar esta cualidad”³⁶.

Hay una *Resolución* del 11 de marzo de 1982 de la Dirección General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia, que clarifica lo referente a entidades o asociaciones religiosas dependientes de la Iglesia Católica, como sucede con la certificación o prueba documental, anteriormente citada del apartado e), n. 2 del art. 3 del Real Decreto de 9 de enero de 1981, “para acreditar los fines religiosos de las Entidades Asociativas peticionarias de la inscripción deberá ser expedida o visada por el órgano competente de la Conferencia Episcopal”. Esto debería ser sólo para entidades de ámbito nacional; pero parece comprender también a las diocesanas. Se añade en el art. 4º de la Resolución: “Las firmas del documento en que conste, a los efectos de inscripción en el Registro, la erección, fines, datos de identificación, órganos representativos, régimen de funcionamiento y facultades de dichos órganos, deberán ser legitimadas por Notario Civil”. Esto debe ser tenido en cuenta³⁷.

Cabría la posibilidad de lograr la personalidad de carácter civil con fines religiosos o una doble personalidad, lo cual no ve bien la Conferencia Episcopal Española, a no ser en situaciones excepcionales. Ella misma reconoce que “a veces la propia autoridad jerárquica ha sugerido ese cauce, cuando determinadas circunstancias hacían que la Iglesia pudiera cumplir mejor sus fines a través de estas asociaciones civiles que si lo hiciera a través de asociaciones canónicas”. “Instrucción sobre asociaciones canónicas de ámbito nacional”, n. 35, aprobada el 24 de abril de 1986³⁸. Hay otros medios también para probar de hecho la existencia de la personalidad jurídica.

Hay casos de asociaciones sin personalidad jurídica. Se dan *de facto* al margen del Derecho canónico y civil, al no haber formalizado su constitu-

36. *Ibid.*, 136-37.

37. M. E. OLMOS ORTEGA, “El registro de entidades religiosas”, *Revista Española de Derecho Canónico* 45 (1988) 97-121. En caso de negativa de inscripción civil, cabe recurso administrativo ante la Audiencia Nacional según resulta de aplicar el art. 66 de la Ley 6/1985, del 1 de Julio Ley Orgánica del Poder Judicial y art. 63 de Ley 1/1977, del 4 de enero. Cf. M. LÓPEZ ALARCÓN, “Personalidad jurídica civil como “asociaciones culturales”.

38. *Boletín de la Conferencia Episcopal Española* (CEE 3 (1986) 83-84. De hecho en algunas diócesis, varias cofradías han logrado la personalidad jurídica civil como “asociaciones culturales”.

ción por las razones que sea. Al tratarse de un grupo que no tiene una finalidad lucrativa, como sucede de ordinario con las religiosas, aunque no se cumplan los requisitos de la Ley del 24 de diciembre de 1964, ni los exigidos por el régimen vigente, que resulta del art. 22 de la Constitución de 1978, pueden tener sus derechos adquiridos, lo mismo que puede haber también responsabilidad frente a terceros de buena fe ³⁹.

3. ALGUNAS NORMAS Y OBSERVACIONES COMPLEMENTARIAS

Nos encontramos con una realidad compleja de muchas cofradías de Semana Santa, además de otras asociaciones que necesitan actualizarse o ponerse al día según los nuevos criterios del Derecho Canónico, ya que las antiguas cofradías solían estar erigidas, eran asociaciones públicas según el Código de 1917, y respondían a determinadas expresiones del fenómeno religioso para incrementar el culto público y una mayor vivencia de la fe de acuerdo con sus Estatutos en tiempos pasados y presentes.

Hay que agradecer a los miembros de las cofradías de Semana Santa sus aportes a las procesiones y culto público con una riqueza espiritual, que ha tenido repercusión local, nacional e internacional. Han sabido conservar imágenes, templos y tradiciones, que reflejan la auténtica conciencia del pueblo cristiano, y han sabido reencontrarse año tras año con sus imágenes para revivir mejor el drama de la Pasión. No hay que olvidar que ya a mediados del siglo XVI funcionaban las cofradías de la Santa Cruz, la de Nuestra Señora de la Pasión, las Angustias, la Piedad y otras en casi todas las ciudades, villas y pueblos de España.

a) *Posibilidad de un Directorio con un Estatuto marco*

La Conferencia Episcopal Española ha dado una "Instrucción sobre las asociaciones canónicas de ámbito nacional" con unas normas muy bien elaboradas, donde se dice en el último número "no se descarta que puedan tener aplicación en asociaciones diocesanas, si el Obispo lo estima oportuno, supuestas las necesarias adaptaciones" ⁴⁰.

Algunas diócesis tienen ya "Directorios", como las de Sevilla y Barcelona, sirviendo de orientación a otras diócesis. El Estatuto marco de Barcelona

39. J. L. DE LOS MOZOS, "Legislación española sobre asociaciones", *Asociaciones canónicas*, 267-98, donde se mencionan dos sentencias reconociendo la personalidad y los derechos adquiridos sin haber registro.

40. *Boletín de la CEE* 3 (1986) 84.

es para las asociaciones públicas⁴¹, por las que se inclina L. Martínez Sistach; pero el Código de 1983 da opción a la posibilidad de "la asociación privada" por la que pueden optar libremente los miembros de las cofradías y asociaciones respetando tres principios también fundamentales que aparecen en el concilio Vaticano II y los recogen el mismo Código y la Instrucción de la Conferencia Episcopal Española n. 5 con otras notas complementarias; 1º "su clara adhesión a la fe católica y al magisterio de la Iglesia que la interpreta y la proclama, su empeño en realizar una íntima unidad entre fe y vida [c. 327]; 2º su comunión con el Obispo en cuanto principio y fundamento de unidad en su Iglesia particular, y 3º la disponibilidad a colaborar con las demás asociaciones públicas; lo mismo se diga de las asociaciones privadas nacidas en virtud del pluralismo asociativo que la Iglesia reconoce y fomenta"⁴². Se precisa también lo que significa actuar en nombre de la Iglesia con mayor vinculación en las públicas (n. 12). El Estatuto marco de Barcelona y las normas de la CEE son recogidos por Antonio Reyes, que es partidario de que las cofradías sean persona jurídica pública, tal como lo venía defendiendo la doctrina y el Código de 1917 que no derogaba la legislación anterior, como de hecho lo hace el Código de 1983 en el c. 6 & 1, 1º, donde expresamente se declara abrogado el Código de 1917, según se ha observado anteriormente.

El Estatuto marco debe respetar las diversas posibilidades que ofrece el Código de Derecho Canónico, aunque se pueden dar normas complementarias a nivel diocesano de acuerdo con el principio de subsidiariedad, es decir, subordinadas a las normas disciplinares de rango universal y nacional. Las mismas asociaciones de carácter nacional, al establecerse en la diócesis, "se requiere el consentimiento del Obispo diocesano dado por escrito, aun en el caso de que esa erección se haga por privilegio apostólico; sin embargo, el consentimiento escrito del Obispo diocesano para erigir una casa de un instituto religioso vale también para erigir, en la misma casa o en la iglesia aneja, una asociación que sea propia de ese instituto" (c. 312 & 2).

Suelen tener su Estatuto marco, al menos como dirección, las cofradías de los distintos institutos religiosos con un margen discrecional para adaptar-

41. L. MARTÍNEZ SISTACH, "Estatuto marco de una asociación pública de fieles en la Iglesia", *Las Asociaciones de Fieles* (Barcelona 1986) 131-39. Además del Estatuto marco de Andalucía recomendado en una carta colectiva de los Obispos andaluces en 1988, hay Estatuto marco en las diócesis de Astorga, León, Valladolid, etc.

42. *Boletín de la CEE* 3 (1986) 80.

43. Dentro de la Orden de San Agustín, la Pía Unión de Santa Rita o Talleres de Caridad de Santa Rita han tenido un "Reglamento" compuesto por el P. Salvador Font y aprobado por el Obispo de Madrid Alcalá el 30 de enero de 1902. Se complementaba con los Estatutos de la Cofradía de Santa Rita de Casia y Santa Clara de Montefalco. Se obtuvo aprobación del Papa Pío X el 8 de noviembre de 1907. Puede verse en la obra del P. Lucas Garía, *Manual del Cofrade*

se a las circunstancias de cada lugar. Estas asociaciones, serán públicas o privadas según el deseo de los fieles miembros ⁴³.

b) *Normas especiales de la conferencia Episcopal Española*

La Conferencia Episcopal Española en “Introducción sobre las Asociaciones canónicas de ámbito nacional”, que ya hemos mencionado anteriormente al tratar del Directorio con un Estatuto marco, se dan algunas normas generales, donde se dice en el n. 12 sobre las asociaciones públicas, lo siguiente: “Las asociaciones públicas, más estrechamente vinculadas al ministerio jerárquico y a través suyo a toda la comunidad cristiana, tienen como nota peculiar su necesaria constitución en persona jurídica pública y el cumplir en nombre de la Iglesia, a tenor de las prescripciones del derecho, la misión que se les confía, mirando al bien público (cf. c. 313 y 116 & 1). Adviértase, sin embargo, que obrar en nombre de la Iglesia no significa obrar en nombre de la autoridad de Iglesia, pero sí una vinculación con la Jerarquía mayor de la que puede darse en las asociaciones privadas. Recibir misión en la medida en que la asociación la necesite (cf. c. 313), ni priva a los fieles de su necesaria facultad de obrar por propia iniciativa, ni les autoriza a cualquier tipo de actuaciones, sino a las congruentes con sus fines dentro del derecho común estatutario”.

“13. En la elaboración de estatutos no debe faltar ninguno de los datos enumerados, requeridos por el derecho; pero no es necesario, ni conveniente que se descienda a detalles propios de otro tipo de documentos, como son los reglamentos de régimen interno, que la asociación puede darse legítimamente (cf. c. 309), y que, de estar en los estatutos, podrían entorpecer la deseable agilidad y aún rapidez en los trámites que deba observar la autoridad eclesiástica competente” ⁴⁴. Aquí se comprueba cómo es voluntad del Código y de la Conferencia Episcopal Española, dejar a los miembros amplia libertad de autonomía en el modo de proceder interno y en la elaboración de su reglamento.

Las formalidades de admisión y de expulsión se han de precisar en los estatutos, donde se podrán añadir algunos requisitos especiales. Se requiere cierta idoneidad para ser miembro, como observa la CEE en el n. 15. “Los miembros de estas asociaciones han de ser necesariamente católicos, que no se encuentren incurso en una excomunión impuesta o declarada. Y quienes,

de Santa Rita (Zaragoza 1944) 127-41. La Pía Unión de Santa Rita y sus Talleres estaban afiliados a la Archicofradía de la Consolación de Bolonia y sus bienes no eran eclesiásticos. La Pía Unión de Santa Rita subsiste aún en muchas iglesias de los agustinos y en otras atendidas por clérigos seculares. Sucede algo semejante con la asociación de Madres Cristianas.

⁴⁴. *Boletín de la CEE* (1988) 81.

estando legítimamente adscritos, se apartaran de la comunión eclesial o incurrieran en la excomunión antes indicada, deberán ser expulsados de la asociación, después de haber sido previamente amonestados, de acuerdo con los propios estatutos (cf. c. 316 & 1-2)"⁴⁵.

Los estatutos deben determinar la forma de designación y la duración en el cargo de su presidente, que debe ser confirmado si la asociación es de ámbito nacional, por la CEE, que lo hará a través de su Comisión permanente (n. 16). Si es diocesana, por la autoridad eclesiástica competente, que confirma al elegido o instituye al presentado. La misma autoridad eclesiástica nombra capellán o asistente eclesiástico, después de oír, cuando sea conveniente, a los oficiales mayores de la asociación (c. 317 & 1). Puede existir derecho de presentación. Si es religioso el capellán, hay que oír al superior mayor respectivo, que lo nombra o confirma si la asociación pertenece a su instituto religioso.

Al exponer estas normas a los cofrades y miembros de asociaciones, muchos optan por la asociación privada con personalidad jurídica, dada su mayor autonomía, como sucedió en un encuentro regional de cofradías penitenciales celebrado en Villagarcía (Valladolid) los días 16, 17 y 18 de septiembre de 1988. Esto aumentó la tensión existente en algunas cofradías penitenciales de Valladolid, que tenían incluso iglesias con culto y deseaban acogerse al régimen de asociaciones privadas.

Se hizo una consulta a la Junta de Asuntos Jurídicos de la Conferencia Episcopal Española sobre "el carácter público o privado de las cofradías erigidas para el incremento del culto público, a tenor del Código del Derecho Canónico vigente". Con fecha 21 de diciembre de 1988 se contestó que tenían carácter público⁴⁶. Dada la formulación de la pregunta "para incremento del culto público", la respuesta lógicamente es correcta, máxime si se

45. *Ibid.*, 81.

46. CEE, Junta de Asuntos Jurídicos, *Dictamen sobre el carácter público o privado de las cofradías erigidas para el incremento del culto público a tenor del Código de Derecho vigente*, Madrid 21 de diciembre de 1988, 7 ff. No se ha contestado directamente a la cuestión presentada por algunas cofradías de Valladolid, anteriores al Código de 1917, que han solicitado aprobación de sus estatutos, donde se consideran asociaciones privadas de acuerdo con el Código de 1983. El no permitirlo en algunos casos sería cercenar un poco el derecho de autodeterminación. En Valladolid se ha establecido en el *Directorio de cofradías de Semana Santa* del 18 de enero de 1991, art. 1, que "las asociaciones de fieles, conocidas con el nombre de cofradías de Semana Santa, representan hoy en nuestra diócesis un vivo testimonio de piedad y culto público", etc. Se considera a las dieciocho cofradías penitenciales como públicas, alegando que su fin es fomentar o incrementar el culto público. Esto debe ser tenido en cuenta al renovar los *Estatutos* para su preceptiva aprobación. Se establece algo parecido en *Las Hermandades y Cofradías*. Carta Pastoral de los Obispos del Sur de España (Madrid 1988) 21, donde se dice que "los cofrades, junto con el fin peculiar del culto público, deben asumir las responsabilidades propias de la Iglesia".

argumenta con la doctrina del Código de 1917, teniendo también en cuenta el Código de 1983 en lo referente al culto público, que solía ser un fin de las cofradías (cc. 298 & 1 y 301).

En la misma respuesta se reconoce expresamente que “nada impide que puedan mantener su nombre tradicional de *cofradías (o) hermandades*, alentadas por el propio legislador, cf. c. 304 & 2”⁴⁷. Esto quiere decir que puede haber cofradías con personalidad jurídica privada.

Como observa la misma Conferencia Episcopal Española en el n. 7 b) de su “Instrucción” hay asociaciones que necesariamente tienen que ser públicas por ser sus fines asociativos de carácter público, “como transmitir la doctrina cristiana, promover el culto público, o perseguir finalidades reservadas por su propia naturaleza a la autoridad eclesiástica (cf. c. 301), los cuales sitúan a la asociación que los persigue entre las llamadas *asociaciones públicas*, con las consecuencias que luego se indican”⁴⁸.

“Pueden también dar lugar a asociaciones públicas aquellas que persigan otros fines espirituales, cuando a juicio de la autoridad eclesiástica competente, no se provea suficientemente a su obtención con la mera iniciativa privada” (ibid., n. 8). Esta decisión corresponde a la Conferencia Episcopal a nivel nacional y al obispo a nivel diocesano.

En la misma “Instrucción”, n. 9, punto tercero, se observa que “si se trata de una asociación privada, no se implantará en la diócesis sin previa notificación al Obispo diocesano como requisito para que éste pueda cumplir las normas explícitas relativas a su gobierno pastoral sobre todo tipo de asociaciones (cf. cc. 264 & 1; 305; 323; 394 y 1264) y así constará en los estatutos”⁴⁹. El Obispo diocesano puede poner limitaciones y control según estos cánones, respetando una mayor autonomía de gestión en las de carácter privado, que en algunos casos necesariamente tendrá que ser erigida en persona jurídica, aunque siga siendo privada, para poder ser sujeto de obligaciones y derechos, sin tener que actuar por un mandatario, ni contraer obligaciones conjuntamente “y adquirir y poseer bienes, como condueños y

47. *Ibid.*, n. 3. Al dar los presupuestos según el nuevo Código, se reconoce que “no figura el término *cofradía*... Figuran, no obstante implícitamente al mencionar los fines que las caracterizan: *promover el culto público* (c. 298 & 1, donde expresamente se cita esos mismos cánones, reconociendo a los fieles la facultad para constituir asociaciones mediante acuerdo privado, añadiendo & 2 que “esas asociaciones se llaman privadas”. Algunos miembros del *Coetus* dieron su opinión sobre la naturaleza de los bienes de las asociaciones privadas, que no son eclesiásticos, y su vigilancia, como hemos visto en la nota 27. En el caso de que una cofradía tenga como fin promover el culto público o enseñar la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia, tiene que ser persona jurídica pública, lo mismo sucede con las confederaciones (c. 313).

48. *Boletín de la CEE* 3 (1986) 80.

49. *Ibid.*, 80.

cooposores”. Esto se exige en la “Instrucción” y también en el c. 310. En el n. 30 se reconoce que en las asociaciones privadas “no se puede imponer la rendición anual de cuentas” cf. c. 1287 & 1, aunque se puede exigir, habiendo motivos, “rendición de cuentas, como tutela del fin de la asociación y del bien común eclesial. El Código especifica el control en caso de donación o legado para causas pías (c. 325 & 2)”⁵⁰.

Al hablar de la vigilancia en el c. 305 entre las normas generales para las asociaciones, se hace una omisión respecto a la Conferencia Episcopal. Esto está creando algunas dudas, que se irán resolviendo poco a poco con posibles respuestas de la Comisión Pontificia⁵¹.

c) *Normas especiales de las Constituciones de la Orden de San Agustín*

En la Orden de San Agustín se ha recomendado mucha atención a las asociaciones especialmente a las agustinianas, como se hace en las *Constituciones* promulgadas en 1979, hasta el punto de que en el n. 44 se las considera como parte de la Familia Agustiniana, mencionando expresamente a las “fraternidades seculares y sociedades erigidas bajo el título y magisterio de San Agustín. A la Familia Agustiniana pertenecen también en cierto modo los afiliados a la Orden”⁵².

En las *Constituciones* se precisa lo que son las fraternidades seculares, las sociedades de San Agustín y la afiliación a la Orden (nn. 48-50) con su espiritualidad y se establece en el n. 170 lo siguiente:

“Atiéndase de modo especial a las sociedades y fraternidades seculares vinculadas a nosotros (a la Orden) para que sus miembros cultiven una vida cristiana más intensa y puedan ejercer dentro de la sociedad humana su actividad apostólica”⁵³.

Después de tratar de cómo ha de funcionar una parroquia (n. 173) y cómo se ha de realizar la evangelización con especial atención a los más débiles, pobres y necesitados (n. 174) se establece en el n. 175:

“De acuerdo con la mente de la Iglesia foméntese cuanto sea posible la cooperación de los laicos utilizando su trabajo y cualidades, y promoviendo sus asociaciones de actividad apostólica según lo aconsejen las características de cada país”⁵⁴.

50. 49. *Ibid.*, 83

51. L. M. SISTACH, "Asociaciones públicas de laicos", 168-69. Se eliminó lo referente a la vigilancia por parte de la Conferencia Episcopal, que figuraba en el Esquema enviado a consulta del episcopado, c. 44, ante las enmiendas recibidas. *Communicationes* 12 (1980) 98.

52. *Regla y Constituciones de la Orden de San Agustín*. (Madrid 1979) 54.

53. 49. *Ibid.*, 106. Sigue igual en la edición última (Roma 1990).

54. 49. *Ibid.*, 107.

Lamentablemente con la puesta en práctica del Vaticano II y el Código de 1983, no se ha prestado la debida atención a las fraternidades agustinianas, tercera Orden y otras asociaciones, como la Pía Unión de Santa Rita. Se les ha procurado atender, sin hacer promoción en algunas iglesias y parroquias agustinianas de las cofradías existentes, ni fomentarlas según se exige en las *Constituciones*, que les hacen partícipes de la espiritualidad de Orden de san Agustín, haciendo una especial mención en el n. 48 de las fraternidades seculares, como la de los "Hermanos de la penitencia" con su *Regla, editada en Roma el año 1479*⁵⁵.

d) *Aplicación de lo expuesto a las cofradías existentes*

Sin pensar que se van a solucionar todos los problemas de igual manera, ya que cada asociación responde a una forma concreta de pensar y de vivir la fe según sus estatutos y las normas de la Iglesia, hay unos cauces dentro de los cuales hay que buscar solución mediante el diálogo asesorado y los principios no sólo jurídicos, sino también pastorales y teológicos, amén de históricos y sociológicos. Hay derechos adquiridos que conviene y hasta se debe respetar dentro de lo posible, como sucede con algunas cofradías y asociaciones, que tienen personalidad canónica y se tenga civil. La CEE no ve bien que se carezca de personalidad pública canónica y civil. Esto actualmente se reprueba, aunque se reconoce que la misma autoridad jerárquica lo ha sugerido en determinadas circunstancias. Las mismas órdenes y congregaciones religiosas funcionaron en algunas naciones como sociedades civiles. Esto sucedió, por ejemplo, en Venezuela desde 1955 hasta el año de 1964 y aún después⁵⁶.

El Código de 1983 reconoce el derecho fundamental de los fieles para asociarse de modo público o privado. Esta opción no puede negarse a las cofradías penitenciales, si bien es cierto, que por tener culto público u otras finalidades necesariamente públicas, al estar reservadas por su propia naturaleza a la autoridad eclesiástica (c. 301 & 1) la CEE les exige la personali-

55. 49: *Ibid.*, 56. En Huelva funciona una Hermandad del Santísimo Cristo de la Buena Muerte y Ntra. Sra. de la Consolación y Correa en sus Dolores.

56. Se tituló al principio "Sociedad civil Colegio San Agustín" registrada el 3 de marzo de 1955 bajo el n. 109 del protocolo 1, tomo 3 de la Oficina Subalterna del Tercer Circuito del Registro del Departamento Libertador, Caracas, ff. 140-43. Todavía después de 1964, en el que se hizo el Acuerdo o *Modus vivendi* entre Venezuela y la Santa Sede, para solucionar los problemas fiscales, se constituyó otra "Asociación civil Benéfico-Docente San Agustín" igualmente domiciliada en Caracas, inscrita en la Oficina Subalterna del Segundo Circuito del Registro del Departamento Libertador del Distrito Federal el 20 de mayo de 1966, bajo el n. 65, f. 201, Protocolo 1, tomo 2. Siendo una sociedad benéfico y cultural puede conservar su carácter religioso, penitencial, etc.

dad jurídica pública⁵⁷. En algunos casos podrá ser privada. También se exige que sea pública para poder tener adscrita una fundación no autónoma (cc. 1303-1304) como ya se observó anteriormente.

Según la actual eclesiología, la relación con la autoridad jerárquica más que para controlar es para fomentar la comunión eclesial. La misma jerarquía no debe cercenar la legítima autonomía de cofradías, sino favorecerla, reconociendo sus aportaciones para conservar un valioso tesoro artístico y sobre todo la fe del pueblo. Esto hay que agradecerse y estimularles a que sigan siendo fermento cristianizador dentro del Pueblo de Dios y de nuestra sociedad. Una de las mejores maneras de dar participación a los fieles en la Iglesia es a través de las cofradías⁵⁸.

Aunque parezca una redundancia y algo tópico, el fin principal de las asociaciones cristianas y del mismo Derecho Canónico es la salvación de las almas, es decir, la propia perfección y la de los demás. Esto es algo que no hay que perder de vista. Hay que dejar la política al margen de las cofradías, que pueden desempeñar un gran papel también en el orden social. Hay ya bastante bibliografía sobre las asociaciones de fieles que puede ayudar a poner al día las cofradías, archicofradías y pías uniones para que participen en la vida y misión de la Iglesia, como lo establece la exhortación *Christifideles laici*, donde se reconoce el papel desempeñado por «las confraternidades, Ordenes terceras y los diversos sodalicios. En los tiempos modernos, este fenómeno ha experimentado singular impulso» (n. 20)⁵⁹.

En esta Exhortación se va más allá del Vaticano II y del Código de 1983 al admitir la posibilidad de asociaciones nuevas con fisonomía y finalidades específicas, como las ecuménicas y otras, que tendrán "posibles y comprensibles dificultades" para su actualización y afianzamiento. Se está haciendo un elenco de las pontificias (nn. 30-31)⁶⁰.

e) Normas sobre administración y extinción de asociaciones

Antes de finalizar esta exposición sobre las asociaciones en el Derecho Canónico y Civil, es conveniente hacer algunas observaciones sobre la administración de los bienes. Además del libro inventario de bienes y documentos, debe llevarse un libro de administración de acuerdo con los estatutos, las

57. "Instrucción", n. 7, *Boletín de la CEE* 3 (1986) 80.

58. *Lumen gentium*, nn. 30-31; *Apostolicam actuositatem*, nn. 18-24; Cf. A. M. ROUCO VARELA, "Fundamentos eclesiológicos de una teoría general de los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia", *Les droits fondamentaux dans l'Église et dans la société* (Friburg 1981) 53-78.

59. JUAN PABLO II, Exhortación "Christifideles laici" 30-XII-1988, *Ecclesia* 49 (1989) 203.

60. 49. *Ibid.*, 203-204.

normas canónicas (c. 1283, 2º y 3º) y las civiles o concordadas. Las asociaciones, que tienen solamente personalidad jurídica civil, han de regirse por la legislación estatal correspondiente, teniendo un tratamiento especial las declaradas de utilidad pública ⁶¹.

Si la cofradía es persona jurídica pública, al ser sus bienes eclesiásticos, debe ajustarse a la normativa del libro V del Código, dentro de lo posible, con su consejo de asuntos económicos (c. 1280) o dos consejeros por lo menos, que conforme a los estatutos, ayuden al administrador y le asesoren para el cumplimiento de su gestión. Los deberes del administrador se especifican en los cc. 1283-1284 ⁶².

Los estatutos deben determinar los actos de administración ordinaria y extraordinaria (c. 1281, 2º). En caso de no decir nada los estatutos hay que atenerse a lo dispuesto por la Conferencia Episcopal Española conforme a los cc. 1277 y 1292, como se hace en el *Segundo Decreto General* del 1 de diciembre de 1984, art. 16: "En orden al cumplimiento de lo establecido en el c. 1277, han de considerarse como actos de administración extraordinaria: 1º los expresamente declarados tales con carácter general o, para entidades determinadas, por su propio derecho. 2º Cuando modifican sustancialmente o suponen un riesgo notable para la estructura del patrimonio de la entidad eclesiástica correspondiente. 3º La inversión de dinero y los cambios de las inversiones hechas, siempre que supongan alteración notable en la naturale-

61. J. L. DE LOS MOZOS, "Legislación española sobre asociaciones", 296-97. En caso de asociaciones internacionales hay que tener en cuenta el Derecho Internacional además del canónico con el Derecho comparado. Cf. J. M^a CUESTA, "Legislación civil extranjera sobre asociaciones religiosas y sobre civiles confesionales", *Asociaciones canónicas de fieles*, 323-38. Para cuestión de impuestos ver M. MIER MENES, "El impuesto sobre sociedades: Su aplicación a la Iglesia Católica", *El Derecho patrimonial canónico en España* (Salamanca 1985) 349-81.

62. F. R. AZNAR GIL, *La administración de los bienes temporales de la Iglesia* (Salamanca 1984) 202-207. En la p. 34, este mismo autor reconoce que "después de la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1983, bastantes personas jurídicas, ya constituidas anteriormente, pueden ser personas jurídicas privadas eclesiásticas según la actual legislación eclesiástica. Y, por lo tanto, sus bienes temporales, que antes tenían la consideración a todos los efectos de eclesiásticos, pasarán a ser bienes privados. Esto se puede aplicar a los bienes de las cofradías, que eran personas públicas y pasan a ser privadas". Esta problemática con la evolución de las normas sobre esta materia la ha desarrollado ampliamente el mismo autor en "Los bienes de las asociaciones de fieles, en el ordenamiento canónico", *Asociaciones canónicas de fieles*, 143-213, donde reconoce especialmente en la p. 212 al tratar de la intervención de la autoridad eclesiástica para ejercer la vigilancia según el c. 325 & 1 y otras normas sobre las asociaciones privadas con personalidad jurídica que "queda, en cualquier caso, planteado el grave problema de la falta de claridad y precisión de estas normas. [En cuanto a las] *asociaciones privadas sin personalidad jurídica*: la autoridad eclesiástica tiene potestad patrimonial sobre ellas, no en cuanto a tal asociación, puesto que no es persona jurídica canónica, sino sobre sus dueños como conductores y coposeedores (c. 310). Su situación, por consiguiente, se equipara a las denominadas *asociaciones laicales* del CIC de 1917, con toda la problemática que ello entraña".

za de los bienes que se invierten o riesgo grave para la inversión, cuando el valor exceda el límite mínimo fijado por la Conferencia Episcopal a efectos del c. 1292. Se presuponen actos de administración ordinaria los incluidos expresamente en el presupuesto anual, una vez aprobado en forma ordinaria" ⁶³.

En España se había fijado por la Conferencia Episcopal, en su *Primer Decreto General* del 23 de noviembre de 1983, a efectos del c. 1292, "como límite mínimo la cantidad de 5.000.000,00 de ptas. y límite máximo la de 50.000.000,00 de ptas." ⁶⁴.

Sagrada Congregación para Religiosos e Institutos seculares, el 5 de noviembre de 1984, a tenor del c. 638 & 3 y 741 & 1, ha fijado la cantidad de cincuenta millones, como límite, a partir del cual hay que acudir a la Santa Sede ⁶⁵.

Para enajenar bienes comprendidos entre el valor mínimo de cinco millones y el máximo de cincuenta millones o el que periódicamente se vaya estableciendo por la Conferencia Episcopal se requiere permiso del obispo diocesano o de los superiores mayores competentes. Si pasa de cincuenta millones o se trata de exvotos, bienes preciosos y artísticos se requiere además licencia de la Santa Sede (c. 1292 & 2). Esto se requiere para la validez canónica. A veces se da validez civil e invalidez canónica ⁶⁶.

Para la licitud de la enajenación de bienes que excedan la cantidad mínima, se requiere: causa justa, tasación de peritos dada por escrito y observar las cautelas prescritas por la legítima autoridad (c. 1293) ⁶⁷.

En caso de que la cofradía sea privada, conviene que tenga en cuenta estas normas y otras del Derecho civil para cumplir mejor con su misión. Algunas pueden servir de orientación. Las cofradías, con personalidad jurídica pública, deben rendir cuenta de su administración todos los años al Ordinario (cc. 319 y 1287) y del empleo de las ofrendas y limosnas recibidas

63. *Boletín CEE* 2 (1985) 64.

64. *Ibid.*, 1 (1984) 103-102, donde se establece además que "el arrendamiento de bienes rústicos y urbanos, comprendidos en el ca. 1297, se equipara a la enajenación en cuanto a los requisitos necesarios para su otorgamiento".

65. F. CAMPO DEL POZO, "Derecho patrimonial de los institutos de vida religiosa", *El Derecho patrimonial canónico en España*, 74. Según el c. 638 & 1 para los religiosos "dentro de los límites del derecho universal, corresponde al derecho propio determinar cuáles son los actos que sobrepasan la finalidad y el modo de la administración ordinaria".

66. J. L. SANTOS DIEZ, "Administración ordinaria y extraordinaria", *El Derecho patrimonial canónico en España*, 50-55.

67. *Ibid.*, 39-49, donde se hace ver cómo la tasación realizada por peritos, es necesaria para saber si se excede o no de los límites establecidos para solicitar la correspondiente licencia, lo cual puede afectar a la validez del acto con sus consecuencias.

(cc. 1267 y 1301). Tanto a las públicas, como a las privadas, les obliga el tributo seminarístico (c. 264) si tienen templo y el extraordinario (c. 1263) que puede imponer el Obispo diocesano para subvenir a las necesidades de la diócesis en proporción a sus ingresos. Hay que dar cuenta al Ordinario sobre el empleo de las ofrendas y limosnas recibidas de acuerdo con los cc. 1267 & 3 y 1301⁶⁸.

Hay presunción de que, según el c. 1267, las donaciones hechas a los superiores o administradores, se hacen a la persona jurídica. No pueden rechazarse sin el permiso del obispo o de la autoridad competente, que tiene derecho a controlar si se cumple con su finalidad.

En cuanto a la supresión de las asociaciones públicas ya se dijo que debía ser por la autoridad competente y con causa (c. 320) oyendo a su presidente y demás oficiales mayores. Sobre su extinción hay que seguir la normativa de las personas jurídicas (cc. 120 y 123). Las asociaciones privadas se extinguen conforme a la norma de los estatutos. Pueden ser suprimidas por la autoridad competente según el c. 326 & 1, si su actividad es en daño grave de la doctrina o de la disciplina eclesiástica o causa escándalo a los fieles. El destino de sus fieles se hace según lo establezcan los estatutos "quedando a salvo los derechos adquiridos y voluntad de los donantes" (c. 326 & 2)⁶⁹.

En la legislación del Código de Derecho Canónico de 1983 sobre las asociaciones hay aspectos muy positivos, dando mayor participación y autonomía a los laicos en las asociaciones privadas. Esto puede contribuir a despertar ese coloso dormido o en letargo de gran parte de nuestro laicado cristiano. A las Conferencias Episcopales y a los obispos les toca abrir cauces a través de los "Estatutos marcos" dando orientaciones sobre las características de los que se presenten para un posible control especialmente pastoral. De acuerdo con la legislación vigente, algunas asociaciones públicas, cuyos

68. F. R. AZNAR GIL, *La administración de los bienes*, 33-34 y 192-94; "Los bienes temporales", *Asociaciones canónicas*, 203-205, donde se expone que la vigilancia que se hace sobre los bienes y las asociaciones privadas no constituidas en persona jurídica eclesiástica según los cc. 305 y 325 es similar a la que se tiene sobre los fieles cristianos en general. Cf. F. CAMPO DEL POZO, "Derecho patrimonial de los Institutos" 70-72. Cf. H. SCHWENDENWEIN, *Das neue Kirchenrecht*, 431-32. Hay que respetar los derechos adquiridos y voluntad de los donantes (c. 326 & 2. Cf. L. de Echeverría, "Fundaciones piadosas", 114-24; y J.L. de los MOZOS, "Legislación española sobre asociaciones", 295-96. Sobre esto hay abundante bibliografía.

69. El caso de las asociaciones privadas sin personalidad jurídica se equipara un poco a las denominadas *Asociaciones laicales* del Código de 1917, que eran las que habían sido sólo recomendadas (c. 684). Actualmente, según el c. 299, pueden estas asociaciones privadas ser "alabadas o recomendadas" por la Iglesia sin estar erigidas. La compleja problemática que lleva consigo la disolución de una asociación religiosa puede verse en una sentencia del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica del 22 de agosto de 1987 (Prot. n. 16890/84 CA), de la que fue ponente el Cardenal Castillo Lara y está publicada en la *Revista Española de Derecho Canónico* 45 (1988) 769-80.

bienes eran eclesiásticos según el Código de 1917, pueden pasar a ser privadas y sus bienes dejar de ser eclesiásticos, si lo permite la autoridad competente.

Las cofradías siguen siendo una pieza clave para la participación de los laicos en la vida de la Iglesia de acuerdo con la Exhortación de Juan Pablo II, *Christifideles*, donde se abren nuevas perspectivas al hablarse de asociaciones de carácter ecuménico, como hemos visto anteriormente. Están teniendo bastante éxito las asociaciones de las Águedas con los movimientos feministas y las de las Madres Cristianas, bajo la advocación de santa Mónica, que deben estar federadas ⁷⁰.

f) *Otras asociaciones o movimientos eclesiales*

No hay una normativa bien elaborada, sino una referencia esporádica e importante en el c. 529 & 2, donde se dice que "reconozca y promueva el párroco la función propia que compete a los fieles laicos en la misión de la Iglesia, fomentando sus asociaciones para fines religiosos". Este canon es considerado, según ha observado Francisco Navarro Ruiz, por algunos comentaristas, como norma de carácter exhortativo con una interpretación pastoral y ascética, marginando lo jurídico, cuando en su opinión se trata de una norma preceptiva tanto en la forma como en el contenido. En este canon se da el marco legal para los movimientos eclesiales ⁷¹.

En realidad el párrafo 1 del c. 529 es claramente exhortativo y pastoral, mientras que el párrafo 2, donde se encuentra el texto citado, es preceptivo en su formulación, haciendo referencia a la misión de los laicos individual y asociadamente, que debe ser respetada y estimulada por el párroco, en cooperación con el Obispo y el presbiterio diocesano: "Coopere con el

70. La sociedad de Madres Cristianas ha sido impulsada y promovida recientemente en Valladolid y en más de 20 diócesis españolas por el P. Lorenzo Infante de la Torre, agustino recoleto, que ha logrado integrar a más de 50.000 madres cristianas en forma de comunidades o coros de siete, formando todas ellas la *Comunidad de Madres cristianas Santa Mónica*, erigida como "Asociación pública" (cc. 312-320) con unos *Estatutos*, aprobados por el Cardenal Suquía, Arzobispo de Madrid, el día 6 de noviembre de 1987. Se podrá hacer luego una confederación de ellas.

71. F. NAVARRO, "Parroquia y movimientos eclesiales", en *La Parroquia desde el Nuevo Derecho*. Aportaciones del derecho común y particular. Ponencia presentada el día 20 de abril de 1990 en las X Jornadas Informativas de la Asociación Española de Canonistas. Esta asociación tiene personalidad jurídica civil y carece de personalidad jurídica canónica, algo que admitió como normal el Dr. Julio Manzanares, presidente de la misma, para que canonistas no religiosos puedan pertenecer a ella. las relaciones con la jerarquía eclesiástica han sido buenas y cordiales. *Estatutos*, art. 3º.

Obispo propio y con el presbiterio diocesano, esforzándose también para que los fieles vivan la comunión parroquial y se sientan a la vez miembros de la diócesis y de la iglesia universal, y tomen parte en las iniciativas que miran a fomentar esa comunión y la consoliden" (c. 529 & 2). El consejo Pontificio de Laicos destacó en 1978 la importancia de las asociaciones en la vida de la parroquia, como estructura esencial de formación, lo que exige también una renovación de formas y comportamientos con un reconocimiento de los derechos y deberes de los fieles en la vida parroquial, diocesana y universal de la Iglesia católica. Esto lo ha desarrollado ampliamente Juan Pablo II en *Christifideles laici*, donde se abren nuevas perspectivas para las asociaciones y otros movimientos eclesiales, según se ha observado anteriormente. Al lado de las asociaciones tradicionales y a veces como retoños de las mismas, han surgido movimientos y asociaciones nuevas con estructuras, finalidades y diferencias bien marcadas y definidas, tanto en su configuración externa, como en sus campos operativos y métodos educativos. En todos ellos debe haber cierta convergencia con una pastoral de conjunto dentro de la misión de la Iglesia ⁷².

CONCLUSIÓN

El Código de Derecho Canónico de 1983 da unos principios orientadores, que a primera vista chocan un poco con la doctrina tradicional, al haber nuevos criterios de calificación, como se da una cierta tensión en el fenómeno asociativo-religioso dentro de los ordenamientos civiles actuales con separación de Iglesia y Estado. Hay nuevas tendencias interpretativas de los principios rectores de la materia. Se están armonizando las diferencias entre el Derecho canónico y el civil a través de acuerdos y concordatos, que respetan los principios de libertad religiosa y la libre asociación con cierto control civil eclesiástico.

En el ordenamiento canónico se da mayor relevancia a las que tienen personalidad jurídica pública, mientras que los ordenamientos civiles suelen favorecer a las asociaciones declaradas de utilidad pública, por lo que pueden disfrutar de ciertos beneficios o prerrogativas de índole fiscal y administrativo, como las exenciones, subvenciones, etc.

Las asociaciones religiosas católicas, además de la normativa canónica que varía según sean públicas y privadas, han de atenerse a lo dispuesto por la Conferencia Episcopal y legislación civil local, nacional y concordada. Al reconocerse el derecho fundamental de asociación, tanto a nivel canónico

72. J. B. BEYER, "Motus ecclesiales", *Periódica* 75 (1986) 613-37. Es bueno el trabajo de J. BOGARÍN DÍAZ, "Los movimientos eclesiales en la VII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos", *Revista Española de Derecho Canónico* 47 (1990) 69-135.

como civil, los fieles cristianos pueden asociarse libremente mediante un acuerdo privado entre ellos con fines religiosos particulares, quedando en la categoría de "privadas" o para promover el culto público y la evangelización en nombre de la Iglesia, por lo que han de constituirse en personas jurídicas públicas. Algunas cofradías, que eran personas jurídicas públicas y tenían edificios, como templos y capillas, considerados bienes eclesiásticos, difícilmente podrán pasar a ser asociaciones privadas sin desprenderse de esos bienes o sin llegar a acuerdos con la autoridad eclesiástica correspondiente ⁷³.

Siempre será necesario tomar una serie de cautelas o medidas estatutarias para saber a qué atenerse y obtener la aprobación eclesiástica y también la civil, si se considera necesaria o pertinente. Tanto las asociaciones privadas, como las públicas, deben tener sus estatutos propios con los fines, objetivo religioso o social de la asociación, su sede, el gobierno y las condiciones para formar parte de ellas, lo mismo que su modo de actuar, atendiendo a la necesidad o utilidad de tiempo y lugar (c. 304 & 1). Todas las asociaciones de fieles, privadas y públicas, están bajo la vigilancia de la autoridad eclesiástica competente, que es mayor en las públicas, por su mayor responsabilidad y vinculación a la Iglesia. Esta vigilancia es principalmente para conservar la integridad de la fe y buenas costumbres, así como para evitar que se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica (c. 305 & 1) ⁷⁴.

73. F. CAMPO DEL POZO, "Problemática canónica y civil de las cofradías penitenciales en España", comunicación presentada en el *II Encuentro de Cofradías Penitenciales de España*, en el día 30 de septiembre de 1989, en el Seminario de Calatrava, y publicada parcialmente en *Adelanto* (Salamanca) n. 32. 653 del día 2 de octubre de 1989, p. 10. El coloquio resultó interesante y varios asistentes presentaron diferentes problemas, como el de que algunos obispos se negaban a reconocer la personalidad jurídica privada de las cofradías alegando que tenían que ser públicas por razón de su culto público o porque tenían bienes eclesiásticos. Algunas, sin personalidad jurídica canónica, habían logrado el reconocimiento civil con la presentación de los mismos estatutos en el Gobierno Civil de su provincia. Como observa acertadamente el profesor Federico R. Aznar Gil, el tema de los bienes de las asociaciones canónicas es secundario en el conjunto de la amplia problemática que presentan dichas instituciones eclesiásticas. "Los bienes temporales de las asociaciones", *Asociaciones canónicas*, 143 y 206. Esto mismo lo defienden varios canonistas, como el buen autor y profesor, Mariano López Alarcón sobre "La titularidad de los bienes eclesiásticos", *El Derecho Patrimonial Canónico*, 9-31. Él pide a la jerarquía de la Iglesia española que ofrezca garantías y una vigilancia razonable sobre los bienes de las asociaciones privadas. "Si la Iglesia se desentiende de estos bienes y de su tutela, buscarán esa protección en el Estado o en otros organismos civiles, lo que contribuirá a fomentar su secularización" (*ibid.*, 20). Coincide con el profesor H. Schmitz, en que hay que respetar la libertad asociativa de los fieles en sus distintas formas de cooperación religiosa. "Das kirchliche Vermögensrecht als Aufgabe der Gesamtkirche und der Teilkirchen", *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 1 (1977) 25. Pueden existir asociaciones con personalidad jurídica civil.

74. En las conclusiones del *II Encuentro de Cofradías Penitenciales* se pidió a la jerarquía eclesiástica, especialmente a los obispos, "que las declaraciones teóricas en favor de las cofradías tengan una traducción práctica, a fin de que no queden marginadas dentro de la Iglesia".

Es legítimo que deban observarse una serie de cautelas para obtener la aprobación o autorización, que en España debe completarse y revisarse a tenor de lo acordado y lo dispuesto en la Ley del 15 de julio de 1983, sobre el derecho de reunión. Los organizadores son los responsables, ante el ente público, solidariamente. Cada uno es responsable de sus propios actos y en parte de los de la organización a la que pertenece, variando entre las privadas y las públicas incluso a tenor de la legislación canónica, ya que las públicas actúan en nombre de la Iglesia. Algo que no distinguen fácilmente o no ven claro los simples fieles, para los que las asociaciones religiosas privadas, aprobadas por la Iglesia, actúan de algún modo vinculadas a la jerarquía eclesiástica, como ha reconocido la Conferencia Episcopal Española. Habría que clarificar también lo que se entiende por "promover el culto público" en los cc. 298 & 1 y 301. El hecho de asistir a una procesión o participar en ella no quiere decir que se tenga como fin siempre el promover el "culto público". Podría seguir llamándose cofradía o hermandad una asociación, según el c. 304 & 1-2, con personalidad jurídica privada. Debe respetarse la voluntad de los fieles, que desean continuar con sus antiguas cofradías actualizadas, pías uniones, como la de Santa Rita, y asociaciones como la de las Madres Cristianas de Santa Mónica y otros movimientos ⁷⁵.

Fernando CAMPO DEL POZO

Norte de Castilla (Valladolid) n. 51.551, del 2 de octubre de 1989, p. 13. Las conclusiones han sido ampliamente difundidas. Sorprende que tanto los Obispos del Sur de España, en su *Carta Pastoral* sobre *Las hermandades y Cofradías*, (Madrid 1988) 21, lo mismo que el "Directorio diocesano de las Cofradías de Semana Santa", *Boletín Oficial del Arzobispado de Valladolid* 115 (1991) 67-78 y otros *Directorios* no mencionen la posibilidad de cofradías y hermandades con personalidad jurídica privada o sin ella, como se reconoce en los cc. 321-326 del *Código* de 1983.

75. La atención a las asociaciones modernas, como es el caso de los grupos carismáticos, neocatecumenales y otros en iglesias regentadas por agustinos no debe ser en detrimento de las asociaciones agustinianas y otras con raigambre tradicional, como sucede con las cofradías penitenciales, Madres Cristianas, etc. Sus orientaciones teológicas deben ser recogidas en normativa canónica. Cf. R. BLAZQUEZ, *Las comunidades neocatecumenales. Discernimiento teológico* (Bilbao 1988) y "Carta del papa sobre las comunidades neocatecumenales" *Ecclēsia* del 29 de diciembre de 1990, n. 2.508 (1990) 35-37; F. CAMPO DEL POZO, "Las asociaciones en el Derecho canónico y civil" *Revista Española de Derecho Canónico* 46 (1989) 487-511, donde se recoge la mayor parte de lo aquí expuesto tal como se presentó en el II *Encuentro de Cofradías Penitenciales*, celebrado en Salamanca del 29 de septiembre al 1 de octubre de 1989.

Teoría evolutiva del conocimiento y metodología popperiana ¹

I. INTRODUCCIÓN

El trabajo que aquí presentamos se inscribe en el contexto kantiano de la *Crítica de la razón pura*: ¿qué es lo que podemos conocer? ².

Cuando hablamos de conocimiento hablamos de sujeto y objeto, de pensamiento y realidad y de su posible relación; hablamos de las estructuras del sujeto, de las condiciones de la realidad y de la posibilidad y de los resultados de esta relación.

En cada época de la historia de la filosofía, uno u otro de estos aspectos han tenido preponderancia.

Por otra parte, debe considerarse que, en nuestra época, la epistemología se ha convertido en uno de los campos importantes de la filosofía. En efecto, si entendemos la filosofía como un proceso racionalizador de la experiencia que recorre la historia desde el pensamiento griego hasta nuestros días, nos encontramos con que en nuestra época la filosofía parece superada por la racionalidad científica, asignándole, como mucho, una función auxiliar de la ciencia.

No deseo analizar en detalle los diferentes fenómenos que han llevado a esta situación, pero, sí resaltar, por una parte, los éxitos de la explicación científica de la naturaleza, y, por otra, que estos éxitos se deben en gran parte, al proceso de objetivación creciente que el método científico ha impuesto para poder matematizar la experiencia y aceptar como experiencia sólo aquello que puede ser cuantificado.

Por otra parte, el modelo del saber científico ha sido básicamente el de las ciencias naturales, y más específicamente, el de la física. Con este modelo se intenta afrontar cualquier otra realidad, incluido el hombre en todos sus

1. Éste es el título de nuestra tesis, recientemente defendida en la Universidad de Valladolid. Deseo mi agradecimiento al director de la misma, Dr. D. Maximiliano Fartos Martínez. Mi agradecimiento también a mis compañeros de profesión (agregados de I.B.), D. Luis Bueno, D. Luis Ángel Sáiz y D. Pablo Melo. Mi agradecimiento también a D. Víctor Sánchez.

2. KANT I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1985. A 805, p. 830.

niveles. En las dos últimas décadas, se ha dado un cierto giro hacia la biología, debido a los avances espectaculares de esta disciplina y, dentro del proceso de explicación del hombre como naturaleza, y, a veces, como extrapolación de resultados, este proceso culmina con lo que se denomina *socio-biología*.

En este contexto se nos planteaba un amplio espectro de problemas. En efecto, si profundizamos en el análisis del método científico, ¿no percibimos que los fundamentos no son tan sólidos como se pretende? ¿No es necesario descubrir los elementos teóricos, las decisiones, las ideologías que subyacen?

Se hace por tanto necesario un análisis del método (o métodos) científicos que coloque sus resultados y pretensiones en sus justos límites y nos permita recuperar el amplio concepto de la racionalidad.

Decía al principio que nos movemos en un contexto kantiano. Kant pretende hacer una crítica de la razón, de la razón pura y la hace *en y desde* la conciencia. Esto implica un alejamiento de la realidad e ir refugiándose en el fenómeno: lo que aparece o constituye la conciencia. Pretende explicar la génesis del conocimiento desde las estructuras del propio sujeto. Se trata de diseccionar la conciencia para descubrir los esquemas que el sujeto aplicará *a priori* a la experiencia. La experiencia no será sino el sustrato sobre el cual el sujeto aplicará sus leyes *a priori*. Los objetos de la intuición han de someterse a las condiciones *a priori* de la sensibilidad y a los conceptos puros del entendimiento. Estos conceptos son las leyes supremas que proceden del entendimiento y que legislan la naturaleza.

Así pues, lo que pretendemos aquí es comprender las estructuras cognitivas propias del sujeto, los *a priori* y su validez en el momento actual. Queremos saber si este innatismo encuentra hoy justificación.

Ya en el siglo pasado existen diversos intentos de explicar las categorías kantianas desde la base biológica. Como ejemplos significativos, podríamos citar a Nietzsche y a Helmholtz. En el campo español, tenemos la obra de Ramón Turró i Darder, un catalán atento al movimiento del positivismo en psicología³.

En el panorama actual de la filosofía hallamos dos posiciones que se decantan claramente a favor del innatismo, posiciones que, aún guardando cierto aire de familia, mantienen ciertas diferencias: me refiero a la *biología del conocimiento* y a la *metodología popperiana*.

Nosotros hemos querido comprender esta problemática que, a su vez, plantea otras cuestiones filosóficas hondas y de difícil solución.

3. Sobre el pensamiento de Turró puede verse nuestro estudio "Ramón Turró: Una teoría biológica del conocimiento", en *Estudio Agustiniano*, Vol. XXV, Fasc. I, 1990, Valladolid.

La biología del conocimiento, presuponiendo campos de otros saberes, trata de comprender los *a priori* a lo largo del proceso de su formación y los entiende como el producto de la codificación genética de los aprendizajes de especie. Son *a priori* desde el punto de vista individual; pero, *a posteriori*, como resultado de la experiencia acumulada a lo largo de la evolución.

Esta posición, a su vez, plantea diversos problemas, entre los cuales y en función de su propia metodología, se halla el problema del reduccionismo y del determinismo y, en último término, saber si da cuenta suficiente del fenómeno humano.

La metodología popperiana, evolucionista, parte también del conocimiento previo, de expectativas dadas *a priori* que lanzamos sobre la realidad como redes con el fin de capturarla. No le importa tanto el origen, sino su desarrollo posterior. Y, por supuesto, Popper trata de salvar la libertad y la creatividad humanas.

Se nos planteaban, por tanto, dos modelos semejantes, aparentemente, de explicar los *a priori* (el innatismo), pero, a nuestro juicio con diferencias significativas.

Así pues, dos son las líneas de análisis que hemos afrontado aquí:

Por una parte, la epistemología evolucionista, como una disciplina que pretende explicar el conocimiento como resultado de todo el proceso evolutivo y como sistema de adaptación de las diversas estructuras a través de los diferentes estadios y grados.

La segunda línea de análisis ha sido la metodología popperiana, que, dentro de lo que se conoce como filosofía de la ciencia, habría que situarla en el primer período de este movimiento en confrontación con el verificacionismo de Carnap, y que pretende ser una metodología evolucionista.

II) CONOCIMIENTO Y EVOLUCIÓN ⁴

2.1 *Biología y conocimiento*

Dentro de la problemática general que se suscita en torno al hombre uno de los temas que consideramos más acuciante es el problema del conocimiento.

4. Para la elaboración de este apartado presupongo, aparte de las citas concretas los resultados de: K. LORENZ, *El anillo del rey Salomón*, Labor, Barcelona, 1962; *Historia natural de la agresión*, Siglo XXI, México 1975; *Hombre y animal*, H. BLUME, Madrid 1975; *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Siglo XXI, Madrid 1980; *Evolución y modificación de la conducta*, Siglo XXI, México 1971; *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, Plaza y Janés, Barcelona 1974; *Biología del comportamiento*, Siglo XXI, Madrid 1977; "La teoría kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual", en K. LORENZ-F. M. WUKETITS, *La evolución del pensamiento*, Argos-Vergara, Barcelona 1984. En esta última obra además del artículo de K. Lorenz se hallan artículos de F. M. Wuketits, G. Vollmer, R. Kaspar, R. Riedl, F. Seitelberger,

Hay un tema en el que la casi totalidad de las antropologías coinciden y es la comprensión del hombre como un ser no acabado, no realizado y que tiende a su realización tanto individual como social, en el tiempo y en la historia. El hombre es un ser de búsqueda, un ser de realización. ¿Pero, es ésta posible? ¿Qué debe hacer el hombre para cumplir esta tendencia? ¿Tiene incluso algún sentido? ¿Es posible tal realización?

Es indudable que el hombre se plantea proyectos, objetivos, pero, ¿puede el hombre conocer y establecer coherentemente estos proyectos en función de su realización? ¿Tiene el hombre acceso por vía del conocimiento a este proyecto? Pero, ¿qué es realmente el conocimiento?

Inmediatamente nos damos cuenta que el problema del conocimiento no es sólo una cuestión teórica, sino existencial. Es algo que está relacionado con nuestra mejor supervivencia, con nuestra posible realización y con el sentido total de nuestra existencia.

Nosotros nos acercamos aquí al problema del conocimiento atendiendo a su génesis y evolución. El objetivo que nos proponemos en esta primera parte es buscar una comprensión del fenómeno del conocimiento como una forma de conducta que vaya desde la adquisición del saber "de las primeras estructuras vitales hasta nuestra reflexión consciente"⁵. Es decir, se trata de buscar los fundamentos filogenéticos de nuestra razón, como señala el subtítulo de la obra de R. Riedl.

Este intento busca fundamentar el conocimiento racional, pero no desde la propia razón, sino recogiendo los resultados de las investigaciones científicas, tanto de la biología general como de la genética, la etología, la lingüística... y pretende un estudio de "la formación de los modelos de orden, la formación de los mecanismos de aprendizaje... desde la información de las

G, P. Wagner, W. Leinfellmer, E. Oeser, H. Mohr y R. Löw, que son algunos de los más destacados representantes de la epistemología evolucionista, tanto defensores como críticos.

N. TINBERGEN, *El estudio del instinto*, Siglo XXI, México 1979.- *Estudios de etología*, A.E., Madrid 1982.

I. EIBL-EIBESFELD, *Etología*, Omega, Barcelona 1979.- *Amor y odio*, Siglo XXI, Madrid 1972.

CH. DARWIN, *El origen de las especies*, Bruguera, Barcelona 1983.

F.J. AYALA, *Origen y evolución del hombre*, Alianza, Madrid 1980.

F.J. AYALA-TH. DOBZHANSKY (ed.), *Estudios sobre la filosofía de la biología*, Ariel, Barcelona 1983.

TH. DOBZHANSKY Y VV., *Evolución*, Omega, Barcelona 1980.

R. RIEDL, *Biología del conocimiento*, Labor, Barcelona 1983.

G. VOLLMER, *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Stuttgart, Hirzel 1975.

"Mesocosmos y conocimiento objetivo: sobre los problemas que resuelve la gnoseología evolutiva", en K. LORENZ.- F. M. WUKETITS, *La evolución del pensamiento*, Argos-Vergara, Barcelona 1984.

5. R. RIEDL, *Biología del conocimiento*, Labor, Barcelona 1983. Cfr. K. LORENZ, *L'envers du Miroir*, Flammarion 1975, p. 13 y ss.

biomoléculas y de las bioestructuras, hasta la de los modos del comportamiento ⁶.

Hablamos de biología del conocimiento. Si quisiéramos hacer una breve síntesis de cuanto acontece en este campo, el primer punto de referencia debe ser K. Lorenz ⁷. Trata este autor de dar una explicación de las categorías kantianas a partir de la teoría evolutiva. Los postulados fundamentales de esta epistemología evolucionista pueden resumirse de la siguiente manera:

1) "Todos los seres vivos están equipados con un sistema de disposiciones innatas" ⁸.

2) "Las disposiciones innatas son fruto de la selección natural; son resultado de mecanismos selectivos que favorecen y estabilizan entre todos los 'productos de partida' a aquel que mejor capacita al organismo para la vida y la supervivencia" ⁹.

3) "Todos los fenómenos psíquicos comunes a todos los organismos, así como las habilidades mentales, propias de los sistemas humanos (autoconciencia) se basan en estructuras y funciones biológicas; la evolución biológica ha sido la precondition para la evolución psicológica, mental e intelectual" ¹⁰.

4) "El naturalismo ha de adoptar el postulado de la objetividad; la naturaleza es objetiva; ha existido antes e independientemente del sujeto observador" ¹¹. 5) "La epistemología evolucionista es un enfoque interdisciplinar para la explicación y comprensión de las actividades epistémicas; se fundamenta en investigaciones biológicas y psicológicas y se corresponde con resultados obtenidos en el campo de la lingüística, antropología, etnología y sociología" ¹².

El principio que rige la conducta del viviente es la supervivencia. La selección natural se encarga de descartar a aquellas estructuras o individuos que no se ajustan al medio. De ahí que "las regularidades del medio fundamentales para el éxito vital se reproducen por ensayo y error, se las incorpora, codificadas en la dotación hereditaria y sus instrucciones de formación y de funcionamiento las despliega de nuevo en estructuras espacio-temporales" ¹³. Es decir, se almacenan genéticamente conocimientos, (juicios pre-

6. R. RIEDL, *op. cit.*, p. 209.

7. Véase la bibliografía que citamos en la nota 4.

8. F. M. WUKETITS, "Gnoseología evolutiva: el nuevo desafío", en K. LORENZ-WUKETITS (ed.), *La evolución del pensamiento*, Argos-Vergara, Barcelona, 1984, p. 17.

9. *Ibidem.*

10. F. M. WUKETITS, *op. cit.*, p. 13 y 22.

11. F. M. WUKETITS, *op. cit.*, p. 14.

12. F. M. WUKETITS.

13. R. RIEDL, *op. cit.*, p. 27. Algunos autores como G. Vollmer, precisan este concepto de reproducción, en cuanto puede conducir a error. Habría que decir más bien que todo órgano,

vios), se transmiten a las siguientes generaciones de tal manera que, si se dan las mismas circunstancias vitales, esas previsiones funcionarán eficazmente. Así, "surge en cierto modo una selección de representaciones del mundo razonable, consistentes en un sistema de prejuicios acerca del sector del mundo real relevante en cada caso" ¹⁴.

Lo racional de los programas hereditarios consiste en adaptar el organismo al medio.

Hay un aprendizaje de especie, lentísimo y un aprendizaje individual. Con el aprendizaje individual se limitan los controles y, sobre todo, en el caso del hombre, al inhibirse muchos mecanismos naturales de control, éste cae presa de sus propias ideologías ¹⁵.

Ahora bien, ¿cómo ha ido evolucionando la razón?

2.2. Los programas hereditarios

¿Cómo se realiza el *ajuste* entre las estructuras cognoscitivas y el mundo? La respuesta de la biología del conocimiento es clara: se trata de un proceso de adaptación. Y ese proceso está dirigido por los mecanismos de la mutación y de la selección ¹⁶. Toda nuestra estructura cognoscitiva es una hipótesis sobre el mundo.

La primera de estas hipótesis es la de lo aparentemente verdadero. Nosotros necesitamos la certeza. Con la certeza va unida una cierta previsión de los acontecimientos. El presupuesto para que esto sea posible es que exista un orden en el mundo (realismo hipotético). Y la adecuación nunca es perfecta sino sólo probable. R. Riedl ¹⁷ denomina este proceso "estrategia de la génesis": "Lo increíble es una consecuencia de la estrategia de la génesis que consiste en estrechar continuamente los campos de batalla del posible error, aunque sólo sea por medio del ensayo y el error. El censor de la selección (natural) saca, como sabemos, de los intentos fallidos de la memoria molecular, de aquella instrucción de formación y funcionamiento, es decir,

toda estructura, sin reproducir la realidad, ofrecen algún tipo de información sobre el ambiente al que se adaptan. Véase esto en G. VOLLMER, "Mesocosmos y conocimiento objetivo: sobre los problemas que resuelve la gnoseología evolutiva", en K. LORENZ-F. M. WUKETITS, *op. cit.*, p. 29-31.

14. *Ibidem*.

15. Cfr. R. RIEDL, *op. cit.*, p. 29-30.

16. G. VOLLMER, "Mesocosmos y conocimiento objetivo: sobre los problemas que resuelve la gnoseología evolutiva", en K. LORENZ-F. M. WUKETITS, *La evolución del pensamiento*, Argos-Vergara, Barcelona, 1984, p. 37.

17. R. RIEDL, *op. cit.*, p. 46; G. VOLLMER, *art. cit.*, p. 40. Sobre estos programas puede verse también: R. KASPAR, "Los fundamentos biológicos de la gnoseología evolutiva", en K. LORENZ-F. M. WUKETITS, *op. cit.*, p. 117 y ss.

de mutaciones del patrimonio hereditario, los individuos eficaces. Y éstos son los que con mayor rapidez se ajustan a las condiciones de su mundo. Su evolución, es, por tanto, un proceso de aprendizaje, como hizo constar K. Lorenz, un proceso de adquisición de conocimiento, que reproduce y conserva en los modelos de estructura y comportamiento los juicios sobre aquel sector del mundo que es indispensable para la especie”.

La hipótesis de lo aparentemente verdadero se nos presenta como la base biológica de los *a priori* kantianos: posibilidad e imposibilidad, azar o necesidad son los presupuestos de nuestro conocimiento del mundo. Estos prejuicios sólo funcionan atinadamente en el ámbito para el que fueron seleccionados.

La segunda hipótesis con la que actúa el viviente es la hipótesis de lo comparable. En esta concepción del conocimiento lo que se busca siempre es el éxito vital. Nuestro conocimiento trabaja siempre igualando y desiguando. Mediante la hipótesis de la comparación computamos las diferencias y las coincidencias, las ordenamos y valoramos lo permanente y previsible frente a lo inestable y cambiante. Donde hay coincidencias y repetición se espera que se trate de un proceso necesario y previsible. Estas coincidencias suelen darse de forma simultánea y sucesiva y ordenadas jerárquicamente: “Determinadas sub-estructuras no se pueden esperar más que en determinadas super-estructuras, que a su vez, deben ser estructuras de super-estructuras cada vez más amplias”...¹⁸.

De esta manera, procedemos siempre por expectativa y experiencia. Si algo nos falla en nuestra experiencia revisamos la expectativa. Y en este proceso vemos que hay coincidencias con el algoritmo de lo aparentemente verdadero.

En el fondo se trata del proceso de abstracción. Comparamos conscientemente y estructuramos de tal manera las cosas porque el “orden del viviente” está construido así y nuestro aparato racionomorfo a lo largo de la evolución “ha aprendido” el sistema adecuado de computar esta integración de semejanzas y diferencias y de las mutuas implicaciones ascendentes y descendentes¹⁹.

También desde aquí encontramos una mayor comprensión de los *a priori* kantianos de la cantidad y de la cualidad, de la subsistencia e inherencia; es decir, se trata de comprender en qué se basa la expectativa de constancia que como presupuesto de toda adquisición individual de experiencia no puede derivarse precisamente de la experiencia individual. “Nuestra res-

18. R. RIEDL, *op. cit.*, p. 112.

19. Este análisis lo verifica E. Lenneberg sobre el lenguaje. Cfr.: sus *Fundamentos biológicos del lenguaje*, Alianza, Madrid 1975.

puesta vuelve a ser: esta expectativa procede de la experiencia de la cadena de generaciones. La selección ha incorporado firmemente, bajo la forma de los algoritmos de la hipótesis de la comparación, en el aparato de representación del mundo, los modelos de orden de la interdependencia y de la jerarquía que toda la naturaleza ha de contener para realizar sus complejas estructuras. Ahora bien, esos algoritmos incluyen la expectativa tanto de las cantidades como de las cualidades jerárquicamente extraíbles de la transformación de la constancia”²⁰.

Otra hipótesis fundamental para la supervivencia del viviente es la de causa-efecto. La hipótesis de la causa “contiene la expectativa de que acontecimientos o estados semejantes permiten predecir secuencias semejantes de acontecimientos o estados; y que (esta hipótesis incluye también la expectativa de posibilidad de abstracción) un determinado campo de semejanzas, un mismo conjunto de acontecimientos o estados, permite prever también una misma determinada secuencia de acontecimientos o estados”²¹.

De esta manera hablamos de un momento como fundamento o causa, y de otra secuencia, como consecuencia o efecto.

Nuevamente aquí podemos comprender el *a priori* kantiano de la causalidad y de la necesidad. La expectativa de causa (y necesidad) debe ser un presupuesto de la adquisición de conocimiento individual y un *a posteriori* del viviente como resultado de la adquisición de saber de la especie en la línea evolutiva de su *filum*

Junto a la hipótesis de la causa está la de los fines; “incluye la expectativa de que se han de entender las funciones de sistemas similares como subfunciones de los mismos suprasistemas”, “que estructura iguales se ajustarán o satisfarán al mismo fin”²². Y todo ello ajustándose siempre al fin supremo que es la supervivencia de la especie. Vivimos la hipótesis del fin como la expectativa de encontrar o explicar las estructuras de un sistema como subfunciones de la función de un sistema superior.

Por otra parte, la hipótesis del fin lleva consigo el reconocimiento de una jerarquía de fines; es el conjunto de las causas formales el que determina las condiciones de conservación y supervivencia del sistema y el principio unificador de todas ellas es lo que vivimos como fin.

Por último, con esta jerarquía de fines, se establece el sentido de la dirección y el objetivo de la evolución, lo que a su vez, se nos presenta en relación con nuestra supervivencia, como nuestro propio fin²³.

20. R. RIEDL, *op. cit.*, p. 129. Cfr. K. LORENZ, *L'envers du miroir*, Flammarion, 1975.

21. R. RIEDL, *op. cit.*, p. 152.

22. R. RIEDL, *op. cit.*, p. 187.

23. Cfr. R. RIEDL, *op. cit.*, p. 198. Sobre teleología y teleonomía ver K. LORENZ, *L'envers du miroir*, Flammarion 1975, p. 34.

Ésta es, a grandes rasgos, la explicación de la biología del conocimiento que implica, a su vez, una serie de soluciones o problemas específicos:

2.3. Algunos problemas específicos:

a) *Realismo hipotético*: el medio, con sus leyes, preexiste al sujeto. La adaptación es adaptación a *algo* que antecede al sujeto.

b) *La inducción*: No hay justificación lógica posible. Se establece el juego entre la expectativa y la experiencia: la expectativa surge de lo más profundo del viviente; la experiencia refuerza o corrige la expectativa.

c) *El a priori*: he esbozado previamente el punto de vista kantiano. Recuérdate que para Kant el conocimiento es posible en la medida en que se dan ciertas estructuras apriorísticas en el sujeto. Son estas formas las que hacen posible la experiencia. Pues bien, la biología del conocimiento pretende comprender estas estructuras desde la base biológica y dentro del proceso de formación a lo largo de la evolución:

“Nuestras categorías y formas de ver estables, previas a cualquier experiencia individual se ajustan al mundo exterior por las mismísimas razones por las que el casco del caballo se ajusta, ya antes de su nacimiento, a la estepa, y la aleta del pez se adapta al agua, aun antes de salir del huevo”²⁴.

Dice Vollmer que “nuestro aparato cognoscitivo es el resultado de la evolución biológica. Las estructuras cognoscitivas se ajustan a las estructuras objetivas del mundo, porque se han ido formando en la adaptación a ese mundo. Y concuerdan (en parte) con las estructuras reales, porque sólo esa concordancia hizo posible la supervivencia”²⁵.

En general, todas las estructuras cognoscitivas son, *a priori* para el individuo, pero, *a posteriori* de la especie. Son el resultado de una codificación genética, formada a lo largo de toda la evolución. Este *a priori* es innato para el individuo, pero producto de la experiencia de miles de generaciones. A diferencia de Kant, este *a priori* no es necesariamente verdadero, sino sólo probable; por otra parte, aquí se aspira a un conocimiento de la cosa en sí.

d) *Determinismo: -indeterminismo*: Respecto a este punto y, pese a los diversos autores, la epistemología evolutiva especifica lo siguiente: “la determinación y la legalidad surgen por el azar, ya que el necesario azar creador cae en la trampa de la necesidad, que se produce casualmente”²⁶. Indeterminación en las mutaciones y necesidad debida a la selección natural”.

24. K. LORENZ, *L'avers du miroir*, Flammarion 1975, p. 15 y 38.

25. G. VOLLMER, *art. cit.*, p. 30.

26. R. RIEDL, *op. cit.*, p. 195. Cf. la obra de M. EIGEN Y R. WINKLER, “Ludus vitalis”, en Difuth H. v. (ed.) Mannheim Forum, 1973-74, p. 113.

e) *Materialismo e idealismo*: sobre esta cuestión, la biología del conocimiento vuelve a considerar ambos términos como reduccionistas.

Dentro del esquema de las cuatro causas aristotélicas considera que “las relaciones causales actúan materialísticamente hacia arriba e idealísticamente hacia abajo a través de los niveles de complejidad del mundo real”²⁷.

III. TEORIA DEL CONOCIMIENTO DE POPPER

En este segundo apartado de nuestro estudio recorreremos los temas que considero más significativos de la metodología de Popper. Voy a detenerme sólo en alguno de ellos por considerarlos más significativos.

Popper establece una metodología cuyo criterio de validez sea la refutabilidad o la testabilidad²⁸. Se parte siempre de problemas, se conjetura una solución y se pretende refutar. Si resiste, la aceptamos provisionalmente.

Todo animal nace con expectativas o anticipaciones que pueden tomarse como hipótesis. A partir de aquí, empieza lo que llama la selección natural de hipótesis. Esto sucede a nivel de conocimiento animal, precientífico y científico. Es la crítica la que permite que mueran nuestras teorías en lugar nuestro²⁹.

Popper plantea como criterio de demarcación entre la ciencia y la pseudo-ciencia la contrastabilidad o falsabilidad, y el método deductivo.

La metodología de Popper suele denominarse racionalismo crítico cuyos rasgos más característicos son: falibilismo consecuente, racionalismo metodológico y realismo crítico³⁰.

De la metodología de Popper analizamos una serie de problemas:

3.1. *Inducción y deducción*

En relación a Hume establece los siguientes puntos:

- a) No hay posibilidad lógica de justificar la inducción.
- b) Una inferencia no se justifica por el hábito; disponemos de un impulso que nos lleva a ingeniar hipótesis audaces que hemos de corregir si no queremos perecer.
- c) Estas hipótesis son teorías necesarias para la ciencia teórica y práctica.

27. R. RIEDL, *op. cit.*, p. 218.

28. Para todo este apartado, véase: *Conocimiento Objetivo*, Tecnos, Madrid, 1982; *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid 1980; *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona 1983; *Búsqueda sin término*, Tecnos, Madrid 1977.

29. K. POPPER, *Con. Obj.*, p. 238-239.

30. HANS ALBERT, "La ciencia y la búsqueda de la verdad", en G. RADNITZKY y al., *Progreso y racionalidad en la ciencia*, A. U., Madrid 1982, pp. 182-200.

d) Aceptación del principio del empirismo: se aceptan o rechazan las teorías a la luz de los resultados de las contrastaciones experimentales:

e) Racionalismo crítico: las teorías se aceptan o se rechazan por ser mejores o peores que otras conocidas a la luz de los resultados de la crítica racional ³¹.

3.2. *Falsabilidad*

Se trata de aceptar la justificación de una teoría aunque sólo sea provisionalmente. Dice Popper: "Sólo admitiré un sistema entre los científicos o empíricos si es susceptible de ser *contrastado* por la experiencia... El criterio de demarcación que hemos de aceptar no es el de verificabilidad sino el de falsabilidad de los sistemas" ... ³².

3.3. *Corroboración y grados*

"Toda contrastación auténtica, puede describirse, intuitivamente, como un intento de "pillar" a la teoría: no sólo es un examen, severo, sino que como examen, es injusto: se emprende con el objetivo de suspender al examinado, más que con el objetivo de darle la oportunidad de mostrar lo que sabe" ... ³³.

3.4. *Determinismo e indeterminismo*

En este apartado, y aun considerando que es un tema fundamental en Popper, hago aquí también una breve reseña:

- a) No hay justificación para el determinismo en el sentido fuerte del término.
- b) El indeterminismo no basta para explicar el hecho humano.
- c) El papel que desempeñan los tres mundos y su interacción y especialmente, el Mundo 3 y el lenguaje ³⁴.

3.5. *Verdad, verosimilitud y probabilidad*

Por razones de brevedad, quiero destacar el tema de la probabilidad, en cuanto que entiendo que es de gran importancia para Popper.

31. K. POPPER, *Con. Obj.*, p. 97.

32. K. POPPER, *Lóg. de la Inv. cient.*, p. 40.

33. K. POPPER, *Real. y el obj. de la ciencia*, pp. 283-284.

34. Véase sobre todo la obra de K. POPPER, *El universo abierto*, (un argumento en favor del indeterminismo), Tecnos, Madrid 1984.

La principal tarea de la filosofía es para nuestro autor la búsqueda de la verdad. Esta tarea nos lleva a lanzar teorías que consigan acercarse a la realidad más que las anteriores. Y aquí tenemos de nuevo la problemática kantiana. Me refiero a la ruptura entre pensamiento y realidad. Pues bien, éste es también el problema y el drama de Popper.

En el análisis de la probabilidad³⁵ distinguimos dos planos:

- a) Construcción matemática (teórica) de las series (sin ninguna imposición de la experiencia) y
- b) El plano de la realidad empírica (series finitas azarosas).

¿Cómo es posible el ajuste o adecuación entre la serie matemática (teoría) y la secuencia azarosa (realidad)?

Basta para ello considerar que la serie empírica es uno de los segmentos de la serie matemática y conjeturar desde ésta cuál sería la continuación de la empírica. Se trata de sustituir la serie empírica por la construcción matemática. No construimos teorías a partir de la experiencia (inducción). Todo lo que conocemos viene dado por el propio acto de conocer, es estructurado desde la razón que conoce. La realidad queda asumida como un segmento de la teoría. Esto nos obliga a *suponer* que la teoría funciona como la realidad. Si hay desacuerdo, abandonamos la teoría. Ésta es la búsqueda sin término: lanzar conjeturas y eliminar los errores. Imponemos nuestras leyes a la naturaleza, pero no necesariamente con éxito como pensaba Kant, sino de forma siempre provisional³⁶.

Como complemento a la teoría frecuencial de la probabilidad está la interpretación de la probabilidad como propensión: Esto significa que las probabilidades son físicamente reales. Se trata de propensiones físicas. Son propiedades disposicionales que se manifiestan en las diversas situaciones experimentales. Son propiedades relacionales³⁷.

Y aquí es donde se establece el puente entre el pensamiento y la realidad: Existen propensiones en las cosas y nosotros estamos en disposición de conocerlas. Esto nos lleva a comprender la verosimilitud y la evolución.

Respecto a la verosimilitud, diríamos que el pensamiento se construye desde sí mismo, que existe una realidad objetiva (fuera de él) y a la que nos vamos acercando progresivamente. Habría como un paralelismo entre el pensamiento y las propensiones o tendencias de la realidad.

35. K. POPPER, *Log. de la Inv. Cient.*, Tecnos, Madrid 1982, p. 137-200.

36. Considero enormemente estimulante la interpretación que hace A. Pérez de Laborda y en especial, sobre este problema de Popper; véase A. PÉREZ DE LABORDA., *¿Salvar lo real?*, Encuentro, Madrid 1983, cap. VII, p. 315-335.

37. K. POPPER, *Realis. y el Objetivo de la ciencia*, Tecnos, Madrid 1985, parte II, p. 318-340.

Y aquí es donde encuentra su marco adecuado la teoría de la evolución tal como Popper la interpreta y a la que dedico el siguiente apartado.

IV. TEORÍA EVOLUTIVA DEL CONOCIMIENTO EN POPPER

Analizando la obra de Popper hay algo que salta a la vista inmediatamente; y es su progresiva transformación respecto a la teoría de la evolución, que va desde un rechazo abierto en sus primeras obras, hasta la incorporación, si bien desde nuestro punto de vista insuficiente o parcial, de la teoría evolutiva, a su teoría del conocimiento y de la sociedad.

Así pues, deseo exponer, en primer lugar, cómo entiende Popper el darwinismo como programa de investigación y, en segundo lugar, destacar los elementos de la teoría evolutiva que intenta incorporar a su teoría del conocimiento, o mejor, cómo intenta acomodar su teoría a los aspectos de la teoría evolutiva.

La teoría de la evolución es para Popper un programa metafísico de investigación: Nos permite comprender las propensiones o tendencias que se dan en las cosas. La teoría de la evolución se convierte así para Popper en la teoría general que unifica el mundo de las propensiones. Y como resultado de todo esto nos encontramos con la emergencia del lenguaje y del Mundo 3.

Al hablar de la teoría darwinista, Popper se refiere al “neodarwinismo”, o a “la teoría sintética” y expone las conjeturas de la teoría:

“1. La gran variedad de formas de vida sobre la tierra se originó a partir de muy pocas formas, quizá incluso a partir de un único organismo: hay un árbol evolutivo, una historia evolutiva.

2. Hay una teoría evolutiva que explica esto. Y consiste principalmente en las siguientes hipótesis:

a) Herencia: los vástagos reproducen los organismos de los padres de un modo bastante fiel.

b) Variación: hay (tal vez entre otras) “pequeñas variaciones. Las más importantes entre éstas son las mutaciones “accidentales” y hereditarias.

c) Selección natural: hay diversos mecanismos mediante los cuales se controlan por eliminación no sólo las variaciones, sino también la totalidad del material hereditario. Entre ellos se cuentan los mecanismos que permiten que proliferen sólo las “pequeñas” mutaciones; las “grandes” mutaciones (“monstruos viables”) son generalmente letales y, por tanto son eliminadas.

d) Variabilidad: aunque las *variaciones* en algún sentido... son por razones obvias anteriores a la selección, puede muy bien darse el caso de que la variabilidad... sea controlada por selección natural. (Pueden darse genes que controlen otros genes).

3) Podría verse que hay una estrecha analogía entre los principios “conservadores a) y d), y lo que yo he llamado pensamiento dogmático; y similarmente entre b) y c), y lo que yo he llamado pensamiento crítico”³⁸.

Popper plantea una serie de precisiones para mejorar la teoría:

a) Frente a la presión de la selección externa, Popper insiste en la presión de la selección interna que viene del propio organismo o de sus “preferencias”.

b) Admite diferentes clases de genes: los que controlan la anatomía (a) y los que controlan el comportamiento (b).

c) Los genes (b) se subdividen en (p), aquellos que controlan las “preferencias” u “objetivos”, y (s), aquellos que controlan las actividades.

“Yo sugiero, dice Popper, que sólo después de que la estructura (s) haya sido cambiada serán favorecidos ciertos cambios en la estructura (a)”³⁹. Dicho de otro modo: pueden cambiar las preferencias que, a su vez, modifican las actividades, y, al final, se produciría el cambio anatómico.

Papel fundamental en todo esto, por lo que se refiere al hombre, lo desempeñan las funciones superiores del lenguaje: la función descriptiva y la función argumentadora. Ambas funciones han creado normas ideales de control o ideas reguladoras.

Se trata, por tanto, de una visión de la evolución como un sistema de controles plásticos en desarrollo, y una visión de los organismos que incorporan ese sistema jerárquico de controles plásticos.

Popper habla de su teoría del conocimiento como de una epistemología evolucionista. Subrayo cuatro temas fundamentales:

1) El modelo de ensayo y error y selección natural para explicar en el hombre el surgir del pensamiento creativo.

2) Modelo de explicación de la evolución de la hipótesis, es decir, la evolución del conocimiento y su progreso.

3) La emergencia del lenguaje y del Mundo 3, y

4) Las categorías kantianas.

Por razones de brevedad me detengo sólo en la emergencia y en las categorías. Respecto al tema del Mundo 3 y en relación a la evolución, éste emerge como producto de las funciones del lenguaje. De él subraya un doble aspecto a nuestro juicio ambiguo: Es un producto humano, pero goza de cierta autonomía (lo que supondría la existencia de una lógica en sí).

38. K. POPPER, *Búsqueda sin término*, p. 229-230. En *Sociedad abierta, Universo abierto*, p. 74 y ss. reconoce haber variado su posición respecto al darwinismo.

39. K. POPPER, *Búsqueda sin término*, p. 233-234. Pensamos que este planteamiento de Popper referente a la genética está obsoleto. También habría que considerar más ampliamente la funciones del lenguaje a la luz de las teorías actuales.

Respecto a las categorías kantianas, el planteamiento de Popper se vincula a la posición de Boltzman y de Lorenz, (no se olvide que el drama de Popper es cómo seguir siendo kantiano después de Einstein), y pretende explicarlas en clave evolucionista.

Popper admite que las categorías son dadas biológicamente para la supervivencia de la especie, pero no admite su validez a priori: “nacemos con expectativas, con un “conocimiento” que, aunque no es válido a priori, es *psicológica o genéticamente* a priori, es decir, anterior a toda experiencia observacional”⁴⁰. Y pretende superar la posición de Lorenz y Boltzman: Incluye dentro de los a priori el saber en general, nuestras orientaciones en el mundo y nuestro saber sobre el mundo, incluyendo el saber teórico. Distingue entre un a priori viejo y un a priori nuevo. Lo común a ambos es que son creadores.

V. METODOLOGÍA POPPERIANA Y BIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Una vez expuestas, en términos generales, las dos teorías establezco una comparación entre ambas.

5.1. *Sobre las teorías en general*

Ambas posiciones se plantean el problema kantiano de la fractura entre pensamiento y realidad. ¿Cómo lo superan?

a) En la biología del conocimiento se presupone que el viviente copia en su aparato cognoscitivo las estructuras de la realidad. Esta copia es el resultado de un aprendizaje de especie a lo largo de la evolución, mediante un proceso inductivo-deductivo, que lleva, a través del método de ensayo y error, a la codificación genética de las estructuras del mundo.

b) La metodología de Popper pretende ser evolucionista, y, en parte lo es; pero, al optar por el contexto de justificación y encerrarse en una metodología deductiva, renuncia al contexto de descubrimiento y a las cuestiones sobre el origen, con lo cual se pierde el núcleo de lo que debe ser una epistemología evolucionista.

La metodología de Popper es falsacionista. No podemos conocer la verdad, pero sí el error de nuestras teorías = La verdad es sólo el horizonte de nuestra búsqueda sin término. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento último de este conocimiento? Según Popper no hay posibilidad lógica de fundamentación. Aceptar los enunciados básicos depende de una decisión que apela

40. K. POPPER, *Conjeturas y refutaciones*, p. 73-74.

para su justificación o bien al carácter intersubjetivo de los procedimientos científicos, o bien, a la postura ética de los investigadores.

Planteo aquí una complementariedad entre ambas teorías, complementariedad que exigiría un mayor desarrollo, si bien recorro a la teoría historicista de Hübner y a la pragmática trascendental de Apel. En síntesis, mi formulación sería la siguiente:

“Las decisiones que se adopten dependen de la *situación histórica* que, a su vez, se basan en el *a priori* que supone el *ideal lingüístico* del que todo individuo participa (Mundo 3) y que, en último término, se explica desde la *base genética*, sistemas todos ellos de adaptación evolutiva en función de la mejor supervivencia”.

En relación a la superación de la ruptura entre pensamiento y realidad y donde ambas posiciones pueden interrelacionarse, propongo lo siguiente:

Las propensiones de Popper y el Mundo 3 como producto de la evolución y del lenguaje son los elementos que nos permiten dicha superación. Nuestras teorías aciertan (en parte) en cuanto que se admite que nuestra forma de pensar es la transcripción genética de las mismas propensiones o de las estructuras fundamentales de las cosas. Imponemos nuestras leyes al mundo en cuanto que él las ha impuesto primero en nuestro aparato cognoscitivo. Con lo cual la evolución sería la causa de todos los niveles del conocimiento, incluida la razón. Una vez que se desarrolla la razón y el Mundo 3, comienza un proceso de retroalimentación sobre la misma evolución.

Dicho esto considero oportuno señalar al menos dos críticas:

1^a) En la medida en que ambas posiciones se apoyan en las diferentes disciplinas, su validez queda condicionada por el “status científico” de las mismas. En especial, destaco las críticas y los puntos oscuros del darwinismo y la situación problemática por la que atraviesa. Subrayo, también, pese a los grandes avances, lo mucho que queda por investigar en genética.

2^a) La exposición del darwinismo que hace Popper se refiere a la teoría sintética de los años cuarenta, y, en relación a ella, establece su metodología evolucionista. Pero, advierto una doble contradicción: se apoya más en el Lamarckismo que en el darwinismo para justificar la emergencia y, a la vez, tiene en cuenta el desarrollo del neodarwinismo actual con el que entroncaría mejor su posición, ya que surge la duda de si el último neodarwinismo es todavía darwinista, en cuanto que en él dejan de tener importancia significativa los principios básicos del darwinismo ⁴¹.

41. Sobre esta problemática puede verse como indicativo el artículo de M. BLANC, "Las teorías de la evolución hoy", en *Mundo científico*, n. 12, V. 2, pp. 288-303, 1982.

5.2. *Sobre el realismo*

Ambas teorías son realistas. Realismo hipotético en la biología del conocimiento: la existencia del mundo es una hipótesis, aunque bien fundamentada. Se supone que el mundo existe y que está dotado de ciertas estructuras que pueden ser conocidas, en parte. Aquí se juega con la incertidumbre epistemológica. El por qué haya correspondencia entre nuestro conocimiento y las estructuras del mundo se explica como el resultado del proceso evolutivo en el intento de adaptarse y sobrevivir. La justificación de esto es de tipo pragmático.

El realismo de Popper es crítico. Para él el mundo existe y lo que se pretende es conocer ese mundo real. El conocimiento aspira a una descripción verdadera del mundo, si bien, nunca sabremos si ese objetivo está cumplido. Lo único que puede demostrarse es que una teoría es falsa. La posibilidad de conocer esta realidad quedaría, en cierta medida justificada, a través de la teoría de las propensiones; si las propensiones son reales (aunque relacionales) nuestras conjeturas pueden alcanzar la realidad.

5.3. *Sobre la inducción y la deducción*

Ambas teorías coinciden en lo mismo: no hay posibilidad lógica de justificar la inducción. En las dos juega un papel destacado el binomio expectativa-experiencia.

En la biología, la expectativa se entiende como el resultado de la experiencia acumulada en el transcurso de la evolución filogenética.

Popper admite que la expectativa es dada genética o psicológicamente *a priori*. Pero no le importa tanto el cómo se haya originado. Insiste en que es el conocimiento previo, o las conjeturas que lanzamos sobre la realidad lo importante, y que la experiencia es la encargada de refutarlas o confirmarlas provisionalmente.

Se habla, por tanto aquí, de dos tipos de experiencia:

Una, la que es producto de todo el proceso filogenético; y aquí la biología admite la inducción, aunque no se pueda justificar más que a nivel práctico. Popper no valora este proceso, negando todo valor a la inducción. Otra, la que se refiere a la contrastación posterior a la que se someten las expectativas. En esta segunda acepción coinciden Popper y la biología.

5.4. *Sobre el a priori*

Un elemento también común a las dos posiciones es la admisión de estas estructuras previas del sujeto. La biología nos explica cómo se han formado. Son el *a priori* individual, pero el *a posteriori* del desarrollo evolutivo.

A Popper no le preocupa el origen. Estas estructuras están ahí: son dadas psicológica o genéticamente a priori. Popper habla de dos clases de a priori: el viejo y el nuevo, ambos creativos. Así pues, Popper resalta esta capacidad creativa en relación al caso del hombre, teniendo en cuenta el tema de la emergencia y, en especial, la emergencia del lenguaje y del Mundo 3.

Nosotros distinguimos un doble nivel del Mundo 3: lógico y semántico. En el aspecto lógico, la emergencia del lenguaje produce el marco de referencia indispensable en el que debe moverse todo pensamiento que quiere ser válido y coherente (lógica universal).

El nivel semántico estaría sujeto al error y es producto de la mejor o peor adaptación evolutiva. No necesariamente se logra la adaptación óptima.

Debo recordar también las diferencias respecto a Kant: Para éste, los a priori son necesarios e infalibles. Para la biología del conocimiento y para Popper son sólo probables. Son innatos y necesarios como estructuras de funcionamiento del sujeto, pero no infalibles en cuanto a sus resultados.

5.5. *Sobre el determinismo e indeterminismo*

Un riesgo claro de la biología del conocimiento es caer en el determinismo y no deja de haber quienes sacan estas conclusiones. Efectivamente, considerar que los fenómenos psíquicos en general, y en especial, la capacidad racional del hombre, tienen su fundamento en estructuras y en funciones biológicas y que la evolución biológica ha sido la que ha hecho posible la aparición y el desarrollo de estos fenómenos, parece llevarnos a la conclusión del determinismo.

No obstante, es preciso distinguir entre condiciones y determinaciones. Y dentro de las condiciones se halla la base material de los procesos físicos y biológicos que hacen posible la emergencia de los fenómenos psicológicos y, en especial, del fenómeno humano.

Además, dentro del análisis que hemos hecho en relación al problema de las causas, la biología del conocimiento trata de integrar estos dos términos: la causa final y la formal actúan hacia abajo de forma determinista, ya que, toda variación debe ajustarse a la función superior y, en último término, a la finalidad última que es la supervivencia.

Las causas eficiente y material actúan hacia arriba jugando con la probabilidad y con el azar. Aquí se da la posibilidad de variación y de combinación al azar y, por tanto, hablaríamos de indeterminismo. Libertad del azar y trampa de la necesidad.

Para Popper este planteamiento es insuficiente. Pues, aunque se habla de indeterminismo, esto no basta para explicar la libertad y la creatividad humanas. Precisamente, es para explicar estos rasgos del hombre, para lo que se hace necesario postular la existencia de los tres mundos y la apertura recíproca como base de la libertad. Con la emergencia del lenguaje y, sobre todo, con sus dos funciones superiores, emerge un nuevo mundo, el Mundo 3, que es lo que posibilita la crítica, elemento fundamental de esta visión. La posibilidad de crítica es la posibilidad de superar los límites de lo inmediato y de trascender, en parte, lo dado. El hombre puede, en parte, autotranscenderse.

5.6. *Sobre el materialismo y el idealismo*

En íntima relación con el tema del determinismo e indeterminismo está el planteamiento del materialismo y del idealismo.

Hemos podido advertir cómo la biología del conocimiento, al plantearse este problema, establece que ambos son dos aspectos de la comprensión del mismo y único proceso.

El modelo que se utiliza es el de las cuatro causas: las causas material y eficiente actúan hacia arriba del sistema de forma materialista; de entre todas las variaciones es necesario seleccionar sólo aquellas que encajan con las estructuras superiores.

La causa final y las causas formales actúan hacia abajo de forma idealista. Y entre los dos sistemas se establece una relación dialéctica.

Popper reconoce los méritos del materialismo como método e incluso el reduccionismo que éste supone. Pero, al mismo tiempo reconoce que no se ha conseguido aún la reducción total y abriga serias dudas de que algún día esto suceda, sobre todo, por lo que respecta al caso del hombre. Insiste en que éste es un fin en sí mismo, destacando su capacidad racional, su libertad y su creatividad, vinculando todo esto a la emergencia del lenguaje, del Mundo 3 y a la capacidad crítica que todos estos factores conllevan.

Popper rechaza el idealismo como postura filosófica y argumenta a favor de su posición, el realismo crítico. Popper pretende una superación de este dualismo: Tal superación puede lograrse en cuanto que el Mundo 1 está embebido de abstracciones, de ideas del Mundo 3. A su vez, el Mundo 3 se afirma como mundo real. Materia e idea quedarían superadas a través de la visión del realismo crítico.

VI. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA BIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO Y DE LA EPISTEMOLOGÍA EVOLUCIONISTA DE POPPER

El análisis crítico que hacemos a estas dos posiciones lo realizamos en dos planos diferentes: respecto a los presupuestos ideológicos y respecto a los problemas metodológicos.

a) *Respecto a los presupuestos ideológicos*

En relación a la biología del conocimiento y en cuanto que ésta pretende ser una disciplina científica, apoyada por diversas ciencias, debemos decir, en primer lugar, que científico no es sinónimo de verdadero. Tampoco la ciencia es neutral ni objetiva ⁴².

Otro de los presupuestos a los que se ve sometida la biología del conocimiento es el determinismo, que, independientemente de la intencionalidad de los teóricos, cumple un papel político y social en cuanto que sirve de coartada ideológica para justificar el "status quo" de un mundo en el que se dan desigualdades, injusticias y falta de libertades ⁴³. Esto puede verse realizado sobre todo en el campo del cociente intelectual, el dominio del hombre sobre la mujer, en los comportamientos desviados, en el tema de las razas..., etc.

Por lo que se refiere a Popper, advertimos una opción previa a favor de un claro liberalismo. Y digo opción previa porque entiendo que no parte de la metodología científica para analizar la realidad histórica y social, sino que, sobre todo respecto al marxismo, hay un previo rechazo visceral, y sólo después aplica la metodología.

b) *Respecto a los problemas metodológicos*

También en el aspecto metodológico nos parece encontrar puntos débiles o dignos de discusión en ambas teorías.

Puesto que el desarrollo de todo este análisis nos llevaría un espacio excesivo, permítasenos una simple enumeración de aquellos puntos sobre los que entendemos se dan ciertas lagunas o insuficiencias claras.

42. Uno de los autores españoles que analiza la función ideológica de la ciencia es J. Sanmartín. En "Puesto el gen, puesto el engaño", se halla una posición clara al respecto, Arbor, Madrid, CXXIII, n° 481, enero 1986, pp. 53-75. No me detengo en explicar estas afirmaciones, pero piénsese en tantos ejemplos de la historia de la ciencia que hoy nos hacen sonreír.

43. El último o penúltimo intento de justificar el determinismo es la sociobiología. Nos sirven para este análisis la obra de R. C. LEWONTIN, S. ROSE Y L. KAMIN, *No está en los genes*, Crítica, Barcelona 1987. C. BEORLEGUI, "El reto de la biología a la antropología. De la etología a la sociobiología", en Letras de Deusto, Vol. 16, n° 34, 1986, p. 40.

1) *En la biología del conocimiento* ⁴⁴

- a) Posibilidad o no de medir las cualidades del sujeto.
- b) Sobre el tema del patriarcado.
- c) Sobre las jerarquías sociales.
- d) Sobre el darwinismo y su carácter científico.
- e) Sobre las carencias de las disciplinas en las que se apoya.
- f) Sobre el realismo que aquí se defiende.
- g) Sobre el concepto de causa que se presupone.
- h) Sobre el concepto de fulguración de K. Lorenz.

2) *En la metodología de Popper* ⁴⁵

- a) Sobre la función de las teorías.
- b) Sobre el falsacionismo.
- c) Sobre la historia real de la ciencia, historia que es olvidada por Popper.
- d) Sobre la evaluación de teorías.
- e) Sobre el decisionismo.
- f) Sobre el formalismo de su posición.
- g) Sobre el concepto de aproximación a la verdad.
- h) Sobre su interpretación del darwinismo y del neodarwinismo que expone.

VII. CONCLUSIÓN

Después de recorrer a lo largo de estas páginas la obra de Popper, uno de los mayores pensadores de nuestro tiempo, y las principales tesis de la epistemología evolucionista, pensamos que, pese a las críticas que se hacen a estas posiciones, son dos modelos válidos y complementarios, que nos permiten comprender, en el momento actual, una epistemología de corte racionalista e innatista y contemplar la obra kantiana desde esta nueva perspectiva, haciéndonosla ver más actual, si cabe.

44. Para este análisis puede verse: R. LÖW, "Evolución y conocimiento: transcendencia y limitaciones de la gnoseología evolutiva en su proyección filosófica", en F. M. Wuketits, *op. cit.*, p. 309-337. Además de lo dicho en la nota 43. Cfr. *La biología como arma social*, Alhambra, Madrid 1982; M. SAHLINS, *Uso y abuso de la biología*, Siglo XXI, Madrid 1982.

45. Cf. G. RADNITZKY Y G. ANDERSON, *Progreso y racionalidad en la ciencia*, A. E., Madrid 1982; T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, F. C. E., Madrid 1982; P. FEYERABEND, *Contra el método*, Tecnos, Madrid 1981; *La ciencia en una sociedad libre*, Siglo XXI, Madrid 1982; M. A. QUINTANILLA, *Idealismo y filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid 1979; K. HÜBNER, *Crítica de la razón científica*, Alfa, Barcelona 1981; L. LAKATOS, *La metodología de los programas de investigación científica*, A.U., Madrid 1983 y un largo etc.

Me he limitado en esta exposición a seguir los puntos generales. En sucesivos trabajos nos detendremos en examinar algunos puntos específicos que se han dejado entrever en esta exposición.

Lorenzo VELÁZQUEZ
Valladolid, 15 de diciembre de 1990

TEXTOS Y GLOSAS

Narrativas del Ser: En búsqueda de un Otro Esencial ¹

Los años de madurez adulta es un período en el que el individuo utiliza estrategias orientadas hacia la estructuración de motivaciones y sentido en su vida. Por otra parte, la complejidad de las experiencias y una creciente capacidad reflexiva típica de este tiempo facilita revisiones del pasado y la formulación de cuestiones sobre acontecimientos, ideas, relaciones y valores que por diversas razones han llegado a tomar relevancia para una persona. Hay una variedad enorme de "opciones evolutivas" para la construcción de este significado global en la propia vida. Y tenemos evidencia de que hay muchas personas que llegan a este término a través de un proceso de búsqueda de un Otro Esencial, interiorizado y más allá de la sucesión de otros, sujetos relacionales, que cada uno encuentra en la vida.

En otros estudios ² (Niño, 1987; 1990) ³, he presentado un paradigma, derivado del análisis psicoanalítico de las Confesiones, la narrativa personal

1. Esta traducción del término "Ultimate Other" nos parece suficientemente apta como término operacional. Lo usamos aquí para estudiar experiencias de personas de diversas trayectorias evolutivas, incluso aquellas en las que la idea de Dios o un Ser Supremo sea aún inoperante, y para discutir un proceso que, aunque de gran interés en psicología clínica, no es un objetivo al que la investigación psicológica ha dado suficiente atención, quizá como resultado de un antagonismo que hasta hace poco existía entre esta disciplina y diversas ramas de teología.

2. La referencia más importante es el trabajo titulado "Restoration of the Self: A Therapeutic Paradigm from Augustine's Confessions" (Psychotherapy, special issue, 1, 1, 1990, pp. 8-18), publicado al término de un appointment como Research Scholar en la Universidad de Harvard. Estimulado por el interés que ha despertado este tema entre profesionales, hemos determinado continuar con el trabajo inicial. El objetivo es, primero, establecer el paradigma en términos de un lenguaje teórico aceptable en psicoanálisis y psicología clínica. Para ello hemos tenido que utilizar conceptos que hacen referencia a esquemas familiares al entrenamiento académico y práctico de esos profesionales. Segundo, comenzar la labor empírica que requiere la acumulación de datos obtenidos de narrativas personales, ofrecidas por sujetos participantes en el proyecto, a las cuales se aplica un método interpretativo adecuado. Estas páginas son ya parte del proyecto que llevaremos adelante en el Henry Murray Research Center de la Universidad de Harvard en 1991. Un comentario sobre la importancia y construcción de narrativas personales, en el tema que nos ocupa, está aceptado por una conferencia nacional del American Psychological Association para marzo 1991.

3. Al final de estas páginas encontrará el lector la referencia completa.

clásica de la cultura occidental que establece el concepto del ser dialogante en el centro del proceso del desarrollo humano. Desde el punto de vista psicológico es un ser que se forma en un contexto relacional y tiende, más allá de la experiencia de una sucesión de otros humanos, hacia un Otro que permanece. La narrativa ilustra también las vicisitudes encontradas por un individuo envuelto en la búsqueda de ese Otro. La realización de valores y ambiciones intrínsecos que, en términos de Heinz Konut, determinan el grado y cualidad de coherencia de la personalidad, es sostenida principalmente por esa tendencia.

En nuestro esquema, el proceso comienza en los últimos años de la adolescencia, coincidiendo con la aparición de la capacidad introspectiva y de elaborar una estructura de significados propios. Con la entrada en los años de edad adulta es inevitable que ciertas cuestiones que llamamos de trascendencia, adquieran mayor importancia y las respuestas que a ellas se dan aporten sus consecuencias sobre el curso de decisiones tomadas en períodos anteriores del proceso evolutivo.

Además, parece ser que la búsqueda de un Otro Esencial se mantiene de alguna forma como una preocupación de fondo para el individuo, aunque en la superficie aparezca como un proceso estancado por largo tiempo, o se transforme a través de la resolución de tareas del desarrollo o se tergiverse debido al impacto de factores personales o culturales.

Finalmente, esa estructuración de significados personales que tienen lugar en el proceso tiene una influencia en aspectos intelectivos, afectivos y de acción de la personalidad y, por tanto, constituye una dimensión importante de la experiencia humana. De hecho, propone una serie de consideraciones críticas al discurso e investigación psicológica.

Los estudios que existen, relacionados de alguna manera con el tópico y la formulación teórica de nuestro trabajo, representan una posición interdisciplinaria en el área de convergencia de la psicología y la religión. Algunas contribuciones recientes ofrecen discusiones muy versadas en esta "otra dimensión" del ser, utilizando conceptos de teología, filosofía y psicoanálisis (Dupre, 1972, 1978; Taylor, 1989). Otros (Browning, 1987; Fowler, 1980; McDargh, 1983; Smith & Handelman, 1990) aplican varios paradigmas psicológicos muy sólidos a la comprensión de la experiencia religiosa, en las repercusiones que ésta tenga sobre procesos evolutivos. Todos estos estudios, se consideran como un esfuerzo académico notable que se está haciendo para articular un paradigma capaz de ofrecer datos complementarios a otros estudios sobre la conducta humana basados en la exploración de dimensiones biológicas, psicosociales o culturales.

En la primera fase de nuestra investigación ofrecemos una conceptualización y análisis detallado del proceso de búsqueda de un Otro Esencial basado en el estudio de un solo caso. Aunque la perspectiva podría considerarse limitada, en cierto sentido, hay que considerar la influencia sin precedentes de la narrativa de las Confesiones, como una evidencia de que a cierta profundidad de la experiencia humana hay elementos comunes, capaces de evocar reacciones sintónicas de lectores de todos los tiempos. El genio psicológico de Agustín lo intuyó al generalizar su experiencia en la expresión: “Nuestro corazón está inquieto hasta descansar en ti” (Conf. 1,1). Recientemente, eruditos como Don Capps y James Dittes, confirman nuestro comentario con su publicación “The Hunger of the Heart: Reflections on the Confessions” (SSSR Monograph, n. 8, 1990). Estas reacciones se convierten, en virtud de esa dinámica, en experiencias convergentes alrededor del tema de la búsqueda y ofrecen consistencia interna y soporte a la conceptualización que estamos utilizando en nuestra investigación.

Con el fin de establecer un marco de referencia para esto, hemos identificado como esencial al proceso de que tratamos varios elementos, principalmente: 1) la situación de dispersión, 2) la interioridad, como un retorno al ser, 3) la estructuración de significados individuales, y 4) la creatividad de respuestas hacia el futuro. Estos elementos ofrecen materia para formular las cuestiones más fundamentales de este trabajo y son las siguientes:

1. ¿Cuáles son en la realidad las manifestaciones de “una búsqueda del Otro Esencial en ciertos períodos de la vida de una persona?”

2. ¿En qué forma se incorpora esa búsqueda en el contexto global del esfuerzo que hace una persona para establecer un nivel profundo de sentido para su vida?

3. ¿Cómo se elabora esa persona, en su forma peculiar y única, ese proceso y cuáles son las vicisitudes consiguientes que pueden analizarse en su narrativa?

4. ¿Cuál es el impacto que esa búsqueda tiene en el desarrollo y funcionamiento óptimo de la persona y sus implicaciones desde el punto de vista clínico, terapéutico y evolutivo?

Lo que sigue es una breve descripción de esos elementos en el paradigma, ya establecido, en forma de proposiciones operacionales para investigación y que al mismo tiempo sirven para elucidar temas de interés paralelo.

1. LA SITUACIÓN DE DISPERSIÓN

Dispersión es la experiencia original que se deriva de la manera en la que las contingencias, limitaciones y contradicciones inherentes a la condi-

ción humana encuentran expresión en cada persona. Entre los componentes de esta experiencia se encuentran características del ser en la época actual, asociadas con una falta de interioridad y el impacto destructivo de varios contextos culturales (Dupré 1976, Kohut, 1984; Tillich 1988).

1. En el centro de la experiencia de dispersión hay un conflicto relacional que subraya la importancia de que uno “encuentre un otro que permanece” (Davis, 1989). Cada uno de esos muchos otros que se encuentran en la vida han jugado un papel concreto en la narrativa personal y de alguna manera se han hecho parte integral del ser. En este sentido, por ejemplo, la sexualidad que se vive solamente a través de otro, es un compromiso importante de ser cuyo afán más radical es el de “amar y ser amado” (Conf. 11, 2, 43). Este área se presenta consiguientemente como esencial al análisis narrativo.

2. La dispersión incluye una alteración del sistema de valores, tal como surgen en una revisión de lo que es importante o esencial para una persona. Las manifestaciones de conducta que de esto se pueden observar son parte del mundo de principios de referencia únicos que guían a una persona por la vida.

3. La dispersión, como experiencia, se repite con una trama que puede cambiar en forma o intensidad. Eso explica el que cuestiones de trascendencia y destino personal, entre otras, surjan una y otra vez, siguiendo el ritmo fundamental de cambio y desigualdad del desarrollo en la edad adulta.

La situación de dispersión alcanza un punto en el cual uno se ve forzado a entrar en términos aclaratorios con uno mismo. Eventualmente, las opciones se limitan a aguantar una especie de estancamiento psicológico o considerar el retorno a la interioridad, como un recurso en el que la perspectiva más saliente va a ser el examen de la situación actual del ser.

II. RETORNO A LA INTERIORIDAD

Desde la dispersión, es posible que la persona sienta la urgencia a la realidad del “núcleo del ser” (Kohut, 1977), que en la reinterpretación que damos en este proceso incluye los siguiente datos:

1. El retorno a la interioridad se orienta hacia un saneamiento de los efectos causados por el rechazo a aceptar la realidad propia, principal actitud derrotista que predomina en la dispersión. De esta manera la interioridad libera el deseo fundamental de ordenar la propia existencia en conformidad con la verdad o unos valores superiores.

2. También, la interioridad provoca una interrogación de memorias. La revisión del pasado favorece la restauración de discontinuidad del ser. Sin

embargo hay que reconocer una reacción que se ha calificado como “la huida del autoconocimiento” (Davis 1989),

3. Interioridad es una actitud radical del ser que requiere comunicación. La confrontación que lleva consigo es tolerable cuando se opera en relación con el sintónico Otro Esencial. De esta manera, la actividad evocativa se transforma en un diálogo interno con una cualidad peculiar de expresión genuina. De otro modo, es posible que ciertas áreas ocultas del ser se activen para restar dinámica y coherencia interna.

III. ESTRUCTURACION DE SIGNIFICADOS INDIVIDUALES

El proceso de búsqueda que progresa a través de la interioridad pone a la persona en una condición psicológica apta para una narrativa auténtica, cuya articulación es mediada por una imposición de significados propios sobre las vicisitudes de la experiencia personal. Esto se facilita en la siguiente forma:

1. Por una redefinición de los valores y ambiciones que representan el “núcleo del ser”. ¿Cuánto de todo eso está basado en la ilusión? Para llegar a una respuesta adecuada uno tiene que hacer un examen crítico de su mundo de referencias como parte de la labor reconstructiva típica de la narrativa.

2. Por una reordenación de las relaciones que existen de propio ser a otro, identificando la cualidad y propósito en cada una de ellas. El recordar, activado en esta área, va a descubrir el impacto de las pérdidas sufridas entre esos otros que sostienen y nutren emocionalmente la vida propia. Reconocer la evidencia de su fragilidad es una tarea crucial e inevitable del período adulto que con frecuencia tiene sus repercusiones en la relación entre uno mismo y el Otro Esencial.

3. El Otro Esencial se percibe como sintónico, dialogal y presente al propio ser, a través de ciertas funciones, como guía, fuente de experiencias correctivas, ilustración y un sentido de liberación interior.

De esta forma, el proceso de búsqueda alcanza varios niveles de afirmación, consolidación y restauración del ser.

IV. CREATIVIDAD DE RESPUESTAS EN EL FUTURO

El concepto del ser como un continuum en el tiempo, incluye a la persona pasando desde un entendimiento de la situación en la que se encuentra actualmente hacia una visión de la dirección que su vida puede tomar en el futuro. Este dato crítico aparece como consecuencia de la realización de que “nuestra individualidad transitoria posee un significado que va más allá de

los límites de nuestra existencia propia” (Kohut, 1977). Desde la posición favorecida por este pensamiento de madurez, que se refleja en la metáfora de la vida como peregrinaje, la persona puede reinterpretar cambios, decisiones e incluso fallos en su narrativa.

1. Cuando el individuo llega a esta posición, ya es posible actuar con decisión hacia la afirmación del ser en su contexto interno y cultural. Los resultados que caen dentro del campo de la conducta humana observable, pondrán de manifiesto diferencias de acuerdo con la variedad de estructuraciones de significados individuales.

2. La relación con el Otro Esencial impone un modo consecuente en la vida de la persona, como eje vertebrador de su participación en el mundo, a través de la vida de familia, el trabajo y varios compromisos sociales y morales. También puede ser un factor principal que determine cómo una persona define lo que es bueno, relevante o importante para la propia realización en su vida.

3. Finalmente, un ser coherente, desde el punto de vista de la psicología normal o clínica, se hace inteligible a través de una “narrativa compartida”, que lleva consigo la motivación de conseguir una imagen congruente de uno mismo en la mente de otros. Esta tarea, ya sea verbal o escrita, establece al propio ser, los otros y el Otro Esencial en una relación dialogante permanente.

En realidad, el proceso de búsqueda a que nos referimos aquí no tiene fin, puesto que la estructuración de significados es un proceso inherente a la narrativa personal que, en cualquier momento que se construya o analice, está siempre en progresión.

METODOLOGIA

1. El *objetivo* de este trabajo es el estudio de narrativas personales, utilizando una hermenéutica que ha aportado una vitalidad sin precedentes a la investigación sobre la personalidad (Bruner, 1990; Lapsley, 1989; Messer, Sass & Woolfolk, 1988, Rabin et al., 1990), a nuevas formulaciones psicoanalíticas (Schafer, 1983) y a estudios autobiográficos de adultos (Hoffmann & Culley, 1985; Mason, 1980).

2. *Sujetos*. Este trabajo se centra en el yo de la adolescencia tardía y etapa adulta, que es esencialmente un proceso creativo que diseña su narrativa personal integrando pasado, presente y futuro en una identidad coherente y afirmada. (McAdams, 1990).

3. El principal instrumento que usamos es el *Proyecto de Narrativa personal* que evoca de los sujetos sucesivos esbozos de material autobiográfico.

The PNP se enfoca en el tema central de la búsqueda pero también incorpora cualquier elemento que los sujetos consideren relevante a ese proceso.

4. Las *Entrevistas* que se hacen en este proyecto son para facilitar la actividad reconstructiva (Bruner, 1990; Mishler, 1986), usando preguntas estimulantes y dando un margen amplio para elaboraciones.

5. Por último, el *Análisis* que se hace sobre las narrativas se puede aplicar conjuntamente con tests de proyección de uso frecuente en estudios clínicos y evolutivos de adultos (Powers, Hauser & Kilner, 1989; Stricker & Healy, 1990; Helson, Mitchell & Hart, 1985), por ejemplo, el WUSCT de Loevinger o el TAT de Henry Murray. Aunque estos tests no fueron diseñados originalmente para explorar la dimensión que es objeto de nuestra investigación, son referencias valiosas para hacer estudios comparativos.

El resultado de este trabajo nos permitirá identificar y obtener un entendimiento más profundo de las trayectorias evolutivas de personas en distintos períodos de sus años adultos. De esta forma también, progresaremos un poco más en la tarea oscura y difícil de establecer referencias clínicas y empíricas para el paradigma que explica “la búsqueda de un Otro Esencial” en la experiencia humana.

REFERENCIAS

- Augustine. (397). *Confessions*. R. S. Pine-Coffin, Trans. New York: Dorset Press. (1986).
- Browning, D. (1987). *Religious thought and the modern psychologies*. Philadelphia: Fortress Press.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Davis, W. (1989). *Inwardness and existence*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Dupre, L. (1972). *The other dimension*. Garden City, NY: Doubleday.
- Dupre, L., (1976). *Transcendent selfhood*. New York: The Seabury Press.
- Fowler, J. W., & Vergote, A. (Eds.). (1980). *Toward morality and religious maturity*. Morristown, NJ: Silver-Burdett.
- Helson, R., Mitchell, W., & Hart, B. (1985). Lives of women who became autonomous. *Journal of Personality*, 53 (2), 257-285.
- Hoffmann, L., & Culley, M. (Eds.). (1985). *Women's personal narratives. Essays in criticism and pedagogy*. New York: The Modern Language Association of America.
- Kohut, H. (1977). *The Restoration of the self*. New York: International universities Press.
- Kohut, H. (1984). Self-selfobject relationships reconsidered. In A. Goldberg & P. E. Stepanky (Eds.), *How does analysis cure?* (pp. 49-63). Chicago: Chicago University Press.

- Lapsley, D. K., & Power, F. C. (Eds.). (1988). *Self, ego, and identity. Integrative approaches*. New York Springer-Verlag.
- Mason, M. (1980). The other voice: Autobiographies of women writers. In Princeton University Press, *Autobiography: Essays theoretical and critical*. (pp. 208-235). Princeton: Princeton University Press.
- McAdams, D. P. (1990). Unity and purpose in human lives: The emergence of identity as a life story. In A. I. Rabin, R. Aa. Zucker, R. A. Emmons, & K. S. Frank (Eds.), *Studying persons and lives* (pp. 148-200). New York: Springer.
- McDargh, J. (1983). *Psychoanalytic object relations theory and the study of religion*. Lanham, NY: University Press of America.
- Messer, S. B., & Woolfolk, L. a. (1988). *Hermeneutics and psychological theory*. New Brunswick & London: Rutgers University Press.
- Mishler, E. G. (1986). *Research interviewing: Context and narrative*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Niño, A. G. (1987). The restoration of the adult self in Confessions. In *Studia Ephemeridis Augustinianum, Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*. (Vol. 2, pp. 105-130). Roma: Augustinianum Institute.
- Niño, A. G., (1990). Restoration of the self: A paradigm from Augustine's Confessions. *Psychotherapy*, 1 (1), 8-18.
- Powers, S. I., Hauser, S. T., & Kilner, L.A. (1989). Adolescent mental health. *American Psychologist*, 44 (2), 200-208.
- Rabin, A. I., Zuker, R. A., Emmons, R. A., & Frank, s. (Eds.), (1990). *Studying persons and lives*. New York: Springer.
- Schafer, R. (1983). *The analytic attitude*. New York: Basic Books.
- Smith, J. H., & Handelman, S. A. (1990). *Psychoanalysis and religion*. Baltimore and London: *The John Hopkins University Press*.
- Stricker, G., & Healey, B. (1990). Projective assessment of object relations: A review of the empirical literature. *Psychological Assessment*, 2 (3), 219-230.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (BC*BD 450 T266).
- Tillich, P. (1988). *The Spiritual Situation in our technical society*. Thomas, Mark (ed). Macon, GA: Mercer University Press.

Andrés G. NIÑO, PH. D.
Cambridge, MA, USA

Bibliografía sobre fray Luis de León

LAZCANO GONZÁLEZ, RAFAEL, *Fray Luis de León. bibliografía* (=Colección Guía Bibliográfica 1), Editorial Revista Agustiniana, Madrid 1990, 17 x 24, 278 p.

Con motivo del cuarto centenario de la muerte de Fray Luis de León (1591-1991), Rafael Lazcano ha tenido el gran acierto de publicar esta bibliografía, que supera con creces todas las anteriores. La sola enumeración de las VI secciones en que está dividida da idea de lo acabado de la obra:

I. Siglas y abreviaturas. II. Fuentes. III. Manuscritos (castellanos y latinos). IV. Ediciones y traducciones. V. Estudios: 1. Generales. 2. Sobre la vida. 3. Interpretación y crítica. 4. Fuentes. 5. Lenguaje. 6. Crítica textual. 7. Poesía. 8. De los nombres de Cristo. 9. La perfecta casada. 10. Estudios bíblicos. 11. Otras obras. 12. Filosofía. 13. Teología. 14. Espiritualidad y mística. 15. Fray Luis y el descubrimiento de América. 16. Relación con otros autores (Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Garcilaso, Lope de Vega, Unamuno, etc.). 17. Influencia y difusión. 18. Centenarios y homenajes. VI. Índices (cronológico, onomástico y general).

Son en total 1.505 papeletas perfectamente clasificadas. Un manual imprescindible para todo el que quiera estudiar a Fray Luis.

Si se leen las papeletas recogidas en el apartado "*Relaciones con otros autores*", se verá que, en su mayoría estarían mejor en *Fuentes* (Garcilaso, Teresa de Jesús, Scoto...) o en *Influencias* (Juan de la Cruz, Cervantes, Quevedo, Unamuno...). En *Relaciones* deberían figurar sólo las referentes a aquellas personas con las que Fray Luis tuvo trato: Arias Montano, Juan de Guevara... Al no tener ningún apartado especial, esperaríamos que los estudios sobre los sonetos estuvieran en *Otros poemas*, pero no es así, y quien no los conozca creerá que no se ha escrito nada sobre ellos.

El autor ha excluido, por principio, los artículos publicados en periódicos. Tengo mis dudas sobre la validez de este procedimiento. En la prensa aparecen artículos muy valiosos, así como los hay baladíos en revistas de

prestigio. ¿Por qué dejar aquéllos y recoger, en cambio, éstos? En la raíz de esta manera de proceder están ciertos prejuicios inveterados, dos fundamentalmente, contra la prensa.

La historia, así se decía, es asunto del pasado. La actualidad, y nada más actual que un periódico, quedaba fuera de ella. Y así se miraba despectivamente la prensa, mientras se ponían los ojos en blanco ante cualquier pape-lucho encontrado en los archivos. No están lejanos los tiempos en que estaba socialmente prohibido estudiar a los autores que aún vivían y hasta era mal visto por algunos citarlos en las investigaciones. Hoy los estudios históricos de todo tipo han entrado, como debe ser, en el presente, que es lo que más nos interesa conocer. Hoy se estudia la prensa del pasado y del presente y se le da cabida en las bibliografías. En este mismo libro se recogen algunas papeletas sobre la presencia de Fray Luis en los periódicos de otros siglos, imprescindibles para conocer el favor de que gozaba y su influencia. ¿Por qué eliminar la prensa de nuestra época? ¿Para dar trabajo a los venideros? Nos interesa y mucho saber de qué se habla y se escribe y cuáles son los autores del pasado que aún siguen presentes; saber qué cabida sigue teniendo Fray Luis en nuestro tiempo.

El otro prejuicio prosperó de manera especial en determinados ambientes. La prensa es banal, intrascendente. Fruslerías. Por principio, nada de lo que en ella apareciera tenía interés. Pero la nómina de autores que han colaborado en la prensa y en ella han dejado huellas imborrables es abrumadora. Algunos han tenido la suerte de que sus trabajos hayan sido recogidos posteriormente en libros. Otros muchos se han quedado para siempre en los periódicos y a ellos tenemos que acudir para encontrarlos. Hay en los periódicos artículos valiosos sobre Fray Luis. En cualquier caso, nos sirven para conocer lo que sobre él se pensaba y la estimación que de él se hacía.

El despojo sistemático de algunas colecciones, de la *Biblioteca Románica Hispánica*, por ejemplo, nos daría también resultados muy interesantes. Unas cuantas páginas, a veces solo una, pueden iluminarnos más que todo un libro.

Habría que aspirar a una bibliografía crítica, dando en cada papeleta un resumen de su contenido y un juicio de valor sobre el mismo. Sé que la tarea es muy difícil y que puede crear odios y enemistades. Ante ello, quizá sea preferible, si el libro logra nuevas ediciones, dar, en sección aparte, una bibliografía seleccionada, con una brevísima valoración de cada uno de los libros o artículos citados. Como lo ha hecho Manuel Durán en su *Fray Luis de León* (Twayne, New York 1971). Con o sin juicios de valor, una selección bibliográfica es imprescindible como orientación. De lo contrario, correrá la misma suerte que gran parte de las bibliografías: que son los libros que

menos se consultan. El especialista sabe cómo arreglárselas él solo y el principiante se encuentra perdido en la selva, con el peligro de que le den gato por liebre. En 1.505 papeletas sobre Fray Luis hay de todo.

En el índice onomástico faltan algunos nombres y esto me ha hecho enormemente difícil la tarea de compulsar mis papeletas con las suyas en busca de las posibles lagunas. No figuran, por ejemplo, Ramón Castelltort ni Carlos García Gual. Pero en las entradas sí se recoge la edición que aquel hizo de *La perfecta casada* o la que hizo éste sobre la versión en tercetos de *El libro de Job*. He leído minuciosamente todas las papeletas. Creo que ninguna de las que doy a continuación están recogidas aquí.

Algunos nombres están mal escritos. Aparte de las erratas fácilmente corregibles, hay otras más difíciles de identificar. A veces se repiten en el índice y en las fichas. No figuran en el índice Gloria Durántez y Quima Romagosa, que en la papeleta 377 aparecen como Gloria Quima y Romagosa Durante. En las papeleta y en el índice se repite el nombre de Alonso Shöckel (sic), que debe escribirse Alonso Shökel.

Echo en falta un buen índice de materias. Quien quiera estudiar *La perfecta casada* o alguna de las obras de Fray Luis encontrará orientación segura en el índice general. Lo mismo para ciertos temas muy generales: filosofía, teología, espiritualidad... Pero, aparte de que estos temas no se excluyen entre sí, sino que se entrecruzan, ¿qué hará quien quiera estudiar la noche, el mar, el campo, la música, la pintura, la Cábala..., y tantos y tantos otros temas de Fray Luis? Pues leerse pacientemente todas las entradas para ver si hay algo escrito sobre la materia que le interesa.

Un índice exhaustivo de materias y una bibliografía seleccionada serán imprescindibles en nuevas ediciones.

La labor más difícil está hecha y bien hecha; muy bien hecha. La presentación, excelente. El nombre de Fray Luis, el interés que su obra sigue despertando, el nivel alcanzado por los estudios a él dedicados... hacen concebir esperanzas halagüeñas y es de desear que el autor siga recogiendo la bibliografía y el libro tenga nuevas ediciones. Fray Luis se lo merece y Rafael Lazcano ha demostrado que sabe hacerlo.

Como complemento, doy algunas papeletas que no he encontrado registradas. Todas anteriores a 1990, fecha de publicación del libro. Sigo el mismo orden del autor.

II. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

1981

1. AGUILAR PIÑAL, F., *Índice de las poesías publicadas en los periódicos españoles del siglo XVIII* (=Cuadernos Bibliográficos 43), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1981.

Es verdad que el libro de M^a Teresa Bautista Malillos, citado en la entrada 6, recoge todas las poesías originales de Fray Luis citadas por Aguilar Piñal, pero no las imitaciones que se hicieron de él en el siglo XVIII y éstas también hay que tenerlas en cuenta.

1989

2. *Cartapacio de Francisco Morán de la Estrella*, Prólogo de Juan Bautista Avalle-Arce, Edición de Ralph, A. di Franco, José J. Labrador Herráiz, C. Ángel Zorita, Editorial Patrimonio Nacional, Madrid 1989.

Francisco Morán de la Estrella, poeta y recopilador de poesías. Su cartapacio reúne poesías de entre 1552 y 1582, algunas de Fray Luis.

IV. EDICIONES DE LAS OBRAS

1.5. *Poesías*

3. *Fray Luis de León. Poesía*, selección, estudio y notas de J. M. Alda Tesán (=Biblioteca Clásica Ebro 4), Editorial Ebro, Zaragoza 1975, 10^a edición (en las papeletas no se recoge ninguna edición).

Está hecha sobre la de Llobera. Numerosas notas aclaratorias.

V. ESTUDIOS

1. *Generales*

1974

4. RODRÍGUEZ, JUAN CARLOS, *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas (siglo XVI)*, Akal Editor, Madrid 1974, 243-285.

1976

5. CURTIUS, ERNST ROBERT, *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 vols. Fondo de Cultura Económica, México 1976, passim (cf. Índice analítico).

1986

6. REVUELTA SAÑUDO, MANUEL, y MORÓN ARROYO, CIRIACO (edic. de), *El erasmismo en España*, Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblio-

teca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986.

No hay ninguna ponencia sobre Fray Luis, pero sí referencias en varias, y todas ellas interesan como contexto.

1989

7. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, MANUEL, *La sociedad española en el Siglo de Oro*, Editorial Gredos, Madrid 1989, t. I, 172-177 y 521-547.

5. *Lenguaje*

1972

8. CUEVAS GARCÍA. CRISTÓBAL, *La prosa mística. Fray Bernardino de Laredo*, Universidad de Granada 1972, en especial pp. 62-64.

7. *Poesía*

1964

9. QUILIS, ANTONIO, *Estructura del encabalgamiento en la métrica española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984, 88-92.

1983

10. RIVERS, ELÍAS L., *Fray Luis de León. The Original Poems* (=Critical Guides to Spanish Text), Tamesis Books Ltd 1983.

8. *De los nombres de Cristo*

1942

11. CUEVAS, E., *Fray Alfonso de Mendoza, agustino, primer tratadista de Cristo Rey, La Ciudad de Dios* 154 (1942) 333-362.

1951-1952

12. LIDA DE MALKIEL, M^a ROSA da algunas observaciones sobre los nombres de Cristo en *Romance Philology*, V (1951-52) 113-114.

Cit. por Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, 2, México 1976, 698 n. 15.

1974

13. LÓPEZ ESTRADA, FRANCISCO, *Los libros de pastores en la literatura española. La órbita previa* (=Biblioteca Románica Hispánica. II. Estudios y Ensayos 213), Editorial Gredos, Madrid 1974, 117-121 y 197-205.

9. *La perfecta casada*

1988

14. LOBATO, M. LUISA, *El ideal de la mujer en los escritores doctrinales agustinos de los siglos XVI y XVII*, Revista Agustiniiana 29 (1988) 725-726.

10. *Estudios bíblicos*10.2. *El cantar de los Cantares*

1981

15. TIBÓN, GUTIERRE, *El ombligo como centro cósmico*, Fondo de Cultura Económica, México 1981, 349=364.

14. *Espiritualidad y mística*

1937

16. BAYER, R., *Les thèmes du néo-platonisme et la mystique espagnole de la Renaissance*, en *Hommage a Martineche*, Paris 1937, 59ss.

1938

17. BRENT, WILLIAN ALBERT, *The mysticism of Luis de León*, Oklahoma Thesis 1938, 1941, 94.

1943

18. ANDRÉ, RENÉ, *Le mysticisme de Fr. L. de L.*, Vie Sp 272 (1943) 94-96.

Las tres últimas papeletas están tomadas de SÁINZ RODRÍGUEZ, PEDRO, *Introducción al estudio de Fray Luis de León*, en GUY ALAIN, *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, Ediciones Rialp, Madrid 1960, 68 n. 12.

1972

19. CUEVAS GARCÍA, *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencias en la mística española*, Istmo, Madrid 1972, 295-297.

1951-1954

20. WELSH, ROBERT J.,

El libro de Welsh, recogido en la entrada 1353, fue reseñado con observaciones importantes por P. M. Álvarez, *La ciudad de Dios* 163 (1951) y por A. Zorita, RET 14 (1954).

1957

21. SCLAFLERT, C., *L'allégorie de la bûche inflammé dans Hugues de Saint Victor et dans Saint Jean de la Croix*, RAM 33 (1957) 241-263.

En Pedro Sáinz Rodríguez, loc. cit.

17. *Influencia y difusión*

1956

22. BOUSOÑO, CARLOS, *La poesía de Vicente Aleixandre* (=Biblioteca Románica Hispánica II. Estudios y ensayos 27), Editorial Gredos 1956, 371.

Niega la tesis de Vicente Gaos (cf. la entrada 1444), aunque considera que son evidentes los contagios entre Aleixandre y Fray Luis.

1959

23. AVALLE-ARCE, JUAN BAUTISTA, *La novela pastoril española*, Revista de Occidente, Madrid 1959, 10-14. Hay edición posterior

1962

24. CASALDUERO, JOAQUÍN, *Sentido y forma de las novelas ejemplares* (=Biblioteca románica Hispánica. II. Estudios y Ensayos 57), Editorial Gredos, Madrid 1962, 69-75, 84-87 y 249-253.

Jose VEGA

LIBROS

Sagrada Escritura

STENGER, W., *Los métodos de la exégesis bíblica* (=Biblioteca de Teología 14). Herder, Barcelona 1990, 12 x 20, 360 p.

El libro es sumamente útil para los que se inician en los estudios de Teología y también para aquellos que se acerquen a la lectura de la S. Escritura. El autor tiene sumo cuidado en describir los diferentes métodos exegéticos en un lenguaje asequible para todos.

Se divide en dos partes desiguales. La primera, puramente teórica, expone los métodos en lenguaje sencillo, explicando los términos de la jerga exegética y justificándolos. La segunda parte, mucho más amplia, es la puesta en práctica de los métodos, seleccionando diversos ejemplos del A. y del N. Testamento como lugares para la realización de las prácticas exegéticas. El traductor se ha preocupado de adaptar el libro al castellano.

Recomendamos vivamente el libro, pues no abundan en nuestra lengua obras semejantes.— C. MIELGO.

W. GRIMM.-K. DIETER, *Deuterocesaja. Deutung, Wirkung, Gegenwart* (Calwer Bibelkommentare), Calwer, Stuttgart 1990, 24 x 16, 496 p.

W. GRIMM.-K. DIETER, *Das Trostbuch Gottes. Jesaja 40-55. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, Calwer Verlag, Stuttgart 1990, 24 x 16, 96 p.

Estos dos libros forman en realidad uno solo. Y lo ideal es usarlos juntos. En el segundo se ofrece una traducción al alemán del II Isaías, provista de una entradilla de 10 a 12 líneas a cada sección en la que dividen los autores el texto bíblico. En esta traducción también hay ligeras anotaciones de crítica textual.

Una vez descargada en este libro la traducción, los autores ofrecen en el otro el comentario extenso y detenido del II Isaías.

Al comentario precede una introducción en la que se trata de las cuestiones habituales: autor, tiempo de composición, el auditorio, el mensaje (muy desarrollada esta parte), la historia de la composición, etc. Nada insólito se advierte en esta parte.

Seguidamente viene el comentario articulado en tres partes: forma literaria, interpretación e importancia. Evidentemente las dos últimas partes son más amplias. Llamamos la atención sobre la tercera parte, porque presenta novedades. Aquí tratan los autores de la importancia de la palabra del profeta para su tiempo, la influencia de la perícopa en el cristianismo primitivo y en la sinagoga y finalmente la importancia que han tenido y tienen hoy determinadas ideas y experiencias del profeta. Cada perícopa bíblica tiene estas tres partes, siendo así un comentario completo. No se olvidan los autores de ofrecer una pequeña bibliografía al comienzo de cada perícopa.

En cuanto a la interpretación del Siervo de Yahve, los autores son bastante modestos, como dejar abierto el sentido del texto. C. MIELGO.

STEIERT, F.-J., *Die Weisheit Israels-Ein Fremdkörper im Alten Testament? Eine Untersuchung zum Buch der Sprüche auf dem Hintergrund der Ägyptischen Weisheit lehre.* (=Freiburger Theologische Studien 143), Herder, Freiburg 1990, 15 x 23, XII- 324 p.

La Sabiduría del A.T., es poco estudiada si tenemos en cuenta los grandes esfuerzos dedicados a los profetas o al Pentateuco. A ello se debe, entre otros motivos, que los libros sapienciales resulten oscuros y entre los menos leídos del A.T.

Existe una opinión bastante común con respecto a la sabiduría, que consiste en considerarla como un fenómeno extraño dentro del A.T. Nacida en Israel a la sombra de Egipto, la sabiduría es juzgada como un saber internacional, que permaneció poco influenciada por el yavismo. No está anclada en la fe bíblica de Yahve, sino en la naturaleza. Por lo mismo resulta difícil incorporarla dentro del esquema de la teología bíblica del A.T.

El autor en este libro pretende examinar precisamente este punto. Para ello estudia el libro de los Proverbios en sus dos partes principales 10-29 y 1-9. La primera parte es un análisis del libro de los Proverbios hecho bajo el trasfondo de la literatura sapiencial egipcia. Comparando ambas literaturas llega a la conclusión de que la sabiduría antigua no está orientada a la naturaleza sino a Yahve conocido por la tradición bíblica. El libro de los Proverbios testifica, según él, que la sabiduría es desde el principio religiosa; en ella se percibe la presencia omnisciente de Dios, se experimenta la confianza en él, se exhorta al temor divino, la ética es teónoma y no natural; el Dios de la Sabiduría no es el Dios de la creación lejano y neutral, sino el Dios de la revelación bíblica. Como se ve, el autor toma partido decididamente en contra de la mayoría. En esta posición le resulta difícil entender la crisis que sufre la sabiduría en el libro de Job y Qohelet. Por ello a la interpretación de estos dos libros consagra un buen número de páginas proponiendo otra manera de entender a estos dos autores.

El libro está bien construido. A veces no es fácil seguir el hilo de la argumentación dada la escasez de resúmenes que marquen el progreso de la demostración. Ciertamente será objeto de polémica.— C. MIELGO

WENGST, K., *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus.* Ein Versuch über das Johannesevangelium, Chr. Kaiser, München 1990, 14 x 22, 267 p.

En esta misma revista (1989, p. 256) dimos noticia de la publicación en castellano de la primera edición alemana de este libro. Indicábamos allí cuál era el tema de investigación: se trata de ubicar históricamente el evangelio de S. Juan, y usar esta localización como clave de interpretación del evangelio. Llegaba a la conclusión que el evangelio había surgido en la parte meridional del reino de Agripa II, es decir, en las regiones de Gaulanítide, Batanea y Traconítide.

Ahora en esta tercera edición alemana, el autor mantiene por supuesto la tesis principal del libro. Pero ante las observaciones que se le han hecho, es más modesto. Es significativo el cambio del subtítulo. Ya no se presenta el lugar histórico como la clave de la interpretación, sino sencillamente como un intento de que puede ayudar a interpretar un evangelio tan oscuro.

No es ésta la única novedad, sino que el autor enriquece el libro con numerosos datos y observaciones, con lo que el libro es bastante más amplio. También la bibliografía se ha enriquecido con las publicaciones de los últimos diez años. Repetimos aquí que consideramos el libro como altamente clarificador del contenido del evangelio. La ubicación tradicional del evangelio en Éfeso no tiene tantos argumentos a favor como la que defiende este libro.— C. MIELGO.

LÜTGEHETMANN, W., *Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11). Zur Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte* (=Biblische Untersuchungen 20), Friedrich Pustet, Regensburg 1990, 14 x 22, 412 p.

Se trata de una tesis presentada en la Facultad Sankt Georgen en Frankfurt. Tiene todas las características de esta clase de trabajos: examen minucioso y detallado de las particularidades del texto, orden riguroso en el tratamiento de los temas, resúmenes frecuentes que hacen el balance del camino recorrido y bibliografía abundante.

El tema de la tesis es el examen de las bodas de Caná, perícopa difícil que presenta numerosos interrogantes sobre su estructura, proceso de formación, relación con el contexto y resto del evangelio. No hace falta señalar que la interpretación de este pequeño relato es difícil y se presta a que no se interprete de manera uniforme.

La primera parte de la tesis está dedicada precisamente a exponer la historia de la interpretación. El examen es largo. Los análisis e interpretaciones de un buen número de autores desfilan por el libro. Este reseña no sólo es expositiva, sino crítica mostrando los puntos débiles de cada uno.

La segunda parte es un estudio pormenorizado de los temas y motivos que ocurren en la perícopa: el tercer día, el vino, el agua, el signo, la gloria, la conversión del agua en vino. Cada uno de estos temas es estudiado en la literatura no judía, en el Antiguo y Nuevo Testamento y en el judaísmo. Particularmente interesante es el estudio de la transformación del agua en vino en los misterios de Dionisos, que ciertamente influyeron en la perícopa, a juicio del autor.

Finalmente, la tercera parte es un intento de presentar una nueva interpretación. Esta parte le permite afirmar al autor que en la perícopa hay un triple proceso. El signo presentaba a Jesús en un primer momento como superior a Dionisos. El *Sitz in Leben* era la misión cristiana. El segundo estadio sucede cuando la perícopa es asumida en el Evangelio y es entonces cuando el signo es presentado como manifestación y prueba de la Encarnación del Logos. Finalmente el redactor final intentó limitar la importancia milagrosa del signo como manifestación y fundamento de la fe, señalando que la hora de Jesús no había llegado todavía. Para él la fe se apoya en la pasión. Como se ve la interpretación es cristológica.— C. MIELGO.

PIKAZA, X., *El Evangelio. I. Vida y Pascua de Jesús* (=Biblioteca de estudios bíblicos 75), Sígueme, Salamanca 1990, 13 x 22, 439 p.

Indudablemente Pikaza es uno de nuestros teólogos más prolíficos. Su trayectoria teológica demuestra que toca los temas más candentes o nucleares del cristianismo. En este libro presenta una Cristología, un tanto difícil de catalogar. Forma parte de un proyecto que cree poder llevar a cabo. Piensa publicar una teología fundamental como introducción a lo que en el futuro quizá sea una magna obra. Seguiría luego este libro que ahora presentamos, que tendría su continuación en *El Evangelio II. La acción de los creyentes*, donde piensa exponer el contenido mesiánico de Cristo. Tiene intención de continuar su reflexión con una Cristología y Pneumatología. Que el proyecto va en serio lo demuestra el hecho de que ya este volumen aparece con el lema de *Teología bíblica cristiana 2*.

Limitándonos al volumen que tenemos entre manos es un tratado de Cristología, pero a caballo entre el estudio exegético y la Cristología sistemática. Como el subtítulo indica claramente, el tema es la vida y Pascua de Jesús, es decir, una primera parte trata de los evangelios, y la segunda es una exposición del significado de la Resurrección siguiendo a Pablo. La primera parte recoge los rasgos de la vida y doctrina de Jesús, como profeta,

como maestro de sabiduría, y como hombre mesiánico que se entrega por el reino. La segunda parte, un poco más breve, recoge en cuatro capítulos el significado de la resurrección de Cristo.

Diríamos que este libro, como todos los que se colocan entre la historia y la teología tienden a afirmar más de lo que un exégeta está dispuesto a asegurar. En general, son demasiado optimistas sobre lo que podemos saber acerca de Jesús. A nuestro juicio Pikaza cae en este defecto numerosas veces. Véase, por ejemplo, cómo trata de asegurar que las dos respuestas a la confesión de Pedro, la de Mateo y la de Marcos son históricas. Muchos exégetas dirán que ninguna de las dos. La de Marcos, por ser copia de una confesión cristiana. La de Mateo, porque su lenguaje es propio de la comunidad primitiva. Parece que habiendo muerto Bultmann, todos competirían por saber más acerca de Jesús. El libro, por lo demás, es rico en bibliografía y en apreciaciones un tanto novedosas; quizá esto último se deba en parte al lenguaje florido que el autor está acostumbrado a usar.— C. MIELGO.

MARGUERAT, D., *Le Dieu des premiers chrétiens* (=Essais bibliques 16), Labor et Fides, Geneve 1990, 15 x 21, 223 p.

El libro es el producto de un curso dado en la Facultad de Teología de la Universidad de Lausanne. Algún capítulo del libro había sido ya publicado anteriormente.

Entiende por primeros cristianos la generación que vive entre los años 30 y 90 del s.I., es decir, la época en la que fue escrito la mayor parte del Nuevo Testamento. El título podría dar la impresión que el libro tratase de la noción que tenían de Dios las primeras generaciones cristianas. Sin embargo, no es así. Es más bien un ensayo de teología bíblica basado en los diferentes cuerpos doctrinales. No es la noción de Dios el tema de todos los capítulos. De lo contrario, no se ve qué hace aquí el capítulo 7 (por lo demás interesante) que trata del supuesto antifeminismo de Pablo.

Prescindiendo del título que puede inducir a error, digamos que el libro comienza presentando la forma literaria de la parábola y de qué clase de Dios habla este género literario usado por Jesús. Hace luego lo mismo con los milagros. A esta imagen de Dios contrapone otro tema, cual es el juicio divino, presente sobre todo en Mateo. Seguidamente trata de la lectura cristiana del A.T., tal como la hicieron los primeros cristianos y termina esta primera parte hablando de la resurrección. En la segunda parte los temas se nos antojan más heterogéneos: el Dios crucificado de Pablo, el supuesto antifeminismo de Pablo, por qué la noticia de Jesús se presenta en forma narrativa; luego un ensayo sobre los Hechos de los Apóstoles y otro sobre el Apocalipsis, terminando con la presentación de la doctrina sobre el Espíritu y la Palabra.

La lectura es fácil y agradable, ya que el autor usa un lenguaje coloquial.— C. MIELGO

SCHOTTROFF, L., *Befreiungserfahrungen*. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments (=Theologische Bücherei, (82). Chr. Kaiser, München 1990, 15 x 21, 381 p.

Es bien conocida esta colección, enriquecida con muchos volúmenes, que pretende recoger los artículos de un autor publicados en diversos lugares, resultando así un tanto inaccesibles. En el volumen, la autora, notable teóloga alemana, recoge 21 artículos, todos ellos publicados anteriormente, excepto uno. En la introducción explica ella cómo en los años 70 llegó a la conclusión que la interpretación de la Biblia debe hundir sus raíces en la situación social en la que surgieron los textos. El libro se inscribe en la corriente de investigación que usa el método sociológico para aproximarse a los textos. Las relaciones de poder existentes en la sociedad son imprescindibles en la interpretación del N.T.

Como ella es una conocida teóloga feminista, varios artículos tratan de la mujer, bien sea de las que siguieron a Cristo, como las que acompañaron a Pablo en sus trabajos apostólicos. En estos artículos como en todos los demás ella busca la experiencia liberadora que hay en los textos que examina. No quiere saber nada de una exégesis dogmática y buscadora de ideas, sino buscadora de vivencias liberadoras que experimentaron los hombres y mujeres al abrazar el cristianismo. La referencia a la actualidad esta presente en todos los artículos.

Como los trabajos son tan variados y tan numerosos, invitamos a una lectura atenta, que ciertamente descubrirá al lector en los textos perspectivas que antes no había conocido.— C. MIELGO.

Teología

EICHER, P. (ed.), *Diccionario de conceptos teológicos. II. Magisterio-Verdad*, Herder, Barcelona 1990, 16 x 25, 642 p.

La persona preocupada de temas teológicos, sea o no cristiano, necesita a veces de síntesis temática, donde pueda encontrar de una forma rápida y a la vez asequible las líneas maestras que inspiran el mensaje cristiano. Esto es lo que intentan realizar los Diccionarios teológicos que de una parte y otra van haciendo acto de presencia en todas nuestras bibliotecas y centros de estudio. Peter Eicher, teólogo de renombre en el marco de la teología alemana y mundial, con la ayuda de un gran número de colaboradores, ha sabido llevar a buen destino la labor que se ha propuesto en este Diccionario teológico cuyo segundo tomo presentamos. Los temas son tratados con el máximo rigor científico y actualidad plena consciente de la finalidad de una obra de esta envergadura. Con puntos clave de referencia en cada tema en una línea de relación doctrinal, junto a la bibliografía que se adjunta a cada punto estudiado, estructura cada autor su tratamiento con sólida base científica y teológica. La editorial Herder nos tiene acostumbrados a una impecable presentación de sus obras y en ésta sigue la misma trayectoria en línea de superación. Obra de consulta y a la vez de orientación práctica para la evangelización en nuestro tiempo donde el Evangelio se va abriendo camino.— C. MORÁN.

BEINERT, W., *Diccionario de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1990, 25 x 16, 803 p.

Se nos presenta con este libro un nuevo diccionario teológico, concretado en la sección dogmática, en un solo volumen. Como todo diccionario pretende servir para una información inmediata, situando y sintetizando distintos conceptos de la teología dogmática, apoyados con una bibliografía básica. Servirá así también de ayuda para una posterior profundización en un tema particular. La multiplicidad de temas a que debe enfrentarse la teología hace útil la función de estos diccionarios, que no pueden dejar de reactualizarse. El presente diccionario pretende colmar el progresivo distanciamiento entre el lenguaje de la tradición teológica y el hombre contemporáneo. Tiene la particularidad de haber contado premeditadamente con pocos colaboradores, al contrario de como suele hacerse en estas obras, para su confección. Cada uno se encarga del desarrollo de todos los conceptos de un mismo apartado de la dogmática, como eclesiología, antropología, escatología, etc. Con ello el diccionario gana indudablemente en unidad de exposición, cosa que faltaba cuando había un gran número de colaboradores.— T. MARCOS.

LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)* (=Verdad e Imagen 109), Salamanca 1989, 18 x 25, 1.219 p.

El acontecimiento central de la historia del siglo XX en la Iglesia, el concilio Ecuménico Vaticano II y con motivo del vigésimo quinto aniversario de su conclusión, es tomado como punto de reflexión por los mejores especialistas en los diversos temas teológicos de la Universidad Gregoriana, el Instituto Bíblico y el Instituto Oriental todos ellos con sede en Roma. Los criterios de selección de los autores, junto con la temática a tratar en el volumen, nos lo presenta René Latourelle en el prólogo a la obra. Dignos de consideración son todos los temas tratados en una línea de evaluación crítica de los mismos, su alcance teológico, su realización en la vida de la comunidad eclesial y apertura a situaciones nuevas por las que la Iglesia va a ir pasando. Asistimos también en su lectura a la rememoración de situaciones clave en el concilio Vaticano II y a la impronta dejada en él por sus protagonistas, tanto padres conciliares como colaboradores. La insistencia y relevancia que hacen los autores en el tratamiento de temas inéditos en otros concilios como la realidad trágica de la pobreza en gran parte del mundo y la actitud de la Iglesia ante la misma, la opresión de la libertad y los derechos humanos centrales del hombre, la carrera armamentística, el diálogo entre los cristianos y no cristianos, la libertad religiosa con todas sus implicaciones etc., etc., son tratados con una solvencia nada común en una Iglesia dedicada a tomar en serio la realidad con la que se encuentra en nuestro mundo y por otra parte son temas que deben ser asumidos en la reflexión teológica desde una perspectiva del Evangelio. Prácticamente todas las Constituciones y Decretos del concilio de una forma u otra entran en el estudio de los diversos autores. Bienvenidas sean obras de este calibre científico y que sin duda van dejando su impronta en el quehacer teológico y pastoral de la Iglesia en este final del siglo XX. Muy buena presentación, bibliografía de los diversos autores que colaboran en la misma prácticamente exhaustiva, junto con la síntesis que precede a cada exposición, dan una nota de buen saber hacer en los encargados de su elaboración.— C. MORÁN.

FLORISTÁN, C., *Vaticano II, un concilio pastoral* (=Pedal 208), Sígueme, Salamanca 1990, 12 x 18, 177 p.

La pequeña obra que presentamos hoy al público del Dr. Casiano Floristán, no por pequeña deja de tener su importancia e incidencia en la celebración de la clausura de los veinticinco años del Vaticano II. Análisis muy preciso de los diversos momentos del concilio tanto en su preparación, como en su puesta en práctica, como una línea perspectivista, analizado todo ello desde los distintos aspectos tanto históricos, como teológico, como pastorales. Se centra en los análisis de las cuatro grandes Constituciones conciliares en su génesis y desarrollo, llevando todo ello a unas reflexiones en torno a la recepción del concilio en sus diversas orientaciones y en los distintos estamentos eclesiales, concluyendo con un estudio crítico sobre el postconcilio en sus diversas fases de aceptación: fase de exaltación, fase de decepción y fase de estabilización, y, en ciertos casos, de involución. A su vez este último momento lo analiza en la Iglesia española en concreto, centrándolo en cuatro fases: fase de entusiasmo (1965-1971), contestación (1971-1975), de transición (1975-1978) y de involución (1978-1985). Obra que debe ser estudiada y analizada por aquellos que quieren acercarse al conocimiento del concilio de una forma pastoral.— C. MORÁN.

GANOCZY, A., *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre*, Patmos, Düsseldorf 1989, 14 x 20,5, 375 p.

La reflexión teológica actual sigue la trayectoria del método hermenéutico en todo el tratamiento de los diversos temas que se propone estudiar. Esto es lo que hace el Dr. Ganoczy en el estudio de la temática sobre "La Gracia", encuadrada dentro de la antropología teológica, insistiendo en los aspectos tanto bíblico, como de la historia, como desde la reflexión teológica posterior, incluyendo la problemática conciliar. Su preocupación por la unión de los cristianos le lleva a un estudio detenido del tema de la justificación y la controversia sobre el mismo, tanto en el protestantismo como en el catolicismo. A su vez se preocupa también de ver el alcance de este tema en la vivencia concreta en la dinámica del ser cristiano en su plenificación cristocéntrica. Estudio en profundidad de uno de los temas mayores de la teología, realizado con seriedad científica de un auténtico maestro del saber teológico. Obra que puede servir muy bien de texto escolar y que de todas formas ayudará a una mayor y mejor comprensión del tema de la divinización del cristiano en todas sus dimensiones. Muy buena presentación tipográfica.— C. MORÁN.

FISICHELLA, R., *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental* (=Lux Mundi 63), Sígueme, Salamanca 1989, 13,5 x 21, 406 p.

Dentro del amplio mundo teológico donde la Palabra de Dios se va explicitando para el hombre que sigue a la escucha de la misma, nada mejor que insistir en el estudio del mismo acontecimiento desvelador que llega a su culmen en Jesús de Nazaret y su mensaje. A esta labor dedica el autor sus esfuerzos teológicos en su obra de Teología Fundamental, donde va desgranando con un método rígidamente científico los diversos momentos donde el problema de hacer audible esa Palabra se ha evidenciado de forma más patente. En dos secciones centra su estudio el autor: El acontecimiento revelador y la credibilidad de la misma revelación centrada en la presencia histórica en la persona de Jesús de Nazaret. Obra que puede muy bien servir de texto para los iniciados en el estudio de la teología en este campo de la fundamental, donde las cuestiones son fronterizas, porque abre perspectivas para la comprensión del total misterio cristiano. Bibliografía muy actualizada y de fácil acceso de todos los estudiantes y profesores, a la vez que a cualquier creyente comprometido con su misión de dar razón de la esperanza que él habita.— C. MORÁN.

LEONARD, A., *Razones para creer*, Herder, Barcelona 1990, 14 x 21,5, 266 p.

El autor de la presente obra, prof. Leonard, nos tiene ya acostumbrados a estudios, plasmación de sus lecciones magistrales en la Universidad Católica de Lovaina la Nueva, donde una preocupación básica surca todo su pensamiento: hacer que la fe sea audible y razonable en un mundo invadido por corrientes dispares en torno al sentido de lo trascendente en la existencia. No otra es la preocupación en la obra que presentamos. Con un estilo sencillo y llano, asequible en su pensamiento a toda persona honesta en sus planteamientos de existencia, se preocupa de que las razones de la credibilidad de la fe cristiana aparezcan lo más diáfanas posibles y hagan llegar a la decisión de la fe. Junto a argumentos clásicos críticamente presentados, ofrece también las dificultades más comunes con las cuales el hombre de nuestro tiempo se encuentra a la hora de la opción de fe. Obra dirigida especialmente a estudiantes y a jóvenes con los que trata normalmente el autor, pero que extiende también al gran público. Bienvenidas obras de esta índole que colaborarán

sin duda en el proceso de la nueva evangelización en la que estamos embarcados.— C. MORÁN.

BEINERT, W., (ed.), *Christologie I. Von den Anfängen bis zur Spätantike* (=Texte zur Theologie. Dogmatik 4,1), Styria, Graz-Wien-Köln 1989, 13 x 20, 227 p.

— *Christologie II. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (=Texte zur Theologie Dogmatik 4,2), Styria, Graz-Wien-Köln 1989, 13 x 20, 239 p.

Esta obra en dos tomos es un estudio sistematizado y relación de textos en torno al tema cristológico que abarca todo el arco de la literatura en torno a este misterio cristiano. Pertenece a una colección de textos sobre diversos temas teológicos y en ésta Ohlig se ha preocupado de preparar las introducciones y pequeñas anotaciones, pero muy precisas, a los diversos autores y textos que presenta. Es una obra auxiliar en el estudio teológico, donde a través de una selección muy cuidada de textos a partir del contexto del A.T. hasta nuestros días va presentando el autor el pensar y decir de la conciencia cristiano representada por sus más prestigiosos representantes. Bienvenidas sean obras de este calibre, donde los estudiosos pueden encontrar los fundamentos de la memoria cristiana y de ahí proceder a nuevos ensayos y conclusiones en torno, en este caso, al misterio central del cristianismo, Cristo mismo.— C. MORÁN.

SCHOENAUER, G., *Kirche lebt vor Ort. Wilhelm Löhes Gemeindeprinzip als Widerspruch gegen kirchliche Grossorganisation*, Calwer, Stuttgart 1990, 15 x 22, 205 p.

Trabajo basado en una disertación escolar del autor sobre la eclesiología de Wilhelm Löhe, pastor protestante del siglo XIX. Prototipo de la eclesiología protestante, preocupado sobre todo de los aspectos prácticos y cotidianos de la vida de una comunidad eclesial, justifica la pequeña y concreta iglesia como lugar más apropiado para entender la verdadera eclesialidad, mejor que una gran institución organizada. Partir de ella será el mejor modo de entender las características de la comunidad eclesial, su esencia misionera, su apostolicidad y santidad, el ministerio, el sacerdocio común y la liturgia sacramental.— T. MARCOS.

MATHIEU-ROSAY, J., *Los Papas. De san Pedro a Juan Pablo II* (=Esquemas 6), Rialp, Madrid 1990, 14 x 22,8, 486 p.

Sin duda el papado es una de las instituciones más características de la iglesia cristiana para el pueblo católico. Pero aunque abundan buenos estudios teológicos e históricos sobre el papado y los Papas, éstos quedan relegados a círculos científico-teológicos, fuera del alcance del gran público. Se necesitaba una obra de divulgación como ésta sobre los Papas, que permita un fácil e inicial acceso a ellos, su localización y conocimientos básicos. Este libro repasa cronológicamente la figura de los distintos Papas de la iglesia durante los casi 2000 años de historia de esta institución eclesial. Dejando aparte que se incluya a san Pedro y sus primeros sucesores entre los Papas, teniendo en cuenta que se trata de una obra divulgativa, el libro es una ilustrativa panoplia de la realidad humana del papado y de su importancia. En ella se dan hechos ejemplares y condenables, desfilan Papas santos y perversos, papas modélicos de gestos poco loables y viceversa, historias edificantes, esperpénticas, absurdas y divertidas que constituyen, en abigarrada mezcla, la historia del papa-

do. Esta institución, con sus luces y sombras, es un paradigma de la realidad eclesial, al mismo tiempo demasiado humana y asistida por el Espíritu Santo. Buena ocasión para hacerse una idea global de la historia de los Papas.— T. MARCOS.

MAYER, P. C. (ed.), *Augustinus-Lexikon*. Vol. I. Fasc. 4 (=Asinus-Bellum). Schwabe & Co. AG, Basel 1990, 19,5 x 26,6, col. 481-640.

El *Augustinus-Lexikon*, gran proyecto del que se beneficiarán al máximo los estudios agustinianos, sigue su andadura con este cuarto fascículo del vol. I. Se ocupa de los nueve últimos conceptos correspondientes a la letra A y los trece primeros de la B. Está de más el ponderar el desarrollo de los mismos; su calidad está garantizada, una vez más, por las distintas firmas, todas ellas de auténticos especialistas de los estudios agustinianos o del concepto en cuestión, y que para orientación del lector detallamos a continuación. Son los siguientes: Asinus (D.Lau); Astrologia, Astronomia (D.Pingree); Asylum (J.Gaudemet); Auaritia (A. Schindler); Auctoritas (K.-H. Lütcke); Audientia episcopalis (C. Munier); Auditus (U.Wienbruch); Augustinus (vita) (G. Bonner); Aurelius Episcopus (A.-M. La Bonnardière); Babylon(ia) (E. Lamirande); Balneum, balneae (A. Zumkeller); Baptismo (De -) (A. Schindler); Baptismus (V. Grossi); Baptismus parvulorum (G. Bonner); Baptisterium (J.-P. Caillet); Barbarus (C. Blönnigen); Basilica (J.-P. Caillet); Basilius (G.J.M. Bartelink); Bauto (G. Madec); Beata Vita (De -) (J. Doignon); Beatitudo (H. de Noronha Galvão); Bellum (M.-F. Berrouard).— P. DE LUIS

MADEC, G. - DE CAPITANI, F. - TUNINETTI, L.F. - HOLTE, R., "*De Libero Arbitrio*" di Agostino d'Ippona (=Lectio Augustini VI), Augustinus, Palermo 1990, 15 x 21, 86 p.

PIZZANI, U. - MILANESE, G., "*De Musica*" di Agostino d'Ippona (=Lectio Augustini V), Augustinus, Palermo 1990, 15 x 21, 88 p.

San Agustín tiene más admiradores desde la distancia que lectores directos de sus obras. Y en parte es comprensible. Los muchos siglos que nos separan de él hace que sus obras exijan una cierta especialización para una lectura fructífera. Por eso, los organizadores de la "Semana Agustiniana de Pavía", que se celebra todos los años en el mes de abril en dicha ciudad del norte de Italia que custodia los restos del santo Obispo, se ha propuesto ayudar al lector no especializado en esa lectura. De esa Semana son fruto las dos obras que presentamos. En fidelidad al programa trazado desde un principio, especialistas del pensamiento agustiniano, y en la medida de lo posible, específicamente de la obra en cuestión hacen la introducción y comentario a las diversas secciones del texto, cada cual desde el propio enfoque.

El *de libero arbitrio*, una de las obras filosóficas más importantes del Santo, fue confiada a G. Madec (libro I), a F. de Capitani (libro II) y a R. Holte (libro III). A ellos se suma, en un *excursus* sobre las relaciones entre el *credere* y el *intelligere*, L.F. Tuninetti.

La *lectio* del *de musica*, obra peculiar por muchos aspectos y, sin duda, una de las menos leídas del Santo, fue confiada a los Prof. Cattin (libro I), G. Milanesi (libros II-V) y U. Pizzani (libro VI), aunque en el libro el comentario al libro I tenga también por autor al Prof. U. Pizzani.— P. DE LUIS

PIFARRE, C., *Arnobio el Joven y la Cristología del "Conflictus"* (=Scripta et Documenta 35), Publicacions de l'Abadía de Montserrat 1988, 17 x 23, 262 p.

En todas las épocas hay autores que aportan una gran riqueza personal; pero hay otros que, por carecer de esa riqueza, aportan otros valores que el historiador no agradece

menos: en vez de ser testigos de sí mismos lo son su entorno social, eclesial, cultural. Arnobio el Joven pertenece a los segundos; ni es un pensador profundo, ni ha abierto nuevos horizontes teológicos, ni ha dejado su impronta personal en la vida de la Iglesia. Pero sí refleja en sus escritos aspectos variados de la Roma cristiana leonina: vida litúrgica, tendencias exegéticas, ambiente ascético-monástico, esfuerzos de acomodación de las orientaciones semipelagianas, y sobre todo preocupación por la recta fe en el contexto de la lucha cristológica entre alejandrinos y antioquenos, que en ningún modo apaciguó el concilio de Calcedonia (451). Es este el contexto en que se coloca la obra de Arnobio estudiada por Pifarré, el *Conflictus*, intencionadamente antimonofisita, aunque sea más que un ataque a esa posición teológica una defensa de la doctrina de las dos naturalezas. Todo ello en el esfuerzo por defender el Tomo de S. León Magno, al que por otra parte no cita, y mostrar que se ubica plenamente en la tradición teológica de su propia Iglesia local y en las posiciones de S. Cirilo, para lo que aporta los respectivos textos. En conjunto, una teología arcaica de pensamiento y expresión, que no alcanza ni siquiera el nivel de las fuentes de que se sirve, poco profunda especulativamente y que prefiere recurrir a las imágenes. El estudio, hecho con rigor, consta de cuatro capítulos. El primero se ocupa del autor y el conjunto de su obra; el segundo de las características y método de la obra estudiada, el *Conflictus*; el tercero de las líneas doctrinales; el cuarto ya específicamente de la Cristología, y el quinto lo relaciona con el contexto teológico. Concluye la obra con una amplia antología de los textos más significativos.— P. DE LUIS

GAUTIER, P. (ed.), *Michael Psellus, Theologica*. Vol. I. Edidit P. Gautier (=Bibliotheca Scriptorum graecorum et Romanorum Teubneriana), BSB B.G. Teubner, Leipzig 1989, 14,5 x 20,5, 497 p.

El presente volumen de la Biblioteca Teubneriana contiene 114 opúsculos del célebre político, historiador, filósofo y también teólogo bizantino. Todo ellos son de temática teológica; comentarios, siempre breves, unos a pasajes bíblicos y otros, más abundantes, a textos de San Gregorio Nacianceno. La edición recoge el trabajo póstumo de P. Gautier que había transcrito el códice Parisinus gr.1182 y confrontado lo que el Laurentianus 57,40 tenía en común con él. Habida cuenta de que los restantes manuscritos han sido ampliados o abreviados por el autor o redactor, se ha dado la preferencia a P, salvo donde el error es evidente. Las variantes de los restantes códices han sido relegadas todas al aparato crítico. Cada uno de los opúsculos lleva una introducción en latín que señala el tema del mismo, así como una síntesis de su contenido, igualmente en latín.

La edición se cierra con el elenco, por orden alfabético, de los *initia*, y los respectivos índices de autores, que concluye con el bíblico, y los de nombres propios y palabras.— P. DE LUIS

BRECHT, M. (ed.), *Martin Luther un das Bischofsamt*, Calwer, Stuttgart 1990, 15 x 21, 145 p.

La obra de Martín Lutero no deja de ser estudiada por sus seguidores y admiradores, especialmente en el ámbito de la Iglesia que surge de la Reforma. La obra que presentamos hoy es fruto del séptimo congreso internacional de investigaciones sobre Lutero, habida en Oslo en 1988. Colaboran en ella especialistas en Lutero y el tema se centra básicamente sobre uno de los aspectos más controvertidos en la doctrina de Lutero: el obispo y su ministerio. Siguiendo la trayectoria del pensamiento de Lutero, se estudia en el contexto de la Biblia, en la historia de la Iglesia antigua, especialmente en Jerónimo y poste-

riormente se analiza el tema en los mismos escritos de Lutero y la práctica de Lutero y su actitud frente a este ministerio en la Iglesia. Obra que puede ser útil en el campo del ecumenismo por el alcance de las afirmaciones de Lutero sobre los ministerios en la Iglesia y su significado en una comprensión propia del mismo. Siempre el retorno a los orígenes ha sido origen de renovación y en este caso de búsqueda de cuáles son las auténticas actitudes frente al tema de ministerio en la Iglesia, desde la perspectiva del mismo Lutero.— C. MORÁN.

RESINES, L., *Francisco de Pareja (OFM), Doctrina cristiana muy útil y necesaria. México, 1578.* (=Acta salmanticensia. Estudio general, 2), Universidad Pontificia, Salamanca 1990, 17 x 25, 140 p.

Don Luis Resines es un incansable investigador de la Historia de la Catequética y de los Catecismos. Esta vocación le viene de su tío, el insigne Obispo D. Daniel Llorente, que en los primeros lustros de este siglo brilló con luz propia por sus publicaciones en favor de la renovación de la catequesis cristiana. El fino olfato que posee D. Luis Resines le lleva a descubrir catecismos sepultados en los anaqueles de las bibliotecas.

En este libro nos ofrece un catecismo americano bilingüe (en castellano y en lengua náhuatl), editado en México en el s.XVI, del que no se tenía apenas noticia alguna. Es un ejemplar que posee la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca, y que, además, es un ejemplar único en su integridad, si bien en Nueva York hay otro ejemplar incompleto. Una vez descrito el ejemplar, Resines trata de averiguar quién es el autor de esta joya. Lo atribuye con seguridad y buenas razones a Francisco de Pareja, Misionero franciscano, que en México publicó varios otros libros sobre pastoral catequética.

Naturalmente el estudio de Resines se centra en el aspecto catequético, comparando este catecismo, que ciertamente no es muy original, con los catecismos de Astete y Ripalda. Para ello ofrece los tres catecismos en forma sinóptica. De esta manera muestra cómo los misioneros llevaron a América la cultura religiosa existente en España, sin mayores acomodaciones. Termina el libro ofreciendo la edición facsimilar y la transcripción del catecismo.

La Universidad de Salamanca se ha esmerado en dar al libro una presentación excelente en papel de primera calidad. Es una magnífica aportación al quinto centenario de América que se acerca.

Animamos vivamente a D. Luis Resines, para que nos siga enriqueciendo con joyas y estudios de tan alta calidad como el que ofrece en este libro. C.MIELGO.

NIEMANN, F. J., *Jesús der Offenbarer. I. Altertum bis Mittelalter - II. Frühe Neuzeit bis Gegenwart* (=Texte zur Theologie. Fundamntaltheologie 5,1-2), Styria, Graz-Wien-Köln 1990, 13 x20,6, 152 y 216 p.

La colección alemana "Texto de teología" nos presenta un manual de teología, dogmática, fundamental y moral, en el que el protagonismo recae en los textos de la Escritura, de la tradición teológica y del Magisterio, seleccionados por un especialista en la materia. Es evidente la importancia de un manual de este estilo como base para el estudio de un determinado tema de teología, y estupenda la idea de manual que lleva a cabo la editorial Styria. Convendría que las editoriales españolas captasen la validez y originalidad de este manual y lo tradujesen.

Los dos tomos aquí presentados tratan de Jesús como relación, dentro de la sección de teología fundamental, lo que nosotros entendemos como Jesús histórico y Cristo de la fe. El primer tomo abarca desde textos de la Escritura hasta los de la teología Escolástica,

incluyendo pasajes no cristianos sobre Jesús, como los de historiadores romanos y judíos, los del Talmud y el Corán. El segundo tomo desde la edad moderna hasta la actualidad, en textos tanto protestantes como católicos, de filósofos y de teólogos, así como del Magisterio. Imprescindible, en una palabra.— T. MARCOS.

BRESCH, C.- DAECKE, S.- RIEDLINGER, H., (Hrsg.), *Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung (=Quaestiones disputatae 125)*, Herder, Freiburg im Breisgau 1990, 14 x 21,5, 176 p.

Libro de colaboraciones sobre la teología natural, concretamente de la posibilidad de llegar a Dios a partir de la Naturaleza. Los diferentes trabajos de teólogos y científicos (biólogos, físicos, químicos) se preguntan si las ciencias naturales pueden mostrar un camino hacia Dios más claro que la religión. Todos ellos se centran en la comprensión evolutiva del mundo como indicador de la trascendencia. Dios como factor último del proceso evolutivo del mundo. Dios como la evolución misma. Evolución como especial revelación de Dios en la creación. Se trata de la vieja pregunta sobre el conocimiento natural de Dios revisada a partir de los actuales conocimientos de las ciencias naturales. La validez de este trabajo, más que en el logro de una vía más certera hacia Dios desde la creación y la razón, descansa en la búsqueda de conciliación entre teología y ciencia, que debe ser continuamente actualizada.— T. MARCOS.

KORSCH, D.- RUDDIES, H., *Wahrheit und Versöhnung. Theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre*, Gütersloher Verlagschau Gerd Mohn, Gütersloher Verlagschau Gerd Mohn, Gütersloh 1989, 15 x 22,5, 279 p.

El libro propone un estudio y reflexión sobre Dios como verdad y reconciliación, pretendiendo ser una contribución al amplio tema de la doctrina sobre Dios. Está dividido en tres partes que indican el modo de acercamiento a la idea de Dios: filosófico, dogmático y ético. Los artículos, desarrollados por diversos autores evangélicos, se centran en el análisis de otros autores sobre Dios o sobre el hecho religioso. Platón, Hegel y Adorno en el apartado filosófico y Schleiermacher y Karl Barth en el teológico. Conforme a la preocupación principal de la teología protestante se insiste en la relación entre fe y razón a la hora de asumir y vivir la fe cristiana en nuestro mundo racional y empirista.— T. MARCOS.

BAUR, J., *Einig in Sachen Rechtfertigung?*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1989, 14,5 x 22,5, 112 p.

Tras la visita de Juan Pablo a Alemania en 1980 y el éxito de los encuentros ecuménicos que con él se dieron, se acordó impulsar el esfuerzo ecuménico que ya se había asentado en la conciencia cristiana. Se nombró una comisión luterano-católica que estudiase los problemas más importantes y prácticos que separan a las dos confesiones. La comisión comenzó proponiendo una revisión de las mutuas condenas del pasado y seleccionó tres temas de discusión: Justificación, Sacramentos y Ministerio. El presente libro es un análisis del capítulo del documento conclusivo dedicado a la justificación. A priori, éste sería el tema menos problemático, pues podría ser asumido dentro del pluralismo doctrinal que las iglesias aceptan como un positivo signo de los tiempos. De hecho el documento con-

junto presenta un consenso global en este tema, pero los desacuerdos puntuales parecen haber pesado más y no se vislumbra una salida del punto muerto actual.— T. MARCOS.

BÜHLMANN, W., *Ojos para ver... Los cristianos ante el tercer milenio*, Herder, Barcelona 1990, 14 x 21,6, 272 p.

Famoso misionólogo y misionero, Bühlmann pretende con este libro, tras su larga trayectoria teológica, sintetizar y a la vez proyectar lo que a su juicio son los principales problemas y tareas de la Iglesia en el mundo. Propone diez "nuevos mandamientos" de la iglesia, las tareas más urgentes que se le presentan actualmente a partir de los "signos del tiempo". La enumeración de algunos de ellos basta para captar y estar de acuerdo con su propuesta: los seculares, el ecumenismo, el diálogo interreligioso. En algunos, después de unos alentadores primeros pasos, se ha llegado a un estancamiento decepcionante (ecumenismo). Otros tienen todos los pronunciamientos favorables, pero no están suficientemente acompañados por la práctica (autonomía de las ciencias, seculares, justicia y paz, inculturación). Otros mantienen su situación de asignatura suspensa (política, diálogo interreligioso), y algún otro llama la atención como innovador (ecología). Libro escrito desde la experiencia y el apasionamiento más que desde lo estrictamente científico, resulta un certero análisis de los deberes más apremiantes de la iglesia del tercer milenio, con el que no es posible estar en desacuerdo si se cree en una Iglesia "para el mundo" y no para sí misma.— T. MARCOS.

RATZINGER, J., *Eschatologie - Tod und ewiges Leben* (= Kleine Katholische Dogmatik 9), Friedrich Pustet, Regensburg 1990 11,5 x 19, 238 p.

Dentro del manual de teología dogmática "Kleine Katholische Dogmatik" concebido por J. Auer y J. Ratzinger, se presenta aquí el tomo IX, dedicado a la escatología, y el único escrito por Ratzinger de la colección. Se trata del mismo libro que escribió Ratzinger en 1977, y que en esta su sexta edición, incluida en el manual de dogmática, presenta dos breves anexos como novedad. En ellos analiza la evolución del debate teológico que sobre el tema ha tenido lugar en estos últimos diez años, la discusión sobre resurrección e inmortalidad, y la cuestión del llamado "estado intermedio" entre la muerte y la resurrección. A esto último dedica el segundo anexo, con una declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de la que como es notorio es Prefecto. Poco que decir, pues, del libro que no se sepa ya. La capacidad y valor teológicos de Ratzinger es de todos conocido.— T. MARCOS.

Moral-Derecho

JOBLIN, J., *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder*, Herder, Barcelona 1990, 14 x 21,5, 405 p.

Llega en el momento oportuno. La incertidumbre, angustia y planteamientos divergentes, con razones en pro de una posición y de otra, que nos obliga a vivir la actual situación de guerra en el Golfo, invita a leer y reflexionar atenta y pausadamente este valioso volumen.

Es un estudio llevado a cabo con el más exquisito rigor científico. El autor ha ido buceando en la concepción de la guerra justa hasta poder identificar su origen, e identificado

tal origen va siguiendo el evolucionar sinuoso de esta tesis a lo largo de las diversas etapas históricas.

Sumamente interesante, imprescindible diría, es la primera parte en la que puntualiza la posición del pensamiento del Viejo Testamento, como también lo que significa de continuidad y de ruptura del mensaje de Jesús; cómo ha vivenciado la comunidad cristiana de los primeros siglos, en medio de su situación sociológica, dicho mensaje y esa especie de ambivalencia, difícilmente inteligible para quien no se percata de las raíces profundas que se alimentan de la fe en el Dios de la paz, distinta de paz romana, y en el Dios de la fraternidad universal.

Mantiene la misma precisión en el examen del discurrir histórico, como también en las distinciones, de la segunda parte —*formación de la tradición occidental sobre la guerra: conciencia, orden político y orden moral; hacia la constitución de una comunidad humana pluralista*— y también de la tercera y cuarta parte —*los movimientos de paz y la difusión de la mentalidad pacifista; los movimientos de paz y la organización de la sociedad internacional; la Iglesia y la guerra en la era contemporánea; la actuación pacificadora de la Iglesia desde 1919*.

Conviene advertir que no es una historia descriptiva de hechos que van sucediéndose cronológicamente. Se trata de una filosofía o mejor teología de la historia de la tesis de guerra justa.

La acostumbrada presentación a que nos tiene acostumbrados la editorial Herder, con el consabido índice de nombres.— Z. HERRERO.

LABANDEIRA, E., *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, EUNSA, Pamplona 1988, 14,4 x 21,5, 786 p.

Se trata de uno de los primeros ensayos o intentos en ofrecer una visión sistemática del Derecho Administrativo Canónico, algo que es posible después del Código de poderes y de la función administrativa en la Iglesia. Hace la presentación Laureano López Rodó, uno de los promotores del desarrollo y estudio del acto administrativo, al poner en castellano la obra portuguesa del Dr. Marcelo Caetano, observando que en España había evolucionado mucho la ciencia jurídico administrativa desde mediados del siglo XIX, mientras se notaba una deficiencia en el Derecho Canónico. Esto lo pudo comprobar en 1956, cuando actuó como representante del Vaticano en el X Congreso Internacional de Ciencias Administrativas, cuyo tema era el estudio de "la reforma administrativa". Con el Vaticano II y el Código de 1983 se da un paso de avance, al permitir mayor participación de los laicos.

Eduardo Labandeira fue alumno de Laureano López Rodó en la Universidad de Santiago de Compostela y es profesor de Derecho Administrativo Canónico en la Universidad de Navarra. En once capítulos expone magistralmente los temas de la función administrativa, la potestad ejecutiva, sus titulares, el acto administrativo y el control de legalidad con los recursos administrativos y el recurso contencioso-administrativo. Se hacen continuas referencias al Derecho Canónico, pudiendo servir de modelo en esta materia a la legislación canónica. Ésta tiene una naturaleza peculiar y el fin específico de la salvación de las almas, junto con la protección de la justicia.

Además del estudio paralelo de las instituciones civiles sobre la función administrativa, potestad ejecutiva y acto administrativo, hay una referencia a sus conexiones con la doctrina teológica sobre la *potestas sacra*, su origen y medios de transmisión. Las opiniones de los teólogos, como las de los canonistas, han estado divididas. Se reconoce la distinción de dos potestades en la Iglesia, de acuerdo con la doctrina tradicional: potestad de orden y de jurisdicción. Se desarrolla también la doctrina del Concilio Vaticano II y postconciliar,

exponiendo su propia opinión sobre la transmisión de la potestad, que coincide en parte con la teoría de K. Mördorf, un poco ecléctica y de compromiso, tal como lo hace el Código que 1983, que no da por cerrada la discusión, al no estar resuelto el problema teológico de un modo definitivo. Esto tiene al mismo tiempo implicaciones jurídicas. Se clarifica el origen de la potestad, la transmisión de poderes y la misión canónica. El c. 129 & 2 permite a los laicos la posibilidad de cooperar en el ejercicio de la potestad de régimen, que en el & 1 se denomina también de jurisdicción y se reserva en principio a los que están sellados por el orden sagrado. Según E. Labandeira, "el c. 129 & 2, niega esa capacidad ontológico-sacramental a los laicos para gobernar en nombre de Cristo. Únicamente pueden cooperar etc.". Ya en el siglo XV no estaba de acuerdo con esto Martín de Córdova en su disertación sobre la potestad eclesiástica, el afirmar que la potestad de jurisdicción no depende de la potestad de orden en la Iglesia, al menos en algunos casos. En el siglo XVI, Alfonso de Veracruz defendió el Vicariato regio. Tiene razón E. Labandeira al afirmar que se trata de un "lenguaje metajurídico [y] teológico, que en el plano jurídico tiene una traducción adecuada" (p. 119). No cabe duda de que se puede ir aún más allá, tal como se sugería en los esquemas previos al c. 129, para dar mayor participación a los laicos. El trabajo está bien hecho en general y constituye una obra básica para esta materia en el futuro.— F. CAMPO.

Filosofía-Sociología

ANNAEA SENECA, L., *Apokolokyntôsis*. Edidit R. Roncali (=Biblio-theca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Teubneriana). BSB B.G. Teubner, Leipzig 1990, 14,5 x 20,5, 60 p.

La presente edición de esta obra del filósofo cordobés está hecha sobre los tres códices manuscritos principales (Sangallensis 569; Valentinianensis 411 (antes 393); Londiniensis Add.11983) de los 47 que se conservan. En cuanto a la ortografía sigue al Sangallensis en una de sus dos formas, la aprobada por los gramáticos antiguos. Al texto le siguen 30 *commentarii* sobre otros tantos pasajes. De variada extensión, aunque siempre breves, o bien se refieren a problemas de crítica textual o bien tratan de colocar el pasaje en la historia literaria. El volumen concluye con el acostumbrado índice de palabras.— P. DE LUIS

MOUNIER, M., *Obras completas, III (1944-1950)*, Sígueme, Salamanca 1990, 15 x 22, 755 p.

Éste es sin duda uno de los volúmenes más interesantes de la traducción española de las obras completas de Mounier. Especialmente, por lo que se refiere al cristianismo, contiene obras de extraordinario interés. Así, en *El afrontamiento cristiano*, Mounier responde por primera vez de un modo digno a las críticas de Nietzsche. En esa respuesta asume también parte de la crítica del hombre nietzscheano. En *La cristiandad difunta*, hace Mounier balance del cristianismo y la cuestión social desde su historia y en el momento actual sin dejar de lado el problema del marxismo y la sociedad industrial. En *El pequeño miedo del siglo XX* se valora positivamente y de modo claro la realidad de la técnica y el progreso, sin dejar de ver sus problemas nunca se recurre a la crítica negativa tan propia de "los profetas montarazcos, siempre antimodernos" que lo único que preveen es su propia situación ajena al mundo actual. En *el despertar de África*, valora también Mounier la vida del

Tercer Mundo y su importancia para el primero por las lecciones que nos pueden dar aún. En la *Introducción a los existencialismos* se nos muestra Mounier al nivel filosófico de los pensadores de su tiempo. Mientras que el *En personalismo* y en *¿Qué es el personalismo?* se define con claridad la propuesta Mounieriana en toda su profundidad y en toda su capacidad de arrastre social. Por su parte el prólogo de Gonzalo Tejerina, buen conocedor de Mounier, responde, perfectamente por su justeza y transparencia, al contenido del volumen que presentamos.— D. NATAL.

ALVIRA, R. (ed.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp. Madrid 1990, 16 x 23,5, 400 p.

Coordinado por Rafael Alvira, este libro es una expresión de afecto y agradecimiento que los colaboradores muestran a don Antonio Millán-Puelles. Los varios artículos que componen la obra *Razón y libertad* pretenden captar de algún modo la profundidad del alma de don Antonio: inteligencia de gran finura analítica, profundidad de pensamiento y expresión clara, capaces de conducir a la seguridad sin ahogar la libertad.

Afirma Alvira que los escritos de don Antonio plasman, en primer lugar, su formación amplia y profunda, reconociendo como maestro inmediato a Morente y como favoritos ciertos autores clásicos griegos y latinos, siendo conocedor también de la filosofía francesa, germánica y, por supuesto, la española.

Los artículos de los treinta autores que contribuyen en este libro se agrupan bajo los siguientes títulos o partes de la obra: 1. Fundamentos lógico-metafísicos; 2. Cuestiones antropológicas; 3. Sobre la libertad; 4. Política y sociedad. El libro informa también de la vida y obra de don Antonio.— M. MATEOS.

MERTON, K., *A hombros de gigantes. Postdata shandiana* (=Historia, Ciencia, Sociedad 218). Traducción de Enrique Murillo, Península, Barcelona 1990, 13 x 20, 286 p.

Al encontrarse con una obra del Dr. Merton, cualquier aficionado a la sociología creería encontrarse ante el sesudo representante de la teoría estructural funcionalista, de las teorías de "alcance intermedio", o ante un libro escrito de acuerdo a los doce pasos o etapas del famoso "paradigma del análisis funcional", temas a los que nos tiene acostumbrados en obras como "Theory and Social Structure" o "Sociology of Science", por citar sólo las dos principales. Y, al menos a primera vista, no se trata de nada de eso, sino de una tomadura de pelo, pues ni el libro es libro (sino carta), y por no tener, no tiene ni casi prólogo, ni casi índice de contenidos. Y sigue el método shandiano, "un método no lineal, que avanza retrocediendo", que clama por la intuición pero que defiende la necesidad de la demostración, que adopta una perspectiva cómica para contemplar los asuntos serios, ya que la "burla se disuelve en la risa, y la risa es liberación", y que considera que lo verdaderamente cómico está muy alejado de lo simplemente frívolo. Y es que los libros cómicos, además de esa verdad estética y psicológica, tiene otra verdad sociológica: se enfrentan "con tolerada irreverencia" a la ironía inherente a las formas socialmente establecidas del pensar, sentir y actuar.

El tema central parece ser vanal e intrascendente. Averiguar si el epigrama o aforismo (para el caso da lo mismo), comúnmente atribuido a Sir Isaac Newton: "si he llegado a ver más lejos, fue encaramándose a hombros de gigantes", es original de él o se trata de una apropiación indebida (plagio). Y es que los científicos viven gobernados por un deseo socialmente inducido de honores en torno a la originalidad por encima del deseo de obtener ganancias.

Desde la primera hasta la última página, el autor trata de hacer una verdadera “noso-graía y materia médica”, un diagnóstico y una profilaxis de los males que suelen aquejar a los eruditos: la pedantería basada en “lecturas excesivas y escasa comprensión”, en oposición a la auténtica erudición que va siempre unida al saber profesional, riguroso y fundamentado; el “adivinacionismo denigratorio”, “el síndrome anatópico o palimpsético”, la «criptomnesia honesta», el «ideolectismo oscurantista», el «insanabile scribendi cacothetes», el “enanismo”, etc. (Cfr. p. 15). Claro que las monografías científicas apenas si reproducen los saltos intuitivos (los más importantes descubrimientos científicos antes fueron adivinados que demostrados), los arranques en falso, los errores, los cabos sueltos y los felices accidentes que salpicaron la investigación.

Nos encontramos ante un catedrático de sociología que se ríe de sí mismo e indirectamente de sus colegas, pero que acaba ganándose un profundo respeto por su erudición y el más extenso repertorio de palabras “jamás impreso”. Consideramos que en el fondo de toda la obra late el problema sociológico de las diversas formas a través de las cuales se adquiere y se transmite el saber.

“A hombros de gigantes” bien pudiera considerarse como una obra maestra de la “comedia intelectual”.— F. RUBIO.

TURNER, J. C., *Redescubrir el grupo social. Una teoría de la categorización del yo* (=Sociología. Demos). Traducción de Pablo Manzano, Morata, S. A., Madrid 1989, 13 x 21, 310 p.

El original de este libro fue publicado en inglés en 1989, en Oxford y su autor es Catedrático en la “School of Behavioural Sciences, de la Universidad de Macquarie, de Sidney (Australia).

Se trata de una obra hecha en cooperación por el equipo de investigación del Departamento de Psicología de la Universidad de Bristol, en la que el Sr. Turner ha actuado de director de los capítulos no escritos directamente por él, capítulos desde el V al VIII. Pero aún así, no se podría concebir como una “compilación”, pues las ideas y los datos han sido libremente intercambiados al mismo tiempo y el trabajo de cada uno ha estimulado y ha sido influido, a su vez, por el de los demás. Las repeticiones, imposibles de evitar, el autor las justifica como “útiles para recordar al lector ciertos puntos” interesantes.

Como bien indican el título y el subtítulo, se intenta fundamentar una nueva teoría sociopsicológica, si no alternativa, sí complementaria de la teoría clásica de la “interdependencia social”. En síntesis, defiende que los individuos se convierten en grupo, no en la medida en que desarrollan relaciones personales basadas en la satisfacción recíproca de necesidades, sino al desarrollar una “categorización social” compartida de sí mismos en contraposición a otros, una concepción compartida del endogrupo frente al exogrupo, del “nosotros” en contraposición de “ellos”. La categorización social actúa como un sistema de orientación que crea y define el lugar del individuo en la sociedad y, a la larga, su orientación social.

En la teoría de la “categorización social”, iniciada por Tajfel, el “continuo interpersonal-intergrupar” se conceptuaba como la variación de “la actuación desde el yo” a “la actuación desde el grupo”, como si ésta no fuera una expresión de aquélla. La teoría de la “categorización del yo”, expuesta aquí por Turner, afirma que “las funciones de las categorizaciones del yo en distintos niveles de abstracción hace que tanto la conducta de grupo como la individual “se produzcan desde el yo” (p. 19). Esto no obstante, esta teoría considera que el grupo desempeña un papel psicológico, y no sólo sociológicamente causal en el comportamiento cotidiano. Desde la perspectiva de la metateoría, el grupo no se considera como un epifenómeno, sino que los grupos interdependientes conforman un sistema psicosocial que transforma cualitativamente su carácter de individuos, confiriéndoles pro-

iedades “supraindividuales”. El grupo se afirma, por otra parte, no es tan sólo un ámbito particular de la conducta social, sino un “proceso básico de interacción social”.

Creemos ver en la “teoría de la categorización del yo” un intento de conjugar tanto el aspecto individualista, propio de psicología, como el aspecto “colectivista” o universalista, más propio de la sociología, para llegar a una psicología social, como “teoría interaccionista”. Quizá el estudio de las relaciones intergrupos adoleció en el pasado de ausencia de aportaciones de la teoría sobre grupos.

Aunque esta obra comprende tres etapas principales: formulación de la teoría, selección de los fenómenos grupales, e “intento de dotarla de contenido empírico propio”, nos tememos que casi se reduce básicamente a lo primero.— F. RUBIO.

FERNÁNDEZ DOLS., J. M., *Patrones para el diseño de la psicología social* (=Sociología-Demos), Morata, Madrid 1990, 13 x 21, 157 p.

El Dr. José Miguel Fernández Dols, profesor titular de psicología social de la Universidad Autónoma de Madrid, con este libro trata, creemos, de ubicar la metodología de las ciencias sociales, y en especial la de la psicología social, en una línea media que la aleje tanto de la sociografía (“protociencia y saberes artesanales”) como del método positivista de las ciencias naturales, (aunque con gran inclinación al segundo), convencido de que “si no conocemos las reglas del juego, no sólo no podemos jugarlo sino que ni siquiera podemos entenderlo como espectadores” (p. 20).

La metodología de la psicología social, como la de las demás ciencias sociales, no pueden partir de “ex nihilo”, ya que estas ciencias cuentan con un cuerpo de conceptos, hipótesis, proposiciones y teorías, sin duda incompletos y deficitarios, pero en modo alguno inexistentes. Y no puede reducirse a un repertorio de técnicas con aplicación inmediata, desligadas de la verificación de la teoría. Por otra parte, tampoco pueden quedarse en la simple aceptación del método positivista de las ciencias físicas y naturales, pues su objeto específico es el hombre, que no puede someterse, sin deformarlo, a experimentos de laboratorio. Esto nos plantea de inmediato el problema de la operacionalización de los conceptos, es decir, “el conjunto de operaciones concretas, manipulables y observables a las que traducimos un concepto abstracto para poderlo estudiar empíricamente” (p. 18), esto es, para poder “comprender” el mundo.

El psicólogo social en activo, deberá, pues, dominar tanto el aspecto metodológico-técnico sobre “los pasos a seguir en la realización de una investigación empírica”, como los aspectos teóricos que sirven de marco de referencia a la investigación. Hasta ahora, los psicólogos sociales, preocupados en la elaboración de una teoría propia y en la construcción de la psicología social como disciplina, han permitido que fueran otros quienes hicieran la reflexión sobre su propio trabajo científico.

Para intentar llenar esta laguna y con un objetivo “bifronte” nace esta obra. Para ello, el autor la ha dividido en dos partes diferenciadas. La primera aborda la exposición de las fases del método científico en la psicología social y, en la segunda, se analizan desarrollos teóricos recientes de esta disciplina a la luz de esta nueva perspectiva. Todo ello orientado a aproximarse a una disciplina que englobe “un método científico, una teoría general y una técnica” que hagan de la psicología social una ciencia social.

A pesar de los objetivos marcados; mucho nos tememos que el Sr. Fernández Dols haya tomado como paradigma el famoso aforismo de Lewin: “la mejor práctica es una buena teoría”.— F. RUBIO.

RARYUSH SHAYEGAN, *La mirada mutilada. Esquizofrenia cultural: países tradicionales frente a la modernidad* (=Ideas 13). Traducción de Roser Berdagué, Península, Barcelona 1990, 13,5 x 19,5, 218 p.

Raryush Shayegan es un filósofo iraní, actualmente residente en Francia. Sus obras más conocidas son "Filosofías y religiones de la India" (1967) y "Asia frente a Occidente" (1977), y toda su obra literaria —si bien desde la experiencia personal del mundo irano-islámico— se centra en un intento por encontrar puntos de convergencia y entendimiento entre las culturas oriental y occidental.

"La mirada mutilada", como bien expresa el subtítulo, es un ensayo sobre las distorsiones del espíritu sufridas por las civilizaciones cuyas estructuras mentales, por seguir siendo tributarias de la Tradición, han quedado rezagadas en la historia y tropiezan con dificultades a la hora de asimilar la modernidad sobre la que fundamenta la cultura occidental. Los hombres que, por diversas circunstancias, participan de ambas culturas, —el autor es un ejemplo—, se encuentran en la "falla existente entre mundos incompatibles que se rechazan y se deforman mutuamente". Aunque son conscientes que la historia no deja de modelar nuevas formas de producción y de relaciones sociales, el contenido de esa historia se ha forjado en su ausencia; y por la misma razón que no participaron en su génesis, no se sienten responsables de sus resultados.

La influencia de Occidente suscita actualmente en el mundo islámico, al menos, una triple reacción: regresión hacia un mitología de los orígenes, que se supone resolverá milagrosamente las miserias y desigualdades sociales que padecen las sociedades que lo componen; huida hacia adelante "en pos de aventuras progresivamente más peligrosas"; y una negativa categórica a responder a los desafíos de los nuevos tiempos. Todas estas "escapatorias", según el autor, reflejan un profundo malestar proveniente de la falta de asimilación de la modernidad, fenómeno histórico que ha infligido transformaciones traumatizantes a las tradiciones, a las formas de vida y a las formas de pensar de las culturas orientales.

Al contacto con la potencia material de Occidente, la primera reacción del islamismo fue entusiasta y descubrió, sorprendido, su propio retraso y el enorme abismo que lo separaba de Europa. Pero, cuando más adelante, se cerró a su influencia, ese mismo mundo adoptó un "lenguaje histérico de una repulsa obsesiva". Occidente nunca fue considerado como un "paradigma" nuevo que rompía con el pasado, sino como una conspiración de fuerzas ocultas que depravaba sus costumbres y, a la larga, le reducía a la esclavitud política y cultural. Los derechos y las libertades individuales de Occidente no son trasplantables a las culturas orientales sin marginar aquellos valores tradicionales que ocupan totalmente su espacio público. Y desde el campo gnoseológico, "la lengua árabe, en la que cada palabra conduce a Dios, fue concebida para encubrir la realidad, no para captarla" (p. 12).

A pesar de todo, dentro de esos desfases, se perfilan dos experiencias históricas diferentes que, no por ello, dejan de representar las dos caras de una experiencia única del hombre en el mundo. De la confrontación crítica pero abierta —y no crispada y violenta como en el momento actual— de estos dos mundos dependerá, en el futuro, la posibilidad de un diálogo. Sin duda, libros como el presente, podrán ayudarnos a hacer posible una mutua comprensión.— F. RUBIO.

TROELTSCH, E., *Religion et Histoire. Esquisses philosophiques et théologiques* (=Lieux Théologiques 18), Labor et Fides, Genève 1990, 15 x 21, 312 p.

La obra de Toeltsch sobre las doctrinas sociales cristianas, la historia del cristianismo y en concreto de la teología protestante moderna y en torno al tema de la religión y su pre-

sencia en la sociedad de finales del siglo pasado y primeros de éste, está siendo recuperada y estudiada en la actualidad por su incidencia en la sociedad de nuestros días. De aquí la preocupación por la traducción de algunos de sus textos y su publicación a la lengua francesa a través de ciertos círculos de estudiosos de su pensamiento. La presente obra se centra en la recopilación de algunos textos centrados sobre la religión y la historia. La relación del absoluto de la verdad con la relatividad de las realidades históricas, está presente en este estudio que hoy presentamos. Junto a una presentación de la obra de Troeltsch por Pierre Gisel, se realiza la traducción con anotaciones por parte de Jean-Marc Tétaz, todo ello precedido por una introducción general al pensamiento del autor.— C. MORÁN.

VERMEIL, E., *La pensée religieuse de Troeltsch* (=Histoire et Société 18), Labor et Fides, Genève 1990, 14,5 x 22, 104 p.

La obra que presentamos hoy de Vermeil es una reedición de la obra del mismo autor publicada en 1921 por primera vez, donde el insigne germanista presentó ya en vida de Troeltsch, las líneas maestras de su pensamiento y el influjo que podría ejercer en el pensamiento francés. La temática básica está en analizar la relación entre pensamiento religioso y la historia, temas que recoge el mismo autor alemán de la problemática del modernismo católico y el pensamiento protestante alemán. Vermeil estudia tres momentos de la ideología de Troeltsch: Su método teológico-filosófico, las relaciones históricas del cristianismo y de la civilización, concluyendo con una visión presente y futura del cristianismo y la civilización. Se concluye la obra con un comentario de Pierre Gisel en torno al interés francés por el pensamiento de Troeltsch y datos bio-bibliográficos del mismo, junto con algunos estudios en lengua francesa sobre su obra.— C. MORÁN.

SIMMEL, G., *Sobre la aventura. Ensayos Filosóficos* (=Homo Sociologicus 45), Península, Barcelona 1988, 13 x 20, 287 p.

La obra de Simmel no ha sido suficientemente valorada, dada su influencia en pensadores muy decisivos de nuestra época, como nos muestra Habermas en su epílogo. En España, estaba casi olvidada, después de las ediciones de algunas de sus obras en la Revista de Occidente. En el escrito que presentamos se recogen ensayos cuya influencia sobre Ortega es muy notoria. Así, el tema de la aventura es muy próximo a nuestro pensador. La aventura es aquella situación en la que ya no se cree en nada "excepto en lo increíble". O también el ensayo sobre "el asa" donde se nos muestra que por el asa el objeto se relaciona con su mundo. Y nos recuerda cuando Ortega decía fulminantemente: "los tontos no tienen asa", no hay por dónde cogerlos. Los ensayos sobre religión no recuerdan que el hombre es un "Dios menor" o un Dios de ocasión como diría Ortega también con Leibniz. El tema de las ruinas también nos ofrece amplias resonancias, al descubrirnos su belleza. No digamos el tema de la cultura o el de lo femenino o el de la moda o los ensayos sobre personajes artísticos. Como Miguel Ángel o Rodin. En fin, un conjunto de ensayos que apenas han perdido fuerza con el pasar de los años sino que han recibido nueva solera. Y que el lector hispano tiene tantos motivos para leer.— D. NATAL.

ZUBIRI, X., *Natura, Storia, Dio* (=Zubiri. Opere 2), Augustinus, Palermo 1985, 17 x 20, 352 p.

Es bien sabido que Zubiri se ha convertido en un clásico de la filosofía europea. Desde la publicación de su obra decisiva *Sobre la esencia* en 1962, su fama no ha hecho sino cre-

cer imparablemente, una vez conocida también su trilogía: *Inteligencia sentiente, Inteligencia y Razón e Inteligencia y Logos*. No menos importantes son sus escritos *Sobre el Hombre y El hombre y Dios*. Toda esta inmensa tarea quedó esbozada ya hace muchos años en la obra que presentamos: *Naturaleza, Historia y Dios*, que a su vez se ha convertido en una obra clásica, con varias ediciones en distintos idiomas. La editorial Augustinus de Palermo, nos ofrece una traducción con todas las garantías, incluido el asesoramiento de Diego Gracia, el último y más cercano de los seguidores de Zubiri en España, una vez muerto trágicamente Ignacio Ellacuría. La presentación editorial también ha sido muy cuidada. En ella no falta la traducción italiana del prólogo de Zubiri a la edición inglesa, donde el gran pensador precisa que las partículas atómicas ya no son tales partículas, como ha explicado más recientemente Ricardo Campa. También nos advierte que la historia no es sólo un acaecer de posibilidades sino también capacitación para la realidad. La edición que presentamos también incluye importantes escritos sobre el tema de Dios que no tenía la primera castellana, especialmente se profundiza el tema de la divinización y la santificación. A estas alturas Zubiri ya había explicado el curso sobre el problema de Dios en las Universidades Gregoriana de Roma y Comillas de Madrid. En definitiva, esta obra nos acerca a la realidad de las realidades que presenta estas tres dimensiones: la naturaleza cuya explicación permite a Zubiri mostrar toda su gran preparación en ciencias físicas; se dijo que Zubiri fue uno de los pocos que entendió la teoría de la relatividad en España. La Historia como acontecer de la vida humana en todos sus aspectos, donde Zubiri nos muestra su profundo conocimiento de las grandes figuras del pensamiento universal y se pone a su altura para interpretar la aventura humana. Y finalmente se dirige a la realidad trascendente, donde Zubiri se nos muestra como un clásico del problema de Dios según demostró en su gran obra: *El hombre y Dios*. 1984. Felicitamos a la editorial Augustinus y le animamos a seguir en la tarea.— D. NATAL.

HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* (=Biblioteca del Pensamiento y Sociedad 68), Universidad de Salamanca y Diputación Provincial de Badajoz, Salamanca 1990, 17 x 24, 520 p.

El Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana tiene ya una larga andadura, de modo que nadie va a descubrirlo ahora precisamente. El tomo que presentamos corresponde al VI Seminario que se celebró el 26 al 30 de septiembre de 1988 y tiene siete núcleos fundamentales. El primero versó sobre los exilios filosóficos españoles y abarca los hispano-judíos de Amsterdam en tiempos de Spinoza y los exilios del s. XIX y XX. En segundo lugar se trata de áreas o disciplinas y recoge el estado de la filosofía y metodología de la ciencia en la España reciente y actual. El tercer núcleo está dedicado a las regiones y nacionalidades en la filosofía, en esta ocasión a Extremadura que no solamente es tierra de grandes conquistadores sino también de grandes pensadores como Arias Montano, o el Brocense, o J. Pablo Forner, o Donoso Cortés, o Urbano González Serrano, o Francisco Vera, Pedro Caba, entre otros. El cuarto núcleo se refiere a Instituciones y analiza la Real academia de ciencias y artes de Córdoba, el Ateneo de Madrid en el siglo XIX, la Balmesiana y la Revista Espíritu, y el instituto Fe y Secularidad de la Universidad de Comillas en Madrid. En el apartado de conmemoraciones, que forma el quinto núcleo, se recuerda a R. Lull, a Huarte de San Juan, a Molina, Condillac y a Gregorio Marañón. En el apartado sexto, sobre la filosofía Iberoamericana, se habla del pensamiento y la espiritualidad en América Latina, de la polémica con Sarmiento, y de los precursores del pensamiento Iberoamericano actual como J. Vasconcelos, A. Caso y Vaz Ferrerira entre otros. El apartado séptimo que contiene varios temas se estudia la antropología de Molina, la teoría de la persona en Gracián, la crítica al krausismo en la Universidad de

Salamanca, la polémica sobre religión y ciencia en torno a Draper, la influencia de Schopenhauer y de Rubén Darío y el “lenguaje primitivo” en Mario Roso de Luna, la metáfora en Ortega, la influencia de Zubiri en Lafín y el surgir de la historia de la filosofía portuguesa, entre otros. Un volumen más del seminario de Historia de la filosofía española que va estudiando paso a paso y profundamente el pensamiento español e iberoamericano bajo la sabia dirección de Antonio Heredia Soriano.— D. NATAL.

Historia

COLLIS, J., *La Edad del Hierro en Europa*, Labor, Barcelona 1989, 15,5 x 23,5, 288 p.

La presente obra del Profesor Collis viene a cubrir un vacío existente en la investigación hodierna sobre esta época de la civilización europea. Él, teniendo como fondo su tesis doctoral, acomete con valor y decisión, osadía dice él, el estudio de esta era, calificada como base del desarrollo de la civilización europea. Para nosotros este trabajo, de densa lectura, constituye un estudio inicial, a ello nos invita el profesor, en el que quedan patentes las ilusiones, conocimientos e inquietudes del autor, a la vez que la profundidad y originalidad de su pensamiento. Presenta además la edición española una serie de apartados relativos a nuestra península elaborados por la profesora Ángeles del Rincón, de la Universidad de Barcelona, detalle erudito y que se debe agradecer.— J. ÁLVAREZ.

HOBSBAWM, E. J., *La Era del capitalismo (1848-1875)* (=Labor Universitaria. Monografías), Labor, Barcelona 1989, 14 x 22, 320 p.

La presente obra nos muestra el interés que se ha despertado en nuestro país últimamente por los temas económicos y de comercio. E. J. Hobsbawm, profesor emérito en el Birkbeck College de la Universidad de Londres nos ofrece en este libro una visión clara de la época en la que el capitalismo liberal llegó a tocar techo en cuanto a sentido y difusión. Aplicados a la lectura de sus páginas que se hacen amenas por su actualidad podremos descubrir el modo y pensar de la clase burguesa, el impulso arrollador de la sociedad industrial, los conflictos bélicos y terrenos menos áridos como los dedicados a la ciencia, la religión o el arte. Lo consideramos útil porque en su lectura podremos descubrir las raíces de nuestro mundo actual, siendo además de agradecer los cuadros, notas y mapas muy ilustradores que nos presentan en las últimas páginas.— J. ÁLVAREZ.

LENZENWEGER, J.- STOCKMEIER, P.- AMON, K.- ZINNOBLER, R., *Historia de la Iglesia católica*, Herder, Barcelona 1989, 15,5 x 24,5, 730 p.

El título de la obra nos lleva a hacernos ya a la idea de que se trata de un libro de texto, de un manual escrito por profesores alemanes y austríacos para ofrecer a los estudiantes de teología o eclesiología, o a los amantes de la historia universal la respuesta sucinta y clara a sus inquietudes. Aunque no siempre es fácil conseguir resumir en setecientas páginas veinte siglos de historia eclesial sí podemos decir que lo han conseguido. Exposición que no se ciñe a un mero relato cronológico de los hechos sino que toca los diversos aspectos de la vida cristiana, desde la piedad a la cultura, etc., aunque quede un poco olvidado el económico. El único inconveniente, disculpable dado su nacimiento en tierras centroeuropeas, es que para los lectores españoles se olvidan temas de vital importancia para la historia de nuestra iglesia y el influjo en Europa como fue la reforma de Cisneros, y donde apenas se habla del descubrimiento de América. No obstante considera-

mos positivo el esfuerzo de traducir este libro al castellano porque la mayoría de su contenido puede seguir vigente y porque los autores se han esforzado en hacer atrayente el relato histórico. También consideramos de valor la sucinta bibliografía española y la abundante en otros idiomas, así como sus buenos índices y la lista de los papas, por lo que la consideramos digna de enriquecer cualquier biblioteca para que consulten los alumnos y los temas que puedan surgir en su formación teológica.— J. ÁLVAREZ.

MARTÍN MARTÍNEZ, I., *Sobre la Iglesia y el Estado*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1989, 16,5 x 24, 1.042 p.

Este abundante volumen publicado por el estudioso Isidoro Martín, es el fruto maduro de muchos años de reflexión y profundización en el tema espinoso de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Recoge este libro varios de los muchos trabajos del autor dispersos por Revistas científicas como *Arbor*, *Anales de la Universidad de Murcia*, *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, *Revista de la Facultad de Derecho de Madrid*, *Revista de Estudios Políticos*, *Revista Española de Derecho*, *Concilium*, *Misceláneas* y otros libros, que desde el año 1943 hasta nuestros días han salido de su pluma. Y todo ello ha significado una cuidadosa revisión para completar y actualizar, incorporando novedades y suprimiendo lo innecesario. Y como Iglesia y Estado han proyectado sus sombras desde el tiempo del “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, desde aquellos tiempos prístinos arranca el estudio del libro que nos ocupa, desde Constantino, pasando por Justiniano, “Príncipe y Legislador católico”, títulos de Patriarca Ecuménico para el Oriente y Romano Pontífice para Occidente, hasta desembocar en temas más actuales, aunque no menos vetustos, como la pregunta por los Estados Pontificios, donde se nos desvela aquí su fundamento, organización, evolución y misión a lo largo de los siglos. O el tema de la educación, abarcando desde la figura de Alfonso X el Sabio que propugnaba el derecho de la Iglesia y del Estado a fundar Universidades, hasta la del ministro Maraval y su Reforma Universitaria, y donde el autor se ratifica en la tesis alfonsina de que la Iglesia y el Estado han tenido siempre y tienen igual derecho a fundar universidades frente a la afirmación del monopolio del Estado. Por lo que se refiere a la realidad española hay que alabar el trabajo del autor en su estudio de las relaciones durante la II República y las evoluciones de los diversos concordatos desde el de 1953, el supuesto nacional-catolicismo, en una concepción diversa a la de nuestro hermano agustino Gabriel del Estal, o tocando temas tan delicados en su tiempo como fue el caso del Obispo Añoveros y su pastoral de 1974, o la interesante y polémica cuestión de la presencia de obispos en organismos políticos o estatales. Por último nos podemos encontrar aquí para celebrar el 25 aniversario del Vaticano II lo que ha supuesto este Concilio en el campo de las relaciones Iglesia-Estado desde la publicación de la “*Dignitatis humanae*” sobre la libertad religiosa. Al fin de cuentas debemos aconsejar la lectura de este volumen, grueso y enjundioso, pero que sus buenos índices nos ayudarán para leerlo.— J. ÁLVAREZ.

TAPIA, J., *Iglesia y teología en Melchor Cano (1509-1560). Un protagonista de la restauración eclesial y teológica en la España del siglo XVI* (=Publicaciones Instituto Español de Historia Eclesiástica. Monografías 31), Roma 1989, 18 x 24,5, 382 p.

Cuando estamos a 25 años del Concilio Vaticano II el autor nos transporta a los “tiempos recios” del concilio y posconcilio tridentino y a uno de sus eminentes protagonistas: Melchor Cano, de quien nos ofrece una nota biográfica en la que pretende arrojar luces sobre las sombras que de polémica y controversia acompañaron al teólogo dominico. Este

libro, que constituye la tesis doctoral, creemos que hay que situarlo más en el ámbito disciplinar de la teología dogmática que en el simplemente histórico, pues el propósito y la intención del autor es redescubrirnos la eclesiología de Melchor Cano, al margen de la polémica que suscitase en sus contemporáneos, esa eclesiología "militante" en una época de "contrarreforma" y que propugna una vuelta restauradora a través de las notas de la Iglesia y de los sacramentos. Creemos que lo más positivo de la obra es el ayudarnos a redescubrir a Melchor Cano simplemente como teólogo, sino más concretamente como eclesiólogo, y esto lo hace por boca de su protagonista, el mismo Melchor Cano, pues cita abundantes pasajes de sus obras.— J. ÁLVAREZ.

PÉREZ FERNÁNDEZ, I., *Fray Toribio Motolinía, O. F. M., frente a Fray Bartolomé de las Casas, O. P. Estudio y edición crítica de la Carta de Motolinía al emperador (Tlaxcala, a 2 de enero de 1555)* (=Los Dominicos y América 5), San Esteban, Salamanca 1989, 15 x 20,7, 302 p.

Digno de elogio es el punto de arranque del estudio que nos ocupa cuando el autor enuncia que no se trata de lanzar la carta contra el Padre de Las Casas (tachado de desasegado, inquieto...) ni contra Motolinía (calificado de grosero, exaltado...), como si fuese una piedra en una pelea a pedradas, sino de algo previo: de analizarla y justipreciar el valor de su contenido. Y a esto es a lo que se ha dedicado el P. Isacio Pérez dedicando un esfuerzo tan profundo como desapasionado, contribuyendo así a "purificar" ante los detractores de uno y otro bando, las figuras de estos dos insignes evangelizadores. Calificamos de gran valía la edición crítica que se hace de la carta de Motolinía al emperador, con un estudio previo de la historia personal y circunstancial de fray Toribio, y de las motivaciones que le empujaron a redactarla, haciéndose la pregunta de si no habría sido utilizado como un testafierro por los conquistadores y encomenderos y, particularmente por los del cabildo de México, interesados en destruir al Padre de Las Casas y su eficacia pro-indigenista en la corte. A la edición crítica con sus utilísimas notas explicativas, sigue un epílogo que no tiene desperdicio porque no va encaminado a la polémica sino a la ecumenicidad.— J. ÁLVAREZ.

BIANCO, C. (ed.), *Il Sommario della Santa Scrittura e l'ordinario dei cristiani* (=Testi della Riforma 16), Claudiana, Torino 1988, 14,5 x 21, 206 p.

Este libro, envuelto con una tira de claro sabor "sambenitesco", y por tanto publicitario, en la que reza el "delito" de ser el libro más quemado de la Inquisición (italiana), nos ofrece un manual ético de comportamiento que permitió a las clases sociales más humildes de la península Itálica conocer, sin saber de teologías, el pensamiento innovador de los humanistas como Erasmo o de los reformadores como Lutero. A la edición del Sumario precede una breve introducción en la que se nos explica el origen y derivación de este Sumario de un posible original latino titulado *Oeconomica christiana*, escrito en Holanda, posiblemente en un ambiente monástico, y los éxitos que alcanzó en Inglaterra y Francia, y desde aquí a Italia. El contenido del Sumario es un tratado "vulgar", en el sentido de que llega al pueblo, de teología en el que se anuncia la justificación por la fe y se reivindica una igualdad sustancial de todos los creyentes con una revalorización de la condición laical.— J. ÁLVAREZ.

PAUSANIAS, *Graeciae descriptio. Vol. II. Libri V-VIII*. Edidit M.H.Rocha-Pereira (=Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Tevbneriana), BSB B.G. Teubner, Leipzig 1990, 14,5 x 20,5, 338 p.

Presentamos el segundo volumen de la edición crítica de la obra del escritor griego, cuyo contenido se refiere a los libros quinto, sexto, séptimo y octavo. Aunque ocasionalmente recurra a otros códices, la edición está hecha sobre los siguientes: exemplar Nicolò Niccoli, Marcianus gr. 413; Laurentianus 56.11; Parisinus gr. 1410; Leidensis 16 K; Riccardianus gr. 29; Parisinus gr. 1399; Vindobonensis hist.gr.23; Vindobonensis hist.gr. 51.— P. DE LUIS

[PLUTARCHUS], *De Homero*. Edidit J.F. Kindstrand (=Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Tevbneriana), BSB B.G. Teubner, Leipzig 1990, 14,5x20,5, 168 p.

El editor de esta obra comienza su introducción con los problemas críticos referentes al autor a la obra y al título de la misma. Se mantiene en la postura de eruditos anteriores a él que, amparándose en la tradición manuscrita y en razones de crítica interna, rechazaban la atribución a Plutarco. Considera que la obra debió surgir a finales del s.II d.C., período en que aparecen muchas obras bajo el pseudónimo de Plutarco, para alcanzar divulgación a base de su autoridad, período en que tuvo una notable divulgación la doctrina neopitagórica, y antes de que floreciese el neoplatonismo, silenciado en la obra. Su autor pudo haber sido contemporáneo de Numenio o Máximo de Tiro. Cree asimismo que el libro apareció bajo el nombre de Plutarco.

La edición se ampara sobre todo en el códice Parisinus gr. 2697 (o) e igualmente en el Ambrosianus gr. 859, Parisinus gr. 1671, Parisinus gr. 1672, Vaticanus gr. 1676; Vindobonensis Palatinus gr. 23; Riccardianus gr. 30; Parmensis gr. 2495; Guelferbytanus 4210; Parisinus supplementi gr. 541. La obra concluye con los índices de lugares, de nombres propios, de palabras.— P. DE LUIS

Espiritualidad

CAMPELO, M. M^a, *Agustín de Tagaste: un hombre en camino*, Ed. del Autor, Valladolid 1990^o, 14 x 21, 391 p.

Nuevamente el P. Campelo nos presenta la biografía de San Agustín en su forma literaria de intensa atracción hacia el público lector. Él quiere hacer ver otra vez a san Agustín como un hombre normal, con más virtudes que defectos.

El libro está escrito en forma de diálogo para una mejor comprensión de la vida de Agustín de Tagaste, desde su nacimiento hasta su muerte, pasando por los momentos más interesantes de su vida: nacimiento, estudios primarios, medios y superiores; su estancia en Roma, Milán... Y su vuelta al África, en donde se dedica a interiorizarse e interiorizar a sus amigos para una unión con la divinidad...

Es parte muy importante su dedicación como monje-sacerdote-obispo a la Iglesia, por la que entregó su vida y sus momentos mejores.

Concebida esta biografía como el fondo para un guión cinematográfico, el autor pensó mejor entregar este libro como una biografía más del obispo de Hipona. Y ante la buena

acogida de la primera edición, decidió sacar la segunda, que ahora aparece muy corregida y aumentada en un capítulo.

Todos esperamos una buena acogida a esta segunda edición, que nos presenta el P. Campelo. Que así sea. Los pedidos pueden hacerse al Autor o a Editorial Estudio Agustiniiano - Filipinos, 7 -47007 Valladolid.— M.C.

PIANTELLI, M.,- ENGLAND, K.- BERTUCCIOLI, G., *La spiritualità delle grandi religioni* (=Convegna di S. Spirito 6), Palermo 1989, 15 x 20,5 103 p.

Uno de los temas de mayor actualidad en la reflexión teológica y que ha sido potenciado a partir del Vaticano II es el del diálogo interreligioso. Científicos de la religión, filósofos, teólogos e historiadores se han dado cita en esta empresa de perspectivas insospechadas. En esta misma línea se colocan los estudiosos que en los "encuentros de S. Spiritu" en Florencia, se reúnen periódicamente para tratar los diversos temas de actualidad, donde el mensaje cristiano de salvación entra en contacto con otros movimientos del espíritu. En esta edición de los coloquios se estudia la espiritualidad del hinduismo, el budismo, la mística de la antigua China, la hebrea, el Islam, el Oriente cristiano con una evaluación crítica de las mismas y en una línea de acercamiento de las religiones. Una obra que puede servir de acicate para una mayor profundización en el tema religioso en lo que al aspecto místico se refiere.— C. MORÁN.

TAULER, J., *Instituciones. Temas de oración* (=Icthyis 9). Traducción, introducción y notas de Teodoro H. Martín, Sígueme, Salamanca 1990, 12,5 x 20, 358 p

Juan Tauler (Taulero), dominico alemán nacido, al parecer, en los albores del siglo XIV es, ante todo un místico. Lo que quiere decir que su vida y su mensaje se mueven en esas esferas de cercanía y encuentro con Dios que dejan un tanto perplejos a la mayoría de la gente. El camino de los místicos es para pocos.

Este juicio de valor, seguramente extraño a primera vista, puede provocar una sensación de indiferencia frente a un libro como el que se nos ofrece. Parece que hay algunas razones válidas para ello. Es un libro de un místico, de un místico lejano ya en el tiempo con un soporte filosófico en quiebra y, por ello, con expresiones que suenan extrañas a oídos de finales del siglo XX. A pesar de todo esto, que es cierto, hay que reconocer que los místicos beben principalmente las fuentes de la Biblia, que es Palabra de Dios para el creyente de todos los tiempos. Palabra ciertamente a interpretar y actualizar desde las instancias concretas. Pero, al fin y al cabo, palabra de Dios. De ahí que los místicos, sean del tiempo que sean, son siempre portadores y maestros de los grandes temas cristianos. Y, sobre todo por su estilo, están recordando a todos la necesidad de vivir con los ojos puestos hacia adentro, al tiempo que se atiende a las cosas de este mundo. Esto es algo siempre necesario al hombre. La lectura de libros como éste ayudará a que el hombre no se pierda entre el cúmulo de cosas que le envuelven y a mantener su identidad humana y, si es seguidor de Cristo, cristiana. Y ayudará sobre todo a tomar nota de que Dios es el Absoluto y nada puede llenar su vacío.— B. DOMÍNGUEZ.

MORALES MARÍN, J., *Newmann (1801-1890)*. (=Forjadores de Historia), Rialp, Madrid 1990, 15 x 24, 375 p.

Este libro de José Morales Marín ofrece al lector la oportunidad de conocer la vida y en parte el pensamiento del Cardenal Newmann, una de las personalidades religiosas más

ricas de la historia del cristianismo. Se ha dicho con otras palabras que yo aquí cambio intencionadamente, que Newmann es una personalidad religiosa gemela a la de Agustín. Los datos responden a este enunciado.

Newmann tuvo el privilegio de superar en muchas cosas el entorno teológico de su tiempo. Hoy aparece como uno de los precursores del concilio Vaticano II. Y lo es en grado eminente. El dato contribuye de foma especial a romper esquemas y actitudes eclesiales que, por su estatismo, impiden ver a la iglesia como un organismo vivo capaz de transformarse, sin perder su identidad, y poder así llevar a cabo la misión que el Señor le encomendó: "llevar el evangelio hasta el extremo del mundo".

La lectura de este libro creará, con seguridad, admiración hacia Newmann. Pero creará, deberá al menos hacerlo, un espíritu dinámico y amante de la libertad en el Espíritu.— B. DOMÍNGUEZ.

DORN, A., *Pablo VI. El reformador solitario*, Herder, Barcelona 1990, 14,1 x 21,6, 352 p.

Hay un acuerdo creciente, dice acerca de Pablo VI el cardenal Casaroli, en afirmar que Pablo VI fue una figura sobresaliente como hombre, sacerdote, obispo y papa. Mereció sobre todo la consideración mundial por el impulso que dio al diálogo de la Iglesia con el mundo moderno y que abrió paso a aquel estilo de convivencia humana marcada por una mutua apertura, justicia, respeto y solidaridad, que él mismo postuló en nombre de la civilización del amor.

El cardenal Casaroli, tan cercano a Pablo VI, está en la mejor de las formas para hacer un retrato de Pablo VI. Las palabras citadas, cortas, por cierto, pero cargadas de contenido, lo han hecho. Pablo VI fue una personalidad compleja. Tuvo una misión enormemente difícil: hacer realidad las grandes y sorprendentes enseñanzas del concilio Vaticano II. La tarea no fue fácil. Había que evitar extremismos que nunca conducen a nada positivo. Ello introdujo en su vida y en su ministerio momentos de grandes dificultades. Dificultades que en ocasiones tuvo que rumiar en solitario, consciente que su palabra iba a encontrar eco en el mundo. De ahí que el título del libro me parece muy ajustado a la realidad. Todo ese peso de problemas forjaron la imagen de un hombre dominado por la duda. El Hamlet moderno se le llamó.

Con seguridad que este libro contribuirá a conocer mejor a Pablo VI y a la obra que realizó en favor de la Iglesia. No todo son luces en su actuación. También hay sombras. Pero éstas se explican por la imposibilidad de superar ciertos estilos del pasado. Además los problemas eran tan gordos que no sería humano responsabilizar a una persona porque no acertara en todas las ocasiones. Seguramente la distancia en el tiempo ofrecerá la oportunidad de superar miticismos o descalificaciones a los que con frecuencia se someten a las personas relevantes.— B. DOMÍNGUEZ.

CODINA, V., *Parábolas de la mina y el lago. Teología desde la noche oscura* (=Pedal 202), Sígueme, Salamanca 1990, 12 x 18, 270 p.

Estamos ante un libro singular por múltiples razones. En primer lugar, por su título. Dos cosas, como son la mina y el lago, ofrecen al autor motivos para forjar una parábola de hondo sabor humano. "Al salir de la mina se resucita a la vida y en la orilla del lago, al amanecer, nos espera Alguien". En segundo lugar, dicha singularidad le viene por el lugar en que se desarrolla su contenido. Se trata de un lugar amplio, que se conoce con el nombre de América Latina. Casi un continente que va desde Méjico incluido hasta la tierra del fuego. Se trata de un cuasi-continente tercermundista, en donde la injusticia parece tener una presencia muy viva. En tercer lugar, ésta es su otra singularidad, el autor hace una opción en favor de los postulados de la teología de la liberación. Postulados que él quiere

encontrar a lo largo y a lo ancho de la Biblia. Esta última parte es la más delicada. Y, desde luego, no exenta de estar sometida a puntos de vista muy personales. De lo que es un indicio, a mi modo de ver claro, la dedicación del libro. El autor dedica su obra a los jesuitas de la UCA asesinados vilmente en el Salvador. Les califica de mártires. Ello es una señal palpable de que el autor se mueve en los principios más radicales de la teología de la liberación.

Todos estos datos pueden desembocar que el libro tenga una *recepción* limitada y discutida. El lector debe acercarse a su lectura con espíritu crítico. Evitará así caer en pronunciamientos simplistas.— B. DOMÍNGUEZ.

Psicología-Pedagogía

PÉREZ JUSTE, R.- GARCÍA RAMOS, J.M., *Diagnóstico, evaluación, y toma de decisiones*, Rialp, Madrid 1989, 14 x 21, 423 p.

Este libro constituye el volumen noveno del "Tratado de educación personalizada", dirigido por Víctor García Hoz. En este volumen número 9 se hace un estudio riguroso de los fundamentos culturales y técnicos de la evaluación educativa. El mismo García Hoz subraya dos características sobresalientes del libro: primera, todos los elementos que forman parte del proceso educativo se consideran susceptibles de evaluación y deben ser evaluados; segunda, la evaluación es situada entre el diagnóstico y la toma de decisiones, haciendo énfasis en que una auténtica evaluación de los estudiantes se tiene que apoyar en las condiciones de los alumnos y lo que de cada uno de ellos se puede esperar. La evaluación tiene un sentido verdaderamente pedagógico únicamente cuando sirve como base para una decisión sobre lo que el alumno puede y debe hacer.

Desde el punto de vista de la educación personalizada, la evaluación tiene que llegar también hasta el fondo de la persona, implicando en ella el mundo de los valores. No interesa sólo lo que la persona sabe o ignora, sino lo que la persona es, insiste García Hoz.

El merecido prestigio de los autores sube aún más en esta obra de verdadera utilidad para cuantos se interesan por la tarea docente y educativa, especialmente para quienes se ocupan en, o les preocupa la evaluación educativa.— M. MATEOS

FRANKL, V.E., *Logoterapia y análisis existencial. Textos de cinco décadas*, Herder, Barcelona 1990, 14,1 x 21,6, 320 p.

Este libro contiene una muestra representativa de los trabajos de investigación realizados por Viktor Frankl durante medio siglo. Es algo así como un puente entre la psiquiatría, la filosofía, y la psicología, tres aspectos unitarios en la teoría de Frankl, para quien el esfuerzo psicoterapéutico debe incluir la dimensión filosófica, pues de otro modo sería inútil.

La selección de trabajos ha sido hecha por Giselher Guttman, catedrático de psicología general y experimental de la Universidad de Viena. En la introducción que Guttman hace, afirma que el mismo Frankl confirmó la selección, cuyo compendio es como sigue:

1) Problemática intelectual de la psioterapia. 2) Autorreflexión psiquiátrica, 3) Filosofía y psicoterapia: fundamentación de un análisis existencial, 4) Ayuda de los fármacos en la psicoterapia de la neurosis, 5) Elementos de análisis existencial y de la logoterapia, 6) Psicología y psiquiatría del campo de concentración, 7) Rudolf Allers como filósofo y psi-

quiatra, 8) ¿Psicologización o humanización de la medicina?, 9) El encuentro de la psicología individual con la logoterapia, 10) Hambre de pan y hambre de sentido, 11) El hombre en búsqueda del sentido último.— M. MATEOS.

THOMÄ, H., KÄCHELE, H. y otros, *Teoría y práctica del psicoanálisis. 2. Estudios clínicos*, Herder, Barcelona 1990, 17 x 23,3, 607 p.

Con este segundo volumen, los autores completan su gran obra sobre la teoría práctica psicoanalítica a los cincuenta años de la muerte de Freud. No se trata de una mera recopilación. El libro es, más bien, una revisión de la teoría y de la práctica desde el punto de vista de los autores, que se basan en su larga experiencia clínica. El objetivo principal de este segundo tomo es mostrar el trabajo del analista en su práctica diaria de estudios clínicos.

Para la reproducción de los diálogos terapéuticos, los autores utilizan transcripciones textuales de sesiones grabadas, así como protocolos de uso tradicional, y resúmenes de procesos terapéuticos hechos por el analista. En conexión con todo ese material, se discuten problemas de la teoría psicoanalítica general y especial de las enfermedades psíquicas y psicósomáticas. Se plantean y se discuten las ventajas y desventajas de muchos de los elementos de la actitud analítica, como son la neutralidad, la abstinencia, el anonimato, la espontaneidad, el manejo de sistemas de valores, etc.

Este tomo fue concebido como un texto crítico de la práctica analítica, con fines eminentemente didácticos. La amplia discusión teórica del problema de la relación psique-soma, y de otros muchos tópicos de actualidad hacen que este libro sea de gran interés para una enseñanza viva de la práctica analítica.— M. MATEOS.

STEINER, G., *Aprender. Veinte escenarios de la vida diaria* (=Biblioteca de Psicología 164), Herder, Barcelona 1990, 14 x 21,5, 508 p.

Partiendo de veinte escenas de la vida cotidiana, el autor realiza en este libro un análisis de la psicología del aprendizaje, mostrando cómo pueden aplicarse a la realidad de todos los días las teorías acerca del tema, desde el condicionamiento de las formas de conducta más elementales hasta la construcción de sistemas de pensamiento más complejos.

En la selección de casos Steiner fue guiado por el propósito de exponer la psicología del aprendizaje en forma completa. En los capítulos 1 al 6, los casos siguen una línea histórica en torno a las teorías clásicas del aprendizaje. Los capítulos 6 y 7 analizan el fenómeno del reforzamiento. En los capítulos 7 al 11 se subraya el entorno social del aprendizaje. También se hace ver que, además de los conceptos de la teoría behaviorista, los modelos de explicación cognitivos no sólo son útiles, sino que son imprescindibles, como se observa en los tipos de aprendizaje que se analizan en el capítulo 12. Finalmente, los capítulos 13 al 20 se centran en los procesos superiores de aprendizaje, particularmente la adquisición del saber en todas sus formas.— M. MATEOS

RODRÍGUEZ EGUÍA, C., (ed.), *Acta 2000. Religión, filosofía y psicología*, Rialp, Madrid 1990, 19,5 x 26,5, 123 p.

Acta 2000, compendia una serie de trabajos en los que se da una visión apretada del pensamiento sobre religión, filosofía y psicología. La obra está coordinada por Carlos Rodríguez Eguía, y en ella colaboran los siguientes autores: Antonio Aranda, Ferrán

Blasi, Evencio Córceces y Rafael Gómez (en la sección de religión); Andrés Espinar, Raimundo Drudis y Patricio Peñalver (en la sección de filosofía); Aquilino Polaino y Miguel Siguán (en la sección de psicología).

El contenido del libro, por secciones, se resume así: 1. *Religión*: Introducción, concepto fundamental de la religión, religiones primitivas, religiones de la antigüedad, otras religiones, induismo, budismo, islam, sincretismo religioso, la religión revelada; teología fundamental; teología dogmática: Dios, Jesucristo, María, Iglesia, novísimos, sacramentos; teología moral fundamental, teología moral especial. 2. *filosofía*: introducción, filosofía del conocimiento, filosofía de la realidad, filosofía de la acción, historia de la filosofía. 3. *Psicología experimental*: introducción, el método, objeto de la psicología experimental, diversificación de la psicología: metodológica y aplicada.

Tanto la encuadernación como la impresión del libro son excelentes, y merece particular mención la profusión de fotografías en color, gráficos y dibujos que hacen este volumen muy atractivo para el lector.— M. MATEOS.

BAUDELLOT, Ch.- ESTABLET, R., *El nivel educativo sube. Refutación de una antigua idea sobre la pretendida decadencia de nuestras escuelas* (=Pedagogía. La pedagogía hoy), Morata, Madrid 1990, 13 x 21, 167 p.

El contenido de este libro son quince lecciones que resumen algunas investigaciones realizadas en Francia con el propósito de ver si el nivel educativo subía o estaba bajando. El análisis de los datos permite a los autores afirmar que el nivel educativo sube, en el sentido de que hoy se garantiza más un mínimo nivel cultural a los más desfavorecidos.

El objetivo del libro queda bien expresado en el subtítulo mismo: se pretende refutar una antigua y a veces persistente idea de la decadencia del nivel escolar. ¿Hasta qué punto la conclusión de los autores es válida? Todo depende de la valoración que se haga o del significado que se dé al término nivel educativo.

El mayor interés de la obra no está tanto en las respuestas dadas como en las preguntas planteadas. Estas preguntas necesitan investigación más amplia para una respuesta más válida. Como sugieren los mismos autores, el nivel educativo sube, pero no para todos, ni siempre por igual. Y porque se trata de un problema para cuya solución tantas veces se dan cantidad de afirmaciones sin pruebas, de ahí la urgencia de una mayor evidencia objetiva para confrontar de un modo más provechoso esta realidad.— M. MATEOS.

PERRENOUD, Ph., *La construcción del éxito y del fracaso escolar* (=Pedagogía. Educación crítica), Padeia-Morata, Madrid 1990, 17 x 24, 286 p.

Basándose en una sociología del *curriculum* y la sociología de la *desviación*, este libro pretende esbozar una sociología de la evaluación escolar atendiendo a los procedimientos y normas en virtud de los cuales la escuela primaria elabora las jerarquías de excelencia, particularmente las que deciden el fracaso o éxito escolares y sus consecuencias. Se describe el modo como la escuela fabrica los juicios y las jerarquías de excelencia escolar.

Las preguntas fundamentales a las que el libro trata de responder son las siguientes: ¿Cuáles son las reglas que guían la evaluación? ¿Qué procedimientos, instrumentos y arbitrariedades deben tenerse en cuenta? ¿Qué funciones tiene la evaluación dentro del sistema escolar?, etc. He aquí el contenido de la obra, por capítulos: 1. La excelencia escolar, una realidad fabricada; 2. Jerarquías de excelencia y desigualdades de capital cultural; 3. La escolarización de la excelencia; 4. La imagen de la excelencia escolar en el curriculum

formal; 5. La evaluación formal de la excelencia escolar; 6. Evaluación y progresión en el ciclo; 7. Cuando la excelencia constituye verdaderamente la norma; 8. El currículum real y el trabajo escolar; 9. De la evaluación intuitiva a la evaluación formal: ¿En qué consiste la excelencia escolar?; Conclusión: De las desigualdades reales a la fabricación de la excelencia.— M. MATEOS.

PIMM, D., *El lenguaje matemático en el aula* (=Pedagogía. Educación infantil y primaria), Educación y Ciencia-Morata, Madrid 1990, 13 x 21, 301 p.

Aunque pueda existir un consenso generalizado sobre la importancia que tiene el lenguaje en la educación, posiblemente las discrepancias, o incluso la confusión, surge cuando se trata de establecer la relación exacta entre lenguaje y aprendizaje. Como se afirma en el prólogo del libro, todavía tenemos mucho que aprender sobre cómo se relaciona el lenguaje con el éxito escolar, con la inteligencia y con el pensamiento. Por eso se hace una llamada a la responsabilidad de los estudiosos en el área del lenguaje y sus relaciones con la educación y con la misma vida social.

El libro de David Pimm supone un importante paso adelante en dicho contexto, a través del análisis que él hace del discurso hablado y escrito, en el caso específico del aula de matemáticas. Según él hay una relación especial entre las matemáticas y el lenguaje escrito, siendo evidente también la relación entre habla y aprendizaje. Por eso, al plantear la enseñanza de las matemáticas en su dimensión lingüística, se obtendrían resultados positivos sobre cuestiones decisivas.

La primera parte del libro se centra en las interacciones verbales, examinando las intervenciones orales del alumno, así como la estructura de las interacciones estudiante-profesor. La segunda parte examina aspectos de la escritura matemática, explorando la naturaleza de la escritura matemática en sí, y cómo el alumno tiene acceso a esas sutilezas.

El libro es particularmente recomendado a los profesores de matemáticas, lingüística, teóricos de la educación y quienes se ocupan de la psicología del aprendizaje.— M. MATEOS.

ORTON, A., *Didáctica de las matemáticas. Cuestiones, teoría y práctica en el aula* (=Pedagogía. Educación infantil y primaria), Ministerio de Educación y Ciencia-Morata, Madrid 1990, 17 x 24, 222 p.

Tony Orton pretende que su libro sea una introducción al estudio del aprendizaje de las matemáticas, suscitando cuestiones capaces de promover un debate sobre la teoría y la práctica en un nivel relativamente elemental. El libro está dirigido, fundamentalmente, a estudiantes de grado superior y licenciatura.

La idea subyacente es que la educación es demasiado importante, por lo cual no se deben rechazar como irrelevantes teorías bien fundadas y consolidadas sobre el aprendizaje. Desde el punto de vista del profesor en matemáticas, el libro aborda problemas como los siguientes: ¿Por qué rinden más unos alumnos que otros? ¿Se debe esperar a que el alumno esté "dispuesto" a aprender? ¿Pueden los alumnos descubrir las matemáticas por sí mismos? ¿Influye el lenguaje en el aprendizaje de las matemáticas?...

El libro puede ser particularmente útil a quienes se interesan por la enseñanza y aprendizaje de las matemáticas en la escuela primaria, tanto profesores como estudiantes de magisterio, investigadores y autoridades educativas.— M. MATEOS.

Literatura-varios

DAITZ, S. G. (ed.), *Euripides, Hecuba* (=Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Teubneriana). BSB B.G. Teubner, Leipzig 1990, 14,5 x 20,5, 102 p.

Presentamos la edición de esta pieza del gran autor teatral griego Eurípides, realizada conforme a los conocidos criterios de la Biblioteca Teubneriana. Se sirve sobre todo en los siguientes manuscritos: Parisinus gr. 2712; Scorialensis 0*.1.9; Parisinus gr. 2713; Marcianus gr. 468; Ambrosianus L 39; Parisinus Sanctae Genovefae 3400; Hierosolymitanus patriarchalis 36; Laurentianus conventi soppressi 66; Laurentianus 32.2; Marcianus gr. 471 (ahora 765); Marcianus latinus XIV.232; Laurentianus 31.10; Laurentianus conventi soppressi 172; Vaticanus 1135; Remensis 1306; Salamanticus 31; Vaticanus gr. 1345; Vaticanus gr. 909; Vaticanus Palatinus gr. 98; Athous Vatopedianus 36.— P. de LUIS

RICHMOND, J. A. (rec.), *P. Ovidi Nasonis. Ex Ponto libri quattuor* (=Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Teubneriana), BSB B.G. Teubner, Leipzig 1990, 14,5 x 20,5, 128 p.

Edición preparada sobre los códices Hamburgensis Bibl.Univ.scrin. 52 F, Monacensis 384 y Monacensis 19476, al lado de otros de menor valor como son el Lentinenses 329, Etonensis 91 y Berolinensis Hamilt. 371. Ocasionalmente se sirve de otros. El valor concedido para establecer el texto al Guelferbytanus 13.11.Aug.4º, el más antiguo de todos (s.V), del que sólo han llegado fragmentos en mal estado, es mínimo. La obra concluye con el índice de nombres propios.— P. DE LUIS

SOMERS, A., *Un retrato para Dickens*, (=Narrativa 32), Península, Barcelona 1990, 13 x 19, 125 p.

Libro curioso, entretenido y que, de entrada, te sorprende: *Un retrato para Dickens* que comienza con *documentos* donde se narra la vida de un personaje del Antiguo Testamento, de la tribu de Neftalí, por nombre Tobías.

Luego sigues leyendo y ves que es otra cosa. Su autora, Armonía Somers, es uruguaya y la conocemos en España por su novela titulada *Sólo los elefantes encuentran mandrágora*.

Esta nueva novela tiene, entre otros valores, el de que se lee de un tirón, pues, además de breve, es muy amena. Si ahora nos fuéramos a fijar y a creernos del todo lo que se dice en la contraportada, este libro de la escritora uruguaya quiere ser un relato inquietante, en el que, a partir de un retrato enigmático, se recompone una vida consciente y lúcida en medio de un ambiente sórdido, sobre el trasfondo apenas disimulado de la historia bíblica de Tobías.

Un retrato para Dickens, comienza, efectivamente, por lo que su autora llama *documentos* y que no son otra cosa que páginas arrancadas de la Biblia, presentándonos al anciano Tobías como hombre piadoso, limosnero, desterrado de su ciudad natal, enterrador de sus paisanos en el exilio, y que un día recibe ultrajes e insultos hasta de su propia esposa, pues se ha quedado ciego y ella cree que es por castigo de Dios.

El libro transcurre luego entre lo que pudo ser la auténtica vida de Tobías y la cruda realidad de otra, u otras, vidas en esta Sudamérica (Uruguay-Argentina), que tan de moda se ha puesto en las letras hispanas.— T. APARICIO LÓPEZ.

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978
—*Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.
—*La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
—*Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
—*Los agustianos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
—*Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- ANDRÉS PUENTE, H., *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*, Valladolid 1965.
—*Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*, Valladolid 1968.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.
—*20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.
—*El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
—*Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
—*Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maurya*, Valladolid 1983.
—*Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
—*Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1985.
—*Los agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
— *Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
—*Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- BURÓN ÁLVAREZ, C., *Vida del Bto. Alonso de Orozco por un agustino anónimo del siglo XVII*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M. M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
—*Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*, Valladolid 1983.
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CAMPO DEL POZO, F., *Filosofía del derecho según San Agustín*, Valladolid 1966.
- CASADO PARAMIO, J.M., *China. Mitos, dioses y demonios, Exposición de pinturas chinas del Museo oriental de Valladolid*, Valladolid-Zamora 1989.
- CASADO PARAMIO, J.M.-SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo oriental de Valladolid. Orígenes, presente y obras maestras*, Valladolid 1988.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*, Valladolid 1966.
—*Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.
—*El caballero de la estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*. Zamora 1981.

- CUENCA COLOMA, J.M., *Sahagún, Monasterio y villa: 1085-1985*, Valladolid 1985.
 —*El cristocentrismo de San Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de San Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento San Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
 —*Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
 —*La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
 —*El aborto, los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
 —*Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MARTÍN, I., *Pensamientos sobre el hombre, la vida...*, Valladolid 1983.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Doctrina Inmaculista de Tomás de Estraburgo*, OSA, Valladolid 1975.
 —*Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1978.
- MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en San Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid 1961.
 —*El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según San Agustín*, Valladolid 1963.
 —*El equilibrio, ideal monástico de San Agustín*, Valladolid 1966.
 —*Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto «Perfectae caritatis» del C. V. II*, Valladolid 1967.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur*, Valladolid 1984.
 —*Ortega y la Religión. Nueva lectura. I. II. III. IV-V*, Valladolid 1988-1989.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Crítica y humanismo*, Madrid 1966.
 —*Humanismo. Inquisición. I.*, Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-IV (Bibliografía). VII-XX (Monumenta)*, Manila-Valladolid 1965-1988.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *Museo Oriental. Guía del visitante*, Valladolid 1982.
 —*La seda en la China imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
 —*Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
 —*La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de San Agustín*, Valladolid 1987.