

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXIV

Fasc. 3

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE
1999

SUMARIO

ARTÍCULOS

- A. ARIRAMA, *La crucifixión, muerte y sepultura de Jesús, según
Mc 15, 21-47* 479
- P. DE LUIS, *Estructura de la Regla de san Agustín (VII)* 539
- D. NATAL, *La estructura dinámica de la realidad en Zubiri* 577

TEXTOS Y GLOSAS

- J. VEGA, *Nuevas obras de Malón de Chaide* 603

- LIBROS 609
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXIV



Fasc. 3

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE
1999

S U M A R I O

ARTÍCULOS

- A. ARIRAMA, *La crucifixión, muerte y sepultura de Jesús, según
Mc 15, 21-47* 479
- P. DE LUIS, *Estructura de la Regla de san Agustín (VII)* 539
- D. NATAL, *La estructura dinámica de la realidad en Zubiri* 577

TEXTOS Y GLOSAS

- J. VEGA, *Nuevas obras de Malón de Chaide* 603

- LIBROS 609

DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaíno
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Tomás Marcos Martínez
ADMINISTRADOR: Florentino Rubio Carracedo
CONSEJO DE REDACCION: Constantino Mielgo Fernández
Jesús Álvarez Fernández
Mariano García Ruano

ADMINISTRACION
Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 8 96
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCION DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2000
España: 4.500 ptas Euros: 27,05.
Otros países: 50 \$ USA Euros: 47,88
Números sueltos: 1.700 ptas. Euros: 10,22
Otros países: 18 \$ USA Euros: 17,24

CON LICENCIA ECLESIASTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07
49080 Zamora, 1999

La crucifixión, muerte y sepultura de Jesús según Mc 15, 21-47

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se propone el estudio exegético-teológico de una secuencia de la narración de la Pasión, según el evangelista san Marcos (14-15). Esta secuencia (15,21-47) habla sobre la Crucifixión, muerte y sepultura de Jesús. El interés por la investigación sobre este texto ha nacido básicamente de dos motivaciones: la primera, comprender las circunstancias, juntamente con los alcances teológicos, en las cuales Jesús hizo el don de su propia vida en atención a su ministerio de proclamar la Buena Nueva de Dios, comenzando por Galilea hasta llegar a Jerusalén, lugar donde sus más acérrimos adversarios, personificados en los Sumos Sacerdotes, los ancianos y los escribas de la religión judía, le entregaron y le mandaron crucificar por órdenes de Pilato, procurador romano de Judea de aquel entonces.

La segunda motivación, es poner en práctica el nuevo método de la Retórica Bíblica, empleado por R. Meynet ¹, en la interpretación de los textos bíblicos. El cual se interesa por evidenciar, partiendo desde un punto de vista sincrónico, la construcción simétrica de los escritos, sea veterotestamentarios como neotestamentarios. Este método se diferencia de la Crítica Retórica o la llamada Retórica Clásica, en la medida en que ésta parte de los

1. Para la consulta acerca de este nuevo método pueden verse principalmente dos obras del mencionado autor: *L'analisi retorica*, 142-262; *E ora, scrivete per voi questo cantico. Introduzione pratica all'analisi retorica*, 25-113; igualmente puede consultarse un artículo suyo: "Un nuovo metodo per comprendere la Bibbia: l'analisi retorica", 403-436; una presentación de este método figura también en el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 36-39.

presupuestos de la retórica grecolatina; en cambio el *análisis retórico*, como también se le llama, tiene en cuenta la tradición literaria bíblica, con su uso característico del paralelismo de términos.

El uso del método comporta la utilización de las leyes que contiene la retórica hebrea en la escritura de tipo poético y en la de tipo prosaico. El asunto, en primer lugar, es identificar y delimitar las unidades literarias mínimas, tales como los términos, es decir, un lexema o monema lexical, como “cruz”, “pasar”, “hora”, “oscuridad”, “grande”; los segmentos, que pueden ser unimembre, bimembre o trimembre; un miembro está compuesto por uno, dos o tres términos. Se reconoce un miembro de un segmento cuando un conjunto de términos construyen un enunciado con un significado, valor o sentido determinado; los fragmentos se componen de uno, dos o tres segmentos. En segundo lugar, se debe demarcar las unidades literarias mayores, como los pasajes, compuestos de uno o más fragmentos; las subsecuencias, compuestas uno o más pasajes; las secuencias, formadas por una o más subsecuencias; las secciones, constituidas por una o más secuencias; hasta llegar al análisis de un libro que está compuesto por una o más secciones.

Así, el acercamiento que se pretende en el texto marciano elegido, comporta previamente la crítica textual de los versículos que presentan problemas en este nivel, seguido de los problemas gramaticales y lexicográficos más relevantes que aparecen en estos versículos, con la finalidad de contextualizarla conforme al mundo bíblico, en el griego clásico y de acuerdo al estilo narrativo del autor. Después podrá encontrarse al inicio de cada pasaje una versión de la traducción del texto griego que es el resultado de la labor anterior, y servirá para la subsiguiente profundización en la línea interpretativa. Este presupuesto es de singular importancia dado que cuanto más literal o respetuosa del texto original sea la traducción, cuando es posible, ayuda a reconocer la función retórica de los términos que el autor mismo les ha asignado en el momento de poner por escrito su obra. Antes de la interpretación propiamente dicha, se hará el análisis de la secuencia que se divide en tres subsecuencias (vv. 21-32; 33-36 y 37-47); la primera y la tercera compuesta cada una de dos pasajes, y la segunda de un solo pasaje. Finalmente, se propondrán unas conclusiones.

Uno de los límites de este estudio, entre otros, que podrá encontrar el lector, es que no abarca la totalidad de la obra del así llamado evangelista Marcos, que permitiría captar con mayor claridad el lugar que ocupa esta secuencia en el conjunto del libro. Por ejemplo, los títulos cristológicos que comparecen en este texto, son como la conclusión de lo que se ha venido señalando a lo largo de este Evangelio, empezando ya desde el primer versículo, donde Jesús es llamado *Hijo de Dios*, título éste que viene puesto en

boca del centurión confesando su fe: “*verdaderamente este hombre era Hijo de Dios. Igualmente el Reino de Dios*”, que José de Arimatea estaba esperando, es ya parte de esta obra en 1,15 que Jesús empezó a proclamar con estas palabras: “*El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva*”. Con estos ejemplos se puede caer en la cuenta de cómo las cosas que van narrándose evocan cosas ya dichas, ayudando a una comprensión más global no solamente de los títulos cristológicos, sino también de cada uno de los versículos que van a ser estudiados, tratando de encontrar el mensaje que encierran. Este aspecto, además, es fundamental en la retórica bíblica en la medida en que los términos, que se evocan unos a otros, forman un conjunto compacto y bien estructurado.

Por otro lado, hay cosas que son dichas en este texto de las que el autor no da ulteriores explicaciones, y que cuando se confrontan con el resto de los sinópticos difieren, si no totalmente, al menos en parte. Está, por ejemplo, la bebida ofrecida a Jesús en el último momento de su vida. Según Marcos: *Alguien, corriendo, y empapando una esponja en vinagre, sujetándola a una caña, le ofrecía de beber diciendo: “Dejad, veamos si viene Elías a descolgarle”* (15,36), mientras en Mateo (27,48-49), son los *otros* los que pronuncian la frase con el mismo tenor. Del mismo modo queda inexplicada la confusión del grito de Jesús que invoca a Dios, con una supuesta invocación al profeta Elías. La presencia de Simón de Cirene, la de José de Arimatea, del centurión, de las mujeres, que irrumpen en la narración sin anticipación alguna. Ante lo cual, para lograr una interpretación no armonizante de los evangelios, hay que buscar una explicación más o menos cercana a lo que el autor quiso decir con esta particular narración. De modo tal, esta propuesta se propone explicar estos y otros problemas que aparecen en este texto tal y como se presentan hoy en día.

En lo que sigue se desarrollarán los puntos que se han señalado. No sin antes agradecer encarecidamente al Profesor R. Meynet que ha acompañado este trabajo con sus oportunas observaciones.

0. TEXTO

0.1. CRÍTICA TEXTUAL

Después de una lectura del aparato crítico, es de destacar que no todas las variantes que aparecen merecen una especial atención, de modo que se debe hacer una selección, fijándose sobre todo en aquellas que afectarían al conjunto y al sentido del texto (15,21-47). Hay que advertir que para esta selección hay estudios precedentes que sirven como punto de apoyo, cada uno con una u otra visión, unas veces coincidiendo entre sí, otras discrepando, como se verá en esta parte del trabajo.

- v. 25 Considerando la delimitación del tiempo que Marcos hace en la sección de la Pasión de Jesús (14-15), de días, de horas, de amanecer, de atardecer, de noche, merece atención en primer lugar el v. 25. Este versículo ofrece una sustitución del adjetivo numeral τρίτη por ἕκτη, es decir tercera por sexta hora, avalado por los testimonios Θ pc Sy^{hmg} 2. Por un lado, desde un punto de vista interno, en el texto 15,21-47, hay una puntual demarcación del tiempo, incluido este versículo. Las subsiguientes alusiones cronológicas son la hora sexta (v. 33a), la hora nona (v. 33b.34) y el día, que se cierra con una indicación de la llegada de la tarde, que a su vez va relacionado con la observación del amanecer de 15, 1, la aclaración de que ha pasado el sábado y es el primer día de la semana de 16,1-2. Además con la exacta numeración sucesiva de tercia, sexta y nona, períodos divididos cada uno en tres horas.

Por otro lado, el problema surge cuando este dato de la hora en Marcos es confrontado con el evangelio de Juan que para el mismo evento habla de la hora sexta (19,14), un dato que en los otros dos restantes sinópticos no aparece ³. Según V. Taylor, se han dado diversas explicaciones, pero “ninguna de ellas es convincente” ⁴, por ejemplo que Juan sigue el cálculo romano de las horas, que la $\bar{\Gamma}$ (digamma que equivalía al seis) ha sido confundido con la Γ (gamma mayúscula que equivalía al tres) por los transcritores o que los judíos crucificaron realmente a Jesús cuando gritaron: “crucifícalo”. Por lo mismo, es mejor reconocer en las indicaciones temporales dos tradiciones diferentes. En este sentido se entiende que Juan es una corrección y que la lectura de

2. Θ (Codex Coridethianus, s. IX), pc (unos pocos manuscritos), sy^{hmg} (variante siríaca en el margen de la Harclense).

3. cf. K. ALAND, *Synopsis Quatuor Evangeliorum*, 483.

4. V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, 590.

5. cf. V. TAYLOR, *op. cit.*, 591.

ἔκτη por τρίτη, es “*un intento de armonización*”⁵. Por lo que mira a la armonización B.M. Metzger⁶ es de la misma opinión que V. Taylor.

Si aceptamos la variante de Θ pc Sy^{hmg}, romperíamos con la organización cronológica del conjunto de la narración. De modo que la lectura propuesta en la edición 27ma. del Nestle- Aland⁷ resulta la más admisible.

- v. 28 Hay testimonios que insertan el entero v. 28: *καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή ἡ λεγούσα καὶ μετὰ ἀνομιῶν ἐλογίσθη* = *y se cumplió la Escritura que dice: con los malvados fue contado*, L Θ 083 0250 f^{1.13} 33 ℳ lat sy^{ph} (bo^{pt}) Eus. Mas, la omisión en los mejores y más antiguos manuscritos ℵ A C D Ψ 2427 pc k Sy^s sa bo.^{pt} y la forma de citar del A.T., que en Marcos es muy rara, hacen pensar que la inserción del v. 28 sea más bien una asimilación de Lc 22, 37, que a su vez trae reminiscencias del cuarto canto del Siervo Sufriente de Is 53, 12⁸. Este versículo no pertenecería al texto original marciano. Probablemente sea un añadido posterior realizado por los copistas bajo la influencia de Lc 22,37; así, hay dos opciones: se omite el versículo, o se considera parte del capítulo. Si se opta por la segunda posibilidad, las razones para explicar la influencia lucana para su inserción no son convincentes, dado que el contexto de Lc 22,37 es totalmente distinto al de Marcos; en Lc la alusión a Is 53,12 está en los preliminares de la crucifixión, en cambio en Mc esta alusión se situaría en el momento mismo de la crucifixión. A su vez, cuando Lc narra la crucifixión no hace ni la menor alusión al cuarto canto del Siervo (cf. Lc 23,33-34). La primera posibilidad está más de acuerdo con el estilo sintético de Marcos. Es difícil optar una de las alternativas. En este trabajo se considerará el versículo en cuestión como parte del conjunto narrativo.

- v. 34 Se presenta una doble dificultad: primero, en la lectura del grito de Jesús: *Ἐλωι ἔλωι λεμα σαβαχθάνι*, el paralelo de Mt 27, 46b lee *ἠλι ἠλι* conjuntamente con D Θ 059 565 pc it vg^{mss} Eus. Igualmente la frase *λεμα σαβαχθάνι* ha tenido varias lecturas y escrituras, comenzando con la anterior edición del Nestle-Aland²⁵ leía *λαμα σαβαχθάνι* unido a B (con una ligera variante: *ζαβαφθ*.) Θ 059 etc., otros leen *λιμα σαβαχθάνι* con una ligera variante de A: *σαβακτ*- f¹³ 33 ℳ sy^h, también *λαμα ζαφθάνι* D (i) vg^{mss}. El texto que se propone en esta edición está fundado en ℵ C L Δ Ψ etc.

Las variantes muestran que los testimonios son dispares y, por tanto, nuestro texto es complicado y polémico. V. Taylor afirma que es “*la transliteración*

5. cf. V. TAYLOR, *op. cit.*, 591.

6. cf. B.M. METZGER, *A textual commentary on the Greek New Testament*, 99.

7. cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 144.

8. cf. V. TAYLOR, *op. cit.*, 591; también B.M. METZGER, *op. cit.*, 99; W.L. LANE, *The Gospel of Mark*, 651; R. PESCH, “Il Vangelo di Marco, Parte Seconda, Testo Greco e Traduzione, Commento ai Capp. 8, 27- 16, 20”, 706.

hebraizada de un original arameo del Sal 22,1” (sic; se trata en realidad del v. 2), donde si Marcos usó una tradición palestina es natural que refiera el dicho en forma aramea; pero es más probable que el dicho de Jesús haya sido lanzado en hebreo, porque el comentario de los presentes “Ἰδοὺ. Ἠλί, ἀν φωνεῖ= Mira, a Elías llama” (15,35), es inteligible si Jesús gritó ηλει ηλει o ηλι ηλι en vez que ελωι. En Mt 27,46 solamente \aleph B 33 vg (*mu*) sa bo aeth leen lo último; otros testimonios tienen uno de los dos ηλει o ηλι, formas que fácilmente pueden ser confundidas con יהיִלֵּי o יהִלֵּי, Elías. El mismo V. Taylor hace un elenco de los estudiosos que defienden la posición de que Jesús ha utilizado la forma hebrea y de los estudiosos que respaldan la forma aramea, para finalmente decir que mucho depende del carácter histórico de los vv. 35-36b ⁹.

Por otra parte, B.M. Metzger aclara que los testimonios que leen ηλει ηλει o las variantes ελει o ηλι representa el hebreo לֵיִ (‘‘Dios mío’’), que luego ha sido asimilado por el paralelo de Mt (27,46). Igualmente, este autor opina que la gran mayoría de los manuscritos unciales y de los minúsculos han leído ελοι ελοι que representa al arameo לֵיִ (‘‘Dios mío’’) el cambio de la ω por la α es ‘‘debido a la influencia del hebreo לֵיִ’’ ¹⁰.

W.L. Lane cree en la probabilidad de que los códices que tienen una lectura similar a la de Mt 27,46 han conservado la forma original de la frase, conforme al Targum del Sal 22,2 que tiene en hebreo *eloi eloi* y la pregunta en arameo (*¿lama sabachthani?*) ¹¹.

Si bien la lectura de Mt 27,46 y los testimonios que lo acompañan leen ηλι ηλι conforme a la versión actual de la Biblia Hebraica Stuttgartensia, hay que admitir que la versión marciana, tal como es presentada ahora en el Novum Testamentum Graece ²⁷, representa al original arameo hebraizado.

Todos los manuscritos griegos excepto el Codex Bezae leen σαβαχθανι o algo similar (σιβακθανει, A; ζαβαφθανει, B; σαβαχθανει, C *al*), que representa el arameo מְשַׁבְּחִי (‘‘me has abandonado’’). La lectura ξαφθανι de D (it^d lee ζαπτηανι; it^k ζαπηανι; it^m σαπτηανι; it^s ιζπτηανι) es una erudita corrección que representa al hebreo del Sal 22,1 מְשַׁבְּחִי (‘‘me has abandonado’’).

Así, ‘‘en el texto elegido por el Comité la frase entera representa un arameo original, mientras el paralelo de Mateo es en parte hebreo y en parte arameo’’ ¹².

8. cf. V. TAYLOR, *op. cit.*, 591; también B.M. METZGER, *op. cit.*, 99; W.L. LANE, *The Gospel of Mark*, 651; R. PESCH, ‘‘Il Vangelo di Marco, Parte Seconda, Testo Greco e Traduzione, Commento ai Capp. 8, 27- 16, 20’’, 706.

9. cf. V. TAYLOR, *op. cit.*, 593.

10. cf. B.M. METZGER, *op. cit.* 99-100.

11. cf. W.L. LANE, *op. cit.*, nota 65, 570.

12. cf. B.M. METZGER, *op. cit.*, 100.

La dificultad que presenta la lectura del texto que sigue es evidente, puesto que, la traducción al griego omite el primer μου como lo testimonian A K P Γ Δ Θ 059 etc., a continuación también se omite enteramente el segundo ó Θεός μου, y por añadidura se encuentra la sustitución de ἐγκατέλιπές με por ωνειδισας με = *me has rechazado*. Esto último supone una postura teológica, en el sentido de que la oscuridad debe ser interpretada como una sanción de maldición sobre Jesús; mejor, *alguien que no podía comprender cómo Dios habría abandonado a Jesús en la cruz* ¹³. De cualquier manera también el texto presentado en esta edición tiene códices de primer orden para Marcos que respaldan esta segunda parte del v. 34 **Ν B Ψ** 059 etc.

- v. 39 la expresión ὅτι οὕτω ἐξέ, πνευσεν = *que así había expirado*, de acuerdo a diversos testimonios ha sido leída de cuatro maneras diferentes: a) cuando el Centurión vio “*que así había expirado*” (**Ν B L Ψ** 892, etc.); b) “*que habiendo gritado* (= κρόξας), *expiró*” (W Θ 565 etc.); c) “*Que habiendo gritado así, expiró*” (A C K Θ f ¹¹³ etc.); d) “*que así gritando, expiró*” (y omite ειπεν = *dijo*) (D). Aparentemente la primera lectura representa la forma más antigua del texto ¹⁴, debido a que por un lado, es la lectura más breve como corresponde al estilo sintético de Marcos; por otro lado, la lectura más larga parece ser debida a la influencia de Mt 27,50, donde sí concurre claramente el participio κρόξας (del verbo κρόξω) en el momento de la muerte de Jesús, Mc en cambio en ese contexto usa el aoristo ἔβοησεν (del verbo: βοάω), si bien dos verbos sinónimos, mas el verbo βοάω aparece solamente dos veces en Mc, cuando se habla de Juan el Bautista (cf. Mc 1,3; el par. de Mt 3,3 usa el mismo verbo y es la única vez que lo hace) y para referirse al fuerte grito de Jesús en la cruz (cf. Mc 15,34). Diversamente, para expresar el grito de otros personajes Mc usa el verbo κρόξω ¹⁵.

0.2. LEXICOGRAFÍA

Las voces que se presentan a continuación son algunos términos que confirman el uso que se hacía de los mismos en el mundo griego (cfr. la versión de los LXX), o eran traducción provenientes de la lengua hebrea o aramea:

13. cf. W.L. LANE, *op. cit.*, nota 66, 570; también: B.M. METZGER, *op. cit.*, 100.

14. cf. W.L. LANE, *op. cit.*, nota 68, 571.

15. cf. Mc 3, 11; 5, 5.7; 9, 24.26; 10, 47.48; 11,9; 15, 13.14. Por lo demás, es interesante constatar en Mateo el uso del verbo κρόξω en: 8, 29; 9, 27; 14, 26.30; 15, 22.23; 20, 30.31; 21, 9.15; 27, 23.50, en siete ocasiones es usado para referir una confesión de la persona de Jesús como el “*hijo de David*”, una como “*hijo de Dios*” (8,29), los discípulos para decir que es “*un fantasma*”, una en boca de Pedro “*Señor, Sálvame*”, una en boca de los judíos “*sea crucificado*” y para reportar por única vez el grito de Jesús (*El hijo de David, el hijo de Dios*), pero sin pronunciar palabra alguna, se hace constar solamente el grito.

16. cf. L. ROCCI, “ἀγγαρεύουσιν -εύω”, *VGI*, 7.

17. cf. W. ARNDT - F.W. GINGRICH, “ἀγγαρεύω”, *GELNT*, 766.

- v. 21 ἄγγαρεύουσιν -εὔω *obligan, fuerzan* cf. Mt 27,32. El verbo en el griego clásico significa: *expedir un correo* ¹⁶. Su origen no es netamente griego, sino proviene de la lengua persa, donde el ἄγγαρος era un medio, un servicio de correo a caballo o en barco de la casa real ¹⁷, y el encargado del servicio postal, tenía la facultad de exigir los medios (sea personas, animales, o alimento), para llevar a término esta tarea; de aquí pasó a significar cualquier acto de requisición ¹⁸, es decir, “*el recuento y el embargo o expropiación de ciertos bienes de propiedad particular considerados aptos para las necesidades de interés público*” ¹⁹.

Los condenados a la crucifixión ²⁰ debían ser desnudados y cargar el travesaño (“*patibulum*”) de la cruz desde “*el pretorio o de la cárcel, hasta el lugar de la ejecución, mientras los soldados seguían flagelándolos*” ²¹. A Jesús no le desnudaron, ni siguieron flagelándole durante el camino al lugar del suplicio, porque antes de sacarle fuera le pusieron sus ropas (cf. Mc 15,16-20), y seguramente cargó con el “*patibulum*” una cierta distancia, hasta que los soldados se dieron cuenta que Jesús ya no podía más. Entonces los soldados hicieron el uso del derecho de angaria ²² o requisición. Este último sentido es el que denota el verbo cuando Marcos lo usa en 15,21, que es el de “*obligar a uno a que preste un servicio, un trabajo*”, como en Mt 5,41; 27,32. Al mismo tiempo, está el hecho de que en Marcos este verbo es un *hapax legómenon* ²³.

Según S. Légasse, en el hecho de la requisición de Simón, no se puede excluir de la mente del redactor un recuerdo de la advertencia pronunciada en Mc 8,34. El verbo usado es el mismo en 15,21 ἀρῶ:

«*El hombre requerido para “tomar” (hina arêi) la cruz de Jesús evoca a aquellos a los que Jesús se dirigía al decir: “Si alguien quiere seguirme, que renuncie a sí mismo y que tome (aratô) su cruz y me siga”*» ²⁴.

18. cf. F.M. URICCHIO - G.M. STANO, *Vangelo secondo Marco*, 628.

19. cf. DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA, Tomo II, 1778.

20. El suplicio de la cruz pasó de los persas a los cartagineses, y de estos a los romanos; quienes lo aplicaron largamente contra los esclavos, los sediciosos, los delincuentes más peligrosos y especialmente para prevenir y reprimir las rebeliones de los pueblos subyugados. Prohibida para los ciudadanos romanos, esta pena infamante y cruel era considerada como un suplicio para los esclavos. En el Antiguo Testamento no se conocía el castigo de la crucifixión, se usaba la lapidación como condena a muerte (Dt 21, 21-23) y como aumento de la ignominia para con los ajusticiados se colgaban sus cadáveres (Gn 40, 19; 1 S 31, 10; 2 S 4, 12), cf. F.M. URICCHIO- G.M. STANO, *op. cit.*, 627; también: J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale del vangelo di Marco*, 314; H. HAAG- A. van den BORN- S. de AUSEJO, “Crucifixión”, *DB*, 404-405.

21. cf. F.M. URICCHIO-G.M. STANO, *op. cit.*, 628.

22. cf. P. BILLERBECK, - H. STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Vol I, 344; también: PESCH, R., *L'evangelo della comunità primitiva*, 200; *Id.*, art. cit, 698.

23. cf. M. GUERRA GÓMEZ, *op. cit.*, 151.

24. S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús. La Pasión en los cuatro Evangelios*, 92.

Ciertamente se puede objetar, como afirma el mismo S. Légasse, que la cruz que lleva el Cireneo no es la suya sino la de Jesús. En Mc 8,34 las palabras τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, designan la cruz de aquel que sigue a Jesús; en Mc 15,21 designan la cruz de Jesús. Por otra parte, su colaboración no tiene nada de voluntaria, y en consecuencia cuadra mal con 8,34. Sin embargo, como Marcos y con él Mateo 27,32 no menciona explícitamente esta evocación de 8,34, lo que sí parece haberlo hecho Lucas 23,26 quien menciona que Simón iba “*detrás de Jesús*”²⁵. Esto no quita que se pueda intuir esta posibilidad como parte del deseo y del propósito de Marcos, toda vez que encuadra bien con el tema del discipulado que entra dentro del marco comprensivo de la totalidad del evangelio Marciano.

Por otro lado, está el hecho de que el uso que hace Marcos del verbo ἀγ-γαρεύω en el contexto del llevar la cruz, puede indicar muy bien que la intención de Marcos sea la de “*mostrar que Simón presta el servicio al nuevo rey*”²⁶.

- ἀγρός sin artículo, *campo* (en oposición a *ciudad*). Aquí probablemente Marcos haga referencia como en 6,36 a las *alquerías*, las casas de labranza o una granja lejos del poblado. En 6,56, lo mismo que en la citación precedente, Marcos se refiere a estas casas que están fuera de la ciudad. Se hace sucesivamente la diferencia entre *aldeas* y *alquerías (campos)*²⁷, más claramente en el v. 56 *aldeas, ciudades, alquerías, plazas*. Esta misma connotación se repite en 16,12 donde se habla de dos de sus discípulos que iban a la *alquería*. En cada uno de los casos la palabra griega es la misma.

Esto puede ayudar a comprender a qué hacía referencia Marcos cuando menciona que Simón “*volvía del campo*”. No necesariamente quiere decir que volvía de trabajar. Como dice V. Taylor, podía ser que, como judío que era, regresaba de uno de estos lugares del campo a la ciudad de Jerusalén para celebrar la Pascua. Es impreciso decir que esta *alquería* de donde regresaba era suya, que habría heredado de sus padres²⁸. Lo mismo este hecho no prueba que Simón fuera un campesino que volvía de trabajar²⁹. Ambas afirmaciones son solamente especulaciones siempre que el texto no informa nada al respecto. Se excluye también el hecho de que Simón fuera un pagano, contra

25. *Ibid.*, 92.367-368. Lucas evita hablar aquí de *requisición*, como lo hacen Marcos y Mateo, lo que hace es remplazar el verbo de origen persa *aggareuein* por un verbo ciertamente griego, *epilambanesthai* («*echar mano de [...]*»).

26. cf. R. MEYNET, *Passion de notre Seigneur Jésus Christ*, 169.

27. cf. DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA, Tomo I, 113; F. LACUEVA, *Nuevo Testamento interlineal Griego-Español*, 164.166.212.216.

28. cf. M. GALIZZI, *Vangelo secondo Marco*, 291.

29. cf. V. TAYLOR, *op. cit.*, 588.

30. cf. J. MATEOS, - F. CAMACHO, *Marco*, 379.

J. Mateos-F. Camacho³⁰ quienes dicen que sería uno de los muchos que seguían a Jesús (2,15; 3,32.34; 5,24) y estaban en torno al Maestro, ya que en Cirene vivían los judíos de la diáspora (Hch 2,10; 11,20; 13,1). Lo probable es que este hecho inesperado en su vida haya sido el inicio de su conversión³¹, aunque de esto Marcos tampoco hace una ulterior precisión.

Otra dificultad ligada al hecho de que Simón *volvía del campo*, es la cuestión de la cronología, es decir: ¿qué día fue ejecutado Jesús?³². Si antes de la fiesta de Pascua, de acuerdo con la cronología de Juan (Jn 18,28; 19,31), el 14 del mes de Nisán, o como señalan los sinópticos, el 15 del mes de Nisán (cf. Mc 14,12.16; Mt 26,17-19; Lc 22,7-15), el día de la Pascua. En lo que sí están de acuerdo es que ese día era viernes, la víspera del sábado (cf. Mc 15,42; Mt 27,62; Lc 23,54.56; Jn 19,31.42). Si era el día de Pascua, entonces Simón de Cirene que “*volvía del campo*” insinuaría una infracción de parte suya al reposo prescrito el día de Pascua. Como ya se señaló arriba el texto no dice que “*volvía de trabajar*” en el campo, por tanto no se puede confirmar tal infracción. La cuestión de la cronología, como se indicó en la crítica textual, responde a cuestiones de tipo teológico más que a razones estrictamente históricas.

- v. 22 - Γολγοθᾶν, Κρανίου *cráneo, calvario*. Es la transcripción de la palabra aramea ܩܪܢܝܘܢ, en hebreo קְרַנְיָהּ = *cráneo* (la segunda *l* es omitida para facilitar la pronunciación griega; este nombre le fue dado por el pueblo, probablemente por la forma característica de la roca, “*emergente como una cabeza pelada*”³³. X. Pikaza, dice que el lugar del cráneo, está relacionado con la muerte³⁴. De hecho las 12 veces que aparece en el Texto Masorético, en tres de esas viene usado en un contexto de muerte (cf. Jc 9,53; 2 R 9,35; 1 Cro 10,10, las otras veces se usa para significar «*cabeza, uno por uno o cabeza por cabeza*» (cf. Ex 16,16; 38,26; Nm 1,2.18.20.22; 3, 47; 1 Cro 23,3.24). M. Völkel³⁵, añade los sinónimos de *calavera* y *cabeza*; y que probablemente el lugar de la crucifixión haya sido simplemente una colina, teniendo en cuenta que en árabe, para designar una colina, se usa el término *rās* = *cabeza*. No existe certeza alguna dónde estaba situado ese lugar, lo único que señalan los evangelios es que quedaba extramuros de la ciudad de Jerusalén (cf. Mc 15,22; Mt 27,33; Jn 19,17.20).

31. cf. X. PIKAZA, *Il vangelo di Marco*, 407-408.

32. cf. S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús. La historia*, 113-118; J. GNILKA, *op. cit.*, 742-744.759-764.

33. cf. K.W. CLARK, “Golgotha”, *IDB*, 439; G. NOLLI, *Evangelo secondo Marco; testo greco, neovolgata latina analisi filologica, traduzione italiana*, 405.

34. cf. X. PIKAZA, *op. cit.*, 408.

35. cf. M. VÖLKEL, “Γολγοθᾶν”, *DENT*, 775-777.

- v. 23 *σμυρνίζω, σμύρνα* la sustancia resinosa de la mirra es producida por árbol homónimo perteneciente a la familia de las burseráceas, característica sobre todo de Arabia meridional y de Abisinia septentrional, es amarga, produce un perfume intenso. En el AT aparece en Ex 30, 23; Sal 45 (44), 9; Si 24,15; Ct 3,6; 4,14; 5,5.13; Est 2,12 (מִרְרָה= *mirra*). El verbo *σμυρνίζω*, que fuera de la Biblia es raro, en los LXX no aparece. Sólo en el NT es usado en el sentido transitivo. Se encuentra en Mc 15,23: los soldados ofrecen a Jesús vino mirrado, antes de la crucifixión.

El uso antiguo de mezclar vino con mirra es atestiguado también en otras fuentes. No obstante el sabor amargo, se obtenía un vino perfumado de particular exquisitez. (cf. también el vino aromado del Ct 8, 2. Los romanos sostenían que el vino mirrado no era muy inebriativo, por esto gustaba a las mujeres; se sostenía también que la mirra era un conservante del vino). Por consiguiente, es dudoso si en Marcos 15,23 se deba ver una bebida inebriativa que Jesús habría rechazado para morir en plena posesión de sus facultades. Tal vez sea mejor pensar que se trata de un vino que habitualmente era bebido por los soldados que a su tiempo ofrecieron al condenado. De hecho la costumbre judaica de ofrecer al condenado a muerte una copa de vino mezclado con incienso (cf. Pr 31,6-7: “*para que se confunda su mente*”). Con esta finalidad se había formado en la ciudad santa una especie de confraternidad de mujeres aristocráticas, encargadas de preparar tales pociones, *Sanhedrin* 6,43a), no constituye un paralelo de Mc 15,23, puesto que se trata de soldados romanos y no de mujeres judías; es más, el vino era mezclado con incienso y no con mirra como en este caso. Mientras Lucas y Juan no tienen un pasaje correspondiente a Mc 15,23, en el paralelo de Mt 27,34 la expresión *ἔσμυρνισμένον* es sustituida por *οἶνον μετὰ χολῆς*...= “*vino con hiel*”. Este cambio depende tal vez de Mc 15,36 o del Sal 69,22, lo que indica que también Mateo no habría pensado en una bebida inebriativa ³⁶. También es posible, según J. Gnilka ³⁷, que el rechazo de Jesús a tomar la bebida que le ofrecen signifique en referencia al texto del libro de los Proverbios que Jesús no es un consagrado a la muerte; o mejor, que la negación de Jesús a beber el fruto de la vid está en directa relación de Mc 14,25, es decir, que Jesús la bebería solamente en el reino de Dios, y este *beber* tenga conexión con su propia muerte (cf Mc 10,38-39) como inicio del reino de Dios ³⁸.

36. cf. W. MICHAELIS, “σμυρνίζω”, *GLNT*, Vol. XII, 673-674.678-680.

37. cf. J. GNILKA, *Marco*, 882.

38. cf. B. ESCAFFRE, “La mort de Jésus et la venue du royaume dans l'évangile de Marc”, *EstBib*, 337.

- v. 24 βάλλω, el sentido en el que viene usado este verbo en el NT es el transitivo en cuya acepción se indica el movimiento violento del *arrojar*, *echar* o del *golpear*. En la traducción de los LXX traduce el verbo 𐤁𐤏𐤍 en la forma Hifil (cf. 1 S 14,42; Is 34,17; Ez 47,22; 48,29; Jon 1,7; etc.). Así es como viene usado en Mc 15,24. Al verbo le sigue el sustantivo κλήρον³⁹.

- κλήρος, en el ambiente griego significa fundamentalmente la *suerte*. En particular, κλήρος por un lado indica la *suerte*, con la cual se efectúa el sorteo y el acto del sorteo, por otro lado el lote de terreno asignado mediante el sorteo. J.H. Friedrich⁴⁰ matiza el significado del concepto diciendo que esta *suerte*, tanto en griego como en hebreo, es la decisión de la Deidad, independientemente de la influencia humana, que se recibe como oráculo para proceder a la elección de una persona, a la legitimación de la distribución de tierras, o en el caso de pleitos. En Israel el único oráculo permitido era el oráculo que se obtenía echando suertes (cf. Dt 18, 9-14; Nm 27, 21ss.).

En los LXX, se encuentra como traducción de 𐤁𐤏𐤍. κλήρος indica la suerte (Jon 1,7). Va acompañado del verbo βάλλειν, y también ἐνβάλλειν (Jos 18,10) mientras para indicar una decisión dejada a la suerte se puede encontrar locuciones como “y llegó la suerte a la tribu de los hijos de Benjamín...” (Jos 18,11) o “...echemos a suertes para saber por culpa de quién nos ha venido este mal...” (Jon 1,7). En particular el echar a suertes es un acto del vencedor en la distribución del botín (Jl 4,3; Na 3,10; Si 37, 8, y sobre todo Sal 22 (21),19 “*Se repartieron entre sí mis vestiduras y sobre mi túnica echaron a suerte*”. A través de la suerte se manifiesta la voluntad de Dios, tanto en la repartición del territorio de Canaán (Nm 26, 52ss), como en la asignación del servicio en el templo (I Cro 25,8ss; 2 Esd 20,35); igualmente se confía a la suerte el destino fijado por Dios (Is 34,17; Est 10,3).

En el NT κλήρος significa sobre todo la *suerte*, y aparece una sola vez en la narración de la Pasión (Mc 15,24par)⁴¹, aquello que en el lenguaje poético del AT expresa una condición de completa sujeción e impotencia (Sal 22,19). Significa la total derrota de Jesús antes sus enemigos. Han vencido aunque momentáneamente.

- v. 26 βασιλεύς, la acepción común de este sustantivo en el ambiente griego era para indicar a aquel que ejercitaba en la vida la función de soberanía legítima, que casi siempre era hereditaria y conectada a una función

39. cf. F. HAUCK, “βάλλω”, *GLNT*, Vol. II, 35-36.

40. cf. J.H. FRIEDRICH, “κλήρος”, *DENT*, Vol. I, 2348.

41. cf. W. FOERSTER, “κλήρος”, *GLNT*, Vol. V, 583.585-586.597. No es totalmente cierto que este término aparece solamente en los relatos de Pasión, también se puede encontrar en Hch 1, 17.26;8, 21; 26, 18; Col 1, 12; 1 Pe 5, 3, unas veces significando *suerte* y otras *herencia*.

sacra. Se cree que originalmente este término era un préstamo de una lengua egea o pre-helénica, y se contrapondría al usurpador, τύρανος. En el AT esta función se expresaba con el término מֶלֶךְ, palabra común a todas las lenguas semíticas; el origen primigenio del término es dudoso. Podía ser el de *poseedor* o el de *árbitro*. Sirvió también para expresar la realeza de YHWH. El uso de מֶלֶךְ como epíteto de Dios es probablemente protosemítico.

En el NT βασιλεύς puede designar la realeza, sea de la divinidad, sea de los hombres, sea de los seres intermedios. Desde un punto de vista teológico es importante sobre todo la atribución, estrictamente unida al uso veterotestamentario y judaico, del título de rey a Dios y a Cristo, en contraposición a la realeza de los hombres. Tanto es así que la realeza de Cristo para el NT es un dato obvio y natural. En su cualidad de Mesías es en primer lugar βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων (cf. Mt 2,2; 27,11.29.37; Mc 15,2.9.12.18.26; Lc 23,3.37ss; Jn 18,33.37.39; 19,3.14ss; 19,21), definición usada con diversas intenciones. Mientras un contemporáneo neutral como Pilato se limita a repetirla como un elemento de acusación presentada por los judíos, para los fariseos y saduceos, unidos en la obstinada aversión a Jesús, constituye la pretendida blasfemia de un falso Mesías. La masa fluctuante, a la cual pertenecen los discípulos acogidos por Jesús, quisieran hacer de él el “*rey de los judíos*” temporal y político, malentendiendo el verdadero sentido de la realeza mesiánica de Jesús. Para expresar adecuadamente el carácter mesiánico de la realeza de Cristo en la fórmula “*rey de los judíos*” el genitivo plural debería ser sustituido por el singular (τοῦ) Ἰσραήλ, que también es atestiguado (cf. Mt 27,42; Mc 15,32; Jn 1,49; 12,13) ⁴². En todo caso cuando Marcos usa el término βασιλεύς (15,26.32) para indicar la inscripción puesta sobre la cruz de Jesús y cuando la pone en boca de los sumos sacerdotes y de los escribas, no es precisamente para acreditar el mesianismo de Jesús, sino al contrario para desacreditarla, un descrédito que después se convierte en verdad con la confesión del Centurión (cf. Mc 15,39b).

- v. 27 - ληστής *salteador, ladrón, bandido*. Originalmente indica al *salteador*; deriva del verbo ληΐζομαι, *llevarse como presa o botín*, de los sustantivos λεία (λήϊη) o λήϊς *presa o botín*. El vocablo no implica necesariamente la negación de la probidad; por tanto puede indicar también al *soldado* regular o al *mercenario*, porque en la antigüedad estos tenían derecho al botín, en este sentido en los LXX indica al soldado enemigo (Jr 18, 22). Sin embargo, siempre se ha usado sobre todo en los autores clásicos en sentido malo. Así sucesivamente sirvió sobre todo para indicar al *salteador* de cualquier tipo (sea

42. cf. K.L. SCHMIDT, “βασιλεύς”, *GLNT*, Vol. II, 133-134.144-145.170-171.

saqueador, ladrón, o pirata), pero también indicaba al soldado indisciplinado; en todo caso está siempre presente la idea de prepotencia en el apropiarse de cosas que pertenecen a otros. En este sentido se distingue ληστής de κλέπτης que es *robar secretamente*, pero se pueden usar como sinónimos.

En los escritos de Flavio Josefo ληστής designa constantemente a los *zelotas*, aquellos que han dedicado la propia vida a la lucha armada contra la ocupación romana y todos aquellos que la favorecen, la aprueban o la sopor-tan y, que a fin de liberar la nación están listos hasta para donar la propia vida. La causa por la cual luchaban era de tipo político y mesiánico. Ellos tenían un cierto respaldo popular. A estos *zelotas* los romanos los penalizaban con la cruz, no por ser delincuentes comunes sino porque eran rebeldes a nivel político, un movimiento ilegal. Otro motivo para llamarles λησταί era porque no tenían una cohesión interna y externa, tenían varios jefes, como varios grupos, donde los fines personales no estaban ausentes. Por tanto, los *zelotas* según Josefo era un movimiento que se había equivocado y manchado la matriz religiosa de la liberación del pueblo judío, donde ciertamente el único rey era el Señor. Es más, después de la rebelión de Judas Galileo (6 d. C.), a quien se tiene como el fundador de los *zelotas* la época donde verdaderamente actuaron los *zelotas*, fue en la rebelión que trajo consigo la destrucción del templo (66-70 d. C.). Al parecer la época de Jesús fue totalmente pacífica ⁴³.

La literatura rabínica también adoptó este término para designar tanto a los *zelotas* como a los bandidos comunes. Igualmente estos testigos coinciden con Josefo al señalar que se les castigaba con la cruz, que era un suplicio romano. Es posible que conforme pasaba el tiempo los *zelotas* hayan transformado el nombre de ληστής como un título de honor, pero para la literatura rabínica el *zelotismo* era también un movimiento equivocado que proclamaba su lucha contra el estado pagano en nombre de Dios.

En el NT en 2 Co 11,26, se usa el término para designar a los *bandidos* y en Mt 21,13, significa *ladrones*, como en Mc 11,17, cuando la purificación del templo (cf. Is 56, 7; Jr 7, 11). En Lc 10,30.36 con la palabra *salteadores*, en opinión de K.H. Rengstorf ⁴⁴, Jesús quería referirse a los *zelotas*, toda vez que los *zelotas* no mataban a los judíos; se servían solamente de los viajeros para procurarse medios de subsistencia; e igualmente en el episodio que se narra a partir de Mt 22,15ss. se habría pedido a Jesús una toma de posición de frente al movimiento *zelota*. En suma Jesús con estas respuestas habría deslindado su posición respecto de los *zelotas*, es decir, una total desaprobación.

43. Esa es la conclusión de H. GUEVARA, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 1985, 259, después de analizar los libros de Flavio Josefo (*Guerras Judías y Antigüedades Judías*).

44. cf. K.H. RENGSTORF, “ληστής”, *GLNT*, Vol. VI, 699-712.

Por lo demás, resulta claro que el *zelotismo* era un movimiento emparentado con el mesianismo, y no es extraño que se sospechara que Jesús fuera un jefe zelota. Esto se puede encontrar en Mt 26,55; Mc 14,48, que pone en boca de Jesús: “¿como contra un bandido salisteis con espadas y garrotes a prenderme?”. Más adelante en el proceso se pone a Jesús a la misma altura del sedicioso Barrabás (Mt 27,15ss; Mc 15,6ss), así se habría tomado tanto a Jesús como a Barrabás como dos jefes de distintas bandas de *zelotas*. Solamente que el término usado para designar a Barrabás no es ληστής sino δέσμιον ἐπίσημον = *preso famoso* en Mateo (27,16) y μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος = *con los presos encarcelado* en Marcos (15,7). Resulta débil una argumentación que equipare a Jesús con los *zelotas*. Ni siquiera al mismo Barrabás se le puede atribuir esta categoría. Solamente hay que llegar al v. 27 de Marcos y el paralelo de Mt 27,38, para encontrar el término ληστής. Lo cual indica que hay que ir por otro camino para lograr una interpretación no tendenciosa.

Que se haya tomado a Jesús como un *zelota*, puede ser cierto, mas no porque se haya preferido liberar a Barrabás y crucificarle a él. Lo que sucedió en la purificación del Templo Mc 11,17 fue una acción profética de Jesús, pero más que profética fue mesiánica, si bien velada, secreta como lo presenta Marcos, pero que se dará plenamente a conocer en Mc 14,61-62 en su respuesta al Sumo Sacerdote. El camino de Jesús es distinto al de los *zelotas*, aunque en este caso se entrecruzan porque Jesús da a sus acciones un carácter mesiánico. Jesús no es un ληστής, sea en la acepción de *zelota* o de un simple *salteador*. Al contrario, los denuncia (Mc 11,17). En Mc 14,48, las palabras de Jesús corresponden a una legítima defensa de su propia dignidad⁴⁵, porque se le pone a la misma altura de los *salteadores*, se le trata como tal, es arrestado como tal, mientras estaba orando (Mc 14,32ss) y no estaba perpetrando una fechoría. Sólo más adelante, cuando es crucificado se puede constatar que, justamente aquello que Jesús no afirmaba de sí mismo, se lo atribuyen los romanos al condenarlo como un rey fracasado, uno de los tantos de la lista de los pretendientes políticos vencidos. Para los sumos sacerdotes será un rey falso, un profeta mentiroso con pretensiones mesiánicas. Sin embargo para los discípulos de Jesús, este hecho de haberlo crucificado entre dos ladrones será el inicio de un nuevo mesianismo. No se sabe con certeza si se trata de dos *salteadores* comunes o de dos *zelotas*⁴⁶, (contra R. Pesch que afirma que se trata de dos *zelotas*), ni se sabe si estaban emparentados con Barrabás. El texto no da pie para tal aseveración. Lo evidente es que la vida de Jesús termina como

45. cf. V. TAYLOR, *op. cit.*, 464; J. GNILKA, *op. cit.*, 817.

46. cf. R. PESCH, *art. cit.*, 710.

la de los fracasados, de los vencidos por la historia, muere como cualquier bandido ⁴⁷.

- v. 29 βλασφημέω, *blasfemo*. Mientras βλασφημία ⁴⁸ como “*nomen actionis*” indica siempre el acto de *blasfemar*; βλασφημιος puede designar tanto un modo de ser como un acto. En la literatura griega βλασφημία indica el discurso calumnioso, es decir, el uso de la palabra para dañar a alguien, en contraste con la εὐφημία. Indica también la expresión más virulenta de la burla y del ultraje personal. En los LXX no se da un correspondiente preciso y estable con el original hebreo, indica siempre una ofensa personal dirigida directamente o indirectamente a Dios, como puede ser también la negación de su potencia salvífica (Is 52,5).

El NT concibe la blasfemia sustancialmente como un ultraje al poder y a la soberanía divina. Para los evangelistas son blasfemos tanto los soldados que se burlan de la virtud profética de Jesús (Lc 22,64ss), como los espectadores de la crucifixión (Mc 15,29 y Mt 27,39), como el ladrón impenitente (Lc 23,39), cuando desafían burlescamente a Jesús para que muestre su naturaleza de Hijo de Dios.

- v. 31 ἐμπαίζω ⁴⁹. En los LXX, ἐμπαίζειν significa originalmente *jugar*, o *saltar sobre*; del cual deriva el sentido de *tomar el pelo a alguno*, *burlarse*, *reírse*, *befarse*, *ilusionar*, *engañar*, *hacer escarnio* a alguno. La manera de expresar el desprecio y la desestima de los hombres y, según los casos, también del mundo, de las criaturas y hasta del mismo Dios, sea hablando irónicamente o con desprecio, sea escarneciendo, ofendiendo, haciendo gestos con la nariz, rechiflando, pifiando, *moviendo la cabeza* (cf. 4 Re 19,21; Jb 16,4; Si 12,18; 13,7). Puede hacer alusión también a ciertos juegos de niños o de adultos ⁵⁰ que eran practicados en ciertas ocasiones en el mundo griego, como parece ser el caso que se menciona en Lc 22,63-64, donde los soldados, como si estuvieran jugando, se burlan de Jesús vendándole y haciéndole preguntas para que él adivinara quién fue el que le golpeó.

En la narración de la Pasión (Mc 15,16-20; Mt 27,27-31) se encuentra una descripción especial de las burlas sufridas por Jesús infringidas por los soldados. Mas tarde reaparecen las burlas en todos los sinópticos en la escena de la crucifixión (Mc 15,31; Mt 27,41; Lc 23,36). El sentido que toma este verbo ⁵¹

47. cf. X. PIKAZA, *op. cit.*, 409-410.

48. cf. B.W. BEYER, “βλασφημέω”, *GLNT*, Vol. II, 279.281.287.

49. cf. G. BERTRAM, “ἐμπαίζω”, *GLNT*, Vol. IX, 204.208-209.217.219-220.

50. cf. D.L. MILLER, “ΕΜΠΑΙΖΕΙΝ: Playing the Mock game (Luke 22: 63-64)”, *JBL*, 309-313.

51. cf. F.G. UNTERSMIR, “ἐμπαίζω”, *DENT*, Vol. I, 1359-1361.

cuando viene usado en la narración de la Pasión es el de *escarnecer*, como sucede en los LXX (Gen 39,14; 2 Cro 36,16), aunque también ocurre con la misma raíz para significar *jugar* (cf. Sal 103,26; Jc 16,27).

- v. 34 βοῶω, significa gritar, llamar. Desde el punto de vista teológico es importante sobre todo el uso de βοῶω y la familia de términos con la misma raíz, sirve para indicar el grito de dolor elevado hacia Dios por el oprimido y el atormentado. En Ex 2,23; Dt 26,7; Jc 10,12; 2 S 22,7ss; Ne 9,28; Sal 18,7; 69,4, se expresa el grito del perseguido que espera venganza. Aunque también puede expresar el *grito* de los que se sienten impotentes, como en Lc 9,38 expresa los gritos que daba el padre del muchacho epiléptico; en Lc 18,7 manifiesta el *clamor* de las oraciones que los elegidos dirigen a Dios; en Lc 18,38, indica los *gritos* de un ciego.

Diverso significado tiene el grito de Jesús en la cruz en Mc 15,34. Una vez más es el elegido de Dios que gime abandonado al furor de los impíos; pero su oración no tiene que ver con sus enemigos, sino solamente con Dios. Es el clamor del crucificado dirigiéndose al Padre. El *hijo del hombre* ha tocado el fondo del dolor humano, se siente abandonado por Dios, y este acceso de sufrimiento le saca este grito tan humano en el cual se concentran todas las últimas energías del moribundo. Pero este ἔβοησεν no es una invocación de ayuda o de venganza, sino una invocación del anhelo de la presencia de Dios⁵². Además, con la particularidad que se ha señalado arriba, que el verbo βοῶω, es usado en Mc solamente en dos ocasiones, cuando se evoca una cita del profeta Isaías (40,3), para referirla a Juan el Bautista llamando a la gente al arrepentimiento⁵³ (1,3) y en boca de Jesús (15,34).

- v. 35 φωνέω, indica la emisión de un sonido o de una voz producidos por instrumentos musicales, animales u hombres. Este verbo es raro en los LXX (se usa más κολέω para traducir כָּרַן, קָרַץ, קָרַץ). Aparece únicamente en ciertos pasajes para traducir vocablos hebreos o arameos, indicando el sonido de la trompeta (Am 3,6; 1 M 9,12) y el gritar de animales (Is 38,14; Jr 17,11; So 2,14, etc.). En el NT no aparece en las cartas. Significa el hablar en alta voz o el gritar de hombres, ángeles o demonios y puede ser reforzado por la expresión φωνῆ μεγάλῃ (Mc 1,26; Lc 23,46; Hch 16,28; Ap 14,18), resultando en estos pasajes sinónimo de κράζω.

Probablemente el grito que Jesús emitió en la cruz y con el cual, según algunos judíos, *llama a Elías* fue entendido como invocación a aquel que salva y trae salvación (Mc 15, 35 ; 10,49)⁵⁴.

52. cf. E. STAUFFER, "βοῶω", *GLNT*, Vol. II, 292.296-297.

53. cf. H. BALZ- G. SCHNEIDER, "βοῶω", *DENT*, Vol. I, 669-670.

54. cf. O. BETZ, "φωνέω", *GLNT*, Vol. XV, 340.343-344.

- v. 36.46 καθαίρέω, el verbo que desde Homero aparece frecuentemente, se encuentra en el ambiente pagano del mundo griego con cuatro significados: a) *descolgar*; b) *demoler*; c) *vencer, destruir, condenar* a un adversario, a una ciudad; d) *destronar*. En el NT se encuentra el primer significado para expresar la deposición de la cruz, Mc 15, 36 (cuando Jesús estaba aún con vida); y en Mc 15, 46; Lc 23, 53; Hch 13, 29 (cuando Jesús había ya expirado) ⁵⁵. De las nueve veces que aparece este verbo en NT, en Marcos éstas son las dos únicas ⁵⁶, es decir, solamente usó este verbo en el contexto de la Pasión de Jesús, para expresar el *bajar* de la cruz a Jesús.

- v. 37.39 ἐκπνέω, *expirar, soplar fuera, alentar*. El verbo ⁵⁷ se encuentra con el significado del *exhalar* (la vida). En el NT aparece solamente en Mc 15,37.39 (cf. Lc 23,46). El vocablo revela la primitiva concepción de la vida que en el momento de la muerte el espíritu deja el cuerpo yéndose con el respiro.

- v. 41 διακονέω, el concepto del *servir*, especialmente el *servir a la mesa*, en griego se expresa mediante varios verbos, entre los cuales se encuentra el presente verbo. Respecto al mundo griego la posición de Jesús en cuanto al *servir* es totalmente nueva. La nota determinante es que en el servicio él ve por añadidura (partiendo del precepto del amor veterotestamentario hacia el prójimo, conectándolo con el precepto del amor a Dios) el comportamiento que hace del hombre un discípulo suyo (Mt 4,11; 8,15; 20,28; 25,44; 27,55; Mc 1,3.31; 10,45; 15,41; Lc 4,39; 8,3; 10,40; 12,37; 17,8; 22,27; Jn 12,2.26).

Sin embargo, también sigue presente en el NT el propio significado del *servir en la mesa* (cf. Lc 17, 8). Junto a la connotación anterior, el NT recoge un ulterior significado de *ser servicial*. A veces este alejamiento del concepto del servicio en la mesa es claramente reconocible cuando se relata el servicio de las mujeres que acompañaban a Jesús (Lc 8,3; Mt 27,55; Mc 15,41). Lo que se quiere significar en estos textos con διακονεῖν es «*socorrer a alguno con los propios bienes*» ⁵⁸.

- v. 43 εὐσχήμων significa *noble, de buena posición, respetado*. Mc 15,43 designa a José de Arimatea con εὐσχήμων βουλευτής, mientras Mt 27,57 tiene un significado más limitado πλούσιος, y Lc 23,50ss parece haberlo referido a la cualidad moral del hombre. βουλευτής indica la condición social ⁵⁹. En

55. cf. C. SCHNEIDER, “καθαίρέω”, *GLNT*, Vol. IV, 1249-1251.

56. cf. H. HÜBNER, “καθαίρέω”, *DENT*, Vol. I, 2092.

57. cf. E. SCHWEIZER, “ἐκπνέω”, *GLNT*, Vol. IX, 1101.

58. cf. B.W. BEYER, “διακονέω”, *GLNT*, Vol II, 951.957-958.961.

59. cf. H. GREEVEN, “εὐσχήμων”, *GLNT*, Vol. III, 1195.1197.1198-1199.

general con este término ⁶⁰ se quiere indicar en el NT a personas *estimadas, respetables* (cf. Hch 17,12). βουλευτής, que viene de βουλή, indica el concilio entendido como institución política y sus deliberaciones, aunque βουλή también significa: *voluntad, decisión, determinación, el parecer de alguno* ⁶¹. Por extensión βουλευτής (Mc 15,43) significa *miembro del Sanedrín* ⁶². Designa el cargo oficial que desempeñaba José de Arimatea ⁶³, lo que difiere de Mt 27,57 y Jn 19,38 donde se le presenta como μαθητής = discípulo.

- v. 44 ἐπηρωτάω, significa *pedir, interrogar, informarse, proponer una cuestión*. ἐπηρωτάω es el término preferido por Marcos mientras los otros sinópticos recurren a la perífrasis (Mc 7,5.17; 8,23; 9,28; 10,2.17; 12,28; 13,3; 14,60ss; 15,4.44 con los respectivos paralelos). Designa sobre todo como ἐρωτάω con el cual frecuentemente se alterna en los pasajes paralelos de los sinópticos, el *preguntar* en general. A veces parece indicar una pregunta insistente (Jn 18,7). También forma parte de la instrucción judicial (Mc 14,60), igualmente denota la indagación o la verificación (Mc 15,44; Hch 23,34) ⁶⁴.

60. cf. P. FIEDLER, “ἐὐσχήμων”, *DENT*, Vol. I, 1687-1688.

61. cf. L. ROCCI, “βουλή”, *VGI*, 363.

62. cf. P. FIEDLER, “βουλευτής”, *GLNT*, Vol. II, 311.313.

63. cf. H. BALZ - G. SCHNEIDER, “βουλευτή”, *DENT*, Vol. I, 675.

64. cf. P. FIEDLER, “ἐπηρωτάω”, *GLNT*, Vol. III, 969-970.

1. PRIMERA SUBSECUENCIA: Crucifixión (v. 21-32)

Compuesto por dos pasajes.

1.1. PRIMER PASAJE: Crucifican al "Rey de los Judíos" (v. 21-28)

Compuesto por tres fragmentos.

-
- | | |
|------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| = ²¹ Y obligan a uno
:: a Simón | que pasaba,
de Cirene, |
| = que volvía
:: el padre
+ para que llevara su | del campo,
de Alejandro y de Rufo,
cruz. |
| = ²² Y le conducen
:: al lugar
:: lugar | del Gólgota,
-que significa-:
del Cráneo. |
| = ²³ Y le daban vino mirrado,
+ ²⁴ Y le | pero él no lo tomó.
crucifican |
-

* y se reparten	<i>sus vestidos,</i>
- echando a suertes	<i>sobre ellos</i>
* (para ver) lo que cada uno	se llevaría.

-
- | | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| = ²⁵ Era la hora tercia | cuando le crucificaron. |
| = ²⁶ Y estaba la inscripción
:: «EL REY
+ ²⁷ Y con él
:: a dos salteadores, | de su causa escrita encima:
DE LOS JUDÍOS». crucifican
uno a la derecha y otro a su izquierda. |
| = [²⁸ Y se cumplió
:: con los malvados | la Escritura que dice:
fue contado.] |
-

1.1.1. COMPOSICIÓN

a) Primer fragmento: *los soldados romanos crucifican a Jesús* (v. 21-24a)

Compuesto por cuatro segmentos, dos bimembres y tres trimembre. El primero es de construcción paralela: $ab / a'b'$. El segundo es un segmento trimembre de tipo: $A B C$. El siguiente segmento es también trimembre de tipo $A B B'$. El cuarto segmento es bimembre de construcción paralela. El elemento unificador es el sustantivo “*cruz*” y el verbo “*crucificar*” y los sujetos son los mismos (los soldados, cf. 15,16ss) en tres segmentos. Difiere únicamente el segundo segmento donde el sujeto es Simón de Cirene. En los otros segmentos, los soldados son los que: “*obligan*” a uno que pasaba, “*le conducen*”, “*le dan*” vino mirrado, y “*le crucifican*” a Jesús, todos al presente.

b) Segundo Fragmento: *el despojo de las vestiduras* (v. 24bcd)

Compuesto por un segmento trimembre de tipo: ABA' . Son simétricos los miembros extremos a través de los verbos: “*repartir*” y “*llevar*” que son correlativos. Además es la parte central del pasaje, con una alusión al Sal 22,19, que según la primera ley de Lund: “*El cambio está siempre al centro. El centro puede consistir de una, dos, tres y también de cuatro líneas*”⁶⁵; en efecto, en estas tres líneas no hay ninguna referencia a la cruz o al hecho del crucificar.

c) Tercer fragmento: *los excluidos de la sociedad oficial* (v. 25-28)

Se compone de cuatro segmentos bimembres. Los elementos unificadores son el verbo “*crucificar*” y el sustantivo “*Escritura*”. El título “*El rey de los judíos*” hace de centro en este fragmento. Los verbos sitúan las acciones en el pasado (*era, crucificaron, estaba, escrita encima, se cumplió, fue contado*), excepto *crucifican* y *que dice*, que están en el presente.

Estos tres segmentos, se relacionan en forma paralela: $ABCD E A'B'C'D'$. En AA' aparece un judío de la diáspora y los malvados, en el primer caso se trata de un judío que entra a formar parte de los discípulos de Jesús; en el segundo caso, los malvados de la sociedad oficial, los no discípulos. La relación es de oposición. En BB' y en DD' aparece cuatro veces la raíz “*cruz*”, en BD como términos finales, en el tercer y segundo miembro respectivamente y en $D'B'$ como términos finales igualmente pero como parte del primer miembro. Por lo demás indican el tema dominante en el pasaje. Los dos hijos de Simón aparecen como los nuevos discípulos. Uno con nombre griego = *Alejandro*, el otro con nombre latino⁶⁶ = *Rufo*. Señalan la uni-

65. Citado por R. MEYNET, *L'analisi...*, 119.

66. cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *op. cit.*, 379; R. MEYNET, *Passion...*, 189.

versalidad de este nuevo Rey. En cambio dos son los *salteadores*. Ninguno de los dos tiene nombre. Son los no discípulos. El segmento *E* ocupa el centro, donde Jesús como todo condenado a muerte ⁶⁷, tanto en la sociedad romana como en la judía, está desnudo ⁶⁸ ante los ojos de todos, es despojado de todo hasta de sus vestidos (cf. Sal 22,19). En *CC'* la relación es más abstracta, por un lado le conducen fuera de la ciudad (cf. Lv 24,14ss; Nm 15,35; I R 21,13; Hch 7,58) a un lugar elevado “*Gólgota*”, por otro su causa está escrita “*encima*”; como es un rey frustrado, un rebelde, todo el mundo debe saberlo; a la vista de todos en un lugar alto está el fracasado “*Rey de los judíos*”.

En el primer fragmento los soldados son los ejecutores de las acciones, lo cual sirve como dato histórico. Se cierra con “*y le crucifican*”. En el segundo fragmento siguen actuando los soldados, pero esta vez cumpliendo una parte de la Escritura, la del Sal 22,19. En el tercer fragmento las acciones son narradas en pasado, el dato de la crucifixión está al inicio del segmento, haciendo a su vez tres actualizaciones: una primera precisando la *hora* de la crucifixión; la segunda informando que eran *dos* los acompañantes de Jesús en el momento de la crucifixión; y la tercera señalando una vez más el *cumplimiento* de las Escrituras.

1.1.2. CONTEXTO BÍBLICO

Simón de Cirene, un judío de la diáspora ⁶⁹, que se convierte en discípulo y es el primero en cargar con la cruz como lo había pedido el Maestro (cf. Mc 8,34), no consta que haya sido discípulo antes de que fuera obligado por los soldados a llevar la cruz en vez de Jesús, después de que todos sus discípulos, llamados previamente (cf. Mc 3,13-19), lo abandonaron (cf. Mc 14,50). No hay ningún discípulo presente en este momento fatal, solamente un extraño junto con los salteadores/malvados (vv. 27-28) le acompañan. Para Marcos y su comunidad la familia de Simón de Cirene probablemente era de relevancia, tanto que es el único en mencionar a sus hijos, Alejandro y Rufo (cf. Mt 27,32; Lc 23,26). Juan ni siquiera menciona a Simón (cf. Jn 19,17).

Cirene ⁷⁰, era una ciudad importante en el período inicial del cristianismo (cf. Hch 2,10). De allí provenían muchos de los primeros judíos convertidos a la nueva fe, entre ellos algunos notables (Hch 13,1), y son intrépidos en predicar la Palabra (Hch 11,20) a los propios judíos y a los de origen griego,

67. Los romanos practicaban la crucifixión; los judíos por su parte, lapidaban a los condenados a muerte.

68. cf. F.M. URICCHIO - G.M. STANO, *op. cit.*, 627. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, 314.

no obstante la persecución y la dispersión que explotó en Jerusalén después de la muerte de Esteban (Hch 8,1.4). Igualmente en el tiempo de los Macabeos (siglo II a. C.), Cirene contaba con una comunidad notable de los judíos (cf. 1 M 15,23), incluso mucho antes (siglo IV a. C.) constituían una comunidad de más de cien mil judíos, una comunidad de la así llamada diáspora ⁷¹.

“*Se reparten sus vestidos*”, evoca al Sal 22 (21),19: “*Se reparten entre sí mis vestiduras y se sortean mi túnica*”.

“*Era la hora tercia cuando le crucificaron*”, la mención de la *hora* hay que verla en relación a las otras menciones de la hora en los vv. 33-34. Por ahora basta con evidenciarla.

“*El rey de los judíos*”, es interesante notar que Marcos es el único en traer este título como la inscripción que habrían puesto en la cruz los que crucificaron a Jesús, mientras Mt 27,37 dice: “*Éste es Jesús el rey de los judíos*”; Lc 23,38: “*Éste es el rey de los judíos*”; Jn 19,19 testimonia: “*Jesús nazareno rey de los judíos*”; a decir verdad, aún quedando inalterado lo esencial, cada evangelista acusa una tradición distinta, explica una cosa que para él es relevante. Marcos es el más conciso, lo cual no es sinónimo de original o histórico; lo importante de esa inscripción era dar a conocer al público y al pueblo en general la culpa del condenado a muerte ⁷² e indirectamente lo que en realidad es Jesús. Por lo demás, es el título con que Pilato, en son de burla, comienza a llamar a Jesús, cuando los judíos le presentan para ser juzgado (Mc 15,2.9.12); más adelante, los soldados usan el mismo título para burlarse de Jesús (Mc 15,18).

La mención de los dos salteadores/malvados (vv.27-28), enlaza la narración Marciana de la Pasión con el cuarto canto del Siervo sufriente, Is 53,12c: “y con los **malvados** (= ἀμαρτίας) fue contado”. Recuerda además las palabras de Jesús de Mc 14,48: “¿*Como contra un salteador* (=ληστήν) *habéis salido a prenderme con espadas y palos*”.

1.1.3. INTERPRETACIÓN

“**Uno que pasaba**”, en el original griego el mismo verbo παράγω = “*pasar por*” Marcos lo usa en un contexto de llamada en otras dos ocasiones (1,16;

69. cf. J. GNILKA, *op. cit.*, 881.

70. En tiempos de Jesús era una provincia romana, ya desde el 75 a. C., se sitúa al norte de África, hoy Barká o Cirenaica, cf. H. HAAG - A. van den BORN - S. de AUSEJO, “Cirene”, *DB*, 333; H. BALZ - G. SCHNEIDER, “Cirene”, *DENT*, Vol. I, 2436.

71. cf. F.M. URICCHIO - G.M. STANO, *op. cit.*, 628.

72. cf. J. GNILKA, *op. cit.*, 884-885.

2,14ab), en ambos casos los llamados cambian radicalmente de vida, se convierten en discípulos de Jesús (cf. 1,17-18; 2,14c). Esto es lo que sucedió con Simón de Cirene. Hasta entonces no tenía nada que ver con Jesús, no se dice que Jesús es el *que pasa*, bien que lo supone el hecho de estar llevando la cruz rumbo al lugar de la crucifixión, se dice por el contrario que era Simón quien *pasaba*, y se convierte en discípulo suyo; tampoco se precisa ni se sabe cuál era su profesión, pues, la mención de “*que volvía del campo*”, solamente señala que regresaba de las afueras de la ciudad y al cargar con la cruz de Jesús cambia de profesión, se hace discípulo. Jesús no lo llama. Sin embargo, Simón se solidariza con él, cumpliendo con la condición del seguimiento (8,34). El verbo $\alpha\iota\tau\omega$ se usa en los dos casos, en la cita anterior y en 15,21 refiriéndose a Simón. Es cierto que Simón fue requerido para llevar la cruz, pero el mismo verbo $\alpha\gamma\gamma\alpha\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu$, que tiene la connotación del prestar un servicio público, se acopla con otra actitud fundamental de un discípulo de Jesús, el ser servidor, el último de todos, servicial (Mc 9,35; 10,43.44). Simón de esta manera se convierte en modelo del discipulado ⁷³, y como se decía arriba al hablar acerca del uso del verbo $\alpha\gamma\gamma\alpha\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu$, Simón de Cirene también pasa a ser el servidor del nuevo Rey.

“**El rey de los judíos**”, la frase que le antecede contiene una palabra que es usada también en 12,16 para referirse a $\eta\ \epsilon\pi\iota\gamma\rho\alpha\phi\eta$ = *la inscripción*, que llevaba la moneda de los romanos como signo de la realeza del César y el instrumento de su dominio, aquí se usa (*la inscripción*) para indicar la realeza de Jesús que tiene como instrumento la cruz, símbolo del ofrecimiento de sí mismo, mas es una realeza que no tiene por finalidad el dominio, sino el de comunicar vida ⁷⁴. Una realeza que le viene de Dios, no de los que le crucifican, ya que ellos le contaban como un malhechor más, uno que ha pretendido hacerse con el poder, hacerse rey (v. 28) y los que le hacen crucificar como un blasfemo (cf. 14,61-64). Así, irónicamente Jesús es el verdadero rey en oposición a cualquier rey terreno que busca someter a los demás, antes que servir.

“**Como una oveja ante los que la trasquilan, está muda, tampoco él abrió la boca**”, Jesús, ya no habla, primero lo acusaron falsamente, lo azotaron, le hicieron cargar con la cruz, ahora lo crucifican, no se queja, no habla. Es un justo condenado, incomprendido, como uno de tantos de la historia de la salvación (cf. Jr 15,10-21; 18,18-23), pero es el último y el definitivo, que carga con las culpas de los demás. No será necesaria otra oblación (Hb 10,14). Jesús queda clavado en la cruz sin decir palabra, inmolándose por todos.

73. cf. B.K. BLOUNT, “A Socio-Rhetorical analysis of Simon of Cyrene: Mark 15: 21 and Its parallels”, *Sem*, 174.176-177.

74. cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *op. cit.*, 382.

1.2. SEGUNDO PASAJE: Ridiculizan al “Cristo, Rey de Israel” (v. 29-32)

Compuesto de tres fragmentos.

= ²⁹ Y <i>los que pasaban</i> :: meneando	LE INJURIABAN, la cabeza
= y diciendo: :: «¡Ah!, el que destruye :: y lo edifica	el Santuario en tres días,
:: ³⁰ ¡Sálvate + bajando	<i>a ti mismo</i> de la <i>cruz!</i> ».

= ³¹ Igualmente también :: <i>los sumos sacerdotes</i> :: con	BURLÁNDOSE entre ellos <i>los escribas,</i>
= decían: :: «A otros :: <i>a sí mismo</i>	salvó, no puede salvarse;
+ ³² que baje :: para que :: ¡EL CRISTO,	ahora de <i>la cruz,</i> veamos y creamos, EL REY DE ISRAEL! ».

= También + <i>los que con él</i>	LE INSULTABAN <i>estaban crucificados.</i>
--------------------------------------	-----------------------------------------------

1.2.1. COMPOSICIÓN**a) Primer Fragmento: *los que pasaban* (v. 29-30)**

Compuesto de tres segmentos. El primero es un bimembre con cuatro términos, de tipo paralelo: *ab / a'b'*. El segundo es un trimembre de tipo: *ABB'*. El tercero es un bimembre con cuatro términos de tipo paralelo: *ab / a'b'*.

b) Segundo Fragmento: *los Sumos Sacerdotes y los Escribas* (v. 31-32abc)

Resultan tres segmentos. El primero y el segundo son trimembres de tipo: *ABB'*. El tercero un trimembre de tipo: *ABC*.

c) Tercer Fragmento: *los Salteadores* (v. 32de)

Formado por un segmento bimembre con cuatro términos de tipo paralelo: *ab / a'b'*. El pasaje se caracteriza por verbos que pertenecen al mismo campo semántico: “*le injuriaban*”, “*burlándose*”, “*le insultaban*”. Otro elemento unificador es la raíz “*cruz*” que aparece una vez en cada uno de los fragmentos. Los verbos sitúan las acciones en el pasado: *pasaban, injuriaban, decían, insultaban*. Como tres son los fragmentos del pasaje, tres son los grupos que injurian al crucificado: “*los que pasaban*”, “*los Sumos Sacerdotes con los Escribas*”, “*los salteadores*”. Prácticamente al distinguir estos tres grupos, nadie da crédito a Jesús como Salvador, ni los circunstantes, la gente de a pie, la gente común y corriente; ni los jefes religiosos; ni mucho menos los que estaban crucificados con él, como si todos se hubieran puesto de acuerdo o contagiado para injurarlo, denostarlo y denigrarlo por completo. De tal manera que nadie creyese en él, todo su mensaje y su vida vienen reducidos aparentemente a la nada.

1.2.2. CONTEXTO BÍBLICO

Los que pasaban injuriando a Jesús *meneando la cabeza*, evoca la versión de los LXX a 4 Re 19,21; Jb 16,4; Si 12,18; 13,7; Sal 22,8; 109,25; Jr 18,16; Lm 2,15, donde el mover la cabeza es un signo de escarnio y desprecio, especialmente el Sal 22,8, donde se usa el mismo verbo κινέω. Aquí igualmente Jesús es objeto de escarnio, es ofendido con gestos y palabras.

1.2.3. INTERPRETACIÓN

“**Meneando la cabeza**”, como en el Sal 22,8 los que pasan y ven al condenado injustamente le afrentan y hacen mofa de él moviendo la cabeza y recordándole palabras supuestamente dichas por él (*el que destruye el santuario y lo edifica en tres días*), al menos en Marcos no consta que Jesús hubiese dicho estas palabras (cf. Jn 2,19). Ya sólo el mover la cabeza es una burla. Atribuirle cosas no dichas y pedirle que se salve a sí mismo es aumentar los sufrimientos del crucificado. El descrédito hacia su persona es el resumen de la desaprobación de su mensaje, de su propuesta de salvación, por eso mueven su cabeza, no creen que pueda ser el Rey, el Salvador ni siquiera de sí mismo, menos para el pueblo de Israel. Le piden un signo: que baje de la cruz.

“**El Cristo rey de Israel**”, un rey de Israel era el ungido (= *Cristo*, de la raíz χρίω, cf. 1 S 10,1; 26,9: κέχρικέν = $\overline{\text{חִיָּבַר}}$) de Dios. Los sumos sacerdotes y los escribas que debían haber comprendido viendo a través de sus acciones y sus palabras, que Jesús era el Mesías a quien esperaban desde hace tiempo, también lo desacreditan. Los representantes oficiales de la religión, los intérpretes de las Escrituras quieren ver una señal, un milagro, le piden que baje de la cruz, que se salve

a sí mismo. Al contrario le toman como un mentiroso, un falso “*rey de Israel*”, por tanto un blasfemo. No obtienen respuesta a sus peticiones, a sus provocaciones, a sus burlas. El silencio del condenado es absoluto, no es él quien debe dar testimonio de sí mismo. El Mesías como el justo del Sal 22,²⁷ espera ser liberado y escuchado por el Señor (Sal 22,30-32). Su causa está confiada al Señor.

“**Los que con él estaban crucificados**” contado entre los malhechores, ni siquiera ellos, dada su situación, se solidarizan en su dolor, también lo *insultaban*, no se sabe cuáles fueron esos insultos, como no tienen nombres, tampoco palabras, son actores de segundo orden. Pero al mismo tiempo el insulto de los que le acompañaban a Jesús en el suplicio de la cruz, le hace diferente de ellos. No es del grupo de los ληστές, está confundido con ellos, pero no es uno de ellos, pues ellos mismos no lo aceptan.

1.3. EL CONJUNTO DE LA SUBSECUENCIA (v. 21-32)

²¹ Y obligan a uno que pasaba, a Simón de Cirene, que volvía del campo, el padre de Alejandro y de Rufo, para que llevara su **cruz**. ²² Y le conducen al lugar del Gólgota, que significa: lugar del Cráneo. ²³ Y le daban vino mirrado, pero él no lo tomó. ²⁴ Y le **crucifican**

y se reparten sus vestidos, echando a suertes sobre ellos (para ver) lo que cada uno se llevaría.

²⁵ Era la hora tercia cuando le **crucificaron**. ²⁶ Y estaba la inscripción de su causa escrita encima: «EL REY DE LOS JUDÍOS». ²⁷ Y con él **crucifican** a dos salteadores, uno a la derecha y otro a su izquierda. [²⁸ Y se cumplió la Escritura que dice: con los malvados fue contado.]

²⁹ Y los que pasaban le injuriaban, meneando la cabeza y diciendo: «¡Ah!, el que destruye el Santuario y lo edifica en tres días, ³⁰ ¡Sálvate a ti mismo bajando de la **cruz!**».

³¹ Igualmente también burlándose los sumos sacerdotes entre ellos con los escribas, decían: «A otros salvó, a sí mismo no puede salvarse; ³² que baje ahora de la **cruz**, para que veamos y creamos, ¡EL CRISTO, EL REY DE ISRAEL! ».

También le insultaban los que con él **estaban crucificados**.

1.3.1. COMPOSICIÓN

Esta subsecuencia compuesta de dos pasajes, tiene en cada uno de sus pasajes tres fragmentos, el primero: a) vv. 21-24a, b) v. 24bcd, c) vv. 25-28; el segundo: a) vv. 29-30, b) vv. 31-32abc, c) v. 32de. Cada pasaje inicia mencionando a “uno que pasaba” (v. 21a) y a “los que pasaban” (v. 32d), terminan también con la alusión de los acompañantes de Jesús en la cruz (vv. 27-28 y v. 32de).

El tema que relaciona a los dos pasajes es el hecho de la crucifixión que viene mencionado siete veces; cuatro veces en el primer pasaje (v. 21e.24a.25b.27a) y tres en el segundo (v. 30b.32a.e). Por otro lado, cada pasaje lleva un título referido a Jesús: “El Rey de los judíos” (v. 26b) y “¡El Cristo, Rey de Israel!” (v. 32c). El primero dado por los romanos y el segundo por los jefes religiosos. Se diferencian porque en el primer pasaje los soldados crucifican a Jesús, y en el segundo Jesús es objeto de burlas.

1.3.2. INTERPRETACIÓN

“El nuevo Rey”, por encima de lo que puedan pensar romanos y judíos acerca de Jesús clavado en la cruz, los primeros como un malogrado rey y los segundos como un falso rey supuestamente ungido por Dios, el reinado suyo se ha iniciado, contra todos los pronósticos adversos. No hace falta la confirmación de las instituciones terrenas. Por un lado ya fue ungido (cf. 14,3) y tiene un primer seguidor judío Simón de Cirene, un servidor real que lleva su cruz (v. 21). Su corte no es de los primeros, sino de los últimos (cf. 10,41-45). Es un reino que se abre a todo el mundo (cf. Sal 22,28). Se puede inferir esto partiendo del hecho de que se mencionan dos nombres con carácter universalista: Alejandro (griego) y Rufo (latino), como los discípulos que siguieron el ejemplo del padre.

Hay detrás de la presentación que hace Marcos un cierto grado de ironía ⁷⁵, dado que ni romanos ni judíos aceptan a este rey, sin embargo, la historia de la salvación se escribe aún a costa de la incredulidad de éstos. El reino de Jesús, que es el reino de Dios se establece de la manera menos imaginable. Un reino que se establece en la debilidad, como su fuerza; se instaura en el fracaso y en el desprecio a los ojos de los hombres, mas no a los de Dios (cf. 1 Co 1,18-19.22-25; 2 Co 12,9; 13,4).

Igualmente las injurias que Jesús recibe como muestra del rechazo de su mensaje, de su reinado, la petición de que se salve a sí mismo, tanto de parte de los que pasan, como de los sumos sacerdotes y los escribas, incluidos los insultos de los que estaban crucificados con él, al final son verdaderas blasfemias, cuando paradójicamente a Jesús le hacen crucificar por blasfemo (cf. Mc 14,61-

⁷⁵. “It is important to note, [...] that the kingship theme is portrayed ironically by Mark. While spectators and Romans use it in a derogatory manner, Mark suggests that it is the key to realizing the hope immanent in such a tragic situation”, cf. B.K. BLOUNT, *art. cit.*, Sem, 175.

64; Mt 26,64-66). En todo esto resulta que el pretendido rey según los romanos y judíos, es verdaderamente rey según Dios (cf. Mc 15,2; Mt 27,11; Lc 23,3; Jn 18,33-37; Hch 17,7; 1 Co 15,24); el que viene injuriado por blasfemo, por maldito (cf. Lv 24,11-16) por parte de los supuestamente puros, es ciertamente blasfemado (cf. Nm 15,30; Is 52,5; 2 M 8,4; 2 R 19,4.6.22; Hch 6,11), porque un rey es hijo de Dios (cf. 2 S 7,8-16; 1 R 17,11-14; 22,9-11; 28,6; Sal 2,6-7; 110,1-18).

Otra cosa que resulta irónica es que justamente a través de la cruz, un castigo para los esclavos, para los rebeldes, para los traidores y los sediciosos, la humanidad y la creación entera tienen parte en la redención, en la reconciliación con Dios (cf. Ef 2,14-16; Col 1,20; 2,14). En suma, la cruz es el trono de este nuevo rey que comienza a atraer hacia sí a todos los confines (cf. Sal 22,28-30) de la tierra.

2. SEGUNDA SUBSECUENCIA: El grito de Jesús (v. 33-36)

Compuesta de dos fragmentos.

<p>= ³³ Llegada la hora sexta, = sobre toda la tierra = ³⁴ Y a la hora nona</p>	<p>se hizo <i>oscuridad</i> hasta la hora nona. con fuerte voz JESÚS gritó:</p>
<p>+ «<i>Eloi, Eloi,</i> -que significa- + «¡<i>Dios mío, Dios mío!</i>»</p>	<p>¿<i>lema sabactaní?</i>», ¿<i>por qué me has abandonado?</i>».</p>
<p>= ³⁵ Y algunos = al oírlo + «<i>Mira,</i></p>	<p>de los presentes decían: llama a Elías».</p>
<p>= ³⁶ Alguien, corriendo, y empapando = sujetándola a una caña, + «<i>Dejad, veamos</i></p>	<p>una esponja en vinagre; le ofrecía de beber, diciendo: si viene Elías a descolgarle.»</p>

2.1. COMPOSICIÓN

a) Primer Fragmento: *Jesús gritó* (v. 33-34)

Este primer fragmento se compone de dos segmentos. El primer segmento es trimembre de tipo: *ABC*; el elemento que les relaciona es la men-

ción de la *hora* (33abc). El segundo segmento es bimembre de tipo paralelo: *a b / a' b'*, el elemento relacionante es la invocación de Jesús en forma de pregunta (v. 34bc), que viene traducido al griego después de la transliteración de la frase probablemente dicha en hebreo. Este segmento ocupa el centro de la subsecuencia. Se relaciona con el primer segmento en tanto que explicita en qué consistió el grito de Jesús (v. 34bc).

b) Segundo Fragmento: *los presentes anónimos* (v. 35-36)

Se compone de dos segmentos. El primer segmento es trimembre de tipo: *A A' B*. Se relacionan semánticamente a través de los verbos “oír” y “llamar” que pertenecen al ámbito de la comunicación. El segundo segmento es trimembre de tipo: *A A' B*. La relación se da a través del mismo sujeto quien “ofrecía de beber” (v. 36a) y quien iba “diciendo” (v. 36b). Por otro lado, ambos segmentos se relacionan en los términos iniciales en tanto que vuelve el mismo pronombre $\tau\iota\varsigma$, primero al plural *algunos* (v. 35a) y después al singular “alguien” (v. 36a). Aparece igualmente en los miembros centrales el verbo “decir” (v. 35b y v. 36b). También se relacionan a través del verbo $\delta\rho\alpha\omega$ que aparece dos veces en el último miembro de cada segmento como términos iniciales, haciendo el juego esta vez del singular de la tercera persona “mira” (35b) con el plural de la tercera persona “veamos” (v. 36c).

Ahora bien, los dos fragmentos se relacionan mediante la referencia a la raíz hebrea “ $\text{לָמַד} = el$ ”, que aparece cuatro veces, dos en el primer fragmento para significar *Dios* (v. 34b) como término inicial, dos en el segundo fragmento para indicar un nombre propio (v. 35b y 36c) como términos finales. Ambos fragmentos se diferencian debido a que en el primero *Jesús* es el sujeto principal, y el segundo fragmento los sujetos son los que *estaban presentes* y *alguien* de entre ellos.

2.2. CONTEXTO BÍBLICO

La mención de la oscuridad (v. 33a) que evoca Am 8,9 en la versión de los LXX: “*haré ponerse el sol a mediodía... cubriré la tierra de tinieblas*”, aludiendo al *día de YHWH* (cf. Am 5, 18-20), realiza un paralelo evidente, pues Mc 15,33 describe que a la *hora sexta*, es decir al *mediodía* sucedió que “*se hizo oscuridad sobre toda la tierra*”. Otros textos con las mismas reminiscencias son: So 1,15; Jl 2,10-11; 3,3-4; 4,15-16; Jb 5,14. Igualmente, aquí la *hora sexta*, que va seguida por la referencia de la *hora nona* (v. 34a) hay que verla en relación con la indicación de la *hora tercia* (v. 25), para encontrar su sentido teológico.

Las palabras del grito de Jesús (v. 34 bc) retoman el Sal 22,2: “*Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?*”. En este caso es una cita textual del Salmo, las palabras son exactamente las mismas.

La bebida ofrecida a Jesús (v. 36a) para que la bebiera rememora al Sal 69, 22, que en la versión de los LXX está expresado con el mismo término ὄξος para indicar el *vinagre* o la *posca*, una bebida normalmente consumida por los soldados o por los jornaleros. Consistía en *un vino diluido, de sabor agrio* ⁷⁶. Esta bebida es distinta a aquella del v. 23a, que es un vino mirrado, de la que no consta de si Jesús la bebió o no.

2.3. INTERPRETACIÓN

Las tinieblas, una vez que se cumplieron las tribulaciones que debía sufrir el Hijo del hombre (cf. 8,31; 9,30-31; 10,33-34), los padecimientos del inocente condenado injustamente es acompañado de un signo: la oscuridad ⁷⁷. Le escupieron (14,65), le azotaron (15,15), se burlaron de él (15,29-32), después de tres horas de haber sido crucificado, vienen las tinieblas que connotan pavor y por medio del cual Dios habla y enjuicia (cf. Dt 4,10-11; 2 M 3,24-28; Is 8,21-22; 50,1-3; Jr 13,15-17; Jl 2,1-2; Am 5,8.20; So 1,14-15) aquí las tinieblas se prolongaron por otras tres horas. La intervención de Dios en este caso es incontestable. Sea que haya sido una cosa regional, sea que haya sido sobre *toda* la tierra, es un signo tradicional del juicio de Dios. El aparente triunfo de los enemigos del justo, el poder religioso y el poder civil, los primeros representados por los Sumos Sacerdotes y los Escribas (Mc 14,1), los segundos por Pilato y sus servidores, los soldados (15,15-16), comienza a derrumbarse. El juicio de Dios se hace presente, no es el justo quien debe demostrar que era inocente (cf. Am 8,9-10).

“**Llegada la hora sexta se hizo oscuridad sobre toda la tierra**”, es el segundo período de tiempo que se menciona; primero, fue: “*Era la hora tercia cuando le crucificaron*” (v. 25), después vendrá: “*Y a la hora nona con fuerte voz Jesús gritó*” (v. 34a). Tres períodos de tiempo que según J. Gnilka no son la simple indicación del tiempo, como quisieran M. Lagrange y J. Schmid ⁷⁸, y que la comunidad primitiva no conocía aún un tiempo de oración a la hora sexta ⁷⁹, lo que hay que entender dado el contexto de elementos apocalípticos (la oscuridad, el grito de Jesús, incluidos los mismos períodos de tiempo), sobre todo en las dos últimas alusiones de la hora, es que Marcos “*valora la crucifixión de Jesús como un acontecimiento dispuesto por Dios, que debe ser*

76. cf. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, 315.

77. Para tener una información detallada sobre la historia de la interpretación de las tinieblas a lo largo de la historia del cristianismo, véase: R.M. GRÁNDEZ, “Las tinieblas en la muerte de Jesús. Historia de la exégesis de Lc 23, 44-45a (Mt 27, 45; Mc 15, 33)”, *EstBib* 47, 177-223. Consúltese especialmente las páginas: 219-223.

78. Citados por J. GNILKA, *op. cit.*, 884.

79. *Ibid.*, 884.

contemplado en el contexto de los acontecimientos del final"⁸⁰. Pero la posición de J. Gnllka ha sido refutada por S. Légasse, quien cree que la delimitación de las horas es "una alienación con la oración cotidiana de los cristianos. [...] algo que no está de acuerdo con el uso judío de la época, sino que se inspira en el Antiguo Testamento (Sal 55,18; Dn 6,11), está prescrito en la Didaché (8,3)"⁸¹. Ésta delimitación tiene ecos en Hch 3,1; 10,3.9.30. La segunda postura parece ser la más aceptable.

"**Jesús gritó**", antes de ser una exigencia de venganza, es una oración confiada de aquel que tiene su seguridad en el Señor: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". Expresa la esperanza de los que son conscientes de no haber ofendido al Señor, sino que debe sufrir, se pone en las manos del Dios justo que no abandona al que lo invoca (Sal 9, 11), como reza todo el Salmo 22 (cf. Sal 13; 16; 17; 31; 69; 91). Dicho Salmo, junto con los otros, no se quedan en el lamento⁸² sino que manifiestan la confianza y la esperanza en Dios que salva a los que le invocan (cf. Sal 22,4-6)⁸³. La salvación no se hace esperar, pues, al final del Salmo 22 se canta el triunfo (vv. 23-30). El triunfo de Jesús está por llegar. Ciertamente que aquí, el abandonado y despreciado por los hombres, experimenta también el abandono de Dios, mas no permanece callado, rompe el silencio que había iniciado en 15,5, para invocar a ese Dios que pide y decide todo (cf. 14,36). Jesús, se lamenta pero no abandona a Dios. Es su humanidad que se resiste a creer todo lo que está sufriendo. Aún confía en el Señor por eso le invoca. Con este grito, se rompe igualmente el período de las tinieblas y se prepara un nuevo acontecimiento. En el fondo Dios no lo había abandonado del todo. De otra manera no se explican las tinieblas. Además, está el hecho de la mención del nombre de Jesús (v. 34), como piensa L. Caza⁸⁴, en otras ocasiones cuando Marcos menciona el nombre de Jesús es para señalar una declaración importante (cf. Mc 14,6.18.27.30.48.62; 15,1-2.34), o un momento determinante en la narración de la pasión (cf. 14,53.55.60; 15, 1.15.37.43), de esta manera el grito de Jesús ubicándose en la subsecuencia central de la secuencia que está siendo analizada adquiere relevancia sin igual, en la medida en que Jesús está acercándose a la muerte, su grito es de un abandono total en las manos de Dios.

80. *Ibid.*, 884.

81. S. LÉGASSE, *La historia*, 119.

82. cf. J.H. REUMANN, "Psalm 22 at the Cross. Lament and Thanksgiving for Jesus Christ", *Interp*, 18.58; J.R. SCHEIFLER, "El Salmo 22 y la crucifixión del Señor", *EstBib*, 69-70; L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos I*, 452; G. RAVASI, *I libro dei Salmi. Commento e attualizzazione I*, 101-102.

83. cf. L.R. FISHER, "Betrayed by Friend. And expository of Psalm 22", *Interp*, 36.

84. cf. L. CAZA, "Le relief que Marc a donné au cri de la croix", *ScEsp*, 172.

Los circunstancias, no comprenden lo que está ocurriendo o no quieren comprender. Ellos, equivocada o intencionadamente interpretan, que con su grito Jesús está llamando al profeta Elías ⁸⁵ para que le socorra (cf. 1 R 17,9-24) dada la creencia popular de que Elías salvaba a los justos que sufrían. Por otro lado, no viene explicado quiénes sean estos *algunos*, si los soldados o los judíos que observan al crucificado en su sufrimiento. Probablemente en esos *algunos* hay que identificar a los judíos ⁸⁶, a los que pasaban ⁸⁷, o a los mismos sumos sacerdotes y escribas (v. 31). Si aquella gente entendió debidamente que Jesús invocaba a Dios en su grito (v. 34), según R. Schnackenburg, “*hubiese encontrado aún mayor motivo de burla, dada su actitud malévola*” ⁸⁸, porque los presentes habían retado a Jesús a salvarse a sí mismo (v. 30.32b), y Jesús, reconociendo su derrota, no hace otra cosa que invocar a Elías para que le salvara y por eso le dan de beber para prolongar la vida del condenado, esperando a que viniese Elías, sin embargo, Jesús muere casi inmediatamente, subrayándose así la ceguera y la incredulidad de los presentes ⁸⁹.

Por consiguiente, el *alguien* de entre ellos que ofrece de beber, tampoco viene explicado de quién se trata. Al respecto ha habido hasta tres propuestas de esclarecimiento; la primera, cree que sea un soldado romano que sabía quién era Elías; la segunda, piensa que los soldados habiendo sido reclutados de los alrededores, podían muy bien entender la lengua de los judíos; la tercera afirma que el soldado en cuestión era de proveniencia judía ⁹⁰. Lo único probable es que era un soldado, dado que los soldados eran los únicos que podían intervenir en favor de los condenados ⁹¹. Ahora bien, de esas tres propuestas, asumiendo que se trate de un soldado romano que entra en el juego de la confusión proveniente de los judíos, este es quien ofrece vinagre al moribundo aparentemente como un gesto amable, pero tal gesto es inmediatamente negado por las palabras que acompañan al mismo, pues, tienen un carácter abiertamente burlesco. De otro lado, la figura del soldado en la narración sirve para unir a judíos y romanos en la no aceptación de Jesús como rey tanto con gestos como con palabras.

Entonces, lo que habría que entender en este episodio es, o bien que la finalidad de esta confusión es intencional en la narración marciana para resaltar el significado del grito, admitiendo que se trate de una oración de aban-

85. cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio Según san Marcos*, Vol. II, 323.

86. cf. R. PESCH, *art. cit.*, 724.

87. “*In v. 29 these were Jews coming out of the city*”, cf. C.S. MANN, *op. cit.*, 651.

88. *op. cit.*, Vol. II, 323.

89. cf. J. GNILKA, *op. cit.*, 892.

90. *Ibid.*, 891; C.S. MANN, *op. cit.*, 652.

91. cf. F.M. URICCHIO - G.M. STANO, *op. cit.*, 683.

dono, o bien que Marcos quiera decir que sin saberlo “*los presentes*”, no hacían otra cosa que cumplir con las Escrituras dándole de beber vinagre (cf. Sal 69, 22). Ambas interpretaciones se complementan, y lo que queda evidente es el sufrimiento del justo hasta el último momento de su agonía.

3. TERCERA SUBSECUENCIA: Muerte y sepultura (v. 37-47)

Compuesta de dos pasajes

3.1. PRIMER PASAJE: Muerte (v. 37-41)

Compuesto de tres fragmentos.

+ 37 Pero JESÚS	emitiendo una gran voz,	EXPIRÓ.
- 38 Y el velo del SANTUARIO	fue rasgado en dos,	de arriba hasta abajo.
+39 Viendo el centurión,	que estaba presente frente a él,	que así HABÍA EXPIRADO, dijo:
:: «VERDADERAMENTE	ESTE HOMBRE	ERA HIJO DE DIOS».
+ 40 Había también unas mujeres		mirando desde lejos,
= entre las cuales, también		María Magdalena,
= María la madre de Santiago el menor y de Joset,		y Salomé,
= 41 las cuales le seguían y le servían		cuando estaba en Galilea,
= y otras muchas		que subieron con él a Jerusalem.

3.1.1. COMPOSICIÓN

a) Primer Fragmento: *la reacción de Dios* (v. 37-38)

Se compone de un segmento bímembre de seis términos, de tipo: a b c / a b c, el paralelismo es a nivel abstracto *Jesús*, el Hijo de Dios con el *Santuario* donde habita Dios. *Emitiendo una gran voz*, una acción de Jesús en paralelo con *fue rasgado en dos*. El *expiró* en paralelo con *de arriba hasta abajo*, es decir, el espíritu de Jesús que va de abajo hacia arriba y el velo del Santuario que es rasgado de arriba hasta abajo. Además, el hecho de que el velo del santuario *fue rasgado*, ha de ser tomado como una respuesta o reacción de Dios para confirmar a su Ungido.

b) Segundo Fragmento: *la confesión del centurión* (v. 39)

Este fragmento es bimembre a seis términos, de tipo: (a b) C / (b' a') C. El paralelismo es también de tipo abstracto, en tanto Jesús es quien *había expirado* y en tanto que Jesús *era el Hijo de Dios*. Se relaciona con el fragmento precedente al repetirse el verbo *expirar*. Corresponde a la reacción del centurión.

c) Tercer Fragmento: *las mujeres* (v. 40-41)

Tiene dos segmentos. El primero es trimembre de tipo: AA'B, unas mujeres con nombre propio: *María Magdalena*⁹², *María la madre de Santiago el menor* y *de Joset, y Salomé*⁹³, estaban *mirando desde lejos* la muerte del crucificado (v. 40). El segundo y último segmento es bimembre de tipo: *ab / a' b'*, estas mujeres eran las que le *seguían* y le *servían*, cuando estaba en *Galilea* y ahora en *Jerusalén*. Se relacionan en tanto que los dos segmentos dan cuenta de la presencia de: *unas mujeres, las cuales y otras muchas*. Se diferencian debido a que en primer segmento indica que estaban presentes en el momento de la muerte de Jesús, *mirando desde lejos*, y el segundo informa que ellas ya *seguían* y *servían* a Jesús cuando estaba en Galilea y que *subieron* con él a Jerusalén.

Este pasaje se relaciona en sus fragmentos por el “*ver*” del centurión (v. 39a) y el “*mirar*” de las mujeres (v. 40a), también por el “*expirar*” de Jesús que viene mencionado dos veces. Tiene como segmento relevante la confesión del centurión. Se presentan dos tipos de testigos uno *frente a él*, el centurión (v. 39a) y las mujeres que *miran* desde lejos (v. 40a), sin poder decir ni hacer nada por el Maestro (cf. 13,1; 14,14). Uno que empieza a *creer* y las otras ya *creyentes*, fieles hasta el último momento. Se diferencian unas de otras en tanto que el primer fragmento señala la reacción de Dios que *rasgó* el velo del

92. Magdala, es la Patria de María Magdalena. “*Se ha identificado Magdala con Tariquea, en el Talmud Migdol Numayá, aldea de pescadores en al ribera occidental del mar de Galilea, cerca del actual el-meýdel*”, cf. H. HAAG - A. van den BORN - S. de AUSEJO, “María Magdalena”, *DB*, 1142.

93. En cuanto a la identidad de estas tres mujeres que aquí aparecen con nombre propio, no se sabe mucho y entre los estudiosos no existe unanimidad a la hora de proponer una solución, cf. *ibid.*, “María Magdalena”, 1189-1190; *ibid.*, “María, Madre de Santiago”, 1188; de Salomé, es un nombre emparentado con סלמה= *sana, armoniosa*, se cree que era la *esposa de Zebedeo, Madre de Santiago el mayor y de Juan*; *ibid.*, “Salomé”, 1775. Respecto a la segunda María, hay quienes como M. BARNOUIN, conjeturan que se trataría de la madre del Señor, basándose en Mc 6,3: “*¿no es éste el carpintero, el hijo de María, Joset, Judas y Simón?*”, dice: “*Marie, mère de Jacques et de Jose’ est une Marie autre mère de Jésus*” cf. su artículo: “*Marie, mère de Jacques et de José’ (Marc 15.40)*”, *NTS*, 474. Pero, como Marcos no explica de quien se trata, es mejor dejarlo en la ambigüedad.

Santuario, el segundo la reacción del centurión que consistió en una confesión de fe y el tercero describe el *mirar* silencioso de las mujeres, que *seguían* y *servían* a Jesús cuando estaba en Galilea y *subieron* con él a Jerusalén.

3.1.2. CONTEXTO BÍBLICO

La alusión a la rasgadura del velo del santuario (v. 38) evoca otra rasgadura, la de los cielos, cuando Jesús salía del agua después de haber sido bautizado (cf. 1,10) donde se usa el mismo verbo σχίζω = rasgo (*fueron rasgados*), en pasivo como en el v. 38. Por otro lado, lo que sigue en 1, 10 es que *el Espíritu, en forma de paloma, bajaba sobre él* (Jesús); aquí cuando Jesús exhala el πνεῦμα = *espíritu* (v. 37) –además de tener la misma raíz, éste es el sentido del verbo ἐκπνέω = *expiro*, indicando el hecho de la muerte–, sucedió que el velo del santuario *fue rasgado*. Velo que cubría el lugar (cf. Ex 26,31-37; Lv 16; Hb 6,19-20; 9,6-14; 1 R 6,16) donde el Sumo Sacerdote entraba solamente una vez al año ⁹⁴. Jesús irrumpe en el Santuario de una vez para siempre, no siendo necesarios más sacrificios.

La muerte repentina y violenta de Jesús acompañada de la gran voz, dado que la narración precedente relata los sufrimientos del condenado al suplicio de la cruz, recuerda sus propias palabras acerca de los tres anuncios de su Pasión (cf. 8,31; 9,30-32; 10,32-34); Jesús bebe la copa de la muerte (cf. Is 51,17; Jr 25,15.17.18; 49,12; Ex 23,31-34; Ha 2,16; Mc 10,38.39; 14,36); a su vez esta muerte es causa de rescate por muchos (cf. 10,45) y funda la Nueva Alianza (cf. 14,24), el Reino de Dios se hace presente ⁹⁵.

Cuando el centurión exclama su confesión: “*verdaderamente este hombre era Hijo de Dios*”, por un lado, encuadra la muerte de Jesús como la de un justo (cf. Sal 22,9) que al final será glorificado; por otro lado, evoca el libro de la Sb 2,18: “*Pues, si el justo es hijo de Dios, él le asistirá, y le librá de las manos de sus enemigos*” (cf. también Sb 5,1-5); además confirma que Jesús es el ungido de Dios, es decir, rey. Igualmente este título recuerda las palabras con las que comienza la narración marciana, el llamado prólogo del Evangelio de Marcos: “*Comienzo del Evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios*” (1,1), las palabras que venían del cielo cuando Jesús fue bautizado: “*Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco*” (1, 11) ⁹⁶; las palabras de los espíritus inmundos: “*Tú eres el Hijo de Dios*” (3, 11); la del endemoniado de Gerasa: “*¿qué tengo yo, Jesús, Hijo de Dios Altísimo?...*” (5,7); y la voz desde las nubes en la transfiguración: “*Éste es mi Hijo amado, escuchadle*” (9,7).

94. cf. V. TAYLOR, *op. cit.*, 596.

95. cf. B. ESCAFFRE, *art. cit.*, *EstBib*, 337.

96. cf. F.J. MATERA, “The prologue as the interpretative key to Mark’s Gospel”, *JSNT*, 14-15.

3.1.3. INTERPRETACIÓN

“**Pero Jesús emitiendo una gran voz, expiró**”, al parecer Marcos relata solamente un grito (v. 34) ⁹⁷. Sin embargo, hay razones suficientes para que se reconozca un segundo grito inarticulado, está el hecho que previamente a este segundo grito se ha narrado la escena del malentendido de las palabras del moribundo, el ofrecimiento del vinagre y la manera como empieza el v. 37 con un “*pero*” adversativo, entonces este segundo φωνέν μεγάλην = *una gran voz*, hay que entenderlo bien como un grito de triunfo, o simplemente como un grito que anuncia al mundo la muerte de Jesús ⁹⁸, el justo sufriente. De este modo, este grito se suma a los signos que acompañaron a la muerte de Jesús (cf. Mc 15,37.38.39) ⁹⁹.

Dada la extrema debilidad del crucificado, un grito semejante señala una muerte extraordinaria, ya que, normalmente los padecimientos de los condenados se prolongaban por horas y a veces por días ¹⁰⁰, una muerte así repentina y rápida puede significar un signo de superación y de victoria. De hecho tal como viene presentada esta muerte tiene alcances enigmáticos, primero porque se trata de un grito inarticulado (v. 37), en lo que coincide con Mt 27,50, cosa que no sucede en Lc 23, 46 cuando narra el expirar de Jesús, además de que solamente narra un grito, tampoco en Jn 19,28.30 que no habla precisamente de gritos, sino de dichos solemnes: “*Tengo sed*” y “*Todo está cumplido*”.

Las escenas descritas son distintas de evangelista a evangelista ¹⁰¹. Marcos relata la siguiente sucesión de hechos: mención de la hora sexta, las

97. En Mt 27, 45-50 se relata específicamente dos gritos cf. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, 315; J. MATEOS - F. CAMACHO, *op. cit.*, 389; J. GNILKA, *op. cit.*, 892; S. LÉGASSE, *El proceso...*, 11-113.

98. Contra L. CAZA que interpreta las dos menciones de la única gran voz de Jesús como una precisión de la manera como Jesús murió, cf. su *art. cit.*, 174; en favor de los dos gritos de Jesús, cf. J. GNILKA, *op. cit.*, 892.

99. Según J. PILCH la muerte de Jesús con los hechos que le preceden es una *muerte honorable*, por eso provoca la admiración del centurión, que ve en esta muerte el fallecimiento de una *persona inocente*, cf. su artículo: “Death whit Honor: The Mediterranean Style Death of Jesus in Mark”, *BTB*, 70.

100. cf. R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, 324; R. PESCH, *art. cit.*, 727; V. TAYLOR, *op. cit.* 596; W.L. LANE, *op. cit.*, 574.

101. En Mateo 27, 45-50, con ligeras variantes sigue igual hasta cuando alude a *algunos* de los presentes, de los cuales *uno* de ellos ofrece de beber (*esponja-vinagre-caña*), son los *algunos* quienes dicen las palabras que en Marcos es puesta en boca del *alguien*, a lo que sigue el segundo grito y “*exhaló el espíritu*”. En Lucas 23, 44-46, la indicación de las horas permanece invariable, en cambio la oscuridad se debe a un eclipse solar y el rasgarse del velo del Santuario antecede al único grito: “*Padre en tus manos pongo mi espíritu*”, concluyendo con “*y dicho esto expiró*”. No menciona el ofrecimiento de la bebida, tampoco a los *presentes*, ni al *alguien*. Juan (19, 28-30) difiere casi totalmente con los sinópticos, no menciona las horas, ni las tinieblas, en cambio introduce: “*para que se cumpliera la Escritura*”, dice: “*tengo sed*”, puntualiza que había allí una *vasija llena de vinagre*, que a Jesús le alcanzan de beber con *una rama de hisopo*, quien habiendo tomado el vinagre, dijo: “*todo está cumplido*” e “*inclinando la cabeza entregó el Espíritu*”.

tinieblas desde la hora sexta hasta la hora nona en la que Jesús lanza su primer grito, continua con el *algunos* de los presentes que comentan que llama a Elías, *alguien* indeterminado, posiblemente un soldado que empapando una esponja en *vinagre* sujetado a una *caña* ofrece de *beber* al moribundo que no se sabe si la bebe o no, al tiempo que pronuncia unas palabras no necesariamente misericordiosas ni respetuosas (v. 36) y el segundo grito seguido del expirar de Jesús.

En todo caso esta muerte, que no viene expresada en ninguno de los cuatro evangelios con el verbo ἀποθνῄσκω = *muero* o un sinónimo, en su singularidad es una muerte salvífica (cf. 10,45; 14,24) y señala la venida del Reino de Dios; una vez que se han marchado las tinieblas, esta muerte trae la luz del Reino.

“El velo del Santuario fue rasgado en dos de arriba hasta abajo”, es otro signo enigmático que acompaña a la muerte de Jesús y que puede ser interpretado al menos de dos maneras ¹⁰². Primero significando que con la muerte de Jesús el Santuario y el culto que se desarrollaba hasta entonces allí, pierden importancia, por tanto, el velo del Santuario que cumplía la función de cubrir el lugar del Santo de los Santos, donde se desarrollaba el sacrificio por los pecados cada año (cf. Lv 16; 1 R 8,6; Hb 9,6-14), llega a su fin al ser *rasgado* de arriba hasta abajo, es decir, viene destruido. Sería, asimismo, una respuesta a las falsas acusaciones de 15,29b; 14,58 y al cumplimiento de lo que Jesús había anunciado en 13,2 *“no quedará piedra sobre piedra que no sea derruida”* aunque en este caso las palabras y el contexto son distintos.

La segunda interpretación, parte del hecho de que el velo cumplía la función de esconder la revelación del Señor y el de impedir la visión de la grandeza de Dios: *“el velo os servirá para separar el Santo del Santo de los Santos”*, también era llamado: *“el velo que lo cubre”* (Ex 35,12; Nm 4,5) e igualmente cubría el Arca del Testimonio (Ex 30,6; 40,3), es decir, tenía un significado cultural. Ahora que ha sido *rasgado* puede ser interpretado como apertura del acceso a Dios para los no sacerdotes y para los paganos o también como la revelación de la majestad de Dios.

Esta dos interpretaciones en vez de oponerse se complementan. Es más, la presencia del aoristo pasivo (*fue rasgado*) puede ser tomado como un pasivo divino, significando que detrás de este hecho hay una directa intervención de Dios, en el sentido de que Dios abre una posibilidad de alcanzarlo, de verlo, de darlo a conocer a todos como el salvador, incluidos los paganos, y no como alguien que permanece cubierto, escondido y lejano, lo que viene insinuado por la confesión del centurión, tras haber visto que Jesús *había expira-*

102. cf. J. GNILKA, *op. cit.*, 893.

do. Y esto a través de la muerte de su Hijo ¹⁰³ en la cruz que comienza a tener sus dos primeros efectos.

“Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios”, mientras los adversarios de Jesús (transeúntes, sumos sacerdotes y escribas, el *alguien*), juntamente con sus propios compañeros de suplicio (vv. 29-32) permanecen incrédulos, la fe emerge en uno de los que hasta hacía poco era también enemigo del crucificado, del que menos se podía esperar surge una tal actitud, del centurión, un pagano. Una vez más, un extraño, se solidariza con aquel que había sido abandonado por sus discípulos, por su pueblo y por aquellos que debían haberlo reconocido como Mesías, como rey (14, 47-49.62). Este rey ahora no sólo tiene un servidor real (v. 21), sino también un soldado de su parte. Igualmente, esta confesión es la cumbre del evangelio marciano, pues, inició dando a Jesús este título (cf. 1, 1), después Pedro, discípulo y judío confesó que era el *Cristo* (cf. 8, 29), ahora un pagano confiesa que Jesús es el *Hijo de Dios*, es decir, el lector ahora puede entender por qué Jesús es el Cristo, el Ungido y el Hijo de Dios.

“Unas mujeres mirando desde lejos”, la proclamación de la Buena Nueva de Dios, tal como lo presenta Marcos, Jesús la inició en Galilea (1, 14) y a primera vista ahora acaba de concluir en Jerusalén: *subieron con él a Jerusalén* unas mujeres que aparecen justamente en estos dos versículos (40-41). En el Evangelio marciano antes no se dice nada acerca de ellas, sin embargo aquí se dice que ya estaban presentes *“cuando estaba en Galilea, donde le seguían y le servían”*. Como el centurión estaban *mirando* con la diferencia de que lo hacían *desde lejos*. Sin duda son discípulas de Jesús (pues, *le seguían*, el *seguir* en Marcos es un verbo que sirve para significar el discipulado) que se convierten en testigos (*mirando desde lejos*) de la muerte de Jesús y de todo lo que ha sido narrado en la primera y segunda sotosecuencia, juntamente con *otras muchas* (v. 41b). Con esto se aumenta un signo más, es decir, en ausencia de los discípulos (cf. 14, 50-52), son las mujeres las únicas que permanecen fieles al Maestro. Están en número de tres como en la transfiguración tres son los discípulos, aquí las discípulas son tres como si se quisiera significar la verificación de aquellas que *han comprendido que el seguimiento de Jesús comporta el seguimiento de la cruz* ¹⁰⁴. Es aquí donde conclu-

103. Según la Biblia TOB, en la nota “z”, los vv. 38 y 38 “entienden subrayar la importancia de la muerte de Jesús para la historia de la salvación. El velo que cerraba el Santo de los Santos (cf. Ex 26,33) o el edificio del templo (cf. Ex 26, 36-37) se rasga; símbolo de libre acceso a Dios (cf. Heb 6,19-20; 9,3.6-12) o el presagio del final del Templo. Mc tiene cuidado de todo lo que anuncia la participación de los paganos en la salvación”, cf. TOB, 2309.

104. cf. J. GNILKA, *op. cit.*, 896.

ye la narración de la crucifixión, con unas discípulas que son consecuentes hasta el final con el Maestro.

3.2. SEGUNDO PASAJE: “*Un sepulcro excavado en roca*” (v. 42-47)

Compuesto por tres fragmentos.

<p>:: ⁴² Y ya la tarde llegada, :: es decir,</p>	<p>como era la <i>Preparación</i>, el <i>antesábado</i>,</p>
<p>= ⁴³ viniendo José de Arimatea, :: que también = teniendo valor entró donde Pilato</p>	<p>miembro respetable del Consejo, él estaba esperando el REINO DE DIOS, y pidió el cuerpo de JESÚS.</p>

<p>+ ⁴⁴ Pilato se maravilló + y haciendo llamar al centurión, + ⁴⁵ Informado por el centurión,</p>	<p>de que ya estuviese muerto, le preguntó si hacía tiempo (que) murió. concedió el <i>cadáver</i> a José,</p>
<p>= ⁴⁶ y comprando una <i>sábana</i>, = y lo puso en un sepulcro = e hizo rodar una piedra</p>	<p>descolgándole (lo) envolvió en la <i>sábana</i> que estaba excavado en roca; sobre la puerta del sepulcro.</p>

+ ⁴⁷ María la Magdalena y María la de Joset: observaban dónde era puesto.

3.2.1. COMPOSICIÓN

a) Primer Fragmento: *José de Arimatea* (v. 42-43)

Se compone de dos segmentos, el primero es bimembre, de tipo paralelo: a b / a' b'; el segundo es trimembre de tipo: A B A'. Se relacionan de manera que el primer segmento señala el final del día: *ya la tarde llegada*, es la introducción de lo que se dirá a continuación, marca el cambio de las acciones hasta este momento narradas e informa que el día de la crucifixión era un viernes (*παρασκευή* = *era la Preparación*, *προσάββατον* = *el antesábado*)¹⁰⁵. El segundo segmento que es trimembre, de tipo: A B B', introduce un nuevo personaje, un judío notable *José de Arimatea* que *estaba esperando el Reino de*

¹⁰⁵ La Preparación o el antesábado se refiere al día viernes en el que los judíos hacen los preparativos para celebrar el sábado, que es un día de reposo y de oración en familia; cf. E. LOHSE, “σάββατον”, *GLNT*, Vol. XI, 1056-1057.

Dios, con un arranque de valor pide a Pilato el cuerpo de Jesús. Se diferencian porque el primer segmento indica el tiempo, el segundo describe la petición del cuerpo de Jesús por parte de José de Arimatea.

b) Segundo Fragmento: la sepultura de Jesús (v. 44-46)

Compuesto de dos segmentos, el primero es trimembre, de tipo: ABC. El sujeto principal es Pilato que *se maravilla* de la temprana muerte de Jesús, *hace llamar y pregunta* al centurión acerca de la muerte de Jesús, una vez *informado por el centurión, concede* el cadáver a José. A su vez este segmento es el centro del resto del pasaje en razón de que testimonia la certeza de la muerte de Jesús que ahora va a ser sepultado. El segundo segmento es igualmente trimembre, de tipo: A B C. El sujeto principal es José de Arimatea que *compra, descuelga, envuelve, pone y hace rodar*. Estos dos segmentos se relacionan debido a que el primero da cuenta de la muerte de Jesús y el segundo atestigua la sepultura de Jesús. Se diferencian en el hecho de que los personajes principales, es decir, los sujetos representan a los romanos y a los judíos como los responsables directos de todo lo que sucedió a Jesús desde de su captura, proceso, condena, ejecución y sepultura. Otra diferencia es que la actuación de Pilato es la de una autoridad que se limita a cumplir con su papel a nivel político, sin nada que indique un aspecto religioso, aunque sí con un gesto de benevolencia toda vez que los romanos no se preocupaban de la sepultura de los ajusticiados, menos de un rebelde político¹⁰⁶; en cambio José de Arimatea es un creyente (*estaba esperando el Reino de Dios*) que se preocupa de que la memoria del que es sepultado ($\mu\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omega = \text{memoria, sepulcro}$ v. 46bc), no quede borrada y hace que se recupere la dignidad del que murió contado entre los malhechores (15,27-28). Hay que subrayar también que entre estos dos segmentos hay un brusco cambio del sujeto, sin ninguna anticipación, se pasa de las acciones de Pilato (vv. 44-45) a las acciones de José de Arimatea (v. 46).

c) Tercer Fragmento: las mujeres (v. 47)

Compuesto de un segmento unimembre de dos términos, que evoca la presencia de las mujeres de los vv. 40-41 como testigos oculares, primero de la muerte de Jesús, ahora de su sepultura y cierra la secuencia con un verbo que indica que son testigos irrefutables: *observaban*, es decir, no solamente ven, sino que se cercioran de los detalles.

106. cf. S. LÉGASSE, *La historia*, 152; J. RADERMAKERS, *op. cit.*, 316.

3.2.2. CONTEXTO BÍBLICO

La anotación de “*ya llegada la tarde*” (v. 42a) rememora la misma expresión que Marcos usa cuando narra la llegada de Jesús con los doce al lugar donde iban a celebrar la Pascua, que se convertirá en la institución de la eucaristía (cf. 14,22-25): ὀψίας γενομένης = *llegada la tarde* (14,17), aquí se especifica ἔδη ὀψίας γενομένης = *ya llegada la tarde*. En el primer caso recuerda como en Ex 12,6 que el cordero debía ser inmolado al atardecer, que según la versión de los LXX lo expresa con un sinónimo πρὸς ἑσπέραν = *hacia el atardecer*, aquí el contexto es sin duda igualmente el de la inmolación del cuerpo de Jesús que en seguida va a ser descolgado de la cruz después de que se compruebe su muerte. El cuerpo y la sangre de Jesús que ha sido inmolado por muchos (cf. 14,24)¹⁰⁷, hace que esta muerte esté en paralelo con la eucaristía. Por otro lado, Marcos precisa que era la *Parasceve* o la *Preparación*, es decir, *el antesábado* (cf. Lc 23,54; Jn 19,31.34: los cuerpos no debían quedar en sábado en la cruz), y el sábado es para los judíos un día de reposo que comienza con el ocultarse del sol del día viernes, añadiendo a esto que aquel año el sábado coincidía probablemente con el primer día de la fiesta de los ázimos¹⁰⁸.

La nominación de José de Arimatea que cumple con un gesto genuinamente judío, recuerda Dt 21,22-23:

*“Si un hombre reo de delito de muerte, ha sido ejecutado y le has colgado de un árbol, no dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; lo enterrarás en el mismo día porque un colgado es una maldición de Dios. Así no harás impuro el suelo que el Señor tu Dios te da en herencia”*¹⁰⁹.

107. En Mateo la alusión a la eucaristía es más evidente como si se estuviese cumpliendo la invitación que Jesús hiciera en 26,26: *tomad, comed esto es mi cuerpo* y en 27, 59 José de Arimatea *toma el cuerpo* de Jesús. Para Juan que alude a que al cordero pascual no debía romperse ningún hueso (19, 31.36), se preocupa en señalar el paralelo con la fiesta de la Pascua, lo que para Marcos y el resto de los dos sinópticos resulta más importante recalcar la realidad del sábado (cf. 14, 42; Mt 27, 56; Lc 23, 54), cf. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, 316. Arimatea, “*probablemente va identificada con Rentis, en el pasado Ramatajim, la patria de Samuel (1 S 1,1) situada en la parte septentrional de la Judea*”, cf. J. GNILKA, *op. cit.*, 906; también S. LÉGASSE, *La historia*, 156.

108. cf. F.M. URICCHIO - G.M. STANO, *op. cit.*, 643.

109. Mateo (27, 57) y Juan (19, 38) explican que José era “*discípulo de Jesús*”, mientras Marcos 15, 43 y Lc 23, 51 observan que José “*estaba esperando el reino de Dios*” y que era miembro del sanedrín. Aunque Lucas (23, 51) acentúa que él no *había consentido con el decreto y las acciones de ellos* (es decir, los miembros del Sanedrín). José de Arimatea con su gesto de pedir el cuerpo de Jesús “*no considera a Jesús como un malhechor*”, comporta un riesgo, en la medida en que Pilato era un hombre caprichoso y en tanto que el pueblo había pedido la crucifixión de Jesús o también en el hecho que la intervención de José podía despertar la sospecha de que fuese un cómplice del ajusticiado, además pone en juego su posición de *miembro respetable del Consejo*, cf. J. GNILKA, *op. cit.*, 906. Arimatea, “*probablemente va identificada con Rentis, en el pasado Ramatajim, la patria de Samuel (1 S 1,1) situada en la parte septentrional de la Judea*”, cf. J. GNILKA, *op. cit.*, 906; también S. LÉGASSE, *La historia*, 156.

De otro lado, el valiente comportamiento de José de Arimatea (15,43c) en pedir el cuerpo de Jesús a Pilato, pone en paralelo la acción de los *valientes* de entre los habitantes de Yabéš de Galaad que caminando de *noche* van a rescatar el cuerpo del rey Saúl que los filisteos habían *colgado* en los muros de Bet San, para darle una digna sepultura (cf. 1S 31,10-13). Saúl es el ungido del Señor, también Jesús. Es más, según J. Radermakers: “*sólo una personalidad importante podía pedir a Pilato el cuerpo de un condenado, inmediatamente después de la muerte*”¹¹⁰, en ausencia de sus familiares como ocurre en Marcos.

La *sábana* con que es *envuelto* (15,46a) el cuerpo de Jesús, parece evocar la *sábana* con que iba *cubierto* el joven que *seguía* a Jesús después de haber sido arrestado por los siervos de los sumos sacerdotes, de los escribas y de los ancianos (14,43), pero que habiendo sido detenido *escapó* desnudo. El discípulo que escapa y abandona a Jesús queda desnudo, sin honor, sin dignidad, expuesto a la vergüenza pública (cf. Ez 23,29; Is 47,1-4)¹¹¹, el Maestro que había sido desnudado (cf. 15,24) ahora es *envuelto*, recobra su dignidad, “*entre los judíos era un deshonor ser sepultado desnudo*”¹¹².

El retorno de las mujeres (vv. 40-41), aunque en número disminuido, no se vuelve a nombrar a *Salomé* ni a las *otras muchas*. Como ya se ha señalado, se constituyen una vez más en testigos excepcionales (v. 47), esta vez del lugar donde Jesús fue sepultado.

3.2.3. INTERPRETACIÓN

“**Viniendo José de Arimatea**”, aparece un nuevo discípulo de Jesús¹¹³, primero fue Simón de Cirene, de entre los judíos comunes y corrientes, uno de los de a pie, sin mayor importancia en la religión judía que su adhesión a la misma, quien ayudó a Jesús que no podía cargar con su cruz (15,21) dada su avanzada debilidad a causa de la flagelación que sufriera (14,15), después surgió el Centurión que inesperadamente confiesa su fe en el *Hijo de Dios* al haber visto la manera como había expirado (15,37), convirtiéndose en el primer discípulo de entre los paganos, de entre los romanos y, en este pasaje surge este nuevo discípulo de entre los judíos,

110. cf. J. RADERMAKERS, *op. cit.*, 316-317; R. SCHNACKENBURG, 331.

111. cf. X. LEON-DUFOUR, “Vergogna e nudità”, *DTB*, 1355; *Ibid.* “Veste”, *DTB*, 1366.

112. cf. J. GNILKA, *op. cit.*, 909.

113. Contra J. MATEOS - F. CAMACHO, *op. cit.*, 392 y J. GNILKA, *op. cit.*, 906, es verdad que Marcos define a José como un εὐσεβῆμων = *respetable, ilustre, honorable*, así como tampoco a Simón de Cirene (15, 21) definió como discípulo, menos al centurión, pero por la acción del primero, la confesión del segundo y el gesto del tercero los tres pasan a ser discípulos de Jesús (cf. 9, 40: “*el que no está contra nosotros, está por nosotros*”). Es más algunos piensan como J.D. CROSSAN, que José de Arimatea, no existió y que como personaje es pura invención literaria de Marcos: “*consume theological fictions*” cf. el artículo de G. O'COLLINS - D. KENDALL, “Did Joseph of Arimatea Exist”, *Bib*, 239.

un judío importante, perteneciente al Sanedrín ¹¹⁴, es decir, al grupo de las autoridades religiosas que mandaron crucificar a Jesús. Al pedir el cuerpo de Jesús para sepultarlo, suple la ausencia de los discípulos que abandonaron al Maestro (14,50) ¹¹⁵. José de Arimatea como los anteriormente mencionados no es mencionado en el resto del Evangelio marciano, cumple con la sepultura de Jesús y vuelve a desaparecer, pero lo que resta claro es que *también él estaba esperando el Reino de Dios* (v. 43b), es decir, reconoce en Jesús al Mesías ¹¹⁶. No unge a Jesús antes de ponerlo en el sepulcro como corresponde a la tradición judía, como si estuviese enterado de que ya fue ungido (cf. 14,8). Este nuevo discípulo se suma igualmente a aquellas mujeres fieles que seguían y servían al Maestro desde cuando estaba en Galilea y que subieron con él a Jerusalén (v. 41).

“**Estaba esperando el Reino de Dios**”, por encima de todas las contradicciones y el rechazo general de los que mandaron crucificar a Jesús como un impostor, el Reino de Dios irrumpe en la historia de la humanidad, aun cuando los hombres quieran detenerlo y no reconocerlo, empezando por los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos, el poder político de turno encarnado en la autoridad romana con Pilato a la cabeza, hasta los mismos discípulos que se han marchado temerosos de perder la vida.

Jesús ha muerto verdaderamente y su muerte es una muerte salvífica (14,24). Se instala una Nueva Pascua, rompiendo los viejos esquemas, tanto que José de

114. Era “la suprema autoridad administrativa del pueblo judío [...], se remonta al período helenístico (fines del siglo II a. C.)”, cf. H. HAAG - A. van den BORN - S. de AUSEJO, “Sanedrín”, *DB*, 1791-1792.

115. Normalmente un ajusticiado debía ser sepultado por sus parientes, cf. S. LÉGASSE, *La historia*, 158. Pero, también, cualquiera podía pedir el cadáver de los ajusticiados cf. F.M. URICCHIO - G.M. STANO, *op. cit.*, 643.

116. El uso que hace Marcos del *καί* con valor adverbial “*también*” y no del simple copulativo “y”, hace que la interpretación entre los exégetas no sea unánime; por un lado, se afirma que José *todavía* estaba esperando el Reino de Dios concebida al modo judaico, por tanto, no era discípulo cf. V. TAYLOR, *op. cit.*, 600; J. GNILKA, *op. cit.*, 906; J. MATEOS - F. CAMACHO, *op. cit.*, 392; C.S. MANN, *op. cit.*, 657; que habría tomado la iniciativa de pedir el cuerpo de Jesús a Pilato para sepultarlo, por el simple sentimiento de un judío piadoso que quería cumplir y ser fiel con la Ley (Dt 21, 23), cf. S. LÉGASSE, *La historia*, 158. Por otro lado, hay quienes opinan que el Reino de Dios, del cual hablaba Jesús (Mc 1, 15; 4,11.26.30; 9,1.47; 10,14.15.23.24.25.34; 14,25; 15,43), era el que José *esperaba*, cf. M. GALIZZI, *op. cit.*, 301; F.M. URICCHIO - G.M. STANO, *op. cit.*, 644; J. RADERMAKERS, *op. cit.*, 317. Parece ser más razonable la segunda posición, debido a que el *también* hay que ponerlo en relación a las mujeres que vienen mencionadas en los vv. 40-41 como las que permanecieron fieles a Jesús aún en el fatal momento de su crucifixión, Marcos no explica que el Reino de Dios que José esperaba era el concebido al modo judaico, al contrario siempre que ha mencionado el Reino de Dios en boca de Jesús se refería al que precisamente Jesús comenzó a anunciar en 1,15 y lo siguió haciendo hasta cuando instituyó la Eucaristía (cf. 14,25). Y la única vez que lo hace para referirse a José de Arimatea que *estaba esperando el Reino de Dios*, sería contradictorio que lo hiciera para hablar del Reino de Dios concebido al modo judaico y que sería un simple simpatizante, en vez de discípulo, cuando todo el Evangelio marciano se preocupa en señalar en que consiste el discipulado. Como igualmente sería ilógico inferir que Marcos cuando narra la confesión del centurión estaría queriendo significar con el “*verdaderamente este hombre era Hijo de Dios*” que el centurión estaría pensando en el hijo de alguno de los dioses romanos.

Arimatea, un judío piadoso a todas luces “*entró donde Pilato*”, con el suficiente coraje de entrar en la casa de un pagano, sin importarle la tradicional impureza en la que caía un Judío que entraba en la casa de un pagano, arriesgando todo incluso su posición en el pueblo judío como miembro del Sanedrín; antes, el velo del Santuario fue rasgado por Dios, ahora el hombre responde a lo que Dios revela detrás de estos hechos desagradables y del que Dios se sirve para darse a conocer. La conversión y la espera; el Reino de Dios comporta un cambio radical respecto al pasado del que acepta a Jesús como el Mesías. Por eso, José de Arimatea como Simón de Cirene, sale del anonimato y pasa a ser reconocido como creyente.

Otra cosa a resaltar es que este Reino de Dios que empieza a establecerse con la muerte del Maestro, después del trabajo de proclamación que hiciera Jesús y que termina justamente un viernes, el Hijo de Dios entra en el descanso de la muerte, en el *šabbāt*, en la cesación del trabajo (Gn 2,2-3; Ex 20,8-11; 34,21, etc.) como lo hizo Dios, el Padre del Hijo de Dios (Mc 1,1.11; 9,7), después de haber llevado a término su trabajo de creación. Como la creación significó un nuevo orden en la tierra que era caos y confusión (Gn 1,2) una vez que Dios terminó su obra, cesó de toda obra creadora, bendijo el día séptimo, y este día séptimo se convertirá en señal de la Alianza (cf. Ex 31,12-17), así también el cesar del obrar y de la vida de Jesús, funda un nuevo orden de cosas, una Nueva Alianza (Mc 14,24), no solamente los judíos pueden acceder a Dios, sino también los paganos (empezando con el centurión, v. 39), el Reino como la semilla de la parábola (cf. Mc 4,26-29) brota y crece sin que se sepa cómo, da fruto por sí misma, “*hasta llegar al término previsto por Dios*”¹¹⁷.

“**Concedió el cadáver a José**”, el cuidadoso uso que Marcos hace de los términos para narrar la muerte de Jesús, *τό σῶμα* = *el cuerpo* y *τό πτώμα* = *el cadáver*, sirve para subrayar la muerte real y no aparente del Maestro. Lo que José de Arimatea recibe es un cadáver, un cuerpo que ya no tiene vida, tanto que Pilato para cerciorarse de la muerte del crucificado llama al centurión para preguntarle si hacía tiempo que *murió*. Llama igualmente la atención que sólo en boca de Pilato aparece el término *τέθνηκεν* = *estuviese muerto*. Parece indicar la indiferencia de un pagano delante de la muerte de Jesús. Antes, Marcos había usado un término cargado de teología *ἐξέπνευσεν* = *expiró*, para significar la misma realidad en términos de dejar escapar el espíritu que lo había recibido en el bautismo.

“**Lo puso en un sepulcro**”, no puede ser más digno el final de la vida del Maestro¹¹⁸. Se le envuelve en una sábana y se asegura el sepulcro con una piedra (v. 46ac); el que ha sido contado entre los malhechores, no viene sepul-

117. cf. BIBLIA DE JERUSALÉN, 55.

118. Aunque R.E. BROWN, piensa lo contrario, diciendo que en Marcos faltan elementos como la *unción* y el *lavado del cadáver* del que va a ser sepultado, como para que se pueda decir que se trató de una sepultura honorable, el que solamente lo haya envuelto en una sábana, hace de la sepultura de Jesús *escasamente honorable*, cf. en su artículo: “The Burial of Jesus (Mark 15: 42-47)”, *CBQ*, 243.

tado entre ellos (cf. Is 53, 9: “y se puso su sepultura entre los malhechores”), es colocado en un sepulcro ya previamente excavado en roca, probablemente perteneciente a la familia de José. De estos hechos son testigos ¹¹⁹ las dos mujeres (cf. Dt 19, 15) que observaban la sepultura y el lugar donde era puesto Jesús, aunque no toman parte en la sepultura.

Por todas las acciones de José de Arimatea debe ser contado como un discípulo más de Jesús, igualmente hay que ponerlo en paralelo a la confesión del centurión: “*Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios*”, es decir, el Mesías comienza a ser reconocido como tal, tanto en el mundo pagano como en el mundo Judío. Desde luego la comunidad de los discípulos queda incluida en este reconocimiento, por la presencia de las mujeres.

3.3. EL CONJUNTO LA SUBSECUENCIA

³⁷ Pero JESÚS emitiendo una gran voz, **expiró**. ³⁸ Y el velo del SANTUARIO fue rasgado en dos, de arriba hasta abajo.

³⁹ *Viendo el centurión, que estaba presente frente a él, que así había expirado, dijo: «VERDADERAMENTE ESTE HOMBRE ERA HIJO DE DIOS».*

⁴⁰ *Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre las cuales, también María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, ⁴¹ las cuales le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que subieron con él a Jerusalén.*

⁴² Y ya la tarde llegada, como era la Preparación, es decir, el antesábado, ⁴³ viniendo José de Arimatea, miembro respetable del Consejo, que también él estaba esperando el REINO DE DIOS, teniendo valor entró donde Pilato y pidió el cuerpo de JESÚS.

⁴⁴ Pilato se maravilló de que ya **estuviese muerto**, y haciendo llamar al centurión, le preguntó si hacía tiempo (que) **murió**. ⁴⁵ Informado por el centurión, concedió el cadáver a José, ⁴⁶ y comprando una sábana, descolgándole (lo) envolvió en la sábana y lo puso en un sepulcro que estaba excavado en roca; e hizo rodar una piedra sobre la puerta del sepulcro.

⁴⁷ *María la Magdalena y María la de Joset. observaban dónde era puesto.*

119. cf. J. BLINZLER, *Il Processo di Gesù*, 368.

3.3.1. COMPOSICIÓN

Esta subsecuencia está compuesta de dos pasajes y cada uno de tres fragmentos. El primer pasaje se divide así: a) vv. 37-38; b) 39; c) vv. 40-41; el segundo pasaje: a) vv. 42-43; b) vv. 44-46; c) 47. Cada pasaje en el primer fragmento menciona a *Jesús*, en el primer pasaje como término inicial (v. 37) y el segundo pasaje como término final (v. 42). El segundo fragmento del primer pasaje, señala como testigo al *centurión* (v. 39) un romano; en el tercer fragmento las mujeres-discípulas, cumplen igualmente, la función de testigos en grupo de tres: *María Magdalena, María la Madre de Santiago el menor y de Joset y Salomé* (v. 40bc), todas judías. En el segundo pasaje, el segundo fragmento alude también como testigo al *centurión* (vv. 44-45); en el tercer fragmento las mujeres son una vez más testigos: *María Magdalena y María la de Joset* (v. 47), pero esta vez desaparece *Salomé*. De igual forma cada pasaje menciona en dos ocasiones el deceso de Jesús, en el primer pasaje con los verbos: *expiró* (v. 37) y *había expirado* (v. 39), en el segundo pasaje con: *estuviese muerto* (v. 44a) y *murió* (v. 44b).

Los dos pasajes se relacionan al narrar la muerte de Jesús y su consiguiente sepultura, se atestigua cuatro veces la muerte (vv. 37.39.44ab) y dos veces la sepultura (v. 46bc). Igualmente cada pasaje tiene en el primer fragmento una referencia a Dios, en el primer pasaje: “*verdaderamente este hombre era Hijo de Dios*” (v. 39b), en el segundo pasaje: “*el Reino de Dios*” (v. 43b); aunque en el primer fragmento hay otras dos referencias: *Jesús, Santuario* (vv. 37.38) y en el segundo vuelve el nombre de *Jesús* (v. 43c). Otro elemento que los relaciona es el *ver* del centurión (v. 39), el *mirar* y el *observar* de las mujeres (v. 40.47). La presencia de las mujeres en ambos pasajes es fundamental para aseverar la certeza de la muerte y la sepultura de Jesús, incluida la crucifixión y de todos los hechos en torno a la pasión.

Se diferencian, porque en el primer pasaje se narra el momento mismo de la muerte de Jesús y en el segundo pasaje se habla acerca de la muerte de Jesús y se procede a su sepultura.

3.3.2. INTERPRETACIÓN

El Reino de Dios se establece para toda la humanidad. El centurión que representa a los paganos de toda la tierra, reconoce en Jesús al Hijo de Dios, es decir, al ungido del Señor, al rey quien es a la vez el Hijo de Dios (2 S 7,14); los judíos incrédulos empiezan a convertirse en la persona de José de Arimatea, quien como todo judío esperaba que el Mesías estableciera el Reino de Dios, al ser presentado en esta subsecuencia como el que da sepultura a Jesús

le otorga un honor de rey ¹²⁰, por tanto, también de ungido de Dios, es decir, de Mesías, como hicieron los valientes de Yabés con el rey Saúl (1 S 31,13); los discípulos representados por las mujeres que observaban de lejos, aun cuando todos los discípulos varones huyeron, ha quedado este resto fiel de las mujeres, que X. Pikaza las llama “*reserva mesiánica de Jesús*” ¹²¹ y en este sentido son las verdaderas discípulas, consecuentes hasta al final con el Maestro, las que han creído en su palabra. Son igualmente las únicas personas que pueden dar testimonio de lo que han visto, de su muerte que ha estado rodeada de signos divinos. Por eso, es una muerte redentora.

La presencia de estas personas en un momento tan decisivo de la vida de Jesús, habla por sí sola, pues ellas están unidas por una misma fe en el crucificado. El Reino de Dios ha comenzado y en él tiene cabida todo aquel que cree que Jesús es el Hijo de Dios (Mc 1,1). Y todo creyente tiene el deber de testimoniar y hacer presente en medio de los hombres este nuevo Reino, que de entre las tinieblas de la muerte (cf. Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34) surge para irradiar vida (cf. Mc 16,6: “*no os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resucitado, no está aquí*”). La muerte no vence. Es solamente un paso, es decir, una Pascua. Por eso hay que anunciarla, comunicarla como Evangelio, como Buena Noticia, para despertar la misma fe de los testigos de esta ignominiosa muerte, que irónicamente engendra vida.

120. La historia de este primer rey de Israel como la de Jesús está llena de contrastes, salvando las diferencias, la historia de Saúl es “*una historia compleja, contradictoria, rica de aristas. Una historia que encuentra, en el drama de su fin, una dimensión de trágica grandeza. Y los honores que los ciudadanos de Yabés tributan a su soberano dan alivio también al lector, que participa al horror de aquella muerte y quisiera también él, exteriorizar la propia piedad y donar un último gesto de amor a aquel hombre así misteriosamente señalado de tanto dolor*” cf. B. COSTACURTA, *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono*, 223.

121. cf. X. PIKAZA, *op. cit.*, 418.

4. EL CONJUNTO DE LA SECUENCIA

21 Y obligan a uno que pasaba, a **Simón de Cirene**, que volvía del campo, el padre de Alejandro y de Rufo, para que llevara su **cruz**. 22 Y le conducen al lugar del Gólgota, *-que significa-*: lugar del Cráneo. 23 Y le daban vino mirrado, pero él no lo tomó. 24 Y le **crucifican**

y se reparten sus vestidos, echando a suertes sobre ellos (para ver) lo que cada uno se llevaría.

25 Era la hora tercia cuando le **crucificaron**. 26 Y estaba la inscripción de su causa escrita encima: «EL REY DE LOS JUDÍOS». 27 Y con él **crucifican** a dos salteadores, uno a la derecha y otro a su izquierda. [28 Y se cumplió la Escritura **que dice**: con los malvados fue contado.]

29 Y los que pasaban le injuriaban, meneando la cabeza y **diciendo**: «¡Ah!, el que destruye el Santuario y lo edifica en tres días, 30 ¡Sálvate a ti mismo bajando de la **cruz!**».

31 Igualmente también burlándose los sumos sacerdotes entre ellos con los escribas, **decían**: «A otros salvó, a sí mismo no puede salvarse; 32 que baje ahora de la **cruz**, para que veamos y creamos, ¡EL CRISTO, EL REY DE ISRAEL!».

También le insultaban los que con él **estaban crucificados**.

33 Llegada la hora sexta, se hizo oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora nona. 34 Y a la hora nona con fuerte voz JESÚS **gritó**: «ELOÍ, ELOÍ, ¿LEMA SABACTANÍ?», *-que significa-* «¡DIOS MÍO, DIOS MÍO! ¿POR QUÉ ME HAS ABANDONADO?».

35 Y algunos de los presentes al oírlo **decían**: «Mira, llama a Elías». 36 Alguien, corriendo, y empapando una esponja en vinagre, sujetándola a una caña, le ofrecía de beber, **diciendo**: «Dejad, veamos si viene Elías a descolgarle».

37 Pero JESÚS emitiendo una gran voz, **expiró**. 38 Y el velo del SANTUARIO fue rasgado en dos, de arriba hasta abajo.

39 Viendo el centurión, que estaba presente frente a él, que así había expirado, **dijo**: «VERDADERAMENTE ESTE HOMBRE ERA HIJO DE DIOS».

40 Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre las cuales, también *María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé*, 41 las cuales le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que subieron con él a Jerusalén.

42 Y ya la tarde llegada, como era la Preparación, es decir, el antesábado, 43 viniendo José de Arimatea, miembro respetable del Consejo, que también él estaba esperando el REINO DE DIOS, teniendo valor entró donde Pilato y pidió el cuerpo de JESÚS.

44 Pilato se maravilló de que ya **estuviese muerto**, y haciendo llamar al centurión, le preguntó si hacía tiempo (que) **murió**. 45 Informado por el centurión, concedió el cadáver a José, 46 y comprando una sábana, descolgándole (lo) envolvió en la sábana y lo puso en un sepulcro que estaba excavado en roca; e hizo rodar una piedra sobre la puerta del sepulcro.

47 *María la Magdalena y María la de Joset*: observaban dónde era puesto.

4.1. COMPOSICIÓN

Esta secuencia se compone de 5 pasajes. En el extremo superior el primero y segundo pasaje hablan acerca de la crucifixión (siete veces en los vv. 21. 25.24.27.30.32ac) que sufrió Jesús y en el extremo inferior, el cuarto y el quinto pasaje tratan acerca de la muerte (cuatro veces en los vv. 37.39.44.45) y sepultura (2 veces en el v. 46bc) de Jesús respectivamente, al centro un pasaje da cuenta de la oración de Jesús. En el primer pasaje y el quinto pasaje se mencionan dos nombres propios con su correspondiente lugar de proveniencia: “*Simón de Cirene*” que ayudó a Jesús a llevar su cruz (v. 21) y “*José de Arimatea*” que dio sepultura a Jesús (v. 43).

Se relacionan porque cada uno de los pasajes contiene un título referido a la divinidad: a) “*El Rey de los judíos*” (v. 27), b) “*¡El Cristo, el Rey de Israel!*” (v. 32) c) “*Eloí, Eloí, ¿lema se bactani? - que significa - ¡Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?!*” (v. 34), d) “*Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios*” (v. 39), e) “*Reino de Dios*” (v. 43). Otro elemento que aparece repetidamente son los verbos que denotan traslado, movimiento: *que pasaba, llevara* (v. 21), *conducen* (v. 22) *que pasaban* (v. 29), *bajando* (30), *que baje* (v. 32) *llegada* (v. 33), *corriendo* (v. 36), *seguían, subieron* (41ab), *llegada* (42), *viniendo* (43). Igualmente el verbo *decir*, vuelve en: *que dice* (v. 28), *diciendo* (v. 29.36), *decían* (v. 31.35), *dijo* (v. 39), al que se suma desde un punto de vista semántico el verbo *gritar* (v. 34). También los verbos de la visión concurren en: *veamos* (v. 32.36), *se hizo oscuridad* (v. 33), *viendo* (v. 39), *mirando* (v. 40), *observaban* (v. 47). Asimismo comparecen dos salteadores como acompañantes de Jesús en la cruz, que no tienen nombre propio (v. 27) y dos son las mujeres testigos de la sepultura de Jesús, que sí tienen nombre propio (v. 47) en el primer y quinto pasaje; de igual manera se presenta el plural *los que con él estaban crucificados* (v. 32c) y *unas mujeres mirando desde lejos* (v. 40) en la parte final de los pasajes segundo y cuarto. De igual forma, hay una frase que se explica en cada una de las tres secuencias: *lugar del Gólgota* (v. 22: *que significa*), *Eloí, Eloí, ¿lema sabactani?* (v. 34: *que significa*) y *la Preparación* (v. 42: *es decir*). Por último, la cronología de los hechos narrados en el primer pasaje se rememora *la hora tercia* (v. 25), en el pasaje central se indica *la hora sexta y la hora nona* (vv. 33.34), y en el último pasaje se alude a *la tarde llegada* (v. 42).

Se diferencian debido a que cada uno de los pasajes va exponiendo sucesivamente: a) la crucifixión (vv. 21-28), b) los insultos proferidos en contra de Jesús (vv. 29-32), c) la oración de Jesús (vv. 33-36), d) el deceso de Jesús (vv. 37-41) y e) la sepultura (vv. 42-47). Otra diferencia es que en los dos primeros pasajes no se menciona para nada el nombre de Jesús, se usa en su lugar el

pronombre, en cambio en el tercero, cuarto y quinto pasaje comparece el nombre de Jesús (v. 34.37.43).

4.2. INTERPRETACIÓN

Un justo crucificado y contado entre los malhechores, rechazado por sus compatriotas, tomado como blasfemo que se pone a la altura de Dios, ridiculizado como rey fracasado por los poderosos de turno, a Jesús le condenan con el castigo que solamente se infligía a los esclavos de su tiempo. Ninguno de los que le condenaron creyó en su mensaje, por eso se burlan de él con toda clase de gestos y palabras infamantes. Pero, detrás de los títulos burlescos y de la desaprobación total de su persona, irónicamente este Jesús es verdaderamente Rey. Es Dios que se sirve de la debilidad, del mismo pecado humano, de lo irrisorio para revelarse como el Salvador. Jesús, ha sido separado de la sociedad supuestamente pura, considerado como escoria de la misma, por eso le sacan fuera de los muros de la ciudad (15,20), literalmente derrotado a los ojos de sus adversarios, logran que se le cuente entre los malhechores, sin embargo lo que no logran es detener los planes de Dios.

La cruz se convierte en trono, los insultos de los no blasfemos convierte a los que las profieren en verdaderas blasfemias contra aquel que en ningún momento ha querido ni ha blasfemado con sus palabras y actitudes: “¿como contra un salteador habéis salido a prenderme con espadas y palos? Todos los días estaba junto a vosotros enseñando en el Templo, y no me detuvisteis” (Mc 14,48-49a).

La derrota de sus oponentes viene ciertamente de parte Dios, que se sirve de la boca de los supuestamente cómplices de la muerte de Jesús, del centurión que confiesa que Jesús es el *Hijo de Dios*, y de José de Arimatea, el miembro del Sanedrín que sepulta a Jesús con honores de Rey, porque estaba esperando el *Reino de Dios*.

La oración de Jesús. Ocupa el centro de la secuencia. Lo cual quiere decir que esta oración tiene una importancia singular. Retado a que realice señales milagrosas, bajando de la cruz y salvándose a sí mismo, no obtienen ninguna respuesta, sino la confiada oración del crucificado dirigida a su Padre Dios, pues, toda la oración que encierra el Sal 22, no es una oración de exasperación, sino es la de aquel que espera ser escuchado por Dios que no abandona a nadie que le invoca convencido de su inocencia. No es la oración de aquel que espera el triunfo personal, tampoco la venganza, sino que espera la justicia que viene de Dios.

Los que escuchan su oración, no se sabe si no comprenden o no quieren comprender, ensañados en la ceguera de su odio hacia al que está colgado en la cruz, en vez de empezar a temer por su propia suerte, se burlan una vez más de quien han mandado crucificar con mentiras.

Dios no tarda en responder. Después de las tinieblas que son el signo del juicio de Dios, el velo del Templo fue rasgado y el grito extraordinario provocó la conversión de uno de los hombres que sabían leer los signos que el Señor pone a los hombres para moverles al cambio. Por paradójico que esto parezca ese hombre es un pagano, alguien despreciable para los judíos. Nuevamente, los supuestamente justos no se sienten impulsados a la conversión. Los que creen tenerlo todo, no necesitan de Dios, no están dispuestos al cambio de conducta.

Sepultado como Rey de la humanidad, con el reposo de Jesús en el sepulcro, se inicia el reinado del nuevo Rey que surge de las entrañas de la nación judía, para reinar entre los judíos que creyendo en su mensaje se convierten, con José de Arimatea como uno de los primeros; entre los paganos que reconocían su presencia, como el endemoniado de Gerasa, un pagano, que proclama a Jesús: *Hijo de Dios Altísimo* (Mc 5,6), así el centurión. Entre los discípulos que Jesús ha ido eligiendo a lo largo de su predicación, hay unas que permanecen fieles hasta el último momento, son las mujeres que observan todo en silencio. Se completa así el cuadro de los que desde ahora reconocen en Jesús al Mesías que debía venir, el Hijo del hombre que moriría y resucitaría al tercer día. La nueva comunidad está constituida más que por una raza, por hombres y mujeres que se unen a través de una misma fe, de una misma esperanza. Esta comunidad tiene la tarea de anunciar al mundo la Buena Noticia de este nuevo Rey.

CONCLUSIÓN

El haber estudiado paso a paso, cada uno de las subsecuencias de Mc 15,21-47, permite decir que en este texto existe una organización de tipo retórico bien lograda, en el sentido de que cada uno de los elementos forman un todo coherente. Es decir, en los cinco pasajes se mueven unos personajes que re-gresan una y otra vez hasta que el lector pueda darse cuenta quiénes han sido los directos responsables de la muerte de Jesús. Éstos sin duda han sido los romanos y los judíos. E igualmente, puede darse cuenta qué alcances tiene esta muerte desde un punto de vista del plan divino y de la manera como la presenta Marcos.

En el primer pasaje, los actores principales son los soldados romanos, que en son de desprecio y de punición crucifican a Jesús con el cargo de: “*El Rey de los judíos*”. Detrás de este cargo está la consideración de un rey fracasado, despreciado. Le desnudan para causarle la vergüenza más ignominiosa que se pueda infligir a un hombre. Le cuentan entre los malhechores, como un peligro a nivel político. Solamente Simón de Cirene, requisado, ayuda a Jesús a llevar el “*patibulum*” hasta el lugar llamado Gólgota, donde será realizada la crucifixión.

En el segundo pasaje, los protagonistas son los judíos, que también desacreditan a la persona de Jesús con toda clase de insultos, hasta pedirle que se salve a sí mismo bajando de la cruz y atribuirle de ser falsamente: “*El Cristo, el Rey de Israel*”. No le creen, le tienen por un Mesías iluso, por un falso Rey, uno que ha pretendido erigirse como tal. Entre ellos se cuenta a los transeúntes, a los sumos sacerdotes y a los escribas, y a los mismos compañeros de suplicio.

En el pasaje central se juntan judíos y romanos, que interpretan mal la oración de Jesús: *Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?*, mofándose de que en vez de orar estuviese llamando al profeta Elías, que según la creencia popular salva a los justos en circunstancias cercanas a la muerte. Pero, la confusión de los presentes y la del soldado romano, es una acusación para ellos mismos, de su endurecimiento, de su ceguera al no querer comprender que el crucificado no es lo que ellos piensan. Es realmente un justo.

Cuando los presentes están esperando vanamente la venida de Elías en el cuarto pasaje, Jesús muere. Entonces sucede una serie de signos. Es rasgado el velo del Santuario, Dios interviene. El jefe de su ejecución, el centurión, un pagano, confiesa: “*Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios*”. El curso de los hechos comienza a cambiar, a quien acaban de ver morir, alguien empieza a tenerle por justo. Mientras las mujeres, desconocidas hasta entonces, resultan ser discípulas que seguían y servían a Jesús cuando estaba en Galilea, lugar donde comenzó la historia de Jesús. Éstas subieron con él a Jerusalén, lugar donde acaba de morir el Maestro. Ellas miran desde lejos en silencio, impotentes.

Aparece, en el quinto pasaje, un nuevo personaje, para cumplir con un precepto legal estrictamente judío, dar sepultura a los condenados. Se juntan nuevamente judíos y romanos, no ya como cómplices sino para honrar con la sepultura a aquel que acaba de fallecer, aunque el mérito es totalmente de José de Arimatea, un Judío importante, un miembro del Sanedrín, que se encarga de todos los detalles y preparativos, comenzando por pedir a Pilato los restos del condenado, pues estaba esperando el Reino de Dios. Esta sepultura es la del Nuevo Rey. Las mujeres una vez más, miran dónde era depositado el cadáver de aquel a quien hasta ahora seguían.

Una historia así, no tendría la menor trascendencia, si detrás del relato no se movieran las pinceladas literarias y teológicas del escritor, la participación del lector que está envuelto en el argumento, evidenciando el cumplimiento de las Escrituras, del plan de Dios que se realiza por encima de la voluntad humana. En el fondo hay una ironía, a través de la cual se puede entender progresivamente, que Jesús es en verdad Rey de los judíos, que tiene un servidor llamado Simón de Cirene y un soldado en la persona del centurión; que Jesús, es en realidad el Cristo, Rey de Israel, el pueblo que Dios se había elegido en el Antiguo Testamento, es el ungido de Dios. Este Jesús es consciente de la voluntad del Padre, aunque se lamenta de su aparente abandono, pero a la vez, anuncia su inocencia, su falta de culpabilidad, no es un maldito de Dios, pese a que los demás lo tienen por blasfemo. Evidentemente, Jesús es el Hijo de Dios, es más que el profeta Elías, él mismo es la salvación, su sangre es derramada por muchos, su muerte tiene efectos redentores. La salvación no es solamente para los judíos, con la presencia de Simón de Cirene, las mujeres judías y José de Arimatea, es también, de ahora en adelante, para los paganos en la persona del Centurión. Para ello basta aceptarlo, creerlo, seguirlo y tener la suficiente valentía como la de José de Arimatea para ser parte de su causa, que no es de muerte sino de vida. Los que acusan a Jesús de blasfemo, son en realidad blasfemos al burlarse del ungido de Dios.

En el momento mismo de su muerte, Jesús, sigue haciendo discípulos como hizo desde el principio del evangelio de Mc. La validez de su ministerio ahora viene confirmada por Dios que hace caer las tinieblas como signo de juicio para los incrédulos, sean romanos o judíos; rasgando el velo del Santuario, Dios da acceso a su presencia no solamente a los sumos sacerdotes, judíos, sino también a los paganos, a los no elegidos de antemano.

Como en la transfiguración están presentes tres discípulos, Pedro, Santiago y Juan, ahora en el momento de su muerte están presentes tres discípulas suyas, María la Magdalena, la otra María y Salomé. Como en su crucifixión están dos malhechores sin nombre a su derecha y a su izquierda, en el momento de su sepultura están presentes dos discípulas, con nombre María la Magdalena y María la de Joeset.

Como en su bautismo, vino sobre él el Espíritu Santo, ahora cuando expira, deja escapar su espíritu. Como Elías tenía que venir para ser su precursor, Juan el Bautista hace sus veces, quien ni siquiera se tiene como digno de desatarle la correa de sus sandalias, porque solamente le prepara el camino; Jesús es más que Elías, más que Juan el Bautista, es el Mesías, el que debía venir y que, según sus palabras, debía sufrir, debía morir, debía beber el trago amargo de la muerte. Muere como un justo sufriente, porque en silencio ha soporado toda clase de infamias, calumnias y blasfemias, para que se haga la volun-

tad de su Padre. La Nueva Alianza, el Reino de Dios, se ha fundado con su sangre derramada en la cruz, como lo predijo en la Cena Pascual. Las discípulas que lo han visto todo, ahora deben anunciarlo para que la Buena Nueva de Dios llegue a todos los confines de la tierra y se conviertan, cambien de conducta.

Como en el llevar la cruz le ayuda un tal Simón de Cirene, un judío cualquiera, requerido por los soldados, los subordinados del poder reinante, el encargado de su sepultura es un tal José de Arimatea, un judío importante, de la clase del poder religioso, después de pedir el cuerpo de Jesús a un romano importante, a Pilato, el representante del poder político.

Las Escrituras se cumplen cuando los soldados se reparten sus vestidos; cuando se mofan de él; cuando le piden salvarse a sí mismo bajando de la cruz, queriendo comprobar si sus palabras son ciertas; cuando caen las tinieblas como señal de juicio; cuando el soldado le ofrece de beber vinagre; con el gesto de José de Arimatea al darle sepultura. La oración de Jesús, no es precisamente el cumplimiento de las Escrituras, pero sirve para leer esta secuencia a la luz del Salmo 22, como el sufrimiento del justo. Elementos todos, que sirven para conectar la muerte de Jesús con la historia de la Salvación, tal y como Marcos lo ha entendido: la muerte del justo sufriente, a quien Dios salva, por ser el Hijo amado, el Cristo; en quien Dios se ha complacido y a quien hay que escucharle y seguirle.

5. BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

- ALAND, K., *Synopsis Quatuor Evangeliorum*, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1990¹³.
- ALONSO SCHÖKEL, L. CARNITI, C., *Salmos I*, Borla, Roma, 1992, 427-452.
- BIBBIA TOB (Traduction Oecuménique de la Bible), Elle di ci, Torino, 1992, 2308-2310.
- BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976, 55.
- BILLERBECK, P. - STRACK, H., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud un Midrasch*, Vol. I, München, 1961, 344.
- BLASS, F. - DEBRUNNER, A., *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, (Título Original: *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976), Paideia, Brescia, 1982.
- BLINZLER, J., *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia, 1966, 327-394.
- COSTACURTA, B., *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono*, Dehoniane, Roma, 1995², 223.
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA, Tomos I-II, Espasa Calpe, Madrid, 1992.
- GALIZZI, M., *Vangelo secondo Marco*, Elle di Ci, Torino, 1993, 288-301.
- GNILKA, J., *Marco*, Cittadella, Assisi, ²1991, 872-912.
- GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO (GLNT), Vol. I-XVI, a cargo de G. KITTEL - G. FRIEDRICH (Título Original : *Theogishes Wörterbuch zum Neuen Testament*, W. Kohlhammer, Verlag, Stuttgart, 1933-1978), Paideia, Brescia, 1965-1992.
- GUERRA GÓMEZ, M., *El idioma del Nuevo Testamento*, Aldeacoa, Burgos, ³1981.
- GUEVARA, H., *Ambiente político del pueblo judío en el tiempo de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1985.
- LACUEVA, F., *Nuevo Testamento interlineal Griego-Español*, Clie, Barcelona, 1984.
- LANE, W. L., *The Gospel according to Mark*, Gran Rapids, Michigan, 1974, 560-581.
- LÉGASSE, S., *El proceso de Jesús. La historia*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1995.
- , *El proceso de Jesús. La Pasión en los cuatro Evangelios*. Desclée De Brouwer, Bilbao, 1996.
- MANN, C.S., *Mark*, The Anchor Bible 27, Doubleday, New York, 1986, 643-658.
- MATEOS, J. - CAMACHO, F., *Marco*, Cittadella, Assisi, 1996, 380-394.

- METZGER, B. M., *A textual commentary on the Greck New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft / United Bible Societies, Stuttgart, 1994².
- MEYNET, R., *E ora, scrivete per voi questo cantico. Introduzione pratica all'analisi retorica*, Dehoniane, Roma, 1996.
- , *L'analisi retórica*, Querinniana, Brescia, 1992.
- , *Passion de notre Seigneur Jésus Christ*, Du Cerf, París, 1993.
- NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994²⁷.
- NOLLI, G., *Evangelo secondo Marco; testo greco, neovolgata latina analisi filologica, traduzione italiana*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992, 404-420.
- PESCH, R., *L'evangelo della comunità primitiva*, Paideia, Brescia, 1984, 698.
- PIKAZA, X., *Il vangelo di Marco*, Borla, Roma 1996, 406-420.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Libreria editrice Vaticana, Vaticano, 1993, 36-39.
- RADERMAKERS, J., *Lettura pastorale del vangelo di Marco*, Dehoniane, Bologna, 1987, 313-328.
- RAVASI, G., *I libro dei Salmi. Commento e attualizzazione I*, Dehoniane, Bologna, 1981, 395-424.
- SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según san Marcos*, Vol. II, Herder, Barcelona, 1973, 313-333.
- SEPTUAGINTA, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
- TAYLOR, V., *The Gospel According to St. Mark*, St Martin's Press, London, 1959⁵, 586-602.
- URICCHIO, F.M. - STANO, G.M., *Vangelo secondo Marco*, Marietti, Torino, 1974², 626-646.
- ZERWICK, M. - GROSVENOR, M., *An Analysis of the Greek New Testament*, Roma, 1993⁴, 162-164.
- ZERWICK, M., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Roma, 1953, 123-125.

ARTÍCULOS

- ARNDT, W. - GINGRICH, F.W., “ἀγαπεύω”, *GELNT*, Translation of: BAUER, W., GDWSNT, Chicago, 1957.
- BALZ, H. - SCHNEIDER, G., “βοάω”, *DENT*, Vol. I, 669-670.
- , “βουλευτής”, *DENT*, Vol. I, 675.
- , “ἐπηρωτάω”, *GLNT*, Vol. III, 969-970.
- BARNOUIN, M., “Marie, mère de Jacques et José' (Marc 15.40). Quelques observations”, *NTS* 42 (1996) 472-474.

- BERTRAM, G., “ἐμπαίζω”, *GLNT*, Vol. IX, 204.208-209.217.219-220.
- BETZ, O., “φωνέω”, *GLNT*, Vol. XV, 340.343-344.
- BEYER, B.W., “βλασφημέω”, *GLNT*, Vol. II, 279.281.287.
- , “διακονέω”, *GLNT*, Vol II, 951.957-958.961.
- BLOUNT, B.K., “A Socio-Rhetorical analysis of Simon of Cyrene: Mc 15:21 and Its parallels”, *Sem* 64, 2 (1993) 171-198.
- BROWER, K., “(Mk 15, 35) Elijah in the Markan passion narrative”, *JSNT* 18 (1983) 85-101.
- BROWN, R.E., “The Burial of Jesus (Mark 15: 42-47)”, *CBQ* 50 (1988) 233-245.
- CAZA, L., “(Mc 15:34) Le relief que Marc a donné au cri de la croix”, *ScEspr* 39 (1987) 171-191.
- CLARK, K.W., “Golgotha”, *IDB*, Abingdon Press, New York, 1962, 439.
- ESCAFFRE, B., “La mort de Jésus et la venue du royaume dans l’évangile de Marc”, *EstBib* 52 (1994) 329-339.
- FIEDLER, P., “εὐσχήμων”, *DENT*, Vol. I, 1687-1688.
- , “βουλευτής”, *GLNT*, Vol. II, 311.313.
- FISHER, L.R., “Betrayed by Friend. And expository of Psalm 22”, *Interp* 18 (1964) 20-38.
- FOERSTER, W., “κλῆρος”, *GLNT*, Vol. V, 583.585-586.597.
- FRIEDRICH, J.H., “κλῆρος”, *DENT*, Vol. I, Sígueme, Salamanca, 1996, 2348.
- GRÁNDEZ, R.M., “Las tinieblas en la muerte de Jesús. Historia de la exégesis de Lc 23, 44-45a (Mt 27, 45; Mc 15, 33)”, *EstBib* 47 (1989) 177-223.
- GREEVEN, H.W., “εὐσχήμων”, *GLNT*, Vol. III, 1195.1197.1198-1199.
- HAAG, H. - van den BORN, A., -de AUSEJO, S., “Crucifixión”, *DB*, Herder, Barcelona, 1987, 404-405.
- HAUCK, F., “βάλλω”, *GLNT*, Vol. II, 35-36.
- HÜBNER, H., “καθαίρέω”, *DENT*, Vol. I, 2092.
- LEON-DUFOUR, X., “Vergogna e nudità”, *DTB*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, 1355.
- , “Veste”, *DTB*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, 1366.
- LOHSE, E., “σάββατον”, *GLNT*, Vol. XI, 1019-1106.
- MATERA, F.J., “The prologue as the interpretative key to Mark’s Gospel”, *JSNT* 34 (1988) 3-20.
- MEYNET, R., “Un nuevo metodo per comprendere la Bibbia: l’analisi retorica”, *Greg* 77, 3 (1996) 403-436.
- MICHAELIS, W., “συρνίζω”, *GLNT*, Vol. XII, 673-674.678-680.
- MILLER, D.L., “EMPIAIZEIN: Playing the Mock game (Luke 22: 63-64)”, *JBL*, 90 (1971) 309-313.
- O’COLLINS, G.-KENDALL, D., “Did Joseph of Arimatea Exist?”, *Bib* 75 (1994) 235-241.

- PESCH, R., "Il Vangelo di Marco, Parte Seconda, Testo Greco e Traduzione, Commento ai Capp. 8, 27- 16, 20", *CTNT*, Paideia, Brescia, 1982, 694-723.
- PILCH, J.J., "Death with Honor: The Mediterranean Style Death of Jesus in Mark", *BTB* 25, 2 (1995) 65-70.
- RENGSTORF, K.H., "ληατής", *GLNT*, Vol. VI, 699-712.
- REUMANN, J.H., "Psalm 22 at the Cross. Lament and Thanksgiving for Jesus Christ", *Interp* 28 (1984) 39-58.
- ROCCI, L., "ἀγγαρεύουσιν -εύω", *VGI*, Dante Alighieri, Roma, 1993⁷, 7.
- , "βουλή", *VGI*, Dante Alighieri, Roma, 1993⁷, 363
- SCHEIFLER, J.R., "El Salmo 22 y la crucifixión del Señor", *EstBib* 24 (1965) 5-83.
- SCHMIDT, K. L., "βασιλεύς", *GLNT*, Vol. II, 133-134.144-145.170-171
- SCHNEIDER, C., "καθαρέω", *GLNT*, Vol. IV, 1249-1251.
- SCHNEIDER, J., "ὄνειδίζω", *GLNT*, Vol VIII, 674-675.
- SCHWEIZER, E., "ἐκπνέω", *GLNT*, Vol. IX, 1101.
- STAUFFER, E., "βοάω", *GLNT*, Vol. II, 292.296-297.
- UNTERBMAIR, F.G., "ἐμπαίζω", *DENT*, Vol. I, 1359-1361.
- VÖLKEL, M., "Γολγοθά, ἄν", *DENT*, 775-777.

A. ARIRAMA
Seminario S. Agustín
Trujillo (Perú)



Estructura de la Regla de San Agustín (VII) ¹

4.6. De moribus ecclesiae catholicae ²

Al ocuparnos del presente texto retrocedemos en el tiempo, sin que la afirmación implique que nos hayamos propuesto hasta ahora seguir un orden estrictamente cronológico. La obra *De moribus ecclesiae catholicae*, en efecto, nos retrotrae hasta el período de la segunda estancia de san Agustín en Roma, cuando, bautizado ya, emprendió con los suyos el viaje de regreso a su patria con la intención de realizar allí el estilo de vida con que había soñado desde el momento mismo de su conversión e incluso antes. Con la intención de hacerse de inmediato a la mar, habían llegado ya a Ostia Antica. Circunstancias políticas, sin embargo, le obligaron a retrasar la partida y permanecer por un año en Roma. Durante ese período no se mantuvo inactivo, antes bien aprovechó el tiempo para, entre otras cosas, conocer mejor el monacato, tanto el local, por contacto directo, como el oriental, a través de escritos, principalmente la correspondencia de san Jerónimo. A ello le movían, sin duda, intereses directamente personales al servicio del proyecto de vida que pensaba realizar en Tagaste, pero también razones polémicas y apologéticas.

Al haber convivido tiempo atrás en la ciudad imperial con los maniqueos, siendo entonces él mismo maniqueo, era natural que, instalado de nuevo en la ciudad, entrase en relación con ellos; y era asimismo natural que, bautizado ya en la Iglesia católica, dicha relación tuviera un sesgo diferente al de antes. Como ex-maniqueo, conocía los principales reclamos de que se servían los partidarios de la secta para capturar a los católicos sin mayor preparación, presentándose ante ellos como maestros: uno, censurar las Escrituras, de modo especial el Antiguo Testamento; otro, simular una vida casta y de admirable conti-

1. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I-VI)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53; 227-270; 487-524; 34 (1999) 5-29; 219-247.

2. En adelante, *De mor.*

nencia ³. Como católico, se proponía presentar la vida y costumbres de la Iglesia católica, que posee, no simula, la verdad ⁴.

Este retrotraernos en el tiempo no obedece a ningún planteamiento programático previo, sino al simple avanzar de la investigación, que nos ha abierto los ojos a nuevos textos. En el elenco de los que en su momento señalamos como objeto de nuestro análisis ⁵ no figuraba el presente, como tampoco la *Enarratio in psalmum 37* de que nos ocuparemos en el próximo artículo. Aunque se trata de un texto bien conocido, entonces aún no habíamos percibido su significativa aportación a nuestro estudio, habida cuenta, sobre todo, de su antigüedad ⁶. Por dicha razón, este texto que, siguiendo un orden puramente cronológico, debía haber abierto la serie, se encuentra casi cerrándola. El hecho no tiene relevancia mayor para el resultado del estudio.

4.6.1. De mor 31,65-67 y el monacato agustiniano

No es la obra *De mor* en cuanto tal la que reclama nuestro interés, sino sólo la información que ofrece sobre el monacato católico en sus últimos capítulos ⁷. El interés polémico ⁸ conduce al santo –recordémoslo– a cuestionar las motivaciones de la exigente vida ascética, sobre todo las virtudes de la castidad y la continencia, de que hacían gala los «elegidos» maniqueos a fin de ganar

3. «Sed quoniam duae maxime sunt illecebrae Manichaeorum, quibus decipiuntur incauti, ut eos uelint habere doctores; una cum scripturas reprehendunt, uel quas male intellegunt, uel quas male intellegi uolunt; altera cum uitae castae et memorabilis continentiae imaginem praeferunt» (I,1 J. K. COYLE [Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae". A Study of the work, its composition and its sources, Fribourg 1978], p. 267, líneas 21-25. A continuación indicaremos sólo las líneas a continuación del nombre del editor).

4. «Hic liber congruentem catholicae disciplinae sententiam nostram de uita et moribus continebit, in quo fortasse intellegetur, et quam sit facile simulare, et quam difficile habere uirtutem» (I,2 Coyle 25-27). Sobre los motivos que impulsaron a san Agustín a escribir *De mor*, cf. J.K. COYLE, *Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 76-79.

5. Cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) p. 5.

6. San Agustín mismo señala simplemente que el *De mor* fue escrito en Roma (*Retract.* I,7,1), ya bautizado, antes que el *De quantitate animae* y *De libero arbitrio*. Autores modernos, sin embargo, opinan que la obra fue concluida en Tagaste. La información al respecto puede hallarse en J. K. Coyle (*Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 66-76; 93-94). El autor considera posible que san Agustín haya completado, o al menos retocado, ya en Tagaste, con la parte informativa sobre el monacato el *De moribus ecclesiae catholicae* (31,65-35,80) y escrito todo el *De moribus manichaeorum*.

7. Según Coyle, habrían sido una adición posterior a *De mor*, como una especie de enlace con *De moribus manichaeorum*. Cf. nota anterior. A. de Vogüé no considera decisivos los argumentos, por juzgar que la información monástica es inseparable del apóstrofe a la Iglesia del capítulo anterior (*Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antichité*, 2, París 1993, pp. 109, n.1).

8. Cf. *De mor* I,2 (texto en nota 3).

adeptos para su causa; al mismo tiempo, el afán apologético le lleva a mostrar cómo en la Iglesia católica se vive una ascesis no sólo más exigente, sino, sobre todo, más auténtica y pura que la de los maniqueos⁹. En ese contexto recurre a los monjes¹⁰, que personifican esa ascesis, y ensalza el monacato, masculino y femenino a la vez, tanto el anacoreta como el cenobítico, de oriente igual que de occidente¹¹. Respecto de este, tiene información de primera mano, pues él mismo ha visitado los *diuersoria* milaneses y romanos¹²; respecto del oriental, bebe sobre todo de la información que le ofrece la *epist.* 22 de san Jerónimo, dirigida a la virgen Eustoquia¹³. Con el relato de sus proezas ascéticas intenta mostrar que la santidad de los elegidos maniqueos no admite comparación con la del monacato católico que la supera tanto por sus realizaciones concretas, como por la motivación que las impulsa.

La información que ofrece tiene el frescor propio que cabe esperar de las primeras páginas sobre el monacato escritas por quien, además de polemista y apologista, se siente personalmente involucrado en un proyecto de vida cristiana al menos semejante. Si a ello añadimos que el monacato había sido para él un descubrimiento aún reciente, que le había dejado muy gratamente sorprendido¹⁴ y que tuvo un decisivo influjo en su conversión, se puede comprender el tono de exaltación y de exultación que caracteriza la información que ofrece. Con el pasar del tiempo, aunque siga confiando en la fuerza del ideal, no podrá pasar por alto la debilidad de quienes se proponen llevarlo a la práctica¹⁵.

9. San Agustín no niega el hecho del ascetismo maniqueo, simplemente niega validez a sus motivaciones (cf. *De mor* 33,72 Coyle 1215-1238).

10. Aunque san Agustín no utilice la palabra monje en la obra, nosotros la utilizaremos por comodidad. Las razones de por qué san Agustín no se sirve en la obra ni de *monachus* ni de *monasterium* pueden verse en J. K. COYLE, *Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 216-221.

11. Para el monacato oriental, cf. 31,65-66 (eremítico); 31,67 (cenobítico); 31,68 (cenobítico femenino); para el occidental, masculino y femenino, cf. 33,70-73 (*diuersoria* de Milán y Roma). Añádase la información sobre los clérigos (32,69).

12. «Vidi ego diuersorium sanctorum Mediolani... Romae etiam plura cognovi...» (*De mor* 33,70 Coyle 1170ss).

13. Cf. A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, Würzburg 1968², p. 348, n.42. A. MANRIQUE, *La vida monástica en san Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla (a. 373-430)*, El Escorial-Salamanca 1959, p. 53, n.50; 58, n.58. L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín*, Valladolid 1966, p. 107ss; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, pp. 110-151. Amplia discusión en J. K. COYLE, *Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 211-221, quien a la *epist.* 22 añade la 24 a Marcela. Cf. también del mismo autor, "Monastic" Terminology in Augustine's *De moribus ecclesiae catholicae*, en *Studia Patristica*, vol. XVI. Papers presented to the seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975. Part. II. Edited by Elizabeth A. Livingstone, Berlin 1975, 497-500.

14. Cf. *Conf.* 8,6,14 CC 27,121-122.

15. Cf. *Epist.* 78 CSEL 34/2,331-345; *En. in Ps.* 132,12 CC 40,1934; 99,12-13 CC 39,1400-1402.

Además de su antigüedad, es precisamente la triple condición de polemista, apologista y siervo de Dios del autor, en busca todavía de moldes propios, lo que da valor a los datos que suministra. Más los datos sobre la vida cenobítica que los referidos a la anacorética, por la sencilla razón de que esta la descarta como posibilidad para sí mismo por considerarla superior a sus fuerzas, mientras que aquella constituye el marco en que encuentra acomodo personal. Para conseguir la información, san Agustín ha bebido sin duda en la fuente de san Jerónimo, pero ha dejado no menos clara su impronta personal. Por ello, el texto no sólo es de valor para enterarnos de lo que san Agustín conocía sobre el monacato oriental, sino también para adivinar cuáles iban a ser las líneas maestras o principios-guía de su propia concepción. Nada extraño, pues, que los estudiosos del monacato agustiniano se hayan ocupado de él, aunque no todos le hayan otorgado igual importancia o se hayan ocupado de los mismos aspectos ¹⁶. De ahí que recurramos también nosotros a él en nuestro intento por clarificar la estructura de la Regla de san Agustín.

4.6.2. De mor 31,67 y la Regla agustiniana

En *De mor 31,67* san Agustín describe el monacato oriental de carácter cenobítico. El texto es perfectamente divisible en dos partes, que podemos designar como a) y b) ¹⁷. La primera de ellas, la a), tiene el siguiente tenor literal:

... ¿quién no admirará y alabará a aquellos hombres? Tras despreciar y abandonar los atractivos de este mundo, congregados con vistas a llevar una vida común sumamente casta y santa, pasan su vida en oraciones, lecturas y debates, sin que ningún orgullo les hinche, ninguna terquedad les haga perturbadores de la paz, y ninguna envidia los vuelva lívidos; antes bien, en su condición de austeros, humildes y sosegados ofrecen a Dios, como ofrenda gratísima, una vida sumamente conconde y orientada hacia Él de quien les llega el poder todo esto ¹⁸.

16. Cf. A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum*, pp. 51-55; 346-349; A. MANRIQUE, *La vida monástica en san Agustín*, p. 51-60; L. CILLERUELO, *El monacato*, p. 105-112; L. VERHIEJEN, *La Règle de saint Augustin. II. Recherches historiques*, Paris 1967, pp. 10.26. 62. 68. 110. 160, 206; J. K. COYLE, *Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 193-240; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, pp. 110-151.

17. A. de Vogüé divide también el texto en dos partes, pero siguiendo otro criterio: la primera contiene lo que en lo fundamental es propio de san Agustín, mientras que la segunda recoge información tomada de san Jerónimo. Materialmente, entre él y nosotros la diferencia no es mayor: la frase *Nemo quidquam possidet proprium*. Para él concluye la primera parte, para nosotros introduce la segunda.

18. «... quis non illos miretur et praedicet, qui contemptis atque desertis mundi huius illecebris, in communem uitam castissimam sanctissimamque congregati, simul aetatem agunt, uiuen

La segunda, la b) presenta de forma más concreta las realizaciones prácticas de dicho monacato, esto es, lo referente tanto a la puesta de todo en común como al trabajo, a la organización, a la autoridad y obediencia, a la formación espiritual y a los ayunos y abstinencias ¹⁹.

A. Manrique, que valora el texto en el conjunto de sus dos partes en relación con el monacato agustiniano en general, considera excepcional el valor de la información que ofrece. En él ve claramente reflejados los puntos más esenciales del futuro ideal monástico de Tagaste e Hipona: vida común, concordia de corazones, oración y estudio, trabajo manual y santa libertad en la obediencia ²⁰. Pero a nosotros no nos interesa el monacato en cuanto tal, sino específicamente la Regla, y, en ese contexto, nos ocupamos ahora sólo de la primera parte del texto, anteriormente transcrita.

La relación de ese texto con la Regla ha sido objeto de la atención de los estudiosos, aunque sólo indirectamente. Su interés se ha centrado en averiguar si en él hay referencia, al menos implícita, a Hech 4,32-35, llegando a conclusiones opuestas. La niegan J. Gavigan ²¹ y E. Hendriks ²² y lo afirman D. Sanchis ²³, L. Verheijen ²⁴, J. K. Coyle ²⁵, G. Lawless ²⁶ y últimamente A. de Vogüé ²⁷. Este último autor da, además, nuevos pasos. De una parte, pone

tes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus; nulla superbia tumidi, nulla peruicacia turbulentis, nulla inuidia liuidi: sed modesti, uerecundi, pacati, concordissimam uitam et intentissimam in deum, gratissimum munus ipsi offerunt, a quo ipsa posse meruerunt? (*De mor* 1,31,67, Coyle 1104-1110).

19. Para el texto latino, cf. notas 71,73 y 74.

20. *La vida monástica*, p. 56, en nota al texto. No hace referencia específica alguna a la Regla. En cambio, G. Lawless anota que, excepto el trabajo manual y el silencio durante las horas de trabajo, todos los elementos del monacato presentes en *De mor* aparecerán luego en la Regla (*Augustine of Hippo and his monastic Rule*, Oxford 1987, p. 40).

21. *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus sancti Augustini usque ad invasiones Arabum*, Romae 1962, p. 33.

22. *Augustinus als monnik. Kanttekeningen bij en studie*, en *Augustiniana* 3 (1953) 341-353; en concreto, p. 350, n. 28 (dato que tomanos de Coyle, p. 403).

23. *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin. Le commentaire augustinien de Actes 4,32-35 entre 393 et 403*, en *Studia Monastica* 4 (1962) 7-33; en concreto, pp. 11 y 23-30.

24. *La Règle de saint Augustin. II. Recherches historiques*, Paris 1967, p. 110.

25. *Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, pp. 403-406, aunque señala que reconocer Hech 4,32-35 como la fuente no está exento de problemas; por ello acepta la propuesta de Sanchis, según la cual san Agustín citaría *ex auditu*. Lo habría conocido de boca de Ponticiano, cuando le informó sobre san Antonio.

26. *Augustine of Hippo*, p. 40.

27. «A la lumière du *Praeceptum*, où la référence aux Actes est plus explicite et plus étendu, on peut affirmer que le *concordissimam* du *De moribus* fait allusion au *cor unum* de Luc. Le rêve auquel Augustin se laisse aller à propos de la "vie commune" dont parlait Jérôme est donc celui d'une communauté modelée sur l'Église de Jérusalem après la Pentecôte, où l'union des coeurs se manifestait par la mise en comun des biens» (A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, pp. 118).

énfasis en distinguir lo que san Agustín toma de su fuente, san Jerónimo, de lo que lleva el sello inconfundible de su propia personalidad; de otra, establece un paralelismo con la Regla, que es lo que aquí nos interesa.

Según el sabio benedictino, a todas luces san Agustín concibió en el 388, en Roma, el principio fundamental de su legislación, que sólo pondría por escrito una decena de años más tarde ²⁸. Pone de relieve, además, que L. Verheijen no mencionó el bosquejo de la Regla (*Praeceptum*) ahí presente en varios de sus artículos donde cabía esperar que lo hiciera ²⁹.

Pero ¿cuál es el bosquejo que L. Verheijen no llegó a advertir? A. de Vogüé señala el paralelismo perfecto entre el comienzo de la descripción de los cenobitas orientales –texto antes transcrito– y el comienzo de la Regla. Un paralelismo que, a decir de él, pone en evidencia la importancia capital de dicho texto en la génesis del monacato agustiniano ³⁰. Estas son sus palabras: «Antes de visitar con este (san Jerónimo) el cenobio egipcio, (san Agustín) da de él una imagen que le es propia. Algunos rasgos proceden de la carta a Eustoquia, pero el conjunto deja traslucir una visión nueva y plenamente personal» ³¹. Denomina el contenido de dicho texto como «un sueño inicial, que lleva en germen todo el monacato agustiniano» ³². A excepción de algunos otros puntos, de no significativa importancia ³³, ahí se acaba el «bosquejo» de la Regla percibido por A. de Vogüé en *De mor* 31,67.

Manifestamos nuestro acuerdo con A. de Vogüé en que el comienzo del párrafo dedicado a los monjes cenobitas contiene un bosquejo de la Regla agustiniana. Pero estamos en desacuerdo con él en cuanto al alcance, a la extensión, de dicho bosquejo. A nuestro juicio hay que ir bastante más lejos. Nos parece, en efecto, al menos probable que, en esas pocas líneas, se halle en raíz prácticamente *toda* la Regla y no sólo su capítulo inicial. Por tanto, algo más que «el principio fundamental de su legislación» ³⁴, entendiéndolo como tal

28. «Manifestement, c'est à Rome en 388 qu'Augustin a conçu le principe fondamental de sa législation, qu'il ne mettra par écrit, semble-t-il, qu'une dizaine d'années plus tard» (*Histoire littéraire*, 2, p. 117-118).

29. *Histoire littéraire*, 2, p. 117, nota 38.

30. «Ce parallélisme parfait du début de la Règle et de celui de la description des cénobites orientaux met en évidence l'importance capitale de cette dernière dans la genèse du monachisme agustinien» (*Histoire littéraire*, 2, p. 117).

31. *Histoire littéraire*, 2, p. 116.

32. *Ib.* Se diferencia de Manrique (cf. antes nota 20), en que este se refería a todo el párrafo 1,31,67, y no sólo a su parte inicial.

33. «*neque in cibo, neque in uestimento*» (línea 1115): Regla III,1 y 3-5; «*nulla superbia*» (línea 1121-1122): Regla VII,3 («*non se existimet potestate dominantem...*»); «*quos filios uocant*» (línea 1122): Regla VII,3 («*plus a uobis amari adpetat quam timeri*»); «*manga sua in iubendo auctoritate*»: Regla VI,3 («*regendi... auctoritas*») y VII,2 («*maior auctoritas*»).

34. Cf. antes nota 28.

la unidad de almas y corazones. Más en concreto, siempre a nuestro parecer y en línea con el tema de este estudio, en dicho texto es posible percibir ya la futura estructura de la Regla, tal como la hemos venido presentando a la luz de la comparación con varios otros textos. O, más exactamente, los principios que más tarde aparecerán estructurando la misma.

A la hora de establecer dicha estructura, hemos venido distinguiendo –aunque no hayamos hecho referencia explícita a ellos– entre el plano horizontal o diacrónico y el plano vertical o sincrónico. En el plano horizontal, hemos hablado de secciones, en el vertical de unidades. Desde esas coordenadas vamos a examinar el texto que nos ocupa.

4.6.3. Plano horizontal: De mor 31,67a y las secciones de la Regla

En los anteriores artículos hemos dividido la Regla, en su plano horizontal, en tres secciones, designadas con las letras A, B y C. En su sección A señala el objetivo último, la modalidad de consecución, el obstáculo fundamental y su valor cúlrico; en la B indica las exigencias requeridas para la consecución de ese objetivo, y en la C, la condición de posibilidad de cumplimiento de esas exigencias. Veamos sección por sección.

4.6.3.1. Sección A

La sección A de la Regla coincide con su capítulo primero. Si establecemos la comparación con el texto de *De mor*, advertimos la presencia de tres de los cuatro aspectos señalados en el parágrafo anterior. 1) En la Regla, san Agustín presenta a Dios como el objetivo último a conseguir: los monjes han de estar orientados hacia Dios³⁵; la vida de los monjes cuyas costumbres son descritas en *De mor* estaba de hecho totalmente dirigida hacia Dios³⁶. 2) Idéntica coincidencia se advierte respecto de la modalidad elegida para la consecución del objetivo: ambos documentos optan a todas luces por la comunitaria, expresada en la Regla por la congregación en comunidad y la unidad de almas y corazones³⁷, y en *De mor* por la vida en común y la concordia en grado superlativo³⁸. 3) La Regla presenta el orgullo como obstáculo

35. «Primum propter quod... in Deum» (R I,2).

36. «uitam ... intentissimam in Deum».

37. «in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum» (R I,2). «Omnes ergo unanimiter et concorditer uiuite» (R I,8).

38. «simul aetatem agunt... in communem congregati... concordissimam uitam».

que impide la modalidad de consecución del objetivo y, por tanto, del objetivo mismo ³⁹; es este el único dato de los cuatro de la Regla, que falta en *De mor*. Aunque el orgullo es mencionado en el texto poco después, aparece en un contexto distinto al de la primera sección del texto legislativo. 4) Por último, en la Regla san Agustín presenta la vida en unidad de almas y concordia como un acto de culto a Dios ⁴⁰; la misma idea aparece en el texto de *De mor*, según el cual los monjes ofrecen a Dios su vida de concordia como ofrenda *gratísima* ⁴¹. Aunque la formulación es diferente, pues no se habla de templos todavía, la referencia cültica nos parece clara, a través del término *munus*, ofrenda. El paralelismo global es ciertamente notable, habida cuenta de que la Regla es un texto legislativo, que señala por dónde han de caminar los monjes, mientras que *De mor* es un texto histórico ⁴² que describe cómo los monjes ya avanzaban por ese camino. Dicho paralelismo se percibe con toda claridad en el siguiente esquema:

Regla: hacia Dios

De mor: vida plenamente orientada hacia Dios

Regla: congregados en comunidad - unidad de almas y corazones

De mor: congregados en vida común - vida sumamente concorde

Regla: vivid en unión de almas y corazones y honrad los unos en los otros a Dios de quien sois templos.

De mor: ofrecen a Dios, cual ofrenda *gratísima*, una vida sumamente concorde.

4.6.3.2. Sección B

La sección B de la Regla abarca todos sus capítulos a excepción del primero y último. Las exigencias que impone las resumimos en los siguientes términos: oración (R II), ayuno (R III), castidad (R IV), compartir bienes (R V), perdonar las ofensas (R VI) y servicio de la autoridad junto con la obediencia a ella de los hermanos (R VII). La lectura del texto de *De mor* nos permite ver que se trata de exigencias, no siempre presentadas con los mismos términos, que satisfacen los cenobitas de que habla san Agustín. Efectivamente, ellos

39. Cf. Regla I,6-7.

40. «Omnes ergo unanimiter et concorditer uiuite, et honorate in uobis inuicem Deum, cuius templa facti estis» (R I,8).

41. «concordissimam uitam et intentissimam in deum, gratissimum munus ipsi offerunt».

42. Lo cual no quita que san Agustín, por afán apologético, esté idealizando la vida de aquellos monjes.

renuncian a los atractivos de este mundo, viviendo casta y santamente; se ocupan en oraciones, lecturas y debates; por último, sin envidia son austeros, sin obstinación sosegados y, careciendo de la hinchazón del orgullo, son humildes. El paralelismo a este respecto entre las exigencias de la Regla y las realizaciones de los cenobitas de *De mor* se percibirá con mayor claridad más adelante cuando, al ocuparnos del plano vertical, establezcamos la comparación entre las respectivas unidades. Por eso no nos detenemos más ahora.

4.6.3.3. Sección C

La sección C de la Regla remite a su último capítulo. En ella el legislador señala cómo será posible al siervo de Dios cumplir con todo lo prescrito en la sección anterior. Las condiciones de posibilidad que presenta son dos. La primera pone los ojos en Dios: «Que el Señor os conceda cumplir todo esto con amor»⁴³; la segunda los pone en los mismos monjes: han de estar enamorados de la belleza espiritual, enardecidos por el buen olor de Cristo y liberados por la gracia⁴⁴; segunda condición que incluye la referencia cristológica de la Regla. El *De mor* es totalmente explícito respecto de la primera condición al indicar que de Dios merecieron poder todo lo señalado antes⁴⁵, pero pasa por alto la segunda. Quizá se pueda hallar una explicación. Siempre hemos entendido el «enamorados de la belleza espiritual», «enardecidos por el buen olor de Cristo» y «libres bajo la gracia» como condiciones que el legislador juzga necesarias para poder cumplir con lo anteriormente preceptuado. Ahora bien, *De mor* no necesita apuntar esas condiciones porque señala como ya cumplido aquello para lo que se requieren tales condiciones. Sí, en cambio, le parece oportuno indicar que ese cumplimiento no hubiera sido posible, si Dios no les hubiera concedido el poderlo. Algo que está muy en línea con la experiencia de san Agustín mismo⁴⁶. En todo caso, hay que constatar la falta de referencia cristológica que, en la Regla, tiene lugar pre-

43. «Donet Dominus ut obseruetis haec omnia cum dilectione» (R VIII,1a).

44. «tamquam spiritalis pulchritudinis amatores, et bono Christo odore... flagrantes, ... sicut liberi sub gratia constituti» (R VIII,1b-d).

45. «... a quo ista posse meruerunt».

46. Cf. *Conf.* 8,11,27 CC 27,130: «Quid in te stas et non in te stas? Proice te in eum, noli metuere; non se subtraet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit te». Aunque refleje una teología posterior, es la experiencia de su conversión, como aparece ya en la oración inicial de los Soliloquios: «Deus, per quem vincimus inimicum...; Deus, per quem accepimus ne omnino periremus... Deus per quem mala fugimus et bona sequimur... Deus, per quem malorum escis atque illecebris non haeremus» (1,1,3 PL 32,870-871). Cf. también *De ordine* 1,10,29 donde hace referencia a la necesaria ayuda divina.

cisamente en esta sección. El dato quizá pueda explicarse por la cronología. Al tratarse de una obra temprana, san Agustín está todavía imbuido del ideal filosófico que prima a Dios sobre Cristo; en ese período, además, a Cristo le asigna sobre todo una función docente ⁴⁷.

En conclusión, cabe afirmar que en el texto de *De mor* están incluidos buena parte de los elementos que, años más tarde, servirán a san Agustín para estructurar la Regla en su plano horizontal. Pero es preciso añadir que no encontramos la misma estructura, entendiendo por tal el mismo orden en la sucesión de las secciones. Si tomamos como criterio el orden de la Regla, designado como A, B y C, el de *De mor* podría ser este: B, A, C. La Regla presenta esta lógica: meta a conseguir, «ascesis» requerida y condiciones necesarias; *De mor*, en cambio, esta otra: los monjes practican una «ascesis» para alcanzar la meta a que tienden, para lo que cuentan con la ayuda necesaria ⁴⁸.

4.6.4. Plano vertical: De mor 31 y las unidades de la sección B de la Regla

Respecto de este segundo plano examinaremos los tres párrafos del capítulo 31. Comenzamos en el párrafo 67, referido a los cenobitas, según la división establecida con anterioridad; luego, como confirmación, nos ocuparemos de los párrafos 65 y 66 que informan sobre los anacoretas.

4.6.4.1. De mor 31,67a y las unidades de la sección B de la Regla

Recordemos que en la totalidad de los textos examinados en los artículos anteriores, incluida por supuesto la Regla misma, hemos advertido siempre tres unidades en la sección B y, en algunos casos, también en la C. De igual manera nos parece que en el texto que nos ocupa ahora se pueden señalar también tres. Su contenido permite ser dividido en tres partes, que, sin violencia alguna, es posible hacerlas coincidir con las diferentes unidades de la Regla. Les asignamos el número de serie que tiene en la Regla idéntica temática. Quedaría así:

47. Cf. W. GEERLINGS, *Christus exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978, p. 189: «Die Äusserungen der frühen Schriften Augustins zur Christologie heben das Element der Lehre, das Erscheinen Christi als Information heraus».

48. Las «secciones» no están netamente separadas, pues el aspecto de unidad y concordia aparece también entrelazado con el elemento puramente ascético.

... despreciar y abandonar los atractivos de este mundo, congregados con vistas a llevar una vida común sumamente casta y santa (unidad segunda);
 pasan su vida en oraciones, lecturas y debates (unidad primera);
 sin que ningún orgullo les hinche, ninguna terquedad les haga perturbadores de la paz, y ninguna envidia los vuelva lívidos; antes bien, en su modestia, verecundia y paz ... (unidad tercera) ⁴⁹.

El criterio en función del cual se constituyen las diferentes unidades en los otros textos analizados ha sido doble: en *De uera religione*, libro décimo de las *Confesiones* y nueve primeros libros de la misma obra lo constituían las tres concupiscencias mencionadas por 1 Jn 2,16; en *epist.* 48 y *sermones* de cuaresma, las tres prácticas ascéticas de Mt 6 (oración, ayuno, limosna). ¿Cuál es el criterio que subyace a la división ahora establecida? El texto no permite remitir a ninguno de los anteriores, ni hace referencia más o menos explícita a ninguno otro; estamos ante un criterio nuevo, que trataremos de individualizar más adelante ⁵⁰. No obstante, tomando en consideración los contenidos y sin pretender que san Agustín lo haya tenido en mente y en espera de que el texto mismo nos aporte más luz, hablaremos de las tres dimensiones del hombre: física, espiritual y social. Se trata de un criterio puramente funcional. Conforme a él, la primera unidad recoge la dimensión espiritual en la que, en efecto, se encuadran las oraciones, las lecturas y los debates. La segunda recoge la dimensión física, pues los atractivos de este mundo, sobre los que luego volveremos, se enmarcan dentro de ella. Por último, la tercera unidad recoge la dimensión social en que se inserta perfectamente la afirmación de que el orgullo no les hincha, la terquedad no les hace romper la paz y la envidia no los vuelve lívidos.

Se trata, por otra parte, de un criterio en que confluyen los otros dos mencionados antes y en que se encuadran también, sin dificultad, las tres unidades de la Regla: la oración, de que se ocupa la unidad primera es una acti-

49. Para el texto latino, cf. nota 18.

50. En el capítulo inmediatamente anterior, al hacer el elogio de la Iglesia, san Agustín trata primero del amor a Dios, luego del amor al prójimo y, por último, menciona la superación de los vicios: «Merito ecclesia catholica, mater Christianorum uerissima, non solum ipsum Deum... colendum praedicat..., sed etiam proximi dilectionem atque caritatem ita complecteris.. Iam uero cum haec humana dilectio inhaerentem uberibus tuis nutruerit..., sequendo Deum factum idoneum... tantus caritatis ardor innascitur, et tantum diuini amoris consurgit incendium, ut exstis omnibus vitiis, et homine purgato atque sanctificato...» (30,63-64 Coyle 1021ss). Tenemos aquí, pues, una doble referencia positiva: el amor a Dios y al prójimo, y otra negativa: la desaparición de los vicios y la purificación de la persona. Datos con los que coinciden en su materialidad los tres aspectos a que hace referencia el texto que nos ocupa: comienza con la purificación de los vicios y sigue con lo que está detrás; la referencia a Dios y la referencia al prójimo. Con todo, creemos que el criterio lo hallaremos mejor si vamos más atrás en la misma obra. Pero sobre ello, más adelante.

vidad espiritual; la alimentación y la actividad sexual sobre las que versa la unidad segunda son inequívocamente actividades físicas; por último, el compartir bienes, el perdonar y el servir, aspectos tratados en la unidad tercera, responden a la condición social del hombre.

Todavía es posible ampliar más el paralelismo entre el texto de *De mor* y la Regla. El lector de nuestros anteriores artículos sabe que las unidades segunda y tercera de la Regla tienen, respectivamente, un doble y un triple contenido. Pues bien, eso percibimos asimismo en el texto que nos ocupa. La unidad segunda menciona la vida santa y casta; a su vez, la unidad tercera, menciona –volvemos a repetirlo– el orgullo que hincha, la terquedad que rompe la paz y la envidia que vuelve lívidos a quienes la sufren.

Examinemos más de cerca cada una de las unidades, desde la perspectiva de la Regla. En cuanto a la primera, ambos textos coinciden en hablar de la oraciones, en plural; divergen en que *De mor* se limita a constatar que los monjes pasan la vida en oraciones, mientras la Regla, además de exhortar a ellas, se preocupa de que se hagan debidamente. Divergen también en que la Regla silencia las lecturas y los debates, asociados en *De mor* a las oraciones.

La segunda unidad de la Regla abarca el ayuno/abstinencia tanto en el ámbito del alimento como en el de la sexualidad, correspondientes respectivamente a sus capítulos tercero y cuarto; la de *De mor*, según la hemos establecido antes, menciona tanto la santidad como la castidad. Cabe preguntarse, sin embargo, si bajo estos términos se oculta la misma realidad recogida en la Regla. No hay duda, respecto a la castidad, pero ¿qué decir de la santidad? Si releemos el texto, advertimos que expresa un mismo contenido de doble manera: primero en forma negativa («despreciar y abandonar los atractivos de este mundo») y a continuación en forma positiva («con vistas a llevar una vida común sumamente *santa y casta*»). Primero indica de qué pretenden desprenderse y luego qué pretenden conseguir. Lo primero es indicado de forma genérica: los atractivos de este mundo. Ahora bien, ¿a qué se refiere san Agustín aquí al hablar de atractivos, en latín *illecebrae*? Al término cabe asignarle un significado amplio, refiriéndolo a cuanto de seductor puede ofrecer el mundo, incluidos tanto el placer físico como los honores, dignidades, etc. En el contexto, hay que excluirlo⁵¹. En la misma introducción al de *De mor* san Agustín designa como *illecebrae* los cebos de que se sirven los maniqueos para capturar a los católicos sin mayor preparación, a saber: la crítica al Antiguo Testamento y la ostentación de una vida de castidad y continencia⁵².

51. La polémica con los maniqueos no versaba sobre cuestiones de honores, algo que, en cambio, estará muy presente en la controversia antidonatista.

52. Cf. antes, nota 3.

Pero en otro pasaje, en que no falta el verbo despreciar (*contemnere*), específica más y habla de las *corporeas illecebras*⁵³, a las que, pocas líneas después, se refiere en los siguientes términos: «se hallan en cuanto toca al sentido corpóreo, que algunos denominan también “realidades sensibles”»⁵⁴. A la luz de este texto, cabe pensar que bajo la mención de los atractivos de este mundo que los monjes desprecian y abandonan, san Agustín entiende genéricamente la satisfacción de los sentidos, lo que en textos posteriores incluirá dentro de la concupiscencia de la carne⁵⁵. Y es evidente que dentro de esa satisfacción de los sentidos se incluye tanto el del gusto/oído como el del tacto/vista de que se ocupa la Regla en sus capítulos tercero y cuarto respectivamente⁵⁶.

Pasemos ahora a la formulación positiva: la vida «casta» y «santa» a que aspiran los monjes. ¿Cómo hay que entender la relación entre ambos términos? ¿Como dos realidades enteramente distintas o como la parte de un todo, siendo la santidad el todo y la castidad la parte? Y siendo esto así, ¿por qué la necesidad de especificar esa parte, ya incluida en el todo? A nuestro parecer, cabe pensar que la santidad es el resultado del desprecio de los atractivos de la sensualidad en general y la castidad el fruto del desprecio de uno específico, el de la pasión sexual. Para advertirlo sólo es preciso volver los ojos a lo que ha dicho poco antes acerca de los anacoretas. San Agustín menciona el *excellens fastigium sanctitatis*, merecedor de toda admiración y honor, que ellos han alcanzado y que, luego, concreta en la templanza y la continencia⁵⁷. La santidad viene a identificarse con la continencia⁵⁸, que, en principio, incluye dentro de sí la castidad. Pero san Agustín puede haber querido mencionarla explícitamente por el peso que le otorgaban los maniqueos en su campaña

53. Contrapuestas a la celebridad y fama: «contemnere omnes corporeas illecebras, laudemque popularem...» (19,36 Coyle 642).

54. «Illecebrae autem corporis sitae sunt in his omnibus quae corporeus sensus attingit, quae a nonnullis sensibilia nominantur: in quibus maxime lux ista uulgaris excellit, quia et in ipsis sensibus nostris, quibus anima per corpus utitur, nihil est oculis praefendum; et ideo in scripturis sanctis, uisibilia nomine sensibilia cuncta significantur» (20,37 Coyle 649-654).

55. Cf. *Conf.* 10,30,41-34,53 CC 27,146-184..

56. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 235-238.

57. «... nam hoc tan excellens fastigium sanctitatis, cui non sua sponte mirandum et honorandum videatur...? Tantum isti admonendi sunt, qui sese inaniter iactant, in tantum processisse temperantiam et continentiam santissimorum catholicae fidei Christianorum, ut restringenda nonnullis, et quasi ad humanos fines reuocanda videatur...» (31,66 Coyle 1097-1102).

58. Posiblemente la mención juntas de la templanza y la continencia sería una endiada, a no ser que la templanza se refiera específicamente a los aspectos alimenticios y la continencia a los sexuales. No olvidar, sin embargo, que al reflexionar anteriormente sobre la virtud de la templanza, incluye dentro de ella lo que luego será el contenido de las tres concupiscencias: además de las *illecebrae* de que nos ocupamos, la *laus/gloria popularis* y *curiositas* (cf. 19,35-21,39 Coyle 615-711). En todo caso, el no dejarse arrastrar por dichas *illecebrae* entra dentro de la continencia. Tendríamos una especie de sinécdoque: el todo por la parte o la parte por el todo.

proselitista, puesto que la ha señalado al comienzo como uno de los cebos utilizados por ellos ⁵⁹. Habiéndose propuesto en la obra salir al paso de la imagen de castos y continentes de que presumían sus adversarios maniqueos, la mención de la santidad junto a la castidad hace suponer que aquella virtud está por la continencia ⁶⁰. Y, dando un paso más, al hablar de continencia piensa sobre todo en la continencia alimentaria. Tratándose de un ejercicio ascético que refiere a propósito de todas las otras clases de monjes, resultaría raro que no pensase en ella con referencia a los cenobitas ⁶¹. Una ulterior confirmación la obtendremos de la consideración de la segunda parte de la descripción de los cenobitas de que nos ocuparemos en el apartado siguiente.

La tercera unidad de la Regla la constituyen tres capítulos: el quinto, el sexto y el séptimo, cada uno con su temática específica, que –recordamos– cae dentro del denominador común de la dimensión social del hombre y específicamente del siervo de Dios; la de *De mor*, según la hemos establecido antes, la constituyen tres aspectos que tienen ese mismo denominador común. A continuación vamos a ver si es posible establecer una relación de identidad entre los aspectos incluidos en dicha unidad en la Regla y los incluidos en *De mor*.

Nuestra hipótesis es la siguiente: bajo «sin que ningún orgullo los hinche» se puede ver una cierta identidad de fondo como el tema del capítulo séptimo de la Regla; bajo «sin que ninguna terquedad los haga perturbadores de la paz», una cierta identidad con el contenido del capítulo sexto; y bajo «sin que ninguna envidia los vuelva lívidos», una cierta identidad con el del capítulo quinto.

A nuestro parecer, derivado de los paralelismos con otros textos examinados, el núcleo del capítulo séptimo de la Regla, hay que verlo en el precepto de «no dominar desde el poder, sino servir desde la caridad» ⁶². A esta rea-

59. *De mor* 1,2. De lo que aquí expone en forma abstracta, ofrece un ejemplo muy concreto en la persona de Alipio, a propósito del cual escribe: «... illa mecum superstitione inuolutus est amans in manichaeis ostentationem continentiae quam ueram et germanam putabat; erat autem illa uecors et seductoria, praetiosas animas captans nondum uirtutis altitudinem scientes tangere et superficie decipi faciles, sed tamen adumbratae simulataeque uirtutis» (*Conf.* 6,7,12 CC 27,82).

60. *De mor* 35,78 Coyle 1301ss.

61. En efecto, es útil poner en relación el comienzo y el final del *De mor* para averiguar que entiende san Agustín específicamente por continencia en esta obra. Como ya hemos indicado repetidamente, al comienzo san Agustín indica que se propone plantar cara a las pretensiones de castidad y continencia de los (elegidos) maniqueos (1,2). Ahora bien, después de haber presentado la vida de los siervos y siervas de Dios y los clérigos, se detiene ampliamente en el alcance que ha de darse a la continencia, contexto en que aduce la amplia cita de 1 Cor 6,12-7,7, que versa sobre la comida y la castidad (35,78, Coyle 1304ss).

62. «non... potestate dominantem, sed caritate seruientem felicem» (R VII,3).

lidad se ajusta perfectamente lo que dice el *De mor*: «ningún orgullo los hincha». Tanto más que, al hablar en la continuación del texto de los «padres» monásticos, es decir, de quienes ejercían la autoridad, no se limita a mencionar genéricamente la gran santidad que manifiestan en la práctica de su fe⁶³ y su descollar en todas los aspectos, sino que añade, especificando, que «miran sin orgullo por los que llaman “hijos”»⁶⁴.

El capítulo sexto de la Regla, por su parte, se ocupa de las disputas (*lites*), tratando de que o bien no surjan o, si han surgido, desaparezcan cuanto antes. Es evidente, en efecto, que el espíritu pendenciero alborota el grupo y rompe su paz. El remedio que prescribe san Agustín no es otro que el perdón solicitado y otorgado de inmediato, que es lo contrario a la obstinación en el rencor y la ira, que, si se la deja, por su mismo dinamismo se convierte en odio. Ahora bien, la situación por la que san Agustín aboga en la Regla se corresponde con la descrita en *De mor*: en aquellos monasterios nadie rompía la paz y armonía del grupo: «sin que ninguna terquedad los haga perturbadores de la paz».

Por último, a propósito del capítulo quinto de la Regla hay que señalar, entre otros aspectos, la voluntad del legislador de desterrar la envidia del monasterio, para lo que ordena que todo sea común⁶⁵. Ahora bien, tal es la realidad existente en los monasterios a que san Agustín se refiere: «sin que ninguna envidia los vuelva lívidos».

Cuando, anteriormente, nos ocupamos de la segunda unidad, advertimos que, en *De mor*, san Agustín hacía una doble presentación de su contenido, primero negativa y luego positiva. Lo mismo advertimos a propósito de la tercera. Hemos visto la negativa: en aquellos monasterios no se daba ni el orgullo, ni la obstinación, ni la envidia. La positiva viene a continuación: son austeros (*modesti*), humildes (*verecundi*) y sosegados (*pacati*). El que la primera terna está separada de la segunda sólo por la adversativa *sed* parece indicar que una y otra se corresponden. Cosa distinta es establecer la exacta correspondencia. Cabría pensar que siguiese el mismo orden o, buscando un efecto retórico, el inverso, según el cual *modesti* correspondería a la falta de envidia, el *verecundi* a la falta de obstinación y el *pacati* a la falta de orgullo. Pero nos

63. Cf. Coyle 1121-1122.

64. «Hi uero patres non solum sanctissimi moribus, sed etiam diuina doctrina excellentissimi, omnibus rebus excelsi, *nulla superbia* consulunt his quos “filios” uocant, magna sua in iubendo auctoritate, magna illorum in oboediendo uoluntate» (31,67 Coyle 1120-1123).

65. Es cierto que no aparece el término envidia, pero la realidad está clara en estas palabras: «Si autem hinc inter uos contentiones et murmura oriuntur, cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat...» (Regla V,1). Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 242-245.

parece que la correspondencia no se establece ni según el orden propio ni según el inverso, sino que el *uerecundi* se refiere a la falta de *superbia* y el *pacati* a la falta de *peruicacia*, y conforme a esta distribución se han traducido los términos. Aunque la condición de *pacati* puede deberse a la falta de *superbia*⁶⁶, nos parece que su contrapunto en el texto es *turbulenti*⁶⁷. Por otra parte, *uerecundi* puede ser el contrapunto a la *superbia*⁶⁸, y, ya por exclusión, *modesti* sería el contrapunto a la *inuidencia*⁶⁹. El criterio que haya seguido san Agustín para ordenar estos distintos datos, si es que se orientó conscientemente por alguno, no podemos adivinarlo.

Todo lo dicho hasta ahora se puede presentar esquemáticamente de la forma siguiente, conforme al orden de unidades de la Regla:

Unidad primera:

Regla: Oraciones (R II)
De mor: Oraciones [+lecturas y debates]

Unidad segunda:

Regla: Ayuno (R III)
De mor: Renuncia a los atractivos
de los sentidos - vida santa.
Regla: Castidad (R IV)
De mor: Renuncia a los atractivos
de los sentidos - vida casta.

66. El libro décimo nono del *De ciuitate Dei* muestra con claridad cómo la paz sólo puede existir a condición de que se deponga todo tipo de orgullo.

67. De una parte, si hay paz (*pacati*) es porque no hay turbulencia; de otra, en *Contra Faustum* 33,9 CSEL 25,794 san Agustín asocia *pervicacia* y *turbulentia* («pervicacibus turbulentisque responderim»). Además, el adjetivo *turbulenti* referido a monjes aparece también en *Enarratio in psalmum* 132,12 CC 40,1934: «Nam in quibus non est perfecta caritas Christi, et cum in uno sint, odiosi sunt, molesti sunt, turbulenti sunt, anxietate sua turbant caeteros et quaerunt quid de illis dicant».

68. Un texto de la predicación puede justificar bien esta asociación. A propósito de 1 Tim 3,1: *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*, comenta: «Quid est hoc? Quasi inflammavit omnes ad desiderandum episcopatum, et meliores erunt *ambitores* quam *uerecundi*, et meliores erunt arrogancia quadam sibi indebita usurpantes, quam etiam debita timore vitantes?» (S. 340 A [Guelf. 32], 6, en *Miscellanea Augustiniana*, Roma 1931, I, p. 568). El predicador contrapone la *uerecundia* a la *ambitio*, una de las manifestaciones de la *superbia*.

69. La *modestia* unida a la moderación aparece en este texto: «... modestia in temperando, misericordia in erogando» (S. 104,7 SPM 1,59). El «modesto», el que se conforma con poco, difícilmente se sentirá acosado por la envidia.

Unidad tercera:

Regla:	Evitar la envidia (R V).
<i>De mor:</i>	Ninguna envidia los vuelve lívidos - son austeros.
Regla:	Evitar los litigios (R VI).
<i>De mor:</i>	Ninguna terquedad los hace perturbadores de la paz - son sosegados.
Regla:	Evitar el orgullo que dimana del poder (R VII).
<i>De mor:</i>	Ningún orgullo los hincha - son humildes.

4.6.4.2. *De mor 31,67b y las unidades de la sección B de la Regla*

Una confirmación de lo expuesto, aunque limitada sólo al número de unidades, la podemos obtener del análisis de la segunda parte de la información sobre los cenobitas. Esta diverge de la primera en el modo de presentar el material informativo. Mientras en el texto inicial san Agustín opta por una presentación más bien abstracta, luego prefiere ofrecer al lector realizaciones concretas, «un triple programa de actividades»⁷⁰. A su vez, esta segunda parte, converge con la primera en que el material que ofrece puede ser clasificado también según el criterio adoptado de la triple dimensión del hombre, aunque ahora las diversas dimensiones aparezcan en orden inverso: social, espiritual, física. Veámoslo.

En primer lugar –acabamos de decir– ofrece los datos concernientes a la dimensión social. Refiere, en efecto, que nadie posee nada propio y nadie es carga para nadie, pues todos ganan su sustento con su propio trabajo manual. Señala asimismo que entregan el fruto a su trabajo a los decanos que se encargan de mirar por ellos; decanos que, a su vez, han de rendir cuentas a quienes llaman «padre», personas que, descollando por la santidad de sus costumbres y su sabiduría en las realidades divinas, cuidan sin orgullo alguno y con gran esmero de los que ellos llaman «hijos», ante los que gozan de gran autoridad y de los que reciben la obediencia que voluntariamente le tributan⁷¹. Tal sería el equivalente de la unidad tercera.

70. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, p. 117.

71. «Nemo quidquam possidet proprium, nemo cuiquam onerosus est. Operantur manibus ea quibus et corpus pasci possit, et a deo mens impediri non possit. Opus autem suum tradunt eis quos "decanos" uocant, eo quod sint denis praepositi, ut neminem illorum cura sui corporis tan-

En segundo lugar informa sobre algunas actividades relacionadas con la dimensión espiritual de la persona. Indica cómo, al caer el día, estando aún en ayunas, los monjes salían de sus celdas para reunirse y escuchar a los respectivos padres, cada uno de los cuales congregaba un mínimo de tres mil de ellos. San Agustín pondera también la actitud: les escuchaban con una atención increíble, en absoluto silencio, manifestando con sus gemidos, lágrimas y una alegría contenida los sentimientos que el discurso ⁷² de aquel hacía nacer en sus corazones ⁷³. Tenemos aquí el equivalente de la unidad primera.

gat, neque in cibo, neque in uestimento, neque si quid aliud opus est, uel quotidianae necessitati, uel mutatae, ut assolet, ualetudine. Illi autem decani cum magna sollicitudine omnia disponentes, et praesto facientes quidquid illa uita propter imbecillitatem corporis postulat, rationem tamen etiam ipsi reddunt uni, quem "patrem" appellant. Hi uero patres non solum sanctissimi moribus, sed etiam diuina doctrina excellentissimi, omnibus rebus excelsi, nulla superbia consulunt his quos "filios" uocant, magna sua in iubendo auctoritate, magna illorum in oboediendo uoluntate» (31,67 Coyle 1111-1123).

72. La aparición aquí del término *oratio* plantea el problema de la exacta traducción de *orationes* que aparece en la primera parte del texto. Nosotros lo hemos traducido por «oraciones» por varias razones. En primer lugar porque la gramática lo permite; luego porque la oración ha sido parte fundamental en la vida monástica; además, habiendo mencionado la oración en su información sobre los monjes anacoretas (*perfruentes colloquio dei*), es difícil pensar que no lo hiciera a propósito de los cenobitas (aunque este argumento no sirve mucho, habida cuenta que silencia el hecho a propósito de los *diuersoria* de Roma). Por último, ha pesado el argumento de autoridad, puesto que todas las traducciones que hemos podido consultar han optado por la misma traducción: A. Zumkeller (*Das Mönchtum*, p. 347: «Gebet»), L. Cilleruelo (*El monacato*, p. 106: «oración»); A. de Vogüé (*Histoire littéraire* 2, p. 115: «prières»); T. Prieto (*Las costumbres de la Iglesia católica*, BAC 30, Madrid 1956: «plegarias»); D. Rolland-Gosseling (*De moribus Ecclesiae Catholicae*, Bibliothèque Augustinienne 1, Paris 1949, p. 67: «prière»); D. A. Callagher (*The Catholic and Manicheans Ways of Life*, The Fathers of the Church, 36, Washington, 1996, p. 51: «prayer»); A. Pieretti (*I costumi della Chiesa catolica e i costumi dei manichei*, Opere di Sant'Agostino XIII/1, Roma 1997, p. 99: «pregare»). Pero también podría traducirse por discursos y en ese sentido habría que entender lo que dice aquí como una explicitación de las *orationes* mencionadas antes. Ello significaría excluir la oración de la descripción de la vida de los cenobitas, pero no habría que echar las manos a la cabeza, porque el hecho de que no la mencione no significa que no existiera. De hecho no la menciona a propósito de los *diuersoria* de Milán y Roma, y difícilmente se aceptaría que no se orase en tales centros ascéticos. La razón del silencio se podría ver, en este caso, en el carácter polémico-apologético de la obra: la oración no era punto de discusión entre maniqueos y católicos. Interpretar *orationes* como discursos se inserta perfectamente en el contexto, en cuanto que san Agustín presentaría tres formas, diferentes pero homogéneas, de llegar a Dios: el discurso escuchado, el libro leído, el debate mantenido. Se puede objetar que no vivían escuchando continuamente discursos, pero tampoco leyendo libros o debatiendo entre ellos, ni tampoco orando. Más tarde el santo tendrá que recurrir a la oración-deseo para defender la posibilidad de cumplir el precepto apostólico de orar sin interrupción (cf. *Enarr. in ps.* 37, 14). Además, no afecta en lo esencial a nuestro planteamiento, aunque la mención de las «oraciones» hace más palpable el paralelismo entre los dos textos. Por último, se ajusta mejor a la prudencia como criterio subyacente. Pero sobre esto hablaremos más adelante.

73. «Conueniunt autem diei tempore extremo de suis quisque habitaculis, dum adhuc ieiuni sunt, ad audiendum illum patrem, et conueniunt ad singulos patres terna, ut minimum, hominum millia; nam enim multo numerosiores sub uno agunt. Audiunt enim incredibili studio, summo silentio;

Por último, nos informa sobre los aspectos relacionados con la dimensión física, esto es, el ayuno y abstinencia. De ellos dice que no daban a su cuerpo más que el alimento necesario para la salud, que refrenaban la concupiscencia, y que su abstinencia no se limitaba sólo a la carne y al vino, sino que se extendía también a alimentos exquisitos que excitan el apetito del vientre y la gula. Como conclusión, refiere que lo que ahorran con ese proceder lo entregaban como donativo a regiones desérticas ⁷⁴. Estamos ante el equivalente de la unidad segunda.

Además de esta primera constatación, la información aportada y su distribución dan origen a otras conclusiones de distinto tipo. En primer lugar, leyendo el texto agustiniano y comparándolo con su fuente, la *epist.* 22 de san Jerónimo, se advierte la obra de reorganización del material realizada por san Agustín. Lo que en Jerónimo se halla disperso, san Agustín lo dispone diversamente para obtener esa estructura triádica, o distintas unidades ⁷⁵.

Un segundo aspecto aparece también claro: el contenido de estas unidades se corresponde fundamentalmente con las de la primera parte del texto, con la diferencia que va de lo concreto a lo abstracto. En efecto, los datos de la unidad tercera referentes a la organización del trabajo y del personal, con la positiva afirmación de la autoridad de unos y obediencia de otros, son la

affectiones animorum suorum, prout eos pertulerit disserentis oratio, uel gemitu, uel fletu, uel modesto et omni clamori uacuo gaudio significantes...» (*De mor* 31,67 Coyle 1113-1130). Véase también en A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, pp. 124-126, la comparación entre la información agustiniana y su fuente, san Jerónimo.

74. «Corpus deinde reficitur, quantum saluti et salubritati satis est coercente unoquoque concupiscentiam, ne se profundat uel in ea ipsa quae praesto sunt parca et vilissima. Ita non solum a carnibus et uino abstinent pro sufficientia domandarum libidinum, sed ab his etiam quae tanto concitatus uentris et gutturis prouocant appetitum, quanto quasi mundiora nonnullis uidentur: quo nomine solet turpe desiderium exquisitorum ciborum, quod a carnibus alienum est, ridicule turpiterque defendi. Sane quidquid necessario uictui redundat (nam redundat plurimum ex operibus manuum, et epularum restrictione), tanta cura egentibus distribuitur, quanta non ab ipsis qui distribuunt comparatum est. Nullo modo namque satagunt, ut haec sibi abundant, sed omni modo agunt ut non apud se remaneat quod abundauerit, usque adeo ut oneratas etiam naues in ea loca mittant, quae inopes incolunt» (31,67 Coyle, l. 1130-1143). Cf. también en A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, pp. 126-129, el comentario a este texto.

75. En su información sobre los cenobitas, Jerónimo habla sucesivamente de los siguientes temas: obediencia; organización de los monjes en decurias y centurias; horario (antes de nona en sus celdas todos, a excepción de los decanos; a nona: canto de salmos, lectura de Escrituras, plática del padre y modo como es acogida; a continuación: comida, organización del servicio, dieta, acción de gracias y regreso a sus estancias, hasta el atardecer, período de conversación espiritual); información sobre la administración del trabajo, función asistencial del mayordomo; dedicación diaria a la oración y lectura –los domingos dedicación exclusiva–; régimen de ayunos. Dejando de lado las omisiones y los cambios que introduce (cf. al respecto A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, pp. 119-124), san Agustín ha concentrado –y clasificado– toda la información en el ámbito social (organización del cenobio, en cuanto al personal y al trabajo), el ámbito de cultivo del espíritu y lo concerniente al ámbito alimentario.

traducción en ejemplos concretos de la falta de orgullo, de la paz y de la austeridad señaladas en la primera parte. A su vez, cuanto refiere en la unidad primera sobre la formación que los monjes reciben del respectivo padre, no es sino explicitación de la información anterior de que vivían en oraciones, lecturas y debates. Asimismo, la más bien detallada información de la unidad segunda sobre el ayuno y la abstinencia, en el sentido de que incluye también las motivaciones –algo muy en línea con la obra entera y, sobre todo, con su interés apologético antimaniqueo– hay que pensar que no es sino la explicitación de la vida santísima de que hablaba en la misma unidad de la primera parte.

Hasta aquí hemos utilizado un criterio puramente funcional de organización: el de la triple dimensión del hombre. Es el momento de descubrir cuál es el que realmente organiza el material. Lo más lógico parece buscarlo dentro, no fuera, de la misma obra.

Partimos de que san Agustín está exponiendo, en polémica contra los maniqueos, la enseñanza moral católica. Esta moral católica la ha anclado el santo en el doble precepto del amor, a Dios y al prójimo. En un momento de su exposición, el santo reduce al amor de Dios las cuatro virtudes de los filósofos, esto es, las cuatro virtudes cardinales: templanza, fortaleza, justicia y prudencia. Lo hace con estas palabras:

Porque si la virtud nos conduce a la vida feliz, no afirmaríamos que la virtud es otra cosa que el sumo amor a Dios. En efecto, cuando se habla de su cuádruple división, en cuanto llego a entender, se está hablando de ciertas modalidades afectivas de un mismo amor. En consecuencia..., no dudaría en definir aquellas cuatro virtudes de la siguiente manera: la templanza es el amor que se ofrece íntegro a aquello que se ama; la fortaleza, el amor que tolera fácilmente todo en atención al objeto de su amor; la justicia, el amor que sirve únicamente a lo que ama y, por ello, que ejerce su dominio conforme a rectitud; la prudencia, el amor que discierne sagazmente lo que es de ayuda de lo que constituye un impedimento ⁷⁶.

76. «Quod si uirtus ad beatam uitam nos ducit, nihil omnino esse uirtutem affirmauerim, nisi summum amorem dei. Namque illud quod quadripartita dicitur uirtus, ex ipsius amoris uario quodam affectu, quantum intellego, dicitur. Itaque illas quattuor uirtutes, quarum utinam ita sit in mentibus uis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur; fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur; iustitia, amor soli amato seruiens, et propterea recte dominans; prudentia, amor ea quibus adiuuatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens» (15,25 Coyle 451-460). De las mismas virtudes se ocupa san Agustín también en *De libero arbitrio* 1,13,27 CC 29,228; *De genesi contra manichaeos* 2,10,14 PL 34,203-204; *De diuersis quaestionibus* 83, 31,1-3 CC 44A,41-45; *En. in ps.* 83,11 CC 39,1157-1158; *De ciuitate Dei* 4,20 CC 47,114.

Tras recordar que no se trata de un amor cualquiera, sino del amor al bien supremo, a la suprema sabiduría, y a la suprema concordia ⁷⁷, saca las conclusiones:

Por lo cual, es lícito definir las también afirmando que la templanza es el amor que se conserva íntegro e incorrupto para Dios; la fortaleza, el amor que aguanta fácilmente todo en atención a Dios; la justicia, el amor que sirve sólo a Dios y, por ello, manda rectamente a cuanto está sometido al hombre; la prudencia el amor que discierne correctamente entre cuanto ayuda a llegar a Dios y lo que lo impide ⁷⁸.

A continuación, tras una larga digresión antimaniquea centrada en la armonía de los dos Testamentos ⁷⁹, san Agustín se ocupa con más detenimiento de dichas virtudes ⁸⁰. No es necesario recoger aquí cuanto explicita sobre cada una de ellas, porque recurriremos a estos textos cuando nos resulten aclaratorios. Intentaremos ver si los datos que aporta el santo sobre los cenobitas pueden encuadrarse dentro de esas virtudes. Seguimos el mismo orden del texto agustiniano.

El primer dato que aporta san Agustín –en la segunda parte del párrafo 67, de que nos ocupamos ahora– es la renuncia a toda posesión:

Nadie posee nada propio; nadie resulta una carga para nadie. Con el trabajo de sus manos se procuran aquello con que pueden alimentar el cuerpo... El fruto de su trabajo lo entregan a quienes llaman «decanos» ... para que ninguno padezca preocupación por el cuerpo en lo referente al alimento, al vestido o cualquier otra cosa requerida ya por cualquier necesidad, ya por... cambios en la salud ⁸¹.

Tenemos descrito aquí el desprendimiento absoluto del monje. Un hecho considerado por el santo como prueba de que posee la virtud de la fortaleza.

77. «Sed hunc amorem non cuiuslibet, sed dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae, summaeque concordiae» (15,25 Coyle 460-462). Un poco más adelante propone la misma trilogía, pero con una variante: en vez de «summae concordiae», presenta «summae paci» (24,44 Coyle 778).

78. «Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem deo sese integrum incorruptumque seruantem; fortitudinem, amorem omnia propter deum facile preferentem; iustitiam, amorem deo tantum seruientem, et ob hoc bene imperantem caeteris quae homini subiecta sunt; prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adiuetur in deum, ab his quibus impediri potest» (15,25 Coyle 462-467).

79. Cf. cap. 16,26-18,34 Coyle 468-614.

80. Cf. cap. 19,35-21,39 Coyle 615-711 (templanza); 22,40-23,43 Coyle 712-770 (fortaleza) y 24,44-45 Coyle 771-795 (justicia y prudencia).

81. Texto latino en nota 71.

Si recordamos que san Agustín definía la fortaleza como el amor que aguanta todo por Dios ⁸²; si tenemos en cuenta que el amor manifiesta ser fuerte cuando pierde los bienes de este mundo ⁸³; si consideramos, por último, que al poner un ejemplo bíblico de fortaleza presenta a Job que perdió todos sus bienes ⁸⁴, no parece que sea un despropósito ver en el dato aportado por san Agustín una manifestación de la virtud de la fortaleza que poseían aquellos cenobitas ⁸⁵.

En un segundo momento, san Agustín se ocupa de los decanos y de los llamados «padres». De ellos dice lo siguiente:

En cuanto a los decanos, disponen todo con gran esmero y hacen con prontitud cuanto esta vida exige a causa de la debilidad del cuerpo; sin embargo, ellos mismos han de dar cuenta a una única persona a la que llaman «padre». Estos «padres», no sólo de gran santidad de costumbres, sino también destacadísimos por su doctrina divina y descolando en todo, miran sin orgullo alguno por aquellos a los que llaman «hijos», en virtud de la gran autoridad de mando en aquellos y a la gran voluntad de obediencia en estos ⁸⁶.

82. Cf. antes, nota 78.

83. «De fortitudine uero non multa dicenda sunt. Amor namque ille de quo loquimur, quem tota sanctitate inflammatum esse oportet in deum, in non appetendis istis temperans, in amittendis fortis uocatur» (*De mor* 22,40 Coyle 712-714).

84. «Quid ergo hic noui testamenti auctoritates colligam, ubi dictum est, *Tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio spes* (Rom 5,3-4); et non solum dictum, sed etiam exemplis eorum qui dixerunt, probatum atque firmatum, de ueteri potius testamento... excitabo exemplum patientiae. Neque illum memorabo uirum, a quo in magnis cruciatibus corporis et horribili tabe membrorum, non modo sustententur humana, sed diuina etiam disputantur. In cuius singulis uocibus satis elucet... quanti pendenda sint ista, quae cum uolunt homines per dominationem tenere, ab his ipsis potius per cupiditatem tenentur, et rerum mortalium serui fiunt, dum imperite domini esse desiderant. Amisit namque ille omnes diuitias, et factus repente pauperrimus, tam inconcussum animum tenuit et infixum Deo, ut satis demonstraret, non illas sibi fuisse magnas, sed se illis, sibi autem deum... Multo enim mirabilius est non inhaerere istis, quamuis possideas, quam omnino non eas possidere. Sed quoniam de dolore atque cruciatibus corporis tolerandis nunc agitur, relinquo istum uirum, licet magnum, licet inuictum, uirum tamen» (23,42-43 Coyle 735-754). Agustín recurre aquí la figura retórica de la *praeteritio*, esto es, hablar de algo precisamente mientras se afirma que no se va a hablar de ello.

85. Se podría objetar que el siervo de Dios abandona los bienes por decisión propia, mientras que la fortaleza se manifiesta sobre todo en la pérdida involuntaria de los mismos. Así lo deja entender el verbo *amittere* (cf. dos notas anteriores) y así lo afirma claramente en otros lugares. En *De libero arbitrio* lo explicita bien: «animae adfectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus» (1,13,27 CC 29,228). Pero no se debe olvidar que san Agustín asocia la fortaleza de los cristianos de la primera comunidad de Jerusalén a la pobreza voluntaria por la puesta en común de los bienes (cf. *Contra Litteras Peliliani* 2,104,239 CSEL 52,152-155; *De ciuitate Dei* 18,54 CC 48,654-655).

86. Texto latino en nota 71.

Al hacer esta descripción, san Agustín presenta a los «superiores» de aquellos cenobios en posesión de la virtud de la justicia. Basta recordar que la definía como el amor que sirve únicamente a la persona amada y, por ello, que ejerce conforme a rectitud el dominio sobre quienes le están sujetos. De los dos aspectos de que consta la definición, el segundo aparece claro en «el gran esmero», en el «hacer con prontitud», en el «mirar sin orgullo alguno» y, por último, tanto en la autoridad de los unos como en la obediencia de los otros; el primero se le puede considerar implícito en la constatación de su gran santidad.

La tercera información se refiere a la formación espiritual que los monjes reciben de los respectivos «padres». Así escribe:

A la caída del día, estando aún en ayunas, abandonan sus respectivas celdas para reunirse y escuchar a su «padre»... Ellos le escuchan con una atención increíble, en absoluto silencio, y manifiestan por sus gemidos, por las lágrimas y por una alegría contenida y sin manifestaciones ruidosas, los sentimientos que en su alma despierta el discurso de quien les ha hablado ⁸⁷.

Aunque quizá no aparezca tan claro como en los casos anteriores, no resulta difícil percibir aquí un testimonio de la virtud de la prudencia de aquellos cenobitas. Virtud de la prudencia definida como el amor que discierne correctamente entre lo que ayuda a llegar a Dios y lo que lo impide ⁸⁸. Es sin duda de sabios, de «prudentes», escuchar con sumo interés y absoluto silencio –correcto discernimiento– la palabra de quienes antes han sido presentados en posesión de suprema santidad de costumbres y destacados en la ciencia divina. Sin duda, tenían todas las credenciales para conducirles a Dios.

Por último la información sobre el alimento, ayuno y abstinencia. Esto leemos:

Nutren su cuerpo en la medida justa para mantener la vida y la salud, cohibiendo cada uno su concupiscencia para evitar que se infiltre incluso en comida tan parca y extremadamente pobre. Se abstienen no sólo de la carne y el vino para poder domar las pasiones, sino también de alimentos que excitan el apetito del vientre y de la gula tanto más cuanto que algunos de ellos los consideran más puros, triquiñuela con que suelen defender ridícula y deshonestamente el deseo de manjares exquisitos, distintos de las carnes ⁸⁹.

⁸⁷. Texto latino en nota 73.

⁸⁸. En otro lugar dirá «ad quam dignoscentia pertinet appetendorum et uitandorum» (24,45 Coyle 781).

⁸⁹. El texto latino en nota 74.

Este comportamiento frente al alimento es un testimonio convincente de la virtud de la templanza que poseían aquellos cenobitas. La definición antes recogida de dicha virtud, esto es, el amor que se conserva íntegro e incorrupto para Dios, adquiere rasgos más concretos páginas más adelante. Su función consiste en reprimir y apaciguar las apetencias (*cupiditates*) que nos llevan a ansiar aquello que nos aparta de la ley de Dios y del fruto de su bondad ⁹⁰, o en despreciar los atractivos del cuerpo ⁹¹. Y volviendo a su vinculación con el amor, este se manifiesta como *temperans* cuando no apetece los bienes de este mundo ⁹². Con estos datos se acuerda la motivación de la ascesis alimentaria de los monjes: reprimir la concupiscencia, domar las pasiones (*libidines*), específicamente el apetito del vientre y de la gula.

La identidad de contenidos, aunque no siempre de formulación, entre lo que san Agustín incluye en el campo de cada virtud cardinal y los distintos aspectos de su descripción de la vida cenobítica, permiten concluir con probabilidad que en su intención estaba mostrar que en dichos monjes se daba esa cuádruple manifestación del único amor de Dios, el único que hace feliz, y con vistas a ello reorganizó el material que le ofrecía san Jerónimo. Pero no sólo lo hacen probable las identidades señaladas; la misma lógica lo hace asimismo probable; más aún, sería extraño que no hubiera tenido tal intención, desde el momento en que pretende mostrar que el ideal moral cristiano expuesto con anterioridad, no se queda en pura especulación, sino que ha encontrado quien lo ha traducido en vida, esto es, los monjes.

Si tal ha sido el criterio de organizador del material de la segunda parte del párrafo 67, la lógica pide que el mismo criterio haya organizado los datos de la primera. Por otra parte, el paralelismo en los contenidos señalado con anterioridad lo hace asimismo más que probable. Aunque la mayor concisión del texto reduce posibilidades, no es difícil encuadrar los datos dentro del esquema de las cuatro virtudes cardinales. Así el desprecio y el abandono de los atractivos de este mundo coincide exactamente con la función de la templanza, señalada expresamente por san Agustín ⁹³, así como la vida castísima. También se encuadran perfectamente dentro de la prudencia las oraciones, lecturas y debates, en cuanto elección acertada de medios que indu-

90. «Munus enim eius est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea, quae nos avertunt a legibus dei et a fructu bonitatis eius» (19,35 Coyle 618-620).

91. «Omne igitur officium temperantiae, est... contemnere omnes corporeas illecebras...» (19,36 Coyle 640-642). Respecto a lo que entiende por *illecebrae*, cf. antes, nota 54.

92. Cf. antes nota 83.

93. Cf. texto en nota 83. La diferencia es mínima: hablando de la templanza, san Agustín habla de *omnes corporeas illecebras*, describiendo la vida de los cenobitas, en cambio, de *mundi huius illecebris*.

dablemente llevan a Dios. La justicia puede verse señalada en el dato de que ningún orgullo los hincha y ninguna terquedad los hace perturbadores de la paz, sobre todo si leídos a la luz de la ampliación y concreción de la segunda parte del párrafo. Por último, la fortaleza puede intuirse indicada en la indicación de que ninguna avaricia los vuelve lívidos, puesto que esa falta de envidia presupone un desapego de los bienes, que ciertamente requiere fortaleza como indicó en su momento.

Pero si esto es así, se plantea ahora otro problema que, de no hallar solución, tiraría por tierra nuestro planeamiento de un paralelismo entre la descripción de la vida cenobítica y la Regla en cuanto que ambos documentos presentan en su dimensión vertical una estructura ternaria: la de las tres unidades. El problema surge del hecho de que si el criterio organizador son las virtudes cardinales, más que de una estructura ternaria, habría que hablar en *De mor* 67a y b de una estructura cuaternaria, puesto que dichas virtudes son cuatro, no tres.

El problema, sin embargo, no es insoluble y la solución la encontramos tanto fuera del *De mor* como dentro. En *De uera religione* san Agustín muestra cómo el hombre puede levantarse hacia Dios tomando pie de los mismos vicios que le apartan de él: la *voluptas*, la *superbia* y la *curiositas*⁹⁴. Lo que nos interesa señalar es que, al ocuparse de la *superbia*, integra datos pertenecientes tanto al ámbito de la justicia como al de la fortaleza⁹⁵. Al proceder de esa manera, no hace sino seguir a su maestro Cicerón quien, en el quinto libro del *De finibus bonorum et malorum*, también asocia la virtud de la justicia a la de la fortaleza dentro de un único *appetitus*, el *appetitus ad agendum*⁹⁶. Por otra parte, la misma reducción de cuatro a tres la hemos visto aparecer anteriormente en la pluma de san Agustín. Recordemos que él presentaba las cuatro virtudes cardinales como otras tantas formas del único amor de Dios. Ahora bien, el Dios a cuyo amor se reducen dichas virtudes es un Dios trinitario, del que ha venido hablando en los tres párrafos inmediatamente precedentes⁹⁷ y que presenta bajo la triple forma de supremo bien (Padre), suprema sabidu-

94. *De uera religione* 39,72-51,101 CC 32,234-253. Para la *voluptas*, cf. 39,72-45,83 CC 32,234-242; para la *superbia*, cf. 45,84-48,93 CC 32,243-248; para la *curiositas*, cf. 49,94-51,101a CC 32,248-253..

95. Cf. N. CIPRIANI, *Lo schema dei tria vitia (voluptas, superbia, curiositas) nel De vera religione: Antropologia soggiacente e fonte*, en *Augustinianum* 38 (1998) 157-195; en concreto p. 171. Esto mismo puede verlo el lector en *De mor*, si lee el texto sobre Job citado en nota 84. Hablando de la tolerancia, otro nombre de la fortaleza, utiliza constantemente terminología que delata la presencia de la *superbia* tal como es presentada en *De uera religione*.

96. *Ib.* p. 179.

97. Cf. 13,22-14,24 Coyle 410-450. De él seguirá hablando todavía en los inmediatamente siguientes.

ría (Hijo) y suprema concordia (Espíritu Santo) ⁹⁸. San Agustín deja entender que las distintas virtudes mantienen una relación específica con una de las personas trinitarias, pero no lo explicita. Al haber más virtudes que Personas divinas, la correspondencia sólo se puede salvar asociando dos virtudes a una Persona. Tampoco a este respecto explicita nada el santo, pero contando con el precedente de Cicerón, seguido por el mismo san Agustín en *De uera religione*, obra posterior de muy poco, no creemos equivocarnos si incluimos la fortaleza y la justicia dentro de una única unidad, la tercera.

El texto nos permite concluir también de aquí, como ya en otro momento de *De uera religione*, la relación de cada una de las unidades con cada una de las personas divinas. Aunque san Agustín no fije las correspondencias, podemos hacerlo nosotros apoyándonos en los contenidos. Serían las siguientes: la unidad primera, asociada a la virtud de la prudencia, lo está también al Hijo (suprema sabiduría); la unidad segunda, asociada a la templanza, lo está también al Padre (supremo bien); la unidad tercera, asociada a la fortaleza y la justicia, lo está también al Espíritu Santo (suprema concordia).

En el contexto de nuestro objetivo que consiste en descubrir la estructura de la Regla y, por supuesto, sus elementos estructurantes desde la comparación con otros textos, nos falta por dar todavía algún que otro paso. Hemos visto la coincidencia en la estructura, pero ¿se ajusta a los contenidos de la Regla el criterio organizador de las unidades descubierto, el de las virtudes cardinales? Creemos que debe darse una respuesta positiva. En efecto, a la unidad primera subyace, hemos dicho, la virtud de la prudencia: si esta virtud, recordamos, discierne entre cuanto ayuda a llegar a Dios y lo que lo impide, el capítulo segundo de la Regla está redactado conforme a esos parámetros: en su primer párrafo señala lo que permite al siervo de Dios llegar a Él: las oraciones (II,1); en los otros tres, lo que lo impide: actividades indebidas de otros siervos de Dios en el oratorio, falta de atención personal y uso indebido de la Escritura (II,2-4). A la unidad segunda subyace la virtud de la templanza: si oficio de esta virtud es despreciar los atractivos del cuerpo, esto es, los placeres sensibles, resulta evidente que los capítulos tercero y cuarto de la Regla, que regulan el régimen alimentario y el sexual, obedecen a ese criterio. Por último, a la unidad tercera subyacen las virtudes de la fortaleza y la justicia: Si la primera se manifiesta, entre otras cosas, en el desprenderse de los bienes, es lo que ordena el capítulo quinto; si función de la segunda es gobernar conforme a rectitud a quienes le están sometidos a uno, es eso exac-

98. El texto latino, en nota 77. Sobre esta atribución a cada una de las personas, cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, pp. 215-230.

tamente lo que ordena el capítulo séptimo. Queda el capítulo sexto sin referencia precisa en los datos tomados de *De mor*, pero el capítulo puede encajar perfectamente tanto dentro de la fortaleza, pues hay que ser fuertes para perdonar ⁹⁹, como dentro de la justicia, teniendo en cuenta que en su último párrafo regula cómo actuar con los «menores».

Si ahora tomamos en cuenta la referencia trinitaria, también es posible armonizarla con las distintas unidades. Si la primera unidad, a través de la prudencia que señala los caminos que facilitan o impiden llegar a Dios, hace referencia al Hijo, Sabiduría suprema, en el capítulo segundo de la Regla se puede ver, aunque en la penumbra, esa referencia al Hijo, en cuanto revelador del Padre con quien se establece relación en la oración. Si la segunda unidad, a través de la templanza, que señala cómo conservarse íntegros e incorruptos, hace referencia al Padre, supremo Bien, se puede percibir en los capítulos tercero y cuarto de la Regla esa referencia al Padre, dador de la vida, salud e integridad, normas reguladoras de la disciplina alimentaria y sexual. Finalmente, si la tercera unidad, a través de la fortaleza y la justicia que exigen fortaleza y buen gobierno, hace referencia al Espíritu Santo, suprema Concordia, se puede advertir esta vez con más claridad en los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla: capítulos «sociales» de la Regla, en los cuales tres aparece mencionado el concepto del amor.

En síntesis, entre *De mor* 67a y la Regla no sólo puede establecerse la coincidencia estructural material, sino también coincidencia en el criterio estructurante de las diversas unidades.

4.6.4.3. De mor 31,65-66 y las unidades de la sección B de la Regla

Cuadro tan completo y, si estamos acertados en nuestra interpretación, de tanto parecido con la Regla como el que hemos descubierto en *De mor* 67, no vuelve a dibujarlo san Agustín ni siquiera al describir la vida de los monjes milaneses o romanos, también de signo cenobítico ¹⁰⁰.

99. «... non opus habes fortitudine quando tibi aliquis detrahit absenti, quia non audis, nec sentis; si autem in facie tibi dicat, opus est ut fortis sis. Quid est, Fortis sis? Vt feras; ne forte ideo te putes fortem, cum audieris, quia percutis pugno uictus conuicio. Non est ista fortitudo, si conuiciatus percutias, quoniam ab ira uictus es; et ualde stultum est, hominem uictum fortem dicere, cum dicat Scriptura: *Melior est qui uincit iram, quam qui capit ciuitatem* (Prou. 16,32). *Meliorem dixit irae uictorem, quam ciuitatis captiuatorem. Habes ergo aduersarium magnum in te ipso. Cum audito conuicio ira coeperit surgere, ut reddas malum pro malo, recordare uerba Apostoli: Non reddentes malum pro malo, neque maledictum pro maledicto* (1 Pe 3,9). His uerbis recordatis frangis iram, tenes fortitudinem; et quia coram te ille maledixit, non post dorsum tuum, praecinctus es illa» (*En. in Ps.* 92,4 CC 39,1294).

100. Cf. *De mor* 33,70 Coyle 1170ss. En dicha descripción es imposible percibir, ni siquiera en mínimo bosquejo las tres secciones de la dimensión horizontal; al respecto, cabe admitir la unidad segunda (continencia) y tercera (relaciones sociales), pero no la primera, esto es, la referencia a la oración en cualquiera de sus manifestaciones. Algo por otra parte inconcebible que no se diera.

Sin embargo, tiene su interés para nuestro estudio la descripción del anacoretismo. En ella encontramos ratificada una parte de lo que acabamos de exponer a propósito de los cenobitas. Una parte, es decir, la referente al plano vertical; la otra, la referente al horizontal con sus secciones, está ausente.

Si leemos el texto desde la perspectiva del plano vertical, advertiremos cómo la información está asimismo estructurada en tres unidades, que responden a idénticos criterios: dimensión social, dimensión física, dimensión espiritual. Comenzamos con el parágrafo 65, desglosado en partes que se corresponden con dichas unidades:

«¿Qué es, pregunto, lo que ven (esos hombres, los anacoretas) que son incapaces de no amar al hombre y, sin embargo, son capaces de pasar sin verle? (dimensión social/unidad tercera) .

Ciertamente, sea lo que fuere, será más excelente que las realidades humanas, pues merced a su contemplación puede el hombre vivir sin la compañía del hombre» (dimensión espiritual/ unidad primera).

Acoged vosotros, oh maniqueos, las costumbres y esa continencia de los cristianos perfectos, poseedores de la castidad en grado sumo, no sólo juzgada digna de ser alabada, sino también de ser abrazada. Si queda en vosotros algún pudor, no os jactéis con toda desvergüenza ante las gentes sencillas, como si no hubiese cosa más difícil que la abstinencia. Y no hablaré de lo que vosotros ignoráis, sino de lo que nos ocultáis. Pues ¿quién ignora que una multitud de hombres cristianos, cuya continencia es máxima, se extiende más y más cada día por todo el orbe, sobre todo en Oriente y Egipto, cosa que no podéis desconocer?» (dimensión física/unidad segunda) ¹⁰¹.

Las mismas tres dimensiones aparecen de nuevo en el siguiente parágrafo, el 66:

Nada diré de esos de los que acabo de hacer mención (los anacoretas),

que se mantienen absolutamente apartados de la mirada de los hombres (dimensión social/unidad tercera),

101. «Quid est, quae so, quod uident qui non possunt hominem non diligere, et tamen possunt hominem non uidere? // Profecto illud, quidquid est, praestantius est rebus humanis, cuius contemplatione potest homo sine homine uiuere. // Iam enim accipite, Manichaei, perfectorum Christianorum, quibus summa castitas, non laudanda tantum, sed etiam capessenda uisa est, mores et continentiam singularem; ne uos impudenter iactare apud animos imperitorum, quasi difficillima rerum abstinentia, si quid in uobis pudoris est, audeatis. Nec eam dicam quae uos ignoratis, sed quae nobis occultatis. Quis enim nescit summae continentiae hominum christianorum multitudinem quae per totum orbem in dies magis magisque diffundi, et in Oriente maxime atque Aegypto, quod uos nullo modo potest latere» (35,65 Coyle 1075-1087). La doble barra (//) indica la división establecida arriba.

que se contentan únicamente con pan que les llevan de vez en cuando y agua (dimensión física/unidad segunda),
 y tienen su máximo gozo en el diálogo con Dios, a quien se han adherido con sus almas puras, y son sumamente bienaventurados, merced a la contemplación de su belleza, que sólo la inteligencia de los santos puede percibir (dimensión espiritual/unidad primera) ¹⁰².

Dentro de un orden distinto, se constata la coincidencia en los elementos estructurantes de la información y en el contenido. Ambas ternas están constituidas sobre las tres dimensiones del hombre. Común a una y otra terna es comenzar por la unidad tercera, la correspondiente a la dimensión social. Tal modo de proceder es comprensible, porque lo más llamativo y lo que les caracteriza como grupo es la renuncia a convivir con otros hombres, ejercicio ascético que algunos tachan de inhumano ¹⁰³. El orden de las otras dos unidades viene condicionado por el contexto. En la primera terna, al tener que dar razón de tal extremada ascesis, ha de introducir la segunda unidad, esto es, la referencia a la contemplación divina; en la segunda terna, en cambio, sigue el orden que parece natural en una obra que trata de poner en alza la verdadera ascesis católica frente a la pretendida maniquea. En cuanto a los contenidos, la primera terna es más detallada y, por tanto, más completa. Respecto de la dimensión social (tercera unidad), a la indicación de la separación física de los demás hombres, añade la unión a través del amor –y es importante que ponga énfasis en este aspecto, porque indica que no estamos sólo ante una pura información fáctica, sino ante un criterio de organización–, mientras que la segunda sólo señala el hecho de la separación corporal. Respecto de la dimensión física, mientras la segunda terna sólo menciona la extrema continencia alimentaria, la primera le añade la continencia sexual o castidad. Sólo respecto a la dimensión espiritual es más detallada la segunda terna que la primera en cuanto que señala explícitamente el objeto de la contemplación, sólo sugerido en la primera, y a la vez añade la necesaria purificación que la posibilita, la felicidad que aporta y el «instrumento» requerido, la inteligencia.

102. «Nihil de his dicam quos paulo ante commemoravi, qui secretissimi penitus ab omni hominum conspectu, // pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, desertissimas terras incolunt; // perfruentes colloquio dei, cui puris mentibus inhaeserunt, et eius pulchritudinis contemplatione beatissimi, quae nisi sanctorum intellectu percipi non potest» (31,66 Coyle 1087-1093).

103. «... uidentur enim nonnullis res humanas plus quam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et uita ad exemplum, quorum corpora uidere non sinimur» (31,66 Coyle 1093-1093).

Pero si ahora comparamos estos datos, considerados en su conjunto, con lo dicho a propósito de los cenobitas, advertimos los mismos criterios estructurantes e identidad global de contenidos, aunque en un orden diverso. Criterios estructurantes son en ambas informaciones las tres dimensiones del ser humano. En este caso criterios y contenidos van íntimamente unidos. Las divergencias son formales y cuantitativas. Respecto de la primera unidad, en un texto se opta por el término contemplación, en el otro por los medios que la posibilitan: oraciones, lecturas, debates; respecto de la segunda unidad, ambos textos hacen referencia, aunque con formulaciones distintas, a las mismas realidades: continencia (especificada como alimentaria en la segunda terna referente a los anacoretas) y castidad; respecto de la tercera unidad, la dimensión social, por razones obvias la información sobre los anacoretas ha de ser parca y más profusa la ofrecida sobre los cenobitas. La divergencia en cuanto al orden puede obedecer o bien al deseo de lograr el efecto estético de la *variatio* retórica, o bien a una *gradatio* en función del valor apologético. De ser este el caso, habría colocado en primer lugar la segunda unidad, cuyo contenido es la continencia y la castidad, precisamente por ser la más ascética, frente a las pretensiones maniqueas; habría seguido con la segunda por su valor objetivo (relación con Dios) y concluido con la tercera (relaciones con los demás), que quizá considera que no tiene la suficiente entidad ascética como para desbancar en la jerarquía a la anterior. No hacemos sino plantear puras hipótesis.

El texto pide todavía un ulterior comentario. A. de Vogüé sostiene, como otros autores ¹⁰⁴, que san Agustín ha bebido en la *epist.* 22 de san Jerónimo, pero añade que no se ha limitado a copiarle. No sólo completa la información con datos tomados del rumor público o de observaciones personales ¹⁰⁵, sino que, de un lado, manipula el texto que le inspira y, de otro, introduce aspectos nuevos ¹⁰⁶. En efecto, san Agustín introduce por su propia cuenta la motivación contemplativa del heroísmo de los anacoretas ¹⁰⁷. De otra parte, al escribir «incapaces de no amar al hombre y, sin embargo, capaces de pasar sin verle», el santo no ha hecho sino acomodar la descripción del anacoretismo

104. Cf. antes, nota 13.

105. Cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 2, p. 114-115.

106. «On peut considérer la page augustinienne comme un remaniement de celle de Jérôme. Cette relation directe des deux textes nous met dans la situation la plus favorable que puisse souhaiter l'histoire littéraire: en les comparant, nous assisterons au travail de rédaction d'Augustin» (*ib.*, p. 115).

107. «... la motivation contemplative de cet héroïsme est entièrement neuve... Come l'autre épigone de Jérôme que sera Cassien, Augustin interprète l'anachorétisme comme une aspiration éperdue à contempler Dieu, dans la ligne du "seul après du Seul" de Plotin» (*Histoire littéraire*, 2, 111-112).

dada por Jerónimo en la carta a Eustoquia. Este lo describía como un «vivir en la carne, pero no según la carne»¹⁰⁸. «Reemplazando “la carne” por “el hombre” –escribe el erudito benedictino–, san Agustín obtiene un efecto de oposición análogo: «incapaces de no amar al hombre» estos solitarios son, sin embargo, «capaces de pasar sin verle»¹⁰⁹. Nosotros juzgamos evidente lo primero, esto es, la introducción del elemento contemplativo, que nos permite hablar de unidad primera y, además, nos coloca en el mismo contexto de la Regla donde a la oración de la sección B responde el enamoramiento de la Belleza espiritual en la sección C. Pero nos resulta difícil asentir a lo segundo. No creemos que se haya dado ese reemplazamiento de “la carne” por “el hombre”, sino de “la carne” por la castidad y la continencia. Dicho de otra manera: la afirmación de san Jerónimo de que los anacoretas «viven en la carne, pero no según la carne», lo expresa san Agustín con la referencia a las dos virtudes mencionadas. Y el santo completa la información señalando que, aunque son incapaces de no amar al hombre, son capaces de pasar sin su compañía. Revaloriza la dimensión social del hombre a la hora de ponderar los valores de la ascesis de los anacoretas. Con otras palabras: Aparte los datos sobre la prehistoria cristiana y bíblica del anacoretismo¹¹⁰, san Jerónimo sólo menciona, en concreto, su dieta alimentaria y, en abstracto, su no vivir según la carne, datos que se refieren a la dimensión física del hombre, y la información escueta de que salen de los cenobios; san Agustín, en cambio, introduce por su cuenta la dimensión espiritual y da un relieve mayor a la dimensión social, lo que nos permite hablar también aquí de las tres unidades. La fuente original la ha completado y modificado para ajustar la información al esquema que recoja la triple dimensión humana. Todo parece indicar, pues, que muy conscientemente ha querido introducir el esquema ternario.

Nos queda por ver si también en este caso la estructuración responde al esquema de las virtudes cardinales. Es obvio que los datos sobre la dimensión física, esto es, la continencia y castidad se encuadran perfectamente dentro de la virtud de la templanza; resulta también claro que los datos sobre la dimensión espiritual se corresponden con el contenido de la virtud de la prudencia¹¹¹.

108. «... conuersationem in carne non carnis» (JERÓNIMO, *Epist.* 22,36; BAC 530, Madrid 1993, p. 252).

109. *Historire littéraire* 2, p. 111.

110. «Huius uitae auctor Paulus, inlustrator Antonius et, ut ad superiora conscendam, princeps Iohannes fuit. Talem uirum Hieremias quoque propheta descripsit dicens: ... (Lam 3,27-30)» (JERÓNIMO, *Epist.* 22,36; BAC 530, Madrid 1993, p. 252).

111. Sobre todo si tenemos en cuenta la definición que de ella da en una escrita muy poco tiempo después (y si se acepta la tesis de Coyle, incluso antes de nuestro texto): «Prudentia ergo, quae significat ipsam contemplationem veritatis ab omni ore humano alienam, quia est ineffabilis...» (*De genesi contra manichaeos* 2,10,14 PL 34,203). Esa contemplación es precisamente lo que

¿Hasta qué punto los datos referentes a la dimensión social pueden integrarse dentro de las virtudes que aún faltan, de la fortaleza y la justicia? Aquí no hay evidencia, pero no resulta tampoco difícil percibir una referencia al menos a la fortaleza de aquellos cenobitas en el énfasis que pone en la primera terna en que «son capaces» o pueden vivir sin ver a los hombres, ellos que son incapaces de no amarles. Una incapacidad, la de no amarles, está puesta para ponderar una capacidad, que en este caso se traduce en fortaleza. La referencia a la justicia, tenue, sin duda, se podría ver en el hecho de su incapacidad para no amar al hombre. Si no se puede hablar de seguridad absoluta, al respecto, si se puede sostener como probable que la información sobre los anacoretas tiene como detrás de sí como referencia las virtudes cardinales. Y, de ser cierto, hay que ver también al fondo una referencia trinitaria.

4.6.2.2. Conclusiones.

El resultado de la comparación entre la Regla de san Agustín y la información que aporta el santo sobre los cenobitas de Oriente en *De Mor* 67 [y sobre los anacoretas en *De mor* 65-66], lo recoge esquemáticamente el cuadro de la página siguiente.

Ya a primera vista se perciben convergencias y algunas divergencias. Es neta la convergencia estructural tanto en el plano horizontal, con las tres secciones en uno y otro documento ¹¹², como en el vertical con las tres unidades y respectivas subdivisiones.

Las divergencias son de diverso signo. Unas perceptibles en el cuadro, otras no; unas meramente estructurales, otras de contenido dentro de la estructura, otras de tono general. Entre las meramente estructurales, no perceptibles a la vista ¹¹³ contamos el orden de las secciones y el de las unidades. Comenzamos por la secciones. Frente al orden A, B y C de la Regla, *De mor* presenta B, A y C. Es decir, intercambian posición las secciones A y B. El dato quizá pueda explicarse desde la naturaleza de ambos documentos. La Regla, en cuanto texto legal monástico presenta de entrada el objetivo a conseguir (A), luego las exigencias que conlleva (B) y, por último, las condiciones de

san Agustín pone de relieve a propósito de los anacoretas en ambas descripciones. Cf. los textos en notas 101 y 102.

112. Ciertamente que en *De mor* los elementos estructurantes de las secciones no aparecen tan lineales como en la Regla, pues el elemento comunitario de la sección A, aparece amalgamado también con la unidad segunda de la sección B.

113. Porque en el cuadro ya hemos acomodado los datos de *De mor* a la estructura de la Regla.

COMPARACIÓN ENTRE LA REGLA Y «DE MORIBUS ECCLESIAE CATHOLICE» 67.

Sección A	Sección B	Sección C
<p><i>Hacia Dios</i></p> <p>Vida plenamente orientada hacia Dios (67 a)</p> <p><i>Congregados en comunidad; unidad de almas y corazones.</i></p> <p>Congregados en vida común; vida sumamente concorde. (67 a)</p>	<p>Prudencia</p> <p><i>Oraciones... (R. II)</i> Oraciones, lecturas, debates (67 a) Increíble atención, silencio, gemidos... sentimientos del alma (67 b) [Contemplación divina (65) Diálogo con Dios, contemplación de su belleza (66)]</p> <p>Templanza</p> <p><i>Ayuno y castidad (R. III-IV)</i> Renuncia a los atractivos de los sentidos; vida santa y casta (67 a) Ayuno y abstinencias (67 b) [Continencia... castidad (65) Se contenta con pan y agua (66)]</p>	<p><i>Que el Señor os conceda cumplir todo esto con amor (R. VIII, I)</i></p>
<p><i>Honrad los unos en los otros a Dios de quien sois templos</i></p> <p>Ofrecen a Dios, como ofrenda gratísima una vida sumamente concorde (67 a).</p>	<p>Fortaleza y justicia</p> <p><i>Evitar la envidia; todo en común (R. V)</i> Ninguna envidia los vuelve lívidos; son austeros (67 a) Nadie posee nada propio; trabajo; su fruto ha de ir al común (67 b) <i>Evitar los litigios (R. VI)</i> Ninguna terquedad los hace perturbadores de la paz; son sosegados (67 a) <i>Evitar el orgullo que dimana del poder (R. VII)</i> Ningún orgullo los hincha; son humildes (67 a). Los decanos disponen todo con esmero... los padres miran sin orgullo por los hijos; autoridad / obediencia (67 b) [Separados de los hombres no pueden vivir sin amarlos (65)]</p>	<p>(Dios) de quien recibís el poderlo</p>

posibilidad (C); *De mor*, por el contrario, en cuanto documento histórico-apologético, describe lo que aquellos monjes hacían (B), qué los motivaba (A) y cómo lo pudieron (C).

También es diferente el orden de las unidades. Frente al orden: primera, segunda y tercera (establecido a partir de la Regla), el *De mor* opta, en la primera terna del texto sobre la vida cenobítica, por este: segunda, primera y tercera, y en la segunda por este otro: tercera, primera, segunda, mientras que en los referentes a la vida anacorética prefiere el orden: tercera, primera y segunda, en la primera terna, y tercera, segunda y primera en la segunda terna. La razón no es fácil adivinarla. Puede tratarse, como ya se indicó, de una simple *variatio* retórica, o de diferentes *gradatio*, o estar condicionadas por la misma redacción del texto o por la motivación apologética del autor. No es preciso volver sobre ello.

La segunda y tercera unidad tienen asimismo sus divisiones. También en ambos casos cambia el orden respecto del de la Regla. En cuanto a la segunda, mientras la Regla coloca primero la continencia alimentaria (R III) y después la sexual (R IV), *De mor* antepone tanto a propósito de los anacoretas como de los cenobitas la continencia sexual a la alimentaria. Quizá haya que ver aquí una *gradatio* de más a menos en el escalafón ascético. Igualmente varía el orden dentro de la unidad tercera. Estableciendo el siguiente: a, b y c, tomando como criterio la Regla, *De mor* sigue, según nuestra interpretación, c, b y a, en la formulación negativa y c, a y b, en la formulación positiva.

Divergencia de contenido consideramos la ausencia en la sección C de la referencia cristológica.

La diferencia de tono general mencionada antes la da el hecho de que la Regla es un texto legislativo, mientras que *De mor* es un texto histórico-apologético. En consecuencia, la Regla prescribe, *De mor* describe. En la Regla san Agustín propone lo que el siervo de Dios debe ser, en *De mor* lo que presuntamente ya ha llegado a ser. En la Regla aparecen las sombras que es preciso sustituir con luces; en *De mor* las luces que ya han sustituido a las sombras. La Regla está escrita con la mente puesta en los monjes, *De mor* pensando en los maniqueos o, quizá mejor, en los católicos en general para que no se dejen seducir por la propaganda maniquea. Cuando escribe la Regla, san Agustín tiene ya amplia experiencia monástica personal; cuando escribe *De mor* su conocimiento y experiencia está aún *in cunabulis*.

La comparación entre la Regla y *De mor* 31,67 ha resultado fructífera. Si nuestro trabajo no ha ido descaminado, las convergencias entre ambos documentos son más amplias de lo que a primera vista podría parecer y más perfiladas de lo que los estudiosos habían detectado hasta el momento. A partir de aquí el *De mor* adquiere una importancia particular. Ya *a priori* había que

aceptar que la Regla tuviese una prehistoria, pues la generación espontánea ya desapareció del pensar científico hace tiempo. Advertir esa prehistoria con la cadena de sus diversas etapas resulta de gran importancia para conocer el fruto maduro que tenemos entre las manos. La importancia del *De mor* al respecto consiste en que se presenta como el primer eslabón de esa cadena.

J. Morán juzgaba hace ya varias décadas que la inspiración del monacato agustiniano no había que verla tanto en la narración de la vida cenobítica de los monjes orientales como en lo que el mismo san Agustín cuenta sobre los *diuersoria* conocidos en Roma ¹¹⁴. Sin embargo, los paralelismos señalados entre la Regla y *De mor* apuntan más bien en la otra dirección.

Con vistas a comprender la Regla, no hay que olvidar que la descripción de la vida cenobítica, en la que hemos detectado casi la totalidad de los elementos que luego estructurarán aquella, tiene una función apologética antimaniega, en línea con toda la obra *De mor*. Tampoco hay que olvidar que dicha apologética se centra en el ámbito moral y se concentra en las virtudes de la continencia, particularmente en el ámbito alimentario ¹¹⁵ y el de la castidad ¹¹⁶. De hecho, sea una sola, sean las dos, estas virtudes aparecen en la descripción de cada uno de los grupos monásticos ¹¹⁷ y faltan o, al menos, no hace mención explícita de ellas, dato significativo, en la información sobre la santidad de los clérigos. Esto nos permite sacar la conclusión de que los capítulos tercero y cuarto de la Regla tienen un sentido u, como mínimo, un origen antimaniego. Con esto no pretendemos negar que se trate de elementos presentes en la tradición pitagórica que san Agustín recoge en *De ordine* 2,8,25 ¹¹⁸. Lo que afirmamos es que su presencia en la Regla no hay que verla

114. J. MORÁN, *En torno a la primera experiencia monástica de san Agustín*, en *Augustinianum* 7 (1967) 338-348; en concreto, p. 347.

115. Como resulta de los últimos párrafos de la obra: 35,77-78 Coyle 1301ss.

116. Cf. *De mor* 1,2, nota 3.

117. De los anacoretas: «summa castitas... mores et continentiam singularem... summae continentiae... pane solo et aqua contenti... temperantiam et continentiam sanctissimorum catholicae fidei Christianorum» (31,65-66 Coyle 1080-1101). De los cenobitas masculinos: «contemptis atque desertis huius mundi illecebris, uitam castissimam sanctissimam... agunt... Corpus deinde reficitur, quantum saluti et salubritati satis est... Ita non solum a carnibus et uino abstinent, ... sed ab his etiam quae tanto concitatus uentris et gutturis prouocant appetitum» (31,67 Coyle 1105-1106.1132-1134). Después de referir estas hazañas ascéticas de los cenobitas, añade a propósito de las cenobitas: «Haec est etiam uita feminarum deo sollicitate casteque seruientium... remote a uiris quam longissime; ... ad quas iuuenum nullus accessus est» (31,68 Coyle 1143-1147). De los *diuersoria* occidentales masculinos: «Ieiunia etiam prorsus incredibilia multos exercere didici...» (33,70 Coyle 1177-1178) y de los femeninos: «Neque hoc in uiris tantum, sed etiam in feminis; quibus item multis uiduis et uirginibus simul habitantibus...» (*ib.* Coyle 1180-1181).

118. Cf. L. VERHEIJEN, «*Vers la Beauté spirituelle*» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritualis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* XXII (1972) 469-510; NA I, 201-242.

tanto como fruto de un afán por copiar modelos filosóficos precedentes, cuanto como resultado de un interés polémico-apologético.

Todavía otra reflexión antes de concluir. A la hora de indicar el criterio conforme al cual san Agustín establecía lo que venimos llamando unidades (correspondientes a la sección B de la Regla), comenzamos utilizando un criterio funcional, que nos parecía responder a la realidad de los contenidos, independientemente de que su autor lo hubiese tenido en mente: las tres dimensiones del ser humano (física, espiritual y social). Luego los textos nos han permitido llegar a la conclusión, al menos probable, de que el criterio seguido por san Agustín era el de las cuatro virtudes cardinales, reducidas a una terna, previa la asociación en una unidad de la fortaleza y la justicia. Pues bien, la utilización como criterio de las virtudes cardinales orienta ahora nuestro pensamiento hacia el Hortensio de Cicerón, como posible fuente inspiradora. Téngase en cuenta, de una parte, que en un texto de su obra *De Trinitate*, san Agustín cita un largo pasaje del Hortensio¹¹⁹ del que resulta la necesidad, en esta vida, de las cuatro virtudes para conseguir la *beata uita*¹²⁰; de otra, que en *De mor* aparecen dos referencias al escrito ciceroniano. La primera recoge precisamente el deseo universal de la *beata uita*: «Con toda certeza, todos queremos la vida feliz»¹²¹; la segunda, la definición de la verdadera filosofía: «la filosofía es el amor... a la sabiduría»¹²², contrapuesta a la pagana a través de la cita de Col 2,8, como en las *Confessiones*¹²³. Significativo es que esta última referencia a la obra protréptica de Cicerón acontezca justamente en el marco

119. Frag. 50, ed. Müller. Cf. H. HAGENDAHL, *Augustine and the Classics*. Vol. I. Testimonia, Göteborg 1967, p. 84.

120. «De omnibus quattuor (sc. uirtutibus) magnus auctor eloquentiae Tullius in Hortensio dialogo disputans: “Si nobis”, inquit, “cum ex hac uita migrauerimus, in beatorum insulis immortale aeuum, ut fabulae ferunt, degere liceret, quid opus esset eloquentia, cum iudicia nulla fierent; aut ipsi etiam uirtutibus? Nec enim fortitudine egeremus nullo proposito aut labore aut periculo; nec iustitia, cum esset nihil quod appeteretur alieni; nec temperantia, quae regeret eas quae nullae essent libidines; nec prudentia quidem egeremus, nullo delectu proposito bonorum et malorum. Vna igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est uita laudanda. Ex quo intellegi potest, cetera necessitatis esse, unum hoc uoluntatis”. Ita ille tantus orator cum philosophiam praedicaret recolens ea quae a philosophis acceperat... in hac tantum uita quam uidemus aerumnis et erroribus plenam omnes quattuor necessarias dixit esse uirtutes, nullam uero earum cum ex hac uita emigrabimus...» (*De Trinitate* 14,9,12 CC LA 438-439). Para más información sobre la presencia de la obra ciceroniana en la agustiniana, cf. G. MADEC, *L'Hortensius de Cicéron dans les livres XIII-XIV du De Trinitate*, en *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969) 167-173.

121. «Beate certe omnes uiuere uolumus» (3,4 Coyle 56). Corresponde al frag. 36, ed. Müller; cf. HAGENDAHL, *Augustine*, p. 82.

122. «philosophia est amor... sapientiae» (21,38, Coyle 673-674). Corresponde al frag. ap. *Boeth.* cf. HAGENDAHL, *Augustine*, p. 92.

123. Cf. 3,4,8 CC 27,30.

de la reflexión sobre las virtudes cardinales. De ser cierta la conjetura de que en la estructuración de los datos sobre el monacato en *De mor* subyace la inspiración en el Hortensio, habida cuenta del paralelismo detectado con la Regla, se podría concluir que, al menos en su primer esbozo, la Regla está marcada por el escrito de Cicerón que despertó a san Agustín a la vida «filosófica»¹²⁴. Vista desde aquí, la Regla sería la puesta en práctica, por cristianos, del ideal presentado por aquella obra que le había cautivado a él en la juventud. La Regla sería como un Hortensio con Cristo.

Una última consideración toma pie de un documentado artículo de N. Cipriani¹²⁵. Este autor contempla la posibilidad de que el esquema de las tres concupiscencias, la clave de la filosofía moral de san Agustín¹²⁶, haya sido elaborado por él cuando ha comenzado a repensar la antropología y ética de los filósofos (Cicerón y Varrón, en concreto) a la luz de la triple tentación de Cristo y de la triple concupiscencia de 1 Jn 2,16¹²⁷. En esa elaboración *De mor* representaría un primer momento¹²⁸. Los argumentos que aduce se muestran convincentes. En efecto, en la obra, de una parte, se constata la primera presencia de la terna de vicios y, de otra, dicha presencia acontece en un contexto en que resulta citado poco antes 1 Jn 2,15 y en el que, además, es innegable el influjo de la filosofía¹²⁹. Habiendo establecido con anterioridad la comparación entre la Regla y *De uera religione* 37,68-54,106, precisamente los mismos capítulos sometidos a examen por Cipriani, a nosotros no nos queda sino constatar que la descripción de la vida ascética de monjes cenobitas y anacoretas le brindaba una oportunidad para utilizarlo y no lo utilizó. De hecho, el esquema le servirá, no sólo en *De uera religione*, compuesto inmediatamente después de *De mor*, a lo máximo un año después, sino también más tarde en el libro décimo de las *Confesiones* como criterio para juz-

124. Tendríamos así confirmada, para el caso concreto, la afirmación de G. Madec de que la influencia doctrinal del Hortensio sobre el espíritu de san Agustín duró toda su vida (cf. *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1996, p. 25).

125. *Lo schema dei tria vitia*... Cf. nota 95.

126. A. LABHARDT, *Curiositas*, en *Augustinus Lexikon* 2,188-196:190.

127. *Lo schema dei tria vitia*, p. 195.

128. Cf. también A. LABHARDT, *ib.*: «Cette triède, déjà esquissée *mor.* 1,37ss. et reprise ensuite en de multiples variations...».

129. cf. *Lo schema dei tria vitia*, p. 193. Mientras W. Theiler asignaba un origen porfiriano a la terna (cf. *Porphyrus una Augustin*, Halle 1933, p. 37ss), R. J. O'Connell considera que la terna deriva de una original reelaboración de Plotino por Agustín (cf. *St. Augustine's Early Theory of Mann*, Cambridge 1968, p. 22ss). Con O'Connell se alinea N. J. Torchia, remitiendo en última instancia a la división tripartita del alma de la *Republica* de Platón (cf. *St. Augustin's Triadic Interpretation of Iniquity in the Confesiones*, en *Collectanea Augustiniana, Augustine: Second Founder of the Faith*. Ed. J.C. Schnaubelt, F. van Fleteren, New York - Bern - Frankfurt an Maim-Paris, Peter Lang 1990, 159-173; en concreto, p. 166-167).

gar el nivel moral de la persona y en los nueve primeros para señalar el distanciamiento o acercamiento a Dios ¹³⁰. Más aún, en varios de los artículos anteriores, lo hemos presentado como elemento estructurante de las secciones B y C de la Regla ¹³¹. Lo cierto es que san Agustín no utiliza dicho esquema para describir la ascesis de los monjes. Puede deberse, ciertamente, como ya se indicó en otro contexto ligeramente diverso, a la naturaleza apologética de la obra. Recurrir al esquema de los vicios, aunque se trate de su superación, significa siempre un planteamiento negativo. Puede deberse también, y parece lo más probable, a que el esquema aún no había adquirido en su mente el peso que obtendrá más tarde. Lo que el presente estudio permite advertir es que san Agustín se hallaba en una etapa previa, donde el criterio de estructuración se toma de la filosofía clásica, aunque la obra apunte ya a un nuevo criterio que será utilizado poco después, en *De uera religione*.

(Continuará)

PÍO DE LUIS
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

130. Cf. *Estructura (IV)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 487-524.

131. Tomando tal criterio, tendríamos aquí otro argumento para descartar la hipótesis contemplada por Dom Sanchis de que la información sobre el monacato ofrecida por el *De mor* hubiera que datarla no antes del 400. Cf. *Pauvreté monastique*, p. 23.

La estructura dinámica de la realidad en Zubiri

Introducción

Tras la publicación de su famoso libro *Sobre la esencia*, Zubiri recibió diversas críticas a su obra. Principalmente se le acusaba de ofrecer una visión estática y conceptualista de la realidad. Zubiri rechaza de plano esta imputación y responde a ella con una serie de estudios sobre la *Estructura dinámica de la realidad* cuya tesis principal puede resumirse así: «La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos. Por consiguiente, es absolutamente quimérico lo que se ha dicho algunas veces de mi libro. Se ha dicho que es un libro estático, y un libro puramente quiescente y de conceptos. Lo siento mucho. Tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia tal como la he descrito en mi modesto y pesado libro *Sobre la esencia*»¹. A continuación presentamos algunas claves de esa segunda obra.

1. El problema de la realidad dinámica

«La realidad no es solamente lo que es actualmente; también está, en una u otra forma, incurso en eso que de una manera más o menos vaga podemos llamar devenir. Las cosas devienen, la realidad deviene»². La realidad no es “en sí” ni “para sí” sino que es “de suyo” y “da de sí”.

1. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza. Fundación Zubiri. Madrid 1995, 2ª, iii. En adelante EDR. Para tener una idea sustantiva del escrito *Sobre la esencia* puede verse: D. NATAL, *Sobre el ser y la esencia en Zubiri*, en *Est. Agust.* 32 (1997) 71-85.

2. EDR iv

Devenir es «llegar a ser algo, pero inexorablemente dejando de ser algo que se era, o añadiendo algo que no se era a lo que ya es, a lo que ya era»³. El devenir está constituido por “un momento de no-ser” mientras que las cosas “están constituidas nada más que por el momento del ser”. El devenir es una articulación interna, “intrínseca, entre eso que llamamos ser y eso que llamamos no-ser”. La filosofía da razón de esta articulación, entre el ser que es y del no-ser que no es. «Parménides rechaza el no-ser como algo que no es, y por consiguiente rechaza el devenir. Y esto es esencial en el problema»⁴. Así crea un ser “inmóvil”.

A su vez, «el “no-ser” no es una especie de nada que flota por ahí de una manera vaga». «El ser sería la mismidad, y el no-ser, la alteridad. En definitiva, entonces -dirá Platón- el movimiento participa del ser y del no-ser»⁵. Para Aristóteles el movimiento no es paso del ser al no ser y viceversa sino que es “más bien un pasar de una manera de ser a otra. Dejar de ser y adquirir el ser: llegar a ser”. Para A. se trata de la articulación física de una cosa, del problema del cambio: El devenir es cambio y “cambiar envuelve justamente un momento de no-ser”.

El problema del cambio, en Aristóteles, por muy físico que sea, envuelve el ser y el no ser y su genialidad consiste «en haber acuñado conceptos como el de *dynamis*, de potencia, para alumbrar con ellos dimensiones metafísicas inmensas de la realidad»⁶. En cualquier caso el problema del devenir es “un problema de *ser*”. Además, el que es y no es en el devenir es un sujeto, y este devenir “consiste en *cambiar*”.

2. La experiencia del ser en la realidad

En la concepción clásica, la realidad es un adjetivo del ser: “La realidad es un momento y un modo del ser; lo que prima es justamente el *esse*, el *ser*”. Para Zubiri “el ser es la actualidad de la realidad”, es el ser de la realidad. Primero tenemos la luminaria, la realidad, luego la luz, el ser, «y tenemos la luz en tanto que revertiendo sobre la propia luminaria de la cual emerge, el ser revertiendo sobre la realidad. Esta reversión es precisamente lo que constituye el ser de lo sustantivo»⁷.

3. EDR 11.

4. EDR 13.

5. EDR 15.

6. EDR 17.

7. EDR 27.

2.1. Realidad y estructura

El ser es *realitas in essendo*, no el *esse reale*. Así la realidad constitutiva “de suyo”, con todas sus notas necesarias y suficientes como realidad sustantiva, es la que fundamenta el ser y “es justamente lo que he llamado *esencia*”, o “unidad coherencial primaria”. «La realidad es radical y primariamente no subjetualidad sino estructuralidad. Es estructura. Estructura es la actualidad de la unidad primaria en un sistema constructo de notas»⁸. Del mismo modo: “El organismo no es sustancia, es justamente estructura”. Y su “constitución es el modo como algo es uno”.

El devenir afecta directamente a la realidad y no al ser. La realidad “es precisamente una sustantividad que está dotada de una estructura, y de un sistema constructo de notas”. Para Aristóteles, el ser es *substantia* (*hypo-keimenon*), una *physis* y una *dynamis* (potencia), no un *keimenon*, “lo que está ahí”, como para Parménides. El acto es *enérgeia*. El movimiento es la potencia actuando como tal potencia, «sin haber terminado de producir todo su efecto. Entonces es cuando la sustancia es móvil»⁹.

El movimiento “no consiste ni en poder ni en ser, sino en estar pudiendo”. «Es la célebre definición de Aristóteles: El acto de la potencia del ente en cuanto tal, es decir, en cuanto tal potencia. *H tou dynámei óntos entelejeia, n toiouton*»¹⁰. La idea de la *dynamis* “es uno de los conceptos grandiosos y geniales que se han producido en la historia de la Filosofía”.

El Mundo no es un compuesto de sustancias previas ajustadas después, unas a otras, sino que primero es el campo del Universo y luego son las cosas: «Las cosas concretas, las cosas reales materiales, son los puntos de aplicación del campo»¹¹. Así el campo es un proceso que sigue sus propias leyes y así da lugar al cambio. “El dinamismo sería procesualidad”, no simplemente cambio. Y el Universo sería profundamente “dinámico *en sí mismo*”.

Entonces, «la realidad es una sustantividad que está esencial y estructuralmente en condición de respectividad»¹². Toda realidad es constitutivamente respectiva. Y así constituye el Cosmos en su talidad, en su ser como tal. La respectividad de lo real es “aquello en virtud de lo cual la realidad justamente es algo de *suyo*”, o si se prefiere la realidad “*de suyo* es intrínseca y formalmente respectiva”. La respectividad es “una dimensión física de las cosas”, es algo “físico en el sentido tradicional y filosófico del vocablo”.

8. EDR 37.

9. EDR 46.

10. EDR 47.

11. EDR 52.

12. EDR 56.

3. La realidad como dinamismo y cambio

«Las cosas, precisamente porque son *de suyo*, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. Y este *dar de sí* es la expresión misma de su actividad»¹³. Así la *dynamis* o potencia no brota de la realidad «sino que “es” la *constitución* misma de la realidad en cuanto realidad». Toda realidad es activa por ser real. Esto es lo que llama Zubiri dinamismo: “Es la realidad en su constitutivo *dar de sí*”. «La *dynamis* no es nada distinto de la realidad; es la realidad misma en tanto que real, pura y simplemente»¹⁴. Y “ese dar de sí no es algo distinto de la realidad misma en la cual las cosas son constitutivamente lo que son”.

El cambio no es lo que constituye el dinamismo sino el modo en el que la realidad que da de sí acontece. “El dinamismo no es otra cosa, sino la realidad en su dar de sí”. La misma realidad es en sí misma “constitutiva y constitucionalmente dinamismo”. El proceso es la expresión de ese dinamismo. El mundo es un dinamismo que no consiste en su carácter procesual sino en su dar de sí y esto no es otra cosa que “estar siendo lo que efectivamente ya se es”. El dinamismo es constitutivo del mundo. El mundo consiste en dar de sí y este dar de sí “es justamente el dinamismo”.

Por tanto la realidad es la que deviene con todas sus estructuras y su dinamismo. Son estructuras de actividad y esa realidad es dinámica por sí misma. La realidad es lo que es instantáneamente “y todo aquello que puede dar de sí”. Ahora bien, en su dinamismo, “la realidad es causal”: «Me sitúo, pues, en el punto de vista de la causalidad, interpretando el dinamismo como un dinamismo causal»¹⁵.

4. El dinamismo causal de la realidad

Aristóteles dice: “*principio* consiste en que algo proceda de otro”, aquello de donde procede algo eso es justamente principio. «La causa *-aitía-* “es un modo de principio”. Y no dice más». Se dice que causa es aquello “ex ou” de donde algo deviene, procede, y está en el fondo de su ser “como el bronce respecto de la estatua, o la plata respecto de la joya”, es la *causa material*¹⁶. Además la causa es justamente el *eidos*, la *causa formal*, “la razón de que algo

13. EDR 61.

14. EDR 61.

15. EDR 67.

16. EDR 72.

sea lo que es”. Por otra parte, es causa la *causa eficiente* o que hace algo, y también la *causa final* o el fin para el que se hace algo¹⁷.

Aristóteles no dice qué tienen en común las cuatro causas. Sí dice que “las causas son principios”. La causa final es propia de las cosas humanas, la causalidad material y formal casi han desaparecido y sólo queda la causalidad eficiente. Esta es el principio primero de transformación “el principio primero del movimiento o del reposo de algo”. Ha tenido gran influencia en la historia del pensamiento.

Galileo cambia la teoría de la causalidad y la orienta a explicar cómo suceden las cosas, “cómo acontecen los movimientos del Universo”. Ya no se trata propiamente de la causalidad sino de “un problema de ley”. En Newton la ley es una relación de la masa con la fuerza y la aceleración. Hume critica el concepto de ley y la idea de causalidad, para él es un puro concepto como “la idea de un hábito o costumbre”, una simple *belief*, “cosa que a Kant le parece irresistible”. Para él, la idea de causa, de algo distinto de lo que acontece «jamás podrá obtenerse del análisis del concepto de aquello que acontece»¹⁸.

Para Kant la causalidad es un “puro principio de conocimiento” que no se funda en un análisis de los conceptos o de la realidad sino que “es una condición de inteligibilidad propia del intelecto humano”, porque debe tener un valor absoluto. La ciencia no tendría propiamente que ver con la causalidad: “La ciencia sólo trata de explicar cómo ocurren las cosas”. Ahí todo es determinismo porque todo está determinado por sus antecedentes según unas regularidades. Muchas realidades escapan a ese determinismo, pero “en conjunto hay un determinismo estadístico sobre el cual están fundadas las Ciencias de la Realidad”.

Y sin embargo, la realidad no es determinista en la ciencia actual. Muchos científicos defienden el determinismo. «Pero los creadores de la Mecánica del átomo no lo han creído nunca: Ni Einstein, ni Dirac, ni Schrödinger, ni Planck»¹⁹. Eso se lo dijo el mismo Planck a Zubiri. Así hoy “el indeterminismo de las partículas elementales es absolutamente innegable”.

En resumen, la causa *material* es un principio intrínseco al deviniente, la *formal* una determinación o definición, la *eficiente* un principio de transformación y la *final* un *telos* o terminación²⁰. La visión del mundo desde el efecto es determinista pero ¿cómo sería desde la causa?. El Cosmos quizá sea

17. EDR 73.

18. EDR 77.

19. EDR 80.

20. EDR 81.

efectivamente así, en ocasiones, como pensaba Laplace, pero “podía tal vez haber sido de otra manera”²¹.

Dice Zubiri: «La causalidad, a mi modo de ver, es pura y simplemente la funcionalidad de lo real en tanto que real»²². El hombre no percibe sólo tales y cuales cosas concretas de “lo que es real, sino que *es real*”: «La impresión de realidad forma parte de la percepción»²³. “Y lo que se llama causa tiene alguna influencia sobre la realidad del efecto. Es la influencia de lo real en tanto que real”.

El dar de sí determina la actividad y por su actuosidad, en la respectividad, interna y externa, las cosas componen el mundo y su función de causa. Esa actividad “en tanto que determinante de cuanto en ello acontece, es justamente la *causalidad*”. Así, «el dinamismo del mundo es un dinamismo intrínseca y formalmente causal»²⁴. La causalidad es “precisamente *determinación*” no determinismo. «Causalidad es determinación de lo real en la actividad del todo»²⁵.

Por tanto la causalidad se encuentra “en el todo en cuanto tal”, es “una condición de lo real en tanto que real” con “carácter necesario”. No se deben confundir las causas con las condiciones. La ciencia no se ocupa de esas distinciones porque sólo busca cómo acontecen las cosas. Las condiciones no son causalidad pero *manifiestan* la causalidad que ejerce el Universo entero como proceso en cada fenómeno concreto. La legalidad científica “no es la causalidad, pero expresa la causalidad”. «La realidad, en su radical unidad, es por esto dinamismo causal»²⁶. Causalidad es “la funcionalidad de lo real en tanto que real”, en cuanto es de suyo y da de sí: «Este dar de sí en funcionalidad de lo real en tanto que real es justamente la causalidad»²⁷.

Según Zubiri, todo acto libre está rigurosamente determinado por todos sus antecedentes pero no por eso deja de ser libre, pues esos antecedentes los pone, en buena parte, el sujeto y así se sale del esquema “antecedente-consecuente” sin más. Por lo demás «el Determinismo es a lo sumo un esquema de un tipo especial de causalidad, pero no es la causalidad en sí misma»²⁸. El hombre es un ser abierto. «La apertura de la esencia abierta no está añadida a las estructuras en virtud de las cuales esta esencia es algo en sí»²⁹.

21. EDR 94. cf. M. CAPEK, *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Madrid 1965, 361.

22. EDR 84

23. EDR 83

24. EDR 88, 99

25. EDR 91

26. EDR 97

27. EDR 97

28. EDR 99

29. EDR 102

La diferencia entre esencias abiertas y cerradas es el punto de apoyo para ver “los distintos tipos de dinamismo causal que existen en el Universo”, pues los dinamismos son los distintos “modos de dar de sí que tienen las sustantividades por razón de su estructura esencial”. Cuando más se sube en la escala de realidades se encuentra más devenir y menos variación. «Cuanto más rica sea la sustantividad, tanto más da de sí y tanto menos cambia. Pero esto no quiere decir que el cambio no sea justamente el dinamismo básico de todos los demás dinamismos»³⁰.

5. La realidad y su dinamismo de variación

La realidad no es sustancia sino sustantividad y «sustantividad quiere decir ser un sistema de notas suficientes en el orden de la constitución. De ahí que estas notas no son rigurosamente inherentes. Pues la *res* a quien serían inherentes no es un *subjectum*»³¹. Esas notas expresan el aspecto irreductible de la respectividad “en que se encuentran instituidas en la realidad las realidades sustantivas”, pues hay un dar de sí en la sustantividad que concierne a su capacidad para “tener distintas notas adherentes”. En ese sentido, dar de sí “significa prefijar” lo que “adherentemente puede ser una realidad sustantiva”. El mero cambio es un dar de sí mínimo y la menor de las causalidades. Así distinguimos: “el movimiento local, el movimiento cuantitativo y el movimiento cualitativo”.

El cambio de lugar no es un mero “cambio de carácter mecánico”. El mismo campo electromagnético es “un campo irreductible a un movimiento mecánico”. Del mismo modo la estructuras físico-químicas incluyen el movimiento local. El crecimiento de la realidad no es un mero “desplazamiento”; aunque no hay crecimiento sin desplazamiento. “El lugar es esencial, constitutiva y formalmente respectivo; si empleo la palabra respectivo es, en este sentido, respectivo a los lugares de las demás cosas”. En todo caso, el dinamismo variacional se funda en “la totalidad de la respectividad” del Universo.

«El espacio es la respectividad de las cosas reales por razón del lugar ocupado por ellas»³². Zubiri insiste en la ocupación, la realidad y la respectividad. Y en la *estructura topológica* del espacio como el “estar junto a”. La “dirección hacia” es la afinidad y el paralelismo. El colocar un cuerpo a distancia respectiva de otro “implica una afinidad determinada”, una “topología

30. EDR 104.

31. EDR 105.

32. EDR 113.

absolutamente determinada”. El moverse unas cosas entre otras es el espacio como libre juego de movimientos mecánicos y locales. La luz y su velocidad límite, la gravedad y su curvatura, y la acción, son las claves de la mecánica cuántica y de “la estructura física del espacio”.

Para Aristóteles el movimiento es “la actualidad de la potencia en tanto que potencia, es decir, acto imperfecto, como él decía, *atelés*”, sin acabar. Pero esto no es nada claro. El movimiento es siempre respectividad de un móvil respecto de otros. No existe el espacio absoluto. «El espacio es la respectividad de unos cuerpos con otros. El movimiento envuelve esencial y constitutivamente una relatividad, un principio de relatividad»³³, aunque el movimiento tenga un carácter absoluto, pues “el Universo entero está en movimiento” y su estructura es dinámica de por sí. Así la gravitación en Einstein es una fuerza como la inercia es “una estructura del espacio” como en Newton “la fuerza es el producto de la masa por la aceleración”.

Einstein relativizó “por completo el concepto de fuerza”, pues la fuerza no produce el campo: «La fuerza no tiene carácter causal. La gravitación es una estructura: la curvatura del Universo. No existe para Einstein fuerza de gravitación. Ni remotamente»³⁴. El movimiento del Universo no se origina en las cosas: «El Universo está en movimiento en y por sí mismo. No hay nadie ni nada que haya desencadenado el movimiento en el Universo»³⁵. Como mucho se puede decir que la “respectividad integral” es la causa del dinamismo. La causa del movimiento “es pura y simplemente la índole activa de la realidad”, “ni más ni menos, ni menos ni más”. Todo cuerpo es activo por ser respectivo a “las demás sustantividades del Universo”.

El “movimiento *radical* es el cambio de lugar”. El tiempo afecta directamente a la actualidad de las cosas, no a su realidad. El tiempo es un modo de ser del movimiento pero no constituye formalmente el movimiento. La reversión del tiempo es un tema muy oscuro, ni Heisenberg lo explicaba bien. La cronología y la cronometría son estructuras del tiempo como actualidad del “dinamismo real y físico espacial de los cuerpos”. El movimiento no tiene porque ser mecánico, pues es respectividad.

«El mundo está real y constitutivamente en movimiento»³⁶. Por eso se mueve en cada una de las cosas, desde su “dar de sí”, desde su constitutiva respectividad “en que están todas las realidades del Universo”. No se trata de que la realidad sea actividad como en Leibniz. “La realidad es activa por sí misma”, reposa en su sustantividad y su esencia es “la realidad *simpliciter* de

33. EDR 117.

34. EDR 120.

35. EDR 121.

36. EDR 125.

las cosas en el mundo”. Esas cosas a las que les “es esencial estar en alguna parte”. Los cambios de lugar son otros tantos momentos, de “un dar de sí de las cosas”.

5.1. *La realidad en su dinamismo de alteración*

Todas las realidades, en sus esencias constitutivas, son “activas por sí mismas” y al dar de sí desarrollan sus acciones. Aquí importa «el substrato inmediato sobre el que se apoya una esencia constitutiva para poder emerger en el Universo»³⁷. Cada substrato está inmerso en una configuración que le es esencial. Pero ahora ya no hablamos del cambio como variación sino como alteración. Este es “un dar de sí, en el que lo que se da de sí es justamente un *alter*, otro”. Así, hablamos de *transformación* cuando una sustantividad se convierte en otra, aunque no sea fácil de admitir, como en la generación.

En el *mixto*, los elementos que lo producen no están allí *actualmente*, “están nada más *virtualmente*” como presencia actual o como presencia virtual según las distintas teorías. Zubiri piensa que ni lo uno ni lo otro pues la transformación da lugar “a *propiedades sistemáticas nuevas*”. Son propiedades sistemáticas nuevas que no se pueden distribuir entre cada una de las partes del sistema. Se trata de una transformación estructural y no consiste en que una sustancia tome formas sustanciales diferentes sino «en que una estructura, ella, desde sí misma, en tanto que estructura, dé lugar desde sí a una estructura completamente distinta»³⁸.

«El dinamismo de repetición es un momento del dinamismo de transformación. Y el resultado de esta repetición es enormemente importante. Porque la repetición lo que produce es una *multiplicidad* de elementos que son iguales»³⁹, sin excluir la singularidad. En este dinamismo hay menos cambio que en el de transformación. Hay también el dinamismo de la producción de la especie y la génesis o evolución. Para que sea realmente multiplicación se necesita que sea *paradigmática* de modo que los productores o las sustantividades productoras de la génesis “sean en una o en otra medida paradigmas que se conservan y se perpetúan a través de las sustantividades efectadas”⁴⁰.

A eso Zubiri le llamaría un *phylum* pues se trata “justamente de una línea homónima, y de carácter paradigmático”, en la que “la sustantividad hija, no sería lo que es sino en tanto en cuanto pertenece a un *phylum* determinado”.

37. EDR 131.

38. EDR 139.

39. EDR 141.

40. EDR 143.

Este es “el *dinamismo de la especiación*”, por el que se trasmite constitutivamente “la esencia filial”. Se trata de una acción constituyente no de la simple *trasmisión*. Y esa acción constituyente es generante “en la medida en que las sustantividades son las que formalmente *van constituyendo* la realidad de su efecto”. Los progenitores ofrecen un *esquema constituyente* al generado que sirve a la constitución de su esencia constituyente. La sustantividad de los padres, da de sí sus potencialidades de constitución.

El dinamismo causal da de sí una nueva sustantividad “una nueva esencia constitutiva”. La evolución es “la capacidad de integrar la mutación”. La evolución no está en la transformación sino «en el momento de dar de sí bajo la forma de integración de la mutación»⁴¹. La evolución es “la actualidad de las potencialidades”, no sólo virtualidad y actualidad. Es como una *génesis del “de suyo”*.

La *evolución creadora* no es el *élan vital* sino un choque de estructuras y la evolución está precisamente “en integrar esa mutación”. No se trata de un impulso vital sino de una potencialidades evolutivas de la realidad en nueva configuración. Cada esencia tiene un sistema muy preciso y determinado de potencialidades «que solamente de una manera estructural, y a lo largo del tiempo, y a lo largo del dinamismo se van actualizando»⁴². El logro de la evolución es una *taxis* y una individuación de individuos constituidos en especies.

Del mismo modo, la producción de ciertos tipos de Espacio es un logro de la evolución. Se dan distintas posibilidades y probabilidades expresadas en una serie de leyes, con cierta uniformidad estadística, desde unas *constantes universales* como las de la mecánica cuántica, que también son “producto de la evolución”. Así la realidad es “estructuralmente emergente” y da de sí una alteridad.

Se suele decir que en la línea del ser no cabe evolución, pero, según Zubiri, en la línea de la realidad sí. Por ejemplo, el “de suyo” de un orangután es inferior al del hombre o al de Dios. La realidad es evolvente por su propia estructura. La sustantividad es siempre activa con la triple posibilidad de *transformación, repetición y generación*. “Cada una de estas dimensiones está constitutivamente apoyada en la anterior”.

5.2. La realidad en su dinamismo de mismidad

La realidad es activa por sí misma. Y este dinamismo causal constituye la funcionalidad de lo real en tanto que real, en la respectividad, y lleva a la variación y la alteración. Así hay transformación, generación y evolución. Esta es la

41. EDR 147.

42. EDR 151.

alteración visible. La pura mutación no es evolución, sí lo es su integración. La generación actualiza virtualidades, la evolución nuevas potencialidades. El devenir que produce nuevas formas «"del de sí" del "de suyo"» es "estrictamente metafísico". Se trata de un dinamismo metafísico en virtud del cual nuevos grados superiores emergen de los inferiores con una estabilidad "sustantiva".

La primera es la "sustantividad molecular" con cierta *persistencia estructural* que lleva consigo cierta estabilidad de los átomos y las moléculas y formaciones moleculares estables como el agua, el hierro, etc. Hay también *la sustantividad estructural característica del ser vivo* que no es molecular sino transmolecular. El ser vivo es un sistema de moléculas, ejerce una enorme actividad, adquiere cierta independencia y persiste «en su propia sustantividad, en su propia identidad sustantiva. Y esto es justamente lo propio de la estructura viva»⁴³.

Se trata como siempre de una respectividad sustantiva en equilibrio dinámico, no es una sustancia más ni una super-sustancia sino que "es una estructura *dinámica*", con unas estructuras básicas siempre en proceso, un *topos* y un *situs*. El viviente no sólo ocupa un lugar sino que está en un medio como "en un *centro* suyo" y tiene una orientación, un "espacio vital" y un tiempo con "cierta edad" y periodicidad. Los seres vivientes juntos tienen una "estructura ecológica esencial en la Biología" y "sobre todo en la evolución". Los vivientes forman una *asociación* y disponen de un *aislamiento* muy importante en su evolución. Además tienen un "misterioso pero innegable factor que es la dispersión. La vida se difunde y se dispersa por todo el Planeta".

El viviente cambia constantemente "*para* poder seguir siendo igual que lo era antes". Se trata de un nuevo dar de sí: "*Es responder* adecuadamente". "Cada organismo tiene un poco su norma de reacción", a partir de una incitación que orienta la tensión vital hacia una respuesta. Sin esa incitación el viviente moriría. "La estructura suscitación - respuesta" es esencial al ser vivo que tiene una "habitud" o modo habitual de vérselas con las cosas y sus solitaciones de alimento, estimulación, etc.

El ser vivo se relaciona de modo permanente con su medio para «persistir en su estructura. Y esta estructura, radical y fundamental, es la que constituye la estructura sustantiva de un ser vivo»⁴⁴. Cada ser vivo y su sistema es una innovación "respecto de las propiedades que lo componen". La vida consiste en un sistema de actividades "para mantener unas sustantividades, y esas actividades tienen una dimensión esencial, constitutivamente evolutiva".

Frente a la estabilización de la materia en partículas o moléculas, más o

43. EDR 165.

44. EDR 175.

menos estables, en los seres vivos tenemos “algo que, repito, yo llamaría la vitalización de la materia. Y esta vitalización de la materia justamente da lugar a una marcha progresiva”. Además esa materia viva se organiza en un núcleo, código genético etc. Eso es “la interiorización de la vida” concentrada “en un punto nuclear” “rector de las manifestaciones fundamentales de la vida”.

El ser vivo es individuo y es parte de la especie. «En el caso del organismo pluricelular hay una disociación radical y esencial entre la suerte del individuo y la suerte de la especie»⁴⁵. Ambas suertes se vinculan “a la asociación con otros seres vivos, y, sobre todo, en la forma más íntima de posesión” en la reproducción sexual.

La sensibilidad animal es el primer nivel del psiquismo. Es justamente el momento en que se produce, de una u otra forma, la *animalización de la vida*, en la que aparece “la función de sentir de una manera temática”. Esas funciones, en un momento determinado, se centralizan: «Es la *centralización del sentir*, la centralización de la vida animal. Lo cual es enormemente importante. Pensemos que por esto a un animal, en general, se le puede dar la puntilla, cosa que no se puede hacer con ningún vegetal»⁴⁶. Un vegetal no está centralizado, pero el animal cuanto más se supera más se centra hasta llegar al hombre capaz de decir: “me siento hambriento”, “me siento sediento”.

Además de la centralización hay, en el animal, un equilibrio interno u homeóstasis, un *equilibrio dinámico* que progresa en diversas fases y diferentes funciones superiores e inferiores. En el animal hay además una corticalización: «Se va constituyendo no solamente un eje central sino que ese eje central termina en un *telencéfalo*, y el telencéfalo culmina justamente en una *corteza*»⁴⁷. Así, el cangrejo no reconoce su presa sin su contexto, en cambio, el animal superior ve la presa recortada, independiente de lo demás, es lo que llama Zubiri *formalización*, y aprende situaciones cada vez más ricas y variadas así como nuevas conductas.

Conducta y formalización se complementan. Así desde la interiorización de la materia a la máxima formalización en la corticalización, la interiorización es cada vez mayor en el ser vivo. Toda realidad tiene interioridad: «Toda realidad, por serlo, tiene un *intus*, que se manifiesta en un *ex*, que es precisamente el sistema de notas estructurales en que consiste la esencia de su sustantividad»⁴⁸. Esta interiorización de los seres vivos constituye su “mismi-

45. EDR 179.

46. EDR 181.

47. EDR 182.

48. EDR 183-4.

dad”. La “mismidad como forma de realidad” es “lo esencial de un ser vivo”.

No se trata sólo de aguantar las vicisitudes recibidas de fuera en medio de sus actividades sino que las *ejercita* para poder *ser el mismo*. “La mismidad es esencial y formalmente un acto de poseerse”. No estamos ante una acción reflexiva sino que la totalidad del propio ser se envuelve en las actividades que hace para perseverar en su ser. “*La vida es justamente un poseerse*”. Esa es la marcha de la vida “misma” y “autoposesiva”. Por tanto la vida no es ni el aliento vital, ni pura espontaneidad, ni basta decir que las actividades del ser vivo “son inmanentes”.

La esencia de la vida consiste entonces no en ser sujeto *in* sino en ser una actividad por sí misma, “la estructura activa por sí misma en orden justamente a dar de sí de su propia mismidad”: «El viviente es aquella realidad, cuya forma de realidad consiste en darse a sí propio su propia mismidad»⁴⁹. El ser vivo se renueva para ser sí mismo, para ser “más sí mismo” y para “darse entero a otro” v. gr. en el amor. Así el ser vivo es una estructura no una sustancia.

Para Hegel y Fichte la vida es *identidad*. Pero el sí mismo no es “un resultado de la vida sino un principio de ella”. El sí mismo no consiste en ser sujeto ni identidad sino “en ser siempre *el mismo*” en una mismidad dinámica. El ser viviente es «”de suyo” *el mismo*» . «Vivir no es sino esto: ser reduplicativa y formalmente sí mismo, es decir, ser *estructuralmente* el mismo»⁵⁰.

La vida es poseerse, “ejecutar formalmente su mismidad” y poseerse fluentemente. Esa actividad es una *respuesta adecuada* desde sí mismo y para sí mismo, y mantener el equilibrio de su mismidad en el cambio: «Vivir es fluir para ser el mismo»⁵¹. El viviente es aquel ser que sólo puede ser el mismo “no siendo jamás *lo mismo*”. Eso es *dar de sí adecuadamente*. En la escala de los seres, estos se construyen poco a poco “un mayor de suyo” y con ello “una mayor sustantividad”. La vida es un deviniente “dar de sí de la mismidad”, pero la vida, aún en su niveles más perfectos, “no pasa de ser un *primordium* de lo que es precisamente la plena y la formal mismidad”.

Tal es el proceso de la vida desde la constitución de la materia viva a la corticalización o formalización creadora. El viviente es la realidad cuyas estructuras dan de sí mismas dinámicamente, y cuando el de suyo se hace mismo «el dar de sí consiste en mismidad, por su propia mismidad. Pero cuando el de suyo se hace plenario, lo cual acontece en la esencia abierta, es decir, en el hombre, entonces el dinamismo sube de grado»⁵².

49. EDR 188.

50. EDR 198.

51. EDR 199.

52. EDR 204.

5.3. *El dinamismo de la realidad en la suidad*

Cuando el animal no sólo recibe incitaciones y da respuestas sino que se hace cargo de la realidad encontramos al hombre: «La hiperformalización constituye precisamente al animal que se hace cargo de la realidad, de modo que pueda continuar la estabilidad de la especie»⁵³. Ahí las cosas ya no son mero estímulo, sino algo “de suyo”, que se presenta como verdadera realidad, no como medio sino como mundo. El hombre es una esencia abierta a la realidad de las cosas: «*Estructuralmente*, el hombre –digo– es un animal de realidades»⁵⁴. La realidad no es sólo algo que funciona en la vida sino “algo *para* lo que la vida está funcionando”.

Abierta a sí misma, la realidad del hombre no sólo es de suyo sino que consiste en ser “suya”. «Y el ser suyo es justamente lo que llamamos persona» (...). «Esta es la verdadera sustantividad, la radical sustantividad. El hombre es *estructuralmente* animal de realidades; *modalmente* es una realidad “suya”: persona»⁵⁵. La persona es una esencia abierta, sobre todo, a su propia realidad y en ella a las demás cosas “en tanto que reales”. Esa apertura no es algo secundario: «Sino que la apertura es una *modificación estructural de estructuras que en sí mismas posee el ser humano, la realidad humana*»⁵⁶.

«La inteligencia es una nota de lo que el hombre es “en sí”, pero en función transcendental esta nota nos abre al *todo* de la realidad *qua* realidad»⁵⁷. Y esa apertura constituye un modo del *en sí*. La personización es un paso de la mismidad a la *suidad*. El hombre ha evolucionado en dos millones de años. Los pasos de la evolución se dan en *tipos intrínsecamente diferentes* de hombre. Cada uno es transformación del anterior por una estricta evolución del psiquismo animal al humano.

El hombre es animal de inteligencia o sea un animal de realidades. Y la inteligencia es un factor biológico de estabilización y respuesta adecuada en cada individuo. Estamos ante un dinamismo nuevo del todo, una gran innovación, más allá de la realidad-estímulo. Es también una causalidad nueva que produce la inteligencia y el psiquismo humano. No obstante el hombre y su inteligencia es un momento del “dinamismo del Todo y de la naturaleza *naturans*” desde la evolución animal.

“El origen de las esencias abiertas está en el Todo” y son “modificación de las esencias cerradas” con una nueva respectividad, “en apertura” a la rea-

53. EDR 206.

54. EDR 206.

55. EDR 207.

56. EDR 207.

57. EDR 208.

lidad, que acontece en cada persona en su *personización de la vida*. Así la vida se hace *hiperformalizada*, y por tanto *hiper-misma*. De este modo el hombre se hace cargo de la realidad en cuanto tal. No es que sea un “metafísico ambulante”, pero por su inteligencia se convierte en una “animal de realidades” con una “esencia nueva” y una “innovación cualitativa”.

Entre esa esencia humana con inteligencia y la animal hay “una esencial diferencia”. Al principio la realidad es estimulante pero “el hombre está abierto al carácter de realidad”. Lo primero a lo que está abierta la esencia inteligente es a su propio carácter de realidad y así se abre al carácter de *la realidad en cuanto tal*. Está colocado entre las cosas, como los animales, pero «donde está colocado, y a la vez instalado, es *en la realidad*»⁵⁸. Su medio “es un mundo, es decir: un sistema de realidades en tanto que realidades”.

Ahora poseerse ya no es sólo continuar vivo, como el animal, “sino que es *ser su propia realidad*. La sustantividad humana es *eo ipso* persona”, es de suyo y suya y se conserva en su suidad. De la mismidad ha pasado a la suidad. Tiene un *me* personal del que carece el animal, v. gr. “me he dado un paseo”, y se siente el centro de las cosas como *mi* o se enfrenta a ellas como un *yo* distinto. Así, en su actividad reactualiza su persona. Esa reactualización es el *ser de la realidad sustantiva* que consiste en revertir por identidad a la realidad. «Y esa reversión en identidad es lo que metafísicamente he llamado la *intimidad*»⁵⁹. En esa interiorización consiste la persona. Su acción es un momento de su ser sustantivo, y su poseerse es un hacerse persona en cada instante.

Su ser *con* las cosas, con los otros hombres y consigo mismo, es “un momento intrínseco y formal de la estructura de la vida”, de mí mismo y del dinamismo humano como tal. Esencial y constitutivamente la vida es vida con... las cosas como realidad y como sentido: «El sentido es el constructo de la realidad con la vida humana»⁶⁰. Pero el sentido se funda “en la capacidad que tiene la realidad para estar constituida en sentido” y dar posibilidades.

“La posibilidad es algo radical”, “de hacer tal o cual cosa *en tanto que real*”. Esa es la posibilidad “dentro de la cual puede haber finalidad y mediación”. Así el acto “es acto de una potencia”. Pero existe también la acción que se compone “de todas las funciones y de todos los actos”: “Las posibilidades son posibilidades para unas acciones propias y enteras de la sustantividad en cuanto tal”. Y la posibilidad “*es precisamente la propia sustantividad y su situación como recurso para sus acciones*”. Los recursos son las cosas y las propias *dotes* de mi sustantividad: «Aquí no es *dynamis* para el acto o función,

58. EDR 221.

59. EDR 224.

60. EDR 228.

sino que es mi propia sustantividad personal como recurso de mi personalidad»⁶¹.

La fuerza que imponen al hombre las posibilidades, los recursos, es *el poder*. Este no es una mera causa eficiente más, sino: “la dominancia de la realidad en tanto que realidad”. No se trata de una mera fuerza, pues «el poder de todos los poderes es justamente el poder de lo real en tanto que real»⁶². El hombre, movido por este poder que insta a actuar, se apropia unas posibilidades y rechaza otras. “El hombre tiene poder y está constitutivamente apoderado por aquello que hace”. La personalización es “el apoderamiento de las posibilidades”.

Así “que la personalización *no deja fuera de sí a las estructuras sino que las absorbe* en su mismidad”. Toda posibilidad es un proyecto incoado, y toda realización es un evento que no puede ser realmente “sino pasando por el rodeo de la irrealidad”, pues él mismo produce “la posibilidad de la realidad antes que producir la realidad”. Justamente, en eso, es el hombre cuasi-creador: «El dinamismo de la suidad es el dinamismo constitutivo de la posibilidad en cuanto tal»⁶³. Y esa es “*la dinámica del proyecto*”, pues “*la constitución del recurso desde el evento es algo fundamental en el dinamismo de la suidad*”, hasta que llegue el momento cuyo único recurso será aceptar lo que ha sido porque no caben ya más posibilidades y ésta es “justamente la hora de su muerte”.

La realidad no tiene realidad alguna sino en las cosas reales, pero en las cosas reales “lo real de ellas es justamente la realidad: lo que tienen de realidad”. Así, en el hombre, lo que importa ahora no es la antropología, las dimensiones concretas de su vida, sino la persona como realidad: «*Es la realidad, ella en sí misma, que se abre a sí misma en forma de suidad, es decir en forma de persona*»⁶⁴. Y, en definitiva, no hay más orden transcendental que el de las cosas reales.

Es falso un orden transcendental anterior a las cosas reales, a las que luego se aplicaría, sabido de antemano por el metafísico. Por tanto, *la Metafísica general no existe*, pues no hay más metafísica que la ciencia y el saber del orden transcendental concreto. «Y lo que se llama Metafísica general sería el ver la realidad en tanto que procedente de Dios y de una causa primera. Pero esto es una consideración completamente extramundana»⁶⁵. El dinamismo es la realidad que se constituye, se abre a sí misma y va dando de

61. EDR 233.

62. EDR 235.

63. EDR 239.

64. EDR 243.

65. EDR 244-5.

sí. La constitución de la realidad es el dinamismo y éste «es uno de los momentos intrínsecamente constituyentes del orden transcendental en cuanto tal»⁶⁶.

5.4. El dinamismo de la realidad en la convivencia

Ser persona consiste en hacer la realidad propia. Esta suidad es dinámica y configura la personalidad “como ser de la sustantividad humana”. El hombre es ser “con” y ese ser *con* es intrínseco a su vida. Esta unidad es “el estado constructo de la vida” que le da sentido y posibilidades. Al actualizarlas, el hombre las hace suyas y se las apropia. Así el hombre “es una fluencia”: sólo es el mismo no siendo siempre lo mismo. “El hombre no puede ser persona sino personalizándose” y esa personalización es “una rigurosa *innovación*”. «Esta innovación es la libertad. El acto de libertad es una innovación»⁶⁷. La libertad es radical innovación, una cuasi-creación en permanente inquietud que el hombre mismo prepara, es el dinamismo de la suidad desde la “realidad innovante inquieta en ser”.

El ser *con* del hombre es principalmente convivencia con otros hombres. «Y sólo en esta convivencia soy mí mismo en forma concreta. El mí mismo es un mí mismo en convivencia»⁶⁸. La convivencia no es simple interacción, “pertenece a la estructura de cada uno de los hombres”. Todo ser viviente está vertido a los otros vivientes, lleva en sí a los demás, “desde sí mismo” en su propio ser y constituye, desde su propia realidad como tal, esa peculiar unidad que llamamos *nosotros*.

Así es la convivencia en sociedad. Pero la sociedad no tiene sustantividad propia, «es tan sólo un momento de la sustantividad de los individuos. Y como la sustantividad de los individuos es una estructura, hay que decir que la sociedad consiste en un momento estructural de los individuos entre sí. La sociedad no es una sustancia, es una estructura»⁶⁹. Se trata de una *habitud*, un modo de habérselas con la realidad.

La sociedad es un momento estructural de la sustantividad humana con carácter de *habitud* que consiste *en estar afectado por los demás en tanto que otros*, no en tanto que personas pues eso sería “una comunión de personas”. La sociedad implica cierta despersonalización y simultáneamente un poder

66. EDR 245.

67. EDR 250.

68. EDR 252.

69. EDR 255.

pues la sociedad como momento estructural y habitudinario de mi propia sustantividad “ejerce un tipo de influencia sobre mí que es justamente un poder” que es el poder del *nosotros*. Se trata de una comunidad en la realidad que “*se ha hecho algo común*” y por eso mismo *pública*. Así, “la sociedad es la estructura de la realidad en común”.

Ahora bien, la vida es convivencia pero también un sistema de posibilidades para la vida personal y social. Ese sistema «define la presencia de la sociedad en la vida de cada cual, y las posibilidades de la inserción de cada cual en la vida de la sociedad»⁷⁰. En ese sentido, la sociedad es *cuerpo social*, “es decir, el sistema de posibilidades sociales” que podemos llamar *mundo*. Cada persona tiene su mundo y «todos los de una sociedad, en un momento determinado, tienen el mismo mundo»⁷¹, forman un cuerpo social. La historia es precisamente “la actualidad de las posibilidades del cuerpo social en cuanto tal”.

El mundo es nuestro topos, un sistema de posibilidades, no mero tópico, encontrado sin hacer nada especial: “uno nace y él está ahí”. El mundo es *arjé*, *tyjé* y *moira*, principio, suerte y destino de nuestra vida: «La topicidad del mundo es *árquica*, es *tyjé*, *tyjánica* –si se quiere– y es de *moira*»⁷². Todo hombre está incorporado al sistema de posibilidades, al mundo, a la historia, como pide Jesús para sus discípulos, lo otro sería una utopía, sin topos, “fuera del mundo” y “de la realidad”.

El hombre está incorporado a una tradición dada, tradición que es reactualización “como un sistema de posibilidades”. Desde esa tradición el hombre se plantea su *aspiración*, acepta unas cosas y rechaza otras, e inicia una *conspiración* con el dinamismo de la historia, de modo que ésta es el producto de la sociedad, y no al revés como cree Hegel. El cuerpo social es “el sujeto formal de la historia”.

La historia ni es *fluencia* ni *desarrollo*, como afirma Hegel. La historia “no es jamás una prolongación de la evolución” aunque no sea independiente de ella. La historia es “un alumbramiento y una obturación de posibilidades”. La evolución y el desarrollo “operan pura y simplemente sobre el concepto de realidad”, “el carácter formal y primario del dinamismo histórico es justamente la desrealización”, pues la historia carece de mismidad, es una estructura abierta: «La historia está abierta a un tipo de mundo distinto, cosa distinta de una esencia abierta en el sentido abstracto del vocablo»⁷³.

70. EDR 259.

71. EDR 260.

72. EDR 263.

73. EDR 270.

Para Hegel el espíritu subjetivo no está conservado en el espíritu objetivo de la historia “mas que como recuerdo”. Esto es terrible. Zubiri busca un sistema intermedio, entre espíritu subjetivo y objetivo, que sería la realidad en cuanto tal en su respectividad dinámica. El dinamismo histórico es *el dinamismo de la mundificación*. No se trata de un mundo que es todo y se come las personas. Estas “no forman parte del mundo, pero sí están en el mundo”. «Lo que pasa es que ese carácter respectivo del mundo, en su dinamismo y en su actividad propiamente mundana en cuanto tal, no transparece y funciona como tal sino justamente en las personas humanas»⁷⁴.

Solamente en ellas “la mundificación significa que el mundo es formal y reduplicativamente mundo”. Así acontece la mundificación en cada persona y “la mundificación de la suidad”, y esa es la mundificación metafísica “en que consiste la historia”. De modo que la historia y la sociedad son para el hombre y no el hombre para la historia y la sociedad.

5.5. La realidad y su dinamismo como modo de estar en el mundo

El dinamismo es “un momento estructural de las cosas” por el que “las cosas están en el mundo”. Esta forma de estar en el mundo es dinámica.

La realidad es emergente en virtud del dinamismo de lo real. El tiempo es la forma general del dinamismo pues toda realidad emerge en un cuándo y un donde. Para Kant los fenómenos físicos están en el espacio y los mentales están en el tiempo. Zubiri no acepta esto y piensa que el tiempo tiene una estructura *topológica*.

Elementalmente el tiempo es *duración* “una especie de línea que dura”. Además tiene partes, un antes, un ahora y un después, o pasado, presente y futuro. Y estas partes están unidas “en forma de *continuidad propiamente dicha*”, pero “el problema de la conciencia de la duración no coincide con el problema real de la estructura del tiempo”.

Para unos el tiempo es limitado, para otros es cíclico, infinito, como en los griegos. Para los semitas el tiempo es lineal, cada año empieza de nuevo. Por otra parte el tiempo no sería, para Zubiri, continuidad sino ordenación en sus partes. Pero en cada momento el tiempo es una realidad *fluente –distensio quaedam animi (san Agustín)– y no existe más que el Presente*. Así la *continuidad*, la *ordenación* y la *fluencia* componen “la estructura topológica del tiempo”. Además el tiempo tiene dirección, una *dirección única, irreversible*. Y tiene estructuras métricas de *tanto y cuánto* tiempo. Del mismo modo, im-

74. EDR 274.

porta mucho *la colocación de las cosas en el tiempo*. Además está el *kairós*, la oportunidad, y la edad. En Aristóteles el tiempo es “la medida del movimiento según el antes y el después”. No es un círculo vicioso.

Entonces ¿qué es el tiempo?. El tiempo es el ahora, “un ahora fluente, *fluens*”. Es también el pasado que empuja al presente. Así se entiende la *distensio animi* de san Agustín y la *durée* de Bergson. «El tiempo, pues, es esta tensión que muerde en las cosas»⁷⁵. Como presente conserva el pasado que “ha conducido a él”. Es también el futuro, el “por venir”, lo que “va a venir”, “es el tiempo del proyecto, del proyectar”, incluso el proyecto de no hacer nada, “sino dejarse transcurrir”. El proyectar es *una tensión dinámica*, una necesidad del hombre. Pero la tensión no es el tiempo.

El tiempo no es fluencia ni cambio sino que es un dar de sí: “Es un dar de sí que requiere tiempo”. El tiempo no es una línea dinámica donde están las cosas como el espacio no es el receptáculo que imaginaba la física antigua. «La realidad es espaciosa y es temporal, pero no está *en* el espacio, ni está *en* el tiempo como en sitios donde se puedan colocar las cosas. El tiempo es una temporalidad, pero como una respectividad: es el tiempo de unas cosas respecto de otras»⁷⁶.

El tiempo no es fluir ni dar de sí sino *estar dando de sí y estar fluyendo*. «El dinamismo del dar de sí, o del fluir –como actual en el mundo en cuanto tal–, eso es el *ser* del dar de sí. Y ahí es donde está el tiempo»⁷⁷. Es un estar dando de sí, la actualidad de la realidad en el mundo y por “consiguiente el ser”.

El tiempo es “pura actualización”, una pura actualidad de lo real en su respectividad, la actualidad del dar de sí en el mundo: “El *estar* efectivamente *dando* de sí y en fluencia”, pero no es la fluencia ni el dar de sí. El ser no se funda en el tiempo, como en Heidegger, sino el tiempo en el ser. El tiempo es respecto del dinamismo lo que la luz respecto a la luminaria: «El tiempo es la actualidad del ser, aquel estar en la luz de algo que acontece, y que acontece precisamente como momento dinámico de la realidad que es lo que equivaldría justamente a la luminaria. -El tiempo es el *ser* del dinamismo»⁷⁸.

Toda cosa nace y emerge en el tiempo. «Está *siendo* dada de alta en la realidad, en cierto modo. Y ahí es donde está el tiempo»⁷⁹. El tiempo no es ni el antes ni el después ni el ahora sino su misma unidad. No se trata del algo procesual ni de una *absorción de los tres momentos* como en Hegel. Es una

75. EDR 291.

76. EDR 293.

77. EDR 295.

78. EDR 296.

79. EDR 297.

unidad *gerundiva*, “la esencia del tiempo es el *siempre*”, una cierta estabilidad, cierta “*demora* en el ser del estar dando de sí”.

La actualidad de la dureza de algo en el mundo es la *duración*. La actualidad en el mundo, en la permanencia del cambio, es *perduración* no simplemente *duración*. Pero la eternidad no es *perduración*. La eternidad «es un modo interno, intrínseco de la Realidad Divina, que vive de una manera *plenaria* pero no de una manera monolítica, que es cosa distinta»⁸⁰.

Cada proceso físico tiene su tiempo intrínseco y esencial, su propio tiempo y su modo propio de tiempo. El tiempo es una “unidad real”: «la unidad del tiempo es la actualidad de la unidad dinámica de la respectividad en el mundo en cuanto tal»⁸¹. La realidad es *tempórea* como las cosas son espaciales. Hay, al menos, tres modos de estar en el tiempo como devenir en otro v. gr. en el amor o *estar constituyendo el tiempo*, o *fluyendo justamente en sí mismo* o como *contar con el tiempo* que es tomarlo como una “estructura *sinóptica* y no como una estructura fluente”.

El hombre proyecta porque aunque es fluyente cuenta con el tiempo. Así el corredor no sólo avanza dando pasos sino que tiene una visión global de su carrera. Por ser inteligente tiene el hombre tiempo con que contar. «Efectivamente, por ser *inteligencia sentiente* el hombre tiene esa interna unidad metafísica entre el tiempo como fluencia y el tiempo sinóptico de proyectividad. He aquí pura y simplemente el tiempo humano»⁸². Además el hombre puede *dar tiempo al tiempo* y también puede *hacer tiempo*, o dedicarse a *pasar el tiempo* o a *perder el tiempo*. “Y se puede sobre todo *recuperar el tiempo*. Ni que decir tiene”.

Según los orientales el tiempo es el que cuece todas las cosas y los griegos pensaban que el tiempo es un poder “devorador y destructor”. «Personalmente, pienso lo contrario: *El tiempo es siempre y solamente un tiempo de plenificación de sí mismo: es justamente estar dando de sí*»⁸³. Es la realidad caduca la que devora el tiempo y no al revés.

«*El tiempo es pura y simplemente la forma mundanal del dinamismo como un dar de sí*»⁸⁴. Pero el tiempo no es el dar de sí sino “el *estar dando de sí*”. El tiempo no es un modo de realidad sino “de la realidad en su ser” y consiste “en ser dante de sí”. Si el ser sustantivo es *realitas in essendo*, “en este caso el *in essendo* consiste justamente y formalmente en el tiempo”. “El mundo no está en el tiempo, es temporal: *es tempóreo*”. «El tiempo es la ple-

80. EDR 301.

81. EDR 303.

82. EDR 307.

83. EDR 308.

84. EDR 309.

nificación entitativa de la realidad. Y como tal el dinamismo de la realidad, en tanto que actualidad en el mundo, es temporeidad»⁸⁵.

Conclusión. *La realidad en su dinamismo*

Zubiri ha planteado *el problema de la realidad dinámica*. Según él, la *variación* afecta a las notas adherentes no constitutivas de la realidad. La *alteración* es el dinamismo de las notas *constitutivas*. La *transformación* es la constitución de nuevas *sustantividades*. La *generación* es la constitución de nuevas esencias sustantivas por vía genética. La *evolución* es “la constitución de nuevas esencias quiddificadas por la integración de las mutaciones en la sustantividad”. *Generación* y *evolución* pertenecen al “dinamismo de la mis-midad”. Así: “La vida consiste en poseerse”, ser lo mismo no siendo siempre lo mismo.

En las esencias abiertas, en el hombre concretamente, poseerse o “poseer la propia realidad en forma propia” es justamente hacer la realidad “suya” y eso es hacerse persona: «El dinamismo de la suidad no es sino el *dinamismo de la personalización*»⁸⁶. Este dinamismo se realiza con las cosas y los hombres. “Es la vida como esbozo y apropiación de posibilidades. Es el *dinamismo de posibilización*” que con los otros hombres entra en un *dinamismo de comunización* y forma un “cuerpo social”. Ese dinamismo del cuerpo social, de la realidad en común, es lo que constituye la *historia*, y el mundo en común según el *dinamismo de la mundanización*.

El mundo es la unidad dinámica que constituyen todas las cosas por su respectividad. La unidad del dinamismo no es la respectividad pero la respectividad funda el dinamismo pues es el fundamento de la actividad de las cosas activas por sí mismas. El dinamismo es un *devenir* que no es igual al cambio. El dinamismo es además *actuación*. La actuación es algo intrínseco a las cosas, es algo constitutivo: “la realidad es activa *por sí misma*”. La realidad “de suyo” es un momento de la realidad y el dinamismo “no es sino la esencia misma dando de sí lo que ella constitutivamente es”. El dinamismo es un dar de sí.

En este dinamismo acontece la funcionalidad de lo real en tanto que real. Esta funcionalidad es la causalidad: «La causalidad es pura y simplemente la funcionalidad de lo real en tanto que real»⁸⁷. La causalidad afecta al sujeto

85. EDR 310.

86. EDR 312.

87. EDR 317.

primario del dinamismo que es el mundo. La causalidad reside en el mundo como unidad radical, no en las cosas. Pero el mundo no es una magna *res* de lo que todo procede. Eso sería hegelianismo. El mundo no es cosa y por tanto no es causa.

Cada realidad, en cuanto respectiva, es un momento del mundo. Esa respectividad y ese dar de sí es lo que llama Zubiri *éxtasis* que es “la respectividad del dar de sí”. «La causalidad es un constitutivo éxtasis precisamente porque es la estructura misma del dar de sí en respectividad»⁸⁸. Desde el punto de vista de la causa es *determinante*, desde el punto de vista del efecto es *determinado*. Eso no significa determinismo. El determinismo es una forma degradada de causalidad y no es esencial a la causalidad. Esta es siempre extática y es tanto más causa cuanto más extática.

Así las personas, aunque condicionadas, ponen los antecedentes ellas mismas y esto es la libertad. Se es tanto más causa cuanto se es más libre. «Y la libertad es la forma suprema de la causalidad, porque es la forma suprema del éxtasis»⁸⁹.

«Si la causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real, el poder es la dominancia de lo real en tanto que real» (...) «El poder es algo que está inscrito precisamente en la estructura misma del mundo»⁹⁰.

Ese poder es *arjé*, principio de las cosas, es además, algo *árquico* como principio interno y constitutivo, y *arcóntico*, supremo arconte del Universo, que lo ajusta y lo *armoniza*: «La unidad intrínseca de esas tres dimensiones es lo que constituye el *Poder*. Y ese Poder del *arjé* es justamente aquello que da lugar, según Anaximandro, a las vicisitudes del Universo y con cuya enunciación nació la Filosofía en el mundo. El dinamismo tomado sintéticamente en los dos aspectos, de causalidad y poder, es el poderío causal de la realidad en tanto que realidad»⁹¹.

El dinamismo de la realidad

Como ya sea ha dicho el universo es el conjunto de estructuras de las distintas realidades en su respectividad. El mundo no es un orden sino un conjunto de estructuras internas respectivas. La realidad tiene unos dinamismos de variación, de transformación, de generación y evolución según los cuales se desarrolla. Primero se llega al nivel de la vida, al “dinamismo de la mismi-

88. EDR 318.

89. EDR 319.

90. EDR 320.

91. EDR 321.

dad”. Luego se pasa de las esencias cerradas a las abiertas, entonces «se inicia la suidad, la comunidad y la mundanidad de lo real»⁹².

Esos dinamismos no solamente se apoyan unos en otros sino que tienen “una estricta *unidad metafísica* de enorme riqueza” que es capaz de “dar extáticamente de sí”. No se trata solamente del paso de la potencia al acto sino de algo mucho más radical donde se “despliega efectivamente la riqueza insondable de lo real en tanto que real”. Así se despliega también la potenciación con virtualidades nuevas en la evolución, es como una cuasi-creación. La vida desarrolla el dinamismo de la *potenciación* o *posibilitación* “en la que produce lo posible antes que lo real”.

El dar de sí desarrolla una verdadera *innovación*: «El mundo, gracias a su dinamismo está en constante innovación. En constitutiva innovación»⁹³. Y la realidad “va entrando dentro de sí misma en forma de mismidad”. Luego se va “abriendo a sí misma”. Y a fuerza de ser ella misma «termina siendo *suya*. Es justamente la suidad de la persona»⁹⁴. Finalmente se abre a los demás, “es la realidad constituida en *común*”, en comunidad, se hace sociedad y crea “un *mundo distinto* para cada uno en épocas distintas de historia”.

No se trata de la evolución de un todo hegeliano sino que cada uno de estos pasos *solamente acontece en las cosas reales*, “*en cada uno*, y solamente en cada una de las cosas reales”. Y así «acontece a la vez en millones de cosas reales. Millones de seres vivos, millones de personas, millones de formas sociales en las que ciertamente acontece lo que aquí acabo de exponer»⁹⁵.

Todo esto acontece también en el tiempo, *siendo tempóreamente* en el mundo, en “la realidad dando de sí en tanto que realidad”. Se trata de una verdadera unidad dinámica en la que cada realidad superior “se va montando sobre el *substratum de una realidad de orden inferior*”. Siempre se trata de estructuras no de sustancias, pues la realidad del mundo “es sustantividad y estructura, pero no es sustancia”.

Así esta realidad, activa y dinámica, a medida que va dando más de sí “va siendo cada vez más realidad”. No se trata de que sea más perfecta sino de que sea más realidad. “Sin duda, es más imperfecta la realidad de un viejo que la de un hombre maduro, pero es más realidad. Esto no lo olvidemos. Se tiene en la vida cada vez más realidad”. La realidad, por ser activa, cada vez es más realidad según va dando de sí, pero este dar de sí tiene justamente un límite. «Este límite es la intrínseca caducidad dinámica de lo real en tanto que real»⁹⁶.

92. EDR 323.

93. EDR 324.

94. EDR 325.

95. EDR 326.

96. EDR 327.

Por tanto, los dinamismos del mundo constituyen una “unidad interna”, intrínseca, polivalente. «Una realidad que comienza por estar y no hace más que variar, que entra en sí justamente haciéndose misma; que a fuerza de ser misma se abre a la suidad, que se estatuye en forma de comunidad y se estructura en forma de un mundo. Hasta un cierto momento y un cierto límite solamente, porque la realidad es caduca, porque tiene un límite en su propia realidad. -Esta es la estructura dinámica de la realidad»⁹⁷.

En definitiva, insiste y sentencia Zubiri: Es “absolutamente quimérico” afirmar que su lectura de realidad sea una teoría estática o meramente conceptual, pues estamos ante una estructura “cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos”. El dinamismo y el dar de sí «compe-te esencial y formalmente a la esencia tal como la he descrito en mi modesto y pesado libro *Sobre la esencia*»⁹⁸.

D. NATAL ÁLVAREZ
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

97. EDR 327.

98. EDR 328. Cfr. LAÍN ENTRALGO, P. *Qué es el hombre*. Evolución y sentido de la vida. Oviedo 1999, 29-67.

TEXTOS Y GLOSAS

NUEVAS OBRAS DE MALÓN DE CHAIDE

CLEMENTE HERNÁNDEZ, J., *El legado oculto de Pedro Malón de Chaide*, Revista Agustiniiana, Madrid 1999, 12,5 x 20,5, 242 pp.

Javier Clemente es de sobra conocido por sus estudios sobre Malón de Chaide. *Chaide* y no *Echaide*, aunque su padre y su hermano mayor firmaran *Echaide*, si nos atenemos a la voluntad de Pedro Malón y a su teoría ortográfica: la escritura debe representar la pronunciación, debe ser fonética ¹.

¿Por qué “el legado oculto”? ¿Es que Malón de Chaide es un escritor hermético? Javier Clemente viene defendiendo, con insistencia, que las dos obras publicadas en Barcelona en 1598 a nombre del agustino Jerónimo de Saona, *Discursos predicables* y *Jerarquía celestial y terrena* (los títulos son mucho más rimbombantes), son, en realidad, obras de Malón de Chaide. Este afirma en *La conversión de la Magdalena* que tiene preparados otros dos libros, *Tratado de san Pedro y san Juan* y *Tratado de todos los santos*, de los que no se han encontrado ni rastros. El P. Gregorio de Santiago Vela fue el primero que lanzó semejante hipótesis en su famoso *Ensayo* ². Los que han venido después han recogido su afirmación, pero nadie se ha detenido a probarla, ni a estudiar esas obras, ni a sacar las consecuencias. ¿Se puede probar?

A esto dedica el autor el presente libro. Comienza resumiendo por extenso el contenido de las dos obras. A continuación, estudia las referencias mutuas entre ellas, lo que le permite afirmar que la *Jerarquía* es posterior a los *Discursos*, y los anuncios que de estas sus obras hace Malón en *La conversión de la Magdalena*, en los que indica los temas que trata en ellas. Es evidente la coincidencia de los *Discursos* con el *Tratado de san Pedro y san Juan* y de la *Jerarquía* con el *Tratado de todos los santos*.

1. Cf. MALÓN DE CHAIDE, *La conversión de la Magdalena* (=Clásicos Castellanos 104), prólogo y notas del P. Félix García, Espasa-Calpe. Madrid, 1, *prólogo del autor a los lectores*, 39-43. “Tengo por acertado que se escriba cada palabra sólo con aquellos caracteres y letras que pronunciamos cuando hablamos” (*ib.*, 40)

2. Cf. Gregorio de SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de S. Agustín*, Madrid 1920, V, 104-106 (para Malón); Id., *ib.*, El Escorial 1925, VII, 448-450 (para Saona).

Sigue un estudio de las trayectorias biográficas de los dos agustinos. El autor supone que los manuscritos de Malón vinieron a poder de Jerónimo de Saona a la muerte de su tío Gaspar de Saona, provincial de la Provincia de Aragón, que los habría recogido en la celda del primero a su muerte. Pura hipótesis. Se pueden hacer otras muchas. Malón de Chaide murió, siendo prior de Barcelona (1589), a consecuencia de la peste. Le sucedió en el cargo Jerónimo de Saona, nombrado por su tío fuera de Capítulo, que no había podido reunirse por la peste. Nombrado a dedo, sin consultar al Definitorio. Bien pudo entrar en la celda de Malón de Chaide y apropiarse tan ricamente de los manuscritos ³. ¡Vaya usted a saber!

El autor supone también, muy piadosamente, que Jerónimo de Saona creía que los manuscritos eran de su tío (pp. 137-138, 150, 151, 169-170 y 222); pero, si así hubiera sido, ¿por qué los publicó a su nombre y no al de su tío? En cualquier caso, Jerónimo de Saona publicó como suyas obras ajenas, se apropió del trabajo de otros. Al comienzo de los *Discursos*, reconoce su deuda con alguien cuyo nombre no da. Se declara deudor de san Agustín “y de otro cuyos trabajos no es bien estén sepultados, ya que su cuerpo lo esté” (*Al lector el autor*) ⁴. Más adelante, casi al final, dice copiar una carta de un “deudo” (*pariente*) suyo, tampoco da su nombre, del que hace un gran elogio ⁵. Se trata, como prueba Javier Clemente, de su tío Gaspar. ¡Ya podía estarle agradecido! Pero es que esto es un infundio mal inventado. La carta, como prueba Javier Clemente, es de Malón de Chaide (pp. 146-163) y de él son también los “trabajos”. Este Jerónimo, que tuvo sus pujos de observante (se fue a los recoletos, aunque luego desanduvo el camino, y nadie sabe la razones de su ida ni las de su vuelta), nos está resultando una vulpeja piadosa, que son las de mayor peligro. No fue el primero en apropiarse papeles ajenos. Tampoco el último. ¡Cuántos frailes se han adornado con los trabajos de otros!. Frailes y no frailes.

El capítulo final, el más extenso, se dedica a la visión que la crítica ha tenido de *La conversión de la Magdalena*, a los rasgos estilísticos que en ella se han resaltado, y sus resultados se aplican a las otras dos obras para ver si coinciden. Y, efectivamente, coinciden. Estos son los rasgos estudiados: carác-

3. Esta suposición la indicó ya el P. Vela: “El P. Saona, por ser el superior de la casa a la muerte del P. Malón, recogería, como es natural, sus manuscritos” (*Íb.*, VII, 448-449). Mientras no haya pruebas en contra, esto es “lo natural”. Es lo que se suele hacer en estos casos. Lo que ya no es “natural” es apropiarse de los manuscritos. Algunos autores quieren justificar la recogida de los mismos acudiendo a no sé qué mandatos de las *Constituciones*, que nada mandaban sobre el particular.

4. En Javier Clemente (cf. *ib.*, 137) están suprimidas, supongo que por errata, las palabras *es bien*, con lo que la frase se queda sin sentido. El P. Vela da el texto correcto (cf. *ib.*, V, 105).

5. Puede leerse en la obra que comento, pp. 146-147.

ter predicable (Malón de Chaide fue un gran predicador. Sus obras son conjuntos de sermones, no siempre bien hilvanados. Con frecuencia se alarga y se alarga desbordando el tema inicial.); uso del diálogo, recursos teatrales, referencias a la vida cotidiana (ornato y vestido de las mujeres, educación de los hijos. Yo no veo por ninguna parte, en los pasajes que el autor cita, la vida cotidiana del siglo XVI español. Se trata de temas muy manoseados por los predicadores de otros tiempos, en los que daban rienda suelta a su misoginia, prueba de su sexualidad morbosa. En Malón hay, ciertamente, alusiones frecuentes a su época.); suspense (se anuncia un tema y se va retrasando su solución, teniendo en vilo al público) y otros recursos para captar la atención de los oyentes; traducciones bíblicas libres, parafraseadas en lenguaje coloquial; largas digresiones (Malón no tenía sentido de la medida, del *ne quid nimis*, tan vivo en fray Luis de León. Destruye el misterio y cansa al lector con tantas divagaciones y perifollos.); poesías intercaladas (veintitrés son traducciones de los salmos), creación de un nuevo género de literatura religiosa que pudiera competir con la profana (en esto coincide con fray Luis de León, pero los caminos de ambos son muy distintos); pintoresquismo de las metáforas y ejemplos.

Malón de Chaide fue un predicador, un gran predicador, dueño de todos los recursos de la oratoria, al que, sin duda, como a tantos otros, le gustaba lucirse en el púlpito. El estilo de sus obras lo deja bien claro. Y, como ocurre en tales casos, cuanto más el predicador se encumbra y brilla, menos verdad evangélica hay en sus palabras. ¡Habría que haberle visto sus gestos y meneos! “Derribó el agustino su capilla, / templó el copete por diversos modos, / esgrimió de la manga, en vez de espada”, se lee en un soneto del siglo XVII ⁶. Sus obras hay que leerlas desde esta perspectiva. Desde cualquier otra, se le pueden hacer muy graves reparos, como los que le hizo Helmut Hatzfeld ⁷. Malón

6. Cit. por Dámaso ALONSO, *Predicadores ensonetados. (La oratoria sagrada, hecho social apasionante en el siglo XVII)*, en *Obras completas*, Editorial Gredos, Madrid 1974, III, 979. A Dámaso le parece muy intuitiva la descripción de los ademanes del predicador en el citado terceto y le recuerda la famosa pintura del lozano Predicador Mayor en el *Fray Gerundio*, “con su copete pulido, aquel gesto de desahogarse la capilla y su juego de sacar y meter en la manga un enorme pañuelo de seda” (*ib.*, *ib.*).

7. A Hatzfeld, situado en una perspectiva mística, le desagradaba profundamente la obra de Malón. Pero es que esa es precisamente la perspectiva que hay que evitar al leerle. Comparar a Malón de Chaide con san Juan de la Cruz es como compararle con Cervantes, es comparar escritores dispares, con objetivos distintos y distintos recursos retóricos. Los estudios de Hatzfeld, sin embargo, son lo mejor que se ha escrito sobre el estilo de Malón. Cf. Helmut HATZFELD, *El estilo de Malón de Chaide*, en *Estudios sobre el barroco*, Editorial Gredos, Madrid 1966, 2ª ed., 242-264; *id.*, *San Juan de la Cruz y Malón de Chaide. Proximidad y lejanía del misterio*, en *Estudios literarios sobre mística española*, Editorial Gredos, Madrid 1955, 331-349.

de Chaide no es un místico, ni siquiera un *escritor* espiritual. Es un predicador, todo un predicador. Nada más. El elogio que de él hizo Menéndez Pelayo es lo más acertado que se ha dicho sobre su prosa colorista y deslumbrante. De *La conversión de la Magdalena* dice: "libro el más brillante, compuesto y arre-ado, el más alegre y pintoresco de nuestra literatura devota; libro que es todo colores vivos y pompas orientales, halago perdurable para los ojos" ⁸. Elogio que vale también para estas dos otras obras de que venimos hablando.

A propósito de la susodicha carta, Javier Clemente estudia las ternas de sinónimos, las figuras etimológicas, la abundancia de superlativos en *-ísimo* y las imágenes en forma de ecuación (pp. 157-160). Todo ello se da también en las tres obras. Señala en otro lugar las alusiones a los sayagueses como sinónimo de gentes ignorantes y villanas (pp. 175-176). El sayagués era un personaje frecuente en la literatura pastoril y en las burlas de los estudiantes de Salamanca, donde Malón estudió. Bastaría esta mención de lo sayagués en las tres obras para sospechar que se deben a un mismo autor, un autor aficionado a lo aldeano y barriobajero. Hay otras coincidencias señaladas ya por el P. Vela: la defensa de la lengua castellana y la justificación de intercalar poesías en sus escritos ⁹.

Se podrían estudiar otras características y comprobar si coincide su uso en las tres obras (mi memoria me dice que sí): fuentes, palabras y expresiones de corte popular, vulgar, plebeyo con frecuencia, chocarrero incluso, en clara disonancia con el tema (la comparación con fray Luis de León haría ver que las expresiones coloquiales de este son de una elegancia insuperable, mientras que Malón de Chaide tira a lo zafio, a dar gusto a los oyentes y ganarlos); los diminutivos de esta misma calidad, tan frecuentes en las tres obras; las descripciones tremebundas, algunas inolvidables, como los cuadros de los pintores más tenebrosos del barroco o los sanguinolentos pasos de Semana Santa; el ritmo de la prosa...

Al lector de Jerónimo de Saona, si conoce *La conversión de la Magdalena*, le parece estar leyendo a Malón de Chaide. ¡Como que lo está leyendo! Después de los estudios de Javier Clemente, la hipótesis del P. Gregorio de Santiago Vela, ¡qué fino olfato el suyo!, se ha convertido en certeza. El autor, sin embargo, vacila. Unas veces la da como cierta; otras, como seriamente fundada, aunque no probada. ¿Más pruebas todavía? De ahora en adelante, las dos obras deben volver a su dueño, a Malón de Chaide, al que se despojó inicua-mente de su propiedad. ¿O es que, por ser agustino, el fruto de su tra-

8. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España* (Edición Nacional de sus Obras Completas), CSIC, Santander 1940, II, 96.

9. *Ib.*, V, 105.

bajo era de todos los agustinos? Más de un cuco habrá hecho el mismo razonamiento en ocasiones similares. ¡Ojalá Javier Clemente nos pueda dar algún día las *Obras completas* de Malón de Chaide, en las que estén incluidas las tres! Sería la mejor coronación de sus investigaciones malonianas.

¿Modificó Saona los originales o los publicó como los encontró? Difícil averiguarlo. Puesto a gloriarse con el sudor ajeno, ¿a qué trabajar?

El libro, que para mi gusto resulta demasiado repetitivo, se cierra con una buena bibliografía, un índice de autores y personajes y el índice general. Anoto, contra lo afirmado en la p. 137, que san Agustín no fue el fundador de la llamada Orden de san Agustín, aunque así se haya dicho durante siglos.

JOSÉ VEGA

Estudio Teológico Agustiniانو
Valladolid

LIBROS

Sagrada Escritura

The African Bible. Biblical text of the New American Bible, Paulines Publications Africa, Nairobi 1999, 22 x 15,5, 2175 pp.

Esta Biblia, pensada para hacer llegar la palabra de Dios al mundo africano de lengua inglesa, viene acompañada de una guía-estudio para la oración y la reflexión. Más de 30 colaboradores, en su mayoría africanos, han preparado las introducciones, notas, comentarios, referencias e ilustraciones desde una perspectiva africana. Las introducciones a cada libro aportan una información actualizada y resaltan los aspectos teológicos y pastorales relevantes. Las notas aclaratorias pretenden ayudar al lector a entender más profundamente el mensaje para después poder usarlo en la catequesis. Los pequeños comentarios al margen quieren llamar la atención del lector africano para ver la importancia del texto en el mundo africano. Al final han añadido las lecturas litúrgicas de cada domingo, así como cronología y un índice temático. Esperemos que el texto bíblico usado (la Nueva Biblia Americana) sea también asequible al lector africano.- D. A. CINEIRA.

SCHMID, K., *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testament* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 81). Neukirchener Verlag, Neukirchen 1999, 22 x 15, xii-440 p.

Quizá el mayor argumento que Rendtorff presentó para atacar la teoría documentaria del Pentateuco era el corte existente entre Génesis y Exodo. Posteriormente, de Pury argumentando desde Oseas y Römer a partir de la referencia a los Padres en el Deuteronomio, los dos apuntaban a la posible independencia de las tradiciones patriarcales y las tradiciones del Exodo. Los dos complejos literarios habrían sido antiguamente autónomos. Esta es precisamente la hipótesis del libro que presentamos: probar la independencia literaria, teológica y naturalmente histórica entre estos dos complejos: Patriarcas y Exodo. No fueron dos épocas históricas seguidas, sino que su unión es tardía, concretamente de la época persa. Lo intenta probar basándose en el estudio de ambas tradiciones y demostrando su falta de unión y coherencia.

El libro se articula en cinco partes. La primera parte es una presentación del tema: continuidad y discontinuidad entre ambas tradiciones, las dudas expresadas últimamente sobre su unión y los argumentos en pro y en contra de una u otra opinión. En la segunda parte el autor acomete su trabajo en primer lugar analizando las referencias entre Gen y Ex-Núm, en cuya labor no presupone ninguna teoría sobre la composición del Pentateuco, si no es la existencia de P que por nadie es negada. Este análisis le lleva a concluir a la primitiva independencia de ambas tradiciones. La historia de José no es puente entre ambas tradiciones; las referencias vinculantes (50,14.22-26; 48,21) son puramente redaccionales. Fuera de la historia de José, cita a Gen 13,16 que fácilmente es atribuible a la redacción; encuentra resonancias implícitas del Exodo en Gen 12, 10-20, pero las juzga como posibles incluso en la secuencia continua de ambas tradiciones. Lo que a mi juicio no parece suficientemente explicado. También se niega que Gen 12, 1-3 aluda a Ex -Núm 22.

Sobre las referencias de Ex-Núm al Génesis encuentra que son pocas; las más importantes son Ex 1, 6-8, particularmente el v. 7 que es de P y de éste dependen los vv. 9-20 que naturalmente son posteriores a P. (Debe notarse la importancia de esta afirmación de la que se derivará que considere Ex 1 como una sección redaccional tardía). El otro texto es Ex 3,1-4,18 al que más adelante el autor consagra un largo capítulo atribuyéndole un carácter tardío y postsacerdotal. Finalmente las referencias a los *Padres*, siguiendo a Römer, las entiende como alusivas a la generación del Exodo. A continuación se extiende en la búsqueda de más indicios a favor de la primitiva separación entre ambos complejos. Así encuentra que en los Salmos (a excepción del 105) no se menciona a los Patriarcas, se cita a Jacob, pero es sinónimo de Israel. En cambio la tradición del Exodo es ampliamente comentada. Pocas referencias a los Patriarcas hay en los profetas. El más extenso es Os 12, texto en el que lee el doble fundamento de la identidad de Israel, siguiendo a de Pury. Para Jer 2,4-6;11,3-5 los Padres son la generación del desierto. En Ez 33,24 (donde se menciona a Abrahán) encuentra las dos tradiciones concurrentes: Patriarcas y Exodo. Por su parte los relatos etiológicos de Gen 12-36 con sus referencias geográficas y etnológicas no están dirigidas a una marcha de Israel de Canaán, al contrario presuponen que Israel vivirá continuamente en Palestina. Moisés y los israelitas según Ex 3 y 6 no conocieron a Yahve; lo contrario se afirma en Gen. Más indicios son el carácter pacífico de las tradiciones patriarcales frente al militarismo de la otra tradición. Las bendiciones de Moisés (Dt 33) no presentan a Israel como autóctono, y por tanto no contaban con los Padres en Palestina. Nota en fin las tensiones cronológicas entre Gen y Ex-Dt. Los dos capítulos siguientes tratan el mismo problema desde otro punto de vista. Los dos complejos literarios, ¿pueden leerse y entenderse como autónomos, se bastan a sí mismos? En cuanto a la tradición patriarcal cabe decir que los actores, tiempo y lugar juegan a favor de la autonomía. Las promesas patriarcales no van más allá del Gén, afirma, siguiendo a Alt y Rendtorff. El lugar sociológico de las tradiciones Patriarcales no es la familia como se ha supuesto, sino el "Pueblo de la tierra". El tipo de la religión patriarcal, un tipo asimilador e incluyente, no es como la religión excluyente de la otra tradición.

En el siguiente cap. prueba que la tradición Moisés-Exodo es también autónoma. Varias razones da: la salida de Egipto es el dato más antiguo de la fe de Israel. Es pensable la salida de Egipto sin haber entrado. Von Rad y M. Noth ya admitían, quizá sin darse cuenta, tal separación. El paralelismo entre Moisés (Ex 2-5) y Jeroboam (1 Re 11) hace probable pensar que hubo una historia autónoma del Exodo favorable a este rey, es decir, una narración Exodo- 2 Re 12 que era como una leyenda de legitimación de Reino del Norte. Por su parte, la teología del Exodo es una teología con un concepto muy evolucionado de la fe. Basta ver las ideas presentes en la sección de las plagas.

La tercera parte del libro trata de la reconstrucción sintética, es decir, por qué, cómo y cuándo la tradición Patriarcal y Exodo se unieron. El tema es complejo. Se limita a señalar las grandes líneas y las más claras. P ya conoce la unión, hecha por medio de una actividad redaccional en varias fases. Los textos claves de esta redacción son Gen 15, Ex 3-4 y Jos 24; Gen 50,25ss - Ex 1. A estos textos les dedica tiempo y espacio. Al final opina que todos ellos son postsacerdotales y se deben a la mano que unió los dos complejos. De esta manera queda el camino expedito para señalar las grandes líneas de la redacción de engarce de ambas tradiciones. Postsacerdotal quiere decir que son textos escritos conociendo a P y fueron colocados en su lugar al mismo tiempo. Esta reunión, hecha por P, no surgió de la nada; ya estaba preparada por el II Isaías. Este conoce la historia: creación, diluvio, patriarcas, Abrahán, Sara, Jacob, Exodo, milagro del mar, marcha por el desierto, etc. En esta época el Exodo ya no puede presentarse como tradición fundante cuando los judíos marchan al destierro. De ahí que el II Isaías hablara de Israel como padre y le diera caracteres

reales. P se inspiró en el II Isaías, dándole importancia a la tradición patriarcal y uniendo a ésta estrechamente la figura de Moisés. Lo hace porque el Dtr da razón del pasado, pero no abre perspectivas de futuro.

Un último capítulo de esta parte trata de los aspectos teológicos de la tradición unida. La comunidad vive en una época entre el tiempo después del juicio y antes de la restauración prometida por los profetas. Puede sentirse segura porque el pasado le presenta una historia de promesas hechas a los Padres y cumplidas en tiempos de Josué. La fe es también un punto doctrinal que permea muchas tradiciones del complejo literario, que, por lo demás, recibe una coloración profética. En esta historia pasada Abrahán es una figura de compromiso entre las tradiciones deuteronomistas y sacerdotales.

La cuarta parte del libro trata de la influencia ejercida por Gen- 2 Re en la literatura del A.T. posterior, en la intertestamentaria e incluso en la pagana, para averiguar si hay conciencia de la doble tradición de origen de Israel. Una última parte extrae las conclusiones.

El lector se admira del trabajo realizado. Es una mina de información; las notas recogen multitud de tomas de posición, argumentos, matices sobre las opiniones expresadas. La bibliografía usada es inmensa.

Quedan cuestiones abiertas y a ellas se refiere el autor. Si P une los dos complejos literarios, ¿que contenían estas tradiciones antes?, ¿cuáles eran sus contornos? ¿Cómo compaginar la opinión expresada aquí sobre la composición Ex-2 Re con la hipótesis del Dtr?

En un libro tan vasto y "rompedor" hay argumentos convincentes y otros que no lo son tanto. Citemos un ejemplo: como Ex 1 es postsacerdotal, el cap. 2 sería el comienzo de la historia de Moisés-Exodo. La salida de Egipto debió contar con una especie de *vita Moysis*. Ahora bien la leyenda del nacimiento de Moisés se presta mal para un comienzo abrupto. La exposición del niño en la cesta aparece inmotivada. El autor lo reconoce y se esfuerza en demostrar que la leyenda no necesariamente supone que Moisés fuera hijo legítimo. También puede leerse como insinuando el origen ilegítimo. Me parece que el comienzo de la leyenda excluye tal posibilidad.- C. MIELGO.

RUIZ DE GALARRETA, J. E. de, S. J., *En el desierto. El libro del Levítico. El libro de los Números*, Mensajero, Bilbao 1999, 21 x 15, 273 pp.

Debe advertirse que el libro forma parte de una colección que se titula "La Biblia para gente normal". Al parecer por gente normal el autor entiende a lectores que se acercan a la biblia por primera vez. En realidad se trata de una antología de trozos selectos traducidos y acompañados de pocas líneas de comentario que brevemente explican los contenidos, los por qué de algunas afirmaciones y, además, ubican históricamente los libros en la historia de Israel. Ha precedido la publicación de sendos libros sobre el Génesis y el Exodo.- C. MIELGO.

RÖSEL, C., *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2-89**. (Calwer Theologische Monographien 19). Calwer Verlag, Stuttgart 1999, 23 x 15 ix-241 pp.

El estudio del Salterio ha girado en el siglo XX en torno a las propuestas de Gunkel y Mowinckel. Ambos se ocuparon ante todo de las piezas singulares. El estudio del salterio como colección quedó fuera de su atención. A partir de los años sesenta comienzan a apa-

recer estudios sobre la estructura del salterio, sobre el montaje de las piezas y el crecimiento de la colección. Hay indicios suficientes para pensar que los salmos no fueron colocados sin ton ni son, sino que en su ensamblaje se siguieron ciertos criterios, al menos en grandes partes del Salterio. Al análisis de los elementos internos y externos que ligan unos salmos con otros se dedica este libro, si bien se limita a la primera parte del salterio, es decir, a los salmos 2-89. En el segundo capítulo prueba con argumentos válidos tanto el crecimiento del salterio como que los salmos 2-89 constituyen una etapa muy señalada en la evolución del salterio. Esta parte del salterio es claramente diferente de la sección 90-150 por el orden y distribución de las inscripciones. La proximidad de esta segunda parte al libro de las Crónicas es un indicio a favor de la separación de las dos partes. El autor considera que el núcleo de la colección 2-89 fue el salterio Elohísta (Sal 42-83), que recibió pronto un apéndice: los salmos 84-87. Contra la opinión de muchos piensa que los salmos 3-41 no son la parte más antigua del salterio; su colocación se debe a la etapa redaccional. Los intereses mesiánicos de la redacción de los salmos 2-89 se estudian en el cap. 3. Las menciones del Mesías (2,2b; 18,51; 20,7; 45,8) 84.10; 89.39,52) son redaccionales y prueban que las tradiciones de David han jugado un papel importante en el enfoque y formación de este salterio. En el capítulo 4 se estudia también cómo las tradiciones de David han informado todo el salterio, presentándole como rey elegido por Dios, fundador de la monarquía, poeta y orante ejemplar. Esto se manifiesta con la introducción de su nombre en las inscripciones y en la alusiones a episodios de su vida. En el cap. 5 expone el autor la redacción mesiánica en la elaboración de los salmos singulares, de grupos de salmos y de grandes complejos. La colocación del salmo 1 en el frontispicio quiere decir que los salmos son lectura, meditación y estudio de la Tora. El uso cultural del salterio pasa a un segundo plano. La diferencia entre los salmos singulares y el interés de la colecciones es clara. Si los primeros era presentados como oraciones repetidas del fiel a Dios, la colección es discurso de Yahve a Israel. Para ello era importante que el salmo no tuviera la misma forma que usaba el orante. Precisamente con la elaboración de los salmos se consiguió este carácter enseñante del salterio. El autor cree que el origen de esta colección debe estar en relación con las esperanzas mesiánicas suscitadas a raíz de la muerte de Cambises. Una abundante bibliografía y varios índices cierran el libro que tiene muchos puntos aceptables; otros lo son menos. Concretamente no me parecen muy convincentes los argumentos presentados para probar la fecha más reciente de los salmos 3-41 frente a los salmos 42-83.- C. MIELGO.

RYAN, W.- PITMAN, W., *El Diluvio Universal. Nuevos descubrimientos científicos de un acontecimiento que cambió la Historia*, Debate, Madrid 1999, 23 x 16, 351 pp.

El título del libro describe bastante bien el argumento. El diluvio no es un mito, sino un acontecimiento histórico que ha dejado huellas en la corteza terrestre. En realidad el libro habla muy poco del diluvio; excepto los dos últimos capítulos, los demás tratan de la geología terrestre o mejor de los descubrimientos y exploraciones hechas en la corteza terrestre y marina. Los autores son geofísicos y personalmente han hecho repetidas exploraciones. A parte de exponer los descubrimientos arqueológicos en el Medio Oriente de fines del siglo pasado y comienzos de éste, los autores se centran en las exploraciones hechas en el Mar Negro. El final de la guerra fría ha posibilitado la exploración de este mar, así como el intercambio de información entre científicos rusos, búlgaros y occidentales sobre el tema. El examen de los restos de plantas y animales, así como la variación que ha sufrido la línea de la costa, indican que el Mar Negro fue anteriormente un lago de agua dulce que se hizo mar cuando hacia 500 a. C. se fundieron los grandes hielos de la estepa

rusa y grandes cantidades de agua fluyeron hacia el Sur. Este deshielo enorme provocó la subida de los mares, también del Mar Mediterráneo, que ya para entonces y debido a la rotura del dique de Gibraltar comunicaba con el Océano Atlántico. La presión del agua del Mediterráneo provocó la apertura del estrecho valle del Bósforo y de esta manera fluyó gran cantidad de agua en el Mar Negro. Fue entonces cuando la fauna y flora de este mar, hasta entonces propia de agua dulce, pereció. Esta inundación evidentemente provocó la emigración de las poblaciones que allí habitaban que ya cultivaban los campos. La emigración se realizó hacia el Norte (protoindoeuropeos), hacia el Este (los protosemitas) y hacia el Sur (egipcios predinásticos). Apoyan esta emigración analizando muy por encima las relaciones lingüísticas y genéticas entre estas poblaciones tan distantes. Esta inundación sería la que se conserva en las numerosas leyendas acerca del diluvio, siendo la más conocida, la que se encuentra en la epopeya de Gilgamesh. Los autores son conscientes de presentar una pura hipótesis con muchos puntos débiles. Uno de éstos lo presentan ellos mismos: "Como no se han hallado restos de asentamientos neolíticos bajo los lodos de la actual plataforma continental del mar Negro, no existen pruebas arqueológicas que documenten que las tierras hoy inundadas estuvieron pobladas por los hombres" (p. 305). Con ello la pretendida emigración aparece como una pura conjetura.

Los autores saben, además, que hay muchos que no consideran el relato del diluvio como leyenda, sino como mito. Sería un saber complementario al mito de la creación: de la misma manera que el hombre se siente dependiente de un origen y así explica la difusión de los mitos de origen y creación en todas las culturas antiguas, exactamente igual el hombre se siente expuesto a catástrofes enormes que superan el ámbito individual y local y así se explica la difusión del diluvio o de la destrucción por medio del fuego. Desde luego muchos más argumentos necesitarán los autores para hacer mínimamente atendible su hipótesis. No ponemos en duda los resultados de sus exploraciones, pero es absolutamente problemático relacionar el diluvio con una inundación sufrida. El diluvio pertenece al tiempo primordial, al "Urgeschehen", no a nuestra historia. Los resabios fundamentalistas afloran excesivamente, cuando los autores leen la epopeya de Gilgamesh. Colocar a la tabernera de Siduri a orillas del mar Negro es algo más que una licencia poética. Notemos algunos despistes. Jehú fue rey de Israel, no de Judá, y por cierto no fue hijo de *Josafat y de Nimsí*, sino hijo de *Josafat, hijo de Nimsí* (p.48). Tampoco Darío pudo hacer el puente flotante para cruzar el estrecho del Bósforo el año 534 a. C. Entonces todavía no era rey.- C. MIELGO.

MARCONCINI, B., *El Libro de Isaías (40-66)* (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Ciudad Nueva, Madrid 1999, 20 x 12, 229 pp.

Este comentario pertenece a una serie que selecciona "las páginas fundamentales de cada uno de los libros bíblicos". Se quiere exponer más "el fruto de la exégesis que los procedimientos de elaboración", y limitándose especialmente a la doctrina espiritual. Precede al comentario una introducción que trata de la situación de los deportados, de las formas literarias y vocabulario del libro, de su estructura, y de su contenido teológico más importante: Dios creador y redentor que realiza un nuevo éxodo a favor del pueblo. A continuación el comentario se realiza por amplias secciones; de algunos trozos se presenta también la traducción. El tercer Isaías (56-66) recibe menor atención: solamente algunas secciones son seleccionadas. La bibliografía es breve. El traductor no se ha molestado en citar las ediciones castellanas cuando éstas existen. C. MIELGO.

CHARLESWORTH, J. H., *Critical Reflections on the Odes of Solomon. Vo. I: Literary Setting, Textual Studies, Gnosticism, the Dead Sea Scrolls and the Gospel of John.* (JSP. SS, 22), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 24 x 16, 302 pp.

Las *Odas de Salomón* se componen de 42 himnos muy en boga en la antigüedad, perdidos durante mucho siglos y descubiertos en un manuscrito en 1909 por J. R. Harris. Desde entonces ha sido libro muy estudiado por varias razones: son muy antiguos (en torno al año 100 d. C), son cristianos y tienen mucha relación con el evangelio de San Juan y Qumran.

Charlesworth ha dedicado mucha atención a este escrito. El libro que presentamos es una colección de artículos casi todos previamente publicados; al final de cada uno se han añadido unas notas de revisión. Se notan excesivamente las repeticiones, una muy llamativa es la lista de himnos y odas judías, que se dan en las pags. 51 -52 y que se repiten en las 65-67.

El libro se compone de tres partes. La primera se dedica al lugar literario de las Odas. Se comparan las Odas con los himnarios y odas del judaísmo, los himnos de Qumrán, el suplemento al salterio hallado en Qumrán, los salmos de Salomón y las oraciones sinagogaes helenistas. El autor se queja de la escasa atención prestada a los textos litúrgicos y oraciones del judaísmo antiguo, de las cuales presenta un catálogo de unas 60 piezas. En cuanto a la lengua original de las Odas, tema tan discutido, el autor se decide por el siríaco antiguo. La segunda parte se compone de tres breves artículos que tratan de textos concretos.

Más importante es la tercera parte que toca temas especialmente importantes. Un capítulo trata del pretendido gnosticismo de las Odas que él descarta. El capítulo siguiente trata de las relaciones estrechas entre Qumran, el Evangelio de Juan y las Odas. Un capítulo final vuelve otra vez a tratar de las relaciones entre Juan y las Odas (otra señal de la independencia de ambos artículos). Las semejanzas entre ambos escritos son muchas y el autor cree explicarlas suponiendo un mismo ambiente; se inclinaría a pensar que quizá procedan de la misma comunidad. Es muy problemático afirmar dependencia literaria en cualquier sentido entre los dos. El libro se presenta como el Vol. I. En ninguna parte se indica cuál será el contenido del siguiente volumen. Sería deseable una edición del texto con comentario.- C. MIELGO.

ÁLVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (=HBS 19), Herder, Freiburg- Basel-Wien-Barcelona-Rom-New York 1999, xi-479 pp.

Se trata de la publicación de la tesis doctoral del joven escritorista español, actualmente profesor en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, presentada en la universidad de Würzburg en el semestre de invierno 1997-98, bajo la dirección de H.-J. Klauck y G. Theissen.

La obra intenta precisar el influjo que la política religiosa imperial, en especial la del emperador Claudio, tuvo en el desarrollo de la misión de Pablo y, en general, en la evolución del cristianismo naciente. Después de la introducción general (p. 1-8), el libro se abre con una primera parte, aproximadamente la mitad de él (p. 9-224), en la que se hace una presentación general de la política religiosa del emperador Claudio. A una introducción sobre las fuentes y la vida de Claudio (cap. 1), sigue el estudio de la política religiosa de ese emperador en relación a la religión romana (cap. 2), a las religiones occidentales (cap. 3), a los cultos griegos (cap. 4) a las religiones orientales (cap. 5) y al judaísmo (cap. 6). Termina con el tratamiento de la pareja de cristianos, expulsados de Roma, Priscila y Áquila (cap. 7). De especial interés para el tema principal de la obra es el estudio del culto del empera-

dor (p. 55-97) y de las medidas tomadas con respecto al judaísmo (p. 160-224), dentro de las cuales está el famoso edicto imperial del año 49 ante los disturbios provocados por la misión cristiana dentro de la comunidad judía de Roma.

La segunda parte (p. 225-410) está dedicada directamente a las repercusiones de la política religiosa imperial en el cristianismo antiguo, y, de modo específico, en la misión paulina. Comienza con una introducción sobre los grupos cristianos en Palestina y su relación con el judaísmo (cap. 8). Los capítulos siguientes entran directamente en el análisis de las diversas fases de la misión de Pablo, en la doble perspectiva de sus conflictos con el judaísmo y de sus tensiones con sus opositores judeocristianos. El cap. 9 trata de la primera etapa de la misión paulina, con los dos importantes acontecimientos de la asamblea de Jerusalén ("Heidenmissionssynode") y del incidente de Antioquía. El cap. 10 presenta el edicto de Claudio como factor del recrudecimiento de la oposición del judaísmo contra el cristianismo, según se manifiesta en los conflictos con los judíos en Tesalónica. También la misión cristiana antipaulina en Galacia y en Filipos, que el autor juzga del mismo tipo judaizante, estaría bajo el influjo indirecto del edicto de Claudio: los misioneros judeocristianos opositores de Pablo intentarían integrar a los paganocristianos en el judaísmo, para poder lograr así una convivencia pacífica con los judíos (cap. 11). En dos excursos se estudia, en primer lugar, la oposición antipaulina en Corinto, en donde no se descubre ninguna huella del influjo del edicto de Claudio (excursus I), y la cuestión sobre la ciudadanía romana de Pablo, que el autor no considera histórica (excursus II). El último capítulo de esta parte trata del influjo de la política imperial en los orígenes y en la evolución de la comunidad cristiana de Roma (cap. 12). El libro concluye con un compendio final, en donde se resumen los resultados principales de la investigación (cap. 13: p. 411-429), un elenco bibliográfico (p. 430-464) y un índice de lugares y de autores citados (p. 465-479).

La obra está bien estructurada, con una secuencia bien ordenada y justificada. La exposición de la investigación es clara y matizada. Es de agradecer el buen compendio general de la política religiosa imperial presentado en la primera parte de la obra. Aunque varios de los aspectos tratados superan la temática principal del estudio, sirve para descubrir el amplio trasfondo político-religioso en el que se desarrolló el cristianismo naciente. También la segunda parte del libro da una buena visión sobre la problemática social y política de la misión paulina en su relación con el judaísmo y con sus opositores judaizantes. Abre así, en varios casos, una nueva perspectiva para la comprensión del desarrollo del cristianismo antiguo y, concretamente, de la misión paulina.

Es normal que en varias ocasiones al lector le surjan cuestiones y preguntas que le parecen quedan sin aclarar. Y que no en todos los casos encuentre, según su parecer, el análisis de los textos de Hechos y de las cartas paulinas suficientemente crítico y convincente. Con todo, la argumentación del autor es siempre de un talante abierto y matizado.

El libro es, en definitiva, una estupenda contribución, desde la perspectiva político-sociológica, a los estudios neotestamentarios, que la investigación sobre los orígenes cristianos y, en especial, la dedicada a los textos paulinos tiene que agradecer.- S. VIDAL.

PUCCI BEN ZEEV, M., *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius (=Texts and Studies in Ancient Judaism 74)*, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 23 x 16, 520 pp.

Los documentos griegos y romanos transmitidos en Antigüedades de Josefo (fundamentalmente pertenecientes al tiempo de César, Augusto y Claudio), representan la mayor fuente de información referente a los derechos y privilegios de los judíos concedidos por las

autoridades romanas en el s. I a.C.- I d.C. Tenían como función recordar a los romanos la tradición sobre la que se basaban los derechos judíos y, por otra parte, querían hacer patente ante los lectores griegos que los judíos estaban bajo una protección especial dentro del imperio. Es obvio su carácter apologético. Josefo cita sólo aquellos que muestran una actitud favorable hacia los judíos. ¿Qué valor histórico tienen dichos documentos?

La cuestión no es simple pues hay pre-concepciones teológicas de los estudiosos a las que se añaden los problemas del texto (corrupciones textuales [n° 8.10], estado fragmentario [n° 2-6: senatus consulta], errores cronológicos [n° 10.13.15]...). Errores y corrupciones que son difíciles de explicar si Josefo verdaderamente citó textos originales y auténticos. Esto ha hecho que los especialistas no tengan un juicio unánime sobre el valor histórico de dichos documentos, especialmente desde la publicación de un artículo de Moehring, quien los consideraba una falsificación. También las posibles interpretaciones históricas, así como su valor son controvertidos. La cuestión está abierta y este libro está dedicado a analizar dicha cuestión.

La autora examina los documentos en su contexto, es decir, desde el trasfondo de los documentos contemporáneos conservados en inscripciones y papiros provenientes del mundo greco-romano. Estudia los documentos de Josefo, presentando el texto griego, normalmente el de Marcus - Wikgren - Feldman (LCL), la traducción y un comentario lineal y un comentario histórico general, junto a bibliografía.

Según la autora, los documentos transmitidos por Josefo revelan que tanto sus características formales (lenguaje, vocabulario, estilo) como su contenido son similares a los documentos oficiales conservados en inscripciones y papiros. Si los falsificó, tenemos que decir que realizó un buen trabajo dado que se asemejan en contenido y en la forma a los auténticos. Las corrupciones del texto no indican la posible inautenticidad de un texto. Simplemente testifican que el texto ha sido copiado, por eso los errores de Josefo se pueden deber a que no usó documentos originales, sino copias (Cfr. n° 8) de textos y algunos ya traducidos al griego. Siempre existe la posibilidad de que Josefo haya hecho adiciones o cambios de su cosecha. Sin embargo, la autora piensa que Josefo no prestó mucha atención ni estaba interesado en el contenido de los documentos mismo (p. 368), entonces, ¿para qué los transmite Josefo? Si nuestra autora afirma que hay un "lack of attention on Josephus' part", no se explica que tuviera problemas de conciencia para cambiar el contenido, además aceptando que las fuentes que emplea Josefo no estaban en Roma disponibles para cualquier persona, sino que son documentos que conserva la comunidad judía en la diáspora.

Los derechos otorgados a los judíos no indican una prueba de una especial consideración para las necesidades judías, sino la aplicación de los principios comunes de la política romana. En cuanto al culto al emperador (p. 479) tengo que matizar que no existía una exención oficial dado que no había ninguna obligación oficial hasta Calígula.

El libro hace un estudio serio de los textos; está bien documentado con muchas fuentes epigráficas y literarias, así como de una amplia bibliografía secundaria. Pero su autora no está exenta de pre-concepciones a la hora de interpretar estos textos projudíos. Por tanto, el valor histórico de cada texto habrá que determinarlo en cada caso. Yo no soy al respecto tan optimista como la señora Pucci, y considero que algunos textos son producto de Josefo (p.e. Ant. XIX 287-291: edicto de Claudio confirmando los derechos para todos los judíos del imperio).- D.A. CINEIRA.

DENEBA, L., *El Intérprete. Jesús de Nazaret antes del cristianismo*, Biblioteca Nueva, Madrid 1999, 21 x 13,5, 269 pp.

Atendiendo a la cultura judía (ambiente social, cultural y religioso) el libro ofrece una imagen de Jesús que permite comprender mejor qué significó Jesús de Nazaret para los

hombres de su tiempo. El primer cap. nos ofrece una descripción breve de la situación histórico-social de Israel en tiempos de Jesús, así como sus fuentes. El 2º cap. se centra en la infancia de Jesús, la cual debe ser vista como confesión cristológica, pues la considera como cumplimiento de las escrituras. El 3º cap. está dedicado a la diversas curaciones de Jesús, en las cuales el hombre es recreado en los prodigios y señales de Jesús. El 4º cap. analiza el anuncio del Reino en las bienaventuranzas y en las parábolas. En el 5º estudia el tema del amor de Dios hacia el hombre y finaliza con los últimos sucesos de la vida de Jesús.

El libro tiene como objetivo responder a la pregunta, ¿cuál fue la interpretación (mensaje y oferta) que Jesús hizo de la tradición de Israel para que muchos judíos lo persiguieran, condenaran y mataran; y, en cambio, otros le siguieran y, una vez muerto, fueran capaces de dar razón de la nueva esperanza? El autor pretende ser "avanzado" y crítico con las tradiciones que subyacen en los textos, pero por otra parte hace afirmaciones que son poco críticas: considera a Pablo como autor de 1 Tím (pag. 62), o que el grupo de los saduceos existía ya en tiempos de Sadoc (p. 33). El autor, teniendo en cuenta al público amplio al que va dirigido, se podía haber ahorrado mucha terminología en hebreo.- D.A. CINEIRA.

SCHENKE, L., *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Sígueme, Salamanca 1999, 21 x 13,5, 546 pp.

El libro presenta un consenso crítico de la exégesis histórico-crítica sobre la evolución histórica y teológica de la comunidad primitiva, entendida ésta como el movimiento en torno a Jesús durante el período postpascual en Palestina. Es consciente, así mismo, de que no se puede hablar de unanimidad de criterios en todos los aspectos. El libro no expone nuevas ideas, sino pretende claridad a la hora de presentar la relación entre la historia de los hechos, la historia social y la historia de la tradición en la comunidad primitiva. Analiza la comunidad primitiva de Jerusalén como punto central del movimiento cristiano. A ésta dedica varios capítulos, donde presenta la composición y organización, la conciencia y el culto de la comunidad primitiva. Hay que destacar las concepciones cristológicas que se daban en dicha comunidad, así como su actitud ante el templo y la ley. Nuestro autor nos presenta claramente la evolución de la comunidad jerosolimitana y palestina mediante la misión de los helenistas. En la expansión del cristianismo jugó un papel importante el sistema de misioneros itinerantes. El estudio concluye con una visión panorámica de los inicios de la comunidad de Antioquía. De ésta parten los nuevos impulsos con los primeros pasos de la misión universal, mientras decrece paulatinamente la importancia de la comunidad de Jerusalén.

Tal vez hubiera sido aconsejable en la traducción española hubiera mantenido el índice de textos que aparece en el original alemán, con el fin de facilitar la búsqueda de algún texto concreto que viene comentado. El libro ofrece una buena visión de conjunto de la evolución y el desarrollo del cristianismo primitivo, por eso se recomienda especialmente para estudiantes y para cristianos inquietos que no se conformen con la visión parcial e idealizada que nos muestran los Hechos de los Apóstoles.- D.A. CINEIRA.

Teología

Der Barnabasbrief. Uebersetz und erklärt von F. R. Prostmeier (Kommentar zu den Apostolischen Vätern, 8), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 25 x 15, 648 pp.

Con el presente, el Comentario a los Padres Apostólicos que viene publicado la editorial Vandenhoeck & Ruprecht alcanza ya su octavo volumen. Está dedicado a un escrito original y en cierto modo atípico de la primitiva literatura cristiana extracanáica.

Como es habitual, el comentario propiamente dicho viene precedido de una introducción, de notable amplitud (pp. 11-134). En sus diferentes apartados, ésta se ocupa de la tradición textual directa e indirecta; de la historia y valor de los testimonios sobre el texto; de la estructura, composición y carácter literario del escrito; de su trasfondo tradicional y de las circunstancias de personas, lugar y tiempo que están en el origen del mismo. A su vez, el comentario procede dividiendo el texto en unidades temáticas. A la traducción en lengua alemana, sigue el examen detallado de los problemas que dicha unidad plantea a nivel de crítica textual. Luego presenta la estructura, la disposición, el análisis literario-gramatical y, finalmente, la exposición de la unidad, normalmente versillo a versillo. No en todas las unidades se consideran la totalidad de los aspectos indicados ni siempre constituyen apartados diferentes. En buena medida depende de la extensión de la unidad examinada. La exposición es meticulosa, atenta a sus variadas estructuras y a las estrategias de argumentación del autor, concediendo gran importancia a los aspectos literario-gramaticales, de modo particular con vistas a descubrir la estructura y articulación interna de los textos. Con frecuencia se usa un cuerpo menor de letra; es el caso sobre todo cuando se trata de cuestiones discutidas, de temas auxiliares que ayudan a la comprensión del texto y, como norma, en el estudio de los problemas de crítica textual.

F.R.P. defiende la integridad literaria del escrito, esto es, que desde su comienzo poseyó la amplitud en que aparece en los Mss. Sinaiticus y Hierosolymitanus. Consta, pues, de dos partes principales de desigual longitud (nn. 2-16; 18,1b-20,2), que recogen dos tradiciones con perfil propio en cuanto al contenido, forma e historia de la tradición. El *transitus* de una a otra está constituido por los nn. 17,1-18a; completan el escrito el n. 1 (saludo e introducción) y el n. 21 (conclusión). Así los nn. 1, 17 y 21, unidos hasta en el estilo, constituyen las piedras angulares del escrito. Esta disposición obedece al objetivo del autor de la "Epístola" de fundamentar y perfilar la fe y praxis del grupo al que pertenece él y sus lectores, en polémica con la fe y praxis de otros grupos. En la primera parte, el conjunto de la Escritura es legitimada como originariamente cristiana; el autor ofrece una penetrante prueba exegética de que la Escritura muestra exclusivamente a Cristo y a los cristianos y de que en ellos se cumplieron todas las promesas; la vinculación entre la salvación y Cristo, funda, trae y completa la Iglesia; los judíos no sólo no entendieron la revelación de Dios, sino que están fuera del ámbito de su gracia; pensar en una continuidad histórico-salvífica entre Israel y la Iglesia además de impensable es, para el autor, blasfemo. En la segunda parte se ofrece un doble catálogo ético, indicador de un comportamiento específicamente cristiano. Esencial a la "Epístola" es la cuestión de la salvación escatológica que determina la selección, organización y tratamiento de los temas. Constituye su gran tema teológico. En función de ella aparecen la Cristología, de gran peso en el escrito, la Eclesiología y la Escatología.

Designado de múltiples maneras a lo largo de los tiempos. F.R.P. considera el escrito como un "tratado" en un marco epistolar. Lo deduce, aunque no exclusivamente, del motivo y objetivo del escrito, así como de la disposición de sus dos partes.

F.R.P. juzga programático el anonimato del autor. Este no reclama para sí la apostolicidad, pues sólo quiere señalar la autenticidad y relevancia de su mensaje; transmisor fiel y abogado de la tradición apostólica, se da a conocer como exégeta legitimado, cuya exposición es auténtica. Su conocimiento de la Escritura, su facilidad para usarla al servicio de sus intereses y de servirse de tradiciones judías y cristianas, llevan a F.R.P. a ver en él un *didaskalos*. Tal conocimiento no basta para ver en él un judeo-cristiano, pues puede venirle de su profesión; más aún, ciertas ignorancias sobre aspectos judaicos hacen pensar que tanto él como sus lectores sean más bien cristianos procedentes de la gentilidad. F.R.P. sugiere cómo pudo sobrevenirle esa identificación con Bernabé, presente ya desde Clemente Alejandrino.

El autor dirige su obra a cristianos, siendo él uno de ellos. Además de citar la Escritura, bebe de las primitivas tradiciones, no sólo de las conservadas en el NT, que conoce por razón de su profesión; así lo muestra sobre todo la doctrina de los dos caminos. F.R.P. analiza con finura la sucesión y forma de las citas, con frecuencia anónimas e inexactas, y su exposición. Aunque la apariencia haga pensar en una cita formal, no siempre es así. Sin excluir la existencia y uso de Testimonios, aunque haya que precisar qué se entiende por tales y los criterios para identificarlos, opina que cabe pensar que el material no le llegó directamente por vía literaria. En relación específica al problema planteado por el Tratado de las dos vías (2ª parte del escrito) se atiene a las conclusiones de Niederwimmer a propósito de la Didajé, esto es, la existencia de una fuente escrita, originariamente judía, presente en múltiples recensiones, siendo la primera versión cristiana del mismo tratado la que sirvió al autor de nuestro escrito. La idea directora de esta segunda parte es la gnosis, siempre en perspectiva soteriológica. La fe cristiana perfilada en la primera parte, es el fundamento del obrar cristiano.

En cuanto a la fecha de composición F.R.P. se suma a quienes optan por el año 130 ó 131. Respecto del lugar en que fue compuesto el escrito, considera que, en principio, ninguno ha de quedar excluido, salvo Palestina, pero acaba inclinándose por el ambiente escolar de Alejandría.

La información, excepcional, queda recogida en las muchas y, a veces, amplias notas a pie de página. En ellas encuentra el lector cuanto la erudición, sobre todo de lengua alemana, ha aportado sobre el escrito y los temas en él contenidos.

La obra incluye un elenco de las variantes de los Códices Vat. gr. 1655 y 1909 referentes tanto a la Carta a los Filipenses de san Policarpo como a la "Epístola de Bernabé"; dispone de índices bíblico, de literatura judía, rabínica, cristiana, profana en latín y griego, de términos en griego, hebreo o arameo, y concluye con el índice de materias.- P. de LUIS.

JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de Mateo*. Introducción y notas de Roberto Peña, OSB; traducción de las Hnas. Bernarda Bianchi de Carcano y M^a Eugenia Suárez, OSB (Fuentes Patrísticas, 45), Ciudad Nueva, Madrid 1999, 23,5 x 15, 444 pp.

La exégesis de san Jerónimo no resulta desconocida para el lector de la "Biblioteca Patrística". Su *Comentario al evangelio de Marcos* apareció ya en el vol. 5 de la colección; su género literario es el homilético. Homilías predicadas cuando Jerónimo todavía se sentía seducido por el gran Orígenes, al que se limita a adaptar. Ahora, en cambio, se nos ofrece el *Comentario al evangelio de Mateo*, que presenta otra cara de la exégesis del monje betlemita. De una parte, el género literario es diferente, el comentario en sentido propio, que en este caso abarca la totalidad del texto del primer evangelio, en cuatro libros; de otra, su autor lo da a luz cuando ya se había convertido en adversario del maestro Alejandrino.

Con todo, aunque se propone hacer un “comentario histórico”, las interpretaciones de tipo espiritual abundan. La circunstancia de haber sido compuesto en el curso de sólo dos semanas, si nos privó del enriquecimiento de erudición que sin duda aportaría la consulta de otros comentarios anteriores, nos permite conocer en estado casi puro a este gigante de los estudios bíblicos de la antigüedad. “Aunque su deseo era primariamente hacer un comentario al evangelio de Mateo llano y sencillo... Jerónimo no pudo abdicar de su formación clásica, por lo que en esta obra están presentes por momentos... la elocuencia, la ironía, la pasión, la poesía, las fórmulas compactas y brillantes y otros procedimientos estilísticos de valor”. Pero eso no quita que sea una obra integrada en la vida de la Iglesia, abordando todos los temas debatidos en la época y refutando al sin fin de herejes.

R. Peña divide la introducción en dos partes. La primera consiste en una breve biografía del santo. La segunda se ocupa específicamente del *Comentario a Mateo*, integrándolo en el conjunto de la labor exegética. En concreto, hace una presentación sumaria de los trabajos preliminares de Jerónimo, de los presupuestos de su exégesis bíblica (las variadas fuentes de información, cómo usa los tradicionales sentidos de la Escritura, las limitadas referencias escatológicas), compara la exégesis jeronimiana del AT y la del NT y, finalmente, señala las características principales del *Comentario a Mateo*. El autor defiende que el papa san Dámaso le confió la delicada misión de traducir la Sagrada escritura a la lengua latina, algo que, aunque se afirme habitualmente, está por demostrar. También afirma que “tradujo” los evangelios, dato que no es rigurosamente exacto, pues su labor se redujo a corregir traducciones anteriores.

Las notas que acompañan al texto, son en su mayoría simples referencias; además de las bíblicas, a Orígenes e Hilario, y a otras obras del estridonense. La obra concluye con dos índices, uno bíblico y otro de nombres y materias.- P. DE LUIS.

LEONE MAGNO, *I sermoni quaresimali e sulle collette*. Introduzione critica e costituzione del testo di E. Montanari; Traduzione di S. Puccini; Introduzione e commento di M. Pratesi, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, 13 x 20,3, 364 pp.

El presente volumen es el tercero de la serie de seis en que aparecerá publicado el total de los sermones del papa san León Magno. Como indica el título comprende sermones sobre el ayuno cuaresmal, en número de doce (sermones 26-37), y otros sobre las colectas, en número de seis (sermones 20-25), a los que hay que añadir una homilía sobre la transfiguración (sermón 38).

El texto crítico es fijado por E. Montanari, como ya hizo para los sermones sobre la Navidad (vol. II de la colección) donde expuso las consideraciones y conclusiones de valor general para toda la tradición de los sermones leonianos, que sirven también para el presente volumen, aunque tenga su peculiaridad. El autor divide el material en varias “tipologías”: la primera, que abarca los serm. 20-24, 28 y 38, de la 1ª colección (los predicados en los cinco primeros años del pontificado); la segunda, los serm. 31-37, de la 2ª colección (predicados tras el 6º año de pontificado); la tercera, los serm. 26, 27 y 29, de la 1ª colección, pero reelaborados después; la cuarta, al sermón 30, también de la 1ª colección, pero transmitido por testimonios de la 1ª y 2ª colección, amén de otros); por último el sermón 25, transmitido por un único códice. A continuación presenta el canon crítico de cada una de dichas tipologías, en cuyos detalles no podemos entrar aquí. Las diferencias con la edición de Chavasse no resultan ni numerosas ni particularmente significativas.

De M. Pratesi son tanto la introducción como el comentario. Aquella comienza por los sermones sobre las colectas. El autor determina, primero, el número de días en que tenía

lugar la colecta y, después, en qué días concretos. En un segundo momento entra ya en la teología que subyace a esa praxis de la Iglesia romana que, según M.P., discrepando de otros autores, León juzgaba instituida directamente por los apóstoles Pedro y Pablo. Partiendo del carácter fuertemente dogmático de la predicación moral del Pontífice, examina con detenimiento el fundamento de la práctica de misericordia, el misterio mismo de Dios, para derivar luego a la que debe ser la praxis cristiana, en el contexto de valoración de la riqueza y pobreza, y la actitud interior que debe acompañarla. En el apartado correspondiente a los sermones sobre la cuaresma expone la forma en se celebraba en Roma en tiempos del papa León, y la concepción teológico-moral que encerraba: un combate espiritual, que requería ciertas armas y respondía a determinada antropología; combate puesto en relación con el bautismo y la penitencia. Luego se ocupa de las fuentes, cuya presencia se percibe más a nivel conceptual que verbal. Entre ellas, ocupa un lugar destacado san Agustín, sin ser el único autor.

El comentario es amplio. Ocupa 85 páginas en un cuerpo de letra menor del utilizado para el texto. No se ubica a pie de página, sino al final del volumen. Lo que se echa de menos es la indicación en el texto de la existencia de la respectiva nota explicativa. Estas notas van precedidas de una breve presentación del contenido del respectivo sermón, que incluye normalmente la estructura literaria del mismo. El comentario abarca aspectos históricos, filológicos, literarios, litúrgicos, teológicos, morales, fuentes, etc. En ellas encuentra el lector un considerable acervo de documentación.

La obra concluye con dos tablas: una cronológica de la vida de san León Magno puesta en relación con eventos civiles y eclesiásticos; otra de concordancia entre la numeración de los sermones en la edición de Chavasse y la de la presente.- P. de LUIS.

RUPERT VON DEUTZ, *De divinis officiis. Der Gottesdienst der Kirche*. I-II. Auf der Textgrundlage der Edition von Hrabanus Haacke. Neu herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Helmut und Ilse Deutz (= *Fontes Christiani*, Band 33/1), Herder, Freiburg in Breisgau 1999, 19,5 x 13, 773 pp.

Es una especie de tópico considerar el *ora et labora* como síntesis de la espiritualidad benedictina. Sin embargo, al menos por lo que respecta a ciertas épocas y lugares, la realidad fue otra. Es el caso de la Congregación de Cluny, quizá aquella en la que el monacato benedictino alcanzó su mayor esplendor. En ella, los monjes, al menos los clérigos, así como no eran *bellatores*, tampoco eran *laboratores*, sino casi exclusivamente *oratores* (orantes). Como escribe un historiador del monacato benedictino, “Los monjes trabajaban poco, leían algo y oraban mucho” (G. Colombás). Con el pasar del tiempo se habían convertido en profesionales del culto; en el coro pasaban las más de las horas del día y buena parte de las de la noche. Siendo la liturgia la actividad principal, es lógico que se buscara darle sentido. En ese contexto se coloca el surgir de la obra *De divinis officiis* (*El culto de la Iglesia*). La obra consta de doce libros, de los que los dos presentes volúmenes ofrecen sólo los cinco primeros: los dos primeros en el vol. I, y los tres restantes en el vol. II. Según el índice, la obra completa constará todavía de un tercero y un cuarto, de los cuales aquel ofrecerá los libros que van del sexto al noveno, y este, los tres últimos.

La amplia introducción que precede al texto en lengua latina y alemana, está estructurada en dos partes, la primera de las cuales consagrada al autor, Ruperto de Deutz, y la segunda, a su obra. El autor queda perfectamente ubicado en el contexto político y eclesial de entonces, y más específicamente en el del monacato de finales del s. XI y comienzos del XII. El lector se encuentra de inmediato con el emperador Enrique IV y sus diferencias con

el papado, con la lucha de las investiduras y el imperio de la simonía, con la influencia de Cluny que va imponiendo sus usos a otras abadías. La lucha entre papa y emperador, afectó directamente la vida de Ruperto, quien, como consecuencia de ella, tuvo que abandonar su monasterio y quien durante algunos años renunció a ser ordenado sacerdote por que no quería serlo por un obispo que estaba de parte del emperador excomulgado por el papa. La praxis monástica de entonces, contemplada ya en la Regla de san Benito, de admitir niños oblatos, permitió que Ruperto recibiera en el monasterio de san Lorenzo de Lüttich, ya desde muy temprana edad, una buena educación clásica y eclesiástica simultáneamente. A su vez, el influjo de Cluny, con su sobredosis de culto, tuvo sin duda su parte en la génesis de este tratado, que Ruperto debió comenzar nada más ser ordenado sacerdote y vio la luz entre el 1108 y 1111/1112; un tratado que respondía a todas luces a las necesidades del momento y cuyos destinatarios primeros eran los monjes de su propio monasterio. Al no estar claro el misal utilizado por Ruperto para su explicación de la liturgia de la Misa, H.D., somete a examen la liturgia de Lüttich y específicamente el Misal de la abadía. Pero Ruperto no se limita a explicar la liturgia eucarística, sino todo el *opus Dei*: liturgia de las horas, el *ordo* de la Misa y los propios de las Misas de los distintos tiempos litúrgicos del año; Misa que representa para Ruperto el momento central del día y con la que relaciona las horas canónicas. La novedad que en su momento significó esta obra es puesta bien a la luz por H.D.

La segunda parte de la introducción contiene una amplia exposición del significado histórico-salvífico de la liturgia, tanto del rezo de las horas, como de la Misa y el año litúrgico. Tras una breve síntesis del contenido de cada uno de los doce libros, presenta la liturgia como manto que cubre los misterios celestes, el significado rememorativo de la vida terrena de Jesús de la liturgia de las horas; el significado tipológico del altar y otros útiles del culto; el significado de la Misa como celebración conmemorativa de la ofrenda de Cristo, unida en varios estratos con aspectos rememorativos, tipológicos y anagógicos, aspectos que a continuación se explicitan en detalle. Llamativa nos parece su concepción del evangelio como *caput* y las restantes lecturas del propio de la misa como *membra*; digno de resaltar también el ordenar los temas teológicos a la Misa y a los ciclos festivos litúrgicos, así como la importancia dada al canto litúrgico. Por último, H.D. compara los planteamientos de Ruperto con la visión de la liturgia introducida con el Vaticano II, constatando, dentro de las divergencias lógicas, notables coincidencias.

En las notas que acompañan la traducción, junto a las bíblicas, predominan las referencias a la tradición, así como las explicativas de los *realia* del texto o de determinados términos. No faltan, sin embargo, otras de carácter más teológico, a propósito, por ejemplo, de la doctrina eucarística de Ruperto.- P. de LUIS.

CROUZEL, H., *Orígenes. Un teólogo controvertido*, BAC, Madrid 1998, 20 x 13, 378 pp.

Entre las primerísimas inteligencias del cristianismo hay que contar, sin duda, a Orígenes. Su suerte, sin embargo, dentro de la Iglesia no ha sido la que cabía esperar. Como reza el título del prefacio, se convirtió en signo de contradicción; ya en vida, pero sobre todo después de su muerte. Gozó de gran celebridad y ejerció con eficacia un magisterio indiscutido durante los 150 años que siguieron a su muerte; pero a finales del s. IV comenzó la "cuestión origeniana" que llevaría a su condenación posterior (s. VI). Pero el eclipse, nunca total, que significó tal condena ha llegado a su fin, pues su figura ha recuperado hoy dentro de la Iglesia el prestigio que nunca debió haber perdido.

En este contexto se coloca el estudio de H. C., que, la BAC ofrece en lengua española, debida a las Monjas Benedictinas de la Abadía santa Escolástica (Victoria, Buenos

Aires, Argentina) tres lustros después de su aparición en francés. Al escueto título original (Orígenes), se le añade como subtítulo “un teólogo controvertido”. Se trata de una de las obras que más ha contribuido a la revalorización de su protagonista. A pesar de ser relativamente reciente, se puede hablar de una obra “clásica” sobre él. El autor es uno de los reconocidos especialistas sobre el sabio alejandrino; sus amplios conocimientos sobre el personaje y su contexto cultural y eclesial salen a relucir en cada página. La obra la ha dividido en cuatro partes. En la primera estudia al personaje, en la segunda al exégeta; la tercera está dedicada al hombre espiritual que era Orígenes y la cuarta al teólogo. En cada uno de esos aspectos, Orígenes resulta ser una figura excepcional. Que se le apodase Adamancio, esto es, “hombre de acero”, es ya indicador de su personalidad; hablar de exégesis a propósito de Orígenes es colocarlo en su medio natural, pues quizá no hubo otro exégeta como él en la antigüedad cristiana, y significa hablar, de un lado, de su preocupación por el texto bíblico (de ahí las Héxaplas) y, de otro, del sentido de ese texto descubierto sobre todo a través del método alegórico; hablar de él como hombre espiritual es entrar en su más profunda intimidad, mezcla de san Bernardo y de san Francisco, y significa reconocer en él en buena medida al padre de la mística cristiana; por último, hablar de él como teólogo lleva de inmediato la mente a la obra *Peri archón* (Sobre los principios).

Puestos a resaltar algo respecto a este último ámbito, el de la teología, la fuente de todas sus tribulaciones, hay que anotar dos énfasis puestos por H. C. El primero, en que la teología de Orígenes era una teología de búsqueda, cuando todavía el dogma no había llegado a formulación oficial ninguna y quedaban abiertas varias alternativas posibles. Así, allí donde mentes obtusas no vieron más que contradicciones y herejías, juzgando su pensamiento con un metro que no le convenía, en realidad no hay más que hipótesis, afirmaciones a modo de ejercicio de búsqueda. El segundo, en la distinción entre el pensamiento de Orígenes y las ideas, ya radicalizadas, de origenistas posteriores –léase, sobre todo, Evagrio–, que fueron las propiamente condenadas, aunque no en el V Conc. ecuménico (II de Constantinopla) del 553, pues los anatemas correspondientes no figuran en sus actas.

Lamentablemente el libro no incluye índice alguno, a excepción del general, siguiendo en ello al original francés.- P. de LUIS.

DRECOLL, V. H., *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (=Beiträge zur historischen Theologie, 109), Mohr Siebeck, Tübingen 1999, 23,5 x 16 cm., 439 pp.

San Agustín es denominado “doctor de la gracia”. Nada tiene de extraño que este tema tan importante de la teología del obispo de Hipona ocupe una y otra vez la atención de los estudiosos. De ello deja constancia la introducción del libro en que su autor pasa revista crítica a la bibliografía desde finales del s. XIX. Aunque no pretenda una bibliografía completa, nos habría gustado ver en ella la introducción de A. Turrado en la Introducción a las obras antipelagianas, en Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 457, Madrid 1984. Puntos significativos en esta investigación, son para el autor obras de K. Janssen (1936) y A. Niebergall (1951) por ocuparse específicamente de la génesis de la doctrina de la gracia; obras, sin embargo, influenciadas por el problema típico de principios de siglo, esto es, el de la evolución espiritual de san Agustín del neoplatonismo al cristianismo, dejando de lado el estudio del maniqueísmo. Por eso, desde el punto de vista metodológico, aunque no traten específicamente del tema de la gracia, considera dignos de mención los estudios de E. Feldmann sobre el influjo del maniqueísmo en el pensamiento de Agustín. Como cabía esperar, también la obra de K. Flasch *Logik des Schreckens* le entretiene un tanto, cuya importancia ve, en buena parte, no tanto en la novedad de los argu-

mentos como en la forma de presentarlos. El repaso a la bibliografía le permite concluir en la falta de un estudio sobre la génesis de la “doctrina de la gracia”, concepto que el autor se encarga de definir con precisión en apartado posterior. Tres juzga que han de ser las cuestiones a dilucidar: el papel jugado por el maniqueísmo, la forma en que el neoplatonismo (¿Plotino o Porfirio?) le ha influenciado, el núcleo del contenido que ha llevado a Agustín a desarrollar su doctrina de la gracia.

El estudio consta de tres capítulos. En el primero, se ocupa de los enfoques de la doctrina de la gracia en los escritos anteriores al 391 (pp. 25-143). La parte del león corresponde aquí a la obra *de uera rel.*, el primer escrito en que aparece el término *gratia* en conexión con la doctrina de la redención, cuyo perfil específico remite a una estructura determinada del concepto de Dios, estructura preparada ya en *De beata uita* y *De immortalitate animae*, las otras dos obras seleccionadas para su examen. La primera porque la cuestión sobre la vida feliz modela un concepto de Dios, que permite comprender mejor la concepción de *De uera relig.*; la segunda por su importancia para descifrar la dependencia o no de Agustín respecto de Porfirio. En segundo capítulo está dedicado a la doctrina de la gracia en la primera exégesis agustiniana de Pablo (pp. 145-250), esto es, en las obras: *Expositio quorundam propositionum ex Epistula ad Romanos*, *Epistulae ad Galatas expositio*, *Ad Simplicianum*. I,1 (Rom 7), *Quaest.* 68 (Rom 9,20), *Ad Simplicianum* I,2 (Rom 9). Son todos textos importantes que, por primera vez, desarrollan de forma global la doctrina de la gracia. Baste advertir que en ellos se encuentra la doctrina de las cuatro etapas (*ante legem, sub lege, sub gratia, in pace*) que el autor pone en relación con otras divisiones de la historia sea del individuo sea de la humanidad; que entran en juego conceptos tan importantes como presciencia, mérito, predestinación, elección, etc. Especial interés ofrece *ad Simpl.* 1,2 en que se constata un cambio neto, aun dentro del mismo escrito, cambio tan diversamente valorado y explicado por los estudiosos. Las cuestiones que plantean son, de una parte, la motivación que impulsó a Agustín a ocuparse de la exégesis paulina y, de otra, hasta qué punto resulta modificada por la exégesis paulina la doctrina de la redención presente en *de uera rel.* El tercero está dedicado todo él a las *Confessiones* (pp. 251-354), centrándose sobre todo en los libros séptimo y octavo. Capítulo importante en cuanto que las *Confessiones*, en su libro séptimo nos presentan el cambio que experimentó Agustín en la concepción de Dios, originada por la lectura de los libros neoplatónicos y que dio al traste con la concepción materialista, de cuño estoico, que aún arrastraba, procedente de su etapa maniquea. Cambio en la idea de Dios, acompañado de una nueva metafísica, que tuvo también su traducción en la doctrina de la gracia. El capítulo es importante asimismo para la comprensión de la obra de las *Confessiones* en cuanto tal. Además de hacer su propuesta de género literario, que asumiendo la de Feldmann, va más allá de ella, aporta también su contribución en problema de la estructura y unidad. Como complemento de comparación, introduce a propósito de *de inm. an.*, *De lib. arb.* I; a propósito de *exp. prop. Rom.*, la *quaestio* 66; a propósito de la doctrina de los cuatro etapas, el escrito maniqueo *epistula ad Menoch* y *de lib. arb.* II-III.

El examen de los textos es minucioso; Drecoll pone suma atención en detectar los cambios en las ideas y en averiguar la posible procedencia de los mismos, contemplando y valorando críticamente las diversas posibilidades (cf., v. gr., la doctrina sobre el alma en *de inm. an.*); se atiende estrictamente al tema, aunque a veces parta de lejos (como ejemplo puede citarse las páginas dedicadas al género literario de las *Confessiones*: un protréptico con tendencia apologética). El conocimiento de la bibliografía es ejemplar. Las conclusiones no son sino la respuesta a las tres cuestiones antes planteadas. Sin entrar en detalles ni valoraciones, hélas aquí: el maniqueísmo, al que el autor está muy atento, jugó un papel más importante y a veces diferente del que se le ha atribuido; la influencia neoplatónica a

Agustín le ha llegado sobre todo de Plotino; la dependencia de Porfirio no se puede demostrar, pues casi todo aquello en que se cree que depende de él Agustín lo pudo encontrar o bien en Plotino o, más en general, en la tradición platónica, o ser incluso creación del mismo Agustín; por último, el motor de la evolución agustiniana en el tema es el concepto de Dios. El modo de entender la gracia evoluciona en la misma medida en que lo hace el concepto de Dios. También los aspectos pneumatológicos y cristológicos se ven variar. El mismo autor resume el resultado de su investigación en estas líneas combinando los tres elementos: “la génesis de la doctrina de la gracia de Agustín depende de la estructura del concepto de Dios y está motivada por la polémica con el maniqueísmo dentro de la reflexión crítica de pensamientos plotinianos”.

La obra concluye con índices bíblico, de fuentes agustinianas, de otros autores antiguos, de nombres antiguos, de los principales autores modernos, de conceptos y de términos latinos. Como es habitual en la Editorial, la obra está óptimamente presentada.- P. de LUIS.

DE SAHAGÚN LUCAS, J., *Fenomenología y Filosofía de la religión* (=Sapientia Fidei 19), BAC, Madrid 1999, 14,5 x 21,5, 215 pp.

Para quienes han leído la obra del mismo autor *Interpretación del hecho religioso. Fenomenología y Filosofía de la religión*, en la Editorial Sígueme, cuya tercera edición data del 1989, la obra que hoy presentamos es una reelaboración muy bien llevada a cabo de la anterior y con idénticas pretensiones de ofrecer a quienes se inician en el estudio de la teología un texto sobre la Fenomenología y la Filosofía de la religión, disciplina que actualmente se está ya introduciendo prácticamente en todos los centros teológicos cualificados. El autor añade una introducción, por cierto con muy buen juicio crítico, en torno a la actualidad de la religión en la sociedad actual, tras la crisis de lo religioso a raíz de todo el proceso de secularización por la que ha pasado y sigue pasando nuestra sociedad occidental. El balance de los planteamientos de las ciencias sobre lo religioso precede a los conceptos básicos en torno a la Fenomenología de la religión, pasando posteriormente a la presentación del estatuto de la Filosofía de la religión en el marco de la fundamentación de la religión en la existencia humana. Los capítulos siguientes se centran en el estudio de la estructura de lo religioso y de la actitud religiosa con todas sus implicaciones, insistiendo después en la interpretación del hecho religioso y de la religión en la modernidad, “los filósofos de la sospecha”, concluyendo con la justificación racional de la actitud religiosa en la filosofía actual en sus diversas vertientes, tanto como experiencia transcendental, como experiencia ontológica y encuentro interpersonal, quedando la persona abierta al Misterio, a una posible escucha de la Palabra en la historia. Obra muy enriquecida con las nuevas aportaciones tanto de la Historia de las religiones como de la otras ciencias sobre lo religioso y de la filosofía. Damos la bienvenida una vez más a obras de esta categoría didáctica y que servirán sin duda para colaborar en la formación de las futuras generaciones de teólogos en la comunidad eclesial.- C. MORÁN

PLAZAOLA ARTOLA, J., *Historia del Arte Cristiano* (=Sapientia Fidei 20), BAC, Madrid 1999, 14,5 x 21,5, 328 pp.

A lo largo de la historia, desde la época de las catacumbas hasta el s. XX, el arte cristiano se desarrolló como expresión de la fe y, al mismo tiempo, como medio de evangelización y catequesis.

Con la secularización ha existido una fuerte tendencia a estudiar el arte cristiano simplemente como "arte", independientemente de su origen y su sentido. La Iglesia está intentando contrastar esta tendencia, tratando de revalorizar el arte cristiano y utilizarlo al servicio de la tarea evangelizadora.

Para realizar esta recuperación se ha visto que era fundamental que los sacerdotes y religiosos -principales agentes de evangelización-, conozcan y aprecien estas expresiones de fe y aprendan a utilizarlas. Por ello, acertadamente, se ha introducido dentro de los estudios eclesiásticos previos a la ordenación sacerdotal, la asignatura de "Arte Cristiano".

Dentro del panorama hispano no se podía encontrar una persona más competente sobre el tema que el profesor jesuita Juan Plazaola, que tiene a sus espaldas importantes publicaciones sobre el argumento. Baste recordar su obra "Historia y sentido del Arte Cristiano", publicada también por la BAC en 1996, y presentada en esta revista no hace mucho.

Ya allí decíamos que esa obra era un punto de referencia básico sobre el arte cristiano, tanto para los profesores como para los alumnos. Pero, ya se sabe, los alumnos siempre piden instrumentos de trabajo más breves y manejables. Por eso el Prof. Plazaola ha realizado un importante esfuerzo de síntesis para recoger las enseñanzas principales de la obra citada, centrándose aquí principalmente en la "historia", sin dedicar tanto espacio al "significado".

El libro sigue un estricto orden cronológico, desde el primer arte cristiano, hasta la era moderna, pasando por las distintas etapas: bizantino, románico, gótico, renacimiento, barroco, etc.

El autor es bien consciente que resumir dos mil años de historia de arte cristiano es tarea ardua, pero hay que reconocer que realiza un excelente trabajo y quien se acerque a la obra descubrirá detrás de este arte cristiano la vida del cristianismo.

Es una obra quizás demasiado "europea". Hubiera sido deseable que hablase también algo del arte cristiano en América, África, Asia... De todos modos se trata de una síntesis meritoria y que no dudo será de gran utilidad a las futuras generaciones de seminaristas y de laicos deseosos de descubrir la expresión de la fe por medio de la belleza. - B. SIERRA DE LA CALLE.

HAUSCHILD, W.D., *Handbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. II: Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, 17 x 25, 978 pp.

Segunda entrega de un manual que conjuga la historia del dogma con la historia de la Iglesia, insistiendo más en lo segundo, mientras que el aspecto dogmático se trata desde sus discusiones y fijaciones históricas. El volumen abarca la época que va desde la Reforma hasta la segunda guerra mundial, anunciándose un tercer libro sobre la contemporaneidad. Perteneciendo el autor al protestantismo, se explaya convenientemente sobre esta cuestión, que marcó tan fuertemente el período que el libro considera, sin olvidar el discurrir paralelo del catolicismo. De los diez capítulos del libro, cinco están dedicados a la revolución ocasionada por la Reforma. El sexto al influjo perdido del catolicismo en Europa. Los tres siguientes a la relación de las confesiones cristianas con la emancipación de los Estados modernos. Y el último al siglo XX, marcado sobre todo por dos guerras mundiales y la aberración nacional-socialista. La Iglesia ha influido en todos estos avatares, unas veces, y se ha dejado arrastrar por ellos, en otras ocasiones, demostrando siempre ser hija de su tiempo.

Cada capítulo distingue las cuestiones centrales de las más accesorias con un tipo de letra más pequeño para estas últimas, y concluye con una bibliografía sobre el particular. El

tomo termina con amplios índices temático y onomástico, amén de una lista de abreviaturas y otra de los emperadores, reyes y papas de la época analizada.- T. MARCOS.

BEUTLER, J., KUNZ, E. (Hrsg), *Heute von Gott reden*(=Religion in der Moderne 5), Echter, Würzburg 1998, 23,3 x 15,3, 144 pp.

Estamos ante la edición de seis conferencias que se presentaron en 1995/96 en la Facultad Sankt Georgen de los jesuitas de Frankfurt bajo el lema *hablar de Dios hoy*. La primera contribución es la de H. J. Höhn, *Abschied von Gott? Theologie an den Grenzen der Moderne*: puesto que el discurso filosófico y científico actual hace muy difícil el poder formular un conjunto de enunciados relevante sobre Dios, queda insistir en la importancia y eficacia que puede tener hoy la teología negativa unida, eso sí, a una insistencia en la figura de Jesús, como manifestación de Dios, y en el comportamiento ético de los cristianos. R. Schaeffler hace en *Die Selbstgefährdung der Vernunft und der Gottesglaube* una profunda exposición sobre la racionalidad, el lenguaje religioso y la fe. La razón no resulta empuñada por el hecho de creer sino que puede llegar a sus máximas potencialidades y liberarse de las amenazas que la acechan justo a través de la fe. Hoy en día es más difícil llevarlo a cabo precisamente porque estamos en un momento de *racionalidad débil* que lleva a una *teología débil*.

La conferencia de I. Dalferth: *Was Gott ist, bestimme ich! Reden von Gott im Zeitalter der Cafeteria-Religion* reproduce, con ligeras variantes, la lección inaugural dictada por el autor en la Universidad de Zurich el 30 de octubre de 1995 que ya había sido publicada en la *Theologische Literaturzeitung* 121:5 (1996) 415-430. Dalferth comienza retomando el tema de la religión a la carta que ha sido repetidamente expuesto por los sociólogos de la religión. Los creyentes escogen lo que quieren creer dentro de una pluralidad de ofertas y reformulan la fe en el marco de sus intereses y preferencias. En una palabra, se dedican al *bricolage* religioso. La forma de entender la religión es un asunto privado y depende del gusto de cada uno, "*lo que Dios es, eso lo establezco yo*". La pregunta de si Dios es realmente así, tal y como es definido por el individuo, no entra en consideración. Ahora bien, se plantea la cuestión de si entonces el mundo de las creencias no escapa completamente a lo racional. Si para darse un comportamiento auténticamente racional en la búsqueda de conocimiento se necesitan, como ha indicado repetidamente Habermas, criterios de neutralidad afectiva del sujeto respecto a lo conocido, posibilidad de cualquier sujeto de acceso a lo afirmado (universalidad) y necesidad de presentación a la discusión pública de aquello que es afirmado, al modo como sucede con las propuestas de las ciencias, entonces parece que las creencias tal y como se nos ofrecen ahora, justificadas desde el gusto personal, no entrarían bajo esos parámetros de racionalidad. Pertencerían al ámbito de lo sentimental y estético donde sólo imperan las preferencias individuales. Quedarían las creencias religiosas completamente acorazadas frente a la crítica de la religión elaborada en los dos últimos siglos al precio de ser asunciones irracionales.

Dalferth da un giro a su exposición y se pregunta si deben justificarse la religión, la iglesia y la teología desde esos parámetros de racionalidad. Es decir, desde un punto de vista neutral, al margen de la tradición concreta y de la confesión que se acepta. El proyecto ilustrado de la modernidad insiste en esos tres criterios, pero hay una aporía interna en él pues se ve abocado a adoptar un concepto de *sentido común* normativo, lo racional como aquello establecido por la mayoría, o a apelar a una comunidad de discurso racional que se queda en el ideal y la abstracción. Paradójicamente, la situación presente, en la que cada uno es el último responsable de su credo y acepta lo que mejor le parece, inmunizado a

cualquier crítica racional, no era un deseo de la ilustración; posiblemente era lo más opuesto a sus intenciones, pero ha sido consecuencia de su forma de tratar a la razón y a la religión. Hay que pasar de esa *racionalidad universal de observador neutral*, abstracta e idealizada, a las situaciones comunicativas en las cuales se constituyen de hecho los participantes y que delimitan el diálogo entre ellos. La teología y la iglesia no deberían buscar una legitimación desde una racionalidad imparcial abstracta puesto que ésta es algo ideal e inexistente.

De todas formas el problema ahora es otro, no es el desafío de la razón crítica universal sino el del individualismo religioso y del subjetivismo de unos creyentes que han convertido la religión en un consuelo emocional. Un intento de respuesta ha sido el *comunitarismo* de la Escuela de Yale en general y de Lindbeck en particular (cf. *EstAgust* 32 (1997) 431-498) que lleva a una sectarización postmoderna de la fe. En el fondo no es más que sustituir “*lo que Dios es, eso lo establezco yo*” por “*lo que Dios es, eso lo establecemos nosotros*”. Sin embargo una fe, la fe de la comunidad en la que creemos y vivimos, aunque tenga para los sujetos prioridad fáctica e histórico vital, carece de validez apriori por sí misma. La comunidad se puede equivocar. Pasar del individualismo liberal al comunitarismo postliberal puede suponer un avance pero sigue siendo insuficiente.

¿Se puede ir más allá del individualismo y del comunitarismo? ¿Es la pregunta por la verdad de las creencias algo que se queda en la retórica? Respuesta de Dalferth: primero, hay que situarse más allá de la razón ilustrada. Darse cuenta de que sólo tenemos perspectivas de participantes, es decir de seres humanos inmersos en tradiciones y mundos culturales concretos, no existen observadores neutrales, sólo hay personas implicadas. La teología rinde cuentas de un determinado posicionamiento ante la realidad frente a quienes están implicados en ese o en otros posicionamientos y tradiciones concretas. Nunca ante observadores imparciales que no existen. La postura propia de la teología se expresa en confesiones de fe, en juicios acerca de la realidad *coram Deo* y en la consideración de la misma como creación. Esta opción no es ni infundada ni arbitraria pues se basa en la percepción de la presencia de Dios en nuestra realidad. Estamos ante la primera labor que la teología tiene que exponer en el marco público de relaciones y pensamiento.

Pero, y éste es un segundo punto, la teología se separa críticamente de esa realidad divina tal y como es percibida por el creyente en general y con la cuál ella misma se encuentra implicada. Se distancia de la realización vital de la fe y opta por una suerte de suspensión del juicio dado que el objeto del que trata, aunque sólo sea accesible por la fe, es conceptualizado de distinta forma a lo largo de la historia e, incluso, en el mismo presente; puede hacerse una labor de reconstrucción crítica de sus formulaciones históricas. Esta crítica se elabora a partir de los principios fundantes de la misma fe y en contraposición con otras concepciones de la vida. Hacer teología es algo diferente a creer. La teología toma su objeto de la confesión de fe, pero ni tiene un acceso privilegiado a dicho objeto, la presencia de Dios, ni se queda en mera descripción sistemática de un fenómeno comunitario como sugiere Lindbeck. La teología entra en juego al darse cuenta de que entre la realidad de Dios y la fe en él (lo creído por el sujeto o la comunidad) hay una clara distancia. No se identifican ambos aspectos. Precisamente al no existir identificación entre ambas podemos hablar de verdad o falsedad de la fe. Y sí, por un lado, es verdad que no se puede hablar de ese credo como un observador neutral, por otro, tampoco se puede decir que la realidad de Dios, lo que Dios es, lo determinemos nosotros. Más bien es al revés: “*lo que somos nosotros lo establece Dios*”. Así pues la verdad de lo creído se decide ante la realidad de Dios. Cesa la fe de ser fe si no se distingue de superstición o de increencia y cesa también la teología de ser teología si no busca responder de esa fe y de su ajuste a la realidad de Dios. La teología hablará de dicha fe desde el punto de vista del afectado por ella, como participan-

te creyente, pero nunca será lo mismo hacer teología que el simple discurso del creyente que manifiesta su credo, pues la teología distingue dicho contenido de fe de lo que Dios mismo es. La teología conceptualiza la distancia que se establece entre la fe creída y la realidad de Dios, distancia gracias a la cuál podemos hablar de verdad de la fe.

La teología se mueve en el filo de la navaja: sabe que habla desde la visión del implicado, del que cree y solo puede responder al otro desde la primera persona del singular o del plural pero, por otro lado, es consciente de que los afectados por dicha fe, los creyentes, no deciden lo que Dios es. Si una determinada comprensión de Dios es verdadera o no, eso sólo se puede decidir ante la realidad de Dios. Es una vinculación inseparable entre comprensión o conceptualización de Dios y adoración al mismo. Una comprensión o conceptualización de Dios que se aleje de la adoración concreta a Dios que realiza la comunidad no expresará lo que la comunidad percibe como Dios. Si el hablar de Dios no se enraíza en la adoración que realiza la comunidad yerra en su pretensión de expresar la experiencia de Dios. Pero tampoco se puede decir que Dios es lo que una comunidad adora como Dios. Entre Dios, Dios adorado y Dios comprendido o conceptualizado mediante la fe hay diferencias. Sólo si hace una relativización crítica del Dios adorado por la comunidad de fe desde el Dios conceptualizado y viceversa y, además, a ambos desde la realidad de Dios, es como podemos evitar que la religión degenera en ideología. No será la fe creía por la comunidad quien decida acerca de la verdad de una comprensión de Dios, sino la realidad de Dios. A partir de la distinción entre realidad de Dios y comprensión de Dios en la fe es fácil entender cómo se crea un espacio público de discusión en el que entra a trapo la teología.

Pudiera objetarse que la realidad de Dios no es más que una conceptualización que nosotros elaboramos, pero Dalferth responde que esa objeción no corre pues nosotros sólo nos movemos dentro del lenguaje, tenemos que usar palabras y conceptos desde el marco lingüístico que es el marco vital humano. No podemos prescindir del lenguaje y en este caso la referencia del término no crea al referente. Nos movemos en el terreno de una realidad lingüísticamente cerrada y es en ese horizonte donde se plantea el problema de la verdad y falsedad. Sólo podemos hablar de la realidad de Dios en el horizonte de las conceptualizaciones hechas con el lenguaje. Precisamente porque Dios es real puede ser conceptualizado y determinado en forma verdadera o falsa, no al revés. A Dios no lo creamos porque hablemos de él, sino que su realidad es condición de la posibilidad de demarcación de la misma realidad hecha por el discurso. El referente del lenguaje religioso no se nos da de modo inmediato, sino sólo determinado, conceptualizado en formas concretas. Finalmente, ésto último no implica adoptar necesariamente un *noúmeno Dios* más allá de todos los conceptos de Dios al modo como propone Hick (la referencia a Hick sólo está en la versión de la *ThL*).

La fe cristiana confiesa percibir la presencia de Dios que se ha manifestado en concreto en Cristo. Una confesión así sólo se puede hacer desde la perspectiva de participante en dicha fe. Pero el hacerla no implica identificar la propia perspectiva con la realidad de Dios. Dios siempre es algo más. El creyente se separa críticamente de su propia opción al hacer teología. El ser consciente de esa distancia le lleva a una consideración crítica de su propia fe, de sus convicciones (o, visto colectivamente, la comunidad respecto a las suyas). Es en ese espacio abierto donde surge la crítica y la insatisfacción o el disgusto ante lo que se cree y cómo se cree. Irrumpe así la posibilidad de autocrítica de la fe propia y la crítica pública de la misma que permite contrarrestar la situación de subjetivismo y *bricolage*.

Brotan así, según Dalferth, una serie de reglas que el auténtico creyente (o la auténtica comunidad creyente) debe seguir: 1) Defiende, sé consciente, de la diferencia entre tu comprensión de Dios y Dios mismo. Dios es *maius quam cogitari potest*. 2) Profundiza tu

comprensión de Dios en el trato con Dios (en la praxis de la adoración a Dios se abre la realidad de Dios). 3) Interpreta tu vida y tu mundo *coram deo*, es decir a la luz de la activa presencia de Dios. 4) Presenta tu comprensión de Dios, sin reservas, a la crítica pública con la disposición permanente a dar respuesta de ella.

Es una suerte de realismo crítico ante la propia fe en relación a la realidad de Dios. La fe no es sólo experiencia subjetiva, ni ligazón a una tradición. El papel de la teología no será explicar por qué los hombres creen sino qué es lo que hace a su fe verdadera y razonable. Aunque los fundamentos del hecho de creer sean subjetivos, la realidad sobre la que la fe trata es objetiva y por eso precisamente está la teología en el lugar en el que en nuestra sociedad se discute públicamente sobre la verdad de las cosas, es decir, en la universidad (este final del artículo está sólo en la versión de la *ThL*).

Hasta aquí un resumen, no sé si muy bien conseguido, de la propuesta de Dalferth. La insatisfacción ante la situación actual de cristianismo *a la carta* es evidente y más para un luterano de pura cepa como es él. Constituir un conjunto de creencias al gusto de uno es una manipulación inadmisibles de la soberana majestad de Dios. La solución que busca es prometedora: al existir una distancia entre fe creída y realidad de Dios podemos jugar con las nociones de verdad y falsedad e introducir una instancia crítica, personal y comunitaria, de la propia fe.

Creo que se pueden hacer algunos comentarios a la propuesta de Dalferth y a su espléndido trabajo. En primer lugar respecto a la imposibilidad de situarse en un punto de vista neutral dado que todos son participantes en el diálogo desde tradiciones o posicionamientos previos. Es verdad. Pero todos, si quieren establecer un diálogo tienen que aceptar unas reglas comunes y una elemental será precisamente el definir con qué criterios usamos las nociones de verdad y falsedad. En este momento no puede decirse que exista acuerdo y, en mi opinión, la ciencia no usa los términos *verdad* o *falsedad* del mismo modo que la teología. Si consideramos la teoría de la verdad como adecuación, el progreso hacia la verdad tal y como se considera en las ciencias, no es igual que el progreso hacia la verdad tal y como lo entiende la teología. En las primeras queda siempre como un avance intrahistórico mientras que en la segunda supone una realización escatológica. Si entablamos el diálogo racional sobre la verdad de la fe con aquellos que no comparten la fe, a lo más que podemos llegar es a exponer un concepto de Dios que no caiga en contradicciones racionales. Eso supone teología filosófica y entender el término *Dios* como descripción y no como nombre propio a pesar de la opinión de Dalferth. El segundo paso es ver si tal concepto de Dios con todo lo que implica (creación etc.) es verosímil en un sentido débil, es decir, es compatible y no tiene contradicción con el *corpus* de conocimientos científicos que en un determinado momento de la historia se tienen. Ello no quiere decir que las afirmaciones sobre dicha realidad sean decidibles a partir del *corpus* de conocimiento científico admitido en un momento determinado. Lo único que se pide es que sean consistentes con él. Si no lo son tenemos que modificar nuestras afirmaciones sobre Dios y no al revés. Por poner un ejemplo, un concepto de creación que supusiera la negación de la teoría evolutiva debería ser automáticamente desechado sin mayor discusión. Bien, lo expuesto supone trabajar con unos criterios comunes, con un *lenguaje común* compartido por creyente y no creyente, de lo contrario no hay diálogo posible con el pensamiento contemporáneo, sino sólo la oferta de una revelación dogmáticamente presentada que se acepta o no.

Por otro lado, si el diálogo es entre creyentes, incluso entre creyentes en la misma fe, poder usar la realidad de Dios como instancia crítica respecto a las comprensiones que de él nos hacemos y, por lo tanto, evitar el subjetivismo actual, implica igualmente un lenguaje común, unos criterios epistemológicos compartidos. Supongamos la discusión en Cristología y pensemos en la discusión que se puede entablar entre un creyente tipo *new age* y otro *liberacionista*. ¿Que imagen de Cristo es la que más se asemeja a la realidad de

Cristo? Puede apelarse al evangelio, a la Escritura, y ver que comprensión de Cristo está más en conformidad con la realidad de Cristo para así decantarse por una línea u otra y no dejar la elección al arbitrio personal del mismo modo que a uno le gusta más Velázquez y a otro Goya. El problema es que apelar al evangelio implica criterios comunes de interpretación. Por ejemplo, supongamos que la solución más adecuada a nuestro problema sea decir que la imagen que más se corresponda al Jesús histórico es la más correcta. Tal afirmación implica ir a los textos y eso conlleva discutir sobre la base de algo admitido por los dos creyentes en diálogo: validez de los métodos histórico-críticos, sociológicos, etc. de análisis de los textos. Si no se comparten tales criterios será imposible, en este caso, llegar a desmontar una determinada imagen. Estamos otra vez ante reglas compartidas por los dos participantes. Reglas que han de permitirnos llegar a la *realidad* que sirve de instancia crítica a la adecuación de tal realidad que hacemos con la fe que profesamos.

Dalferth da en ocasiones la imagen de que piensa que la realidad de Dios, instancia crítica de nuestra comprensión de Dios, es una suerte de revelación que nos llega como un meteorito. La realidad de Dios es una conceptualización nuestra igual que la comprensión de Dios que tenemos y, además en nuestro caso, es conceptualización a partir de la investigación hermenéutica que hacemos de la Escritura, o de la Tradición en sentido amplio, por medio de métodos estrictamente racionales. La posibilidad de tomar en cuenta lo que dicen personas concretas a partir de una experiencia personal mística de lo que es Dios no nos vale precisamente porque no se puede aplicar en esos casos los criterios establecidos de *neutralidad, universalidad y publicidad*.

Si en el diálogo con la cultura contemporánea la teología puede aplicar las nociones de no contradicción (interna) y verosimilitud (de la propia propuesta) por ser consistente con los enunciados científicos; en el diálogo intracreyente puede usar la noción de verdad (el predicado *ser verdadero* como perteneciente al metalenguaje teológico respecto al lenguaje objeto del creyente) pero siempre y cuando haya criterios comunes (tanto racionales como creyentes) en el modo de acceso al objeto que tenemos de referente. Si en el primer caso no podemos introducir la noción de decidibilidad de los enunciados creyentes, en el segundo a lo mejor sí.

Un creyente puede decirse cristiano y estar convencido de la reencarnación. Religión a la carta. Solución: vayamos a la realidad, a la revelación manifestada en la Biblia, a la tradición cristiana. ¿Cómo ir a esa realidad? Usemos un método de interpretación de la Biblia compartido por todos. Volvemos a la razón neutral, universal y pública que considera la realidad. Es decir, hacemos teología. Si en el caso que nos ocupa el tal sujeto se cierra en banda a cualquier argumento crítico, y lo hará si no comparte los mismos métodos de análisis y argumentación, estamos vendidos. Es curioso pero, en mi opinión, en estos tiempos de tantas creencias y tan variopintas, la teología cristiana se va a tener que apoyar cada vez más en la ciencia pura y dura si no quiere que la metan en un mismo saco con todas esas otras religiosidades; ciencia, claro, entendida en sentido amplio: no sólo física, también filología, historia, antropología social, etc. Incluso puede que pase un día también al revés y la ciencia necesite de la teología para hacer frente a determinadas corrientes de pensamiento. La relación entre teología y ciencia no debe extrañar. La ciencia, en su más amplio sentido, es el modo privilegiado que tenemos los humanos de situarnos ante la realidad y controlarla para mejorar nuestro bienestar y supervivencia. Desde tal punto de vista la razón es lo más *divino* que hay en nosotros, es imagen de Dios. Gracias a ella podemos hablar de revelación.

En fin, un precioso artículo de Dalferth y muy válido aunque se puedan matizar algunas cosas. Dejemos el apasionante mundo de la teología fundamental y pasemos a citar brevemente las otras tres ponencias. La cuarta es de S. Heine, *Gott - das sperrige Du. Der Theismus als Ärgernis der Aufklärungskultur*. La quinta de H. Kessler, *Schweigen müssen wir oft; es fehlen*

heilige Namen (Hölderlin). Zur Hermeneutik trinitarischer Rede. Ambas siguen en el campo de la teología fundamental y sistemática. La última, de A. Biesinger *Kinder nicht um Gott betrogen*, se desmarca un poco del resto del libro y hace una interesante exposición sobre la transmisión de la fe a la infancia y la planificación de la catequesis en el contexto actual.- F. JOVEN.

PAGANO FERNÁNDEZ, P. M., *Espíritu Santo-Epiclesis-Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística* (=Koinonía 32), Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 21 x 13,5, 431 pp.

Este estudio teológico interdisciplinar tiene por objeto la presentación de una eclesiología eucarística en perspectiva pneumatológica a partir de las diversas dimensiones de la epiclesis. No se trata por tanto de una investigación puramente litúrgica; y tampoco de una reflexión exclusivamente pneumatológica. Es propiamente un trabajo de aproximación a la naturaleza y la misión de la Iglesia desde el análisis pormenorizado del contenido epiclético de la anáfora eucarística.

Se trata de la publicación de una tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la "Universidad Karl Eberhard" de Tubinga, bajo la dirección de P. Hünermann. La tesis consta de dos partes. La primera es de carácter descriptivo y presenta, en tres capítulos, el horizonte histórico y teológico de la disertación. En el primer capítulo se desarrolla la dimensión ético-antropológica de la invocación al Espíritu en el marco de la cultura occidental actual. El capítulo siguiente se centra en la dimensión pneumatológica de la renovación eclesial que representó el acontecimiento del Concilio Vaticano II. Y el último capítulo está dedicado al estudio de la invocación de la Iglesia en el magisterio pontificio posconciliar.

La parte principal de la tesis analiza en seis capítulos las significaciones litúrgico-teológicas de la epiclesis eucarística. La praxis litúrgica debe ser la mediación de la respuesta del Dios vivo al hombre de hoy y, a la vez, el lugar privilegiado donde éste pueda vivir la experiencia de comunión del Espíritu Santo (cf. 1Cor 14,25). El capítulo cuarto determina la relación entre *lex orandi* y *lex credendi* y plantea la cuestión de la existencia de una epiclesis en el Canon Romano. Los capítulos quinto y sexto son los centrales de la monografía. El quinto identifica la presencia y posición de la epiclesis en las anáforas de la liturgia romana renovada y hace un balance de su recepción. El sexto analiza el contenido teológico y la formalidad sacramental de la epiclesis anafórica. Con ellos el autor sienta las bases de la propuesta de definición teológica de la epiclesis y de la concepción eucarístico-pneumatológica de la Iglesia. Los capítulos siguientes sirven para verificar el sentido epiclético de toda la celebración eucarística (séptimo) y de toda la vida sacramental (octavo). El noveno capítulo se ocupa de la función de la epiclesis eucarística en el contexto del diálogo ecuménico. Y el último capítulo contiene la conclusión general de la tesis.

El autor, sacerdote argentino, confiesa en la introducción que la elección del tema se la sugirió la lectura del último capítulo de la pneumatología de Y. Congar y recuerda como anécdota las palabras que el propio teólogo dominico le dirigió cuando lo fue a visitar en su habitación del hospital parisino donde murió: "Votre thème est très difficile".- R. SALA

LORENZEN, T., *Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas* (=Presencia Teológica 97), trad. José Pedro Tosa Abadía, Sal Terrae, Santander 1999, 21 x 14, 459 pp.

Este libro contiene la versión castellana de un trabajo de investigación bíblica y teológica en torno a la resurrección de Jesús, publicado originalmente en inglés (Orbis Books,

Maryknoll N.Y. 1995). Es el fruto de más de 20 años de experiencia docente de su autor, el pastor baptista T. Lorenzen, profesor de Biblia en el Seminario Teológico de Rüschnikon (Suiza).

La obra parte de una doble premisa. En primer lugar, de la incuestionable importancia de la resurrección de Jesús para comprender la fe cristiana. Para los escritos del NT, incluidos aquellos que no la afirman explícitamente, la resurrección de Jesús es el acontecimiento fundamental de la fe y de la Iglesia cristianas. En segundo lugar, de la constatación de que la comprensión de la resurrección ha sido siempre objeto de controversia. Estamos ante la cuestión hermenéutica fundamental: cómo entender un acontecimiento escatológico que los textos describen como acto de Dios, y cómo hablar de él de forma significativa para el hombre actual.

A partir de la comprensión neotestamentaria de la resurrección, el autor trata de ir más allá de los textos para intentar aproximarse a la "realidad" del acontecimiento de la que dichos textos proceden y de la que dan testimonio. Lorenzen reconoce que este planteamiento implica siempre un proceso de selección por parte del intérprete en el que algunos textos (Rm 6,9-10; 1Cor 15) adquieren más relevancia que otros.

En la primera parte del volumen se repasan, en una visión de conjunto, cuatro modelos interpretativos de la resurrección: el "tradicional" (C. Henry, W. Pannenberg), el "liberal" (R. Bultmann, J. Knox, D. Strauss, H. Paulus, R. Pesch, D. Griffin), el "evangélico" (K. Barth, W. Künneth, E. Schillebeeckx) y el "liberacionista" (J. Moltmann, J. Sobrino). La segunda parte contiene el estudio de las fuentes neotestamentarias sobre la resurrección: el "novum", los relatos de apariciones, las experiencias del Espíritu y las tradiciones de la "tumba vacía". La tercera parte, la más breve, trata de descifrar los tipos y modos de conocimiento que requiere el acontecimiento de la resurrección. Y, finalmente, en la última parte el autor saca las consecuencias cristológicas, teológicas, soteriológicas y eclesiológicas de la realidad de la resurrección.

El libro culmina con una breve conclusión, la bibliografía sobre el tema, un índice analítico-onomástico y un índice de citas bíblicas.- R. SALA

BERNHARDT, R., *Was heisst 'Handeln Gottes'. Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1999, 15 x 22'5, 480 pp.

Escrito de *Habilitación* (tesis pro profesorado) para la universidad protestante de Heidelberg. El tema es el concepto de *Providencia* divina. En un mundo tan secularizado como el nuestro, si ya resulta difícil hablar de Dios con *sentido*, no digamos nada de la *acción continua* y *benefactora* de Dios en la creación. El libro comienza analizando la doctrina clásica sobre la Providencia de Lutero y de Calvino, en sendos capítulos, en el primero entendida como gobierno del mundo, y en el segundo en su relación con la predestinación. A continuación la entrada en crisis de la anterior doctrina, con el advenimiento del mecanicismo y la Ilustración. El viejo concepto pareció retornar con el historicismo hegeliano, pero acabó derrumbándose con el materialismo marxista y el naturalismo darwinista. Hasta Karl Barth y su crítica a la desmesurada pretensión de la razón humana no se recuperará. La segunda parte del libro revisa las posibles interpretaciones actuales de la Providencia. Una la intenta unir al indeterminismo de la física moderna, que sería la línea de Pannenberg. Otra la conecta con las expresiones de poder, sabiduría y amor en la naturaleza. Resulta ser un detallado estudio del concepto, que en su conclusión remite al misterio divino. La Providencia no es más (ni menos) que otro nombre de Dios, referido a su presencia y bondad en el mundo. Índice de nombres y bibliografía al final del libro.- T. MARCOS.

SAYÉS, J.A., *La Iglesia de Cristo. Curso de eclesiología*, Palabra, Madrid 1999, 13,5 x 21,5, 573 pp.

La obra se enmarca dentro de la colección *Pelicano*, dedicada a manuales de teología. El desarrollo temático es el que suele darse últimamente en todos los tratados de eclesiología: orígenes de la Iglesia, imágenes más usadas (cuerpo de Cristo, pueblo de Dios, etc), las notas de la Iglesia, la estructura jerárquica, la misión de la Iglesia, la relación con el poder temporal. Nada que objetar a ello. Otra cosa son las páginas dedicadas a cada tema. Que "Jesús y la Iglesia" ocupe 25 páginas mientras la "sucesión apostólica" abarca 30 ya da que pensar. Por no hablar de las 100 páginas de la "estructura jerárquica" (quitando los capítulos dedicados a los laicos y a los religiosos). Es como si la eclesiología católica no acabara de discriminar lo esencial y lo secundario.

El libro está muy bien informado y la bibliografía es buena. Pero las interpretaciones de los datos ya es otro cantar, digamos que conservador, poco abierto a renovaciones teológicas. Por ejemplo, en Latinoamérica no son las comunidades de base las que tienen la culpa del éxito de las sectas protestantes (p. 225, nota 58), sino más bien la poca flexibilidad de la Iglesia institucional. También se pregunta, respecto de la identidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, si el cambio en el esquema conciliar del *est* por el *subsistit* (LG 8) fue afortunado (p. 266), cuando ha sido uno de los avances ecuménicos del Vaticano II.- T. MARCOS.

LA SOUJEOLE, B.D., *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Éditions Universitaires, Fribourg 1998, 14,5 x 23, 406 pp.

El presente ensayo eclesiológico replantea una vez más la definición de la Iglesia. Durante mucho tiempo, prácticamente 14 siglos, ésta no ha sido una cuestión que separara a los cristianos, aunque hubiera fuertes diferencias entre ellos. El libro pretende recobrar la antigua unidad en la concepción básica de la Iglesia, lo que llama una *eclesiología fundamental*. El Vaticano II le sirve de referencia máxima, tanto para enjuiciar la problemática actual como para entrever las posibilidades de renovación actual.

La propuesta gira en torno a dos conceptos, ambos bien enraizados en el último concilio, que intenta intercalar entre sí. La Iglesia como sacramento, visto particularmente a la luz de la eucaristía, y la Iglesia como comunión, en su variedad de acepciones. Como su intención es ecuménica, las consideraciones sobre la Iglesia como sacramento de comunión revisan el puesto del papado, del derecho canónico y de la Iglesia local. El libro se cierra con una selecta y buena bibliografía, además de un índice onomástico.- T. MARCOS.

TANGORRA, G., *Dall'assemblea liturgica alla Chiesa. Una prospettiva teologica e spirituale*, EDB, Bologna 1999, 14 x 21,5, 333 pp.

El libro presenta la propuesta de entender la Iglesia de un modo nuevo. No tanto desde lo institucional o jerárquico, aunque también. Ni tampoco sólo desde lo místico o espiritual, centrado en los sacramentos. Ni desde la última propuesta de las teologías sociales, que la entienden como instancia crítica contra los sistemas deshumanizadores. La Iglesia, según el autor, debe ser sobre todo "asamblea litúrgica", donde se visibilizarán los aspectos eclesiales de comunidad, participación, compromiso. Desde ese aspecto central de la Iglesia podrán desarrollarse todos los demás.

La idea suena a ya vista, sobre todo en la eclesiología de Karl Barth, que entendía la Iglesia como "acontecimiento", manifestado sobre todo en torno a la palabra. Donde la palabra de Dios reúne a un grupo de creyentes, ahí está la Iglesia. La idea es preciosa, aunque adolece de algunas cosas. Esta eclesiología protestante ha sido tachada de poco preocupada por lo social, demasiado cúltrica e individualista. Por otra parte, trasladado este esquema a la liturgia católica, donde los laicos son bastante pasivos estructural y prácticamente, pareciera volverse a ideas superadas de sociedad docente, discente y desigual.-T. MARCOS.

MÖHLER INSTITUT (ed.), *Le Chiese cristiane nel Duemila*, Editrice Queriniana, Brescia 1998, 12,5 x 19,5, 392 pp.

El Instituto Johann Adam Möhler, creado para la labor ecuménica en recuerdo del gran teólogo de la escuela de Tubinga, edita un libro muy interesante. Se trata de una presentación de las grandes confesiones cristianas actuales. No quiere ser un estudio exhaustivo, ni aportar datos nuevos, sino justamente dar una información sucinta sobre las concepciones esenciales de cada corriente eclesiológica. Para caminar en la vía del ecumenismo es necesario conocer las otras Iglesias, y desde el conocimiento avanzar hacia la unión. La realidad es que solemos estar de acuerdo en el ecumenismo sin conocer gran cosa de los *otros cristianos*. Y así nos va, pues todo se queda en meras teorías.

Por el libro desfilan católicos, ortodoxos, anglicanos, luteranos, reformados, baptistas y metodistas, luciendo sus mejores ropas. Cada cual formando un capítulo o sección, escrita por un católico (excepto los anglicanos, descritos por una de ellos). Cada capítulo resume la historia, la estructura jurídica, doctrina, liturgia y espiritualidad de una confesión, intentando siempre mostrar la autocomprensión que tiene de sí. Se cierra cada capítulo con una bibliografía específica. Siendo el libro traducción italiana del alemán, añade al final un capítulo sobre las confesiones cristianas en Italia. Si nos supiésemos escuchados aconsejaríamos su traducción a alguna editorial española.- T. MARCOS.

SOBRINO, J. - ALVARADO, R.(eds.), *Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"* (=Presencia Teológica 96), Sal Terrae, Santander 1999, 21 x 13,5, 285 pp.

La persona de Ignacio Ellacuría no sólo forma parte de ese puñado de figuras geniales que la Compañía de Jesús ha regalado al siglo XX (P. Teilhard de Chardin, P. Arrupe, H. De Lubac, K. Rahner...), sino también del grupo de elegidos cuya vida y obra han calado más hondo en las masas "crucificadas" del planeta (Gandhi, Luther King, Teresa de Calcuta, Oscar Romero...).

El presente libro es un homenaje a este portugalujo universal editado con motivo del décimo aniversario de su martirio junto con otras siete personas, en la Universidad "José Simeón Cañas" de El Salvador, de la que era Rector.

El volumen está compuesto por 14 artículos de diferentes autores, clasificados en cinco secciones relativas a la persona y el pensamiento de Ignacio Ellacuría: "el hombre", "Amigo de la sabiduría", "teólogo de la liberación", "sediento de justicia" y "compañero de Jesús". La mayoría de las aportaciones son inéditas aunque algunas reelaboran trabajos ya aparecidos por separado. Destaca por su interés la breve entrevista de R. Alvarado a P. Laín y la reproducción de una carta de éste último a Ellacuría ya publicada en 1977. También están escritos con gran sensibilidad el Prólogo de J. Sobrino sobre la fe de Ellacu-

ría y la semblanza de R. Cardenal, ambos supervivientes de la matanza del 16 de Noviembre de 1989. El subtítulo de la obra corresponde al verso de Quevedo que sirve de título a la aportación de J.M. Tojeira, ex-Provincial de los Jesuitas en Centroamérica (1988-1995) y actual rector de la UCA de El Salvador. El libro concluye con la emotiva oración de R. Falla, leída en la capilla de los estudiantes jesuitas de Santa Tecla en una eucaristía a los pocos días de su asesinato. R. SALA

LAZCANO, R. (ed.), *Dios, nuestro Padre*. II Jornadas Agustonianas (Madrid, 13-14 de marzo de 1999), Centro Teológico San Agustín, Madrid 1999, 14'5 x 22, 251 pp.

El libro recoge las ponencias de las II Jornadas Agustonianas habidas hace algunos meses en Madrid. El tema se centró, muy oportunamente, en lo que constituye la dedicación del año en curso, Dios Padre, con vistas al próximo Jubileo del 2000. Creo que fueron unas buenas jornadas. Esto parecerá presuntuoso dicho en una revista agustiniana por un agustino, que encima tuvo una conferencia. Así que habrá que decir que fueron unas buenas jornadas, modestia aparte.

Las conferencias abarcaron todos los campos de la teología, desde el patristico (José Anoz) al litúrgico (María Angeles Navarro), pasando por el bíblico (Isabel Gómez Acebo), dogmático (Tomás Marcos y José Antonio Galindo), moral (Marciano Vidal), pastoral (Santiago Insunza) y experiencial, por no decir místico (Arminde de la Red). Los ponentes complementaron sus estilos, más vivencial unos y más académico otros; punto de vista masculino y enfoque femenino; sesudos estudios y aproximaciones más poéticas.

Todo ello queda recogido en este libro, que fue tan puntual como las jornadas, puesto que apareció en el segundo día de reunión (sea dicho en honor del editor). Quiere ser una sencilla contribución para la formación teológica y para la preparación del Jubileo.- T. MARCOS.

ALVILARES, J., *Dios en los límites*, PPC, Madrid 1999, 14,5 x 22, 232 pp.

¿Es posible todavía hablar de Dios en un mundo adulto, mundo secular? ¿Es Dios el mito máximo de muchos de nuestro mundo intelectual?. Indica el autor que “el tema de Dios es, en muchos ambientes, inactual, intempestivo, mítico. Pertenece al pasado, a lo que el progreso del saber -Galileo, Hobbes, Kant, Darwin- vació inapelablemente de sentido”. “Sin embargo esta situación intelectualmente inhóspita para el tema de Dios, puede tener un efecto positivo: devolverlo al espacio, áspero, pero vivo, de la pregunta. De la pregunta por lo que es Dios y por los caminos por los que pueda hacerse encontradizo”. Precisamente en este contexto y en esta problemática es donde se coloca el autor, afrontando el estudio en torno al lenguaje sobre Dios, el pensamiento sobre el mismo y su deseo, e insistiendo en el cómo de su presencia en la historia y en el mundo donde se hace realidad para muchas personas de todos los tiempos. Una reflexión que no pretende ser un tratado escolar ni un teodicea de los tratados clásicos, sino ahondar desde ángulos diferentes, donde junto a los temas filosóficos, se unen las afirmaciones teológicas más comprometidas con el pensamiento actual, sin dejar a un lado lenguajes poéticos desde una estética capaz de ofrecer expresiones más aproximadas a la realidad trascendente. Ofrece el autor una forma novedosa, que no nueva, de asumir el tema de todos los tiempos y que parece volver con más fuerza que nunca en nuestra época, a la vez que se preocupa por recuperar lo mejor de la tradición creacionista, frente a la gran carga de helenización del mensaje judeo-

cristiano. Bienvenidos sean estudios de esta índole en tiempos de búsqueda de identidad, desde una crítica seria de los planteamientos más precisos del ser cristiano y de su Dios, que es el Dios de Jesucristo.- C. MORÁN

SALMANN, E., *La palabra partida. Cristianismo y cultura postmoderna*, PPC, Madrid 1999, 14, 5 x 22, 144 pp.

“No es fácil ser y confesarse cristiano en la actualidad”. Con estas palabras inicia sus reflexiones el prof. Salmann, consciente de la dificultad de ofrecer al hombre de la postmodernidad una lectura atrayente y sugestiva del mensaje evangélico. A este cometido dedica el autor su obra, que es la tercera parte de una trilogía, donde se pueden ir encontrando de una parte y otra la presentación del mensaje cristiano de salvación dentro de las coordenadas del pensamiento actual, asumiendo aspectos que considera viables en el diálogo fe-cultura. Sin que sea una obra sistemática, no lo pretende tampoco el autor, sin embargo se puede ir detectando en su lectura cuáles sean las líneas directrices de su exposición, insistiendo siempre en la revitalización de la mejor tradición cristiana para tiempos culturales diversos y diferentes. El pluralismo cultural y religioso como algo adquirido en la actualidad, no debe empañar la imagen clara y fiel del mensaje cristiano, intentado que siga siendo respuesta a las preocupaciones más profundas de las personas de todos los tiempos. Los fideísmos y los fundamentalismos nunca han sido buenos consejeros en el discorrir de la tradición cristiana. Quizás haya que optar por una lectura más crítica y fundamentada de la tradición cristiana en sus mejores exponentes. Buenas reflexiones para una época de difíciles respuestas a cuestiones inéditas y que exige una fidelidad creativa en la reflexión teológica.- C. MORÁN.

SOMMER, W., *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 17 x 24, 45, 317 pp

Dentro de la colección *Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte* ocupa el tomo 74 la obra que hoy presentamos. Básicamente se centra en estudios selectos en torno a la teología luterana sobre temas políticos, teológicos y de piedad popular, estudios recogidos en torno a escritos de los fundadores de la Reforma y de autores luteranos del siglo XVII, especialmente de Johann Arndt. Incluye también investigaciones sobre las preguntas en torno a la Escatología y la Cosmología y temas de Literatura en los primeros momentos de la Reforma Protestante. Aportaciones sumamente interesantes para la elaboración de la historia de la teología protestante y que en el diálogo ecuménico tiene suma incidencia en los estudios que desde este área de la teología se van realizando. Bienvenidas obras de esta categoría al acervo cultural teológico que servirá para un mejor conocimiento de las corrientes teológicas del amplio campo de la teología de la Reforma.- C. MORÁN.

MÁCHA, K., *Glaube und Vernunft. Die Böhmisches Philosophie in geschichtlicher Übersicht. Teil IV/2 1953-1989*, Mährische Landesbibliothek, Brno 1998, 16 x 24, 330 pp.

Pertenece este estudio del prof. Mácha a la obra en cinco volúmenes sobre la Historia del Pensamiento bohemio, desde los inicios del mismo en el 863 (los tiempos de la misión greco-eslava) hasta nuestros días. El volumen cuarto, tomo segundo, se centra en la época

actual donde encontramos fuentes inéditas de datos e informaciones en torno al desarrollo de la filosofía checa. Se pueden encontrar aspectos en torno a la Ciencia del lenguaje, Historia de la Literatura, Sociología, Historiografía, Politología, Historia de la Iglesia, etc. Dado el carácter de dicho estudio se puede afirmar que hoy por hoy se hace imprescindible el recurso al mismo si se quiere llegar a conocer el pensamiento, globalmente tomado, del pueblo bohemio. Es tal la cantidad de autores y datos presentados que es difícil formarse una idea unitaria de la ideología presente en dicha cultura. De todas formas bienvenidas obras de esta índole al amplio campo cultural de pueblos que para nuestra cultura pertenecen todavía un tanto desconocidos.- C. MORÁN

LORDA, J.L., *Avanzar en teología. Presupuestos y horizontes del trabajo teológico*, Palabra, Madrid 1999, 13, 5 x 21, 5, 243 pp.

En el maremagnum de escritos en torno a las cuestiones formales del quehacer teológico, el autor de la presente obra recoge sus planteamientos personales y profesionales realizados en circunstancias diversas, bien sea en escritos o dictados en conferencias y coloquios sobre dicha temática. Tras constatar la diversidad de temas, métodos, formas de afrontar los temas de la fe en teología y admitiendo la necesidad de un pluralismo legítimo en la reflexión teológica, pasa a analizar lo que llama la sociología del saber teológico, consciente de que se hace teología en una comunidad eclesial, con lo que supone de memoria creativa y proyectiva, insistiendo posteriormente en los requisitos metodológicos, desde la fundamentación bíblica, aceptación del credo de la Iglesia, el saber que el teólogo pertenece a la comunión eclesial con lo que lleva de vivencia y experiencia de la misma fe y concluyendo con el carácter testimonial que supone la implicación en el hacer teología. Y en la parte dedicada a la relación filosofía-teología concreta de alguna forma algunas perspectivas del saber teológico, concluyendo con un epílogo ofreciendo pistas de actuación teológica de cara al futuro, donde habrá que seguir insistiendo en el problema de la eficacia temporal de mensaje evangélico, el diálogo interreligioso, los nacionalismos y particularismos teológicos o lo que se puede llamar pluralismo teológico e inculturación del Evangelio, sin olvidar todo lo referente al diálogo ecuménico que tan buenos resultados está dando en los nuevos planteamientos teológicos postconciliares. Buenas reflexiones del autor, aceptables unas y otras abiertas a futuros planteamientos y discusiones, pero todas ellas enriquecedoras para una mejor metodología y realización de la teología del siglo XXI. Muy buena presentación y en esto agradecemos también a la editorial Palabra.- C. MORÁN.

MORAL, J. L., *Creado Creador. Apuntes de la historia de Dios con el hombre* (=Teología para Jóvenes 13), CCS, Madrid 1999, 19,5 x 12,5, 246 pp.

La obra que presentamos –bien podía ser incluida en la sección de libros de pastoral o catequesis–, si la situamos en la sección de teología es por el tema y por el original y atractivo modo de presentar una disciplina como la antropología teológica. El libro es una síntesis de los temas de esta disciplina: creación, hombre, pecado y gracia. El libro es bautizado con la expresión de H. Bergson *Dios crea creadores* y está presentado como si correspondiera a la libreta o bloc de Dios creador y en ese diario revela a los hombres el sentido de la historia de Dios con el hombre: historia de un amor gratuito e incondicional, que crea y recrea. En sus páginas se trasluce que para conocer y amar a Dios, hay que, conocer y amar al hombre; que la cuestión del hombre no es menos teológica que la cuestión de Dios.

El libro consta de tres partes: la primera muestra la increíble fe que Dios tiene en el hombre; la segunda, se centra en el amor que guía a Dios para crear (Dios crea por amor, y Dios crea para salvar). La tercera parte es la reflexión del pecado y de la gracia, Dios crea creadores. El libro es dirigido a educadores de la fe, animadores de grupos, catequistas y a los jóvenes en general. No sólo ha sido escrito para ellos, sino en diálogo con ellos. Esto quizás sea su carácter más innovador y da al trabajo un sentido ágil y popular. En definitiva logra hacer una presentación teológica de modo sencillo, dándole el tratamiento pedagógico adecuado al público que va dirigido; lo cual nos viene a decir que la teología se puede presentar en un tono más coloquial, sin perder por ello su rigor. Aunque el autor no usa aparato crítico, va haciendo referencia a diversos autores citando alguna de sus frases. Un libro que se puede recomendar para la formación de animadores de la fe, catequistas o catequis de adultos.- J. ANTOLIN.

COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *Eucaristía, sacramento de vida nueva*, BAC, Madrid 1999, 13,5 x 20,5,189 pp.

Este volumen sobre la eucaristía es el cuarto de la serie preparados por la Comisión Teológico-Histórica del Comité para el Jubileo del año 2.000. Sigue en la línea de los tres anteriores: *Jesucristo Salvador del Mundo*, *El Espíritu del Señor*, *Dios, Padre Misericordioso*.

Obedece al deseo del Papa que ha pedido que el Año Jubilar sea "intensamente eucarístico". Ya en la Bula de la convocatoria del gran Jubileo -Incarnationis Mysterium- Juan Pablo II afirmaba que "en el signo del pan y del vino consagrados, Jesucristo resucitado,... manifiesta la continuidad de la encarnación. Permanece vivo y verdadero en medio de nosotros para alimentar a los creyentes con su cuerpo y con su sangre" (IM,11).

La finalidad del presente volumen es la de contribuir a esta venida eucarística de Cristo con la esperanza de que crezca continuamente para una transformación cada vez más profunda del destino humano.

En un primer capítulo se estudia el "valor e importancia de la eucaristía", relacionándola con la obra de la salvación, la transformación de la humanidad y nuestra vida personal.

A continuación se afronta el origen de la eucaristía. Tras estudiar el testimonio de Pablo se pasa a analizar las versiones de los sinópticos y los textos eucarísticos de Juan.

Seguidamente se estudia la pluralidad de nombres que ha recibido la eucaristía y su naturaleza de "acción de gracias".

Uno de los aspectos centrales de la obra es el tema de la presencia real de Cristo. Es explicada como presencia personal, que está también relacionada con la presencia del Padre y del Espíritu Santo. El estudio de la doctrina tradicional de la Iglesia, a partir de Trento, corroborará estos datos.

No podía faltar un capítulo dedicado al sacrificio eucarístico. La eucaristía es considerada como un verdadero sacrificio, aunque de tipo sacramental. Dicho sacrificio de Cristo está estrechamente relacionado con el sacrificio de la Iglesia.

La eucaristía es también comida de comunión. Se analiza el valor de la misma como comida sagrada, banquete escatológico y comida espiritual.

En los dos últimos capítulos se habla del culto eucarístico y de la eucaristía en la vida cristiana.

El conjunto podríamos calificarlo como una buena síntesis teológica sobre el tema con inquietudes catequético-pastorales.- B. SIERRA DE LA CALLE.

Moral-Derecho-Pastoral

CÓFRECES MERINO, E.-GARCÍA DE HARO, R., *Teología moral fundamental. Fundamentos de la vida cristiana* (=Manuales de Teología 26), EUNSA, Navarra 1998, 23 x 15,5, 593 pp.

Queriendo ofrecer un manual asequible a todos, Evencio Cófreces reelabora la extensa obra del difunto profesor Ramón García de Haro –*La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, EUNSA, Pamplona 1992, 850– integrando el *Catecismo de la Iglesia Católica* y la encíclica *Veritatis splendor*. Son 8 densos capítulos bien articulados, con los temas propios de la Moral Fundamental, amén de una selectiva bibliografía final y los índices de autores, del magisterio y de citas bíblicas.

La Teología Moral es una ciencia que estudia la conducta humana a la luz de la razón iluminada por la fe. Debe ir unida a la dogmática, ascética y mística, y nutrirse de la Escritura y la Historia, además de la interdisciplinaridad crítica (I). La antropología en la que se fundamenta es la del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, caído por el pecado y redimido como hijo –divinizado– para participar en la vida íntima de Dios (II). La moral se sitúa en el significado que hay que dar a la vida, o en la búsqueda de la felicidad, algo que va más allá de lo permitido o lo prohibido y cuya plenitud alcanzará en la bienaventuranza eterna; esto exige la apertura a Dios, bien absoluto y fin último del hombre, fuente de su felicidad y término de su obrar (III). Mediante los actos humanos el hombre se va acercando o alejando de su fin; de ahí que se estudien la estructura del acto, el papel jugado por la inteligencia, la voluntad, las pasiones, la gracia y los impedimentos, los elementos que determinan la bondad o malicia de nuestras acciones –objeto, fin y circunstancias–, y el mérito (IV). La ley moral es expresión del valor moral; libertad, verdad y ley no se contraponen, sino que se complementan; sus concretizaciones son la ley eterna, la ley natural, la ley nueva y las leyes humanas (V). La conciencia es voz de Dios en el corazón del hombre y expresión de toda la persona; promulga internamente la exigencia de las normas objetivas, y su formación es de capital importancia (VI). Las virtudes se enmarcan dentro del dinamismo humano hacia la perfección; una vida virtuosa se inclina habitualmente al acto moralmente bueno, consiguiendo no sólo la perfección de humanidad, sino también una verdadera divinización de la persona (VII). Por último, aunque el pecado no es la única realidad de la vida moral, tampoco es una cuestión teológica o pedagógica ya superada; de hecho, el hombre puede optar por el bien o por el mal, haciéndose ineludible el reconocimiento de los propios defectos y la apertura a la misericordia y al perdón de Dios con un esfuerzo de conversión permanente (VIII).

El autor conoce muy bien el mundo actual de la moral y opta por el rechazo a todo lo que signifique o implique la “moral renovada”. Acude a las fuentes, sobre todo a Sto. Tomás, y al Magisterio, al que profesa una obediencia tal que no caben ni duda ni disenso –sí capacidad crítica o *suspensión del asenso*–: es como si la infalibilidad hubiera que extenderla a todo el magisterio papal –“los actos del Supremo Pastor, dotados de suyo de infalibilidad...” (31; cf. 28-34)–, lo que posteriormente exigirá pasar por alto los *magisterios encontrados* –o hacer cábalas para compaginarlos–; por ejemplo, Lg 16, GS 22 y DH 2 con la encíclica *Mirari vos*, donde Gregorio XVI niega que la salvación se pueda conseguir con cualquier profesión de fe con tal que las costumbres sean rectas y honestas, o cuando llama “pestilentísimo error” a la libertad de conciencia (cf., entre otras, 88, 114, 142-143, 367). Las citas a pie de página son abundantísimas y muy selectiva la bibliografía aconsejada al final de cada capítulo (publicaciones casi exclusivamente de las Editoriales EUNSA, EIUNSA y Rialp). La obra es un perfecto arsenal para quien quiera profundizar en los contenidos

fundamentales de la moral tradicional y tenga miedo a salirse de la “ortodoxia moral”. –J.V. GONZÁLEZ OLEA

RAPONI, S., *Alla Scuola dei Padri. Tra cristologia, antropologia e comportamento morale* (=Quaestiones morales 11), EDACALF, Roma 1998, 23,8 x 16,5, 316 pp.

Esta obra es una recopilación actualizada de 6 artículos aparecidos en *Studia Moralia* y en publicaciones del *Teresianum*, con los consabidos índices bíblico y de autores.

En el 1º, *Comportamiento moral y verdad cristiana en los apologistas del II siglo*, vemos cómo el mundo pagano se mostró hostil y refractario frente al nuevo estilo de vida cristiano, pero acabó siendo fermentado por una fe cuyas exigencias éticas elevaron el nivel moral de una sociedad en decadencia; hechos, y no meras palabras, configuran la eficiencia de la nueva religión en la castidad, el amor fraterno, la paciencia hasta el martirio y la lealtad al Estado. Tema fundamental en la antropología cristiana –y central en este estudio, páginas 69-193– es *El tema de la imagen semejanza en la antropología de los Padres*. Abarcando los siglos II-V, se contemplan la tradición *asiática*, más “materialista” y concorde con el dato bíblico, y la *alejandrina*, más “idealista”, con influencia platónica y filoniana, y que a la larga será la que se imponga. Aunque los Padres estén influenciados por el pensamiento y el lenguaje helénicos, tienen delante la Biblia, sobre todo Génesis y S. Pablo, y ponen la filosofía al servicio de la revelación. La estructura imagen-semejanza cataliza muchas temáticas –cristología, antropología, moral y espiritualidad– con toda una estela de conceptos afines –parentela, asimilación, divinización o deificación, participación, incorruptibilidad, inmortalidad, imitación y otros semejantes–. Dado que la teología de la imagen-semejanza permanece en el plano figurativo, habrá que purificarla para no caer en la fabulación ni en la presunción.

También la tentación es un elemento estructural de la existencia cristiana. *Cristo tentado y el cristiano. Lecciones de los Padres* nos invita a superar la reducción moralística a una ocasión de pecado –sobre todo de impureza– y a recuperar su dimensión escatológica como la condición que puede provocar el fracaso total. Las dimensiones cristológica y soteriológico-ecclesial manifiestan la autocomprensión mesiánica de Jesús como Hijo de Dios, Nuevo Israel y Nuevo Adán; la Iglesia y el discípulo participan en el mismo destino de lucha y de victoria de Cristo, sin perder de vista su carácter salvífico y ejemplar ni la realidad humana del deseo traducido en las categorías del tener, valer y poder. La 3ª Parte, Sección 2ª del *Catecismo de la Iglesia Católica* goza de un rápido análisis en *Decálogo y vida cristiana*. No se trata de términos yuxtapuestos o antitéticos, sino correlativos y dialécticos, en cuanto que el Decálogo es el cumplimiento de la vida cristiana, y esta su arraigamiento. Aunque en el nº 2065 hable del puesto *preponderante* del Decálogo desde S. Agustín, es la caridad quien ocupa el centro, lo mismo que en los grandes escolásticos. Hasta el siglo IX no aparece, extendiéndose como instrumento didascálico-pedagógico en los ss. XII-XIII y consagrándose como definitivo en las *Instituciones morales* y en el *Catecismo Romano*. Le parece correcta la elección del Decálogo, puesto que otros esquemas (como las Bienaventuranzas, virtudes u otros) están integrados en el tratado. *El cristocentrismo de la vida cristiana en las enseñanzas de los Padres Apostólicos* muestra que la moral cristiana no se desvirtúa en un legalismo formalista, sino que echa sus raíces en el nuevo ser nacido en el bautismo y potenciado en la eucaristía; de ahí surge un nuevo modo de actuar que, a través del seguimiento-imitación cuya máxima expresión es el martirio, va modelando interiormente al cristiano –dinamismo de las virtudes, teologales sobre todo–, asimilándolo a Cristo y proyectándolo hacia el Padre. Por último, en *Cristo Jesús cumplimiento de las esperanzas de la*

humanidad en S. Ireneo de Lion, acude a 2 de sus obras –*Adversus Haereses* y *Epideixis*– para presentar su visión unitaria del hombre, inmerso en el propio proceso de desarrollo histórico independientemente del pecado, y destinado a compartir la imagen gloriosa del Verbo Encarnado y a la comunión definitiva con Dios; están presentes la dimensión trinitaria y la centralidad de Cristo, en quien se cumple el designio de salvación.

Una vez más, el testimonio vivo de los Padres nos recuerda que el discípulo puede y debe encarnarse en el mundo que le toque vivir, respondiendo a sus interrogantes desde una vida enraizada en la propia fe.– J.V. GONZÁLEZ OLEA

COUNTRYMAN, W. L., *Sesso e morale nella Bibbia* (=Piccola biblioteca teologica 45), Claudiana, Torino 1998, 20,9, x 14,5, 326 pp.

Esta obra gira en torno a tres conceptos básicos –impureza, avaricia y sexo–, buscando su sentido en el mundo antiguo y extrayendo las consecuencias para el nuestro.

Los 7 capítulos de la 1ª parte nos muestran la importancia de los códigos de pureza en la antigüedad. Todo sistema cultural distingue entre puro e impuro para definir lo humanamente aceptable o rechazable; aunque difieran en los contenidos, coinciden en relacionarlos con los límites del cuerpo humano –símbolo del cuerpo social–, y más en concreto con sus orificios y todo lo que pasa a través de ellos (alimentos, excrementos, sangre, secreciones sexuales, nacimiento y muerte). Aquellos sistemas de pureza eran coherentes y globalizantes mientras que los actuales son fragmentados, individualizantes y con miedo a legislar. No conviene olvidar que lo considerado obvio, permanente e indiscutible por nuestra cultura es *reflejo* de los valores de pureza recibidos, pudiendo ser *diferentes* a los de otras culturas y también *cambiar*. De ahí la importancia de ir a los *principios éticos* que los sostienen y no limitarnos al “código de pureza” o a la “sensación de disgusto” que a veces los provoca.

El sistema de pureza de Israel está plasmado en el Lv, donde la santidad de Dios significa integridad y plenitud tanto de Él como de su creación; esta visión sustenta los *principios de integridad* y *no mezcolanza* que excluyen toda imperfección en hombre, mujer o animal (personas “defectuosas”, menstruación...) y prohíben las mezclas de elementos perfectos (bestialismo, homosexualidad, incesto, diversas semillas en un campo, tejidos de fibras diferentes...). En el NT, Jesús sobrepasa las prescripciones de la pureza física-automática, apuntando a la pureza ética o de corazón, que se mueve en el nivel de la motivación para hacer el bien y se traduce en la voluntad de respetar al prójimo y abandonar el ansia de poder y dominio. A los cristianos convertidos del paganismo se les impondrán algunas prescripciones básicas en el Concilio de Jerusalén no como condición para la salvación o para la permanencia en la Iglesia, sino para salvaguardar la convivencia en la mesa compartida (posteriormente para evitar la apostasía); si los judeo-cristianos siguen practicando la Torah, lo hacen como expresión de su identidad hebrea. Para Pablo, la pureza sexual no es la primera virtud; le preocupa más la impureza asociada a la *pleonexia*, esa avidez competitiva que crea desorden social; esto no obsta para que clarifique sus principios generales en el área del sexo: “todo es puro para los puros” –nada es impuro en sí y por sí–, y la impureza física no equivale al pecado –el comportamiento homosexual es impuro, pero no pecaminoso–.

Los 4 cap. de la II parte ponen de manifiesto el *redimensionamiento* de la familia patriarcal, al reconocer la igualdad de la mujer y el valor del niño y de los siervos; además, la centralidad la ocupan las exigencias del Reino, ante las cuales la familia puede ser un obstáculo; cuando Pablo asuma la estructura ética familiar lo hará desde la perspectiva esca-

tológica, no desde el código de pureza; Colosenses será una defensa de la familia ante el riesgo de su destrucción por parte de los ascéticos, y las Pastorales recaerán en la patriarcalización. Está muy presente el sentido de la *propiedad* aplicado a la ética sexual, tanto en el adulterio y el incesto como en la prostitución (pertenencia mutua animada por la carne, cuando el creyente es propiedad de Cristo animada por el espíritu). Por último, el celibato es un carisma: quien no lo tenga, que no se abraze.

Sin pretensión de resolverlo todo e invitando a todas las iglesias a participar en la tarea de elaborar una ética sexual coherente con el evangelio de la gracia, el cap. de la 3ª parte concluye la exposición con los subrayados más fuertes del NT aplicados a la situación histórico-cultural actual: igualdad hombre-mujer, relaciones no conyugales, matrimonio (monogamia y poligamia), adulterio, incesto y violación, homosexualidad, aborto y control de natalidad. La obra concluye con una amplia bibliografía y con un índice temático muy práctico.

Sin duda, hay textos en los que cabría otra exégesis, como el mismo autor reconoce, y las soluciones presentadas pueden chocar por la ruptura de moldes. En concreto, son llamativos el planteamiento puramente retórico que hace de la homosexualidad en Rm -Pablo intentaría ganarse el beneplácito de la parte hebrea sin ofender a la gentil (112-129)-, la insistencia en que el judeo-cristiano debía seguir cumpliendo la ley (entre otras, 128-130, 148-149), la no contemplación del *estatuto antropológico* del embrión en la cuestión del aborto (291-293), y el riesgo de quedarse en una sexualidad periférica al promover un período de experimentación infantil (295-296). Aunque estas sean soluciones discordantes, el estudio de William L. Countryman es profundo y valiente, porque son datos firmes el que se puede reconocer la acción de la gracia dentro y fuera de la cultura creyente -en el pasado y en el presente-, que no debemos universalizar como "cristiano" lo cultural de una época concreta, y que son reprobables los actos sexuales que implican una existencia humana en la que el Reino ha sido substituido por la idolatría del sexo, una negación de la igualdad entre hombre y mujer, o una ofensa contra la propiedad ajena.- J.V. GONZÁLEZ OLEA.

CAÑIZARES, A. - DEL CAMPO, M. (ed.), *Evangelización, catequesis, catequistas*, Edice, Madrid 1999, 16 x 23, 595 pp.

La presente obra ha sido editada simultáneamente en italiano, francés y castellano. No es eso lo más llamativo, sino que, en cada caso, cambian los nombres de los editores o directores: Tomasso Stenico para la edición italiana; Gerard Defois, Antonio Cañizares, Manuel del Campo y Tomasso Stenico para la aparición en francés; y Antonio Cañizares y Manuel del Campo para la publicación castellana: no aparece una sola línea que justifique tales maniobras.

La presentación, sin firma, señala que el libro es un comentario al *Directorio General para la catequesis*, aparecido en 1997. De hecho los 20 capítulos, más el prefacio y la introducción, reflejan las cinco partes del *Directorio*; los 20 capítulos remiten a 18 autores, pues dos (Cañizares y Schönborn) repiten colaboración. Mientras el *Directorio* apunta como destinatarios a los obispos, Conferencias Episcopales y responsables de catequesis, la obra reseñada trata de ampliar el círculo, ofreciéndose para la formación de catequistas y de responsables: es evidente que no resulta adecuada para catequistas de base, ni para responsables de ámbito parroquial, sino para niveles superiores.

El *Directorio Catequético General* (¿qué añade el adjetivo "general"? de 1971 se acompañó, como acto de presentación, del Congreso Internacional de Catequesis (Roma,

20-25 septiembre de 1971), simultáneo a su difusión; el *Directorio General para la Catequesis* (¿mero juego de palabras en el título?) de 1997, además de otro Congreso Internacional de Catequesis (Roma, 14-17 octubre de 1997), cuenta con el apoyo de una serie de estudios que integran el libro recensionado, diversos de las ponencias del último Congreso aludido; da la sensación -en ésta y en otras ocasiones- de que hay una necesidad de enfatizar el "producto", de manera que si no se impone por sus cualidades internas, se consiga su aceptación por la reiterada proclamación oficial de sus excelencias.

En un total de 22 colaboraciones (incluidos prefacio e introducción) es inevitable la disparidad de enfoques. Casi la mitad de los trabajos (9 en total) tienen un marcado tinte oficialista, al entonar las bondades del *Directorio*: se repiten lugares comunes que desde hace tiempo han sido asumidos por los estudios y documentos precedentes, se exalta el papel que corresponde tanto al *Directorio* como al *Catecismo de la Iglesia Católica*, con una insistencia exagerada en sus valores, con una tendencia a absolutizarlos; y no se tienen en cuenta sus limitaciones, como si éstas no existieran. (Curiosamente, para nada se alude a la operación de maquillaje que supone la edición típica del *Catecismo*, con sus cambios, motivados por los inexcusables e inexcusados fallos reconocidos en las ediciones precedentes, en los varios idiomas).

Los otros 13 trabajos, de valía distinta, tienen como característica común emprender una reflexión sobre ciertos puntos o apartados del *Directorio*, y ganan peso y calidad en la misma medida en que abordan una profundización estrictamente catequética, rigurosa; al caminar libres de obligadas referencias oficiales, los autores de este grupo de trabajos han ahondado en los riesgos y retos que ha de afrontar la catequesis; las características pedagógicas que resultan apropiadas en la transmisión de la fe; el rico recurso de la experiencia cristiana, que provoca la respuesta en libertad; el concepto de presentación gradual y dosificada de la fe para obtener del catequizando la respuesta de que es capaz en cada momento; el papel fundante y revitalizador que la comunidad cristiana desempeña en el enraizamiento y consolidación de cada creyente.

Al lector avisado le corresponde discernir, según sus criterios y capacidad, entre la diversa calidad de los estudios que integran esta obra desigual, y, en medio de esa tarea de selección, «probarlo todo, y quedarse con lo bueno» (1 Ts. 5, 21).- L. RESINES.

RESINES LLORENTE, L., *Confirmados, testigos de Cristo*, Verbo Divino, Estella 1999, 19 x 12, 143 pp.

Desde hace varias décadas, el Sacramento de la Confirmación viene siendo objeto de una atención sin precedentes. Sin embargo, ni la proliferación de publicaciones ni las energías materiales y humanas empleadas en la que alguien ha llamado pastoral "estrella" del posconcilio parecen haber resuelto todas las perplejidades que sigue suscitando este sacramento de iniciación cristiana. La constatación de esta situación es el punto de partida del trabajo de Luis Resines. Se trata de un libro que no pretende resolver de un plumazo la compleja problemática teológico-pastoral de la Confirmación, pero que ofrece varias pistas interesantes a los responsables de este área de la animación pastoral.

Tras recordar las tres prácticas habituales históricamente en la Iglesia occidental (adultos, niños y adolescentes-jóvenes), cada una con sus ventajas e inconvenientes, en primer lugar, el autor indica que, es preciso apostar por una de ellas con todas las consecuencias, aunque se comprendan las otras. Sin tomar esta opción previa se estará siempre "mareando la perdiz" sin avanzar nada. Por razones psicológicas y sociales parece acertado, en principio, decidirse por el grupo homogéneo de adolescentes-jóvenes. Seguidamente,

el autor subraya la importancia de tomar en serio el punto de vista de estos destinatarios del sacramento. Metodológicamente hablando, es imposible captar convenientemente la realidad de este sacramento, si se prescinde de este dato, si se ignora lo que piensan de la Confirmación los que se acercan a recibirla (su desencanto y sus expectativas, su indefinición y sus ganas de sentirse activos).

El libro pertenece a la colección "Encuentros con la vida" dedicada a los siete sacramentos. Está escrito con un estilo muy directo y cuenta con el apoyo gráfico de algunos cuadros ilustrativos de las cuestiones tratadas. Para el trabajo personal o en grupo, se ofrecen también unas útiles "propuestas para la reflexión" al final de cada apartado y una bibliografía básica sobre el tema.- R. SALA

GONZÁLEZ, A., *Después de confirmarse. Reuniones para tres años con jóvenes mayores en grupos de fe* (=Recursos de Pastoral 8), CCS, Madrid 1999, 23,5 x 16,5, 247 pp.

Este libro es fruto de la experiencia pastoral con jóvenes mayores de 20 años que se viene realizando en el barrio madrileño de Estrecho. Con esta publicación, A. González, salesiano, pone a disposición de todos una recopilación de materiales excelentemente seleccionados y presentados para trabajar con grupos juveniles. Un campo en el que, como él mismo indica, "no hay nada hecho y acabado nunca de forma definitiva". Lo cierto es que esta obra responde a una necesidad sentida por muchos animadores de jóvenes: la de contar con orientaciones y recursos ya verificados en la praxis pastoral para programar los años posteriores a la Confirmación.

El libro presenta el temario para un proceso de formación de tres años con el objetivo de acompañar a los jóvenes en la maduración de su fe antes de integrarse en comunidades cristianas. Se trata de temas con una incidencia muy significativa en la vida de los jóvenes, abordados desde la perspectiva cristiana: la familia, la amistad, la sexualidad, el estudio-trabajo, la paz, la oración, la cultura, la solidaridad, el compromiso político, etc. Cada tema consta de 3 ó 4 sesiones que siguen un planteamiento metodológico común: análisis de la realidad, iluminación desde la fe, confrontación personal y compromiso.- R. SALA

Filosofía-Sociología

PLATÓN, *Protágoras* (=Platon Werke VI,2), Übersetzung und Kommentar von B. Manuwald, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 24,5 x 17, 495 pp.

La editorial Vandenhoeck se ha propuesto publicar una colección completa de comentarios a los *Diálogos* platónicos. La obra está auspiciada por la *Kommission für Klassische Philologie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz* y dirigida por E. Heitsch y C. W. Müller. Dividida en nueve secciones, con un total previsible de alrededor de 40 tomos, la colección una vez completada será monumental. Iniciada en 1994, de momento han aparecido ya los volúmenes IX,2 (*Leyes I-III*), III,2 (*Félebo*), III,4 (*Fedro*) V,4 (*Lysis*) y el que ahora presentamos: VI,2 sobre el *Protágoras*. Es una concepción similar a la que inspira la edición comentada de la obra de Aristóteles que bajo la dirección de Flashar otra editorial alemana inició en los años cincuenta y que va más adelantada. Ambas colecciones están inspiradas en lo que se ha hecho con los escritos bíblicos, desde hace bastante más de un siglo, en las grandes series alemanas de comentarios. A imitación también de la mayoría de las

series bíblicas, esta colección de comentarios a Platón no incluye el texto original griego (tampoco lo hace la de Aristóteles), sólo la traducción. Se supone que el investigador tiene junto al comentario la edición crítica del texto, bíblico en un caso, filosófico en el nuestro.

Pasando al libro que nos ocupa, obra de Bernd Manuwald, después de la traducción del *Protágoras* al alemán (pp. 13-65), viene el comentario dividido en dos grandes partes. La primera incluye la introducción general (pp.69-88) que da una visión de conjunto, la datación, un breve comentario sobre el título y la tradición manuscrita y, finalmente, la lista de variantes aceptadas respecto al texto crítico de Burnet que se toma como base. La segunda parte incluye la estructura del diálogo (pp. 89-90) y un comentario pormenorizado, línea a línea prácticamente, de gran riqueza filológica y filosófica que precisa tener el texto griego delante (pp. 91-450). 18 páginas de bibliografía y 24 de índices cierran la obra. La obra resultará imprescindible y será de referencia obligada tanto para los filólogos como para los estudiosos de la filosofía griega. El *Protágoras*, uno de los diálogos más bellos de Platón, donde plantea las cuestiones de qué es un sofista y qué es lo que enseña así como de si es enseñable la virtud política, resulta sin duda exhaustivamente analizado.- F. JOVEN.

KANT, I., *En defensa de la Ilustración*, Trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Introd. de J. L. Villacañas, Alba Editorial, Barcelona 1999, 21,5 x 15, 408 pp.

La obra recoge quince trabajos de Kant relacionados con la Ilustración y la defensa de la misma como actitud ante el mundo y la historia humana. Desde *¿Qué es la Ilustración?* (1784) con sus famosas primeras palabras: "Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad" hasta *Sobre la impresión de libros: Dos cartas al señor Friedrich Nicolai* (1798) pasando por *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786) o *La paz perpetua* (1795), prácticamente se incluye toda la producción kantiana sobre el tema. Algunos de ellos ya estaban traducidos al castellano, otros todavía no (entre éstos últimos el muy interesante *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*).

La introducción es muy amplia, 52 pp., y ha sido realizado por J. L. Villacañas, gran conocedor de Kant y de su filosofía de la historia. En la introducción expone y critica la opinión de Foucault que, a propósito de Kant y de la relación entre Ilustración y Revolución, insiste en que la importancia decisiva está en la Revolución francesa como dinámica auténticamente emancipadora. Entre el *atrévete a saber* kantiano y el *atrévete a poder* revolucionario, Foucault insiste en el segundo. Las ciencias humanas, inspiradas en la mentalidad ilustrada, se convertirían en mecanismos de dominio que impiden la auténtica liberación revolucionaria. Sin embargo, recuerda Villacañas, las disciplinas ilustradas, la crítica racional, puede generar ciencias humanas que sean auténticamente emancipadoras mientras que la Revolución puede quedar reducida a simple mito o fetiche de la libertad (como ya indica Habermas en contraposición a Foucault). Una interesante introducción que ambienta el contenido de los escritos kantianos aunque la interpretación que hace en la p. 61 sobre la manera de enfrentarse Kant con la finitud y la muerte no es, en mi opinión, la única posible. En cuanto a la edición de la obra se echa en falta, creo, una breve introducción a cada uno de los escritos.- F. JOVEN.

POPPER, K. R., *Los dos problemas fundamentales de la Epistemología. Basado en manuscritos de los años 1930-1933*, Ed. de T. Eggers Hansen, Trad. M. A. Albisu, Tecnos, Madrid 1998, 21,5 x 13,5, 577 pp.

En 1934 Popper publicó *La lógica de la investigación científica*. Dicho libro, capital dentro de la historia del pensamiento filosófico del siglo XX sobre todo desde su edición

inglesa de 1958, no salió de la nada. Popper llevaba media docena de años trabajando en esos temas y había escrito numerosas páginas y diferentes manuscritos sobre ellos con la intención de formar un voluminoso libro. Los escritos anteriores a 1930 se han perdido y los de 1930 a 1933 no están completos. Carnap leyó en 1932 los primeros manuscritos y otros autores del Círculo de Viena también discutieron aspectos de los mismos. Popper había dado a sus trabajos el título de *Los dos problemas fundamentales de la epistemología* y los dividía en dos tomos: *El problema de la inducción (Experiencia e hipótesis)* como primera parte y *El problema de la demarcación (Experiencia y metafísica)* como segunda. Finalmente en 1934 aparecería *La lógica de la investigación científica*, mucho menos voluminoso, y los manuscritos anteriores quedaron olvidados y perdidos.

En realidad el libro que presentamos se debe al trabajo de edición realizado por T. E. Hansen que en el prólogo (pp. 543-556) explica la labor de investigación y edición crítica hecha durante años. No ha sido posible hallarlo todo para reconstruirlo completamente. El primer tomo podemos decir que está prácticamente completo, del segundo sólo hay fragmentos. Fue publicado en 1978 en Alemania y la editorial Tecnos ha tenido el acierto de traducirlo. La obra tiene una introducción de Popper en la que pasa revista a sus ideas reafirmando en ellas. Popper, aunque a lo largo de su vida cambió en aspectos concretos de su pensamiento, mantuvo invariable el núcleo de sus ideas hasta el final de sus días.- F. JOVEN.

DELACAMPAGNE, Ch., *Historia de la filosofía en el siglo XX*, Península, Barcelona 1999, 13 x 21, 374 pp.

Se trata de un estudio de la historia de la filosofía en nuestro siglo. Se estudia primero la vía segura de la ciencia, de la lógica, de la fenomenología, de la política y la disidencia de Wittgenstein. Después se describen las filosofías del final: del final de Europa, del fin de la opresión, del fin de la metafísica y del final después del final. Luego se pasa a pensar Auschwitz, los caminos del exilio, la decisión de Heidegger, las primeras investigaciones e instrucción del proceso, y la escuela de Frankfurt. Se estudian los tiempos de la guerra fría, el liberalismo y la defensa de la libertad, los destinos del marxismo, y la posible o imposible tercera vía. Luego se entra en el estructuralismo con la razón y la ciencia en tela de juicio, se continua con la teoría de la comunicación y se advierte, para terminar que la catedral está inacabada. Estamos ante una obra bien concebida, bien redactada y trabada sin eludir la realidad de la vida. Uno de los pocos manuales de filosofía al que no se podrá aplicar la queja de Simmel sobre la filosofía por lo poco que se le nota su conocimiento acerca del sufrimiento humano. Una pequeña crítica: Se entra en el caso Heidegger de forma un tanto parcial, sin aportar todas las teorías actuales, pero en cambio no se plantean cuestiones personales cuando se trata de Althusser aunque se describen los hechos. Estamos ante la famosa discusión sobre la vida o la obra. Esto en nada impide para que estemos ante un escrito verdaderamente interesante, de gran calado filosófico, y, a pesar de su brevedad, de una gran consistencia científica y técnica.- D. NATAL.

LAÍN ENTRALGO, P., *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Premio Internacional de ensayo Jovellanos, Nobel, Oviedo 1999, 14 x 21, 240 pp.

Con esta obra, quiere Laín hacer su aportación definitiva al estudio del hombre. Después de muchos años en las lides literarias y filosóficas, antropológicas y científicas, uni-

versitarias y docentes, el autor llega a su culmen con esta obra definitiva, bien construida, bien estructurada, abierta a todos, enraizada en el mundo de la ciencia y sensible a toda la realidad, cualquiera que esta sea. En la primera parte se recogen algunos datos históricos partiendo de Paracelso para continuar hacia Van Helmont y Leibniz. Luego acoge la aportación de Zubiri desde la sustantividad de la esencia a la estructura dinámica de la realidad, desde el dinamismo de la materia a la variación y la alteración, la mismidad, la suidad, la convivencia y la génesis de la vida humana. Resume también la aportación de Rahner en cuanto al tema del espíritu en el mundo, el concepto de devenir, la evolución y el hombre, la ciencia y la Biblia. En la segunda parte se estudia la realidad del cosmos y su origen, el origen de la vida y su historia, y la realidad del hombre desde una antropología integradora que surge del mundo en un fabuloso reto vital. Considera también la explicación científica de la conducta humana e intenta una comprensión más profunda y esencial de la realidad del hombre. Finalmente se plantea las cuestiones de lo penúltimo y de lo último a partir de la idea de que la antropología que ha presentado, debe valer por igual para el creyente que para el agnóstico o para el ateo, pero cada uno tendrá después su punto de vista. Una obra de madurez que reúne con plenitud la trayectoria filosófica y científica de Laín.- D. NATAL

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, BAC, Madrid 1999, 13 x 21, 511 pp.

El profesor López Quintás vuelve una y otra vez a su famosa teoría de creatividad y su profunda distinción entre el vértigo, camino destructor de nuestra cultura, y el éxtasis o camino de la vida, vía de lo sublime que nos eleva desde lo más profundo e inmediato hasta lo más supremo matérico o/y místico. Pensador dialógico y vital, por excelencia, se ha convertido en un maestro del pensamiento y de la misión de enseñar. Esta obra resume precisamente este afán: Enseñar a pensar de forma aquilatada y vivir en creatividad que llevará nuestra vida a toda su dignidad. Para ello nos habla de pensar con rigor, y descubrir los diversos ámbitos de la realidad, del encuentro con la vida y el encuentro interhumano, del lenguaje y del silencio, del diálogo y la manipulación del lenguaje, del pensamiento relacional y de la captación creativa de los valores, y finalmente de los procesos de vértigo y de la experiencia del éxtasis como logro del ideal. Una obra para vivir y que ayuda a resucitar al mundo de hoy de su dura y amplia desesperanza.- D.NATAL

JULLIEN, F., *Tratado de la eficacia*, Siruela, Madrid 1999, 15 x 21, 300 pp.

Pocas palabras habrá que hayan tenido un prestigio tan notable como la idea de eficacia en la cultura occidental. La eficacia ha sido todo, principio y fin de todas las cosas, dios supremo de toda aspiración, criterio último de toda obra y de todo desvarío. La tradición europea concibe la eficacia como modelo supremo de acción y como objetivo último a cumplir. Toda acción tiene una idea o plan pensado de antemano que lleva los medios a los fines. En cambio, en el modelo oriental, y concretamente en China, la eficacia no lleva a buscar, por encima de todo, el efecto sino que enseña a dejar que llegue, a implicarlo, sin pasar por la distinción entre teoría y práctica, a apoyarnos en la evolución de todas las cosas adecuándonos con la mayor clarividencia posible a los acontecimientos propios de la marcha del mundo. Este notable contraste, amplía nuestro horizonte cultural hasta hacernos dudar de si nuestra adorada eficacia occidental, maquiavélica, ha sido realmente pensada o

se trata más bien de un sueño demasiado corto, demasiado rígido, y demasiado estrecho para poder acertar, de verdad, con la realidad de nuestro mundo.- D. NATAL

JANKELEVITCH, V., *El perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999, 13 x 22, 222 pp.

El autor, discípulo de Bergson y partícipe en la resistencia francesa, ha dedicado toda su vida a la filosofía y a la música. En este escrito nos plantea el dilema sobre la posibilidad y el deber de perdonar a quien nos hizo daño. Para nuestro autor el perdón supone la sensibilidad ante el dolor y la naturaleza injusta de la iniquidad cometida así como la debida consideración hacia las víctimas. No se trata, por tanto de un perdón político o administrativo sino del perdón real y absoluto. Para que la bondad, como forma suprema de inteligencia, pueda vivir la maravillosa posibilidad del perdón debe antes comprender qué significa cancelar deudas terribles, percibir lo que en el crimen hay de humillación, de destrucción, de infamia hacia las víctimas, y, sin embargo perdonar. Esa es la cima suprema del hombre que se ha liberado y se vuelve liberador. Pues no se trata de echar tierra sobre los hechos ni de confiar en la fuerza del olvido y el desgaste del paso del tiempo y menos de buscar excusas. Se trata de la gratuidad y de la generosidad, de la piedad y el arrepentimiento, de perdonar lo imperdonable incluso a los más malvados. Se trata de un hombre nuevo que lleva la salud en las alas.- D. NATAL.

JAY GOULD, S., U.ECO, J. DELUMEAU, J.C. CARRIERE, *El fin de los tiempos* (=Argumentos 227), Anagrama, Barcelona 1999, 14 x 22, 286 pp.

Estamos ante un libro enormemente curioso e incluso divertido. Se trata en primer lugar de entrevistar a cuatro especialistas acerca del sentido del fin de los tiempos del que tanto se habla en nuestros días con motivo de la fecha mágica del año 2000. En primer lugar el paleontólogo S. Jay Gould nos sitúa ante las edades del Universo y nos recuerda cómo se ha ido pasando desde unas cifras hoy ridículas de seis mil o diez mil años hasta los quince mil millones y más de los que hoy nos hablan los científicos. De paso recuerda el autor que al no usarse en el recuento original del actual calendario el año cero, el año 2000 tampoco es el año dos mil, y que además al sistema solar le faltan, como mínimo, cinco mil millones de años para entrar en la entropía. J. Delumeau es un especialista en el tema del miedo, y el apocalipsis, dentro de la cultura humana. Nos recuerda también que el actual calendario está equivocado sobre la fecha del nacimiento de Cristo, como es bien conocido entre los especialistas, y por tanto el año 2000 del origen del cristianismo habría sido ya hace unos años, pongamos cuatro o cinco años. U. Eco, después de analizar los terrores del año 1000 y su renovación actual, nos dice también que no hubo tales terrores. El terror vino mucho más tarde, más bien con la peste negra, aunque Ortega escribiera su tesis sobre los terrores del año mil. Precisamente, si la cuestión del fin del mundo se ha vuelto hoy tan seductora es porque muchos estamos seguros de que eso no tendrá lugar pronto. Finalmente el especialista en budismo y guionista cinematográfico nos ilumina acerca de la destrucción del mundo y la era de Kali en la religiosidad budista. Así la vida humana necesita y realiza su propio ritmo. Al final los cuatro entrevistados vuelven a recopilar los temas fundamentales y nos dejan el problema a cada uno de nosotros. Un libro muy interesante, multidisciplinar, que explica perfectamente la situación cultural en que nos hoy nos encontramos.- D. NATAL.

AGAMBEN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia 1999, 13 x 20, 268 pp.

El crítico literario G. Steiner escribió, en cierta ocasión, que el siglo XX, sería recordado, ante todo, como aquella época de la historia, en el que la intimidad humana había sido totalmente avasallada. Así, la vida de cada persona ha quedado sometida muy cruelmente a la política. El antiguo derecho humano, excluía, siempre en principio, la propia vida personal de los avatares políticos. Pero poco a poco se fueron errando los caminos y se entró en la dinámica del poder y del cinismo, de la fuerza desalmada. Foucault, en su *Historia de la locura y de la clínica*, en *Vigilar y castigar*, y en la *Microfísica del poder*, describió, con precisión magistral, buena parte de este proceso y sugirió cómo la maquinaria del poder iba arrollando a los hombres hasta reducirlos a cosas, y confinarlos a la nada. Es el camino de la humanidad perdida reconocido de nuevo en el reciente escrito de Finkielkraut, que recuerda también la historia de los horrores descrita por Primo Levi. La obra que presentamos se mete a bucear de lleno en las entrañas de esta historia que es la historia de nuestro mundo. La historia de la destrucción del hombre por el hombre bajo los alucinantes ideales de la modernidad y de la fuerza. El autor hace también un largo trecho de este camino con enorme lucidez. Y a su paso nos recuerda: que el principio de sacralidad de la vida, del respeto sagrado a la persona concreta, es totalmente imprescindible si se quiere superar la destrucción actual del hombre y volver a caminos realmente humanos que nunca debieron abandonarse.- D. NATAL.

RUBERT DE VENTOS, X., *Crítica de la modernidad* (=Argumentos 206), Anagrama, Barcelona 1998, 14 x 22, 314 pp.

Hace algún tiempo escribíamos, sólo como para hacer un anuncio, que: "La posmodernidad es otra historia, otra política, otra moral, otra metafísica, otra religión y, por tanto otra vida". Y añadíamos que se trataba del fin de la violencia moderna, incluida 'la violencia de la verdad'. Todo esto queda admirablemente demostrado en esta obra extraordinaria de X. Rubert de Ventós. El autor, catedrático de Estética, y una de las personas con mejores antenas para detectar los cambios de los tiempos y el clima de nuestro mundo, nos va describiendo paso a paso cómo hemos llegado a este momento en que la realidad se nos ha convertido en un mundo de rocío y ya no sabemos donde encontrarla ni siquiera dónde buscar como recuerda Baudrillard. Así nos da cuenta de la ceguera idealista que hemos padecido, tanto tiempo, y de cómo huimos de la realidad a pasos agigantados, por medio del conocimiento, cuando precisamente pensamos sumergirnos en ella. Y de cómo el imperio de los sentidos se ha convertido en una carnicería de la realidad en la que se han volatilizado nuestro proceso histórico, social y político. La realidad es ya un hada madrina que nos seduce con sus cantos y anuncios, y su consumo nos consume, entre una muchedumbre de ensueños que huelen a vainilla, a colonia y a mentol, según dijera Pascal Bruckner. Rubert, hombre pluridisciplinar y de variados recursos, nos introduce desde nuestra sensibilidad actual y nuestro conocimiento lábil, desde la confusión de la política y la teoría de la información, la lingüística y la semiología, en este proceso de la huida de la realidad hacia el mundo virtual, y el descubrimiento maravilloso de un nuevo mundo en el que, como diría Adorno, la realidad tiene alas aunque todavía sea difícil volar con mínima agilidad. Pero ahí está nuestro reto y esa es la nueva esperanza.- D. NATAL.

RUBERT DE VENTOS, X., *De la identidad a la independencia: la nueva transición* (=Argumentos 226), Prólogo de Pasqual Maragall, Anagrama, Barcelona 1999, 20 x 13, 175 pp.

Se trata de un tema recurrente e inevitable en la situación social actual y en las nuevas relaciones entre estados y naciones. A veces el cansancio de la lucha por la identidad incita a buscar nuevos pasos camino de la independencia. El autor se propone esta nueva situación como una nueva duda metódica cartesiana en busca de un nuevo futuro. Una vez más, en este difícil tema, no será fácil estar de acuerdo con su nueva tesis y también será muy difícil, como afirma Pasqual Maragall, refutarle. Ahí está el nuevo reto pues los problemas permanecen. Quizá tampoco estaría mal hacer alguna reflexión sobre el mismo tema del cansancio. La realización de la identidad es pesada para el mismo que la busca y para todos aquellos que, quieran que no, interfieren en el proceso. Lo es en el crecimiento psicológico y también en el proceso social. De las mejores cosas del mundo se produce con frecuencia un abundante cansancio. En el mundo religioso, entre las gentes más creyentes, ocurre de vez en cuando una cierta 'fatiga teológica', si no se llega a la acedia y la amargura más profunda de los santos creyentes medievales. E. Haro Tegglen, nada sospechoso de conservadurismo ni de ser periodista vacío de compromiso, lo decía recientemente con respecto al problema del País Vasco: que no me hablen más de esos temas porque cada vez entiendo menos, que no me hablen más de ellos mismos, que lo arreglen como quieran, les firmo lo que ellos quieran, pero que me dejen en paz. Y sin embargo el problema sigue ahí, así que habrá que armarse de paciencia y también de sabiduría. Y en este último aspecto, la lectura de Rubert es, una vez, más inevitable.- D. NATAL.

BALTZER, U., *Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik soziales Handelns*, Alber Thesen, Freirbug/München 1999, 14 x 22, 415 pp.

Ni podemos encerrarnos en el individualismo ni podemos quedar en un holismo que se olvida de las personas. La liquidación de las personas es el final de toda ética. ¿Pero basta con vivir cada uno sus problemas o tenemos responsabilidades comunes y que a todos nos afectan? El autor se plantea cómo podemos acercarnos realmente y llegar a encarnarnos lealmente con la realidad social. ¿Es la relación madre-hijo un proceso social? ¿es el deporte algo social? ¿es el joggin entre amigos un proceso social? ¿Es posible prescindir del sentido social? ¿Se puede decidir todo por votación y elevarlo a criterio moral? He aquí algunas preguntas que a todos nos sobrecogen de vez en cuando. El autor nos introduce en estos problemas a partir de autores tan conocidos como Searle, Luhmann, la teoría de lo social de Quine o la teoría de las reglas de juegos de Kripke o las aportaciones de Davidson. Así se intentan delinear unos verdaderos elementos de ética social, una líneas fundamentales de la ontología social y unos criterios morales que pudieran ayudarnos a construir una verdadera moral de la vida y de la sociedad en un mundo democrático que, con todas sus dimensiones sociales, económicas y políticas, queramos o no queramos, nos es hoy inevitable.- D.NATAL.

LIPOVETSKY, G., *La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino*, Anagrama, Barcelona 1999, 22 x 14, 297 pp.

No se puede negar la amenidad e interés con el que se sigue la lectura de los libros de Lipovetsky. Es un buen divulgador y ensayista. Dicho esto no me parece que las tesis del

autor en este libro sean originales aunque sí oportunas y centradas en un tema de plenísima actualidad y creo que en ello radica su principal mérito pues en algunos capítulos uno tiene la impresión de estar descubriendo el mediterráneo. Sus tesis son las siguientes: 1. A pesar del proceso igualitario y democratizador que uniformiza a hombres y mujeres las diferencias perduran. El análisis de fenómenos masculinos (como la pornografía) y femeninos (la literatura rosa y las fans) indican que los imaginarios correspondientes funcionan de manera distintas. O sea que el hombre es más impulsivo y “bruto” en lo sexual, más racional también, mientras que la mujer sigue enamorándose de principios azules y haciendo del amor el sentido de la vida. 2. La exaltación de la belleza femenina es un fenómeno, en cuanto masivo, reciente y más aún la belleza como estética del “espárrago”, de la delgadez y delicadeza. Todo ello expresado en el consumo masivo de productos cosméticos no con el sentido de adornar (que siempre ha existido) sino de rejuvenecer y adelgazar. Probablemente es una reacción frente a la gordura como fuente de fecundidad, frente a la mujer concebida como simplemente madre, una victoria de la voluntad y la autonomía del individuo ahora exhibida en el cuerpo. Se trata de la prolongación de un tema típico de la modernidad, del triunfo de la razón prometeica, de la mujer como activista también por referencia al cuerpo, que se remodela según el propio gusto. El ser humano se niega a aceptar las leyes naturales y con ellas el envejecimiento; tras la razón estética encontramos la razón demiúrgica. Con ello Lipovetsky se aparta de las interpretaciones feministas que ven en la moda “lipófoba” una venganza de los hombres contra el encubramiento de las mujeres. Rechaza también la exaltación de la belleza como una vuelta a la disciplina ascética. La prueba es que todo el mundo quiere adelgazar pero sigue habiendo tantos gordos como siempre, los regímenes y el deporte son episódicos, faltos de sistematicidad, como sucede con todo lo postmoderno. 3. Lipovetsky habla de la primera mujer, la mujer despreciada, subordinada al hombre a lo largo de tantos siglos; la segunda mujer es la mujer exaltada, la mujer cuya belleza se admira, dueña de los sueños masculinos; y finalmente la tercera mujer, la mujer indeterminada, la que puede darse a sí misma una identidad abierta, autocreación femenina pero sin que desaparezcan las diferencias en materia de orientación escolar, relación con la vida familiar, de empleo, de remuneración. Lo novedoso no es un universo unisex, sino la aparición de una sociedad abierta en que las normas se acompañan de una gran indeterminación. Hay cabida para opciones y arbitrajes individuales. Pero esta libertad sigue construyéndose “en situación”, a partir de normas y roles sociales diferenciados. - P. MAZA.

OTTONELLO, P. P., *Rosmini. L'ideale e il reale* (=Studi Storia Pensiero Europeo “Michele Federico Sciacca”: Università di Genova “Saggi Filosofici” 9), Marsilio Editore, Venezia 1998, 21,5 x 15,5, 189 pp.

Recoge este libro diversos artículos sacados a la luz por el autor en diferentes publicaciones periódicas sobre el pensamiento de Antonio Rosmini (1787-1855), filósofo original, autor prolífico, exponente del liberalismo católico y fuente de inspiración del reformismo católico italiano. Hombre de su tiempo, erudito, observador, perspicaz de la situación social y política de la época en que vivió, no dudó en pronunciarse abiertamente ante unos hechos que nadie se atrevía a desenmascarar, empujado por su amor y fidelidad a la Iglesia, escribiendo su obra más conocida “Las cinco llagas de la Santa Madre Iglesia”. Aquí se nos ofrece un doble bloque de su pensamiento bajo los epígrafes “Rosmini y la Historia – Rosmini: lo ideal y lo real”. En el primero se explora en las reflexiones sobre Rosmini y la Historia, Europa, Lutero-Hegel, Wolf, Positivismo, Leopardi y Rosmini el

Kant italiano. En el segundo se trata lo divino y Dios, Cronología, ontología, psicología, Caridad intelectual y espiritualidad, Ontología triádica y pneumática, Eudemonología, El orden de la persona y la sociedad y Música y armonía, completado todo ello con unos buenos índices.- J. ÁLVAREZ.

STEIGLEDER, K., *Grundlegund der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth* (=Thesen 1), Karl Alber, Freiburg/ München 1999, 21,7, x 14,3, 208 pp.

La obra que presentamos es una versión revisada de la segunda parte del libro publicado en 1992: *Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik* que se encontraba agotado. El trabajo intenta fundamentar la ética normativa siguiendo la argumentación del filósofo americano Alan Gewirth en su libro *Reason and Morality* (1978). Aunque la argumentación de Gewirth ha recibido muchas críticas, Steigleder muestra que Gewirth al final ha salido airoso en su justificación de una ética normativa. El saber de la moral normativa tiene repercusiones en las relaciones entre el derecho y la moral así como en aspectos de la filosofía política, por lo que las argumentaciones sobre la ética normativa ayudan también a clarificar aspectos de estas otras disciplinas. Vivimos unos tiempos en los que no está de moda la fundamentación, como si la pretensión de fundamentar perteneciera sólo al proyecto ilustrado ya clausurado. Hemos de decir que mientras el hombre sea hombre y se perciba como racional no podrá menos que preguntarse por el por qué de las cosas y dar razón a todo lo que le envuelve. El libro tiene en cuenta el aumento de los problemas científicos universales, sociales, ecológicos; y ante la ambivalencia de las innovaciones tecnológicas busca la fundamentación de una ética normativa, de tal modo que sea una alternativa frente a la resolución de los conflictos por medio de la fuerza y el poder. Estas observaciones pretenden hacernos ver que con la solución de los problemas de la ética normativa siguiendo los argumentos de Gewirth, la misión de la ética no termina, sino que en cierto modo es su propio comienzo. El punto de partida es la fundamentación, después con las conclusiones obtenidas, se deben aplicar esos principios a los problemas de la vida cotidiana. - J. ANTOLIN.

HUME, D., *De los prejuicios morales y otros ensayos* (=Clásicos del pensamiento 131), Tecnos, Madrid 1998, 17,8 x 11, 76 pp.

Se recogen en este pequeño libro 10 ensayos de Hume sobre temas variados, en todos ellos se respira su espíritu de tolerancia y libertad. Para Hume el hombre es una mezcla de pasión y razón; somos un puñado de sentimientos que ponen en marcha a la razón y al lenguaje, por lo que podemos expresarnos y comprender lo que otros sienten y piensan. El más interesante de los artículos, es el último titulado: *De la inmortalidad del alma*, dividido en tres partes: metafísica, moral y física; en él cuestiona la posibilidad de argumentar racionalmente la inmortalidad del alma. Hume pretende suscitar con sus reflexiones la discusión, por eso intenta provocar, él está convencido de que la filosofía y el miedo son incompatibles, invita a perder el miedo a filosofar, a tener el valor de pensar. El libro viene precedido de una gran introducción del profesor José Manuel Pando Márquez, que nos hace una presentación de la filosofía de Hume y centra el libro dentro de su trayectoria filosófica. Los ensayos de Hume son de una lectura agradable y se puede recomendar como una primera aproximación a la obra humeana. - A. FERNANDEZ.

FALGUERAS SALINAS, I., *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona 1998, 17 x 22, 185 pp.

La antropología filosófica es un saber problemático por ser gran problema el hombre. Pero además, puede caer en el subjetivismo o perderse en el objetivismo. Puede estudiar al hombre como un animal más o enredarse en extraños misterios. El autor ha tratado de superar estas dos vías por el camino de la libertad. Desde ahí, se estudia el crecimiento intelectual, la realidad de la persona humana, los avatares del yo y la libertad, y, por fin, la unidad del hombre. Un escrito que hace pensar y que se sitúa más allá de los convencionalismos subjetivistas, tan amados por sus autores, y del objetivismo cientificista tan creído por su fieles y adeptos.- D. NATAL

MELENDO, T., *Las dimensiones de la persona* (=Biblioteca Palabra), Palabra, Madrid 1999, 13 x 21, 174 pp.

El escrito que presentamos ofrece una síntesis de la experiencia humana fundamental abierta siempre al misterio, a la verdad, a la bondad y a la belleza. Así estudia la libertad y su crecimiento, la corporalidad, la intimidad y el lenguaje del cuerpo, la capacidad de amar, la felicidad humana, la relación con Dios y con los demás, y la propia singularidad. Se trata de un escrito sencillo pero auténtico e incitante que hace pensar en la propia vida y la vida de los demás. El autor, especialista en metafísica y en el problema del hombre, da aquí muy buenos indicios de su capacidad para llegar a la persona y comunicar su vida.- D. NATAL

GUARDINI, R., *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*, Madrid 1999, 20 x 13, 937 pp.

Durante los treinta años posteriores a la muerte de Guardini, acaecida en 1968, se revitalizó su figura, visto el interés que puso en sus trabajos intelectuales que se desarrollaron en su vida de enseñanza y que le colocaban, no sólo en la perspectiva del maestro de la vida espiritual, sino del que, al mismo tiempo que pensaba los temas éticos, tenía que enfrentarse con su propia vida para ganársela perdiéndola por Dios. El sufrimiento le hizo consagrarse al gran ideal de buscar la verdad y transmitirla a los demás. Y le preocupó que el hombre moderno de su tiempo no hubiera adquirido una concienciación moral en consonancia con lo existencial del hombre. Premiado en Bruselas como el mejor humanista europeo, Guardini pensó que había llegado la hora de configurar una "cultura de servicio". Una vida mística, vivida en experiencia profunda, le llevó a consagrar parte de su trabajo a temas de formación espiritual, ética y religiosa. Esta preocupación por las cuestiones éticas permeabilizó la vida de Guardini con la preocupación por la formación de los jóvenes. Frente a una especie de nostalgia por los niveles instintivos infrarracionales, sacrificando la propia persona al mundo de la vida pública, Guardini insistirá en el desarrollo de la personalidad y de la plenitud y felicidad a base de una elevación sobre lo instintivo para un desarrollo en sentido cabal. No se tratará de una doctrina sobre lo prohibitivo, sino de lo que hace justicia a la grandeza y belleza del bien. No será la ética lo que se imponga desde fuera al hombre rebelde, sino lo que llegue a dirigirle como desarrollo interior de aquello de lo que hace que un hombre llegue a ser verdaderamente hombre. Es en la relación del hombre con su principio creador donde se puede fundamentar una ética que sea como una verdad derivada de esa revelación. El hombre, nos dirá, sólo es hombre con y en Dios. Como

última observación diremos que esta obra no es una exposición científica de una ética con la mente dirigida por un contenido esencial universalista, sino más bien como un conjunto de lecciones dictadas en la universidad de Múnich sobre cuestiones fundamentales de ética desde una experiencia vital del bien y del mal en una vivencia humana que en su naturaleza tiene que realizarse continuamente según un ideal de perfección.- F. CASADO.

RUGUMAMU, S. M., *Lethal Aid. The Illusion of Socialism and self-Reliance in Tanzania*, Africa World Press, Trenton-Asmara 1997, 325 pp.

El ensayo intenta responder a la pregunta de por qué a pesar de la ayuda financiera y técnica de los países del norte a los países del sur, las condiciones económicas y sociales en estos países son peores que hace treinta años. El estudio se centra en Tanzania como modelo ya que es un país del Africa subsahariana que ha recibido más ayudas en este tiempo, país -por otra parte- bien conocido por el autor profesor de la Universidad de Dar es Salaam. La obra analiza la función de la ayuda extranjera en el proceso de desarrollo y dice que la mayoría de las ayudas son interesadas por parte de los países donantes o de los gobiernos que las reciben y entre ambos deciden la forma, cantidad y dirección de la ayuda, pero tienen muy poco en cuenta las necesidades reales de los ciudadanos. Muchas de las inversiones que se han hecho con las ayudas recibidas han demostrado ser insostenibles para la economía del país. Muchas ayudas en vez de robustecer las energías productivas, la economía y mejorar el nivel de vida han producido lo contrario: el estancamiento de la economía, el aumento de la deuda y el abuso de los derechos humanos. En el caso de Tanzania las ayudas extranjeras han reducido el papel del gobierno a la condición de impotencia y finalmente de mendicidad. El autor examina también la ayuda extranjera en relación con la estrategia del socialismo y la economía de autosuficiencia y piensa que el gobierno tanzano utilizó la vaguedad de esta estrategia de desarrollo para adquirir recursos extranjeros y consolidar de esta manera su influencia y poder popular. Si el análisis es acertado, -el reconocimiento del fracaso de las ayudas extranjeras-, creo que es momento para que los africanos tomen en sus manos su propio desarrollo, busquen solución a sus problemas y sean responsables de su economía; al mismo tiempo pedimos a los gobiernos o ayudas extranjeras que sus ayudas respondan a las necesidades reales de los ciudadanos, o que no avalen ningún proyecto que no sea respuesta a las necesidades reales de la gente africana o que no sean capaces de mantener en el futuro.- J. ANTOLÍN.

BOSWELL, J., *La misericordia ajena*. Muchnik Editores, Barcelona 1999, 21 x 14,5, 622 pp.

El historiador Boswell fue un investigador, especialmente reconocido por sus ensayos sobre la comunidad homosexual en la antigüedad clásica y en la Edad Media. Sus temas y sus exposiciones han provocado siempre acalorados debates. Entre sus obras traducidas al castellano se encuentran "Cristianismo, tolerancia sexual y homosexualidad" (1993) y "Las bodas de la semejanza" (1996).

En la obra reseñada Boswell orienta su investigación a una faceta poco explorada del pasado de nuestra cultura: el abandono de los niños desde la antigüedad clásica hasta la Edad Media en Europa. El título de la obra en castellano se debe a que cierto número de textos legales, eclesiásticos y literarios latinos que se analizan en el libro, emplean la expresión "aliena misericordia" para describir la motivación de las personas que recogían niños abandonados. En inglés el autor prefiere "*The kindness of Strangers*".

Basándose en abundantes fuentes, el autor analiza las causas por las cuales los padres de todas las clases sociales se desprendieron de hijos “no queridos”, que fueron expuestos en público, dados en custodia a la Iglesia o abandonados en orfanatos en siglos posteriores. El libro indaga tanto el paradero de esos niños, a veces reclamados por sus padres biológicos, otras condenados a vidas miserables, cuanto las motivaciones de esas “obras de misericordia” de quienes encontraban y criaban a esos niños.

El argumento que Boswell desarrolla en su ensayo es que esta práctica constituyó una de las formas “menos malas” de asegurar la supervivencia del núcleo familiar y fue ampliamente aceptada por los códigos morales tanto paganos como cristianos. Rousseau, por ejemplo, afirma: “mi tercer hijo fue abandonado en un hospicio, de la misma manera que los dos primeros, y lo mismo hice con los dos siguientes (...) Tomando todo en cuenta, escogí lo mejor para mis hijos, o lo que yo consideraba lo mejor” (*Confesiones*, 8).

El abandono generalizado de niños puede parecer improbable a los habitantes de las naciones industriales modernas, acostumbradas a economías excedentarias, planificación familiar (métodos anticonceptivos, aborto), todo lo cual tiende a centrar la preocupación social en la educación responsable de una cantidad relativamente pequeña de hijos. Pero en la Europa premoderna, un matrimonio sin tales recursos podía tener entre ocho y quince hijos. Aún cuando la tercera parte muriera en la infancia, muchos padres quedarían con más bocas de las que la mayoría de la gente podía alimentar en un economía de subsistencia. En el siglo XVIII la tasa de abandonos en Francia fue de un 10% o más; y las admisiones en el hospital de expósitos de la Inclusa de Madrid oscilan entre un mínimo de 14,1% de los bautismos registrados en la ciudad en 1765 y el 26,2% durante el período 1801-1807. “El abandono, por tanto, -afirma el autor-, era una solución evidente para estos problemas”.

Sin duda, la tesis de que el abandono de niños fue “ampliamente aceptada por los códigos morales tanto paganos como cristianos” es la más polémica. Aducir como ejemplos de abandono de niños los casos de Ismael (el hijo de Abraham y Agar), el de Moisés y el de Samuel, “prestado” al Señor “de por vida” por su madre Ana, no parecen de recibo. Afirmar que “ninguno de los comentarios” de los “Padres de la Iglesia” (Atenágoras, Clemente de Alejandría, Justino Mártir, Clemente, Tertuliano, Lactancio, Basilio de Cesarea, etc.) que condenaban la exposición de los niños, “tenía como finalidad principal la prohibición del abandono: en realidad, cada uno estaba dirigido contra alguna otra cosa, generalmente algo de índole sexual y, para dar peso al argumento, apelaban a los peligros que entrañaba el abandono “(incesto) (pág. 222) es, cuando menos, tomar la parte por el todo. En otros casos, como el de san Agustín (pág. 234), aduce una cita contraria a su tesis (“Aliquando enim quos crudeliter parentes exposuerunt”, Epístola 98 [23] ad Bonifacium) y no aporta texto alguno que justifique sus planteamientos.

Ha de reconocerse que el libro está primorosamente presentado, el estilo es claro y, hasta cierto punto, ameno, y la erudición grande. -F. RUBIO C.

VV. AA. *La interculturalidad que viene. El diálogo necesario* (=Antrazyt 126), Icaria, 21,5, x 13,5, 280 pp.

La primera parte del trabajo muestra el diálogo mantenido entre miembros de cuatro comunidades geográficas distintas: Africa Negra, el Magred, América Latina y Cataluña. Tienen en común que viven y trabajan en Cataluña. El estudio parte del convencimiento de que el diálogo es un elemento necesario para el conocimiento y respeto entre las diferentes culturas. Se habla reiteradamente de la necesidad de un diálogo entre los miembros de las distintas culturas que permita crear una ciudadanía común y compatible en el seno de

una sociedad pluralista. La fundación Alfonso Comín ha querido contribuir a este debate que normalmente se desarrolla en círculos académicos. Pero ha querido hacerlo desde un espíritu particular: poniendo a dialogar a distintos miembros de las culturas. Poner el diálogo intercultural en acción es una manera de contribuir a crear reglas sociales de convivencia basada en la justicia y la solidaridad. Por ello organizaron tres seminarios distintos, uno para cada área geográfica a la que pertenecían los diferentes comunidades inmigrantes enraizadas en Cataluña. Cada seminario era autónomo respecto de los otros, de modo que, aunque se trataron los mismos temas, se hizo de forma independiente, facilitando un espacio donde cada una de las comunidades inmigrantes enraizadas en Cataluña, y miembros de comunidad catalana intercambiaran, dialogaran y profundizaran la realidad concreta y diversa de cada una de ellas, en una doble perspectiva: la de la persona que llega de otro país y la de quienes son autóctonos. El resultado de las páginas es variado, se expresa el dolor de cada experiencia personal, la lucha por la vida y la dignidad, el amor a la tierra de origen y la dureza de empezar de nuevo en un país que no es el tuyo. La segunda parte del libro incluye reflexiones de Bichara Khader, Fernando Mires, Juan J. Pujades y Daniel Cohn-Bendit en el simposio final. - J. ANTOLÍN.

PANIKKAR, R., *El espíritu de la política. Homo politicus*. Península, Barcelona 1999, 22,50 x 15, 219 pp.

Raimon Panikkar (Barcelona, 1918) es autor de más de cuarenta libros en diversos idiomas sobre filosofía, ciencia, religiones comparadas e indología.

Panikkar analiza la relación entre la política y lo que la sostiene y la fundamenta: el sentido de la vida. Para ello, el presente estudio intenta comprender, siguiendo el camino histórico que va desde la formación de la "polis" griega hasta nuestros días, la naturaleza del espíritu de la política y descubrir esta dimensión en el contexto de nuestra época.

Según Raimon, se trata de descubrir, en el ser humano, un núcleo que lo une a lo político que la técnica no agota.

Después de un amplio prólogo en el que plantea cuestiones, más o menos filosóficas, que pudiéramos considerar tangenciales ("el dilema, relativismo cultural, "logos" y universalidad", etc.), el autor afronta en este trabajo dos tesis fundamentales, muy relacionadas: lo metapolítico es el fundamento antropológico de lo político; y la política y la religión no debieron nunca separarse. Denomina metapolítico a "ese encuentro entre la dimensión política y el hombre en su totalidad" (p. 13). Aunque la política puede ser definida como el "conjunto de los principios, símbolos, medios y actos mediante los cuales el hombre aspira al bien común de la polis"; el autor prefiere conceptualizarla como el "arte y la ciencia que (re)integra al hombre en la armonía activa del universo" (p. 75).

Para Aristóteles, Platón, Virgilio y Lucrecio, la plenitud del hombre incluía como plenitud total y personal la política. El "zoon politikon" de Aristóteles quiere decir que el hombre no es hombre sin política; el hombre que vive fuera de la polis es un animal o un semidiós. El hombre es polis; "por eso la política pertenece a la religión y la religión a la política y los Dioses son Dioses de la ciudad ("polis"). Para la Grecia clásica la perfección humana, y por lo tanto la salvación, es una perfección política porque hombre quiere decir animal político. "La aventura política del hombre forma parte integrante de su destino, de su religión" (p. 80).

Para los romanos la "urbs" ya no es la polis, es la ciudad-imperio: "ordo, potestas, urbs y orbis". Panikkar afirma que la gran ruptura sociológica entre lo político y lo religioso tienen lugar, paradójicamente, con el triunfo del cristianismo y más explícitamente con san

Agustín. “Por fidelidad a la tradición de los tres primeros siglos, el cristianismo debe establecer -y es un mal menor- una escisión entre lo político y lo religioso” (p. 84). Con la toma de Roma (410) por las hordas de Alarico la política ya no está “en buenas manos”, el sueño constantiniano de la cristiandad no podrá realizarse: hay dos polis: la “civitas Dei” y la “civitas hominum”; hay dos reinos: la sociedad salvadora es la Iglesia (“extra Ecclesiam nulla est salus”) y la actividad en el orden político se convierte entonces en puro medio. Occidente acaba de nacer. La religión por un lado, la política por otro. Ciertamente que el autor también afirma que “el pensamiento agustiniano debe abordarse con matices y en su totalidad. No puede subestimarse la importancia de una de las frases lapidarias de Agustín: “Deus Christus Patria est quo imus, Homo Christus via est qua ismus”.

En otros temas, como la sistema económico, la tecnología, la ecología, la visión del mundo actual que se ofrece es radicalmente crítica, aunque con un lenguaje muy “civilizado”: “sólo los místicos sobrevivirán”. Las soluciones que se sugieren, -en nuestra opinión-, son demasiado utópicas. Quizá fuera preferible ni triunfalismo, ni cataclismo, ni realismo oportunista, sino una ética racional de situaciones concretas dentro de la complejidad.

La lectura del libro ofrece cierta dificultad en lo que hemos denominado cuestiones tangenciales, debido a su carácter filosófico y su inmersión en la indología. Plantea, sin duda, cuestiones que en el fondo están de actualidad: “lo único necesario”, tensión “sacerdotius-imperium”, política-jerarquía-laicos, naciones-pueblo, naciones-estado... A mi entender, hubiera sido adecuado plantear las cuestiones de la política partidista y la secularización entendida como: autonomía de la sociedad y de la cultura respecto de la tutela religiosa. - F. RUBIO C.

SOGGE, D. (ed.), *Compasión y cálculo. Un análisis crítico de la cooperación no gubernamental al desarrollo* (=Antrazyt 120), Icaria, Barcelona 1988, 21,5 x 13, 286 pp.

Este libro pertenece a la colección “Antrazyt” que recoge trabajos sobre aspectos de la realidad social, histórica o presente, y al “Transnational Institute” (TNI) (Amsterdam), cuya voluntad central es -afirma- “subrayar las disparidades fundamentales entre pueblos ricos y pobres y entre naciones del mundo, investigar sus causas y desarrollar alternativas para remediarlas”.

La tesis central de esta obra es que las ONG en general y aquellas dedicadas al Desarrollo (ONGD) en particular, han convertido la generosidad en caridad (no justicia) sin demasiados cuestionamientos. Para ello, y sin pretender caer en análisis sensacionalistas, plantea unos cuantos interrogantes sobre las crisis que afectan a estas organizaciones: una crisis de legitimidad y responsabilidad ¿a quién pertenecen las organizaciones?; Una crisis de objetivos y motivaciones ¿deben regirse por las leyes de mercado?; una crisis de actuación en el Sur ¿cómo afectan las intervenciones llevadas a cabo?; y una crisis de significado en el Norte ¿son conscientes de su capacidad para moldear las opiniones y sentimientos hacia el Sur? (pág. 7).

Cada uno de estos temas es tratado en los capítulos centrales del libro, al mismo tiempo que se incluyen también escritos más breves sobre temas relevantes, en especial los que abordan una perspectiva desde los países en vías de desarrollo.

Compasión y cálculo está en la línea de otras publicaciones, como “Famine Crimes; Politics and the Disaster Relief Industry in Africa; The road to Hell; The Ravaging Effects of Foreign Aid and International Charity; Striking a Balance”. En ellas no se cuestiona solamente la mala gestión sino los “anómalos principios y asunciones que rigen a muchas entidades” (p. 9).

Las reacciones de la mayoría de las ONG a estas críticas han sido dispares: algunas han propiciado una revisión a fondo de sus prácticas; otras han tratado de establecer unas normas comunes de gestión y responsabilidad en casos de ayuda de emergencia; otras han adoptado un discurso público de tono más moderado y sobrio; la mayor parte han estado a la defensiva en público, pero en privado está estudiando seriamente sus argumentos. Sin embargo, algunas continúan siendo aún reacias a admitir cualquier crítica.

El libro es un trabajo de sociología política, a pesar que las ONG aparenten no tener carácter político. En mi opinión, plantear las críticas a las ONG desde perspectivas tales como éstas: las organizaciones no gubernamentales plantean las cosas como “beneficencia” sin entrar en el terreno de los derechos, el comercio justo, la condonación de la deuda o los microcréditos; las ONG propician que la cooperación sea la continuación de la política internacional (injusta) por otros medios; ocupan el vacío dejado por el desprestigio de la política; significan la apoteosis de la “ayuda” vinculada al comercio -incluido el de las armas- por otro; sustituyen al “buen revolucionario de aquí” por el “buen tercermundista”; las ONG apartan a la gente de la militancia política en los movimientos anti-sistema; integran a los pueblos en el sistema capitalista, etc., huelen demasiado a posicionamientos ideológicos. Otra cosa muy diferente es criticar lo que, dentro de la “rutinización del carisma” puede acontecer a las organizaciones no gubernamentales: burocratización-falta de identidad; amateurismo; mala gestión-despilfarro-corrupción (“señores de la pobreza”); falta de transparencia; competencia salvaje por los fondos y subvenciones; sustitución de las necesidades a medio y largo plazo por las inmediatas, etc.

No se puede esperar que las ONG sean mejores que la sociedad de la que surgen. Tienen sus mismas virtudes y sus mismos defectos. La “grandeur”, común a muchas ONGs, no puede restar un ápice de sus méritos. Si no existieran habría que inventarlas. La misión de todos es mejorarlas desde la crítica objetiva.— F. RUBIO C.

Historia

Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya: A-C, I, Claret-Generalitat, Barcelona 1998, 25 x 18, xxiii-667 pp.

Este novedoso *Diccionario* pretende ser una aportación sintética e importante a la historia de la Iglesia catalana, en toda su amplitud, ya que no existen antecedentes de este tipo en la bibliografía autonómica, rica, por otra parte, en monografías particulares. Aquí se nos presenta el primero de los tres volúmenes que componen la obra, en la que colaboran más de doscientos especialistas, entre ellos el agustino P. Manuel Barrueco Salvador rubricando las voces *Abella, Francesc Antoni, Acevedo, Antoni, Agustins, Albespi, Benet, Anglada, Raimon y Camos i Requesens, Marc Antoni*. A este diccionario conviene acudir para encontrar sucinta información sobre todas aquellas voces que queden enmarcadas dentro de los límites geográficos de los ocho obispados actuales, más aquellas incluidas en las fronteras de la antigua provincia eclesiástica de Tarragona, así como también la diócesis ultrapirenaica de Elna-Perpiñán. Y en cuanto a biografías de personajes se ocupa de todos los obispos catalanes, en y fuera de Cataluña, así como de aquellos que han sobresalido por su labor eclesial, cultural, política, etc., algunos de ellos todavía vivos; fundadores; laicos comprometidos; personas que, sin haber nacido en Cataluña, han ejercido una fecunda y destacada acción en ella; Ordenes e Institutos religiosos; monasterios, obispados,

parroquias, cofradías; Instituciones protestantes... Una obra, que sin ser exhaustiva, es útil y se convierte en instrumento de consulta para todo el que quiera saber sobre la particularidad de la Iglesia en Cataluña como entidad viva y diferencia de otras iglesias peninsulares, con un peso específico en la vida religiosa, cultural, social y política de la Iglesia española. - J. ÁLVAREZ.

LABOA, J. M., *Historia de la Iglesia Católica. Edad Contemporánea* (=BAC 598), V, BAC, Madrid 1999, 20 x 13, xvii-553 pp.

Quinto volumen de la clásica colección de Historia de la Iglesia Católica de la BAC, conocida como la de "Llorca-Villoslada", pero que esta última entrega va firmada por el profesor J. M. Laboa, quien en consonancia con los tiempos que le toca escribir nos ofrece una crónica más dialogante que apologética, teniendo en cuenta las novedades de estos dos últimos siglos (secularización de las masas, progresiva descristianización y necesidad eclesial de responder con una nueva evangelización). Positiva es la asunción cronológica de la historiografía moderna al marcarse los límites contemporáneos entre los siglos XIX-XX, preñados de ilustración, revoluciones, romanticismo y restauraciones, al margen o en contra de la Iglesia, que nunca como en este final de milenio es universal, católica, presente en todas las culturas, y que ha conocido los horrores (nazismo, regímenes totalitarios, guerras mundiales y civiles) y se ha enrolado en la defensa de los derechos humanos y la libertad de la conciencia. Consideramos acertada la división interna de la obra, obedeciendo a criterios de centralización de gobierno y protagonismo pontificio, que caracterizan a estas dos postreras centurias. El siglo XIX se expone por bloques (Restauración, Liberalismo, Revoluciones, Vaticano I y Misiones. Mientras que el siglo XX se recorre de la mano de los pontífices, integrando el devenir eclesial en las biografías de cada uno de ellos. Manual de rigor y consulta, bueno como soporte educativo de los estudiantes de teología y excelente para todo aquel que quiera conocer los avatares de la Iglesia. - J. ÁLVAREZ.

SARANYANA, J. I. (dir.) *Teología en América Latina (1493-1715)*. Vol. I, Iberoamericana, Madrid 1999, 22 x 15, 698 pp.

Esta obra ha sido elaborada durante 14 años por un equipo de seis investigadores, con bastantes colaboradores, bajo la acertada coordinación y orientación de Josep Ignasi Saranyana que, como profesor de Filosofía del Derecho y de Teología, parte del principio hegeliano de que "cada filosofía es fruto de la idiosincrasia del pueblo que la engendra". Sucede lo mismo con la teología en América, donde ha surgido en los últimos años la llamada *teología de la liberación*. Han servido de base muchas crónicas y estudios sobre la evangelización de América, cuya conquista cuestionó y legitimó Francisco de Vitoria, apoyado en principios teológicos, seguidos por otros muchos teólogos con sus peculiaridades hasta tener en cuenta a la inculturación, como lo hizo Alonso de Veracruz. En este volumen I, de obligada consulta en la materia, se analiza, en 14 densos capítulos, la evolución de las doctrinas teológicas según los testimonios que se conservan y conocen. La obra no puede ser completa, ni exhaustiva. Entre los cronistas agustinos del Perú no se menciona a Juan Teodoro Vázquez. Se omite también a los agustinos Francisco Romero y Agustín Beltrán Caicedo y Velasco, prefecto de Curaçao y defensor de la casa de Austria, que llegó a preocuparse hasta de los ritos chinos con un enfoque teológico en 1714. Hay algunas omisiones bibliográficas. Al tratar, por ejemplo, de Alonso Ramos Gavilán (pp. 575-579) se

menciona a Pedro Borges Morán y se silencia al estudio del benemérito historiador Demetrio Ramos en *Agustinos en América y Filipinas*, I, pp. 27-39, donde se expone la "Creencia en la predicación de un apóstol en Indias: postura del P. Ramos Gavilán". Dos mapas sobre la división administrativa de América en el siglo XVII y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XVIII, junto con el índice onomástico de teólogos estudiados, facilitan su consulta. Se incluyen también los autores y eclesiásticos citados por esos teólogos. Se espera que salga pronto el vol. II, que servirá de complemento de esta obra. Esta publicación señala un hito en la Historia de la Teología en América Latina.- F. CAMPO.

ORLANDIS, J., *Estudios de historia eclesiástica visigoda*, EUNSA, Pamplona 1998, 21,5 x 14,5, 245 pp.

El conocido historiador de la Iglesia de la Universidad de Navarra, José Orlandis, recoge en este volumen 17 estudios breves escritos por él, 15 de los cuales habían sido publicados ya anteriormente en diversas revistas o libros en colaboración, relacionados todos ellos con la historia de la Iglesia española en el período visigótico, en el que el autor es un especialista. Como él explica en el prólogo, todos estos trabajos habían aparecido en la década 1986-1997.

Los trabajos aparecen todos ellos en español, aunque algunos habían sido publicados originalmente en otros idiomas y han tenido que ser traducidos. El capítulo XIV es una ponencia del Simposio sobre "El siglo VIII", de la cual no se dice que fuera publicada; y el capítulo primero, que tiene la misión de hacer una descripción general del pueblo visigodo para una mejor comprensión del resto del libro, tampoco había visto la luz antes.

Sobra toda ponderación acerca de la utilidad de este libro que, en sus proporciones módicas, abarca un arco amplio de temas relacionados la iglesia de España de los siglos VI al VIII. - C. ALONSO.

LAWRENCE, C.H., *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*, Gredos, Madrid 1999, 24 x 16, 384 pp.

La presente obra nos ofrece, en versión castellana, la segunda edición del original inglés. El estudio comienza con las diversas formas monásticas presentes en la época patristica, fundamento de todo monacato posterior. Con justicia, San Benito y su Regla tienen un trato preferente. A continuación, en otros nueve capítulos, sigue paso a paso la evolución monástica, masculina y femenina, a lo largo de los siglos medievales; la parte del león se la llevan, obviamente, Cluny, una especie de "Everest espiritual" con su extensa red de cimas secundarias, y el Cister, pero también hay lugar para otras Ordenes como las de los Canónigos Regulares y la de los Caballeros Templarios, la "más paradójica y original". Concluye la obra un capítulo dedicado a los frailes que, aunque propiamente no son monjes, son vástagos de la misma tradición monástica.

La obra permite hacerse una amplia visión de ese fenómeno eclesial que jugó un papel tan importante en el mundo medieval. Amplia pero no completa; no sólo porque se limita a Europa Occidental, sino porque el monacato de la península ibérica -algo que el lector de lengua española no puede sino lamentar- queda prácticamente excluido de la consideración del autor, salvo muy breves y esporádicas referencias.

El lector se siente como espectador de una película de intenso movimiento, con golpes de escena y abundantes paradojas. La historia monástica se caracteriza por la continua

ebullición y cambio en sus formas: cenobítica, eremítica o ambas en combinación. Los nuevos movimientos y las nuevas Ordenes se suceden, sin que todas logren sobrevivir. Principio dinamizador es casi siempre la tensión entre un pasado que se considera como el ideal y un presente que a juicio de algunos no responde a ese ideal. Normalmente toda división surge al calor de un deseo de mayor austeridad, de una “vuelta al desierto”. Tensión entre pasado y presente que tiene su traducción también en el modo de comprender cuál ha de ser la actividad propia del monje, de cultivar el espíritu, de entender el quehacer teológico, o incluso la Vida apostólica de Hech 4, que en determinado momento se convierte en ideal perseguido desde situaciones opuestas. Hecho significativo es también la clara división entre los miembros de una abadía o monasterio: de un lado los clérigos, de otro los legos o *conversi*, cuya utilización por los cistercienses “parece sencillamente una explotación de campesinos analfabetos en beneficio de los hermanos clérigos más aristócratas”.

No menor movilidad aparece respecto del monacato femenino, que en la alta Edad Media eran comunidades aristocráticas y socialmente exclusivistas, del que se silencia su historia anterior al s. X. Resulta sorprendente ver cómo la historia ha ido para atrás en la valoración de la mujer monja. Prueba es la evolución de la institución de monasterios dúplices, que en un primer momento tenían abadesa común, función que tuvieron que dejar beneficio de un único abad. Historia no fácil la de las monjas, con frecuencia rechazadas por la Orden que en un primer momento las había acogido, en las que, por otra parte, siempre tuvieron un papel subordinado. Así se explica el surgir de las beguinas que representaron un movimiento de liberación de la mujer, en un momento caracterizado por una gran demanda de vida espiritual por parte de ellas, motivada en buena medida por un desequilibrio poblacional.

Siendo en su raíz fruto de una experiencia espiritual, el monacato no está menos condicionado por circunstancias externas. El autor pone especial énfasis en señalar su condicionamiento por las concepciones religiosas, sociales o políticas del momento. De sobra conocida es la dependencia respecto de la aristocracia, comenzando por al emperador, a través del sistema de fundaciones y de encomiendas. La pugna constante entre monjes y clérigos, aquellos por buscar la propia autonomía y estos por mantenerlos bajo su autoridad, queda bien documentada, así como el papel jugado por el Papa en esta contienda, resuelta frecuentemente en favor de los monjes.

Importante el capítulo dedicado a los frailes. Las Ordenes mendicantes significan una ruptura radical con la tradición monástica del pasado, cuyas raíces se hunden en la experiencia religiosa y en los cambios sociales. De hecho crecen en ambiente urbano y a él dirigen su actividad. El ideal franciscano de la pobreza absoluta no es sino una rebelión de la conciencia burguesa. A nivel espiritual, representan un segundo descubrimiento, en sentido literal, del evangelio. Por otra parte, rompen con la creencia común de que la vida cristiana sólo se puede vivir plenamente en el claustro; ofrecían una nueva teología secular, una vida cristiana plenamente vivida en el mundo, con un enfoque más optimista y una mayor valoración del amor humano en el matrimonio. A nivel institucional, el autor considera como revolucionaria la constitución de la Orden que hacía efectivos los principios de representatividad y responsabilidad en niveles desconocidos hasta entonces y en que la obediencia se desvinculaba del paternalismo o de la prelación.

La Regla de san Agustín sólo es considerada en el contexto de los Canónigos regulares. El autor, de una parte, parece desconocer el influjo que tuvo en otras legislaciones monásticas medievales como la Regla de san Cesáreo y de Aureliano de Arlés y en la legislación monástica de san Leandro y su hermano san Isidoro de Sevilla, de la Regla de san Fructuoso de Braga, además del influjo que no parece pueda discutirse en la de san Benito; de otra parte, sostiene que la Regla de san Agustín es la versión adulterada (esto es, en versión masculina) de la carta 211 del santo. Creemos que pocos le acompañarán en la defensa de esa posición.

Además de un índice de nombres y materias, la obra incluye un útil glosario de términos propios de la literatura monástica y un plano de la abadía cisterciense de Roche. Se echa de menos un mapa que ubicase en el espacio al menos los principales centros monásticos.- P. de LUIS.

HUSCENOT, J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1999, 21 x 13, 500 pp.

J. H. ofrece una breve biografía de los 33 santos a los que la Iglesia ha otorgado el título de doctores, desde el primero, san Atanasio, hasta el último o, en este caso, la última, santa Teresa de Lisieux (la de esta santa, debida a la pluma de Sor F. Oltra). El tono encomiástico que prevalece en la obra no nos resulta grato, pero somos muy conscientes de que “de gustos no hay nada escrito”. La información que ofrece es con frecuencia bastante deficiente o, al menos, sumamente imprecisa. Como ejemplo y en atención a la revista en que aparecen estas líneas, anotamos sólo algunos pocos de los muchos errores o imprecisiones encontrados en la semblanza de san Agustín: según J. H., Agustín descubre a su mecenas Romano estando ya en Tagaste como profesor (la realidad es que Romano le había pagado ya antes los estudios en Cartago); era asiduo a los juegos del circo (pasión del amigo Alipio; la suya era el teatro); pone en boca de san Ambrosio las palabras: “el hijo de tantas lágrimas no puede perecer” (cuando el contexto y el momento dejan entender que se trata de un obispo africano); coloca el fin de las vacaciones estivales a finales de agosto (cuando apenas habían comenzado); tiene por un concilio la Conferencia de Cartago del 311; a propósito de los orígenes del monacato agustiniano considera aún abierta la cuestión de si los primeros compañeros del santo fueron canónigos regulares o eremitas (todo un monumento a la ignorancia sobre el tema); la comparación que establece entre san Juan Crisóstomo y san Agustín está en buena parte marcada como el tópico, y el autor parece no haberse acercado a la predicación del obispo de Hipona. Las imprecisiones se podrían multiplicar con otros autores. Valgan como ejemplo: Simpliciano se convierte en Simplicio (p. 84); Teófilo de Alejandría en T. de Antioquía (p. 104); Liciniano de Cartagena en Licinio de Cartago (p. 203); Nestorio es presentado como obispo de Antioquía, no de Constantinopla (p. 148); Prisciliano como obispo de Arlés y no de Avila (p. 165), etc., etc. Sorprendente al máximo el siguiente texto: “(San Isidoro de Sevilla) ¿fue carmelita, benedictino o agustino? Estas tres ordenes se lo apropian sin que haya razones totalmente convincentes para ello. *Todavía siguen discutiendo sobre esta cuestión*” (p. 204) (cursiva nuestra). En general mantiene las posiciones tradicionales, muchas de ellas ya rechazadas por la crítica moderna; cf. por ej., la presentación que hace del concilio de Efeso. En ocasiones se percibe que el traductor no conoce el tema y no acierta a verter bien la idea al castellano.

La obra concluye con una clasificación de los doctores según grupos eclesiales y una laudable indicación de las obras más accesibles al público ordinario de los mismos en castellano, cuando existen.- P. De LUIS.

MARTOS, J. J., (ed.), *Joannis Christophori Calveti Stellae. De rebus Indicis ad Philippvm Catholicvm hispaniarvm et indiarvm regem. Libri septem*, Teubner, Stutgard-Leipzig 1998, 20 x 13, 852 p.

Se trata de una edición crítica de la obra *De rebus Indicis* de Juan Cristóbal Calvete de Estrella, hecha por Juan J. Martos, que ya había publicado Notas textuales al *De rebus Indicis* en 1991. Se complementa la obra *De rebus Indicis*, con estudio, notas y traducción

de J. López de Toro hecha en Madrid 1950, cuyas erratas aparecen en el prefacio pp. I-X. De Juan Cristóbal Calvete de Estrella es también la obra en latín *Vaccacis* con las andanzas del leonés Cristóbal Vaca de Castro. Del mismo autor es *Rebelión de Pizarro en Perú y vida de Don Pedro Gasca*, que ha sido publicada en la Biblioteca de Autores Españoles, 167-168, Madrid 1964-1965. Fue admirador de Felipe II, sobre el que publicó en Amberes 1552, *El felicísimo viaje del Príncipe Don Felipe*. Con esta edición crítica en latín se facilita su estudio dentro de la *Bibliotheca Teubneriana scriptorum graecorum et romanorum*. Da la bibliografía e índices de nombres con algunas fuentes como F. López de Gómara, P. Cieza de León y Agustín Zárate, que se citan en la obra; pero se nota la ausencia de una breve biografía de Juan Cristóbal Calvete de Estrella, haciendo ver sus aportaciones junto con otros cronistas del Perú, como los agustinos que se silencian. Esta omisión justificable, no resta mérito al benemérito trabajo de la edición crítica, donde se fija el texto, facilitando estudios posteriores complementarios. Además del valor histórico, lo tiene jurídico, sobre cómo se administraba la justicia en la primera época de la conquista y evangelización de América, especialmente en el Perú.- F. CAMPO.

PÉREZ MÉNDEZ, V. (ed.), *Juventud victoriosa. Discursos en la celebración del Día de la Juventud con Prólogo del Dr. Pedro Pablo Aguilar*, Senado de la República, Caracas 1998, 22 x 14,5, 276 pp.

Aunque en la portada aparece la fecha de 1998, al final del libro consta que fue impreso en el mes de junio de 1999, en los Talleres Gráficos del Congreso de la República. Ya en el Prólogo, Pedro Pablo Aguilar llama la atención a que se “reúna una Constituyente” (p. 11). Como experimentado político denuncia el presente de Venezuela con sus cambios, su inflación y la “exigencia nacional de un nuevo liderazgo”. Menciona al “Ejército concebido como guardia pretoriana” con la esperanza de que en el siglo XXI siga siendo “un país democrático” (p. 16). Decía esto el 8 de octubre de 1998, cuando era presidente del Congreso de la República. Este libro, con los discursos de Luis Herrera Campíns, Elías López La Torre, Eduardo Fernández, Oswaldo Alvarez Paz, Nilson Guerra Zambrano y Agustín Berríos, que me ha hecho llegar el libro por recomendación del Lic. Nilson Guerra Z. Se recogen discursos desde 1943 hasta 1995. En todos ellos se recuerda la gesta de José Félix Rivas el 12 de febrero de 1814, que se ha convertido en un mito. Quizás haya que desmitizar y aprender de la historia, maestra de la vida, para que ciertos hechos no se repitan en el presente ni el futuro. Al releer el discurso de N. Guerra, del año 1992, cabe resaltar la *crisis del país*, los intentos de golpe de Estado, la democracia y la expectativa electoral. La reflexión final es correcta y se espera que “el colectivo venezolano, con sus jóvenes a la cabeza... debe ser capaz de conquistar un destino mejor” (p. 233). No hace mención al evento del V centenario que se estaba celebrando, ni al mestizaje, no sólo de sangre, sino también de culturas e ideologías, que conviene tener en cuenta. Este libro servirá para conocer gran parte de lo que ha sucedido en los últimos 60 años con la llamada Juventud Revolucionaria Copeyana.- F. CAMPO.

LEHMANN, H. y TREPP, A.-Ch., *Im Chichean der Kirche. Religiosität im Europa des 17 Jahrhunderts*, Vandenhoeck y Ruprecht, Göttingen 1999, 24 x 17, 645 pp.

El siglo XVII, en el que se configura el mapa geopolítico y religioso de Europa con la Paz de Westfalia en 1630, cuenta con abundante bibliografía; pero se echaba de menos una

monografía con distintos enfoques y puntos de vista sobre el fenómeno religioso en esa época con la problemática absolutista. Hace la presentación Hartmut Lehman, director del Instituto de Historia en Gotinga, resaltando cómo el Cristianismo de Europa era signo de crisis en el siglo XVII, época del absolutismo, sobre el que publicó una obra en 1980. Desarrolla la obra con 30 especialistas, cuyos trabajos se dividen en seis secciones: 1ª apocalíptica con los prodigios de la fe el profetismo; 2ª sección con las enfermedades, hambre y muerte; 3ª existencia judaica entre la repulsa y la tolerancia; 4ª presencia de seres o viajeros mundanales y sobrenaturales; 5ª antiguos y nuevos conocimientos sobre la concepción del mundo; 6ª transformación de los ángeles con la secularización y recristianización. Se presenta el problema de los táticos en Francia, sin hacer referencia a España, que en el siglo XVII estaba a la cabeza de Europa con su monarquía y catolicismo, aunque le afectaban los problemas de ese siglo. Se comprende también parte del siglo XVI y se menciona a Santa Teresa de Jesús y San Ignacio de Loyola. La mayoría de los autores son doctores en filosofía con un enfoque predominantemente crítico y filosófico. Será una obra de consulta obligada para comprender el problema de la libertad religiosa en ese siglo y las connotaciones históricas y absolutistas.- F. CAMPO.

PALACIO, E. de J., O. de M., *Provinciales del Cuzco de la Orden de la Orden Mercedaria (1556-1944)*, Instituto Histórico de la Orden de la Merced, Roma 1999, 21 x 15, 493 pp.

Hace la presentación de este libro el P. Saúl Pedro Meza, Director del Instituto Histórico de la Orden de la Merced, resaltando que el P. Eudoxio de Jesús Palacio ya tenía preparada esta obra para el año de 1944. Había revisado los archivos de la Orden Mercedaria en el Perú y hecho algunas publicaciones. La fuente principal de este trabajo se encuentra en el Cuzco, sede imperial de la historia incaica, donde se establecieron los mercedarios en 1534 por iniciativa del P. Sebastián de Castañeda, amigo de la familia Almagro. Se establece una provincia independiente dentro de su Orden en 1556, al reunirse los superiores de los conventos de Lima, Trujillo, Panamá, Quito, Chachopochas, Arequipa y Cuzco, más ocho religiosos, para elegir provincial al P. Juan de Vargas, comendador del Cuzco desde 1638, al que dedica el capítulo primero. Como observa el presentador (p. 8) "no es la historia de los mercedarios en la dilatada región del Cuzco, que en un primer momento se extendía desde Huamanga hasta el Paraguay y Buenos Aires; es simplemente la fijación, [de la provincia] aún no lograda del todo de 1556 a 1666". Se procura constatar la existencia o presencia de los provinciales, superiores o comendadores que cada tres años se sucedieron al frente del convento cuzqueño hasta 1944 con la laguna existente entre 1822 y 1881 en que, los superiores de cada casa son elegidos por los capítulos conventuales. Hay muchos datos valiosos sobre las doctrinas y parroquias atendidas por los mercedarios con repercusiones en la vida artística, cultural y social. Recogían dinero para seguir colaborando en la redención de cautivos. Es un buen aporte para conocer parte de la historia de los mercedarios, especialmente en el Cuzco.- F. CAMPO

PRIEN, H.-J., (ed.), *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metodológica en la historiografía*, Vervuert. Iberoamérica, Frankfurt-Madrid 1998, 22 x 15, 283 pp.

Se recogen en este libro las actas del Simposio Internacional celebrado del 15 al 16 de noviembre en la Universidad de Colonia, que la colaborado para su publicación. Le había servido de antecedente el Simposio celebrado en la Universidad de Navarra en 1996 sobre

¿Qué es la Historia de la Iglesia? Cuatro participantes de Navarra asisten al de Colonia, donde se van a desarrollar algunos interrogantes formulados, que aquí se recogen en dos secciones: A) *Historiografía del Cristianismo en América Latina desde una perspectiva ecuménica*, que se subdivide en dos apartados: I, “Factores endógenos y exógenos en América Latina y la elaboración de criterios metodológicos de la historiografía de la Iglesia”, con la participación de Fernando Carvantes y José Oscar Beozo (teólogos católicos) y Jean-Pierre Bastian (reformado suizo), Enrique Dussel y Hans-Jürgen Prien, editor, que considera a la iglesia ecuménica como cuerpo de Cristo. En el apartado II se analizan los “Problemas metodológicos de una historiografía del cristianismo en América latina dentro de la perspectiva ecuménica” con intervención de Josep Ignasi Saranyana, Elisa Luque Alcaide, también de la Universidad de Navarra con siete colegas de diferentes religiones. En la sección B, se trata de la *Religiosidad popular y religiosidades indígenas a finales del siglo XX como desafío a la historiografía* donde parecen los trabajos de Aiban Wagua, Richar Karl Nebel, Carmen José Alejos-Grau, etc., fomentando el diálogo interreligioso para superar algunas controversias existentes con la inculturación cristiana. Se buscan algunas claves de solución, como el papel de la Iglesia y de Cristo en el movimiento ecuménico.– F. CAMPO.

MARTÍNEZ DÍEZ, G., *El Cid histórico. Un estudio exhaustivo sobre el verdadero Rodrigo Díaz de Vivar*, Planeta, Barcelona 1999, 23 x 15, 472 pp.

Desde los ya lejanos tiempos de mi Universidad, comencé a entusiasarme con el héroe castellano a través de la gran obra de don Ramón Menéndez Pidal, titulada *La España del Cid*. Y pueden creerme que, hasta el día de hoy, este libro me ha servido siempre de referencia al tiempo de estudiar tan célebre personaje. Libro completo, a mi entender, me encantaba comprobar en él cómo concordaba, la historia y la poesía primitiva, tanto en pormenores, como en muy sutiles ideales.

Ahora tengo ante la mesa esta nueva obra que quiere ser de verdad “el Cid histórico”, la empresa la lleva a cabo el profesor Gonzalo Martínez Díez, jesuita, de acreditado prestigio en la docencia a su paso por las Universidades de Comillas y Complutense, y por los libros publicados, siempre en torno al medioevo de Castilla y León.

El libro tiene su oportunidad, pues este año de 1999 se celebra el IX centenario de la muerte del héroe castellano. Lleva el intento –creo que lo consigue, aunque “no exhaustivamente”– de ser imparcial y quedarse en el justo medio, es decir, tan alejado de la “cicofobia” del arabista holandés Dozy, como de la “cidofilia” de Menéndez Pidal.

El resultado es un Rodrigo Díaz de Vivar humano, “un personaje de carne y hueso” como los demás hombres, el héroe burgalés -eso, sí-, al que destierra su rey por exigirle honradez y justicia, y que, a cambio, le gana un principado en tierras levantinas.

Por algo, el musulmán, enemigo de nuestro héroe, Ibn Bassam, le calificó de “milagro salido del dedo de Dios que llevaba la victoria clavada en su bandera”. - T. APARICIO LÓPEZ.

GONZÁLEZ CREMONA, J. M., *Carlos V señor de dos mundos. La vida del hombre que fue, en su tiempo, el gobernante más poderoso de la Tierra*, Planeta, Barcelona 1999, 23 x 15, 246 pp.

Nos estamos aproximando al año 2000, en el que se cumplirá el V Centenario del nacimiento de Carlos I de España y V de Alemania, el cual vino al mundo en la ciudad de Gante el año 1500 y fue a morir en el monasterio de Yuste (Extremadura) el 1558.

Mucho se ha escrito, hablado y expuesto sobre esta figura apasionante de la historia de la humanidad, que llegó a ser, en su tiempo, el gobernante más poderoso de la Tierra.

Juan Manuel González Cremona, de nacionalidad argentina, con vocación de médico, se dejó llevar luego por el atractivo del periodismo, se vino a España con su familia y, apasionado después por la historia, tiene publicadas una serie de obras, entre las que destaca *Juan de Austria, héroe de leyenda, Teodora de Bizancio* y la que nos ofrece ahora sobre Carlos V.

Escrita esta biografía con rigor histórico y bien documentada, se lee con gusto porque tiene la originalidad de estar salpicada con anécdotas curiosas –hay páginas enteras de verdadero periodismo–, crónicas que mueven a la hilaridad, cotilleos cortesanos, pero prevaleciendo siempre –dentro del ritmo ágil y periodístico de todos los capítulos– la verdad histórica. - T. APARICIO LÓPEZ.

NÚÑEZ, J., *Quinta parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo (1676-1777)*, Edición e introducción de Francisco Javier Campos OSA, Ediciones Escorialenses, El Escorial, 1999, 2 vols., 24 x 16, 533 y 447 pp.

Francisco Javier Campos, conocido dentro y fuera de los agustinos escorialenses por su ya extensa obra de investigación histórica, a base de los documentos, códices y manuscritos que posee la Biblioteca del Real Monasterio, nos ofrece esta vez, en dos gruesos volúmenes la *Quinta parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo*, elaborada por el monje Juan Núñez, que abarca desde el año 1676 al 1777.

En una justificación, que –a nuestro modesto entender– sobra en el primer volumen, nos dice que conocía “desde hace bastantes años” esta historia del monje jerónimo, profesor del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial, pero que sus muchas ocupaciones de otra índole se lo habían impedido, hasta que, en Salamanca, aprovechando “un curso de renovación teológica, entre apasionantes temas de moral...”, ha tenido tiempo para sacar adelante la historia de los jerónimos en la España barroca.

Con un respeto fiel al texto, actualizando únicamente la ortografía y signos de puntuación, con una extensa introducción, donde se sitúa al autor y a la obra, con la bibliografía correspondiente, en la que aparecen varias obras del propio Francisco Javier Campos Fernández de Sevilla, nuestro estudioso agustino emprende la tarea del volumen primero, que comprende dos libros –el primero de ellos de XXXIX capítulos, y el segundo de XLVIII–, con la interesante historia de lo ocurrido en San Lorenzo con motivo de la prisión del marqués de Villasierra, don Fernando de Valenzuela, en los aciagos días del rey Carlos II, con el siniestro personaje Everardo Nidardo, más conocido como padre Nithard, jesuita alemán, confesor de la reina madre, doña Mariana de Austria, Gobernadora entonces del reino.

Este primer volumen termina dando cuenta de la grata noticia de la elección del papa Pío VI, en 1775.

El segundo volumen, que empieza con el libro tercero, nos cuenta la vida de algunos monjes ejemplares de distintos monasterios jerónimos, junto con las memorias de otros ilustres por su ciencia y virtud. El último de los varones que reseña, extremado en la pobreza, fue Fray Simón Moreno. - T. APARICIO LÓPEZ.

La Orden de San Jerónimo y sus Monasterios. Actas del Simposium (1/5-IX-1999), Edita Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, San Lorenzo del Escorial 1999, 2 vols., 24 x 17, 1152 pp.

Bajo la dirección de Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, ha tenido lugar –suponemos que en el El Escorial–, del uno al cinco de agosto pasado, un Simposium sobre la Orden de San Jerónimo y sus Monasterios.

Las Actas comprenden dos gruesos volúmenes -el primero de ponencias y el segundo de comunicaciones-, con un total de 1152 páginas, amén de los índices.

Entre las ponencias -dieciocho en total-, destaca la primera, en la que se estudia la Orden de San Jerónimo en perspectiva histórica, a cargo de Fray Ignacio de Madrid, OSH, monje de Santa María del Parral. Sigue a ésta ponencia la lección de clausura del Simposium, por Ramiro Flórez, con el sugestivo título de *La melancolía de las piedras (El descontento de Arias Montano en el Escorial y entre los Jerónimos)*.

Todo un extenso y profundo saber y conocimiento, en los distintos campos de la Espiritualidad, la Historia, el Arte, la Economía y la Cultura de una Orden religiosa ibérica. - T. APARICIO LÓPEZ.

MESSORI, V., *El gran milagro*, Planeta, Barcelona 1999, 21 x 12,8, 264 pp.

El prestigioso periodista italiano Vittorio Messori nos presenta en esta magnífica obra un hecho histórico que asombró a Europa en la España de Felipe IV: El milagro de Calanda.

El autor ha interrogado a especialistas consultado archivos y visitado los lugares de los hechos. Tras ardua investigación ha vuelto a recordar al gran público un acontecimiento que ha estado de algún modo silenciado durante mucho tiempo.

Libro de amena lectura que sin duda alguna ha de ayudar a comprender mejor el que fue considerado "milagro de los milagros".- M. LOZANO.

Espiritualidad

GILES OF ROME, *Commentary on the Songs of Songs and other Writings* (=The Augustinian Series 10), Introduction by R. E. Murphy; edited by J. E. Rotelle, Augustinian Press, 17 x 24, 359 pp.

Gil de Roma, llamado frecuentemente Egidio Romano, es uno de los maestros más eminentes de la filosofía y teología y el más célebre discípulo de Sto. Tomás de Aquino. David Gutiérrez, buen conocedor de la escolástica, ha escrito: "Su carrera de escritor -del mejor período de la escolástica- comprende medio siglo, ya que la empezó en 1266 y continuó escribiendo hasta su muerte, en diciembre de 1316. Su producción literaria puede compararse, por su extensión y variedad, con la de los tres máximos doctores de la escolástica del siglo de oro: s. Alberto, Sto. Tomás y san Buenaventura; y por sus comentarios aristotélicos y el opúsculo *De erroribus philosophorum* -escrito hacia 1270- su nombre es el único que puede juntarse a los de Alberto Magno y del Doctor Angélico en la historia del aristotelismo cristiano. Influyó por último Egidio en la difusión del saber con el más conocido de sus libros, el *De regimine principum*, traducido en la edad media a casi todos los idiomas de la Europa Occidental e incluso al hebreo, pues en este manual de gobierno exhortó a los reyes a que multiplicaran en sus dominios los centros de enseñanza, y a que tuvieran hombres de ciencia que la comunicasen a sus vasallos, si querían merecer el nombre de reyes y no el de tiranos: "immo si dominator regni non promoveat studium et non velit sibi subditos esse scientes, non est rex sed tyrannus" (Lib. 3, parte 2, cap. 8)" (*Historia O.S.A.*, vol. I/1, Roma, p. 173).

Ya en 1930 había escrito otro especialista de la escolástica, el jesuita E. Hocedez: "Egidio es mucho más independiente de lo que se dice comúnmente. Fue discípulo de santo Tomas y le tuvo una estima extraordinaria; pero jamás pensó ser vasallo de una escuela, aunque fuese la de su maestro... Egidio es un pensador original, profundo y audaz, y no sin razón sus contemporáneos y los siglos siguientes lo han saludado como un maestro de la escolástica" (introducción a la edición de la obra *Theoremata de esse et existencia*, de Egidio, Lovaina 1930, p.33).

Egidio nació en Roma, en el barrio Colonna, hacia el año 1243. En 1292 fue elegido prior general de la Orden agustina, hasta que en 1295 fue nombrado por el papa Bonifacio VIII arzobispo de Bourges y primado de Aquitania, al sur de Francia. Lo que no han hecho sus sucesores en el generalato de la Orden agustina, y menos en el gobierno de la archidiócesis de Bourges –la edición crítica completa de sus numerosas obras–, se ha comprometido y ya lo está haciendo la "Unione Accademica Nazionale" de Italia en la serie "Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e Studi V" con el título *Aegidii Romani Opera Omnia*; bajo la dirección de Francesco del Punta y Gianfranco Fioravanti. La iniciativa y la propuesta se debe al medievalista Claudio Leonardi y se aprobó la realiza en Florencia Leo S. Olschki editore. La edición se divide en tres secciones: I. Obras filosóficas, II. Obras teológicas. III. Obras varias.

El plan editorial abarca las siguientes secciones y número de volúmenes:

Prologómenos (inventarios de manuscritos y de ediciones, etc.) 15 vols. II. Obras filosóficas, 15 vols. III Obras teológicas, 17 vols. IV. Obras varias, 5 vols. Es, pues una empresa titánica y de suma importancia. Los volúmenes ya publicados muestran claramente la competencia de los colaboradores y la seriedad de la obra. Tanto los promotores como los colaboradores merecen las más cálidas felicitaciones y el más profundo agradecimiento de parte de los cultivadores de las ciencias filosóficas y teológicas, pero sobre todo de la Orden agustina.

J. E. Rotelle se ha propuesto, y lo está consiguiendo con creces, ofrecer al mundo de lengua inglesa, sobretudo a los agustinos, una serie selecta de publicaciones sobre la historia y la espiritualidad de la Orden agustina. Una de estas publicaciones es la que motiva esta presentación de Egidio Romano. En ella trata de presentarlo "como el hombre de fe, el fraile del Espíritu y el predicador de la buena nueva" (p. 9). Divide la publicación en cuatro partes.

La primera corresponde al *Comentario del Cantar de los Cantares*. Egidio afirma en el prólogo que todo el *Cantar* pretende el provecho espiritual de las almas, "pues en él se expresan los debidos afectos y pensamientos de cualquier alma santa, y hasta de toda la Iglesia". Abarca las pp. 51-175. Le preceden cuatro páginas con una sencilla y genérica "introducción bíblica" de R. E. Murphy, O. Car. Dedicada la segunda parte a cuatro *Tratados*: *Arca de Noé*, *Influjo divino en los bienaventurados*, *Cuerpo de Cristo y Alabanzas de la divina sabiduría* (pp. 179-250). En la tercera recoge seis *Sermones*: uno respectivamente sobre el lavado de los pies, la ascensión de la Virgen María y sobre el cultivo de la caridad y fraternidad entre los escolares agustinos del estudio general de Paris, y tres sobre los tres vicios del mundo (pp. 253-320). En la cuarta ofrece dos Oraciones: la Salve, santa Faz y la Dios omnipotente y misericordioso para antes de la comunión (pp. 321-323).

La publicación se acaba con una lista de las Obras de Egidio y con un buen índice analítico: Merece también una mención especial la "Introducción biográfica" de Egidio preparada por J. E. Rotelle (pp. 11-45). Sintetiza muy bien la figura y la actividad de su obra. Verdaderamente J. E. Rotelle merece una calurosa felicitación por lap publicación de esta obra. No limitan su excelente valor las siguientes observaciones.

Hubiera sido conveniente citar las fuentes o ediciones de las que tomó los textos editados. También hubiera enriquecido la publicación una introducción general sobre la espiritualidad de los textos publicados y una breve introducción particular a cada una de las obras. Entre las oraciones se nota la ausencia de la popular oración Anima Christi, sancti-

fica me (=Alma de Cristo, santifícame). La cita de la nota 12 (p. 12 y 36) no es de la *Enciclopedia italiana*, sino de la *Enciclopedia cattolica*. Es erróneo afirmar que el capítulo general de la Orden celebrado en Regensburg (Ratisbona) en 1290 aprobó las primeras Constituciones de la misma Orden, como se puede ver en Balbino Rano, *Augustinian origins, charism, and spirituality*, Villanova, Augustinian Press 1994, pp. 110-112 y 312, obra editada también por J. E. Rotelle (p. 24). Tampoco se puede decir que Egidio fue en dicho capítulo uno de los “definidores de la provincia de la Orden, sino “definidores para el capítulo general de la Orden”, y que Roberto de Monterubbiano “fue vicario general de Egidio”, sino “vicario del general Egidio”, lo que es algo diverso (p. 26).- B. RANO.

GEFFRÉ, C., *Un espacio para Dios*, PPC, Madrid, 1998, 21,5 x 14,5, 192 pp.

Este teólogo dominico, conocido por sus homilías radiofónicas, recopila en esta obra los textos de un librito que publicó en 1970 junto con la sustancia de diversas homilías pronunciadas por él mismo.

En un momento en el que Dios ha dejado de tener relevancia en la sociedad, el autor trata de explicar cómo aún hoy sigue habiendo *un espacio para Dios*, no como algo que se impone sino como alguien que da sentido y plenifica nuestra existencia.

Desde una concepción de Dios más allá de lo útil y de lo inútil (parte I), nos introducimos en la realidad de la existencia cristiana (parte II), para desde ahí tratar de descubrir nuevos espacios para Dios en el mundo (parte III).

Aunque la nueva encuadernación introducida por la editorial resulta incómoda y poco manejable, el libro es accesible y claro, de fácil lectura. - A. ANDÚJAR.

PAOLI, A., *La raíz del hombre. Meditaciones sobre el evangelio de Lucas*, PPC, Madrid 1998, 21,5 x 14,5, 262 pp.

Tomando como base nueve pasajes del evangelio de Lucas, este autor nos presenta una profunda reflexión acerca de lo más íntimo del ser humano, buscando aquellas profundidades de las que nacen la apertura al Otro y a los otros.

La experiencia vivida por Paoli a lo largo de años integrado en las Comunidades de Base de Brasil ha configurado toda su reflexión. De este modo llega a descubrir que la explotación, la opresión, la “cosificación” del otro, parecen estar en la misma *raíz* del ser humano. Desde ahí, a la luz del evangelio, el autor va a tratar de descubrir los elementos de una auténtica espiritualidad cristiana que saque al ser humano de su ensimismamiento y lo lleve a una apertura real, una apertura que nos muestre que la esperanza en un ser humano capaz de dialogar con el Otro y con los otros no es una falacia.

Ciertamente se trata de un libro para leer despacio, no siempre fácil de entender, pero con una profundidad y unos planteamientos muy interesantes, huyendo tanto de espiritualismos ajenos a la difícil realidad humana como de un fatalismo sin salida. - A. ANDÚJAR.

NAVAS PLATA, F., *Ora y camina. Manual de oración joven*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial 1999, 20 x 13,2, 300 pp. + ilustr.

Presentamos una obra que es fruto de la revisión y mejora que este autor agustino ha hecho de otra obra suya publicada en 1990 bajo el mismo título. Se trata de una recopi-

lación de textos muy bien organizada cuyo objetivo es ser instrumento de ayuda para introducirse en la oración, principalmente para los jóvenes. Así, después de una breve introducción en la que se dan una serie de sugerencias y pistas para orientar a quien quiere hacer oración, a lo largo de trece capítulos se ofrece todo tipo de oraciones: plegarias, oraciones litúrgicas, textos bíblicos, oraciones tradicionales de la Iglesia, textos de autores conocidos, oraciones propias de la familia Agustiniana y algunas oraciones propias del autor.

Como es de suponer, no se trata de un libro para leer de corrido y en un par de tardes, sino al contrario para irlo desgranando poco a poco, tomando de él en cada momento lo que pueda ser más útil para cada cual en su búsqueda de Dios. También puede ser un instrumento útil para aquellos que trabajan con jóvenes y quieren introducirlos en la oración. El propio título del libro, *Ora y camina*, inspirado en las palabras de S. Agustín -*Canta y camina*, Sermón 256- nos muestra la relación entre oración y vida, relación para la cual este libro pretende ser un instrumento de ayuda. - A. ANDÚJAR.

CAMPOS, F.J., *Palabras y silencios*, RCU, S. Lorenzo del Escorial 1999, 18 x 11,7, 90 pp.

Esta tercera versión de la misma obra añade algunas páginas nuevas a las versiones anteriores. Con ello se introducen nuevas reflexiones que el autor ha ido recopilando en sus momentos de soledad o ante acontecimientos que le han cautivado.

Palabras y silencios es un librito en el que se van desgranando breves sentencias fruto de la vida interior del autor, a modo de mojones de su propia andadura. Meditaciones acerca de acontecimientos sencillos, cotidianos, que a menudo pasan desapercibidos, y que pueden ayudarnos a descubrir algo más en lo que aparentemente no dice nada. - A. ANDÚJAR.

ALIMBAU ARGILA, J. M., *Palabras para momentos difíciles* (=Azenai 1), STJ, Barcelona 1998, 21 x 13, 210 pp.

Jose María Alimbau autor de los libros *Palabras para el silencio* y *Palabras para la vida* de gran éxito editorial, y que es conocido por realizar programas en Radio Barcelona o artículos en el *Full Dominical* ha intentado llegar a las personas que sufren, que están solas, o enfermas, para ofrecerles un mensaje de serenidad, de esperanza y de paz. *Palabras para el silencio* como sus obras anteriores consta de pequeños artículos no más de 25 líneas y son para leerlas poco a poco, intentando buscar el artículo mas apropiado o que uno pueda necesitar en el preciso momento según el estado de ánimo. Artículos llenos de gran contenido humano -hechos y vivencias sacadas de la vida real- y de contenido espiritual. En todos refleja su experiencia pastoral y la cercanía a las personas, son páginas escritas desde la vida cotidiana, mostrando una ternura y sensibilidad exquisitas, tan escasas en nuestro tiempo. - J. ANTOLÍN.

CIPRIANI, J. L., *Testigos vivos de Cristo* (=Patmos 215), Rialp, Madrid 1999, 12 x 21, 291 pp.

Monseñor Cipriani es hoy arzobispo de Lima. El libro, que presento, pertenece a la colección Patmos que la editorial RIALP dedica a la espiritualidad. En este libro se recogen 30 homilias que el autor pronunció en la catedral de Huamanga (Perú), mientras ejercía su ministerio episcopal en dicha ciudad.

El libro consta de 6 apartados, cuyos títulos generales suenan así: I: *En Presencia de Dios*. II: *Con la fuerza de la fe*. III: *Virtudes cristianas*. IV: *La vocación matrimonial*. V: *Iglesia y sociedad*. VI: *El camino de la vida*. Cada apartado consta de cinco homilias, que reflejan en sus contenidos el enunciado general.

Dos cosas resalto como características del libro. Se trata de unas homilias. Y, por ello, la intención es bien clara: ofrecer al pueblo de Dios un alimento espiritual durante la celebración del sacramento de la eucaristía. "El autor, se nos dice, invita a cada cristiano a vivir el Evangelio y a buscar la santidad en sus circunstancias personales; a encontrarse con Dios en la oración y a ser un testigo vivo de Cristo en la sociedad en la que vive, mostrando su fe a través de sus obras. Porque, como ha afirmado Juan Pablo II, la gente cree más en la experiencia que en la doctrina; en la vida y en los hechos más que en las teorías." Este es el primer dato, que, como se ve, pone de relieve el contenido espiritual del libro y lo que pretende el autor. El segundo, mira más bien a la forma particular de expresarse que tiene el autor. Es un dato secundario, ciertamente. Pero tiene su importancia. Dicha forma está muy marcada por expresiones cargadas de tradición. Diría, si la frase no se interpreta mal, muy sacralizadas. Ello produce la impresión de un cierto distanciamiento del mundo en que vive la humanidad. Tal vez ello sea consecuencia del hecho de tratarse de unas homilias, momento en el que no se pueden abordar temas conflictivos. Lo cierto es que se nota el distanciamiento apuntado. Y ello me parece ser una pequeña laguna en la obra. - B. DOMÍNGUEZ

VELASCO. M. A., *Santos para andar por casa* (=Testimonio), Planeta, Barcelona, 1999, 12,5 x 20, 185 pp.

Miguel Ángel Velasco es un periodista con amplia trayectoria profesional y católica. Pongo este segundo calificativo, porque se trata de un periodista con una mentalidad fuertemente dominada por lo católico. Su larga estancia en Roma, el hecho de haber sido durante muchos años corresponsal en Roma del diario *YA*, cuya ideología católica es de todos conocida, la circunstancia de haber acompañado a Juan Pablo II en todos sus viajes, ofrecen un perfil ideológico-religioso bien definido de Miguel Ángel Velasco.

La colección *Testimonio*, de la prestigiosa editorial Planeta, se caracteriza por ofrecer mensajes vivos y cortos. La lectura de los libros, que llevan el apelativo indicado, resulta sumamente agradable y, sobre todo, vivencial. Con toda seguridad que su lectura no cansa y, desde luego, no fatiga la cabeza ni con contenidos abstrusos, ni con expresiones enrevesadas.

El título del libro *Santos para andar por casa* es sugestivo. Sin querer o queriendo, el autor nos está indicando que la santidad no es una cosa rara, propia de mujeres y de hombres superiores, sino que es vocación de todos los cristianos. "Este libro quiere ser todo lo contrario de esas falsas vidas de santos en las que se los pinta blandengues y acaramelados, cuando lo cierto es que son vidas que queman, ejemplos de fortaleza y de alegría (...) He aquí un puñado de hombres y mujeres iguales que usted y que yo, sólo que santos (...) Plantean una pregunta sencillita: Si ellos sí, ¿por qué usted y yo no?"

La finalidad del libro no puede ser más evangélica. Y no lo puede ser, porque recuerda a las seguidoras y seguidores de Jesús el compromiso que tienen de ser santas y santos, precisamente viviendo en responsabilidad la vocación recibida dentro de la iglesia.

Con estos datos por delante, y sin olvidarlos, pues son ellos los que reivindicán la lectura del libro, tengo que manifestar un cierto disgusto por el tono dramático que el autor da a sus mensajes. Para mi gusto, también para el mejor servicio del tema que trata, hubiera sido mucho mejor el uso de un tono más sencillo. - B. DOMÍNGUEZ.

BLÁZQUEZ, R., *En el umbral del tercer milenio* (=Nueva Alianza 157), Sígueme, Salamanca, 1999, 13,5 x 20,5, 307 pp.

Monseñor Ricardo Blázquez, obispo de Bilbao, es presidente de la Comisión que tiene la Conferencia episcopal española para la doctrina de la fe. Durante varios años fue profesor de *Eclesiología* de la Universidad Pontificia de Salamanca. Es, por lo mismo, un hombre de amplia cultura teológica.

El título del libro es evocativo. La llegada del tercer milenio se está convirtiendo para el Papa actual y para muchos obispos como una fecha mágica o cuasimágica, fecha que hay que aprovechar para potenciar una evangelización que, desde hace años, es calificada de *nueva*. El adjetivo *nueva* es un invento de Juan Pablo II. Decir invento, no significa darle un tono negativo, sino recordar que el padre de la criatura es Juan Pablo II. El Papa lo pronunció por primera vez en un viaje a Argentina, refiriéndole a América hispánica. Luego, ante el deterioro del cristianismo en la vieja Europa, el Papa extendió el adjetivo para hablar de la necesidad que tienen los pueblos de Europa de una evangelización. Lo grave del tema es que poco se sabe qué se esconde tras el adjetivo en cuestión. Cosa que habría que descifrar, si las cosas se quieren hacer en respuesta a las grandes inquietudes, para dar respuestas de nuestro tiempo y no respuestas de tiempos pasados.

Los temas, que ofrece el estudio de Monseñor Ricardo, son de temas de común recibo. Temas, por lo demás, tratados ya con uno u otro tono. Son, por lo demás, bastantes diversos. Pueden ser calificados con el título genérico de temas eclesiales. Como ejemplo, se puede recordar que el autor nos habla incluso del domingo y de la peregrinación jacobea. Entre los autores recordados particularmente se hallan Moehler y Henri de Lubac. Aquél, como autor de una obra clave en la Eclesiología del siglo XIX *La unidad de la Iglesia*. Éste, como autor de un precioso libro que se titula *Meditación sobre la Iglesia*.

El lector no encontrará en este libro cosas novedosas. Cosas que puedan ofrecer caminos nuevos a la hora de comprender los temas tratados. Un tema concreto en el que se manifiesta muy particularmente el juicio citado es el que habla del Sínodo de los obispos. El autor califica al Sínodo de los obispos como una institución con futuro. Hasta ahora ello no ha aparecido. ¡Ojalá ello sea una realidad en un futuro no lejano! - B. DOMINGUEZ.

LUNA, P., *San Juan de Sahagún, ángel de la paz*, Revista Agustiniiana, Madrid 1998, 13,5 x 20,5, 93 pp.

El autor, Pablo Luna, nació en Sahagún. De sus padres heredó la devoción al patrono de esta villa leonesa y la acrecentó al ingresar en los agustinos, acendrándola con los años. Devoción es lo que rezuman estas páginas, escritas sin pretensiones científicas ni literarias. El autor ha leído las hagiografías que se han escrito sobre el santo y a ellas se atiene. Hasta se le ha pegado el estilo, que en nuestros tiempos disuena (hoy necesitamos biografías, no hagiografías). Su intención es dar a conocer al santo y ganarle devotos. A esta luz hay que leerle. El libro se divide en seis capítulos: nacimiento y primeros estudios, de Burgos a Salamanca, agustino, ángel de la paz, taumaturgo, muerte de un santo. Sigue una valiosa lista de la iconografía de san Juan de Sahagún: tallas, esculturas, relieves, azulejos, vidrieras, murales, cuadros, grabados. Se cierra con una breve bibliografía. A veces, a lo largo del libro, se hace alusión a hechos que se narran más adelante. Quien no conozca por anticipado la vida del santo se queda a dos velas. ¡Lástima de un pulimento a la redacción! - J. VEGA.

RÉROLE, B., *Orar en cuerpo y alma. Renacer por el agua y el espíritu*, Narcea, Madrid, 1999, 13,5 x 21, 187 pp.

El pluralismo religioso, cultural, lingüístico y racial que hoy se da en nuestras sociedades producen libros como el del marianista, autor de esta sincrética forma de orar. Rérole, desde 1983, cuando visitó por primera vez Japón a raíz de un encuentro con los monjes budistas, comenzó a elaborar como obra el diálogo entre cristianos y budistas. Ante la disociación occidental entre las cuestiones del cuerpo y las del espíritu, *Orar en cuerpo y alma* aparece como la muestra de una integración, de una unidad entre las dos realidades.

Asimismo y siguiendo con las consideraciones aportadas por los psicólogos, se puede decir, sin temor a errar, que una relajación física, una adecuada disposición del cuerpo es un condicionante para un mejor "ejercicio del espíritu". Rérole invita, a través de Dürckheim, a apreciar en cada ocasión la mejor ocasión, es decir, a aprovechar todo detalle de la vida por profano que pueda parecer, para realizar un ejercicio espiritual. De aquí que el libro suponga un manual práctico de sugerencias para integrar las distintas partes del cuerpo, ambientes y espíritu.- P. TIRADO.

MARQUÉS SURIÑACH, J., *Dios en ti y tú en Dios*, Palabra, Madrid 1999, 12 x 19, 495 pp.

Dios que, según el dicho agustiniano, es el "maximus qui in minimis cernitur", es, por otra parte, el gran desconocido, en su cercanía personal al hombre cristiano, como Trinidad de Dios. Y es precisamente en esa revelación trinitaria donde se puede desarrollar plenamente la auténtica vida de los que nos decimos cristianos. El autor de este libro intenta poner de relieve de una manera especial esta cercanía de Dios. Lo hace partiendo en el cap. 1º de la acción creadora. ¿Qué hay más íntimo al hombre que ese ser de Dios del que participamos en una creación y conservación continuas, gratuitas y amorosas? Es el Dios en ti, en lo más radical del ser humano, con una paternidad que se ha traducido en un estar hechos a imagen y semejanza de Dios. Pero no terminan ahí las cosas, ya que esta situación no pasaría de ser sino una huella de lo que significa una inhabitación de Dios en el hombre. Por eso el autor, en el cap. 2º, continúa con lo que significa una inhabitación de Dios en el hombre como en un "hogar" según la promesa de Jesús: "si alguno me ama mi padre le amará... y vendremos a él y haremos mansión en él", llegando a una participación de la vida divina por la adopción que hace de nosotros en el Hijo único. Podremos hablar de una mansión en nosotros de la Trinidad con una transformación por obra del Espíritu Santo que es el realizador de la santificación (cap. 3º). En este capítulo desarrolla el autor toda la acción santificante del Espíritu Santo mediante la "llama de amor viva" que purifica, ilumina, abrasa y consume a quien se deja arrebatar por el amor de Dios. Los dones y frutos del Espíritu Santo irán consumando la realización de la acción trinitaria en el creyente. Tendremos entonces (cap. 4º) los templos vivos, sacerdotes y víctimas con El y en El (Juan Pablo II). El último capítulo está dedicado a lo que el autor llama la dimensión personal de los cristianos que tienen los mismos sentimientos de Cristo (el tú en Dios) y que necesariamente llevará a una dimensión comunitaria que acusa, por una parte, de una gran responsabilidad en innumerables bautizados, y que, por otra, refleja la vitalidad de las minorías que se han decidido a que en ellos sea verdad lo de "Dios en ti y tú en Dios".- F. CASADO.

YNARAJA DIAZ, P. J., *Si el Señor volviera, tal vez...*, Sígueme, Salamanca 1999, 17,5 x 12, 248 pp.

Se trata de un librito que, a base de una especie de parábolas, va exponiendo con sencillez lo que debe ser normal en la vida del que cada día puede decirse bueno y honrado,

liberándose de lo que pueda corromperle, a semejanza de cómo se expresó Jesús en sus enseñanzas. Ynaraja escribe con los ojos del espíritu abiertos a lo que puede ser el don de Dios que se revela en las circunstancias grandes o pequeñas de la vida, tratándose siempre de enseñanzas que tienen que ver con la comunidad de los que forman la iglesia de los y no de lo que puede significar una limitación individualista en ese contacto de Dios con los hombres. Todo tenderá en estas exposiciones parabólicas a ver el lado bueno de las cosas, lo que puede dar sentido a la vida, lo que en lo pequeño y en lo grande, en los éxitos, dificultades y fracasos puede haber de presencia de Dios en la historia humana. El título del libro quiere indicarnos que, si Cristo volviese, sería muy posible que siguiera hablándonos con la sencillez con que nos habló entonces y nos manifestó el camino del amor y del sacrificio con que El mismo pasó haciendo el bien. - F. CASADO.

BALLESTER, M., *Hijos del viento*, Narcea, Madrid 1999, 21 x 13, 5, 130 pp.

A partir de su experiencia en cursos de Meditación Profunda el profesor jesuita describe una forma de meditar la Palabra de Dios a través de la respiración.

Ballester propone doce ejercicios-meditación que giran entorno al "Ruah" o Espíritu de Dios. En ellos precedidos de una breve introducción nos acerca al significado del versículo bíblico antes de cada ejercicio.

Al comienzo del libro expone la importancia de la respiración como parte de nuestro ser, y puerta abierta al Espíritu. El autor deja claro que no hay que confundir método (medio) y fin. El silencio contemplativo, no conceptual, tiene caminos diversos siempre y cuando permanezcamos abiertos a la gracia. A modo de conclusión hace también una reflexión sobre la crisis del mundo actual, apelando a la meditación para que pueda producirse un cambio de conciencia, propia de los Hijos de Dios.- J. C. BERNA.

ANSÓN, F., *La Sábana Santa: últimos hallazgos, 1999. El sudario de Oviedo y la virgen de Guadalupe*, (Arcaduz) Palabra, Madrid 1999, 21,5 x 13,5, 218 pp.

El libro realiza un estudio bastante interesante sobre las investigaciones que se han hecho en la Sábana santa para afirmar o negar su autenticidad. El estudio está bien llevado hasta que trata de unir la Sábana al sudario y a la virgen de Guadalupe. Otro gran fallo que tiene el autor es querer demostrar la resurrección de Jesús con la Sábana, cuando sólo los fanáticos no tienen duda de la autenticidad de dicha reliquia. De hecho la Iglesia no se ha pronunciado de forma oficial sobre si es auténtica o no, con lo que la Sábana no es un dogma de fe. - A. FERNÁNDEZ.

Psicología-Pedagogía

AHUMADA, J. L., *Descubrimientos y refutaciones. La lógica de la indagación psicoanalítica*, Biblioteca Nueva, Madrid 1999, 21 x 13,5, 430 pp.

El autor de este libro es analista didáctico de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires. La obra recoge una variedad de artículos publicados en diversas revistas de ámbito psicoanalítico. Los temas van desde la psicopatología hasta el estudio de la lógica del méto-

do psicoanalítico, aspecto éste que el autor considera central. Dentro de la psicopatología se interesa por las personalidades narcisistas.

Así en el capítulo IV y V encontramos un interesante análisis del tipo de relación de objeto en la que los aspectos necesitados y envidiosos son proyectados en los demás de modo que éstos pierden su capacidad de apoyar y nutrir a la persona. Ello da pie a estudiar la organización perversa dentro de la relación narcisista de objeto. El sujeto usurpa la función nutricia del objeto (así los individuos que van por la vida de "terapetutas" colocando a los demás en el papel de necesitados). La vivencia de carencia es proyectada en los otros. Es muy frecuente encontrar personas cuya propia necesidad de cuidado emocional se satisface cuidando a otros. Entusiásticamente dedicados a ello reciben gran aceptación social. Los aspectos inmaduros de la personalidad, los que requieren sostén, amor, comprensión, alivio están fuertemente depositados fuera de sí. De ahí la atracción por los desvalidos acompañada de la creencia firme en la propia bondad. Ya Bion, como reconoce el autor, había tratado de lo que él llamó el delirio inconsciente de bondad y ayuda. La proyección de las propias necesidades aparece clínicamente como insensibilidad frente a ciertas facetas de la propia experiencia: fatiga, dolor... Aparece aquí algo muy típico de la estructura narcisista: para mantener el delirio de tener un valor especial y la vivencia de ser adorado o admirado, debe haber siempre algún otro en el cual proyectar el delirio opuesto de disvalor. De ahí la megalomanía observable en ciertos profesionales de la salud, psicología, enseñanza... y la profusión de este tipo de vocaciones.

El autor habla de los aspectos infantiles carenciados como pudiendo establecer tres tipos de relación: parasitaria (usurpa la función del objeto bueno nutricional), simbiótica (busca la fusión con un objeto capaz de abolir toda frustración) y el self infantil cuerdo (se vincula con un objeto bueno maduro del que sabe diferenciarse). Para el narcisista la necesidad del otro deviene persecutoria pues muestra las carencias propias. De ahí la usurpación de cualidades. Pero este apoderamiento es sólo parasitariamente exitoso.- P. MAZA.

HOLM HADULLA, R. M., *El arte psicoterapéutico. La hermenéutica como base de la acción terapéutica*, Herder, Barcelona 1999, 19,8 x 12,3, 190 pp.

El autor propone la hermenéutica de Gadamer como complemento de las técnicas psicoterapéuticas, fundamentalmente las de línea psicoanalítica. Sin embargo muestra un gran eclecticismo ligado al tipo de dolencia del paciente. Frente a la psicología cinetificista y matematizada que corre el peligro de olvidar lo esencial tratando al paciente como conjunto de síntomas a modificar, se trataría de volver al estudio de la subjetividad: escuchar y entender para rescatar los recursos que hagan posible a la persona superar sus crisis. La conversación permite descubrir aspectos ocultos de sí mismo lo que conduce a una mayor integración y estructuración del yo. El terapeuta se deja llevar por el paciente a su mundo de manera que asiste vivenciando a los sentimientos del mismo. Así entra en el universo vital del cliente, se introduce en su historia interna y desde lo que vive y entiende puede ayudarle a ampliar su comprensión de sí mismo. Lo original es que el terapeuta no obtiene solo un conocimiento intelectual del mundo del enfermo sino vivencial, reduplica en sí mismo esas vivencias. Como suele ser habitual en los escritos de línea psicoanalítica acompañan al libro el comentario de numerosos casos clínicos.- P. MAZA.

SINELNIKOFF, N., *Las psicoterapias. Inventario crítico*, Herder 1993, 21,5 x 14, 390 pp.

La autora reconoce la proliferación exuberante de técnicas terapéuticas que se da en el panorama actual de la psicoterapia. El libro se presenta como un inventario técnico de

cada una de las más importantes terapias psicológicas. Está organizado como un diccionario de modo que es posible buscarlas a modo de entradas donde figura un comentario crítico. También se concede espacio a los autores más importantes. Se destaca la procedencia psicoanalítica de la mayoría de esas terapias y se propugna un cierto eclecticismo y mutua fecundación entre ellas. Es objetivo básico del libro es superar la ignorancia en que se mueven los terapeutas respecto de las técnicas que les son ajenas y en este sentido resulta útil el manejo de la presente obra.- P. MAZA.

Literatura-Varios

VALLEJO GONZÁLEZ, I., *Fray Diego González (1732-1794). Trayectoria vital y literaria*, Revista Agustiniiana, Madrid 1999, 13,5 x 20,5, 93 pp.

Irene Vallejo es especialista en fray Diego González. A él le ha dedicado varios estudios, además de su tesis doctoral, y siempre lo ha hecho con reconocida competencia. Nadie mejor que ella para escribirle la biografía. Se compone de seis capítulos: infancia y adolescencia, ingreso en la Orden de san Agustín, prior del convento de san Agustín de Salamanca, fray Diego en Madrid y Pamplona, los últimos años, edición póstuma de su primer libro de versos. En todos ellos, se destacan los momentos de su vida más relacionados con su actividad poética.

La autora sigue paso a paso la vida de fray Diego. Sus afirmaciones van acompañadas siempre de la documentación precisa. Conoce no sólo la extraña a la Orden, que eso lo tiene más que demostrado, sino también la agustiniana. El siglo XVIII le es algo familiar y sabe familiarizar con él a los lectores. Deja bien establecidas las dos etapas o maneras de la poesía de fray Diego: antes de 1776 y después de esa fecha. La primera, bucólica y amorosa, frívola, impropia. De ella tuvo escrúpulos a la hora de su muerte. Antes, al entrar como novicio en san Felipe el Real de Madrid, había renegado de esos devaneos (*Historia de Delio*), pero siguió cultivándolos. La segunda, ilustrada, prosaica y fatigosa, bajo la influencia bienintencionada, pero nefasta, de Jovellanos.

¡Lástima que no cultivara con más asiduidad la poesía religiosa! Sus traducciones sagradas y los tercetos que compuso para suplir los que faltan en el manuscrito original de fray Luis sobre la *Exposición del Libro de Job* son lo más valioso que produjo. Hoy, sus penas por Melisa y Mirta nos dejan indiferentes (no las sometamos al psicoanálisis, respetemos su intimidad. Tampoco analicemos el sadismo de que hace gala en *El murciélago alévoso*. Contentémonos con decir que es un mero pasatiempo lírico, un ejercicio de estilo, una exhibición de su dominio del léxico...). Y sus cantos a los nuevos tiempos no le conmovieron ni a él. Su caso es interesantísimo: el de un poeta que no supo escuchar su voz.

Al final del libro, van en apéndice dos composiciones no incluidas en las ediciones de sus poesías, *Letrilla. Al valle de Otea y Cantó Delio*. Una excelente bibliografía de 70 títulos cierra el libro. Noto en ella la ausencia de algunos artículos interesantes: Francisco AGUILAR PIÑAL, *Índice de poesías publicadas en los periódicos españoles del siglo XVIII* (=Cuadernos Bibliográficos 43), CSIC, Madrid 1981, XI y XIII (en el índice de autores, constan los seudónimos que usó, además del de *Delio*); José María de COSSÍO, *Naturalismo, convencionalismo. Fray Diego González*, en *Poesía española. Notas de asedio* (=Colección Austral 1138), Espasa-Calpe, Buenos Aires 1952, 115-116; Manuel MORALES BORRERO, *La vanidad del mundo en la poesía del Siglo de Oro. Tras las huellas de fray Luis*, en *Revista Agustiniiana* 32 (1991) 120-121; Id., *Fray Diego Tadeo González (1733-*

1794). *Un poeta del siglo XVIII*, en *Revista Agustiniiana* 35 (1994) 661-693; Fernando R. DE LA FLOR, *Atenas Castellana*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1989, 200-208; Teófilo VIÑAS ROMÁN, *La Flecha*, en *La Ciudad de Dios* 208 (1995) 781-782. En el título del libro que va en la cubierta hay una errata de bulto: "literatura" por "literaria". Libro imprescindible para conocer a fray Diego González. Valiosa aportación al estudio de la lírica del siglo XVIII.- J. VEGA.

GARCÍA GUAL, C., *Sobre el descrédito de la literatura y otros avisos humanistas*, Península, Barcelona 1999, 21 x 13, 319 pp.

Carlos García Gual es un consumado humanista. Conocedor como pocos de los clásicos griegos y latinos, posee, además, otros muchos saberes de literatura europea y literatura comparada. Lo ha demostrado en numerosas publicaciones.

El presente libro consta de un prólogo y diecisiete ensayos (el autor, en la p.22, afirma que dieciséis), ya publicados en revistas. La importancia de la lectura (*prólogo*), el debate de las humanidades, la degradación de la educación universitaria, el eclipse de la literatura, el descrédito de la literatura, los encantos de la mitología griega, fantasmas femeninos de la Grecia antigua (sobre la marginación de las mujeres en la Grecia clásica), la utilidad de los bárbaros (invención de los griegos durante las Guerras Médicas para fortalecer el orgullo de Atenas y su propaganda política. El concepto fue utilizado después por los cristianos como sinónimo de paganos.), novela histórica y biografía apologética, propaganda imperial y afán de eternidad, el asesinato de Hipatia, leer a los clásicos y elegirlos, apuntes y reflexiones sobre el canon, sobre el "canon" de los clásicos antiguos, el epicureísmo de La Fontaine y la moral de las fábulas, Cioran entrevistado o Diógenes en París, acerca de *Cassandra* de Christa Wolf, Borges y los clásicos de Grecia y Roma.

Son, como se ve, ensayos sobre el mundo clásico y su pervivencia, visto con ojos actuales; sobre algunos escritores por los que el autor siente simpatía y sobre algunos temas que hoy nos agobian. El autor parte siempre de algún libro o libros, algunos artículos se publicaron en revistas como reseñas críticas, pero siempre va más allá de ellos e incita a continuar la reflexión. Conoce bien lo antiguo y lo nuevo, las teorías y los textos. Y, además, escribe muy bien. De su lectura regresamos, más sabios y experimentados, a nuestra particular Ítaca, no muy alejada de la suya.- J. VEGA.

TRAPIELLO, A., *Una caña que piensa*, Pre-Textos Narrativa, Valencia 1998, 13 x 19, 499 pp.

Andrés Trapiello viene publicando desde 1990 un diario, una novela en marcha, bajo el título general de *Salón de pasos perdidos*. *Una caña que piensa*, título tomado de Unamuno, como se dice al comienzo, y de Pascal, es su última entrega, el volumen 7. En él se recogen los apuntes diarísticos correspondientes a 1993. Reflexiones, opiniones, aforismos, personajes del mundo literario o social, instantes líricos... quedan prendidos en el suceder de los días y nos dan la realidad de hoy; la de Trapiello, por supuesto, que es siempre una realidad lírica o sarcásticamente transfigurada, escrita siempre con una prosa de la mejor calidad. El autor convierte la vida en literatura y no piensa cejar hasta su muerte. Hay páginas verdaderamente antológicas. Léase, por ejemplo, el amanecer sobre las cornisas de la Audiencia en la plaza de las Salesas (pp. 59-60), "Ella sabe" (p. 62), "Habíamos venido a Las Viñas" (pp. 64-67), "Esta mañana amaneció cubierto" (pp. 305-308),

“Llegamos a Vera de Bidasoa a media tarde” (pp. 346-349), “Es el día de todos los santos” (pp. 435-436)... Otras veces, domina el tono satírico y ciertos personajes y personajillos se quedan tiritando. Así Juan Benet, Tàpies, María Zambrano, Cela, el Conde de Barcelona, José Ángel Valente, Saramago, Agustín García Calvo, Mercedes Fórmica, Octavio Paz, Alberti, Raimon, Diego Rivera... Contra la Escuela Veneciana va este dardo envenenado: “Decía d’Ors que el estilo es como las uñas, que es más fácil tenerlo brillante que limpio. Para los que se lo pintan de veneciano estaríamos hablando no ya de estilo, sino de una escuela superior de equitación” (p. 225). El lector, a veces, tiene que entregarse al juego de las adivinanzas para averiguar quién se esconde tras las iniciales de los nombres propios.

“Nunca llegarás a nada, te vas volando los puentes” (p. 188), le dijo alguien al autor en cierta ocasión. Trapiello ha llegado a ser alguien, un excelente escritor, y ese alguien sigue sin pelos en la lengua para bien de las letras, poniendo a cada uno en su lugar. La prosa sarcástica es tan buena como la lírica, como la de todo el libro, como es la prosa de Trapiello: flúida, limpia, precisa, sin ninguna concesión al barroquismo. “El origen de la elocuencia. Es una constante que el hombre cuanto menos tiene que decir, si no se resigna a permanecer callado, más barroco se vuelve” (p. 418). Por eso chirrían más los oídos al leer en la p. 18. “en aquel banco *habían* diez o quince abrigos”.- J. VEGA.

HAAS, A. M., *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid 1999, 14,5 x 21,5, 163 pp.

Cinco ensayos componen este libro. El primero –*sueño y visión en la mística alemana*– las visiones oníricas de un grupo de monjas dominicas alemanas del siglo XIII y principios del XIV, entre ellas las visiones eróticas (besos, toques, abrazos y embarazos místicos, *lactatio Christi*, el placer sexual...). El autor niega que esto sea una vía de escape de la sexualidad reprimida, como supone el freudismo. Más aún: afirma que “estos textos no se refieren a experiencias directas”, sino que hay que entenderlos como “momentos y signos de una autorrepresentación monástica (*sic*) [...]”. Son textos y no material del alma” (p. 29). Si esto es así, no entiendo el discurso que sigue a continuación sobre las visiones corporales y sus implicaciones sensuales y sexuales de acuerdo con la teología de la encarnación. Eckhart, Tauler y Seuse se oponían a hechos, no a “autorrepresentaciones monásticas”. Que se daban realmente esos hechos lo atestiguan, en el siglo XVI, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, entre otros, y no eran freudianos. *Visión en azul. Arqueología y mística de un color* es el segundo ensayo. Analiza el simbolismo del color azul en un poema de Hans Arp, en el Antiguo Testamento, en la Edad Media y en Evagrio Póntico. En *La noche oscura de los sentidos y del espíritu* estudia el simbolismo de la noche en san Juan de la Cruz y el sentido de “sufrir” a Dios. Las “ínsulas extrañas” no le llegaron a san Juan de los conquistadores españoles (p. 59). El cultismo “ínsula” se remonta a Alfonso el Sabio. Fue muy usado en el siglo XV, en libros sobre leyendas y tradiciones de la antigüedad, y durante el siglo XVI en libros de caballerías del ciclo bretón para designar islas *lejanas y misteriosas*. “La experiencia de la noche no tiene nada que ver con la melancolía” (p. 60), dice (la melancolía de entonces es lo que hoy se llama depresión endógena). Una afirmación tan rotunda es insostenible, sobre todo después de los estudios de Javier Álvarez. ¿Tienen algo que ver las “nadas” sanjuanistas con el evangelio? ¿Su noche oscura con la de Getsemani? ¿Su cruz con la de Jesucristo? El autor se lo pregunta y empieza negándolo, pero inmediatamente se corrige y afirma con Edith Stein que toda su doctrina es “ciencia de la cruz” pp. 65-66). ¿De qué cruz? ¿Le vino esa cruz por comprometerse en la liberación de los excluidos y sojuzgados o por sus depresiones y el imaginario de la época? No alarguemos la

recensión. *Poesía en la mística cristiana y en el budismo zen e intelectualidad y espiritualidad mística en Europa* son los otros dos ensayos que completan este libro de 163 pp. 56 de ellas son bibliografía y notas. La bibliografía ahoga los temas, que exigirían un tratamiento más detenido. Los traductores, Victoria Cirlot y Amador Vega, han hecho una obra ejemplar. Juan no fue “investido carmelita” (p. 56), sino que *ingresó* en los carmelitas.- J. VEGA.

MESSADIE, G., *Moisés. Un príncipe sin corona*, Planeta, Barcelona 1999, 23 x 16, 319 pp.

Cuando uno se pone a analizar detenidamente este libro, queda un tanto sorprendido por varias cosas: la primera, por el alarde de impresión en que se ha volcado la Editorial Planeta. La segunda, por la contradicción –al menos aparente– que encuentra entre el *Prefacio* y el texto de la contracubierta, donde se nos dice –sin más– que “de Moisés sólo conocemos la leyenda”. Y la tercera, la audacia del autor y el éxito conseguido, haciendo de este personaje histórico –casi mítico– un héroe de la literatura narrativa.

Porque *Moisés. Un príncipe sin corona*, es una novela; si bien, hay que decir que está basada en el personaje histórico que existió y que llena las páginas de los cinco primeros libros del Antiguo Testamento. Un personaje que debió nacer en el siglo XIV antes de nuestra era, bajo el reinado del faraón Seti I, y que fue sobrino del gran Ramsés II. Moisés, que vivió su juventud en el seno de una sociedad corrupta, contra la que más tarde se iba a levantar.

El autor de esta novela, Gerald Messadí, es muy conocido por los éxitos conseguidos en su serie *El hombre que fue Dios*, y *La fortuna de Alejandría*, con el que consiguió el “Premio Relais H”, de novela de aventuras.

En el *prefacio* trata de justificar el por qué de su osadía al escribir una novela sobre uno de los personajes más enigmáticos de la Biblia y aun de toda la historia de la humanidad.

Pero lo que consigue, apoyado en documentos y siempre respetuoso con el protagonista del libro –perdonándole algunas audacias, como la que se refiere a los orígenes egipcios de Moisés–, es una gran novela, que nos acerca muy al vivo al caudillo del pueblo de Israel, con sus tres partes bien diferenciadas y que se pueden seguir también por la Biblia: *Una juventud egipcia, La cólera y Una voz en el desierto*.- T. APARICIO LÓPEZ.

CARDENAL, E., *Vida perdida. Primera parte* (=Los tres Mundos) Seix Barral, Barcelona 1999, 23 x 13,5, 459 pp.

Ernesto Cardenal, el sacerdote-ministro-sandinista pública la primera parte de memorias que corresponde a su etapa juvenil. Etapa que concluye cuando sale del convento trapense de Gethsemani en Estados Unidos y va al monasterio benedictino de Cuernavaca en Méjico y finalmente decide estudiar para sacerdote. El título *Vida perdida* hace referencia a (Lc. 9,24) una vida entregada por el Evangelio, es una pérdida a la que invita el seguimiento de Cristo y que sirve al autor de verdadero motivo central de esta primera entrega. Cardenal se centra sobre todo en su vocación religiosa, cómo y por qué se hizo trapense, y a la luz de este acontecimiento lee su vida anterior: sus amores de juventud, su primeros poemas, sus estudios y viajes por diversas ciudades europeas y dejando para el final su niñez, porque le parece al autor que su auténtica vida nace en los brotes de su llamada a la religión. La obra es entre otras cosas un canto al Amor que ha guiado su vida, cómo la vocación religiosa ha estado siempre presente aunque de manera un tanto

peculiar como él mismo dice: “yo jugaba con Dios como con la ruleta rusa”; a veces parece como un tanto ‘iluminado’, sin por ello negar su honestidad. El libro es también un panegírico de Thomas Merton, su maestro de novicios, un canto a la naturaleza, a la mística, al amor a la vida. El tono del libro es sencillo, ingenuo, casi infantil, presenta una lectura amena y sorprendente, con excesivos americanismos. La obra nos presenta al Cardenal más conocido el de la primera etapa de su vida, una pena que tengamos que esperar a la continuación de estas memorias para encontrar respuesta a algunos interrogantes, para mí los más interesantes: la vida en Solentiname, la revolución sandinista, la participación en el gobierno, la suspensión *a divinis* y tal vez su autocrítica de la revolución sandinista. - J. ANTOLÍN.

ROZALÉN MEDINA, J. L., *El ojo de papel. (Saber mirar... saber vivir)*, San Pío X, Madrid, 1998, 15 x 20,9, 359 pp.

Esta antología de artículos periodísticos refleja un constante contenido filosófico y pedagógico, fruto de la inquietud docente de su autor, Catedrático-Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación. En las páginas de este florilegio, podemos leer lecciones éticas, correcciones lingüísticas al modo de Lázaro Carreter, *mutatis mutandis*, acontecimientos sociales con sus repercusiones, una metafísica subyacente que quiere aproximarnos a buscar un sentido de la realidad,... y, en definitiva una forma de saber vivir, leyendo a través de los signos visibles de la creación. Tal vez, la intención última de Rozalén sea la contenida en la cita de Ortega que abre el prólogo: “Yo sólo ofrezco posibles maneras nuevas de mirar las cosas... para despertar en almas hermanas otros pensamientos hermanos”.

Sintetizando al máximo los rasgos esenciales que se barajan en este libro, subrayaríamos estas constantes: la vida como oposición de contrarios, como lucha entre opuestos que buscan integrarse como el ser dinámico de Heráclito, que lleva al autor a situarse en una ética de la tolerancia; la grandeza y dignidad del hombre que lo impulsa a una progresión y estímulo de superación; el reclamo, aun a pesar de la disparidad de la vida, de una metafísica que devuelva unos valores y un sentido a nuestra existencia.- PTIRADO.

ALONSO-FERNÁNDEZ, F., *El enigma de Goya. La personalidad de Goya y su pintura tenebrosa*, Fondo de Cultura Económica, México 1999, 16,5 x 10,5, 287 pp.

El autor de la obra –Catedrático Emérito de Psiquiatría y Psicología Médica de la Universidad Complutense– es un conocido psiquiatra que ya tiene en su haber casi cuarenta libros y manuales de psiquiatría. Desde estos amplios conocimientos se ha atrevido a afrontar “el enigma Goya”.

Todos los estudiosos están de acuerdo en reconocer que la biografía de Goya ofrece largos periodos de vacío y oscuridad, que aparece y desaparece como si fuera un “Guadiana”. Ya Ortega y Gasset se lamentaba de “la vida invisible del hombre Goya, que no hay razón para suponer que quedará siempre en la incógnita”.

A descifrar este enigma se ha dedicado precisamente el Profesor Francisco Alonso Fernández, quien adopta en sus investigaciones el enfoque “holístico”, tratando de abarcar a la vez la identidad del perfil de la personalidad de Goya con la psicopatología aneja y su repercusión sobre las distintas trayectorias artísticas percibidas en su obra.

El autor ha adoptado un método investigador de tipo experimental, que el mismo califica como “autopsia psíquica”. Esta consiste en el estudio retrospectivo global del mate-

rial expresivo de la personalidad de Goya recogido en el epistolario -sobre todo la correspondencia Goya-Martín Zapater-, las biografías publicadas accesibles, y las variaciones registradas en la obra plástica de Goya, sin descuidar las observaciones de sus autorretratos y las opiniones sobre su arte emitidas por competentes críticos y expertos.

Los rasgos de la personalidad y las alteraciones psíquicas de Goya captados en la investigación del Profesor Alonso-Fernández, le permiten presentar aquí una nueva perspectiva para profundizar en el estudio del pintor aragonés.

El reto planteado por el omnipresente “enigma Goya” encuentra en este pequeño tratado ensayístico un modesto intento esclarecedor desarrollado con el concurso de la psicología, la psicopatología clínica y la psicología de la pintura.

Goya es como un “crucigrama-desafío” que el autor trata de descifrar partiendo de su familia de procedencia, en la que ya se encontraban dos locos. Estudia su infancia, juventud y período de formación para pasar a analizar la naturaleza de su “talento creador”.

Seguidamente se estudia su misteriosa enfermedad de “cuarentón”, su perfil psicopatológico y los episodios depresivos que dan pie a investigar en su temperamento ciclotímico, donde se inserta una reflexión sobre “Los Caprichos”.

Goya es considerado algo más que un talento creador: “Es un genio desequilibrado que desarrolla el género de la pintura depresiva”.

Se analiza más tarde la “pintura melancólica de Goya” –pinturas de catástrofes y violencias, pinturas negras, los disparates,...– para concluir con un capítulo sobre el significado psicobiográfico del autorretrato. Aquí el autor se permite formular una hipótesis insinuando que el retrato de San Agustín realizado hacia 1795-9, sea un autorretrato del propio Goya.

En el prólogo el Dr. Hector Perez Rincón considera este estudio extraordinariamente enriquecedor, tanto para la visión psiquiátrica del artista como para la comprensión cabal de su producción, por lo que no duda en escribir que “El Enigma Goya, será sin duda, a partir de ahora una referencia obligada”. Creo que es una opinión que puede ser compartida. - B. SIERRA DE LA CALLE.

SANCHEZ DRAGÓ, F., *Historia mágica del Camino de Santiago*, Planeta, Barcelona 1999, 14 x 23, 240 pp.

El Camino de Santiago se ha convertido en el camino de la humanidad, en el camino de Europa y de todo el mundo. Esto le hace centro de todas las miradas y objeto de todo tipo de meditaciones. Lo que el peregrino busca aquí es el sentido de la vida en un mundo aturcido por la falta de horizontes. Más allá de las indulgencias, más allá de los jubileos, más allá de las emociones religiosas o de masas, y más allá del arte y la literatura, de las películas y del teatro, sobre todo se busca al hombre. Y al andar la vía humana se pregunta por lo humano y lo divino. Nuestro autor ha escrito una historia mágica del Camino de Santiago que quiere servir de guía a los peregrinos. Así les invita a leer el libro del firmamento para descifrar sus letras, a soñar con el santo Grial, a hacer el camino al andar, sin olvidarse de buscar las heterodoxias en el armario de la ortodoxia, a practicar liturgias y teurgias equívocas, a departir con meigas, a charlar con monjes y giróvagos, a trasnochar en compañía de los templarios, y a jugar a los naipes y al tarot en los pasos del camino. De ahí la magia de la *ultreya*, de la ruta recorrida, con la que no se contentan los peregrinos como único resultado de la caminata ganada a pulso, pues aquí el que menos encuentra se encuentra consigo mismo. Y muchos de estos caminantes, al final de la jornada, sienten que no han andado cualquier camino sino el que nuestros pensadores y místicos llamaron *camino de*

perfección. Esta obra, publicada por Planeta, está llena de encanto y de magia literaria. Y en ella tampoco falta la famosa historia de Prisciliano, entendida como obra abierta, a la que nuestro autor dedica abundantes páginas.- D. NATAL.

Reseñas Bibliográficas

LUNA y LUCA DE TENA, F., *Imagen de Cristo* (=Cuadernos Palabras 123), Palabra, Madrid 1999, 19 x 12, 203 pp.

Cada uno de los capítulos de este libro son como una tesela de un mosaico, todos juntos forman una imagen de Jesús: la que el Espíritu Santo formará en nosotros, si nos esforzamos en vivir las virtudes cristianas en medio del mundo.

ORELLANA, I., *Pedagogía del dolor* (=Biblioteca Palabra 10), Palabra, Madrid 1999, 21 x 13, 256 pp.

La antropóloga Isabel Orellana se introdujo en el tema del dolor de modo vital, a causa de un serio accidente por el que quedó seriamente inmovilizada. Para superar la enfermedad y ayudar a quienes se encuentran en una situación similar se decidió a escribir. La obra está escrita desde la propia experiencia, aportando reflexiones sugerentes y también soluciones a problemas prácticos.

SOCIÁS, I., *Sin miedo a la verdad. Conversaciones con Silvester Kréméry* (=MC 89), Palabra, Madrid 1999, 20 x 13, 244 pp.

El presente libro nos relata a través de unas conversaciones, las terribles experiencias de un médico eslovaco: Silvester Kreméry. Católico convencido, fue detenido en 1954 por negarse a dejar de practicar su fe y soportó con entereza 14 años de indecibles sufrimientos.

CHIRON, Y., *El padre Pío. El capuchino de los estigmas* (=Arcaduz 87), Palabra, 21,5 x 13,5, 388 pp.

El Padre Pío este fraile capuchino muerto en 1968 fue beatificado el día 2 de mayo de 1999 en una ceremonia con asistencia de un millón de personas. Es un personaje que conmovió y fascinó a cientos de personas por los dones extraordinarios que recibió: visiones, bilocación, curaciones, profecías, etc. Ante un caso tan especial la Iglesia adoptó prudencia, pero esta actitud se vio perturbada por informaciones tendenciosas y hasta maliciosas, esto dio lugar a que el Padre Pío sufriera unas tremendas persecuciones por parte de las autoridades eclesásticas. En España es bien poco conocido, tal vez el presente libro ayude a darlo a conocer.

NADAL, J., *¿Qué es un santo? Cuándo lo es y por qué*, Ciudad Nueva, Madrid 1999, 18 x 11,5, 87 pp.

En estos últimos años ha crecido considerablemente el número de canonizaciones. Estas páginas ofrecen una respuesta breve, pero suficiente completa a preguntas como

éstas: quiénes fueron los primeros santos, cómo surgió el culto público, por qué proliferaron las reliquias y, sobre todo, qué es lo esencial para que un cristiano sea considerado santo.

BEACHAMP, A., *El creyente ante la creación*(=Cauces 23), Mensajero, Bilbao 1999, 21,5 x 13,5, 98 pp.

Ante los avances actuales de la ciencia sobre la vida y el cosmos debemos preguntarnos ¿qué sentido tiene afirmar que Dios es “el creador del cielo y la tierra”? El libro de modo sencillo nos invita a experimentar el misterio de la naturaleza como creación de Dios. Nuestra fe en el Dios de Jesús nos invita al respeto, responsabilidad y la reconciliación con la creación de la que formamos parte.

MUNZER, B., *Reach out and Touch. When my Daughters died*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 21 x 14,5, 167 pp.

El libro cuenta lo que supuso para su madre la pérdida de sus dos hijas en un accidente de tráfico. Es un viaje que comienza describiendo en primera persona el intenso dolor y angustia pero al final se convirtió para la autora en un fascinante viaje espiritual. El libro pretende ser una ayuda a aquellos padres que pasen por experiencias similares.

FELDMANN, Ch., *Adolph Kolping. Towards a Christian Society*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1999, 21 x 14,5, 112pp.

Esta biografía de Adolph Kolping escrita con ocasión de su beatificación intenta dar a conocer su múltiple personalidad: educador, pastor, organizador, escritor político y contador de historias. Es la excitante y convincente vida de un clarividente cura y gran reformador social.

BAKKA, P., *Talking to God. The importance of Silence*, Paulines Publications of Africa, 21 x 14,5, 70 pp.

No es fácil escribir un libro sobre oración mental, meditación o contemplación. Fr. Bakka muestra gran habilidad en tratar este asunto. Su trabajo es original, en un estilo simple pero profundo en el pensamiento. El expone muchos cambios y ofrece soluciones desde su propia experiencia.

SHORTER, A., & ONYANCHAM., E., *Street Children in Africa. A Nairobi case Study*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1999, 21 x 14, 5, 120 pp.

Los dos autores ya presentaron otros dos estudios similares sobre la ciudad de Nairobi: *Secularism in Africa* (EstAg 32 (1997) 577) y *The Church and Aids in Africa*. El presente lo dedican a los niños de la calle. Primero describen los síntomas y las causas del fenómeno de los niños de la calle con especial referencia a la ciudad de Nairobi. Al mismo tiempo que examinan a las diversas organizaciones que se dedican al cuidado de estos niños tratan de evaluar y juzgan sobre la efectividad de sus acciones.

Índice general

Volumen XXXIV, 1999

ARTÍCULOS

ARIRAMA, A., <i>La crucifixión, muerte y sepultura de Jesús, según Mc 15, 21-47</i>	479-537
DE LUIS, P., <i>Estructura de la Regla de San Agustín (V)</i>	5-29
DE LUIS, P., <i>Estructura de la Regla de San Agustín (VI)</i>	219-247
DE LUIS, P., <i>Estructura de la Regla de San Agustín (VII)</i>	539-576
GONZALEZ, S., <i>Título cristológico "Cordero" en Fray Luis de León Estudio teológico-místico</i>	299-332
JERICÓ, I., <i>¿Poseen los herejes la fe infusa? Enseñanza de Fray Luis de León.</i>	31-63
MARCOS, T., <i>El último pecado imperdonable. Católicos divorciados vueltos a casar</i>	283-307
NATAL, D., <i>La estructura dinámica de la realidad en Zubiri</i>	249-281
RESINES, L., <i>Los "otros" catecismos</i>	577-601
RESINES, L., <i>Los catecismos de José de Anchieta</i>	309-374
VEGA, J., <i>La comunicación</i>	65-105
	107-142

TEXTOS Y GLOSAS

VEGA, J., <i>Nuevas obras de Malón de Chaide</i>	603-607
--------------------------------------------------------	---------

LIBROS

Sagrada Escritura

ÁLVAREZ CINEIRA, D., <i>Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission</i>	614-615
BROER, I., <i>Einleitung in das Neue Testament. Bd. I: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur</i>	153
BROWNING, W. R. F., <i>Diccionario de la Biblia: Guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos</i>	374
CHARLESWORTH, J. H., <i>Critical Reflections on the Odes of Solomon. Vo.1: Literary Setting, Textual Studies, Gnosticism, the Dead Sea Scrolls and the Gospel of John</i>	614
CONTRERAS, F., <i>La nueva Jerusalén. Esperanza de la Iglesia</i>	150-151
DENEB, L., <i>El Intérprete. Jesús de Nazaret antes del cristianismo</i>	616-617
FITZGERALD, T. J., (ed) <i>Friendship, Flattery, & Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World</i>	149-150

FRÜHWALD-KÖNIG, J., <i>Tempel und Kult. Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums</i>	379
GNILKA, J., <i>Teología del Nuevo Testamento</i>	381
HAHN, F., <i>Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung</i>	146
LÉGASSE, S., <i>Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens</i>	379-380
LÉON-DUFOUR, X., <i>Lectura del Evangelio de Juan (Jn 18-21), Vol. IV</i>	153-154
MARCONCINI, B., <i>El Libro de Isaías (40-66)</i>	613
MARGUERAT, D., / NORELLI, E., / POFFET, J.-M., (Ed.), <i>Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme</i>	147-148
McKANE, W., <i>The Book of Micah. Introduction and Commentary</i>	378
MELZER-KELLER, H., <i>Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen</i>	151-153
MUÑOZ MAYOR, M. J., <i>La Mujer en la Biblia. Seminario-taller desde una perspectiva feminista</i>	151
NIEHR, H., <i>Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Syrien-Palästinas</i>	143
OSWALD, O., <i>Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischen Hintergrund</i>	144-145
PUCCI BEN ZEEV, M., <i>Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius</i>	615-616
RAKOTOHARINTSIFA, A., <i>Conflicts à Corinthe. Eglise et société selon I Corinthiens. Analyse socio-historique</i>	148-149
RENDTORFF, R., <i>Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf. Bd. I: Kanonische Grundlegung</i>	375-376
RÖSEL, C., <i>Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2-89*</i>	611-612
RUIZ DE GALARRETA, J. E. de, S. J., <i>En el desierto. El libro del Levítico. El libro de los Números</i>	611
RYAN, W.- PITMAN, W., <i>El Diluvio Universal. Nuevos descubrimientos científicos de un acontecimiento que cambió la Historia</i>	612-613
SCHENKE, L., <i>La comunidad primitiva. Historia y teología</i>	617
SCHMIDL, M., <i>Jesus und Nikodemus: Gespräch zur johanneischen Christologie. Joh 3 in schichtenspezifischer Sicht</i>	380-381
SCHMID, K., <i>Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testament</i>	609-611
SCHÖTER, J., <i>Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas</i>	146-147
SCHREINER, J., <i>Das Alte Testament verstehen</i>	376
SEEBASS, H., <i>Genesis II. Vätergeschichte I (11,27-22,24)</i>	143-144
<i>The African Bible. Biblical text of the New American Bible</i>	609
THEISSEN, G., - MERZ, A., <i>El Jesús Histórico. Manual</i>	382
WITHERINGTON III, B., <i>Grace in Galatia. A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians</i>	150-151
WITTE, M., <i>Die Biblische Urgeschichte. Redaktions- und Theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26</i>	377-378
ZENGER, E. (ed.), <i>Der Psalter in Judentum und Christentum</i>	145-146

Teología

ALISON, J., <i>El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica</i>	402-403
ALVAREZ, J., <i>Arqueología Cristiana. Sapientia Fidei</i>	402
ALVILARES, J., <i>Dios en los límites</i>	636-637
AMBROSIO DE MILAN, <i>Sobre las vírgenes y sobre las viudas</i>	383
ARBIZU, J.M., <i>Y la palabra dice: Dios. El milagro de Dios</i>	162
AUGUSTINUS, <i>Über Schau und Gegenwart des unsichtbares Gottes</i>	154-155
BACHL, G., <i>Eschatologie. Bd.I y II</i>	396-397
BEHR-SIGEL, E.- WARE, K., <i>L'Ordination des femmes dans l'Église orthodoxe</i>	391
BERNHARDT, R., <i>Was heisst 'Handeln Gottes'. Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung</i>	633
BERZOSA MARTINEZ, R., <i>¿Qué es teología? Una aproximación a su identidad y a su método</i>	399
BEUTLER, J., KUNZ, E. (Hrsg.), <i>Heute von Gott reden</i>	627-632
BOROBIO, D., <i>Los ministerios en la comunidad</i>	393
BOTTÉRO, J., OUAKNIN, M.A., MOINGT, J., <i>La historia más bella de Dios. ¿Quién es el Dios de la Biblia?</i>	169
BULLOCK, J.F., <i>Preaching with a cupped Ear</i>	405-406
CANNOBBIO, G.,- DALLA VECCHIA, F., -MONTINI, G. P. (ed.), <i>La fine del tempo. Quaderni Teologici del Seminario di Brescia</i>	401
CASIODORO, <i>Iniciación a las Sagradas Escrituras</i>	384-385
CLÉMENT, C., <i>El viaje de Teo</i>	392
COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, <i>Eucaristía, sacramento de vida nueva</i>	639
CROUZEL, H., <i>Orígenes. Un teólogo controvertido</i>	622-623
DE SAHAGÚN LUCAS, J., <i>Fenomenología y Filosofía de la religión</i>	625
<i>Der Barnabasbrief</i>	618-619
DHAVAMONY, M., <i>Christian theology of religions</i>	408-409
DRECOLL, V. H., <i>Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins</i>	623-625
DROBNER, H. R., <i>Manual de Patrología</i>	388-390
FABRI DOS ANJOS, M. (ed), <i>Teología y nuevos paradigmas</i>	399-400
FAULHABER, Th., - STILLFRIED, B. (Hrsg.), <i>Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft</i>	395-396
FELL, M., <i>And some fell into good Soil. A History of Christianity in Iceland</i> .	406-407
FERRARO, G., <i>Lo Spirito Santo nei commentari al Quarto Vangelo di Bruno di Segni, Ruperto di Deutz, Bonaventura e Alberto Magno</i>	406
FISCHER, N. - MAYER, C. (Hrsg.), <i>Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern</i>	401-402
FLORISTAN, C., <i>La Iglesia, comunidad de creyentes</i>	387-388
FONTBONA, J., <i>Ministerio de comunión</i>	392-393
GIBELLINI, R., <i>La teología del siglo XX</i>	392-393
GREGORIO DE ELVIRA, <i>La Fe</i>	161
GREGORIO MAGNO, <i>Libros morales/I (I-V)</i>	156-157
HAUSCHILD, W.D., <i>Handbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. II: Reformation und Neuzeit</i>	626-627

HONTAÑÓN, A., <i>La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración <i>Mysterium Ecclesiae</i></i>	398
ÍÑIGUEZ Y RUIZ DE CLAVIJO, M. (Comisario), <i>El Hijo del Hombre. El rostro de Cristo en el Arte</i>	400
IZQUIERDO URBINA, C., <i>Teología Fundamental</i>	397
JERÓNIMO, <i>Comentario al evangelio de Mateo</i>	619-620
KIENZLER, K., <i>Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der Confessiones des Augustinus</i>	385-387
KLÖCKENER, M., / RICHTER, K. (hrsg.), <i>Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung</i>	163
KNIRLING, R., <i>Predigtpraxis zwischen Credo und Erfahrung. Homiletische Untersuchungen zu Oster-, Passions- und Weihnachtspredigten</i>	394-395
LA SOUJEOLE, B.D., <i>Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale</i>	634
LAATO, A. <i>Monotheism, the Trinity and Mysticism. A semiotic approach to Jewish-Christian encounter</i>	407
LAZCANO, R. (ed.), <i>Dios, nuestro Padre. II Jornadas Agustonianas</i>	636
LEFEBVRE, P., <i>Ministries and Community. For a Church as a Family</i>	393-394
LEHMING, H. et alii (eds.), <i>Wendung nach Jerusalem. F.-W. Marquardts Theologie im Gespräch</i>	407-408
LEONE MAGNO, <i>I sermoni quaresimali e sulle collette</i>	620-621
LOARTE, J. A., <i>El tesoro de los Padres. Selección de textos de los santos Padres para el cristiano del tercer milenio</i>	159-160
LORDA, J.L., <i>Avanzar en teología. Presupuestos y horizontes del trabajo teológico</i>	638
LORENZEN, T., <i>Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas</i>	632-633
MÁCHA, K., <i>Glaube und Vernunft. Die Böhmisches Philosophie in geschichtlicher Übersicht. Teil IV/2 1953-1989</i>	637-638
MADEC, G., <i>Le Dieu d'Augustin</i>	160
MARÍN DE SAN MARTÍN, L., <i>Juan XXIII. Retrato eclesiológico</i>	394
MAZZANTI, G., <i>I sacramenti simbolo e teologia. 2. Eucaristia, Battesimo e Confermazione</i>	404-405
MÖHLER INSTITUT (ed.), <i>Le Chiese cristiane nel Duemila</i>	635
MORAL, J.L., <i>Creado Creador. Apuntes de la historia de Dios con el hombre</i>	638-639
NYÍRI, T., <i>Theologie in Ost und West: Karl Rahners Beitrag</i>	409-410
OCÁRIZ, F.- BLANCO, A., <i>Revelación, Fe y Credibilidad. Curso de Teología Fundamental</i>	397-398
OLIANA, G., <i>Lectio Divina. Spirituality for the mission</i>	412
ORTH, S., <i>Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie</i>	411-412
PAGANO FERNÁNDEZ, P.M., <i>Espíritu Santo-Epiclesis-Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística</i>	632
PANIKKAR, R., <i>Iconos del misterio. La experiencia de Dios</i>	391-392
PANIKKAR, R., <i>La Trinidad. Una experiencia humana primordial</i>	165-166
PEDRO CRISOLOGO, <i>Homilías escogidas</i>	383-384

PÉREZ ARANGÜENA, J. R., <i>La Iglesia. Iniciación a la Ecclesiología</i>	160-161
PIKAZA, X., <i>Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos</i>	162-163
PIRET, P., <i>L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique</i>	161-162
PLAZAOLA ARTOLA, J., <i>Historia del Arte Cristiano</i>	625-626
PONS, G. (Ed.), <i>Dios Padre en los textos patrísticos</i>	158
ROTELLE, J. E., (compil.), <i>Augustine on the Sunday Gospel</i>	158-159
RUPERT VON DEUTZ, <i>De divinis officiis. Der Gottesdienst der Kirche.</i> I-II	621-622
RYAN, P. (ed.), <i>Structures of Sin, Seeds of Liberation</i>	404
SACCONI, C., <i>Allora Ismaele s=allontanò nel deserto ...I percorsi dell=Islam da Maometto ai nostri giorni</i>	410
SALMANN, E., <i>La palabra partida. Cristianismo y cultura postmoderna</i>	637
SAN AGUSTIN, <i>Las Confesiones</i>	155-156
SAN JUAN CLIMACO, <i>Escala espiritual</i>	156
SARMIENTO, A., <i>El matrimonio cristiano</i>	163
SAVARI RAJ, A., <i>A New Hermeneutic of Reality. Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision</i>	164-165
SAYÉS, J.A., <i>La Iglesia de Cristo. Curso de ecclesiología</i>	634
SCHMIDT, P., A. C. <i>Bhaktivedanta Swami im interreligiösen Dialog</i>	411
SCHOONENBERG, P., <i>El Espíritu, la Palabra y el Hijo. Reflexiones teo- lógicas sobre una Cristología del Espíritu. Cristología del Logos. Lectura trinitaria</i>	166-167
SCHWAGER, R. (Hrsg.), <i>Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand</i>	164
SEBOUÉ, B., <i>Imágenes deformadas de Jesús. Modernas y contemporáneas</i>	405
SOBRINO, J. - ALVARADO, R.(eds.), <i>Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"</i>	635-636
SOBRINO, J., <i>La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas</i>	403-404
SOMMER, W., <i>Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit</i>	637
STOCK, A., <i>Poetische Dogmatik. Christologie.3. Leib und Leben</i>	396
STUDER, B., <i>Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon</i>	390-391
TANGORRA, G., <i>Dall'assemblea liturgica alla Chiesa. Una prospettiva teologica e spirituale</i>	634-635
TSCHUY, T., <i>Ethnic Conflict and Religion. Challenge to the Churches</i>	168
WAGNER, H. (hrsg.), <i>Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee- Problem</i>	162
WHEELER, C. A. (ed), <i>Announcing the Light. Sudanese Witnesses to the Gospel</i>	395
WOI, A., <i>Trinitätslehre und Monotheismus. Die Problematik der Gottesrede und ihre sozio-politische Relevanz bei Jürgen Moltmann ..</i>	167-168
 Moral-Derecho-Pastoral	
AROCENA, F. M., <i>En el corazón de la liturgia. La celebración eucarística</i>	418-419

BOTERO GIRALDO, S. — MAJORANO, S. (ed.), <i>Domenico Capone. La proposta morale di Sant'Alfonso. Sviluppo e attualità</i>	169-170
CAMARERO SUAREZ, M., y GONZALEZ DEL VALLE, J.M., (cord), <i>Código de Derecho Canónico</i>	412
CAÑIZARES, A. - DEL CAMPO, M. (ed.), <i>Evangelización, catequesis, catequistas</i>	643-644
CÓFRECES MERINO, E.-GARCÍA DE HARO, R., <i>Teología moral fundamental. Fundamentos de la vida cristiana</i>	640-641
COUNTRYMAN, W. L., <i>Sesso e morale nella Bibbia</i>	642-643
DREWERMANN, E., <i>Psicoanálisis y teología moral. I: Angustia y culpa</i> ..	170-171
FERNÁNDEZ, A., <i>El mensaje moral de Jesús de Nazaret</i>	169
GALINDO, A., <i>Moral socioeconómica</i>	171-172
GONZÁLEZ, A., <i>Después de confirmarse. Reuniones para tres años con jóvenes mayores en grupos de fe</i>	645
GONZÁLEZ, A., y URREA, J., <i>Pensamientos con imagen. Frases célebres, proverbios y sentencias ilustradas para resaltar los valores 2</i>	415
HALICZER, S., <i>Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado</i>	417
HERNANDEZ MARTIN, R., <i>Francisco de Vitoria y su "Relación sobre los indios". Los derechos de los pueblos y de los hombres</i>	172-173
IBAN, I. C., y FERRI, S., <i>Derecho y Religión en Europa Occidental</i>	173
LLAMAS, R., <i>Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la «homosexualidad»</i>	417
LOPEZ-GALIACHO PERONA, J., <i>La problemática jurídica de la transsexualidad</i>	413
MELINA, L., <i>Moral: entre la crisis y la renovación. Los absolutos morales, la opción fundamental, la formación de la conciencia, la ley de la gradualidad</i>	417-418
PANIZO ORALLO, S., <i>Temas procesales y nulidad matrimonial</i>	414
PARDOS RUESCA, M., <i>Celebrar la confirmación</i>	414-415
RAPONI, S., <i>Alla Scuola dei Padri. Tra cristologia, antropologia e comportamento morale</i>	641-642
RESINES LLORENTE, L., <i>Confirmados, testigos de Cristo</i>	644-645
SORAZU, E., <i>Símbolos y plegarias en la tercera edad</i>	414
TREVIJANO ETCHEVERRÍA, M., <i>¿Qué es la bioética?</i>	416-417
VALDRINI, P., DURAND, J.-P., etc., <i>Droit canonique</i>	413

Filosofía-Sociología

ABELLAN, J.L., <i>El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939</i> ...	180-181
AGAMBEN, G., <i>Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida</i>	650
ANDERSON, P., <i>Campos de batalla</i>	431
ANGUITA, F., <i>Historia de Marte. Mito, exploración y futuro</i>	434
ARENDT, H., <i>Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal</i>	429
ARENDT, H., McCARTHY, M., <i>Entre amigas. Correspondencia entre Hanna Arendt y Mary McCarthy. 1949-1975</i>	429-430
ARISTOTELES, <i>Kategorien, Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck</i>	182

AUBENQUE, P., <i>La prudencia en Aristóteles</i>	427-428
BALTZER, U., <i>Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik soziales Handelns</i>	651
BAUDRILLARD, J., <i>El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petit</i>	433
BERLIN, I., <i>El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia</i>	442-443
BILBENY, N., <i>Sócrates. El saber como ética</i>	178
BÖHME, G., y H., <i>Fuego, agua, tierra, aire</i>	183-184
BOSWELL, J., <i>La misericordia ajena</i>	655-656
BOURDIEU, P., <i>Meditaciones Pascalianas</i>	424-425
BREY BLANCO, J. L., <i>Cristianismo y política. Una reflexión cristiana sobre la realidad política</i>	185
BROSE, Th. (Hrsg), <i>Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik</i>	425
BRU DE SALA, X., y TUSELL, J. (Coord.), <i>España/Cataluña, Un diálogo con futuro</i>	441-442
CAÑAS, J.L., <i>Gabriel Marcel: Filósofo, dramaturgo, compositor</i>	181
CAPRA, F., <i>La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos</i>	189
CATANA, L., <i>Vico and literary mannerism. A study in the Early Vico and his idea of rhetoric and ingenuity</i>	421-422
CENCILLO, L., <i>Los mitos, sus mundos y su verdad</i>	422-423
COMTE-SPONVILLE, A., FERRY, L., <i>La sabiduría de los modernos. Diez preguntas para nuestro tiempo</i>	430-431
DAMIATA, M., <i>I problemi di G. d'Ockham. II. Dio</i>	439-440
DELACAMPAGNE, Ch., <i>Historia de la filosofía en el siglo XX</i>	647
DELGADO, M., <i>El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos</i>	445
DOUGLAS, M., <i>Estilos de pensar</i>	188
DUCH, L., <i>Mito, interpretación y cultura</i>	184
ECKHART, M., <i>El fruto de la nada</i>	182
ELDERS, L., <i>The Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas</i>	419
ENGEL, K., <i>Meditation, 2 vols</i>	184-185
ERASMO DE ROTTERDAM, <i>Apotegmas de sabiduría antigua</i>	431
FACCO, M. L., <i>Metafísica, lógica, matemática. Leibniz, Boole, Rosmini</i> ...	436-437
FALGUERAS SALINAS, I., <i>Hombre y destino</i>	654
FITZGERALD, T. J. (ed), <i>Greco-roman Perspectives on Friendship</i>	421
FLASHAR, H. (Hrsg), <i>Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin</i> y SCHOBINGER, J. P. (Hrsg), <i>Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 1: Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien</i>	437-439
FORMENT, E., <i>Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea</i>	419-420
FORWARD, M. A., <i>Bag of Needments – Geoffrey Parrinder and the Study of Religio</i>	176
GALEANO, E., <i>Patas arriba. La escuela del mundo al revés</i>	186
GELLNER, E., <i>Nacionalismo</i>	444-445

GILSON, É., <i>La unidad de la experiencia filosófica</i>	173-174
GONZÁLEZ GARCÍA, M. & MARTÍNEZ BISBAL, J. (eds.), <i>Autobiografía de Giambattista Vico</i>	428-429
GUARDINI, R., <i>Ética. Lecciones en la Universidad de München</i>	654-655
GUITTON, J., <i>Mi testamento filosófico</i>	420
GUTIÉRREZ RODILLA, B. M., <i>La ciencia empieza en la palabra. Análisis e historia del lenguaje científico</i>	434
HADOT, P., <i>¿Qué es la filosofía antigua?</i>	178-179
HELLER, A., y HEHÉR, F., <i>Políticas de las postmodernidad. Ensayos de crítica cultural</i>	187-188
HUME, D., <i>De los prejuicios morales y otros ensayos</i>	653
JAMME, C., <i>Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea</i>	423-424
JANKELEVITCH, V., <i>El perdón</i>	649
JAY GOULD, S., U.ECO, J. DELUMEAU, J.C. CARRIERE, <i>El fin de los tiempos</i>	649
JULLIEN, F., <i>Tratado de la eficacia</i>	648-649
JUNG, M., <i>Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie</i>	426
KANT, I., <i>En defensa de la Ilustración</i>	646
KERÉNYI, K., <i>La religión antigua</i>	428
KLEEMEIER, U., <i>Gottlob Frege. Kontext-Prinzip und Ontologie</i>	440
KOWALCZYK, S., <i>Philosophie der Kultur. Versuch eines personalistischen Ansatzes</i>	180-181
LA PARRA LOPEZ, E., y SUAREZ CORTINA, M. (eds.), <i>El anticlericalismo español contemporáneo</i>	186-187
LAÍN ENTRALGO, P., <i>Qué es el hombre. Evolución y el sentido de la vida</i>	647-648
LEIBNIZ, G. W., <i>Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld</i>	440-441
LIPOVETSKY, G., <i>La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino</i>	651-652
LÓPEZ QUINTÁS, A., <i>Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores</i>	648
MARINA, J. A., <i>La selva del lenguaje</i>	431-432
MELENDO, T., <i>Las dimensiones de la persona</i>	654
MIRET MAGDALENA, E., <i>Occidente mira a Oriente, su mensaje de Sabiduría y desarrollo humano</i>	426-427
MOSTERÍN, J., <i>¡Vivan los animales!</i>	175-176
NOLTE, E., <i>Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento</i>	179-180
OTTO, F. W., <i>Dioniso. Mito y culto</i>	177-178
OTTONELLO, P. P., <i>Rosmini. L'ideale e il reale</i>	652-653
PANIKKAR, R., <i>El espíritu de la política. Homo politicus</i>	657-658
PHILODEMUS, <i>On Frank Criticism</i>	176-177
PLATÓN, <i>Protágoras</i>	645-646
POPPER, K. R., <i>Los dos problemas fundamentales de la Epistemología. Basado en manuscritos de los años 1930-1933.</i>	646-647
RUBERT DE VENTOS, X., <i>De la identidad a la independencia: la nueva transición</i>	651
RUBERT DE VENTOS, X., <i>Crítica de la modernidad</i>	650

RUGUMAMU, S. M., <i>Lethal Aid. The Illusion of Socialism and self-Reliance in Tanzania</i>	655
RUNCIMAN, W. G., <i>El animal social</i>	445-446
SENECA, L. A., <i>Tesoro de máximas, avisos y observaciones</i>	421
SHORTER, A., <i>African Culture an overview – Social cultural anthropology</i>	446-447
SLOTERDIJK, P., <i>Extrañamiento del mundo</i>	432-433
SOGGE, D. (ed.), <i>Compasión y cálculo. Un análisis crítico de la cooperación no gubernamental al desarrollo</i>	658-659
STEIGLEDER, K., <i>Grundlegund der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth</i>	653
STEIN, E., <i>La estructura de la persona humana</i>	181-182
TATTERSALL, A., <i>Hacia el ser humano. La singularidad del hombre y la evolución</i>	435
TERRE DES HOMMES, <i>El derecho a la equidad. Ética y mundialización social</i>	443-444
TORRALBA, F., <i>Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard</i>	420
TOTOK, W., <i>Handbuch der Geschichte der Philosophie.I. Altertum: Indische, chinesische, griechisch-römische Philosophie</i>	183
TRÍAS, E., <i>La razón fronteriza</i>	433
VALCÁRCEL, A., <i>Ética contra estética</i>	174
VERNET GINES, J., <i>Historia de la ciencia española</i>	434-435
VV. AA. <i>La interculturalidad que viene. El diálogo necesario</i>	656-657
WOJTYLA, K., <i>El hombre y su destino. Ensayos de Antropología</i>	181
WOLF, J. C., & SCHABER, P., <i>Analytische Moralphilosophie</i>	174-175
YOUNG, D., <i>El descubrimiento de la evolución</i>	435-436

Historia

ARANDA DONCEL, J., <i>La devoción a la Virgen del Socorro en Córdoba durante los siglos XVII al XX</i>	191
BELENGUER, E., <i>Fernando el Católico. Un monarca decisivo en las encrucijadas de su época</i>	452-453
BRADLEY, K., <i>Esclavitud y sociedad en Roma</i>	448
BURKE, P., <i>Los avatares de "El cortesano"</i>	195-196
CABOT, J. T., <i>La vida y la época de Felipe II</i>	190-191
CHAVAILLON, J., <i>La edad de oro de la humanidad. Crónicas del Paleolítico</i>	192-193
Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Culturas y Civilizaciones	190
<i>Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya: A-C, I</i> ,	659-660
DUFFY, E., <i>Santos y pecadores. Una Historia de los Papas</i>	191-192
ERNESTI, J., <i>Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Grosse im Lichte zeitgenössischer Quellen</i>	450-451
GARCIA MARTIN, E., <i>El Seminario Diocesano de Valladolid. Notas de historia y catálogo artístico</i>	194-195
GARRIDO, P. M., O. Carm, <i>El solar carmelitano de San Juan de la Cruz. La antigua provincia de Castilla (1416-1836)</i>	453-454

GATZ, E. (ed.), <i>Kirche und Katholizismus seit 1945. I. Mittel-, West- und Noreuropa</i>	449
GONZÁLEZ CREMONA, J. M., <i>Carlos V señor de dos mundos. La vida del hombre que fue, en su tiempo, el gobernante más poderoso de la Tierra</i>	666-667
HOWARD, R., <i>Los hijos de Bonaparte</i>	452
HUSCENOT, J., <i>Los doctores de la Iglesia</i>	663
JULIA, S. (Cord), CASANOVA, J., SOLE SABATE, J.M ^a , VILLARROYA, J., MORENO, F., <i>Víctimas de la Guerra Civil</i>	453
<i>La Orden de San Jerónimo y sus Monasterios. Actas del Simposium (1/5-IX-1999)</i>	667-668
LABOA, J. M., <i>Historia de la Iglesia Católica. Edad Contemporánea</i>	660
LAWRENCE, C.H., <i>El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media</i>	661-663
LEHMANN, H. y TREPP, A.-Ch., <i>Im Chichean der Kirche. Religiosität im Europa des 17 Jahrhunderts</i>	664-665
<i>Lo que duele es el olvido. Recuperando la memoria de América Latina. VI Encuentro-Debate América Latina ayer y hoy. El que dol és l'oblit. Recuperant la memòria d'Amèrica Llatina. VI Trobada-Debat Amèrica Llatina ahir i avui</i>	192
ORLANDIS ROVIRA, J., <i>Historia de la Iglesia. La Iglesia Antigua y Medieval</i>	192
MARCO, J.M ^a , <i>Manuel Azaña. Una biografía</i>	193
MARTÍNEZ DÍEZ, G., <i>El Cid histórico. Un estudio exhaustivo sobre el verdadero Rodrigo Díaz de Vivar</i>	666
MARTINEZ FERRER, L., <i>La penitencia en la primera evangelización de México</i>	194
MARTOS, J. J. (ed.), <i>Joannis Christophori Calveti Stellae. De rebus Indicis ad Philippvm Catholicvm hispaniarvm et indiarvm regem. Libri septem</i>	663-664
MESSORI, V., <i>El gran milagro</i>	668
NÚÑEZ, J., <i>Quinta parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo (1676-1777)</i>	667
ORLANDIS, J., <i>Estudios de historia eclesiástica visigoda</i>	661
PALACIO, E. de J., O. de M., <i>Provinciales del Cuzco de la Orden de la Orden Mercedaria (1556-1944)</i>	665
PÉREZ MÉNDEZ, V. (ed.), <i>Juventud victoriosa. Discursos en la celebración del Día de la Juventud con Prólogo del Dr. Pedro Pablo Aguilar</i>	664
PERNOUD, R., <i>Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII</i>	197-198
PRIEN, H.-J., (ed.) <i>Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metodológica en la historiografía</i>	665-666
RODRÍGUEZ DÍEZ, J., O.S.A., <i>Más de cien años de Estudios Superiores del Escorial (Organos de Gobierno, profesores y Alumnos) 1892-1998</i>	193-194
SÁNCHEZ LEÓN, P., <i>Absolutismo y comunidad. Los orígenes sociales de la guerra de comuneros de Castilla</i>	196-197
SARANYANA, J. I. (dir.), <i>Teología en América Latina (1493-1715). Vol. I</i>	660-661
SIERRA DE LA CALLE, B., <i>Filipinas 1870-1898. Imágenes de La Ilustración Española y Americana</i>	195

SIERRA DE LA CALLE, B., <i>Hazañas "yankees". Diseños satíricos de 1898</i>	447
SOLER, A., (1729-1783), II: <i>Música religiosa: Varia litúrgica (= Maestros de capilla del Monasterio de San Lorenzo el Real del Escorial. Colección dirigida por José Sierra Pérez)</i> y DE DURANGO, J., (1632-1696), I: <i>Música religiosa (= Maestros de capilla del Monasterio de San Lorenzo el Real del Escorial. Colección dirigida por José Sierra Pérez)</i>	447-448
TÉLLEZ, G., <i>Iglesia y convento de San Agustín en Santa Fé y Bogotá</i>	450-451
UYARRA, B. S. (ed.), <i>Crónica de la Provincia de N. P. San Agustín del Perú por Fr. Juan Teodoro Vázquez, Segunda parte, vol. II</i>	450
VIDAL SALES, J. A., <i>La vida y la época de Felipe V</i>	453
VIÑAS ROMÁN, T., <i>Agustinos en Cuenca</i>	449
<i>X Congreso Internacional de Historia de la Orden de San Agustín, Conventos Agustinos</i>	189

Espiritualidad

ALAIZ, A., <i>A Dios por el hombre</i>	455
ALIMBAU ARGILA, J. M., <i>Palabras para momentos difíciles</i>	671
ANSÓN, F., <i>La Sábana Santa: últimos hallazgos, 1999. El sudario de Oviedo y la virgen de Guadalupe</i>	675
ARIAS, J., <i>Un Dios para el 2.000. Contra el miedo y a favor de la felicidad. Poemas de Roseana Murray</i>	205
ARRANZ ENJUTO, C., <i>Cien rostros de María para la contemplación</i> ...	460-461
BALLESTER, M., <i>Hijos del viento</i>	675
BLÁZQUEZ, R., <i>En el umbral del tercer milenio</i>	673
CAMPOS, F.J., <i>Palabras y silencios</i>	671
CENCINI, A., <i>La vida fraterna: comunión de santos y pecadores</i>	198-199
CHITTISTER, J., <i>El fuego en estas cenizas. Espiritualidad de la vida religiosa hoy</i>	456
CIPRIANI, J. L., <i>Testigos vivos de Cristo</i>	671-672
CULLMANN, O., <i>La oración en el Nuevo Testamento</i>	454-455
DI FALCO, J.M., <i>Madre Teresa. Los milagros de la fe</i>	199-200
DI SANTE, C., <i>El Padrenuestro. La experiencia de Dios en la tradición judeo-cristiana</i>	459
FABRO CORNELIO., <i>Santa Gemma Galgani, testigo de lo sobrenatural</i>	202-203
GAFO, J., <i>¡Y Él es fiel! Homilias para el Ciclo A</i>	457
GARCIA PAREDES, J. C. R., <i>Ecología del Espíritu (Mi casa es toda de viento)</i>	456-457
GEFFRÉ, C., <i>Un espacio para Dios</i>	670
GILES OF ROME., <i>Commentary on the Songs of Songs and other Writings</i>	668-670
GOLUB, I., <i>No me escondas tu rostro</i>	457
GONZÁLEZ BUELTA, B., <i>La utopía ya está en lo germinal. Sólo Dios basta, pero no basta un solo Dios</i>	457-458
GRÜN, A., <i>Buscar a Jesús en lo cotidiano. Ejercicios en la vida diaria</i>	201
GRÜN, A., <i>Cincuenta ángeles para comenzar el año</i>	458

ILLANES, J. L., <i>Espiritualidad y sacerdocio</i>	459-460
JUAN PABLO II., <i>El día del Señor. Carta apostólica Dies Domini</i>	204
JUAN PABLO II., <i>Matrimonio, amor y fecundidad. Catequesis sobre la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio</i>	202
JUAN PABLO II., <i>Orar. Su pensamiento espiritual</i>	203-204
LE JOLY, E., <i>La Madre Teresa – “lo hacemos por Jesús”</i>	459
LEÓN-DUFOUR, X., <i>Dios se deja buscar. Diálogo de un biblista con J. M. Montremy</i>	201-202
LOPEZ MELUS, F. M ^a ., <i>María de Nazaret. La verdadera discípula</i>	461
LUNA, P., <i>San Juan de Sahagún, ángel de la paz</i>	673
MARQUÉS SURINACH, J., <i>Dios en ti y tú en Dios</i>	674
NAVAS PLATA, F., <i>Ora y camina. Manual de oración joven</i>	670-671
NOS MURO, L., <i>La oración del Padrenuestro según san Agustín</i>	201-202
PAOLI, A., <i>La raíz del hombre. Meditaciones sobre el evangelio de Lucas</i>	670
PRONZATO, A., <i>La homilía del domingo. Ciclo A. Comentada por un cristiano</i>	204-205
RÉROLE, B., <i>Orar en cuerpo y alma. Renacer por el agua y el espíritu</i> ...	674
RICCARDI, A., <i>San Egidio, Roma y el mundo. Coloquio con Jean-Dominique Durand y Régis Ladous</i>	458
ROMÁN FLECHA, J., <i>Buscadores de Dios III. De la espera al encuentro</i> ..	201
SCHNACKENBURG, R., <i>Amistad con Jesús</i>	205
SCHWAIGER, G., <i>La vida religiosa de la A a la Z</i>	204
VELASCO, M. A., <i>Santos para andar por casa</i>	672
VERMEIRE, J., <i>Aquel que yo más quiero. La escucha de dios amor</i>	200
VVAA, <i>En torno al Padre Nuestro</i>	458-459
YNARAJA DIAZ, P. J., <i>Si el Señor volviera, tal vez...</i>	674-675

Psicología-Pedagogía

ANZIEU, D., <i>El grupo y el inconsciente. Lo imaginario grupal</i>	206-207
AHMADA, J.L., <i>descubrimientos y refutaciones. La lógica de la indagación psicoanalítica</i>	675-676
BARTON, L. (Comp.), <i>Discapacidad y sociedad</i>	462-463
BUENO, J. A., y CASTANEDO, C., (Cord.), <i>Psicología de la educación aplicada</i>	463
CAPELLÁ, A., <i>El psicoanálisis dialéctico. Aportes para un psicoanálisis actual en el campo de la salud mental</i>	206
CROOK, C., <i>Ordenadores y aprendizaje colaborativo</i>	462
EISENBERG, N., <i>Infancia y conductas de ayuda</i>	464
GOLEMAN, D., <i>La práctica de la Inteligencia Emocional</i>	466
HARLEN, W., <i>Enseñanza y aprendizaje de las ciencias</i>	208
HOLM HADULLA, R. M., <i>El arte psicoterapéutico. La hermenéutica como base de la acción terapéutica</i>	676
LOPEZ, L. E., y JUNG, I. (Comps.), <i>Sobre las huellas de la voz</i>	465-466
McKERNAN, J., <i>Investigación-acción y curriculum</i>	465
McLANE, B. J., y McNAMEE, G., <i>Alfabetización temprana</i>	461-462
POSININSKY, H., y SCHAUMBURG, C., <i>¿Qué es la esquizofrenia? Una enfermedad y las posibilidades de su tratamiento</i>	206
POZO MUNICIO, J. I., y GÓMEZ CRESPO, M. A., <i>Aprender y enseñar ciencia</i>	463-464

SINELNIKOFF, N., <i>Las psicoterapias. Inventario crítico</i>	676-677
TORELLO, J.B., <i>Psicología abierta</i>	207
VIDAL, F., <i>Piaget antes de ser Piaget</i>	207-208

Literatura-Varios

ALONSO-FERNÁNDEZ, F., <i>El enigma de Goya. La personalidad de Goya y su pintura tenebrosa</i>	681-682
ASENSIO, F., <i>Sombras sobre el Vaticano. Los papiros de Constantino el Grande, aparecidos en la Biblioteca Apostólica, pueden cambiar el rumbo de la historia, pero la Iglesia no está dispuesta a permitirlo</i>	467
CALVO SERRALLER, F., <i>Paisajes de luz y muerte. La pintura española del 98</i>	470-471
CARDENAL, E., <i>Vida perdida. Primera parte</i>	680-681
GARCÍA GUAL, C., <i>Sobre el descrédito de la literatura y otros avisos humanistas</i>	678
GOMBRICH, H.E., <i>Meditaciones sobre un caballo de juguete. Y otros ensayos sobre la teoría del arte</i>	469-470
GULLÉN, C., <i>Múltiples moradas. Ensayo de literatura comparada</i>	468
HAAS, A.M., <i>Visión en azul. Estudios de mística europea</i>	679-680
JACQ, Ch., <i>Ramsés. Bajo la acacia de Occidente</i>	209-210
JERICÓ BERMEJO, I., <i>Palabras de raíz</i>	208-209
KINKAID, J., <i>La autobiografía de mi madre</i>	210
LE FORT, G. von, <i>El velo de Verónica</i>	468-469
LE FORT, G. von, <i>La corona de los ángeles</i>	468-469
MESSADIE, G., <i>Moisés. Un príncipe sin corona</i>	680
ROZALÉN MEDINA, J.L., <i>El ojo de papel. (Saber mirar... saber vivir)</i>	681
SÁNCHEZ DRAGÓ, F., <i>Historia mágica del Camino de Santiago</i>	682-683
TRAPIELLO, A., <i>El escritor de diarios. Historia de un desplazamiento</i>	210-211
TRAPIELLO, A., <i>Una caña que piensa</i>	678-679
VALLEJO GONZÁLEZ, I., <i>Fray Diego González (1732-1794). Trayectoria vital y literaria</i>	677-678
ZOVATTO, P., <i>Carso sublime; Amo Trieste; Trieste, città del Canzoniere; Notturmo a Trieste</i>	209
ZOVATTO, P., <i>Lassú, San Giusto</i>	466-467

Reseñas Bibliográficas

AA.VV., <i>Cuadernos Abbá 2</i>	212-213
BAKKA, P., <i>Talking to God. The importance of Silence</i>	684
BARRIO MAESTRE, J.M., <i>Los límites de la libertad. Su compromiso con la realidad</i>	474
BEACHAMP, A., <i>El creyente ante la creación</i>	684
BETETA, P., <i>El amor de Dios Padre por los hombres en la enseñanza de Juan Pablo II</i>	211
BUTTIGLIONE, R., <i>La persona y la familia</i>	471
CASCIOLI, R., <i>El complot Demográfico</i>	213
CHEVROT, G., <i>El hijo pródigo</i>	472

CHIRON, Y., <i>El padre Pío. El capuchino de los estigmas</i>	683
COLA, S., <i>¿Qué sabes de la Historia de la Iglesia?</i>	475
CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, <i>La Eucaristía, alimento del pueblo peregrino. Instrucción Pastoral</i>	472
ESTAUN, P., <i>Gentes con Ideales. Historias montaÑeras</i>	214
FELDMANN, Ch., <i>Adolph Kolping. Towards a Christian Society</i>	684
FERNÁNDEZ-CARVAJAL, F., <i>Como quieras Tú. Cuarenta meditaciones sobre la Pasión del Señor</i>	471
GALILEA, S., <i>Fascinados por su fulgor. Para una espiritualidad de la belleza</i>	473
GARCÍA BARRIUSO, P., <i>Días grandes de María</i>	472
GASNIER, M., <i>Los silencios de San José</i>	471
GAY BOCHANA, J., <i>Curso Básico de Ética Cristiana</i>	213
GUITTON, J., <i>El trabajo intelectual. Consejos a los que estudian y a los que escriben</i>	474
JUAN PABLO II, Cardenal SODANO, Cardenal LÓPEZ TRUJILLO, Arzobispo TAURAN, <i>II encuentro de políticos y legisladores de Europa sobre los derechos humanos y derechos de la familia</i>	211
JUAN PABLO II., <i>Fides et Ratio. Carta Encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre las relaciones entre fe y razón</i>	211
JUAN PABLO II., <i>Incarnationis mysterium. Bula de convocatoria del gran jubileo del 2000</i>	211
JULIÁ, E., <i>Reflexiones sobre la Navidad</i>	212
LELOUP, Y. J., <i>Desierto, desiertos</i>	474-475
LEWIS, S. C., <i>Lo eterno sin disimulo</i>	474
LORDA; J. L., <i>Para una idea cristiana del hombre. Aproximación teológica a la Antropología</i>	474
LUNA y LUCA DE TENA, F., <i>Imagen de Cristo</i>	683
LUNA Y LUCA DE TENA, F., <i>Nuestro Padre Dios</i>	211
MALABIA, V., <i>Meditaciones de un peregrino</i>	473
MARTELET, B., <i>José de Nazaret el hombre de confianza. Cuarta edición</i> .	472
MARTÍNEZ GARCÍA, J., <i>Las caras de la vida. Encuentro con el dolor</i> .	471
MBUY-BEYA, B., <i>Woman, who are you? A challenge</i>	473
MORALES, J. M., <i>Creer en la Providencia</i>	212
MORENO de BUENAFUENTE, A., <i>Palabras entrañables. Déjate amar</i>	474
MUNZER, B., <i>Reach out and Touch. When my Daughters died</i>	684
NADAL, J., <i>¿Qué es un santo? Cuándo lo es y por qué</i>	683-684
OGOLA, M., & ROCHE, M., <i>Cardinal Otunga. A Gift of Grace</i>	473
ORELLANA, I., <i>Pedagogía del dolor</i>	683
OTENE, M., <i>The Spiritual Journey of Anuarite</i>	472
QUOIST, M., <i>Un rato con Dios</i>	475
RATZINGER, J., <i>La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual</i>	213
RÉROLLE, B., <i>Orar en cuerpo y alma. Renacer por el agua y el espíritu</i>	473
REY BALLESTEROS, J. F., <i>Las siete palabras desde la cruz</i>	213
RHONHEIMER, M., <i>Derecho a la vida y estado moderno. A propósito de la Evangelium vitae</i>	213
ROMÁN FLECHA, J., <i>Camino de fe</i>	212

RUEDA ALCÁNTARA, J. M., <i>¿Qué te pasó, Jesús?</i>	475
SALAVERT, A., <i>Cartas a mis hijos</i>	472
SCOLA, A., FERRARI, G., PORCARELLI, A., FIZZOTI, E., MUSTI, L., MORONTA, M., <i>Sectas satánicas y fe cristiana</i>	212
SHORTER, A., & ONYANCHAM, E., <i>Street Children in Africa. A Nairobi case Study</i>	684
SOCIÁS, I., <i>Sin miedo a la verdad. Conversaciones con Silvester Kréméry</i>	683
TORRAS, M. J., <i>Acercarse a Jesús. Ideas para la oración con el Evangelio. 2. Cuaresma - Semana Santa</i>	475
<i>Vocabulario griego del Nuevo Testamento</i>	213
VV AA., <i>En busca del rostro de Jesús</i>	212



Tomás GONZÁLEZ CUELLAS

***La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo
PP. Agustinos. Valencia de Don Juan***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997,
14 x 21, 270 pp., 2.000 pts.

SAN AGUSTIN

Homilías sobre la Primera Carta de San Juan
**TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE PÍO DE LUIS,
OSA.**

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 12 x 17,
524 pp., 2.300 pts.

Pedro. G. GALENDE

***Angels in Stone. Augustinian Churches
in the Philippines***

Manila, 1996, 25 x 32, 400 pp. + ilustr., 12.500 pts.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

- Archivo Agustiniiano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Religión y Cultura**
Columela, 12 - 28001 Madrid

- Revista Agustiniiana**
Ramonet, 3 - 28033 Madrid

- Estudio Agustiniiano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Biblia y Fe**
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *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 agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
- , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, T., *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 Maura*, 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 1895.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- , *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
- , *Fray Diego de Ortíz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- , *Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
- , *Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
- , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
- , *Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*, Zamora 1998.
- , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
- BARRUECO SALVADOR, M., *Condado de Aranda. Un conde, dos condesas, un convento*. Fundación San Agustín de Nicaragua, Zaragoza 1998.
- CAMPELO, M.M^a., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- , *Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- , *San Agustín, un maestro de espiritualidad*, Valladolid 1995.
- CILLERUELO, L., *El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- , *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- G. GALENDE, P., *Angels in Stone. Augustinian Churches in the Philippines*, Manila 1996.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- , *Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- , *P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- , *Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- , *Una institución conyantina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo PP. Agustinos. Valencia de Don Juan*, Valladolid 1997.

(Signe en la segunda contraportada)

- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- , *Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- , "Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús". *Estudio Teológico-místico en De los nombres de Cristo de Fray Luis de León*, Valladolid 1995.
- HERRERO, Z., *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de 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.
- , *Las Confesiones san Agustín comentadas (l. 1-10)*, Valladolid 1994.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- , *La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- , *Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- , *Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- , *Historia de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- , *Historia de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SAN AGUSTIN, *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*. Traducción y comentario de Pío de LUIS, Valladolid 1997.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- , *Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- , *Filipinas 1870-1898. Imágenes de la Ilustración española y americana*. Valladolid 1998.
- , *Hazañas "Yankees". Diseños satíricos de 1898*. Valladolid 1998.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- , *La vocación Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.