

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XLII



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2007

SUMARIO

ARTÍCULOS

| | |
|---|-----|
| P. DE LUIS VIZCAÍNO, <i>Comentario a la Regla de San Agustín. Capítulo octavo (I)</i> | 243 |
| J. MORÁN FERNÁNDEZ, <i>Colaborando a la bibliografía de San Agustín (1925-1945)</i> | 267 |
| D. ÁLVAREZ CINEIRA, <i>Pablo, el antisistema</i> | 293 |
| D. NATAL ÁLVAREZ, <i>Ortega y los Azcárate. Una escuela de valores</i> | 335 |
| P. DE LUIS VIZCAÍNO, <i>Una nueva traducción de las Confesiones de San Agustín</i> | 365 |
| LIBROS | 379 |

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XLII



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2007

S U M A R I O

ARTÍCULOS

| | |
|---|-----|
| P. DE LUIS VIZCAÍNO, <i>Comentario a la Regla de San Agustín. Capítulo octavo (I)</i> | 243 |
| J. MORÁN FERNÁNDEZ, <i>Colaborando a la bibliografía de San Agustín (1925-1945)</i> | 267 |
| D. ÁLVAREZ CINEIRA, <i>Pablo, el antisistema</i> | 293 |
| D. NATAL ÁLVAREZ, <i>Ortega y los Azcárate. Una escuela de valores</i> | 335 |
| P. DE LUIS VIZCAÍNO, <i>Una nueva traducción de las Confesiones de San Agustín</i> | 365 |
| LIBROS | 379 |

DIRECTOR: Domingo Natal Álvarez
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Alfonso Garrido Sanz
ADMINISTRADOR: José M^a Balmori Ruiz
CONSEJO DE REDACCIÓN: Constantino Mielgo Fernández
José Vidal González Olea
Jesús Álvarez Fernández

ADMINISTRACIÓN:
Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 896
e-mail: editorial@agustinosvalladolid.org
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2007
España: 45,00 euros
Otros países: 62,00 euros
IVA no incluido

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

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2007

Comentario a la Regla de San Agustín

CAPÍTULO OCTAVO (I)

0. Texto del capítulo

1. *Que el¹ Señor os otorgue el don de cumplir todos estos preceptos con amor, como amantes de la Belleza espiritual y enardecidos, desde una vida santa, por el buen olor de Cristo, no como siervos bajo la ley, sino como personas libres que viven bajo la gracia.*

2. *Por otra parte, para que podáis miraros en este librito como en un espejo y no descuidéis nada por olvido, se os leerá una vez por semana. Y si descubris que habéis cumplido lo que está escrito, dad gracias al Señor, dador de todos los bienes. Mas, si cualquiera de vosotros ve que falta en algo, arrepíentase de lo pasado, tome precauciones para el futuro, orando para que se le perdone la ofensa y no sea abandonado a la tentación².*

1. Peculiaridades³

El capítulo octavo pone fin a la Regla. Es particularmente breve, el más breve de todo el documento monástico, exceptuado el segundo. Pero, no obstante esa brevedad, carece de unidad temática. Cada uno de sus dos

¹ «Donet Dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores, et bono Christi odore de bona conversatione flagrantes, non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti.

² Ut autem uos in hoc libello tamquam in speculo possitis inspicere, ne per obliuionem aliquid neglegatis, semel in septimana uobis legatur. Et ubi uos inueneritis ea quae-scripta sunt facientes, agite gratias Domino bonorum omnium largitori: ubi autem sibi quicumque uestrum videt aliquid deesse, doleat de praeterito, caveat de futuro, orans ut et debitum dimittatur, et in tentationem non inducatur» (*praec.* 8, l. 236-246).

³ Como los distintos comentarios a la Regla serán copiosamente citados, utilizaremos estas siglas: CILLERUELO: *El monacato de san Agustín y su Regla*, Valladolid 1947; CILLE-

parágrafos tiene identidad propia y una función específica en la estructura de la Regla.

En el primer párrafo hay que ver un tercer momento en la lógica del discurso del autor. Constituye como una tercera sección en la Regla, inseparable, pero netamente distinta, de las dos anteriores. Es inseparable de ellas, porque a ellas se refiere; distinta, porque introduce un aspecto nuevo. No añade más preceptos, sino que formula una oración bajo la forma de un deseo. Es el modo elegido por el legislador para señalar la condición última –trascendente– que hace posible el cumplimiento de cuanto ha ordenado con anterioridad.

El segundo párrafo hay que considerarlo como el epílogo de la Regla. Su autor pone al siervo de Dios ante la totalidad del documento y le presenta un medio para facilitar su cumplimiento. A la vez, le indica cómo hacer un uso provechoso de él, pronostica el resultado de la utilización del mismo y la actitud adecuada que debe tomar ante él.

Establecida la distinción entre ambas partes del capítulo, es lógico que las examinemos por separado. El estudio del primero, del que nos ocupamos ahora, constará de cuatro apartados, siguiendo su estructura literaria, que más adelante señalaremos. Como hemos hecho a propósito de los anteriores capítulos, recogemos primero la interpretación que de esta parte de la Regla han dado otros comentaristas y luego ofrecemos la nuestra.

2. Diferentes modos de entender el capítulo o párrafo

Comenzamos con dos advertencias. Aunque acabamos que indicar que ahora nos ocuparemos únicamente del primer párrafo, en este apartado aparecerán también referencias al segundo. Es la consecuencia de exponer las opiniones de otros autores que no comparten la división establecida, o no han juzgado oportuno tenerla en cuenta. Por ello, en unos casos se hablará del capítulo y en otros del párrafo. La segunda ad-

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

vertencia es que tratamos los textos de los distintos autores por igual, no obstante obedecer a intenciones distintas⁴.

Un primer observatorio para descubrir la interpretación que los autores dan del capítulo es el epígrafe que preside a sus comentarios. Ya desde él se percibe una significativa variedad. Algunos autores se conforman con la simple constatación material de que el capítulo octavo representa la conclusión del documento monástico⁵; otros ven en él una exhortación final⁶, o lo que da sentido a todos sus preceptos⁷, o el espíritu del monacato agustiniano⁸, o los motivos que inspiran todo lo anterior⁹, o el espíritu con que se ha de observar la Regla¹⁰, o la práctica de la Regla¹¹; otros, por último, prefieren poner de relieve un tema concreto, como la oración¹², la gracia¹³ o la libertad¹⁴.

El epígrafe es como un mirador a distancia y, por tanto, poco preciso. Es necesario, pues, entrar directamente en el terreno para un examen más detallado. Seguiremos el orden cronológico de aparición de los comentarios.

A. Zumkeller constata que el capítulo está bien estructurado y que contiene algo de gran importancia sobre el espíritu con que se debe observar la Regla. Como sentido último ve en él una exhortación a la fidelidad, que justifica desde la vida. La experiencia había hecho ver al legislador cómo personas que entraron al monasterio decididas a servir a Dios se cansaron pronto y fueron infieles a sus compromisos. Por otra parte, consciente de que sólo Dios puede otorgar esa fidelidad, el santo hace la recomendación en forma de oración¹⁵.

Según A. Sage, el párrafo contiene el más puro meollo agustiniano. Este meollo lo descubre en la referencia a la misericordia de Dios, de la

⁴ En la mayoría de los casos, el estudio del capítulo o parágrafo se integra dentro de un comentario al conjunto de la Regla, cada uno con sus características; pero en algún otro caso se trata de estudios específicos del capítulo (cf. el de P. Langa), o de estudios sobre algún aspecto de la Regla (cf. los de T. Viñas y de J. Anoz), o de algún tema concreto contenido en él como el de la belleza espiritual (cf. el de L. Verheijen),

⁵ MORIONES 272; MA 62.

⁶ VAN BAVEL, 94: La oración del autor y de los destinatarios.

⁷ M. NEUSCH, *La structure de la Règle*, en *Ininéraires Augustiniennes* 4 (1990) 12-19: 15.

⁸ ZUMKELLER, 121.

⁹ TRAPÈ, 210.

¹⁰ BOFF, 183.

¹¹ BOFF, 183.

¹² DE VOGÜÉ, 3, 202.

¹³ SAGE, 265; BOFF, 183: la fidelidad es un don.

¹⁴ MANRIQUE-SALAS, 233: "Hombres libres bajo la gracia"; AATHA MARY, 329: "Libertad madura".

¹⁵ ZUMKELLER, 121.

que es fruto el cumplimiento de la Regla y la perseverancia en la vocación. Pero añade que la intervención divina no implica que el siervo de Dios pueda cruzarse de brazos. “Los dones de Dios –comenta– son como el pan: se pide y se gana”¹⁶.

Al símil del meollo recurre también A. Trapé, a la vez que pondera la densidad del pensamiento agustiniano contenido en el parágrafo. A su juicio, completa el cuadro ideal descrito en la Regla al añadir cuatro motivos inspiradores de la vida común, esto es, del ejercicio constante de la caridad y de la disciplina monástica. Esos motivos son: el amor, la contemplación, el apostolado y la libertad, de los que –añade– nadie discutirá su esencialidad, modernidad y riqueza¹⁷. Según nuestro criterio, se equivoca al asociar el amor a los otros tres elementos. El amor no puede ser sumado como uno más porque es elemento que activa todos los restantes.

L. Verheijen es quien, examinando la estructura de la Regla, plantea de manera más formal la cuestión del sentido que tiene el parágrafo en el conjunto del texto. De su pluma salieron dos respuestas, correspondientes a dos etapas de su investigación. No se contraponen, sino que se complementan, aportando la segunda mayor precisión. En un primer momento, ve en el parágrafo –que constituye para él la tercera sección de la Regla– el alma de todas las prescripciones y prohibiciones anteriores. En la fórmula *ut obseruetis* (que cumpláis), empleada en el “prefacio” y que aparece de nuevo aquí, advierte como la bisagra de la estructura que entonces proponía: una estructura muy simple, pues constaba sólo de dos elementos: los *praecepta uiuendi*, el primero, que hay que observar con amor a la *belleza espiritual*, el segundo. En estos dos momentos cifraba el programa que san Agustín tenía en Casiciaco, por lo que podía concluir: «en la Regla se halla el mismo “joven Agustín”, más maduro, por supuesto, pero siempre con la misma estructura de pensamiento»¹⁸. El alma de que él habla es, en línea con ese contexto, “el amor a la belleza espiritual”. En una segunda etapa, advierte que la estructura es algo más compleja y habla ya de tres elementos¹⁹. En esa nueva estructura, el parágrafo representa una tercera sección del texto monástico que el estudioso interpreta

¹⁶ SAGE, 266.

¹⁷ TRAPÉ, 210.

¹⁸ «Vers la beauté spirituelle» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* 22 (1972) 469-470; NA I, 201-202; *L'Enarratio in psalmum 132 de saint Augustin et sa conception du monachisme*, en *Forma Futuri* (Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino), Torino 1975, pp. 806-807 NA I, 45-46.

¹⁹ Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) p. 403.

como una mirada atrás, que unifica y profundiza en todo cuanto el legislador ha dicho previamente. Luego añade: «En este contexto el autor desea que aquellos a quienes se dirige vivan “como amantes de la belleza espiritual”»²⁰. «El párrafo –continúa– debe ser considerado como un punto fuerte del texto»; más aún, «en el pasaje, particularmente compacto, cada palabra tiene su valor»²¹. Una crítica se impone a esta presentación en cualquiera de sus modalidades: desequilibra el texto. Tanto en la primera como en la segunda interpretación, la estructura del párrafo queda rota y descompensada: al centrar todo el peso en unos de sus componentes, el amor a la belleza espiritual, deja sin el debido relieve tanto el arder en deseos del buen olor de Cristo²² como la libertad bajo la gracia.

A. Manrique y A. Salas se sirven de la mención explícita de la gracia en el párrafo para apoyar la tesis según la cual la Regla fue compuesta al final de la vida del santo y dirigida a los monjes del monasterio de Adrumeto, en el que se había infiltrado la herejía semipelagiana²³. En consecuencia, ponen el énfasis en la «observancia con amor» de que habla el capítulo. En la gracia y el amor ven concretada la ley del Espíritu. La gracia es como la savia vivificadora de la comunidad y de la observancia de la Regla. A esa gracia están vinculadas las recomendaciones concretas que contiene el capítulo, que los autores reducen a las tres siguientes: a) observar todos los preceptos con amor, exhalando en el propio comportamiento el buen olor de Cristo; b) vivir como hombres libres bajo la influencia de la gracia, atribuyendo a Dios el cumplimiento de los preceptos mandados, como fuente y origen de todo bien; c) no cesar de orar, para obtener el perdón de los propios pecados y no caer en la tentación²⁴. Dejando a parte la cuestión histórica relativa a la fecha y destinatarios de la Regla, a nuestro juicio ambos autores aciertan al poner el énfasis en la gracia y el amor pero no en la clasificación de las recomendaciones concretas. En la primera de ellas, unen el amor con el exhalar el buen olor de Cristo: de una parte, como indicamos antes, el amor no admite aquí tal

²⁰. *Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, en *Augustiniana* 32 (1982) 88-136: 91-92 NA II,120-122; *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281: 267-268 NA II,179-180; *Le monachisme de saint Augustin*, en *Augustin, le message de la foi*, Paris 1987, p. 63-69: 70 NA II, p. 20.

²¹. *Comme amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, p. 92 NA II,122.

²². De momento prescindimos de la traducción de *flagrantes bono Christi odore*. Nos limitamos a reproducir la que cada autor ofrece.

²³. A. Manrique considera el capítulo como la «síntesis de toda la doctrina de una época» (*Nuevas aportaciones al problema de la Regula Augustini*, en *La ciudad de Dios* 181 [1968] 707-746: 746).

²⁴. MANRIQUE-SALAS, 236-237.

asociación; de otra, omite el amor por la belleza espiritual. La segunda supone la separación de la libertad bajo la gracia del amor a la belleza espiritual y del exhalar el buen olor de Cristo, tres elementos que han de ser asociados. La tercera no tiene en cuenta que el segundo párrafo constituye otro elemento estructural.

T. Viñas ve este «hermosísimo párrafo cargado de la más pura esencia agustiniana». Según su parecer, el párrafo contiene «el modo concreto de vivir el único carisma: la “verdadera amistad”» y, en línea con esa apreciación, destaca el mandato de que hay que «observar con amor» y «como hombres libres dirigidos por la gracia» los preceptos de los capítulos anteriores²⁵. El autor mira menos a ofrecer una interpretación exacta del capítulo que a buscar en él apoyo para su tesis según la cual el carisma de la vida monástica agustiniana lo constituye la «verdadera amistad»; de ahí que pase por alto el *flagrare bono Christi odore*.

T. van Bavel juzga que esta exhortación final es más que una conclusión, pues señala el fundamento y la meta de la comunidad religiosa. Constata que en el comienzo del párrafo (*Que el Señor os conceda observar todas estas cosas...*) retorna el primer precepto de la Regla (*lo primero que os mandamos que observéis...*). Si en los capítulos anteriores san Agustín ha dado las normas prácticas para la vida de cada día, ahora se detiene brevemente en señalar el espíritu con que deben ser cumplidas. Luego estructura el capítulo en cuatro puntos: a) anhelar la belleza espiritual; b) ser propaganda viva de Cristo; c) libres bajo la gracia; d) como en un espejo²⁶. A nuestro parecer, no se puede asociar el cuarto punto a los tres anteriores. De una parte, pertenece a otro elemento de la estructura de la Regla; de otra, falta unidad entre ellos: mientras los tres primeros indican algo que los siervos de Dios son, el cuarto señala algo que deben hacer.

P. Langa distingue oportunamente las dos partes del capítulo: el primer párrafo (*conclusión*, como recapitulación de todo lo anterior) y el segundo (*epílogo*). Con referencia al primer párrafo, señala, de entrada, su inspiración escriturística, clásica y filosófica y su coincidencia con la espiritualidad de los demás escritos del santo²⁷; luego pone de relieve la teología de la gracia, manifiesta en la frase inicial (*Que el Señor os conce-*

²⁵ *La amistad en la vida religiosa. La “verdadera amistad”, expresión del carisma agustiniano y valor fundamental para toda la vida común*, Madrid 1982, p. 274. El vivir todo con amor lo explicita con el conocido texto de *ep. Io. Tr. 7,8*, sacado de contexto.

²⁶ VAN BAVEL, 94.

²⁷ *Observancia y lectura de la Regla de san Agustín*, en *Religión y Cultura* 31 (1985) 599-618: 602-606.

da...), relaciona el *observetis* del comienzo de la Regla con el de este párrafo conclusivo, y, siguiendo a L. Verheijen, contrapone los *praecepta vivendi* del principio a la *spiritalis pulchritudo* del final, como actitud. En el «con amor» ve un «matiz de modalidad» del *observetis*: con agrado. En la continuación del texto la detalla más y habla de «tres modalidades que serían como tres grados intensivos de la misma modalidad», a saber: 1) cumplir la Regla *cum dilectione*, es decir, con el agrado propio de quienes aman la belleza espiritual; 2) cumplir la Regla con el agrado de quienes exhalan en su conversación el buen olor de Cristo; 3) cumplir la Regla con el agrado que produce el ser y sentirse hijo de Dios, con santa libertad de corazón²⁸. Hemos de mostrar nuestro acuerdo con el autor en cuanto que distingue entre conclusión y epílogo dentro del mismo capítulo, y en cuanto que hace pender del «con amor» las tres modalidades, y nuestro desacuerdo en la interpretación del «con amor», en el considerar las tres modalidades como despliegue de otra previa y en la interpretación de cada una de ellas. Nuestro desacuerdo se extiende también al hecho de estructurar la Regla en sólo dos partes fundamentales, los *praecepta vivendi* y la *spiritalis pulchritudinis*. ¿Por qué privilegiar esta modalidad (la primera de las indicadas), olvidando las otras dos, siendo así que, según el autor, se da entre ellas un crescendo?

C. Boff advierte en el último capítulo un cambio en el tono de la Regla. Constata que no es un precepto más, sino un deseo expresado a Dios en forma de oración. Tras haber formulado las normas, el legislador pide a Dios la gracia para que los hermanos puedan cumplirlas, porque está convencido de que la fidelidad a la consagración en el marco de una Regla es don divino, que requiere, por supuesto, la cooperación humana. Pero, como no importa tanto el cumplimiento externo como el espíritu con que se hace, formula cuatro grandes actitudes del corazón: el amor, la búsqueda de la belleza, la irradiación del testimonio y la libertad²⁹. La crítica que hemos de hacerle no es nueva en estas páginas: el amor no es aquí una actitud del corazón que se pueda poner al lado de las otras tres, puesto que es la condición que las hace posibles. Todas dependen de él.

J. Anoz resalta la única mención del nombre de Cristo en toda la Regla. En la óptima orquestación que le acompaña ve acentuado el carácter cristológico del párrafo y, a la vez, de toda la Regla a la que sirve de remate. La interpretación del párrafo tendrá su epicentro en Cristo. El autor constata que este «último tramo del documento agustiniano»

²⁸ *IB.*, pp. 606-608.

²⁹ BOFF, 183-184. Cita: (*c. Iul. Imp.* 6,15) y (*nat. et gr.* 43,50).

contiene la única oración de un texto que se ocupa de ella repetidamente. Esta oración está integrada por los elementos siguientes: A) *Donet Dominus*. B) *Ut obseruetis haec omnia*: 1) *Cum dilectione*; 2) *Tamquam spiritualis pulchritudinis amatores*; C) 3) *Et bono Christi odore de bona conuersatione flagrant*; 4) *non sicut servi sub lege*; 5) *Sed sicut liberi sub gratia constituti*. Esta estructura es, en cuanto al contenido, de hechura circular dado que del Señor dador, invocado al comienzo, procede la gracia en que, conforme a la súplica de Agustín, quedan al final establecidos los monjes; no obstante, teniendo en cuenta «la simbología inherente al lenguaje utilizado por el autor y la sintaxis del párrafo, su estructura es lineal, pero no horizontal, sino vertical»³⁰. Como se ve, J. Anoz propone dos series: una de tres elementos (con letras) y otra de cinco (con números). Estos cinco trazos definen la observancia monacal: el primero, no podía ser otro, es el amor; el segundo era de esperar en un documento que habla tanto de vestidos, aseo, pureza y orden; del cuarto y el quinto señala su carácter contrastante dentro de la común pertenencia a la escuela paulina, añadiendo que su oposición recíproca intensifica el valor literario del conjunto e ilumina aún más su sentido. Queda todavía el tercero: para el autor, «además de ocupar el ombligo del quinteto es no sólo el más largo... sino eminentemente bíblico por entretener dos referencias escriturarias de las que ha tomado los términos; estilísticamente parece el mejor elaborado gracias a la aliteración *bono/bona* que circunda, protege y acentúa el nombre de Cristo, único apelativo entre denominaciones de cosas; por último, este tercer trazo desprende el más embriagador aroma poético, que le viene del «flagrant»»³¹. A nuestro parecer, el autor, que parte de la centralidad de la persona de Cristo en el párrafo, ha forzado la estructura para que aparezca también esa centralidad en el aspecto literario. Para que le resulte posible ha introducido dos series de elementos que ni justifica ni explica y ha desglosado la frase paulina en dos para que le salieran el cuarto y quinto trazo y, de esa manera, la mención de Cristo apareciera en el tercero, es decir, ocupase el puesto central. Por otra parte, como ya hemos repetido, no cabe asociar el amor a los demás elementos, puesto que penden de él.

Agatha Mary señala que en el capítulo octavo la Regla alcanza su clímax; más en concreto, en el primer párrafo en que la espiritualidad y la praxis alcanzan su cima. Constata que toma la forma de una oración por

³⁰ *Rasgos de la comunidad agustiniana, según la "Regula recepta"*, en *Augustinus* 35 (1990) 81-98, p. 87.

³¹ *IB.* p. 91.

los hermanos que –añade– todo monje debe hacer propia³². Los temas que toca el capítulo son, para la autora, tres: el amor, Cristo, la libertad. El concepto del amor (*dilectio*) la lleva a Cristo, corazón y centro (*mind*) de la comunidad, y a la libertad. En efecto, el amor se manifiesta sobre todo en dar a conocer a Cristo, en extender su vida (haciéndose su cuerpo) y en expresar día a día la unidad con él en la propia vida. Vida que ha de caracterizarse por la libertad, sin espacio para una actitud esclavista ante las demandas de la vida común, y posible sólo por don de la gracia, capaz de crear unidad y perfeccionar el amor. En la libertad de la gracia, el buscador puede hallar, el siervo servir y el monasterio devenir una célula del cuerpo de Cristo, la Iglesia³³. Es fácil advertir que la autora no clasifica bien, porque pone al mismo nivel al amor y a la libertad, siendo que el primero es causa de la segunda; porque no advierte diferencia entre la «observancia con amor» y «el amor de la belleza espiritual»; no clasifica bien, por último, porque lo hace sobre elementos heterogéneos, puesto que al *amatores* corresponde el *flagrantes*, igual que a la *pulcritudo* el *bonus odor*.

A juicio de Marie-Ancilla el párrafo sitúa en su verdadera dimensión todos los preceptos dados, al indicar que su observancia es un don de la gracia de Dios³⁴. Señala la vasta inclusión constituida por las dos apariciones del verbo *obseruetis* (1,1 y 8,1), indicadora de la estructura de la Regla cuyo contenido se presenta como un conjunto de preceptos que hay que cumplir. En este contexto introduce una nota de actualidad haciendo referencia al riesgo de ver esos preceptos como leyes disciplinarias más o menos secas, algo que hay que excluir de la mente de san Agustín. Los preceptos de la Regla no son más que los preceptos dados por el Señor, pero adaptados a la vida en el monasterio; son palabras de Dios (s. 82,12,15) cuyo fin es llevar a los monjes a una obediencia perfecta. Como en las antiguas Reglas monásticas, son una enseñanza, no una ley que obliga a hacer algo. Enseñanza que se resume en Hech 4,32-35³⁵. Luego, bajo el título genérico de que la obediencia es un don, divide el párrafo en cuatro apartados: a) Que el Señor os conceda...; b) como enamorados de la belleza espiritual; c) exhalando... el buen olor de Cristo, d) No como esclavos bajo la ley...; a estos añade un quinto que titula: d) la desobediencia a los preceptos, que se refiere al segundo párrafo del capítulo³⁶. La

³² AGATHA MARY, 329

³³ AGATHA MARY, 329.

³⁴ MARIE-ANCILLA, 62.

³⁵ MARIE-ANCILLA, 146-147.

³⁶ *Ib.* 148-154.

autora no entra en clasificaciones o estructuras lógicas, sino que se limita a comentar el texto seguido. Si bajo el mismo epígrafe introduce el apartado d) es porque en el contexto del segundo párrafo del capítulo octavo sólo considera el caso de que un siervo de Dios haya transgredido alguno o alguno de los preceptos. Todo ello, como consecuencia del método elegido para comentar la Regla, bastante arbitrario, a nuestro parecer.

A. de Vogüé, por último, examina el capítulo en sí mismo y en relación con el resto del documento. Visto en sí mismo, advierte que, a nivel literario, está bien centrado: comienza con una oración y acaba con una invitación a orar, introduciendo en el medio el precepto de leer la Regla una vez a la semana. A nivel de contenido, juzga que adquiere grandes proporciones cuando se pide al Señor la gracia de observarla por amor con la mirada puesta en la belleza espiritual. En relación con el resto de la Regla, constata, a nivel literario, que la oración inicial hace eco a la primera frase de la Regla, con la que tiene en común el *obseruetis* y el *constituti*, aunque este término con un determinante diferente: *sub gratia constituti*, resultando la gracia divina como el lugar inmaterial en que habitan los hermanos³⁷. A nivel de contenido, señala que, si la Regla comienza por el «hacia Dios» (*in Deum*), acaba con «el amor a la belleza espiritual»³⁸. Dos observaciones pueden hacerse: considerar unitariamente los dos párrafos del capítulo y el poner todo el énfasis en el amor a la belleza espiritual, olvidando el *flagrare bono Christi odore* y la libertad bajo la gracia.

De la exposición hecha destacamos, ya como síntesis, los siguientes puntos:

a) Unos autores consideran el capítulo en su conjunto, otros separan netamente sus dos párrafos. En lo que sigue, se refiere sólo al primer párrafo.

b) Son varios los autores que constatan la presencia del verbo *obseruetis* tanto aquí como en el párrafo inicial de la Regla, como indicador de una estructura básica de la Regla y de su naturaleza.

c) Prácticamente todos ponen de relieve, con mayor o menor ponderación, el papel asignado a la gracia en el cumplimiento de los preceptos de la Regla.

³⁷ DE VOGÜÉ, 3,202. 175-176.

³⁸ IB. 2,139.

d) El modo de considerar los distintos elementos que contiene el párrafo varía notablemente. Unos priman un elemento, sea la belleza espiritual, sea la libertad, postergando a los demás; otros los coordinan todos, poniéndolos al mismo nivel: gracia, amor, belleza espiritual, buen olor, libertad; otros excluyen el primero de los elementos; otros desdoblan el último de los indicados. Otros subordinan unos a otros, en concreto, subordinan al amor la belleza espiritual, el buen olor de Cristo y la libertad.

3. Nuestra interpretación

Tot capita tot sententiae, sostiene el dicho latino. Así ha sido y así seguirá siendo. Nuestra comprensión de este capítulo no se halla representada en ninguna de las opiniones expuestas. ¿Cuál es? Comprende tres aspectos: el primer párrafo considerado en sí mismo; el párrafo visto en relación con el resto del documento; su contenido doctrinal.

3.1. El primer párrafo considerado en sí mismo

Su estructura nos parece nítida. Es evidente que el texto lo constituye una oración, que contiene como tres partes: a) Lo que propiamente se pide a Dios, b) la condición objetiva que posibilita que se haga realidad lo pedido, y c) la condición subjetiva que posibilita eso mismo.

3.1.1. Lo que se pide a Dios

El legislador pide a Dios que los siervos de Dios «cumplan (*obseruetis*) todas estas cosas». Sin que quepa duda, bajo «todas estas cosas» hay que entender todo cuanto el santo ha prescrito en los capítulos precedentes. La expresión encierra, pues, todos los preceptos de la Regla. Ya en su mismo prólogo esta se presentaba como un conjunto de preceptos que los siervos de Dios tienen que cumplir³⁹. Una vez expuestos los preceptos, el legislador, con lógica plena, piensa en su cumplimiento y pone a Dios como garante del mismo. El hecho no debe extrañar pues está en línea con su experiencia personal y con su nueva doctrina de la gracia⁴⁰. Lo que sí

³⁹ «Haec sunt que ut obseruetis praecipimus...» (Praec. 1).

⁴⁰ Nos referimos al descubrimiento de que habla en *Retr.* 2,1,1.

sorprende en cierta medida es el modo de plasmar su convencimiento de la necesidad de la gracia. Aunque lo lógico sería recomendar la oración a los mismos siervos de Dios, es el mismo legislador quien la hace. Cabe suponer que, pensando terminar la Regla, como de hecho hará, con la invitación a orar, le pareciese caer en una redundancia, además antiestética, reclamar la oración en ese momento.

Hay que atribuir un significado especial al hecho de referirse a Dios con el título de Señor: *Que el Señor...* Es el título adecuado para la circunstancia pues, de una parte, es el que mejor fundamenta la obediencia que el legislador reclama y, de otra, cuadra perfectamente con la presentación como siervos (*famuli dei*) de quienes habitan los monasterios. En su condición de Señor, Dios puede reclamar la obediencia de sus siervos; por su propia condición, éstos tienen que obedecer a su Señor. Detrás del término está, pues, la dialéctica entre amo y siervo. Ahora bien, el siervo es un desvalido; puede tener buena voluntad, pero, si carece de los medios, le resultará imposible cumplir lo que se le ha mandado, porque no puede proporcionárselos a sí mismo. De ahí la necesidad de solicitarlos al amo que dispone de ellos. Valga como ejemplo el mundo de las relaciones laborales: el obrero realiza el trabajo que el patrón le ha confiado, pero sólo a condición de que el empresario le posibilite la maquinaria.

También está cargado de significación el empleo del verbo *donare*. Con él, el legislador deja claro que la concesión es un puro don y, por tanto, gratuito. El siervo no tiene derecho a reclamar la ayuda más que como don, nunca como exigencia. No se trata de que Dios sea un amo cruel que, como el faraón de Egipto (Ex 5,7), eleva la exigencia de producción y no suministra los medios, no; la diferencia está en que el hombre dispuso de esos medios, don previo del Señor, y los echó a perder por el pecado. Si no los hubiera malgastado e inutilizado, no tendría dificultad ninguna para realizar adecuadamente la tarea asignada, para cumplir los preceptos.

3.1.2. *La condición objetiva que posibilita el cumplimiento de los preceptos*

La condición objetiva es el amor, la *dilectio*. ¿Qué quiere decir san Agustín cuando pide al Señor que los siervos de Dios cumplan todos los preceptos «con amor»? Las opiniones de los diversos autores son, una vez

más, divergentes. Aunque suelen tener en cuenta el elemento teológico, el mayor énfasis lo ponen en el aspecto psicológico.

Un ejemplo es P. Langa cuando vierte el *cum amore* por «con agrado»⁴¹, aunque el agrado lo produzca una realidad teológica como es el ser y sentirse hijos de Dios. Se mueve también en el mismo ámbito A. Zumkeller quien señala que los preceptos han de cumplirse «en espíritu de amor», dado que la alternativa considerada es que el siervo de Dios los cumpla para ser bien visto por el prior o para evitar dificultades; y ello aunque ese amor sea el del evangelio, esto es, la ley básica del cristiano y, por tanto, de la vida monástica, el amor que san Agustín compara con el peso de gravedad⁴²; amor que, por otra parte, puede cambiar toda carga opresiva en algo ligero y en fuente de gozo⁴³. A. Trapé presenta el amor como el primero de los cuatro motivos inspiradores de la vida común; una palabra –escribe– rica de significados profundos, reveladora de un panorama que abraza todos los preceptos de la Regla y de un alcance psicológico inmenso que el mismo san Agustín ha contribuido a profundizar con fina psicología. Destaca como propiedades suyas el hacer ligero lo pesado y fácil lo difícil y el ser una fuerza que no sabe estar ociosa. En la expresión «con amor» está el secreto de la observancia regular, lo que la hace posible y gozosa. Todo lo cual es más verdadero si ese amor se entiende como sinónimo de caridad, virtud que posee los recursos psicológicos del amor y todas las riquezas de los dones de Dios, que tiene la propiedad de hacer siempre nuevas y, por ello, fascinantes, las cosas de cada día⁴⁴.

C. Boff se centra también en los aspectos psicológicos, aduciendo datos ya conocidos: el amor tiene la secreta virtud de hacer leves las cosas pesadas y de hacer eterno todo, e indicando que el legislador ha insistido ya en la Regla en que se ponga amor en todo, hasta en lo más sencillo. La razón es que sólo el amor permanecerá y todo lo que se haga sin él perecerá⁴⁵.

Para Agatha Mary amor (*dilectio*) es la palabra clave del párrafo. Pero también ella se centra en los aspectos psicológicos: *dilectio* indica el aspecto del amor que es profundamente sensible y atento, el único que puede mantener unida la comunidad. La vida monástica es una respuesta

⁴¹ Cf. P. Langa, *Observancia y lectura*, p. 607-608. Por otra parte, el autor identifica el agrado con la caridad: .

⁴² Cf. *Conf.* 13,9,10.

⁴³ ZUMKELLER, 121, que remite a *b. vid.* 21,26.

⁴⁴ TRAPÉ, 210-214, que cita, entre otros pasajes, *b. vid.* 21,26; s. 96,1; *en. Ps.* 121,1.

⁴⁵ BOFF, 184, que cita *b. vid.* 21,26.

de amor al amor, lo que posibilita ser fieles en ella a pesar de las debilidades propias y ajenas. La persona que ama es transformada por la persona a la que ama y por el acto creador de amar. Por eso, cuando una persona ama, se siente voluntariosa y capaz de absorber los puntos de vista del otro, las necesidades y los dictados de la persona a la que ama. Este es el espíritu con que san Agustín quiere que se acepten sus preceptos monásticos. No son ellos el objeto del amor, pero sí un camino que él juzga agradable al Señor y en armonía con su amor y voluntad. El monje ha de verlos como expresión de su propio amor a Dios y al prójimo⁴⁶. El amor es central, porque sin él no hay unidad, realidad que debe caracterizar la vida de comunidad; el amor reúne todos los deseos y anhelos de bien, felicidad, plenitud y todos los eventos y personas⁴⁷.

A. Manrique y A. Salas, en cambio, ponen mayor énfasis en lo teológico que en lo psicológico. Cuando ellos se detienen a hablar de este «con amor», tienen en su mente la doctrina de Pelagio, según la cual el hombre puede observar todos los preceptos por sus fuerzas, sin necesidad de la gracia y caridad, para anotar que la Regla sostiene lo contrario: sólo se pueden cumplir «con amor». Ese amor es la caridad que, extrañamente, los autores identifican con el buen olor de Cristo; caridad que aparece aquí como la auténtica ley interior, que debe regir la vida religiosa. Las prescripciones sólo tendrán valor si están vivificadas por esta realidad espiritual, pues la ley de por sí ni justifica ni santifica. La presencia del amor en la vida es tan importante que sin él nada vale; por esa razón quiso san Agustín recomendar especialmente ese precepto. Todos los preceptos de la vida religiosa se hallan compendiados en el amor⁴⁸.

Ninguna argumentación que se base en el término específico utilizado aquí por san Agustín para designar el amor (*dilectio*) ofrece seguridad, dada su volubilidad al respecto. Tres son los términos utilizados por él para expresar la realidad del amor: *amor*, *dilectio*, *caritas*. Aunque a cada uno de ellos suele asignar un significado específico, no es constante y, en última instancia, los términos pueden ser en la práctica sinónimos⁴⁹. La misma Regla ofrece una prueba de lo dicho al utilizar los tres términos en

⁴⁶ AGATHA MARY, 330-331.

⁴⁷ *Ib.* 333-334

⁴⁸ MANRIQUE-SALAS, 237-238, quienes citan *ep. Io. Tr.* 7,8; 8,1.

⁴⁹ Cf. *mor.* 1,14,24: *Nam quid erit aliud optimum hominis, nisi cui inhaerere est beatissimum? Id autem est solus Deus, cui haerere certe non valemus, nisi dilectione, amore, caritate.*

acepción inequívocamente positiva⁵⁰. En el mismo párrafo que nos ocupa el santo se sirve tanto de *dilectio* como de *amor*⁵¹.

Cuando el legislador pide al Señor que conceda a sus siervos el don de cumplir todas estas cosas «con amor» está indicando que el amor es el medio con el cual podrá cumplirlos. Pensamos, por tanto, en la condición objetiva que posibilita ese cumplimiento, no en una actitud subjetiva, recogida en la continuación del texto. El sentido de la frase inicial del párrafo se puede parafrasear –así nos parece– en estos términos: «Que el Señor os conceda el don del amor con el que cumplir todas estas cosas».

Dos cuestiones se plantean a propósito de ese amor: la de su naturaleza y la del sentido de su introducción en ese preciso lugar de la Regla.

Preguntar por la naturaleza del amor aquí mencionado equivale a averiguar si ese amor tiene raíces humanas o raíces divinas, y, en este segundo caso, si tiene por destinatario a Dios o más bien a los hombres. De entrada hay que excluir el amor puramente humano y afirmar el amor divino. El contexto de oración en que aparece excluye cualquier amor que no provenga de Dios. Sólo cabe pensar en el amor que nace de la fuente superabundante y límpida del Espíritu divino. Para san Agustín todo amor que no tenga otra fuente que el corazón humano saldrá enlodado, porque enlodada está la fuente misma. Se trata, pues, de la caridad, don del Espíritu.

A propósito del Decálogo, san Agustín señala que sólo es posible cumplirlo por «la gracia de la caridad»⁵². Lo que vale para el Decálogo, vale también para este «decálogo» monástico que es la Regla. La carta 48 a los monjes de la isla Cabrera es, sin duda alguna, un importante texto monástico, que, en sus líneas generales, mantiene la estructura y contenidos de la Regla⁵³. Igual que en esta, una vez que ha indicado lo que los monjes deben hacer, san Agustín les ordena hacerlo todo para gloria de Dios, que es quien obra todo en todos (1 Cor 12,6). ¿En que condiciones es posible? *Feruentes spiritu*, es decir, si el fuego del Espíritu los enfierece. Los monjes cumplirán los preceptos para gloria de Dios porque Dios mismo hará que los cumplan otorgándoles el fuego de su Espíritu, es decir, la caridad.

⁵⁰ «cum dilectione hominum...» (*praec.* 7,10, l. 132); (*ib.*, 5,2, l. 155. 160); (*ib.* 6,3, l. 216); (*ib.* 7,3, l. 226); (*ib.* 8,1, l. 236.237).

⁵¹ Cf. nota anterior.

⁵² S. 210,6,8: “Per hoc totum ille decalogus legis, iam non per litteram tantummodo metuendus, sed per gratiam caritatis implendus”. 205,2 (); 209,3 («ferveat devotio»): el *fervere*, hace referencia al fuego del Espíritu.

⁵³ Cf. *Estructura (V)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 5-29.

El don del Espíritu divino es el mismo «amor de Dios» (cf. Rom 5,5). Ese amor de Dios tiene una dimensión interna y otra externa. Dentro de la Trinidad es amor entre las divinas Personas y fuera de ella es amor al hombre. El amor con que ellas se aman recíprocamente es el mismo con que aman también al hombre, independientemente de su pecado. No cabe, pues, preguntarse si el destinatario del amor que recibe el hombre es Dios o es el hombre. Si ambos destinatarios están unidos en quien lo dona, lo han de estar también en quien recibe el don. Cuando el siervo de Dios recibe en su corazón ese amor proveniente de Dios, lo recibe como amor a Dios y como amor al hombre, tanto a sí mismo como a los demás.

Por tanto, cuando san Agustín habla de cumplir todos los preceptos «con amor» no cabe pensar en ninguna actitud subjetiva, sino en esa realidad objetiva; sin ella toda voluntad y esfuerzo será inútil. Es esta realidad objetiva la que posibilita la, también necesaria, actitud subjetiva. De ella hablaremos más adelante.

¿Qué sentido tiene introducir el amor en este punto preciso de la Regla? Es la segunda cuestión antes planteada. Si recordamos que el párrafo que nos ocupa constituye una nueva sección en la estructura global de la Regla, la respuesta consiste en exponer su relación con la anterior.

San Agustín concluía el capítulo sexto de la Regla indicando a los siervos de Dios que su amor no debe ser «carnal» sino «espiritual»⁵⁴. La indicación no es puramente circunstancial. Hay que ver en ella una referencia a un principio que subyace en la Regla y que, además, domina el pensamiento agustiniano. A este le es connatural la dialéctica entre esos dos amores, el «carnal» y el «espiritual» o, con terminología más común, entre la *cupiditas* y la *caritas*, entre el amor a los bienes superiores y el amor a los inferiores, el amor a los bienes que no se pueden perder, si uno no quiere, y el amor a lo que se puede perder⁵⁵. El problema del hombre no radica en resolver el dilema entre amar y no amar, puesto que necesariamente ama, sino en acertar en la elección de lo que va a amar⁵⁶. Lo que distingue a unas personas de otras o las eventuales etapas de la vida de una misma persona es el objeto de su amor. La *cupiditas* y la *caritas* cons-

⁵⁴ Cf. (*Praec.* 6,3, l. 215-216).

⁵⁵ Cf. WILLIAM S. BABCOCK, *Cupiditas and caritas: The early Augustine on love and human Fulfilment*, en W.S. Babcock (ed.), *The Ethics of saint Augustine*, Atlanta 1991, pp. 39-66.

⁵⁶ S. 34,1:

tituyen las dos categorías, que mutuamente se excluyen, del deseo que gobierna la vida de todo hombre, de modo que, en última instancia, su actuar está siempre impulsado por una u otra de estas dos formas de apetencia⁵⁷. La *cupiditas*, al pervertir el orden, lleva al error, a la nada y al mal; la *caritas*, al preservar o restablecer el orden, tiende al ser, a la sabiduría y al bien⁵⁸. La sección B de la Regla (capítulos del dos al siete) y la sección C (primer párrafo del capítulo octavo) encarnan precisamente esa dialéctica.

Bajo el nombre de *dilectio*, el capítulo octavo menciona expresamente uno de los polos, la *caritas*, el amor espiritual. El otro polo, el de la *cupiditas*, apareció mencionado bajo el nombre de «amor carnal» en el capítulo sexto, perteneciente a la sección B, pero sólo en el sexto. ¿Es admisible interpretar desde éste toda la sección B? Aun faltando la terminología específica, no cabe sino responder afirmativamente. Recordar el contenido de la sección constituirá la mejor prueba.

En unos textos san Agustín habla de tres *cupiditates*⁵⁹; en otros, tomando la terminología de san Juan (1 Jn 2,16), de las tres concupiscencias⁶⁰. Lo designado con una y otra terminología es fundamentalmente lo mismo. Las tres *cupiditates* o apetencias desordenadas: de espectáculos, de placer y de excelencia se corresponden con las tres *concupiscentiae* o deseos, igualmente desordenados: de los ojos, de la carne, y de ambición mundana. El deseo de los ojos se identifica con la apetencia de espectáculos, el deseo de la carne con la apetencia de placer y la ambición mundana con el deseo de excelencia⁶¹. Todas estas apetencias y concupiscencias desordenadas son formas del amor carnal.

Al estudiar los distintos capítulos de la sección B, pudimos ver cómo todos ellos resultaban comprensibles desde una u otra de esas apetencias o deseos. En el capítulo segundo el legislador pretende poner coto a la concupiscencia de los ojos, es decir, impedir que los sentidos, sin capaci-

⁵⁷ Cf. *diu. qu.* 36; *doctr. chr.* 3,10,10; *ench.* 117,31.

⁵⁸ Cf. MACQUEEN, p. 287-288.

⁵⁹ *Vera rel.* 38,69-70: «Serviunt enim cupiditati triplici, vel voluptatis, vel excellentiae, vel spectaculi... Veruntamen quanquam in hac rerum extremitate miseri iaceant, ut vitia sua sibi dominari patiantur, vel libidine, vel superbia, vel curiositate damnati, vel duobus horum, vel omnibus...».

⁶⁰ *Conf.* 10, 30,41: «Iubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi».

⁶¹ *Vera rel.* 38, 70: «... Hoc modo tria illa sunt notata: nam concupiscentia carnis, voluptatis infimae amatores significat, concupiscentia oculorum, curiosos; ambitio saeculi, superbos».

dad para ello, suplanten al espíritu cuando en la oración intenta elevarse a Dios. A su vez, el propósito que orienta los capítulos tercero y cuarto es impedir, sin negarle lo que le compete, que el cuerpo avasalle con sus exigencias de placer y comodidad a las del espíritu. Por último, los capítulos quinto, sexto y séptimo hacen frente a diversas manifestaciones de la ambición humana, en concreto, a tres afanes: el de poseer, el de gloria y el de poder o dominio. El proceder del legislador es similar en todos los capítulos: toma nota de los males que esas apetencias o deseos producen en los siervos de Dios para prevenir su aparición o para curarlos, si es que ya han hecho acto de presencia. En cada caso receta la medicación que juzga adecuada. Pero ¿será el siervo de Dios capaz por sí mismo de tomar la medicina prescrita? San Agustín, por decir poco, desconfía. De ahí la necesidad de la sección C.

La antropología agustiniana recurre insistentemente a la noción de pecado para explicar el lado oscuro y los absurdos en que, a menudo, se halla instalado el hombre; pero se trata sólo de una primera instancia. En un segundo momento, más optimista y esperanzador, pone siempre ante los ojos la gracia. El hombre empecatado puede ser hecho salvo y perfecto por la gracia, por un don gratuito que viene de Dios. El hombre pudo perderse y encarcelarse por sí mismo; pero no podrá jamás hallarse y redimirse por sí mismo⁶².

4.3. *La condición subjetiva que posibilita el cumplimiento de los preceptos*

El amor (*dilectio*) es la condición, objetiva y necesaria, para que el siervo de Dios pueda cumplir los preceptos de la Regla. Ese amor, de origen divino, entra en su corazón, se apodera de él y crea las condiciones subjetivas que hacen posible tal cumplimiento. Él hace que las dificultades se sientan menos o que, incluso, no se sientan. Como le gusta decir a san Agustín, idea que –como hemos visto– varios autores han puesto de relieve, cuando hay amor nada resulta fatigoso y, si llegara a serlo, se amará hasta la misma fatiga⁶³. La continuación del párrafo se coloca en este orden de ideas. Veamos ahora el resorte psicológico que presupone.

⁶² Cf. R. Flórez, *Presencia de la verdad*, Madrid 1971, p. 151

⁶³ *B. vid.* 21,26: «Interest ergo quid ametur. Nam in eo quod amatur aut non laboratur, aut et labor amatur. Et iam vide quam pudendum et dolendum sit, ut, si delectat labor ut fera capiatur, ut cupa at sacculus impleatur, ut pila iaciatur, et non delectat ut Deus acquiratur».

Incluso después del pecado de Adán, el hombre sigue teniendo apencias positivas. Las *cupiditates* o concupiscencias mencionadas antes no son más que perversiones de deseos legítimos que anidan en el corazón del hombre y que, más aún, son naturales y constitutivos de su ser⁶⁴: deseos de verdad y de belleza, de salud y de vida, de libertad, de honor y de paz. Pero estas tendencias positivas están viciadas por el pecado y el hombre busca satisfacerlas de forma indebida. De hecho, la concupiscencia de los ojos, esto es, el deseo de «espectáculos» o la curiosidad, es la deformación del deseo de conocer la verdad y gozar de la belleza; la concupiscencia de la carne o apetito de placer sensible, no es más que la deformación del deseo natural y sano de la propia salud y vida; y la ambición mundana o deseo de sobresalir es la deformación del deseo de libertad⁶⁵. El legislador sabe que, por eso mismo, esos deseos no se pueden eliminar, pero sí reconducirlos a su justa dirección. Y esto es obra de la gracia que lo lleva a cabo por medio del amor.

En la continuación del párrafo, san Agustín señala ya en concreto cómo actúa en el siervo de Dios ese amor divino. Su arte se manifiesta en potenciar lo positivo de las tendencias para así desvirtuar lo negativo que hay en ellas; en convertir el mal en un trampolín para el bien⁶⁶; en ofrecer al siervo de Dios lo que realmente desea, en vez de lo que, por error, de hecho busca. En definitiva, toma en serio los deseos del hombre y le ofrece lo que ansía, en un nivel de mayor intensidad y calidad; le ofrece una alternativa no sólo válida, sino más gratificante para él.

⁶⁴ *Conf.* 1,20,31: «... memoria vigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar; fugiebam dolorem, abiectioem, ignorantiam. Quid in tali animanti non mirabile atque laudabile? At ista omnia Dei mei dona sunt, non mihi ego dedi haec; et bona sunt, et haec omnia ego».

⁶⁵ N. Cipriani, Entrevista en *30 Días, Año XI, n° 114, p. 58*.

⁶⁶ *Vera rel.* 39,72: «Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem, quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest?»; *IB.* 52,101: «Quid est autem, unde homo commemorari non possit ad uirtutes capessendas, quando de ipsis vitiis possit?». Refiriéndose a los Padres de la Iglesia, el ortodoxo K. Ware, los clasifica en dos grupos. Unos estiman que las pasiones son intrínsecamente malas, viendo en ellas enfermedades interiores, extrañas a la verdadera naturaleza del hombre. Otros, en cambio, adoptan una visión más positiva y las consideran como impulsos dinámicos colocados originariamente por Dios en el hombre y por consiguiente buenos, pero desfigurados en ese momento por el pecado. En esta segunda y más sutil perspectiva, el objetivo no ha de ser eliminar las pasiones, sino reorientar su energía... En efecto, las pasiones hay que purificarlas, no destruirlas; deben ser educadas, no eliminadas. Deben servir a fines positivos y no a fines negativos. No hay que suprimir, sino transformar (cf. *El Dios del misterio y de la oración*, Atenas, Madrid 1977, p. 169-174). En este segundo grupo tiene su lugar san Agustín, como se desprende, entre otros textos, de este primer párrafo de este capítulo octavo.

Procede traer aquí un texto del santo escrito no mucho antes de escribir la Regla:

Estos frutos espirituales reinan en el hombre en que no reinan los pecados. Pero estos bienes reinan si producen tanto deleite que retienen al alma sujeta a tentaciones, evitando que consienta al pecado. Ineludiblemente obramos en conformidad con aquello que más nos deleita. Por ejemplo, nos sale al paso la figura de una bella mujer, y despierta en nosotros el deseo placentero de la fornicación; pero si, en virtud de la gracia vinculada a la fe en Cristo, nos deleita más la hermosura íntima y la belleza no acicalada de la castidad, vivimos en conformidad con ella y en conformidad con ella actuamos. De esta manera, al no reinan en nosotros el pecado que nos haga someternos a sus deseos y al reinan la justicia en virtud de la caridad, hacemos con gran deleite cuanto sabemos que agrada a Dios en ella. Lo que he dicho acerca de la castidad y la fornicación, he querido que se entienda de los demás vicios y virtudes⁶⁷.

«Ineludiblemente obramos en conformidad con aquello que más nos deleita». Esta máxima es la traducción libre de otra de Virgilio, su poeta preferido: «A todo hombre le arrastra lo que le produce placer»⁶⁸. El principio está presente en todo este párrafo de la Regla. Y en esa clave interpreta Agustín también su propia conversión. De repente comenzó a resaltarle dulce carecer del sabor de las bagatelas que hasta entonces habían alimentado su vida y, si antes había tenido miedo de perderlo, su gozo consistía ya en dejarlo. Su lugar lo ocupaba Jesucristo, dulzura auténtica y suprema; él, más dulce que todo otro placer, aunque no para la carne y la sangre; más refulgente que toda luz, aunque más interior que todo secreto; más excelso que todo honor, aunque no para los que ponen en sí mismos su excelsitud⁶⁹. Jesucristo había ocupado el lugar hasta entonces invadido por las tres concupiscencias: en lugar del placer de la carne, entra-

⁶⁷ *Exp. Gal.* 49: «Regnant ergo spirituales isti fructus in homine, in quo peccata non regnant. Regnant autem ista bona, si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in tentationibus ne in peccati consensionem ruat. Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est: ut verbi gratia, occurrit forma speciosae feminae, et movet ad delectationem fornicationis: sed si plus delectat pulchritudo illa intima et sincera species castitatis, per gratiam quae est in fide Christi, secundum hanc vivimus, et secundum hanc operamur; ut non regnante in nobis peccato ad obediendum desideriiis ejus, sed regnante justitia per charitatem cum magna delectatione faciamus quidquid in ea Deo placere cognoscimus. Quod autem de castitate et de fornicatione dixi, hoc de caeteris intelligi volui».

⁶⁸ «Trahit sua quemque voluptas» (*Eglog.* 2). Cf. *Io. Eu. tr.* 26,4.

⁶⁹ Conf. 9,1,1: «Quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum! et quas amittere metus fuerat, iam dimittere gaudium erat. Eiciebas enim eas a me, vera tu et

ba él como placer supremo; en lugar de la curiosidad de los ojos, entraba su verdad resplandeciente, y en lugar de las dignidades y honores, entraba él otorgando el honor máximo. San Agustín se vio caminando en pos de Cristo no por necesidad, sino por placer; no por la fuerza, sino por deleite. Pues, «si todo hombre va tras lo que le procura placer, ¡cuánto más se sentirá atraído por Cristo el hombre que siente el encanto de la verdad, de la felicidad, de la justicia y de la vida por siempre?»⁷⁰. Una formulación más breve del mismo principio, aunque concretado en la persona de Dios, es esta: «Dulce es el placer sensible, pero más dulce es Dios»⁷¹.

En dos capítulos de la Regla se sirve el legislador del temor como recurso pedagógico. En el capítulo cuarto recomienda el temor a Dios como forma de evitar el querer agradar con intención torcida a la mujer⁷²; en el séptimo, prescribe al prior que infunda temor pues, aunque es preferible ser amado a ser temido, no debe descartar esto último⁷³. En su momento tratamos de descubrir la naturaleza de ese temor y, por ello, no volvemos sobre el tema. Ahora sólo nos interesa constatar que ese recurso al temor

summa suavitas: eiciebas, et intrabas pro eis omni voluptate dulcior, sed non carni et sanguini; omni luce clarior, sed omni secreto interior; omni honore sublimior, sed non sublimibus in se. Iam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi et acquirendi, et volutandi atque scalpendi scabiem libidinum; et garriebam tibi claritati meae, et divitiis meis, et saluti meae Domino Deo meo»; S. Dolbeau 13 (Maguncia 42), 3, en AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996, p. 91: «Utraque ianua pulsatur, qua intratur ad cor: cupiditas et timor. Cupiditatis ianuam pulsant pater, mater, uxor, filii, fratres: omnia blanda sunt, suaavia sunt, dulcia sunt. Sed numquam suauiora sunt quam Deus? numquid dulciora sunt quam Christus? Si non creditis, gustate et uidete quam suavis est Dominus. Timoris ianuam...».

⁷⁰ *Io. Eu. tr.* 26,4: « Porro si poetae dicere licuit: 'Trahit sua quemque voluptas': non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio: quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christum est?».

⁷¹ S. Dolbeau 15 (Maguncia 45),1, en *Vingt-six sermons*, p. 196: «Ut ergo habeant homines uoluptates, uel non patiantur dolorem, peccant. Et ideo Deus contra ista duo, quorum unum est in blanda promissione, aleterum in terribili comminatione, et promittere dignatus est, et terrere supplicii inferorum. Dulcis est uoluptas, sed dulcior est Deus»; S. 284,5: «Quare se permisit tentari, nisi ut doceret resistere tentatori? Promittit mundus carnalem uoluptatem, responde illi: Delectabilior est Deus. Promittit mundus honores et sublimitates saeculares, responde illi: Altius est omnibus regnum Dei. Promittit mundus superfluas et damnabiles curiositates, responde illi: Sola non errat veritas Dei».

⁷² «Illi ergo vir sanctus timeat displicere, ne uelit feminae male placere» (*praec.* 4,5, l. 99-100). En el capítulo cuarto se menciona otra vez el temor, pero se trata del temor a un tratamiento físico de curación y, además, es presentado sólo como ejemplo: «Si enim frater tuus uulnus haberet in corpore, quod uellet occultare, cum timet sanari...» (ib., 4,8, l. 15-17).

⁷³ «Disciplinam libes habeat, metum imponat. Ut quamuis utrumque sit necessarium, tamen plus a uobis amari adpetat quam timeri» (*praec.* 7,3, l. 230-232).

desaparece por completo justamente en el momento en que tendría cierto sentido esperararlo, por tratar del cumplimiento de los preceptos. Para estimular ese cumplimiento, san Agustín no necesita recurrir ni al temor, ni a la obligación jurídica, ni a violencia de ninguna clase, sino únicamente al amor, don gratuito de Dios. El amor crea en el siervo de Dios unas condiciones que le llevarán a aceptar, hasta con agrado y satisfacción, lo preceptuado en la Regla.

Lo que acabamos de exponer lo ha plasmado el santo en breves líneas que contienen tres expresiones adverbiales: a) «como amantes de la Belleza espiritual»; b) «y enardecidos, desde una vida santa, por el buen olor de Cristo»; c) «no como siervos bajo la ley, sino como personas libres que viven bajo la gracia». Las dos primeras, además de ir unidas por la conjunción copulativa «y» tienen la misma estructura básica: una forma verbal (*amatores/flagrantes*) y un sustantivo complemento de la misma (*pulcritudinis/odore*), y van regidas por la partícula comparativa *tamquam*. La tercera tiene su estructura propia, constituida por dos partes antitéticas. Mantiene el matiz comparativo, pero, en vez de *tamquam*, se sirve de *sicut*, quizá al servicio de la *variatio* retórica.

Estas tres expresiones adverbiales recogen tres formas como el amor divino se hace presente y eficaz en el siervo de Dios, estableciendo otras tres condiciones subjetivas que posibilitan el cumplimiento de los mandatos. Las tres formas están diversificadas por el objeto del amor: belleza espiritual, buen olor de Cristo y libertad, y unificadas por el amor mismo. En la primera el amor es mencionado explícitamente; en la segunda la realidad del amor está indicada con el verbo *flagrare*, pues es el amor el que hace arder en deseos de ese buen olor; para percibirlo en relación con la tercera, sólo hace falta advertir que fue mencionado en cada uno de los capítulos correlativos a ella en la sección B⁷⁴.

El amor es siempre amor a alguien o a algo. En el caso presente, como acabamos de indicar, amor a la belleza espiritual, al buen olor de Cristo y a la libertad. Tales son los objetos inmediatos del amor que Dios deposita en el corazón de sus siervos. Pero ¿qué hay detrás de estos objetos? ¿Qué se oculta tras ellos o, mejor, qué representan? Si los considera-

⁷⁴ «Caritas enim de qua scriptum est... superemineat quae permanet caritas» (*praec.* 5,2, l. 155.160); «Non autem carnalis, sed spiritualis inter uos debet esse dilectio» (IB. 6,3, l. 215-216); «... sed caritate seruientem felicem» IB. 7,3, l. 226). «La triada «verdad», «bien», «inmortalidad» se abrazan íntimamente al Eros. Lo mismo podemos afirmar de la nostalgia de lo eternamente bello que palpita en el fondo de todo eros (Symposion 206a)» (J. Oroz, *Por la conversión al ser*, en *Homo Spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag*, Herausgegeben von C. Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius, Würzburg 1987, p. 61-75: 74).

mos al trasluz del conjunto de la Regla es fácil ver que cada uno de ellos se corresponde con uno de los deseos constitutivos del hombre: el amor a la belleza espiritual recoge el deseo natural de verdad/belleza; detrás del deseo del buen olor de Cristo está el anhelo de salud y de vida; el amor a la libertad responde justamente al deseo de libertad (que incluye también la dignidad y paz). Y todavía es posible dar un paso más: enamorarse de la belleza espiritual es el antídoto a dejarse seducir por los «espectáculos» sensibles (concupiscencia de los ojos o curiosidad), peligro considerado en el capítulo segundo; arder en deseos del buen olor de Cristo es el antídoto a dejarse arrastrar por los deseos de placer sensible (concupiscencia de la carne), peligro contemplado en los capítulos tercero y cuarto; por último, sentirse libres bajo la gracia es el antídoto a buscar la libertad por medios que en realidad esclavizan (ambición mundana), peligro afrontado en los capítulos quinto, sexto y séptimo. En definitiva, cada expresión hace referencia a una de las apetencias básicas del hombre y, a la vez, significa la reorientación de esas apetencias en cuanto habían sido pervertidas por una u otra concupiscencia.

Siempre en el contexto del amor, cabe relacionar cada una de las expresiones con los tres objetos del amor evangélico (cf. Mt 22,37-40). En efecto, el amor a la Belleza espiritual es inequívocamente un amor a Dios; el deseo ardiente del buen olor de Cristo es la tapadera del legítimo amor del siervo de Dios a sí mismo, mientras que el amor vinculado a la libertad es inseparable del amor a los demás, del amor fraterno.

Pero aun cabe ir más lejos. Añadamos, pues, que toda esta obra de la gracia, del amor, es inseparable de la persona de Jesucristo. La terna de efectos que el amor causa en el siervo de Dios pone de relieve su papel en este proceso de recuperación del hombre extraviado. De hecho, su encarnación es la revelación de la Belleza divina en forma perceptible por el hombre en su situación actual; de su condición de resucitado se desprende el buen olor que el siervo de Dios anhela para sí; su envío del Espíritu Santo es el que trae la libertad. Todo lo cual nos abre la puerta para comprender el texto también desde la perspectiva de las virtudes teologales: desde la fe en la encarnación de Cristo que posibilita al hombre en su situación actual la contemplación de Belleza, espiritual, de Dios; desde la esperanza en una resurrección como la de Cristo, que desprende el buen olor que enardece; desde la caridad, condición ineludible para la libertad⁷⁵.

⁷⁵ Y siempre desde esa relación con Jesucristo, cabe leer el texto que nos ocupa en clave filosófica; más en concreto, de las tres partes de la filosofía, viendo en el amor a la belleza espiritual una referencia a la lógica, en el buen olor de Cristo, una referencia a la fisi-

Un último paso todavía nos acerca al misterio trinitario, pues es posible atisbarlo en el trasfondo último. En efecto, la Belleza espiritual remite al Hijo como revelador de la Verdad y Belleza divina; el buen olor de la condición de resucitado de Cristo, al Padre como fuente de todo ser y vida; la libertad, al Espíritu Santo dador de la misma (cf. 2 Cor 3,17), merced al don del amor. «La ley de la libertad es la ley del amor»⁷⁶.

Somos conscientes de que en esta última parte hemos avanzado su-
mando afirmaciones a afirmaciones, para las que el lector espera la de-
mostración oportuna y necesaria. Esa es tarea que dejamos para los tres
próximos estudios dedicados, respectivamente, al amor de la belleza espi-
ritual, al arder en deseos del buen olor de Cristo y a la libertad bajo la gra-
cia.

Pío DE LUIS

Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

ca y en la libertad bajo la gracia, la referencia a la ética. «He constatado que san Agustín establecía una vinculación explícita... entre el tema de la «medicina del alma» y el del cumplimiento por Cristo de las tres partes de la filosofía, la ética, la física y la lógica. ¿No habría entonces igualmente una vinculación entre la liberación de la triple concupiscencia, largamente descrita al final del tratado y las tres partes de la filosofía?» (I. BOCHET, *Animae Medicinae: La libération de la triple convoitise selon le De vera religione*, en *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino*. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 59, Roma 1997, p. 143-175: 143). «Entonces estaremos en disposición de analizar la liberación de la triple concupiscencia y de mostrar sucesivamente cómo la física, tal como es cumplida por Cristo, permite triunfar de la *voluptas*, cómo la *ética* asegura la conversión de la *superbia* en *caritas*, y cómo la *lógica* convierte la *curiositas* en búsqueda de la verdad (p. 144).

⁷⁶ «Lex itaque libertatis lex caritatis est» (*ep.* 167,6,19).

Colaborando a la bibliografía de San Agustín (1925-1945)

Cada día son más los exquisitos trabajos sobre san Agustín y se multiplican los estudios y las investigaciones minuciosas en torno a pequeños o grandes detalles en las más variadas ramas del saber, desde la breve nota filológica a la más concienzuda obra filosófica, doctrinal, genérica o teológica. Aunque parezca mentira y dado el inmenso caudal que arrastra la bibliografía, aún caben nuevos horizontes que otear. La bibliografía se acrecienta día a día y cuando se vuelve la vista atrás se percata uno de que hay mucho estudiado y a veces no recogido, pero siempre interesante. Y en esos veinte años convulsos (1925-1945) del siglo XX se mezclaron las guerras con la inteligencia y surgieron filosofías en busca de fundamentos profundos y humanos, y en esa esfera de lo humano y sus valores trascendentes se hallaba en primera línea San Agustín.

Me ha parecido una traición a lo agustiniano no colaborar a este engrandecimiento de san Agustín con un aporte o colaboración de años a una bibliografía que ya se ha reunido en ocasiones, pero cuya puerta continúa todavía abierta. He recorrido muchas bibliotecas en diferentes hemisferios y países y he quemado años incontables en un trabajo denodado, quizá no valioso, pero tal vez capaz de encender alguna chispa más en el ya amplio campo agustiniano. No quisiera que por no ser completo, se perdiera parte de su valor y no viera la luz por miedos infundados. Yo sé que es muy difícil añadir algo nuevo a lo ya existente, pero también sé que si los medios de hoy son múltiples, un instrumento más, por escaso que sea o lo parezca, ayuda siempre a configurar la imagen de quien ha sido y continúa siendo mi pasión acrecida, un referente para la humanidad vivida y entendida.

Cuando consulté la posibilidad de la publicación de esta Colaboración a la Bibliografía de San Agustín (1925-1945), se me contestó que no había inconveniente, ya que el "Corpus Augustinianum Gessense" recoge

unos 1800 títulos para ese período de tiempo y que quizá habría más sin duda alguna. Ni oposición ni competencia, solamente un aporte sin pretensiones, como un regalo a San Agustín con años de investigación y de estudio. Tal vez, al final, haya que decir que sea bienvenido todo aquel que coloque, aunque sea una piedrita más en ese hermoso e inmenso edificio del agustinismo.

Como en toda bibliografía habrá lagunas –todo es perfectible en este mundo–, pero trataré de dar una visión clara, sin crítica –es difícil enjuiciar tiempos pasados–, o simplemente dejaré al autor que hable por sí mismo y en su propia lengua. Todos aprenderemos algo y una vez más nos percataremos de que el siglo XX fue un siglo netamente agustiniano o al menos en el que muchos volvieron su vista a la vida y a las enseñanzas de San Agustín. Los veinte años (1925-1945) a que aludimos fueron años equivocados en muchas cosas e impregnados de un amargo sabor que repercutió en todos los continentes. ¡Ojalá que esta Colaboración a la Bibliografía ayude a acercarnos más a la figura y a la inconmensurable riqueza de la vida y obra de San Agustín y nos cambie el sabor de los dolorosos acontecimientos de aquellos años!

I. INSTRUMENTOS BIBLIOGRÁFICOS

- 1.- HAIN, Ludovicus, *Repertorium bibliographicum, in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD. Typis expressi ordine alphabetico vel simpliciter enumerantur vel accuratius recensentur*. Vol. 1, Pars I, Joseph Altmann, Berlin 1925.
San Agustín ocupa las páginas 244-264 con citación de las diversas obras impresas hasta 1500, un total de 168, comprendidas entre los números 1946-2114. Son, pues, los incunables con el principio y el fin de los títulos y demás datos necesarios.
- 2.- COPINGER, W. A., *Supplement to Hain's Repertorium Bibliographicum or Collections towards a new Edition of that Work In two Parts. The first containing nearly 7000 corrections of and additions to the Collations of works described or mentioned by Hain*. Part II, Josef Altman, Berlin, 1926, 510 pp.
Las correcciones y adiciones a los respectivos números de Hain ocupan aquí pp. (55-61) y (83-87). Con ello queda desde el n° 732 a

1773 y la cita es mucho más completa, ya que añade los datos que faltaban en el anterior o corrige los deficientemente dados.

- 3.- *Bibliotheca philologica classica. Beiblatt zum Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, begründet von Conrad BURSIAN herausgegeben von Andreas THIERFELD*, 52 (1925), nos. 1148-1176; 53 (1926), nos. 1157-1199; 54 (1927) nos. 993-1021; 55 (1928), nos. 1002-1026; 56 (1929), nos. 1434-1491; 57 (1930), nos. 1455-1750; 58 (1931), nos. 1500-1762; 59 (1932), nos. 1430-1515; 60 (1933) nos. 1623-1676; 61(1934) nos. 1645-1697; 62 (1935) nos. 600-653; 63 (1936) nos. 681-722; 64 (1937) nos. 638-673; 65 (1938) nos. 653-704.

Esta ingente colección iniciada en 1884 es un arsenal para la bibliografía agustiniana. Hemos citado nada más los números que dedica a San Agustín a partir de 1925. Un total de 1140 títulos hasta el 1938. Se han sucedido en su elaboración autores diversos desde Friedrich VOGEL a R. KAISER, Wilhelm RECHNITZ, O. R. REISLAND, Walter ABEL y Gerhard REINCKE. En la colección se dan solamente los títulos de las obras o de los artículos y de ella nos hemos servido en parte para la colección que presentamos, con lectura y resumen que ofreceremos en cada caso.

- 4.- *Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Herausgegeben von der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Band III. Ascher-Bernardus Claravallensis. Leipzig, Verlag von Karl W. Hiersemann, 1928.*

En la rúbrica dedicada a San Agustín, hay una: *Agustín*, que ocupa las columnas 65-128 y otra el *Pseudo Agustín*, cols. 128-180. Y en las descripciones del documento se da ordinariamente la información bibliográfica, la colación, la noticia del texto con indicaciones de las fuentes y el elenco de los ejemplares.

- 5.- NEBREDA, Eulogius, *Bibliographia agustiniana, seu Operum Collectio, quae divi Augustini vitam et doctrinam quadantenus exponunt*. Romae, Typ. Pol. "Cuore di Maria", 1928.

Se recogen 934 títulos de obras o artículos sobre San Agustín desde el año 423 hasta el año 1928. Incompleta, fue durante mucho tiempo el lugar bibliográfico común de los agustinólogos. Por el número de títulos se adivina que no puede ser exhaustiva, y esto aparece to-

davía más claro para el siglo XX. De los artículos en general se da solamente el título, a veces también el número y el año de la Revista, pero casi nunca las páginas. Fue un gran paso en la historiografía bibliográfica agustiniana, pero tanto en el método como en el contenido deja mucho que desear para hoy. Su consulta, sin embargo, es siempre provechosa.

- 6.- BOYER, Charles, *Bulletin augustinien*, en "*Gregorianum*" 9(1928), 317-323; 10 (1929), 102-111; 11 (1930), 600-617; 12 (1931), 618-639; 14 (1933), 87-96.

En todos los Boletines, Boyer da una amplia reseña de las obras o de los artículos que analiza, y en ocasiones, emite también sus reservas. En el Primero se entretiene con Cayré, Combés y Sestili. En el Segundo se detiene en Vega, Nebreda, Rivière, McKeough, Sestili y Jansen. En el Tercero se preocupa de la *Miscellanea Agostiniana* y de las *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae*, de Gilson, Alves Pereira, Schneider. Y señala los números especiales que han dedicado o piensan dedicar –así lo anuncia– diversas Revistas con motivo del Centenario de San Agustín(1930), Concetti, Fabio di Maria y algún estudio sobre las *Confessiones* y el *De civitate Dei*. En el Cuarto da este índice: *Miscellanea Agostiniana*, *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, *Vita e Pensiero*, *Religión y Cultura*, Concetti, Despiney, Comeau, Thérèse Sullivan, K. Adam, Vega, Hessen, Krebs, Pincherle. Y en el Quinto estudia a Marcos del Río, Vega, Bruceuleri, Jolivet, Montanari, Staszko y Capelle. Obras todas ellas y artículos que merecerán un apunte en su lugar correspondiente.

- 7.- VEGA, Ángel Custodio, *Bibliografía intorno al pensiero filosofico di S. Agostino*, en "*Bolletino Storico Agostiniano*" IV-6 (1928), 179-184; V-1 (1928), 24-26.

Brinda la bibliografía que había recogido en su *Introducción a la filosofía de San Agustín*.

- 8.- B., *Le principali edizioni di tutte le opere di S. Agostino*, en "*Bolletino Storico Agostiniano*" V-21 (1929)55.

Cita de las ediciones de Basilea, de Erasmo, de Lyon, de Lovaina, Maurina, repetida ésta en Paris, Amsterdam, Venecia, Paris-Gaume, Caillau y Migne y la edición del CSEL.

- 9.- BARDY, G., *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, en "*Revue apologétique*", 48/1 (1929), 328-346; 51/2 (1930), 213-234.
Se refiere únicamente a las obras de Slomkowski y lo hace en las pp. 337-339 y en el segundo habla de Gilson, pp. 224-226.
- 10.- DE GHELLINCK, Joseph, *Les études patristiques depuis 1869*, en "*Nouvelle Revue Théologique*" 56 (1929), 840-862.
Se habla en dos ocasiones de San Agustín con poco interés para su estudio.
- 11.- DÜRRIES, Hermann, *Fünfzehn Jahre Augustin Forschung*, en "*Theologische Rundschau*", Neue Folge 1(1929), 217-246.
En dos páginas plenas de contenido y de letra diminuta anota una serie de títulos de obras agustinianas, de 1914 a 1929, más o menos. Luego ofrece una visión general de los problemas abordados y de las soluciones dadas a los mismos, acercando las obras de idéntico tema. La enumeración es conducida por orden alfabético de autores.
- 12.- DUDON, Paul, *Bulletin d'histoire ecclésiastique. Politique de saint Augustin*, en "*Etudes*" 200 (1929), 216-219.
Amplia recensión y acogida de la obra de G. Combés sobre la política en San Agustín.
- 13.- VARIOS, *Augustinus*, en "*Scholastik*" 5 (1930), 599-605.
Con recensión y crítica diversos autores recorren las páginas de Lessaar, de Mausbach, de Billicsich, de Jonas, de Backs, de Cavallera, de Boigelot, así como los artículos de los números de 1930 de la "*Nouvelle Revue Théologique*", de "*Gregorianum*", de "*Studia catholica*"; de "*Studien*", de "*Vie spirituelle*". En total ocupa del número 331 al 343.
- 14.- "*Bolletino bibliografico*". *Storia della filosofia antica. 1930*.
- 15.- SILVA-TAROUCÁ, P., *Intorno alla vita e agli scritti di S. Agostino*, en "*La Civiltà Cattolica*" 81-3 (1930), 152-158.
Un examen no profundo, sino más bien descriptivo de algunas obras sobre san Agustín. Entre ellas el número especial de "*Gregorianum*", D. Bassi, Concetti, Sgariglia y Papini.

- 16.- *Catalogo della Biblioteca Agostiniana con illustrazioni*. Firenze, Lib. ed. Fiorentina (XV Centenario Agostiniano), 1930, 64 pp.
No de gran interés, pero al menos se pone al corriente de las obras publicadas en italiano en esa "Biblioteca Agostiniana", surgida en 1926 por iniciativa y bajo la dirección del P. Bellandi. Se han editado traducciones de escritos de S. Agustín y algunas obras originales.
- 17.- BLANCO SOTO, M., *Bibliografía agustiniana*, en "Archivo Histórico Agustiniano" 35 (1930-1931), 161-164, 307-318, 456-472; 36 (1931), 112-148, 310-320, 464-478; 37 (1932), 307-320, 459-474; 38 (1932), 142-157, 301-316, 465-478; 39 (1933), 303-320, 456-473; 40 (1933), 301-316; 41 (1934), 301-317, 440-471; 42 (1934), 115-146, 274-293; 43 (1935), 107-139, 278-293, 430-462, 607-622.
Modestamente expone sus deficiencias y sus dificultades a un plan majestuoso y soberbio que proyectaba: "intento escribir –dice– una Bibliografía Agustiniana que contuviese: primero, la noticia de todos los manuscritos del Santo que se conservan actualmente en las bibliotecas; segundo, enumerar las ediciones de todas sus obras, tratados particulares y versiones a las lenguas modernas; tercero, formar una bibliografía de todos los escritores que han tratado de la vida, virtudes y escritos del Santo" (p. 162). El catálogo –lo admite– tiene que ser deficiente y defectuoso (p. 163), pero ve que lo es sobre todo en la parte referente a los manuscritos (p. 164), que la publica para que alguien la complete. Y comienza por "*Scripta Sancti Augustini*", sigue con *Obras de San Agustín mencionadas en las Retractationes y que ya no existen*". "*Escritos de San Agustín mencionados por San Posidio*", *su índice y por el Venerable Beda y que tampoco existen*", "*Obras*", "*Manuscritos*", *a estos dedica su mayor parte*, "*Impresos*", "*Opera omnia*", "*Opuscula plurima*". Y en cada uno va citando con breves anotaciones en español.
- 18.- DE SANCTIS, Renzo, *Bibliografía*, en "*Studium*" 26 (1930), 727-731.
Confiesa que son "notacelle" para quien sea extraño plenamente al tema agustiniano. Como autores principales cita a Nebreda, a Gilson, a Meda, a Pincherle, a Papini, referidas a la vida de San Agustín y luego las traducciones de dos obras principales *Confessiones* y *De civitate Dei*. Y siguen algunos otros autores como Portalié, Guzzola, Alfaric, Martín, Storz, Mausbach, Roland-Gosselin, Combés, Batiffol, Cayré, Adam.

- 19.- JUGIE, M., *Saint Augustin dans la littérature théologique de L'Eglise russe*, en "*Echos d'Orient*" 33 (1930), 385-395.
Recopilación de un buen número de obras o artículos sobre San Agustín en la Iglesia rusa bajo estos dos epígrafes: I. Traducción de obras de S. Agustín en lengua rusa; y II. Obras y disertaciones sobre la vida y la doctrina de S. Agustín. 8 forman el número primero y 22 el IIº.
- 20.- KRÜGER, *Gustav, Neule Augustinliteratur*, en "*Zeitschrift für Kirchengeschichte*" 49 (1930), 494-501.
Completa algunos boletines de años anteriores y da abundantes, sino exhaustivas noticias de las obras sobre san Agustín de 1929 y 1930. En el texto expone el contenido o una breve crítica de la obra y en nota cita la obra o el artículo.
- 21.- CAPELLE, Bernard, *Chronique de Théologie ancienne. Le XV Centenaire de saint Augustin*, en "*Recherches de Théologie ancienne et médiéval*" 3 (1931), 307-314.
Extrae las conclusiones que brindó el Centenario, una vez que el Boletín recoge las publicaciones y no hace aquí más que remitir a aquellos números. "Ha llegado la hora de rendir cuentas. ¿Qué provecho se ha sacado de este esfuerzo? Ha sido, creo yo, múltiple y no despreciable. Trataremos de extraerlo brevemente en esta Crónica" (p. 307). "La modernidad de Agustín –escribe– es de orden religioso más bien que teológico. El hombre de hoy, cuando lee las *Confesiones*, se ve tentado a saltar los pasajes doctrinales que interrumpen las confidencias del convertido. Y es que Agustín es moderno menos por la doctrina que porque el alma, en él, supo elevarse por encima de las contingencias inmediatas, para entregarse ampliamente a las emociones humanas, que son de todos los tiempos" (p. 307).
- 22.- CUERVO, M., *Boletín de literatura agustiniana*, en "*La Ciencia Tomista*" 23 (1931), 208-243.
"Nosotros no pretendemos hacer aquí un análisis de todas las obras que con ocasión de este Centenario se han escrito; en primer lugar porque algunas todavía no se han publicado por encontrarse aún abierto un importante concurso, y no pertenecer otras a esta sección por tratarse en ellas de estudios biográficos o de otros aspectos

menos importantes del gran obispo de Hipona" (p. 208). Divide su amplia recensión en I. Trabajos en forma de libros, y aquí habla principalmente de Gilson, de Mausbach, de Alves Pereira y de Saint-Martin. II. Otros trabajos, en artículos o revistas, haciendo recuento y análisis de los artículos publicados en revistas, dividiendo los temas en filosofía y teología, teoría de la iluminación, pluralidad de formas y transformismo, la paz y la guerra según san Agustín, existencia de Dios, el método apologético según san Agustín, la gracia, la Trinidad, la ciencia de Cristo, la teología sacramentaria, la espiritualidad de san Agustín, las *Retractationes*, el porvenir de la metafísica agustiniana.

- 23.- FERRO, Andrea, *Rassegna agostiniana*, en "*Bilychnis*" 36 (1931), 89-102.

Recensión y crítica de unas cuantas obras biográficas y doctrinales. A. Pincherle, Billicsich, Romeis, Krebs, Lesaar, Schäffer, Heusse, Von Bernhardt, Bassi. Después se detiene en algunos artículos de *Etudis franciscans*, *Saint Augustin=Cahiers de la Nouvelle Journée* y *Vita e Pensiero*.

- 24.- GONZÁLEZ, Raimundo, *Bibliografía agustiniana del Centenario*, en "*Religión y Cultura*" 15 (1931), 461-509.

Ha tratado de realizar una labor completa sobre el XV Centenario de la muerte del santo Doctor y recoge 574 títulos, distribuidos en los siguientes epígrafes: I. Ediciones y traducciones, nos. 1-43; II. Vida de San Agustín y obras de carácter predominantemente biográfico, nos. 44-87; III. Estudios: Libros y ensayos, nos. 88-144; IV. Misceláneas, nos. 145-307, y apela a diez misceláneas con los títulos de los artículos que contienen; V. Revistas, números extraordinarios, nos. 308-411; VI. Revistas, artículos sueltos, nos. 412-551; VII. Libros-Homenaje a sabios célebres, nos. 552-558, VIII. Pastorales-. Conferencias y Panegíricos, nos. 559-574. A todo esto agrega un buen número de revistas populares o piadosas, juntamente con algunas citas que ha omitido por no haber llegado a tiempo a sus manos, tales como el II "*Miscellanea Agostiniana*", y la obra del Prof. Montanari "*I Massimi Problemi in S. Agostino*".

- 25.- NAIRN, John A., *A hand-list of books relating to the classic and classical Antiquity*. Oxford Blackwell 1931, 161 pp.

Breves referencias a San Agustín.

- 26.- ROMEYER, B., *Chronique bibliographique sur la philosophie agustinienne*, en "Revue de Philosophie" (1931), 584-609.
- 27.- *La "Bibliografía agustiniana del Centenario" e i "Sermoni di S. Agostino"*, en "La Civiltà Cattolica" 83-4 (1932), 152-159.
Da noticia de la "Bibliografía agustiniana del centenario", alabándola, y se entretiene luego en el análisis de los *Sermones post Maurinos reperti* de Morin.
- 28.- *Rassegna di nuove traduzioni delle opere di S. Agostino*, en "La Civiltà Católica" 83-3 (1932), 136-150.
Un juicio largo con las reservas que consideran oportunas sobre las traducciones de las *Confesiones* de A. Masini, G. M. Llovera, de los *Soliloquios* por Primo Montanari y sobre las páginas escogidas de P. Gerosa, discursos selectos de Ed. Logi y sobre la obra de Bracci.
- 29.- ARAUJO -COSTA, Luis, *Los trabajos agustinianos del P. Vega*, en "Religión y Cultura" 20 (1932), 91-95.
- 30.- KREBS, E., *Neuere Augustirrusliteratur*, en *Theologische Revue* 31 (1932), 49-53, 97-106, 137-143.
Divide la recensión en tres partes: 1. Valoración general y presentación de la evolución religiosa de Agustín, señalando aquí y recensionando 7 títulos de obras. 2. Escritos especiales sobre filosofía y teología de Agustín, señalando 10 trabajos en esta sección. 3. Títulos varios, donde recoge unos 50 bajo epígrafes diversos. En los primeros da crítica y contenido, y en los últimos, ofrece brevemente el contenido con resumen del artículo.
- 31.- *Saggi sulla dottrina di S. Agostino*, en "La Civiltà Cattolica" 84-2 (1933), 375-378.
Amplio y elogioso análisis del vol. del P. Boyer "Essais sur la doctrine de saint Augustin".
- 32.- KRÜGER, Gustav, *A decade of research in early christian literature (1921-1930)*, en "Harvard Theological Review" 26 (1933), 173-321.
Dedica a san Agustín las pp. 292-321 con una bibliografía competente y abundante. Divide las obras del modo siguiente: a) Textos,

b) Vida, obras y doctrina. En cada apartado da primero la bibliografía en letra pequeña, haciendo luego el comentario o la crítica.

- 33.- LAFEYRE, G. G., *Chronique bibliographique*, en "Revue Tunisienne" (1933).

Dice él mismo: "Dans une chronique bibliographique de la "Revue Tunisienne" nous avons donné, en 1933, une liste á peu prés complète des éditions critiques, traductions, études biographiques, littéraires, philologiques, philosophiques et théologiques qu'ont paru á l'occasion du XV Centenaire de la mort de saint Augustin(430-1930)" (De nouveau sur s. Augustin. p. 196).

- 34.- STEENBERGHEN, Fernand van, *La philosophie de St. Augustin d'après les travaux du Centenaire*, en "Revue néo-scholastique de Philosophie" 34 (1932) 366-387; 35 (1933), 106-126, 230-281.

"Ha llegado la hora de cosechar y entrojar" (p. 368). Y luego de pasar revista a las diversas bibliografías del XV Centenario con algunos reparos a las mismas, expresa así el plan de su trabajo: "Queríamos, limitándonos al dominio de la filosofía, coordinar y completar los resultados adquiridos. No hace falta decir que no se tendrán en cuenta la literatura de circunstancias y de vulgarización; y en cuanto a los trabajos científicos, nos detendremos en la medida en que presenten un interés filosófico. Para realizar lo mejor posible este diseño me ha parecido de gran provecho distinguir en la exposición que va a seguir, una sección propiamente bibliográfica y una sección doctrinal. La primera tiene por objeto la descripción y el análisis sumario de la literatura agustiniana reciente; luego de haber hecho conocer las publicaciones colectivas del Centenario, presentamos las principales obras aisladas que han sido consagradas a san Agustín en el curso de los últimos años. Hecho esto, podremos con mayor libertad en la sección doctrinal, entregarnos al examen de los temas capitales de la filosofía agustiniana a la luz de los trabajos recientes y desprender de nuestra encuesta algunas reflexiones sobre el agustinismo" (p. 369). Desarrolla el plan como lo ha planteado: Publicaciones Colectivas, Obras aisladas con estos apartados: 1. Trabajos históricos y biográficos; 2. Ediciones e investigaciones de crítica literaria; 3. Obras doctrinales. En los artículos siguientes: temas capitales de la filosofía agustiniana, la filosofía, los problemas y los métodos, la crítica del conocimiento, la metafísica. del conociemien-

to, el alma y el cuerpo, los grados del conocimiento humano, con una conclusión general sobre el agustinismo (pp. 272-281).

- 35.- STOHR, Albert, *Aus der neuesten Augustinus forschung*, en "*Theologische Revue*" 33 (1934), 481-486.
Recensiona tres obras: Verwiebe, Theiler y Dinkler. Copia el índice de la obra, hace una exposición y orienta diciendo para qué sirve en concreto.
- 36.- *Gesamtkatalog der Preussischen Bibliotheken. "Augustinus". Herausgegeben von der Preussischen Staats bibliothek* Berlin, Preussische Druckerei und Verlagaktiengesellschaft, 193 5, y "*Speculum*" (1935), 477-588.
- 37.- MANITIUS, Max, *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen von-*. Herausgegeben von Karl Manitius. 67. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1935, 357 pp.
A san Agustín dedica, las pp. 224-225, recogiendo los manuscritos de los catálogos de las Bibliotecas medievales, sean alemanas, francesas, inglesas, italianas o españolas.
- 38.- THEILER, Willy, *Augustin*, en "*Gnomon*" 11 (1935), 36-41.
Recensión, comentario y anotaciones a las obras de C. Y. Balunus, M. Cousin, K. Kaypers, K. Svoboda, R. Jolivet.
- 39.- VEGA, Ángel Custodio, *Boletín agustiniano*, en "*Religión y Cultura*" 29 (1935), 223-234. En su forma habitual.
- 40.- WULF, Maurice de, *History of Mediaeval Philosophy*. Translated by Ernest C. Messenger. Vol. I. *From the Beginning to Albert the Great*. London - New York, Longmans, Green and Co. Ltd., 1926, XVI-416 p., 3ª Ed. 1935.
Estudia la filosofía de san Agustín en las pp. 115-121, y en diversas partes remite a su doctrina y la expone, de acuerdo a la historia.
- 41.- MERLAN, Philipp, I. W. Theiler, *Porphyrios und Augustinus* - 2. J. Guitton, *Le temps et Z'eternité chez Plotin et saint Augustin* - 3. P. Henry

Plotin et l'Occident - 4. J. Barion, Plotin und Augustin, en "Gnomon" 12 (1936), 527-543.

El neoplatonismo de Agustín y sobre todo el influjo de Plotino o de Porfirio desvelado a través de estas obras. Resume los estudios y ofrece sus conclusiones.

- 42.- ROMEYER, Blaise, *Bulletin de philosophie chrétienne. I. Période patristique*, en "Revue de Philosophie" 12 (1936), 501-549.
Dedica unas páginas a san Agustín.

- 43.- *Bibliographie de philosophie. Institut Internationale de collaboration philosophique*. Paris, J. Vrin, 1937, I-1 (1937), 187 pp.; I-2 (1937). Paris, J. Vrin, 1938, 343 pp.; II-1(1938), Paris, J. Vrin, 1938, XII-247 pp.; II-2(1938), Paris, J. Vrin 1939, IX-341 pp.; III-1 (1939) Paris, J. Vrin, 1944, VI-330 pp.

En todos ellos a la palabra "Augustinus (Aurelius)" pueden verse señalados, nada más algunos estudios, obras o artículos sobre el santo. Incompleto, pero útil.

- 44.- BARDY, Gustave, *Chronique d'histoire des origines chrétiennes. 3. Saint Augustin*, en "Nouvelle revue Apologétique" 2 (1939), 167-172.

- 45.- WOLF, Ernst, *Zur neueren Augustinusliteratur*, en "Theologische Blätter" 18 (1939), 177-190.

Notas a unas cuantas obras sobre diferentes temas agustinianos. Expone el contenido de la obra y critica lo que cree conveniente. Los autores son los siguientes: F. Hofmann, H. Eger, Lewalter, Dinkler, Platz, K. Janssen, H. Barth, Hendrickx y otros.

- 46.- CHERUBELLI, Paolo, *Le edizioni volgari delle opere di S. Agostino nella rinascita*. A cura e con introduzione di (Biblioteca agostiniana, 42). Firenze, Tip. Fiorentina, 1940, 150 pp.

Interesan las dos primeras partes, que recogen respectivamente los escritos en italiano referentes a las obras de San Agustín y a la Regla. Se trata no sólo de impresos, sino también de manuscritos. Da la cita completa y una breve reseña del escrito.

- 47.- KAMPMANN, Theoderich, *Augustinus deutsch*, en "Theologie und Glaube" 34 (1942), 268-270.

Recuento de algunas traducciones, de Heffele, *Confessionum libri*, de Perl, *De musica, De ordine, De libero arbitrio*.

- 48.- HERESCU, N. I, *Bibliographie de la littérature latine*. Paris, Les Belles Lettres, 1943, XVIII-426 pp.
Bajo el título *Aurelius Augustinus* se ofrecen una gran cantidad de obras y artículos que ocupan las pp. 395-410. Se aúnan en torno a manuscritos, ediciones generales, ediciones parciales, extractos, traducciones, estudios, recurriendo en este último apartado tanto a lo doctrinal como a lo histórico referente a la lengua latina y a la filología. La colección se detiene, nos dice el autor, a principios del año 1940.
- 49.- STEUERT, Hilary, *Two Augustinian Studies*, en "The Dublin Review" (London), 216 (1945), 61-73.
- 50.- *Bibliographie linguistique des années 1939-1947. (Linguistic Bibliography for the years 1939-1947)* Publié par le Comité International permanent de linguistes avec une subvention de l'U.N.E.S.C.O, t. I: Utrecht - Bruxelles, Spectrum, 1949, 237 pp.
- 51.- VON CAMPENHAUSEN, H., *Neuere Augustin - Literatur I*, en "Theologische Rundschau" N. F. 17 (1948-1949), 51-72.
Abrigaba la intención de completar a Dörries, partiendo desde el año 1929. Excluye biografías y reseñas. Agrupa las obras bajo diversos temas, expone el contenido, descubre las polémicas y orienta bien al lector.
- 52.- DE BRIE, G. A., *Bibliographia philosophica 1934-1945. Vol. I. Bibliographia Historiae Philosophiae, 1950. Vol. II. Bibliographia philosophiae, 1954*. Bruxelles, ed. Spectrum, 1950-1954, 2 vols., LXXV-664, XXXII-798 pp.
"Esta bibliografía se limita a reunir las reseñas de obras filosóficas en alemán, castellano, catalán, lenguas escandinavas, francés, holandés, inglés, italiano, latín y portugués durante el espacio de tiempo comprendido entre los años 1934 y 1945, ambos incluidos" (p. XXI).
A San Agustín dedica en el vol. I, las pp. 115-126, ocupando los números 4008-4364, reunidos bajo los epígrafes generales: I. Opera et scripta de operibus Augustini, II. Scripta historica et historico-doctrinalia; III. Monographiae secundum diversitatem doctrinarum. Y

en este último apartado distingue: metafísica, cosmología-biología, psicología-crítica, ética, lingüística, pedagogía, estética. Abundante, rica, muy completa, aunque sin contenidos ni recensión, sólo cita las obras o artículos.

- 53.- BIGNAMI ODJER(J.) -BROU (L.)-VERNET(A.), *Bibliographie sommaire des travaux du Père André WILMART O.S.B. 1876 -1941. (Sussidi eruditi,5)*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1953, 144 pp. y Bibliografía, pp. 31-79.

Se recogen al menos 24 trabajos que interesan al estudioso de san Agustín, de modo especial los manuscritos de sus obras y más particularmente los *Sermones*. De ellos se dará nota en lugar oportuno. Ese número de estudios va del año 1925 al 1941 año de su muerte.

- 54.- DEL ESTAL, Juan Manuel, *Historiografía de la "Ciudad de Dios", 1928-1954*, en "*La Ciudad de Dios*" número extraordinario *Estudios sobre la "Ciudad de Dios" II*, 1955, El Escorial, 647-774.

Da un total de 404 títulos concernientes a la *Ciudad de Dios* y su problemática. Indispensable para quien pretenda estudiar un tema de esa obra. Los ha reunido en torno a estos temas. I. Ediciones críticas. II. Traducciones. III. Antologías. IV. Estudios. Breve resumen del artículo o recensión tornada de otra revista.

- 55.- COUSIN, Jean, *Bibliographie de la langue latine 1880-1948*. (Collection de Bibliographie Classique). Paris, Les Belles Lettres, 1951, 375 pp.

La obra no tiene gran interés para el estudio de san Agustín. Se citan algunos artículos u obras sobre la lengua y la filología agustinianas en las páginas siguientes 128, 150, 156, 186, 173, 203, 207, 214, 215, 217, 230, 236 sobre todo aquí bajo el nombre de Augustinus, 280 anteriores al 1923, 303, 311 y 333 anteriores al 1925.

- 56.- VALVEKENS, J. B., *Augustirrusstudiën tijdens de laatste 25 jaar*, en "*S. Augustinus*". *Bij het XV eeuwfeest van zijn geboorte 354-1954*. Averbode, ed. "Pro nostris", 1954, pp. 9-24.

Promete más el título que da la realidad. Un análisis somero de las principales obras, de las corrientes de interpretación, de las nuevas revistas agustinianas. Es más bien un ensayo sobre el movimiento

agustiniano que un estudio o recuento bibliográfico de los 25 últimos años.

- 57.- LAMIRANDE, Emilien, *Un siècle et demi d' études sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai bibliographique*, en "Revue des Etudes Augustiniennes" VIII-1 (1962), 1-125.

El autor recoge para los años que nos interesan los nos. 353-762, de 1925 a 1949 ambos inclusive. Señala ordinariamente en la breve resección que hace las páginas que los autores dedican a San Agustín, de modo especial a la eclesiología y temas afines. La selección no es completa y hay mucha abundancia en el tema, y es muy completa la cita.

II. MISCELÁNEAS

- 58.- *La Settimana Agostiniano-Tomistica*, en "La Civiltà Cattolica" 81-2 (1930), 360-367.
Una acrobacia periodística y expositiva del desarrollo de la Semana y su contenido doctrinal.
- 59.- *Saint Augustin. Cahiers de la Nouvelle Journée*, 17. Paris, Librairie Bloud et Gay, 1930, 208 pp. (Saint Augustin, París).
Artículos de M. Blondel, M. Comeau, J. Romand, J. Chaix-Ruy, E. Castelli, J. de Pange, Ch. Boyer, y un suplemento sobre las ideas y los libros debida a la pluma de P. Archambault, J. Nanteuil, P. Le Cormier, B. Amoudru, que ocupa las páginas 103-205.
- 60.- *Saint Augustin. Sa sainteté, sa doctrine spirituelle. (Les grandes mystiques)*. Extrait de "La Vie spirituelle" 1930. Juvisy (J.- et - O.), Editions du Cerf, 1930, 157 pp. (La V.S.1930).
Tras un resumen de "las principales verdades que pueden esclarecer mejor nuestra vida interior", extraídas de la Enc. *Ad salutem humani generis* en un artículo sin firma titulado "A la gloire de saint Augustin" (pp. 5-14), hay colaboraciones de A. M. Jacquin, P. de Labriolle, Possidius, B. Roland - Gosselin, R. Garrigou-Lagrange, J. Rivière y M. D. Chenu.
- 61.- *St. Augustin, 430-1930. Zur Jahrhundertfeier dargeboten von der Deutschen Provinz der Augustiner Eremiten*. Würzburg, St. Rita-Verlag, 1930, 265 pp. (= St. Augustin Würzburg).

Dividido en tres partes: Vida, obras e hijos espirituales, con artículos breves de Beckmann, de E. Eberhard, B. Leonhardt, R. Arbesmann, H. Appelhaus, N. Greubel, Max Rüssler, H. Seller, P. Vollmer, D. Spitzenberg y precisiones interesantes.

62.- *Augustiniana. Dissertationes et Orationes habitae in celebratione Anni Jubilaei S. Augustini diebus 7ma. et 8va. Augusti 1930 in Abbatia Averboiensi Ordinis Praemonstratensis.* Averbode, edita a Commissione "Pro Hostia", 1930, 168 pp. (=Augustiniana - Averbode).

Contiene dos partes: I. *Dissertationes habitae in sessionibus academicis*: de Joanes Baptista Valvekens, Gelacus Hoste, Paulo Lenaerb, E. Gisquiere, Hugo Hejman; II. *Orationes habitae in ultima solemnioreque sessione*: de Gummarus Crets, Hugo Lamy, Hippolytus Gergye, E. Gesquiere, con un proemio dedicado a ensalzar la fecha que se conmemora.

63.- GISQUIERE, Emmanuel, *Sanctus Augustinus et laus Dei*, en "*Augustiniana, Averbode*" 1930, 164-8.

Le queda alabar a Dios y lo hará *quo Augustino et cum Augustino*.

64.- CRETS, Gummarus, *Auspicalis allocutio*, en "*Augustiniana, Averbode*" 1930, 129-130.

Ensalza el ejemplo de Agustín para la Iglesia y para la Orden de los Premonstratenses.

65.- LAMY, Hugo, *Oratio panegyrica S. P. Augustini*, en "*Augustiniana, Averbode*" 1930, 131-156.

Presenta el alma de Agustín, se detiene ante su imagen y hace algunas reflexiones. "Nobis enim repraesentatur S. Augustinus una manu librum tenens, ac cor igne amoris flagrans, ex altera vero, baculum ferens pastorale" (p. 135). Ciencia del Doctor y solicitud pastoral.

66.- GERGYE, Hippolytus, *Oratio panegyrica S. P. Augustini*, en "*Augustiniana, Averbode*" 1930, 157-163.

Extrae las lecciones del cuadro de Schaeffer: "Sanctus Augustinus, considens, pectori materno placide adhaerescit, vultum a regionibus patriae cujus desiderio ictus, longo itinere faciendo accingitur, non removel, at –videte– oculos in alta tollit" (p. 162).

- 67.- *Augustiniana. Nel XV Centenario dalla morte di S. Agostino.* 430-1930. Napoli, tip. R. Contessa & Fratelli, 1930, 142 pp. PP. Agostiniani prov. di Napoli (= Augustin. Napoli).
Una serie de cartas congratulatorias del Rvdm. P. Eustasio Esteban y de diversos Cardenales inicia la publicación con un *Carmen saeculare* dedicado a S. Agustín por Iosue CACALE(pp. 13-15). Y siguen artículos de E. Cocchia, F. Meda, A. Addeo, N. Barone, M. de Martino, D. Bassi, G. Lepore, C. Cirillo, P. Ciuti, M. Autore, S. Bellandi, L. Teixidor, A. Tonna-Barthet, G. Faraoni, G. Abruzzese, E. A. Fabozzi, G. della Rocca y S. Procaceino. Reproduce diversos cuadros y una página de "Il Figlio delle lagrime". *Oratorio per soli, coro e orchestra del P. C. Crispo (p.143).*
- 68.- *Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500 Todestage des hl. Augustinus,* heraufgegeben von Martin GRABMANN und Joseph MAUSBACH. Köln, Verlag J. P. Bachem, 1930, XI-438 p. (=Aurelius Augustinus).
Tras unas palabras de presentación(pp. VII-VIII) de J. Mausbach, siguen dos páginas (p. IX-X) de J. Sauer sobre la "imagen o pintura del título" (zum Titelbild). Luego hay artículos de Allgeierl, Dyroff, Geysler, Grabmann, Jansen, Jedin, Kunzelmann, Mausbach, Merkle, von Rintelen, Romeis, Sauer, Schilling, Schmaus. Schmitt, Sühngen, Stogmüller, Vogel.
- 69.- *Cultura Social 212(1930), Manila.*
Número dedicado casi en su totalidad a S. Agustín, ocho artículos con varias ilustraciones.
- 70.- *Souvenir of the Fifteenth Centenary of the death of St. Augustin 430-1930.* Augustinians of the American Province s.f., 78 pp. (=Fifteenth Centenary).
Contiene breves estudios de E. Tourscher, la Enc. "Ad salutem humani generis" de Pío XI (pp. 19-51) en traducción inglesa, de E. A. Foran, con otro apunte sobre los eremitas de san Agustín y la labor de los agustinos en América del P. Francis Xavier Roter.
- 71.- *Alfonso XII.* Publicación de los Alumnos del Real Colegio de Alfonso XII de El Escorial. Año VI, núm. 6, junio de 1930. Al gran

Padre y Doctor de la Iglesia San Agustín en el XV Centenario de su muerte, 226-356 pp.

En las pp. 231-268 dedicadas a san Agustín hallamos de la redacción *E. i el XV Centenario de la muerte de S. Agustín*, y artículos debidos a los autores jóvenes, en su mayor parte estudiantes de bachillerato: C. V., *San Agustín estudiante* (pp. 233-237); Félix RODRÍGUEZ, *La conversión de san Agustín* (pp. 238-241); C. RUSIÑOL VACA, *Pensamientos de san Agustín* (pp. 242-246); Mariano de LAS PEÑAS, *Elogios a san Agustín* (pp. 247-250); R. S. M., *Los últimos días de San Agustín* (pp. 251-254); V. RUSIÑOL VACA, *Obras de San Agustín* (pp. 251-254); C. V. M., *Las reliquias de San Agustín* (pp. 258-262), V. CAÑAS CIRULO, *Iconografía de San Agustín* (pp. 263-264). Además se ofrece alguna poesía sobre el Santo.

- 72.- *Ambrosius. Bolletino liturgico ambrosiano. VII, n. 11.* Numero speciale dedicato a S. Agostino, pp. 201-264. Milano 1930. (=Ambrosius).

Artículos de Dotta, de Bernareggi y de Vatova.

- 73.- *Archives de Philosophie, Volume VII - Cahier II. Etudes sur saint Augustin (430-1930).* Paris, Beauchesne, 1930, 272 pp. (=Archives de Philosophie).

Con artículos de R. Jolivet, Ch. Boyer, F. Cavallera, B. Romeyer, R. de Sinety, P. Munnot.

- 74.- *Festspäel zum 1500 Todesjahr des Heiligen Augustinus in der Altehrwürdigen Augustiner- kirche zu Beuron - Am Sommerhochfest des heiligen Benediktus 11. Juli 1930, 15 pp.*

Una especie de juego (comedia) litúrgico en que hacen intervenir con breves párrafos al recitador = praeco, Posidio, Cristo y san Lucas, y de otra parte, Agustín, seis cantores, el ángel de Agustín y un bromista. Y celebran la conversión y el bautismo, el presbítero y el obispo, la muerte y su gloria celeste. El texto está en latín y alemán, y alternan los cantores e interlocutores, concluyendo con San Benito conmemorando su día.

- 75.- *Documentation Catholique 24(1930). Le Centenaire de saint Augustin.* Paris, 1930, cols. 257-302. (= Documentation catholique). Con actas del episcopado, del cardenal Segura, del card. Schuster y Mgr.

Durand, además de artículos de G. Goyau, de F. Cayré, de F. van den Kornhuysen, de P. Tranquile y L. Meyer.

- 76.- *Décimo Quinto Centenario de la muerte del eximio Doctor de la gracia san Agustín, 430-1930. Quito Ecuador, edit. Ecuatoriana, 1930, 238 pp. (Centenario Quito).*
Poca valía de lo ofrecido y mucha valentía en el elogio.
- 77.- *Fünfte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie. Schwarz in Tyrol 3 - 7 september 1929. Kloster Sigmaringen - Gorheim (Hohezollern). Franziskus Druckerei Wedl-Westf. 1930, 218 pp. (Fünfte Lektorenkonferenz).*
Tras una introducción y una presentación, contiene artículos relacionados sobre todo con el sobrenatural, de J. Delazer, de C. Romeis de L. Meier, de T. Soirou, y de E. Schlund. Otros artículos se refieren a san Buenaventura y a la actividad de los franciscanos.
- 78.- *Gregorianum, XI-1 De S. Augustino. Romae, 1930, 158 pp. (=Gregorianum).*
Colaboración de P. Galtier, Ch. Boyer, B. Leeming A. Vermersch, A. D'Alés, B. Jansen.
- 79.- *Il XV Centenario Agostin. 430-1930. A cura dei RR. PP. Agostiniani Scalzi di Genova. 1930, 47 pp.*
Breves artículos sobre la vida, la obra y el pensamiento de san Agustín. Por ejemplo, E. BADINO, *Sant' Agostino* (pp. 1-4); R. NESSI, *La gioventú di Sant' Agostino* (pp.79): *Q., Il pianto dell' Orto* (pp.10-11); *Ricordando la morte di Sant' Agostino* (pp.12-14); Giulio MARCHI, *Sant' Agostino e l'Impero di Roma* (pp.1-20); Giovanni SEMERIA, *La Romanità di sant' Agostino* (pp. 21-24); T., *La paternità spirituale* (pp.25-26). Más algunos apuntes sobre las familias agustinianas y otros temas.
- 80.- *Augustinus. Feestnummer van de "Studia Catholica". Nieuwe Reeks van "De Catholiek" - Zes de Jaargang - Aflevering IV - Mei 1930, Nijmegen, 231-375. Con artículos de:*
C. Smits, H. van Lieshout, Fr. Ferm, J. van den Grintea, J. Schrijnen, Des. Franses, J. de Jong.

- 81.- *ROSAS Y ESPINAS. XV Centenario de S. Agustín. 430-28.8. 1930.* Buenos Aires, 1930, 276 pp.

Dedicado a san Agustín y a los agustinos en Argentina y otras partes del continente americano, con algunos artículos interesantes como: Bonifacio MATA, *San Agustín: su juventud y doctor de la Iglesia* (pp. 155-159); Indalecio CUENA, *Agustín pagano, Agustín santo* (pp. 160-164); Aurelio MARTINEZ, *Lecciones agustinianas* (pp. 165-170); Luis CAMBLOR, *Las Confesiones* (pp. 171-176); Ricardo LLAMAS, *San Agustín menos estudiado que nombrado* (pp. 178-181); Esteban PORTU, *Anhelos del alma de San Agustín* (pp. 182-186), Luis GALENDE, *El ocaso de una vida* (pp. 187-190). Iniciado con una introducción a la Enc. "Ad salutem humani generis" y a un "Auto" sobre el XV Centenario debido al arzobispo de Buenos Aires.

- 82.- *Miscellanea Agostiniana. Testi e studi pubblicati a cura dell ' Ordine Eremitano di S. Agostino nel XV Centenario della morte del Santo Dottore. Vol. L Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti probatae dumtaxat auctoritatis. Romae, Tip. Vaticanis, 1930. XII-848 pp. Vol.II.- Studi Agostiniani. Romae, Tip. Vati. 1931, XXXIV-1042 pp. (=Miscellanea Agostiniana).*

Recensiones: F. ANTONELLI, *Miscellanea*, en "Antonianum" 6 (1931), 75-80; A. MANSER, *Krönung des Augustinusjahres 1930 durch dom Germain Morin*, en "Bibel und Liturgie" 22/23 (1930-1931), 1-4 (en extracto); La "Miscellanea Agostiniana", en "La Civiltà Cattoláca" 83-1 (1932), 448-463; La "Bibliografía agostiniana del Centenario" e I "Sermoni di S. Agostino", en La Civiltà Cattolica" 83-4 (1932), 152159; P. GEROSA, "Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti", en "Convivium", gennaio- febbraio (1931), 74-92; C. MOHLBERG en "Ephemerides Liturgica" 46, n. s. 6(1932), 517-519; I. GIORDANI, *Sant' Agostino inedito*, en "Fides" 30 (1930), 366-369; Ch. BOYER, *Bulletin Augustinien*, en "Gregorianum" 4 (1930), 600-602; S. COLOMBO, en "Il mondo classico" 1(1931), 9-10; U. B., en "Il pensiero missionario" 3 (1931), 6-8 extracto); A. D'ALÉS, *Bulletin de Théologie historique*, en "Recherches de science religieuse" (1931), 205-207; O. TESCARI, "Rivista di Filologia e di Istruzione Classica, 10(1932), 1-6 (extracto); J. STIGLMAYR, "Zeitschrift für Ascese und Mystik" 5 (1930), 373-374; G.

DE LUCA, *La Miscel. Agostiniana*, en "L'Avenire d'Italia" 17. 9.1930, p. 3, cols. 1-4.

- 83.- *Miscellanea Augustiniana. Gedensboek samengesteld uit verhandelingen over S. Augustirrus bij de viering van zijn zalig overlijden vóór 15 eeuwen CDXXXMCM. Met 32 Afbeeldingen.* Uitgegeven door de PP. Augustijnen der Nederlansche Provincie. Rotterdam - Brussel, 1930, XXIX - 579 pp. (=Miscellanea Augustiniana).
Unas palabras de Introducción de W. S. Jurgens (pp. IX-X) y otras de agradecimiento debidas a Huib Luns (pp. 578-579) con artículos de S. Th. Makay, Agnes, C. de Brouwer, A. B. Vogel, F. van den Kronhuysen, C. H. Lambermond, P. Hendrikx, D. Franses, H. Robbers, I. Onings, B. H. D. Hermesdorf, K. Smits, W.J. M. Mulder, H. H. Lesaar, J. A. Davids, J. Huyben, B. Jansen, Fr. Sanders, J. G. R. Ter Haar, W. de Vreese, J. Hessen, G. de Reynold, A. J. Claesen, A. Wilmart, Hans Eibl, B. H. J. Weersenbeokin, J. de Vathaire, B. H. Molkenbaer, H. Reul, T. Brandsma, B. Xiberta. Y contiene además 32 ilustraciones.
- 84.- *Gedenkboek bij het vijftiende eeuwfeest van den h. Bisschop Augustinus, Kerkvader, Ordestichter, Steun der Armen -430-28 August 1930.* Bewerkt door Belgische Augustijnen, Gent, 1930, 233 pp. (=Gedenkboek, Gent).
Dedicado al Cardenal Van Roey, hace la presentación de las festividades que la Provincia Agustiniana de Bélgica celebra en honor de san Agustín. Tras una breve Introducción (pp. 14-16) del Provincial, P. Prosper Jansen, comienza un estudio biográfico de Agustín a grandes rasgos y a modo de presentación (pp. 16-23). Y se inicia aquí: Fe y amor de san Agustín, pasando luego a hablar de la fe de Agustín (pp. 23-36), de los errores combatidos, maniqueísmo, donatismo, arrianismo, pelagianismo y semipelagianismo (pp. 37-38). En el estudio ya propiamente doctrinal se analiza: I. De la infidelidad a la fe (pp. 42-47); II. Fe en Dios y en su Hijo Jesucristo, fe y razón (pp. 47-52); III. El conocimiento de los misterios de Dios; IV. Los sacramentos, V. La Iglesia de Cristo. Sigue un artículo sobre la vida a través de la Regla, continuándose esta Miscelánea que no se firma con H^a. de la Orden, principalmente en Bélgica.
- 85.- *A Monument to Saint Augustine. Essays on some Aspects of his Thought written in Commemoration of his 15th Centenary.* London,

- Sheed and Ward 1930, 367 pp. Reedited in 1945 (=A Monument to saint Augustine, London).
 Artículos de M. C. D'Arcy, M. Blondel, Ch. Dawson, E. Gilson, J. Maritain, C.C. Martindale, E. Przywara, J. B. Reeves, B. Roland-Gosselin, E. I. Watkin, y una nota previa del compilador, un *Epini-cium Augustini e índices finales*.
- 86.- *XXXe Congrès Eucharistique International*. Carthage 1930. Actes et Documents. Tunis, Ed. De la Tunisie catholique, 1931 (Actes et documents).
- 87.- *Akademische Bonifatius*. Korrespondenz 45/ 1-2 (1930), 42 pp. y pp. 49-102.
 Con artículos de J. Lortz, de T. Steinbüchel, H. Eibl, P. Simon, H. Klein, A. Dempf, B. Poschmann, de R. Grosche, de A. Donders, de valor todos ellos en lo agustiniano.
- 88.- *Philosophia Perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart*. Festgabe Joseph GEYSER zum 60. Geburtstag, hrsg. Von Fritz -.Joachim von RINTELEN. Regens-burg, J. Habel, 1930, 2 vols. XVIII-525 - X- 525 a 1244 pp. (=Philosophia Perennis).
 Para el estudio de San Agustín interesan directamente dos artículos, uno de A. Mayer, de Agustín como místico, y otro de Millar del vol. I, e indirectamente el artículo de De Ghellinck.
- 89.- *Observatorul.- Sfautul Augustin 430-1930*. Numar Jubilar al Revistei "Observatorul". Beius Anul III (1930), nos. 4-5-6. Tipauel Tipografici "Ateneul", Beius, 1930, 177-328. Revista rumana dirigida por los PP. Asuncionistas.
- 90.- *Religión y Cultura, 15. XV Centenario de la muerte de San Agustín 430-1930. El Escorial, 521 pp. (Religión y Cultura)*.
- 91.- *Revue de Philosophie 4-5-6 (1930). XVe Centenaire de la morte de saint Augustin. Paris, 1930, 331-741 pp. (=Mélanges augustiniennes)*.
 Artículos de F. Cayré, R. Jolivet, Ch. Boyer, B. Roland-Gosselin, X. Arquilliére, J. de la Rivière, R. Carton, C. G. They, E. Gilson, J. Maritain.

- 92.- *Studiën. Augustinusnummer 113(1930), 273-404. (= Studiën).*
H. Duurkens introduce y presenta el volumen(pp.273-275), y luego escriben Jan van Ginneken, A. D'Alés, F. Tunmers, E. Hüffer, H. Robbers, A. Slijpen, L. Steger.
- 93.- *Vida nueva, Número extraordinario 28 de agosto 430-1930.* Michoacán, Tipografía de Salvador Jurado, 1930, 171 pp.
En medio de poesías y dramas escenografiados, se da cuenta de las alocuciones, sermones y conferencias habidas en Méjico con motivo del Centenario XV de la muerte de san Agustín. Un sermón del obispo Luis Martínez y otro de Mons. Luis J. Sepúlveda y una alocución del P. Angel Zamudio y otra del P. Vega, prior de Durango y conferencias del jesuita P. Mariano Cuevas.
- 94.- *Studium, vol. XXVI, n. 10-11-12. S. Agostino nel XV Centenario della morte.* Roma, Federazione universitaria cattolica italiana, 1930, 581-734 (= Studium). Colaboran en este número I. Righetti, G. Mortan, M. Cesaro, V. Padovani, I. Giordani, E. Carboni, F. Montanari, A. Gotelli, M. Perito, E. Mazzantini, S. Van-Rovighi, E. Preto, G. Borgnezio, F. Gatti, A. Grazioli., G. B. Montini R. de Sanctis. Con este programa: I. La vida; II. Las obras; III. El filósofo; IV. El teólogo.
- 95.- *Vita e Pensiero. XV Centenario di S. Agostino 430-1930. Numero commemorativo. Vita e Pensiero. Vol. n. s. XXI, n. 819.* Milano, 1930, 450-566 (=Vita e Pensiero). Artículos de A. Gemelli, G. Semeria, F. Olgiati, F. Meda, G. Busnelli, P. Rotta, C. Butli, U. Lattanzi, E. Fabozzi, G. dalla Torre, U. Mariani, A. Cojazzi. Precedidos de unas páginas tituladas: *Nella luce di sant'Agostino(pp. 451-457)*, firmadas por la redacción en que se hace un resumen o indicación de la dirección que llevan los artículos que siguen.
- 96.- *Thomistisch Tijdschrift voor Katholiek Kulturleven. Augustinusnummer 1(1930).* Leuven, Dominikanerkloster,1930, 593-778 pp. (Thomistisch Tijdschrift). Artículos de St. Axters, S. M. Zaib, Y. D. Maes, L. Visman, Titus Brautsma, Inn. Wilderbeek, H. van Lieshout, R. J., C. van Gestel, P. J.
- 97.- *Acta Hebdomadae Augustiniana-Thomisticae ab Academia Romana S. Thomae Aquinatis indictae, recurrente XV Centenario anno a*

felici transitu S. Augustini ac simul quinquagesimo anno a creatione ejusdem Academiae. (Romae 23-30 aprilis 1930). Taurini et Romae, Marietti, 1931, 344 pp. (=Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae).

Se recoge al principio la Enc. *Ad salutem humani generis*. Luego, muchos artículos estudian temas agustinianos o sus relaciones con los tomistas, así los artículos de Lepicier, Gilson, Casamassa, Boyer, Grabmann, Théry, Laurenti, Garrigou-Lagrange, Sestili, Parisiis, De Simone, Xiberta.

- 98.- *S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV Centenario della sua morte.* Milano, Vita e Pensiero, 1931, 510 pp. e 2 pl. (= S. Agostino). A cura della Facoltà di filosofia dell' Università del Sacro Cuore. Escritos de Agostino Gemelli, A. Masnovi, Paolo Rossi, Mario Casotti, Romano Amerio, Silvio Vismara, Francesco Pelluzza, A. Galli, U. A. Padovani, Andrea Oddone, Francesco Olgiati, Melchiorre Roberti, Emilio Abertario, G. Soranzo, Aristide Calderini, Carlo Calcaterra, Giorgio Nicomedi, Giovanni Galbiati. Precede la Enc. Pío XI, *Ad salutem humani generis*.

- 99.- *A Sant' Agostino, Vescovo e Dottor Massimo della Chiesa nella fausta ricorrenza del XV Centenario della sua gloriosa morte CDXXX-MCMXXX.* La Redazione del Periodico "S. Rita". O. D. C. Malta, Valleta, Tipografia Chretien, 1931, 93 pp.

El sumario es amplio y el contenido de los artículos breve. Tras unos pensamientos de diversos obispos, hay artículos de los PP. Giovanni GENOVESE: *S. Uistin kabel il conversioni* (pp. 11-14); Agostino GEMELLI, *La grandezza di S. Agostino* (p. 15); Mons. Luigi FARRUGIA: *Epigrafe* (p. 16); Agostino CARUANA, *Santa Monica, Omm S. Uistin* (pp. 17-19); Luigi ATTARD, *S. Uistin u li spiritu ta penitenza u sacrificciu* (pp. 21-24); Francesco GALEA, *Santu Uistin u is - salvazioni ta l'erueih* (pp. 25-26); B. PIROTTA, *S. Uistin Fundatur ta l'eremiticu Ordni Agostinian* (pp. 27-31); Lorenzo M. AGIL7S, *L'ulied Spiritualita S. Uistin* (pp. 33-35); A. TONNABARTHET, *Spirito della Regola di S. Agostino* (pp. 37-38); Paul SPITERI, *S. Uistin u l'Ghorrief tal Cnisia* (pp. 43-44); Evodio BONNICI, *Inscriptio latina* (p. 45); Mons. Enrico DANDRIA, *S. Uistin u li Scrittura mkaddsa* (pp. 49-51); Luigi CATANIA, *S. Uistin bhala iskof* (pp. 47-48); Mons. Alfonso HILI, *S. Uistin u l' Eucaristija* (pp.

55-57); Pius M. AGIUS, *Il kalb ta S- Uistin (61-63)*; Benedetto FSADNI, *La Città di Dio* (pp. 65-67). Se añaden otra serie de artículos menores y poesías en maltés o italiano.

- 100.- FORAN, E.A., *Augustinian Miscellanea. Illustred by-*, edited by the Rev. with an Introd. by the Rev. T. F. RYAN s. j. London, Burns Oates & Washbourne, 1931, VII-96 p. (*Augustinian Miscellanea*). Contiene amén de la Introducción, artículos de Foran, *El congreso Eucarístico de Cartago, La Apertura del mismo, celebraciones del Centenario en Hipona y celebraciones y conferencias en Irlanda y en Westminster*. Al final recoge la Enc. De Pío XI, *Ad salutem humani generis*, y antes dos artículos uno de Fr. Doolan y otro de J. Mahoney.
- 101.- *Antonianum, vol. VI, fasc. J: De S. Augustino*. Romae, 1931, 112 pp. (=Antonianum).
Escriben B. Pergamo, J. Heerinckx, A. M. Vellici y F. Antonelli. Y entre las recensiones se halla *De S. Augustini sermonibus* en “Miscellanea Agostiniana”.
- 102.- *La celebrazione del XV Centenario della morte di S. Agostino nell' Abbazia di Rasazzo*. Udine, Friulane, 1931, 28 pp.
- 103.- *Settimana di Studi Agostiniani nell' Aula Magna dell'Università dal 27 aprile al 1mo maggio 1931. In occasione del XV Centenario del glorioso transito di S. Agostino, Vescovo e Dottor massimo della Chiesa 430-1930*. Valletta, Tip. Giov. Muscat, 1932, 215 p.
Conferencias de D. Callus, Chetta Schivó Papás Francesco, E. Galea, P. Grech, V. Laurenza, A. Schembri, G. Spiteri, F. Puglisi, G. Monti.
- 104.- *Augustinian Studies. Papers read at Recent Augustinian Educational Conferences*. Washington, Saint Augustine's College, 1937, 193 pp. (= Augustinian Studies).
Artículos leídos en esas Conferencias. Se deben a la pluma de F. A. Tourscher, Kavanagh, Roland, Kehoe. Algunos no dicen relación con san Agustín, sino con la organización escolar americana para los agustinos. De poco valor científico y sí divulgativo.

JOSÉ MORÁN
Santibáñez de la Isla (León).

Pablo, el antisistema

La insatisfacción con el método histórico crítico de los estudios bíblicos durante las últimas generaciones ha hecho que surjan y proliferen perspectivas innovadoras. La *Third Quest* abrió nuevos horizontes para el estudio del Jesús Histórico, horizontes que también se han extendido a los estudios de la figura de Pablo. Anteriormente, se consideraba al apóstol como un personaje paradigmático que experimentó una conversión del judaísmo al cristianismo. Pablo era el gran teólogo cristiano que articuló la difícil transición de la justificación por las obras a la justificación por la fe. Esta visión introspectiva agustiniana y luterana sobre el apóstol de los gentiles ha sido cuestionada en las últimas décadas por la denominada “*new perspective*”¹ de los estudios paulinos². Los representantes de este grupo son mayoritariamente de lengua inglesa. Esta nueva perspectiva quiere ofrecer el mayor cambio de paradigma en los estudios paulinos de todos los tiempos. Pretende el desmontaje de la construcción teológica luterana (alemana) de Pablo que lo presenta como héroe de la justificación por la fe.

Sin embargo, la nueva perspectiva no ha supuesto ese gran cambio de paradigma anunciado, ya que ha perpetuado la perspectiva teológica an-

¹ La expresión hace referencia al título de un artículo de J.D.G. DUNN, *The New Perspective on Paul*, en: *Bulletin of the John Rylands Library* 65 (1983) 95-122; Véase J.D. DUNN, *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 89-110.

² STEPHEN WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul. The „Lutheran“ Paul and His Critics*, WM.B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2004; M. Bachmann (Hrsg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Mohr Siebeck, Tübingen 2005; A.J.M. Wedderburn, *Eine neuere Paulusperspektive?*, en: E.-M. Becker – P. Pilhofer (Hrsg.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 46-64; B.W. Longenecker, *On Critique the ‚New Perspective‘ on Paul: A Case Study*, en: *ZNW* 96 (2005) 263-271. Existe una página Web dedicada a la nueva perspectiva en los estudios paulinos, con posibilidad de consultar muchos artículos: www.thepaulpage.com

terior, según la cual Pablo estaba centrado fundamentalmente en su nueva religión, el cristianismo, frente a su anterior religión judía, tal y como postula una de las citas más mencionadas de esta nueva orientación: “In short, that is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity”³. Los temas de la ley, el pecado, la justificación y la fe permanecen en el centro de la discusión entre los seguidores de la nueva perspectiva y los teólogos luteranos. La nueva visión, sin embargo, ignora el contexto imperial romano donde se desarrolló la misión paulina.

Ante esta desazón, un grupo de estudiosos, mayoritariamente americano⁴, ha anunciado un verdadero cambio de modelo en los estudios paulinos. La interpretación que propone es, en cierto sentido, una continuación de la denominada *Third Quest* aplicada en la investigación del Jesús histórico: tras la importancia dada en los últimos decenios al tema del imperio en los estudios del Jesús histórico, este grupo de autores interpreta al apóstol Pablo desde el contexto y la perspectiva del imperio romano. El mundo romano era el ambiente en que surgieron las comunidades paulinas. Los seguidores de esta visión pertenecen a un grupo de trabajo de la *Society of Biblical Literature*, denominado “*Politics Group*”. Uno de sus mayores exponentes es Richard A. Horsley, quien se ha encargado de editar hasta el presente las contribuciones y estudios del grupo⁵.

Hasta épocas recientes no se otorgó la debida importancia al tema del imperio romano en los estudios de NT. Primero se aplicó la cuestión del imperio a los estudios del Jesús Histórico y ahora llega su turno al apóstol. Estos investigadores de Pablo están respondiendo, en parte, a los recientes avances en los estudios de la historia antigua, analizando la ideología del imperio, la economía explotadora o la naturaleza parásita de la

³ E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress, Philadelphia 1977, 552.

⁴ La recepción de las ideas y de la perspectiva que proponen es escasa fuera del ámbito americano. En el mundo alemán cabe destacar algún artículo dedicado al tema: Wiard Popkes, Zum Thema “Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften”, en: *ThL* 127 (2002) 850-862; Idem, Philipper 4,4-7. Aussagen und situativer Hintergrund, en: *NTS* 50 (2004) 246-256

⁵ RICHARD A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania 1997; Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania 2000; Richard A. Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania 2004. Otras contribuciones recientes en este ámbito: J.D. Crossan, Paul and Rome. The Challenge of a Just World Order, en: *UnSemQuartRev* 59 (2005) 6-20; P.T. Kroeker, Whither Messianic Ethics? Paul as Political Theorist, en: *Journal of the Society of Christian Ethics* 25 (2005) 37-58.

globalización económica bajo el sistema globalizado de los romanos. No obstante, tampoco se puede decir que esta propuesta sea novedosa⁶. Ya Adolf Deissmann⁷ se fijó en los paralelismos con el imperio: a no ser que Pablo y sus colaboradores fueran ciegos, debemos suponer que los conceptos e imágenes con los que los primeros cristianos se confrontaban cada día formaban el trasfondo frente al que se formuló el mensaje cristiano: el NT es un libro de la época imperial. Los cristianos aplicaron a Jesús términos que procedían y se utilizaban para el culto al emperador. Pero tras la segunda Guerra Mundial, la relación entre el cristianismo y su matriz judía copó el centro de atención de los estudiosos del NT. En los últimos años, sin embargo, hemos asistido a un interés renovado por el tema del cristianismo y el imperio romano y, en concreto, por el culto al emperador⁸. Sin lugar a dudas que aquí también han influido factores sociales contemporáneos que explican el resurgir de los estudios por esta temática, como puede ser el aumento de conciencia crítica respecto a las operaciones globalizadas, las cuales pueden ser entendidas como una versión moderna del imperio romano⁹.

⁶ Nietzsche ya proponía semejantes ideas, cf. Jan Rehmann, Nietzsche, Paul, and the Subversion of Empire, en: *Union Seminary Quarterly Review* 59 (2005) 147-161, "He was the Jewish intellectual capable of "guessing, how one could unite all who lay at the bottom, all who were secretly rebellious, the whole inheritance of anarchistic agitation in the Empire, into a tremendous power" (p. 157). Contra el pluralismo romano desde arriba, Pablo ofrece una imagería contra el imperio desde abajo, un "universalismo" subversivo que supera fronteras. Cf. Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 2003³, 106-131.

⁷ ADOLF DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923⁴, 2ss.

⁸ Además de las obras de Horsley, cf. Sr. DOMINIQUE CUSS, *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament* (Paradosis 23), University Press, Fribourg 1974; A. Brent, *The imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, E.J. Brill, Leiden 1999. W. Carter, *Matthew and Empire: Initial Explorations*, Harrisburg, PA, Trinity Press International 2001; Michael Labahn - Jürgen Zangenberg (ed.), *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft, Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies*, Francke Verlag, Tübingen - Basel 2002; Martin Ebner, Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavii, en: *Biblische Notizen* 116 (2003) 28-42.

⁹ Es sintomática la afirmación de JOHN DOMINIC CROSSAN-JONATHAN L. REED, *In Search of Paul. How Jesus's Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom. A New Vision of Paul's Word & World*, Harper San Francisco, New York 2004, 412: "Who they were there and then, we are here and now. We are, at the start of the twenty-first century, what the Roman Empire was at the start of the first century. Put succinctly: Rome and the East there, America and the West here. Put more succinctly: they then, we now. Put most succinctly: SPQR is SPQA". Véase la recensión de este libro en P. Foster, Travelling with Paul and Undermining Rome, en: *ExpTimes* 117 (2006) 189-191.

Las contribuciones del primer volumen del grupo editado por Horsley, muestran que este tipo de interpretación se remonta a los años 70¹⁰, especialmente a la década de los 80 y 90. El círculo de participantes es relativamente grande. Sin embargo, los exegetas europeos están poco representados y éstos proceden fundamentalmente de los países escandinavos. También se encuentran, entre otros, Dieter Georgi o Helmut Koester, y se citan diversos artículos de G. Theißen y M. Hengel. Visto en su conjunto, parece que estamos ante una regionalización de la investigación. Hay que lamentar la falta de una recepción recíproca, lo cual se constata en la bibliografía empleada. Parece que el océano se agranda y separa cada vez más a los estudiosos americanos y alemanes. Esto también se confirma en ciertos encuentros internacionales, donde la confrontación de posturas se agudiza y se plasma en las discusiones, alguna de ellas no tan constructivas. En España ha pasado en cierto modo desapercibida dicha confrontación, o al menos no ha dejado una impronta excesiva en los estudios paulinos. Es más, parece que en muchos ámbitos aún no ha llegado la “*new perspective*” a los estudios paulinos¹¹.

El presente artículo tratará de presentar esta perspectiva de “Pablo anti-imperial”, y analizar las aportaciones positivas, así como indicar las deficiencias o exageraciones que, según mi modesta opinión, se pueden constatar.

1. Pablo y el “*Politics Group*”

Según sus mismos fundadores, el grupo fue creado para ofrecer un foro común a las diversas líneas de criticismo de la misión paulina, de las cartas, y de las visiones comunes sobre Pablo. Estos estudios son realizados fundamentalmente por afro-americanos, judíos, exegetas de pueblos anteriormente colonizados¹² y por quienes están dispuestos a cuestionar

¹⁰ Entre los precursores destaca KRISTER STENDAHL (*Paul among Jews and Gentiles*), quien modificó la focalización de la teología de Pablo, para centrarse en la gente con la que Pablo trabajó en su misión. El apóstol no pretendió crear una nueva religión. La presentación de Pablo como *homo religiosus* obsesionado con una conciencia introspectiva es una proyección cristiana occidental. Él nunca abandonó el judaísmo, y el primer encuentro con Cristo no fue una conversión a una nueva religión sino el encargo de la misión.

¹¹ Únicamente conozco un artículo en castellano dedicado a esta temática, JUAN MIGUEL DíEZ RODELAS, La “nueva perspectiva sobre Pablo”: Planteamientos y límites, en: *Anales Valentinus* 28 (2002) 209-229. Existen artículos traducidos del inglés que se encuentran en la web: www.thepaulpage.com.

¹² En el contexto del poder imperial francés, británico y americano en el mundo, el “postcolonialismo” intenta reflejar la naturaleza y significado de esa experiencia (colonial

la interpretación común de Pablo como un conservador político-social¹³ estrictamente obediente al imperio del que supuestamente era ciudadano. La denominación bajo la que se engloban todos estos grupos y perspectivas con el objetivo de cooperar en sus estudios es “*Paul and Politics*”. La investigación se centra en cuatro áreas interrelacionadas y ampliamente concebidas, a saber: “Pablo y la política de las iglesias”, “Pablo y la política de Israel”, “Pablo y la política en el imperio romano” y “Pablo y la política de la interpretación”.

Sus mismos miembros enuncian algunos de los principios que guían las discusiones del grupo: 1) Tanto los textos como las interpretaciones son lugares de confrontación y lucha. Pablo está discutiendo con adversarios o intenta silenciar otras voces discordantes en sus cartas. 2) Tanto la producción como la interpretación de textos conllevan relaciones de poder, intereses, valores, visiones... El apóstol utiliza el lenguaje no solo como transmisión de ideas, sino como una forma de acción que afecta a las personas mediante las relaciones de poder. 3) Tanto los textos como los intérpretes ocupan lugares y contextos sociales concretos. En contraste con los estudios paulinos clásicos que preconizan la “objetividad”, pero que despolitizan y domestican las cartas paulinas, es importante reconocer la lejanía política y cultural del texto para el lector moderno. Los textos están condicionados por su contexto histórico.

“Los objetivos y la agenda del grupo ‘Pablo y la política’ son, en sentido amplio, cuestionar, interrogar y revisar los textos e interpretaciones paulinas para identificar las formulaciones opresivas, así como las visiones y valores potencialmente liberadores con el objeto de recuperar sus posibilidades históricas no realizadas, todo ello en un compromiso crítico mutuo entre los diversos participantes. La diversidad de participantes, así como la heterogeneidad de teorías y enfoques, incluyendo ‘lecturas desde abajo’, pueden fomentar la desmitificación de prácticas problemáticas en la interpretación bíblica contemporánea... Conocimiento crítico significa realizar una elección para ejercer la crítica desde los marginados y oprimidos, y con la liberación en mente”¹⁴.

Según la visión de estos autores, todavía muchos estudiosos ven a Pablo a través de las lentes luteranas, es decir, lo interpretan en términos

e imperial, postcolonial y postimperial) para quienes están implicados en el imperialismo: los sometidos.

¹³ El conservadurismo social de Pablo se ha visto reflejado fundamentalmente en los textos de 1Cor 7,17-24 y en Rom 13,1-7, lo que ha llevado a afirmar la acomodación religiosa de Pablo a la esfera social.

¹⁴ RICHARD A. HORSLEY, *Paul and Politics* 13.

estrechamente religiosos, especialmente en contraste con la teología judía o la soteriología. Otro obstáculo para la lectura política de Pablo es la despolitización que ha sufrido el pensamiento paulino en la tradición cristiana, tendencia que ya se constata en los escritos tardíos del NT. Al final de la época de la composición del NT, los escritores cristianos comenzaron a enfatizar que los seguidores de Jesús no suponían un peligro para el poder romano establecido. Posteriormente se subrayará que los cristianos constituían un paradigma de lealtad al César, a pesar de su lealtad religiosa exclusiva a Dios. Se consideró que la política imperial era el trasfondo donde se produjo la predicación paulina, pero Pablo se dedicó exclusivamente a la actividad religiosa. Como mucho, existieron algunas “implicaciones” políticas o sociales colaterales para su ministerio, pero las cuestiones imperiales permanecieron ajenas a Pablo. Pero ¿era ésta la verdadera intención de Pablo?

De los tres modelos fundamentales para la comprensión de la teología paulina y de la historia, los autores pertenecientes al *Politics Group* privilegian claramente el modelo apocalíptico escatológico, en contraposición a los que privilegian la doctrina tradicional de la justificación y de la denominada mística paulina. Al apóstol no le preocupa el problema jurídico del pecado ni el tema de la lejanía de Dios. Tampoco es central la cuestión de una unión mística con la divinidad. Más bien, la teología paulina está concebida como teleológica y teología histórica. Pablo estaba interesado en el triunfo de Dios sobre los poderes enemigos.

Desde esta nueva óptica, la interpretación de las cartas paulinas será totalmente distinta a la que estamos acostumbrados a escuchar. El evangelio y la misión paulina estaban en clara oposición al César y al orden imperial romano, y no a la ley judía. Su evangelio es eminentemente político. Pablo pretendió establecer *ekklesiai* que fueran alternativas válidas a las asambleas de las ciudades, tales como las existentes en Tesalónica, Filipos, y Corinto. El apóstol coloca el evangelio de Cristo y las comunidades en oposición al poder imperial romano. Se enfrenta al sistema de valores de la sociedad romana, a las relaciones de poder¹⁵, a la ideología de paz y seguridad generada por la riqueza. Desafía el poder y el sistema de gobierno, en cuyo vértice se encontraba el emperador salvador.

Por tanto, los estudios paulinos deben cuestionarse: ¿por qué el poder romano y el orden imperial romano eran inaceptables para el apóstol y en

¹⁵ Las relaciones del poder imperial no se establecían únicamente por medio de la fuerza y la espada, sino que operaban de forma compleja a través de formas religioso-culturales intrínsecamente relacionadas con las formas económico-sociales de dominación.

qué medida incidieron en su mensaje? Sin embargo, debido a la separación entre religión y política en los estudios occidentales de NT, se ha supuesto generalmente que tales cuestiones eran irrelevantes para la comprensión de Pablo. Es ahora cuando se ha comenzado a investigar la relación conflictiva del apóstol con el orden imperial romano, analizando en primer lugar la situación e ideología del imperio romano para conocer a qué se pudo enfrentar Pablo. Eso es también lo que vamos a exponer aquí de forma sucinta, para posteriormente situar a Pablo dentro de su contexto.

2. El nuevo (des)orden mundial en tiempos de Augusto

Las presentaciones recientes del mundo social del apóstol Pablo han perpetuado la visión común de que la *pax romana* proporcionó un contexto positivo para el nacimiento del cristianismo y la expansión de la misión paulina: viajes relativamente seguros mediante buenas vías de comunicación, mares libres de piratas y buenos puertos. El predominio de la cultura y del lenguaje griego facilitó la comunicación y la predicación. Augusto habría establecido un clima general de estabilidad y seguridad. Ése es el cuadro que nos presentan las fuentes epigráficas y literarias, que eran producto de la clase privilegiada. Como testimonio de esta teología imperial, destacan los autores¹⁶ que ensalzaron la figura de Augusto y la *Pax Augusta* mediante una poesía propagandista, a lo que hay que añadir los testimonios mudos de las monedas, el arte y la arquitectura¹⁷.

Los emperadores utilizaron hábilmente los cargos, los honores, el estatus y la administración para producir cohesión mediante una red de intercambio de relaciones personales que partía de ellos mismos. En el ámbito social y político, la sociedad estaba basada en el sistema de patronazgo. Se trataba de un elaborado sistema de relaciones vinculado especialmente al valor del honor. Las relaciones de patronazgo personal entre el emperador y la elite local constituían las líneas más importantes y efectivas a través de las cuales el poder fluía entre el centro (Roma) y las autoridades regionales y locales. Este sistema de poder jerarquizado era una forma más de mantener el orden público y ejercer el control sobre los súb-

¹⁶ Caben destacar a Horacio, Virgilio, Ovidio, al mismo Augusto, así como otros textos del tiempo de Nerón (Calpurnius Piso, Calpurnius Siculus, Statius).

¹⁷ Ampliamente sobre este tema, cf. PAUL ZANKER, *The Power of Images in the Age of Augustus*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1988.

ditos. Gracias a la interrelación entre religión y estado, esta situación estaba sancionada por los poderes divinos. El sistema político-económico-social del patronazgo estaba articulado de forma paralela y en fusión con el sistema político-religioso de los sacrificios y el culto al emperador¹⁸. La elite religiosa actuaba de la misma forma que la elite política.

La retórica pública ensalzaba también las relaciones de poder en el imperio¹⁹. Las dos formas clásicas de establecer y mantener la conformidad de los pueblos conquistados eran el miedo a la espada y contentarlos mediante el arte de la persuasión. El tema fundamental en la oratoria de los inicios del principado giraba entorno a la paz, establecida y mantenida por el emperador, con el beneficio de la seguridad y bienestar para los habitantes del imperio frente ataques externos.

La obediencia provincial a la dominación romana fue una construcción ideológica. Su realización dependía de que muchas personas compartieran un conjunto de creencias que sancionaban una noción romana peculiar del orden social. Roma misma aportó la articulación inicial de los valores, a los que los súbditos orientaban su vida como miembros de la comunidad, y fue la creencia de que otros compartían esos mismos valores lo que legitimó la representación de Roma del orden social. Asentimiento y lealtad hacia Roma requerían el reconocimiento de que la construcción de la sociedad romana, en las relaciones entre las provincias, ciudades, individuos, emperadores e imperio, organizaba adecuadamente el valor colectivo de los compromisos de sus súbditos.

La concesión de la ciudadanía, las fiestas, las monedas, las imágenes imperiales, así como los conceptos y rituales políticos jugaron un papel importante dentro del mosaico multidimensional que honraba tanto al emperador como al gobierno. Las pretensiones romanas para legitimar el poder no se limitaban a la autoridad carismática del emperador. Roma

¹⁸ Recientes estudios del NT consideran que el sistema de patronazgo puede clarificar las relaciones existentes en las comunidades de Corinto, la interconexión y expansión del movimiento primitivo cristiano, y cómo ese sistema de relaciones proporcionó a los primeros cristianos un modelo para la conceptualización y descripción de sus relaciones con Jesucristo, como mediador, y con Dios, como patrón y benefactor celestial.

¹⁹ ROLLIN A. RAMSARAN, *Resisting Imperial Domination and Influence. Paul's Apocalyptic Rhetoric in 1 Corinthians*, en: RICHARD A. HORSLEY (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, 89-101 recuerda que la retórica es política y que la retórica de Pablo debe ser leída en este contexto imperial romano. Independientemente de si Pablo se formó en la retórica greco-romana, él usa claramente modelos retóricos de su época. Su argumentación puede ser únicamente entendida en el contexto de la resistencia al poder imperial romano dentro de la tradición apocalíptica judía. En concreto, en 1 Cor, Pablo emplea formas greco-romanas junto a la retórica apocalíptica judía.

también universalizó los beneficios de sus logros, es decir, mostró acuerdos institucionales que servían a los intereses de algunos individuos como si sirvieran a los intereses de toda la población. La ideología subyacente presentó el imperio como una colectividad que incluía a todos, minimizando las diferencias de cultura y clase, y enfatizando la similitud de las relaciones personales hacia el emperador²⁰. Varias poblaciones del imperio, en particular, el oriente griego, reconocieron y apreciaron la estabilidad política y económica que proporcionó Roma.

Los nuevos estudios históricos, sin embargo, reflejan que esta situación tan idílica del imperio romano únicamente beneficiaba a una minoría dentro del imperio, a las clases privilegiadas. La inmensa mayoría de la población sufría sus consecuencias negativas²¹. Las cartas paulinas, Hechos y los escritos del historiador judío, Josefo y del filósofo Filón de Alejandría, muestran que el “nuevo orden mundial” impuesto por los romanos desde Augusto, era experimentado como desorden por muchas personas en las provincias. Los romanos y la aristocracia de los pueblos y ciudades que conquistaron, cuyo dominio ratificaron e incrementaron, lucharon por perpetuar un orden político-económico que aseguraba su propio poder y sus privilegios. Sin embargo, los pueblos sometidos no consintieron amablemente el nuevo orden imperial, y algunas de las disposiciones que impusieron, exacerbaban aún más los conflictos locales. Esto normalmente no se menciona, tal vez porque las fuentes literarias y epigráficas expresan el punto de vista de la elite.

Solo hace falta conocer un poco la historia de Judea - Galilea durante el siglo I d.C. para afirmar que la *pax romana* era una pesadilla de la que no podían librarse. Los movimientos de resistencia fueron reprimidos por los gobernantes por amenazar el orden imperial. Tanto los intentos fanáticos por conservar las formas tradicionales de religiosidad, como los intentos oficiales por tomar medidas drásticas contra la resistencia condujeron a un conflicto sangriento. Ésas eran las circunstancias de agitación, persecución y represión que tanto Pablo (Gal 1,13; Fil 3,4-6) como el libro de Hechos (4-5; 7,54-8,3) describen al presentar el movimiento de los seguidores de Jesús en Jerusalén y más allá de las fronteras judías. Dentro de las corrientes apocalípticas judías se encuentran duras críticas contra la

²⁰ Sobre la ideología en el imperio romano, véase el capítulo segundo de CLIFFORD ANDO, *The Imperial Ideology in the Roman Empire*, University of California Press, Berkeley 2000, 19-48, aquí p. 40.

²¹ KLAUS WENGST, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrung und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, Chr. Kaiser Verlag, München 1986.

dominación romana. Un ejemplo claro lo tenemos en el comentario de Habacuc (1QpHab)²².

La estabilidad política reinaba en otras ciudades en las que actuó Pablo, pero esta estabilidad impuesta por el poder imperial romano significaba inseguridad para la mayor parte de los habitantes. Sólo hace falta recordar los desplazamientos de pueblos conquistados y colonizados, que experimentaron el yugo de la dominación y ocupación romana. A ese yugo hay que añadir la esclavitud, era uno de los pilares sobre los que se basaba el orden socio-económico romano²³.

3. La política religiosa de Roma en tiempos de Augusto

Debemos repensar el concepto de religión en la antigüedad. No se trataba de una creencia o fe basada en la relación personal con la divinidad, sino que tenía fundamentalmente un componente social, ya que no existía separación entre política y religión. De hecho, la política romana antigua estaba impregnada de expresiones y rasgos religiosos. La religión formaba un complejo entramado y un conjunto sutil de relaciones e interacciones mediante las que estaba estructurada la sociedad.

El velo que distorsionaba y encubría las duras realidades del imperialismo fue una ideología de la paz y seguridad que los dioses habían instaurado en y a través de Roma. Paz y seguridad fueron un logro de Augusto. El evangelio de Augusto celebraba esa “paz” lograda a través de la victoria, ya que la *pax romana* era generalmente impuesta sobre los pueblos gracias a la guerra o mediante la disuasión de las armas. Se trataba de una *pax* en sentido romano: se basaba en la guerra y en la conquista para pactar posteriormente con el pueblo conquistado. El mensaje del evangelio de Augusto era claro. Justicia y paz, los dones de los dioses, se han manifestado en la tierra en el orden y la seguridad impuestos por Roma. A los súbditos se les invitaba a responder con gratitud, temor y lealtad. Esta propaganda de Augusto utilizó todos los medios a su alcance (poesía, escultura y cultura en general) para realizar una reforma religiosa, política y social en todos los ámbitos, incorporando a este emperador a una compleja red de ritos, instituciones y eventualmente también de deidades.

²² Véase la versión española del Peshet Habacuc: FLORENTINO GARCÍA MÁRQUEZ, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, 248-253, donde la justicia de Dios se opone a la de Roma. Cf. Salmos de Salomón 17.

²³ La visión positiva de la esclavitud es falsa. Esta lectura se basaba en una interpretación errónea de las directivas de Augusto, y en la falta de atención prestada a todo el sistema socio-político represor.

Augusto renovó la moral y los valores tradicionales, las virtudes e ideales²⁴. Restauró la religión romana y la moral tradicional, y de forma deliberada se propuso a sí mismo como paradigma. En el centro de toda la reestructuración del sistema religioso estaba Augusto, en ocasiones visto como el nuevo Rómulo²⁵. Se convirtió en miembro de todos los sacerdocios y *sodalities*, proceso que culminó en el año 12 a.C., cuando asumió el cargo de *pontifex maximus*, fusionando en su misma persona los poderes políticos y religiosos. Pronto se consideró la época de Augusto como la realización de la Edad de Oro o la edad de Saturno. Los poetas resaltaron su *pietas* (especialmente Horacio), lo que conllevaba un cierto paternalismo, así como una vinculación especial a los dioses, para quienes restauró y construyó templos. La *Pietas* adquirió connotaciones del patronazgo imperial, a la que correspondía la lealtad (*fides*) entre el gobernante y los súbditos.

La figura de Augusto ocupará un lugar central en la vida política, religiosa y social romana. Aunque no existió en Roma un culto al emperador Augusto mientras aún vivía, sin embargo, su *numen* o poder divino sí recibió honores públicos. El culto al César reinante no fue impuesto desde Roma, pues para la mentalidad romana no se podía adorar a un emperador viviente como dios²⁶. En la capital del imperio, los emperadores y los miembros de la su familia sólo recibieron honores divinos después de su muerte y tras el reconocimiento de sus méritos. Pero veamos este tema con más detenimiento.

4. El culto al emperador²⁷

Los estudios del NT han mostrado siempre interés por el culto al emperador como una de las religiones más significativas en rivalidad con el

²⁴ J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change in Roman Religion*, Clarendon Press, Oxford 1996², 55-100. Mary Beard – John North – Simon Price (ed.), *Religions of Rome. Vol. I: History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 313-363: “Roman Religion and Roman Empire”.

²⁵ Cf. S.R.F. PRICE, The Place of Religion: Rome in the Early Empire, en: *The Cambridge Ancient History. X: The Augustan Empire, 43B.C.-A.D. 69*, Cambridge University Press, Cambridge 2004², 820-847, donde dedica especial atención a los cargos sacerdotales, a los templos y a los juegos seculares,

²⁶ Cf. la actitud del emperador Claudio en su carta a los alejandrinos del año 41 d.C., PLond 1912, lín. 50-51; Dión Cassio, LX 5,4.

²⁷ La literatura al respecto es inmensa. Véase p.e. D. ÁLVAREZ CINEIRA, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (HBS 19), Herder, Freiburg 1999, 55-97 y especialmente el libro de S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial*

cristianismo²⁸. Normalmente se centraba dicho interés en el objeto de la fe, especialmente si el emperador era considerado como un dios o si el culto expresaba una relación personal. Según la interpretación cristiana dominante, los conceptos y las frases del culto al emperador pronto se convirtieron en fórmulas manidas y en un lenguaje estereotipado. Los estudios modernos, sin embargo, consideran que los honores y las fiestas dedicadas al emperador no solo estaban ampliamente extendidos, sino que dominaban la vida pública, especialmente en las ciudades de Grecia y Asia Menor. Se afirma que el culto imperial, en sus múltiples manifestaciones, era un elemento religioso y político constitutivo del ambiente donde Pablo desempeñó su misión.

El culto al “hombre divino” no fue una característica peculiar y única del imperio romano. Las raíces del culto al emperador hay que buscarlas en diversas culturas antiguas del oriente próximo. Pensaban que los grandes gobernantes adquirirían cualidades divinas. Roma realizó su propia contribución en este ámbito. El culto al emperador como personificación de una divinidad fue utilizado con fines políticos, como un medio para ensamblar diversos pueblos y culturas en un único imperio. En este proceso, Augusto jugó un papel relevante²⁹.

Aunque los emperadores normalmente eran *divi* y no *dei*, fueron asociados e incorporados al culto de los dioses tradicionales³⁰. Los espacios públicos³¹ de las ciudades se convirtieron virtualmente en templos que dominaban el ágora, con estatuas imperiales y santuarios, inscripciones públicas y sus imágenes en las monedas. Se instituyeron festivales y juegos imperiales³². Las fiestas en honor del emperador se centraban en los eventos imperiales, por ejemplo el nacimiento (cf. el decreto del consejo provincial de Asia en 9 a.C.)³³, visto a veces como el inicio de una nueva era.

Cult in Asia Minor, Cambridge University Press, Cambridge 1984; Fritz Graf, *Kaiserkult*, DNP VI (1999)143-145; Mandred Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, B.G. Teubner, Stuttgart – Leipzig 1999, 54-75.

²⁸ Cf. ALLEN BRENT, *The Imperial Cult* 11-16; 73-130.

²⁹ Augusto se convirtió en divino de cuatro formas: por una descendencia ancestral de Venus y Anchises, por su milagrosa concepción (Apolo y Atia), por su adopción por parte del divino Julio César y por el decreto oficial del senado romano.

³⁰ PAUL ZANKER, *The Power of Images*, en: Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Empire* 72-86.

³¹ Cf. S.R.F. PRICE, *Rituals and Power*; Paul Zanker, *The Power*

³² Algunos autores consideran que únicamente existió el culto municipal para Augusto en Oriente, pero no se puede hablar de “culto provincial” dedicado a Augusto vivo, cf. D. ÁLVAREZ CINEIRA, *Religionspolitik* 58ss. Para la expansión del culto a Augusto en vida cf. Mandred Clauss, *Kaiser* 503-506.

³³ U. LAFFI, *Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a.C. del nuovo calendario della provincia d'Asia*, en: *Studi classici e orientali* 16 (1967) 5-98.

Así, el culto imperial estructuró el tiempo y la vida urbana. La imagen del emperador se convirtió en omnipresente y fue ampliamente venerada en las ciudades griegas. Podemos decir que la relación entre gobernante y sus súbditos adquirió formas religiosas.

Los patrocinadores del culto imperial en las provincias fue la elite local que cultivó las relaciones estrechas con el emperador (o la familia imperial) mediante el patronazgo. Con ello consiguieron consolidar su propio poder. Las ciudades, como recompensa por el “altruismo” de esta elite provincial o local, los honraron otorgándoles los oficios públicos más prestigiosos y los sacerdocios imperiales o cívicos. Podemos resumir diciendo que el culto al emperador creó una vida cívica urbana que exigía, por una parte, lealtad al emperador y la estabilidad del imperio, y obtenía, por otra parte, beneficios políticos y económicos, así como reconocimiento social y honor en el ámbito local. El culto imperial se convirtió en la expresión y garantía más importante de la cohesión social. Asimismo, la participación en dicho culto se consideró como la mejor muestra de lealtad al imperio.

Como es de suponer, no todos los súbditos participaban de ese culto, especialmente quienes profesaban una religión monoteísta, como era el caso judío. A pesar del rechazo de las imágenes y de la devoción exclusiva a su dios judío, el conflicto con el culto imperial fue mínimo³⁴. Ello se debía a que los emperadores generalmente no exigieron el culto de sus personas, y otorgaron a los judíos la facultad de vivir conforme a sus costumbres ancestrales³⁵. Por su parte, el pueblo judío ofrecía sacrificios diarios por el emperador, lo que ya suponía una expresión de lealtad. Es en este contexto político-religioso donde tenemos que situar la actividad paulina.

5. Pablo y el imperio Romano

¿Constituía Pablo una amenaza para el orden público? Si tenemos en cuenta los esfuerzos del rey nabateo Aretas IV por arrestar a Pablo en

³⁴ JAMES S. McLAREN, *Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian*, en: *JSNT* 27.3 (2005) 257-278, examina seis casos de interacción judía con Roma y el culto imperial: “The absence of many examples, therefore, may not reflect any attempt on the part of Josephus to cover up the issue but could be an essentially accurate indication of the limited impact of the cult on Jewish-Roman relations” (274). Existía una frágil coexistencia en tiempos de Herodes entre el culto judío y los tres templos construidos por él y dedicados al emperador.

³⁵ Para los privilegios de los judíos en el imperio, cf. D. ÁLVAREZ CINEIRA, *Religions-politik* 160-170.

Damasco (2Cor 11,32-33) y la aparente regularidad con que Pablo fue arrastrado ante los magistrados de las ciudades, encarcelado en prisiones romanas y condenado como una amenaza para el orden público (Filem 1,9,13; Filp 1,7.12-14.16; 4,14; 1 Tes 2,2; 1 Cor 4,9; 2Cor 1,8-9; 6,5; 11,23), debemos cuestionarnos si el evangelio de Pablo era un mensaje puramente espiritual, tan cándido e inofensivo social y políticamente.

Hechos 17,7 relata cómo Pablo tuvo que huir para no ser apresado y llevado antes las autoridades locales de Tesalónica. Se acusa al apóstol y a sus colaboradores de ir en contra de los decretos del César. Según K.P. Donfried debemos situar este texto dentro del contexto de los cultos existentes en Tesalónica. Cuando Pablo predica en Tesalónica, existía allí una fuerte teología imperial. No solo se dedicaron templos a Roma, sino también se erigió un templo al César para honrar a los benefactores romanos de la ciudad. En las monedas se observa cómo el emperador ganó un estatus divino y su imagen casi suplanta a la de Zeus³⁶. Los politarcas de Tesalónica eran los supervisores de ese culto. La predicación de Pablo (con los términos de *euaggeliov*, *parousía*, *kyrios* y *pax et securitas*) probablemente fue considerada subversiva y anti-imperial³⁷. Por ello, se puede explicar fácilmente su rápida prohibición, así como las experiencias de sufrimiento y conflicto de esa comunidad.

¿Por qué Pablo provocó constantemente esta reacción si su evangelio era inofensivo políticamente, como la mayor parte de los comentarios sugieren? ¿Pudieron detectar las autoridades romanas en las palabras y acciones de Pablo una amenaza real para el orden social? ¿Era su praxis, de hecho, más comprometida con la realidad socio-política de lo que las lecturas convencionales han reconocido en los textos paulinos?³⁸. Según el *Politics Group*, Pablo se inserta dentro de ese grupo de voces contestatarias al imperio. Su actividad misionera no se ha de entender como un misionero itinerante urbano que ofrecía una nueva experiencia religiosa, sino como embajador de un rey que estaba a punto de llegar, establecien-

³⁶ MARIA R.-ALFÖLDI, *Bild und Bildersprache der römischen Kaiser. Beispiele und Analysen* (Kulturgeschichte der antiken Welt 81), Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein 1999. Véase: "zur Rolle der Kaiserbilder und zu ihrem Verständnis. Politische Hintergründe", pp. 10-21.

³⁷ KART P. DONFRIED, The Cults of Tesalónica and the Thessalonian Correspondence, en: *NTS* 31 (1985) 336-356. No obstante, creo que este texto habría que relacionarlo mejor con el decreto del emperador Claudio del año 49, por el que expulsaba a los alborotadores "judíos y judeocristianos" de Roma y, si se quiere, con la política general de ese emperador, y no referido exclusivamente a Pablo, cf. D. Álvarez Cineira, *Religionspolitik* 261-274.

³⁸ NEIL ELLIOTT, *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 183.

do células o grupos leales a este nuevo rey, y adaptando sus vidas, sus símbolos y praxis, así como sus mentes a la verdad del nuevo rey. La formulación de este mensaje era profundamente anti-imperial y subversiva a todo el entramado del imperio romano³⁹. Existen numerosos indicios de que Pablo planteó premeditadamente su mensaje como una alternativa política; cuando acabó en prisión como consecuencia de su actividad “delictiva-propagandista”, comprendió que había realizado su labor de forma satisfactoria. El apóstol se encontraba dentro del imperio, pero no pertenecía a él. Compartía el lenguaje del imperio e incluso formas concretas de persuasión; tomó prestados temas y términos del imperio y estableció comunidades que residían dentro de la cultura dominante. Sin embargo, utilizó estos temas y conceptos para articular su evangelio y constituir comunidades leales a un Señor y Dios, quien no solo era una alternativa, sino un rival del salvador imperial.

Pablo se embarca en una “intifida” ideológica contra la teología imperial. Es característica la formulación de N.T. Wright: La teología paulina fue “un reto muy importante precisamente al culto imperial y a la ideología que era parte del aire que respiraban Pablo y sus convertidos”⁴⁰. Para Pablo, las rapsodias sobre una edad de oro romana eran un fraude. El slogan de la propaganda imperial “paz y seguridad” (cfr. 1Tes 5,3-6), con todo lo que ello implicaba, era un engaño. Por eso, el apóstol critica y condena la injusticia y la maldad de esta época presente, la impiedad (*asebeia*) y la injusticia (*adikia*) de los hombres⁴¹, que suprimen la verdad y así provocan la ira de Dios (Rom 1,18). La justicia de Dios se manifiesta (no como las proclamas del emperador, en el boato de ceremonias imperiales

³⁹ Otros autores consideran, por el contrario, que Pablo aceptó el orden social y político de su época, cf. Bruno Blumenfeld, *The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework* (JSNTS 210), Sheffield Academic Press, 2001, 283s: “Paul, in other words, is the ideological guardian of the processes and structures of imperial power. Paul’s political objective was to make the empire endure, toward off its decay by steeling it with a Christian ribband. Paul understood the political system he admired and used them to strengthen the Roman political system he admired and endorsed. He and later apologists (including the gospel writers) made Christianity comfortable for the ruling authority”. La aceptación del sistema de impuestos es la prueba más clara de sumisión a un régimen político.

⁴⁰ N.T. WRIGHT, *Paul’s Gospel and Caesar’s Empire*, en: Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Politics* 161.

⁴¹ John Dominic Crossan – Jonathan L. Reed, *In Search of Paul. How Jesus’s Apostle Opposed Rome’s Empire with God’s Kingdom. A New Vision of Paul’s Word & World*, Harper San Francisco, New York 2004, x: “Paul opposed Rome with Christ against Caesar, not because that empire was particularly unjust or oppressive, but because he questioned *the normalcy of civilization itself*, since civilization has always been imperial, that is, unjust and oppressive”.

o mediante la solemnidad de decretos oficiales, sino) en la proclamación (evangelio) del mesías crucificado (Rom 1,16-17). Veamos algunos de los puntos más interesantes sobre Pablo que presenta el “*Politics Group*”.

5.1. La terminología paulina

Antes que el cristianismo llegara a las ciudades de Asia Menor y Grecia, el culto imperial se extendió rápidamente en Oriente. Sin lugar a dudas, Pablo conoció su existencia cuando predicó en Asia Menor y en Corinto, donde floreció el culto imperial⁴². El contacto con el culto imperial dejó sus huellas en la presentación de la teología cristiana, especialmente en la terminología cristológica. Términos utilizados en el culto imperial, como θεός, σωτήρ, εὐεργέτης, υἱὸς τοῦ θεοῦ y κύριος se aplicaron posteriormente a Jesús. Algo semejante acontece con la apoteosis del emperador elevado al cielo, imagen que también encontramos en la ascensión de Jesús (Hech 1,9ss). Asimismo, hallamos el tema de la epifanía y la *parusía* (παρουσία) entre los romanos y en el NT⁴³. El concepto *parusía* designa la llegada a una ciudad de un general, un oficial importante, un emisario imperial o del mismo emperador. Esta llegada era buena o mala para sus ciudadanos dependiendo de su relación previa con el que llegaba. La visita de un emperador a una ciudad era un evento irrepetible durante la Pax Romana, y seguramente constituía una ocasión feliz. Junto al término técnico de *parusía*, el apóstol emplea asimismo el concepto de ἀπάντησις para cuando los cristianos tesalonicenses se encuentren con el Señor en su *parusía*⁴⁴ (4,17). Otros conceptos utilizados por Pablo, como “evangelio”, “cruz/crucificado”, “salvación” e incluso “fe”, eran términos provenientes de la ideología imperial.

La cuestión que se plantea es saber si el empleo de esta terminología cristológica se debe al influjo del léxico imperial con el objeto de propagar de forma comprensible lo acontecido en Cristo, o por el contrario se trata de una reacción o de expresiones conscientemente utilizadas para

⁴² En Corinto se adoraba al *divus* Julio César. También se dedicó un templo a Octavia (Pausanias, 2,3,1). Tras la muerte de Claudio, se instituyó un culto imperial provincial, como lo confirma una inscripción.

⁴³ Cf. R. Reiser, *Götter und Kaiser. Antike Vorbilder Jesus*, München 1995, 137-142. Sobre la leyenda de Nerón *redivivus* cf. Tácito, *hist* 2,18,1; Suetonio, *Nerón* 57,1s.

⁴⁴ Los muertos en Cristo resucitarán primero (1 Tes): según Crossan – J. Reed se refiere al martirio de algunos cristianos en la ciudad de Tesalónica. Para ello aduce la interpretación de 1 Tes 2,10 y 1,7-8.

oponerse a la ideología imperial. Se han presentado varias respuestas a esta cuestión⁴⁵. Los autores del *Politics Group* consideran que el vocabulario paulino fue utilizado conscientemente para oponerse a la ideología imperial. Por tanto, no es una mera adaptación del lenguaje, sino una confrontación buscada y deseada.

Así sucede en 1 Tes donde el énfasis recae sobre la llegada o el día del Señor Jesús, quien rescatará a los creyentes de “la ira que está llegando”, mientras que la destrucción pende sobre los que confían en la “paz y seguridad” de la ideología imperial (1Tes 1,10; 2,19; 3,13; 4,13-18; 5,2-3). En 1 Cor, Cristo crucificado se contrapone no solo a la sabiduría, sino a los gobernantes de esta era, quienes están condenados a desaparecer. 1 Cor 15,23-28 utiliza un lenguaje claramente político. Según Neil Elliott, estos versículos, junto con el paralelo 2,8, deben ser leídos dentro del contexto imperial romano, donde el poder último de Dios destruirá todo reinado o potestad de esta era. Los argumentos de Elliott corrigen la interpretación demasiado espiritualizada de los versículos y muestra que Pablo usa el lenguaje apocalíptico con una dimensión social.

También en la carta a los filipenses abundan conceptos claramente imperiales. La palabra σωτήρ fue utilizada en Oriente para los emperadores como un título honorífico (salvador del mundo). Con este término, los súbditos querían expresar al César su gratitud por los beneficios y favores. Con el paso del tiempo, este concepto adquirió un significado divino. Aquí tenemos un claro paralelismo entre el lenguaje cultural cristiano y las fórmulas del derecho imperial y del culto al emperador⁴⁶. El término κύριος fue frecuentemente utilizado en el culto imperial. Muchos exegetas consideran que el título de κύριος aplicado a Jesús se desarrolló en antagonismo a la designación del emperador como κύριος Καίσαρ⁴⁷. La carta a los Filipenses utiliza el título kyrios⁴⁸ en 15 ocasiones, lo que indica que el apóstol concedió una especial relevancia a este epíteto aplicado a Jesús. La insistencia en la cristología del kyrios hace suponer que el con-

⁴⁵ H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums. Bd. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1996, 74, aconseja no sobrevalorar en exceso la influencia del culto imperial para el NT: “Niemand wird einfache Übernahmen und Ableitungen postulieren wollen”.

⁴⁶ A. DAISMANN, *Licht* 275. Para el significado de σωτήρ entre los griegos y cristianos, véase D. Cuss, *Cult* 63-71.

⁴⁷ Ya K. Bornhäuser, *Jesus Imperator Mundi (Phil. 3,17-21 und 2,5-12)*, Gütersloh 1938, 14, afirmó que Pablo usó intencionadamente los términos κύριος - σωτήρ en Filp 3,20 como alusión al típico título de Nerón - Νέρον Καίσαρ κύριος Σωτήρ.

⁴⁸ Cf. también 1 Cor 2,8: Pablo utiliza aquí el término κύριος para Jesús en contraposición a los señores del mundo; 1 Cor 8,6; Hechos 25,26 (Festo para el emperador).

flicto en Filipo se trataba de un enfrentamiento entre el evangelio de Jesús y la ideología romana. Para Pablo, Jesús es el *kyrios* único y universal.

Dieter Georgi⁴⁹ estudia la carta a los romanos. Analiza los términos *euangelion* (el evangelio del salvador imperial), *pistis* (la lealtad o fidelidad al César/Roma) *dikaiosyne* (la justicia impuesta por el emperador) y *eirene* (la paz o el buen orden asegurado por la conquista romana), dado que son conceptos centrales. Este autor resalta las asociaciones de dichos términos con la teología política de Roma. Ya que Pablo usa deliberadamente un lenguaje asociado a la religión imperial, esto hace suponer que estaba presentando su evangelio en rivalidad directa con el evangelio del César. En el lenguaje político-diplomático, evangelio significaba la “noticia de victoria”. Pablo parodia así las pretensiones de la dinastía julio-claudiana. N.T. Wright⁵⁰ relaciona el aspecto de *euaggelion* proveniente del AT (Isa 40; 52) con el aspecto político. Según Isaías, Dios es el único soberano del mundo. Este mensaje debió ser entendido como una llamada directa a abandonar otras lealtades y ser leales a Jesús, como también refleja Hechos 17,7.

El apóstol no se conforma con utilizar la terminología imperial, sino que también emplea la retórica deliberativa con contenido político⁵¹. En 1 Cor 1,10-12 tenemos el lenguaje técnico de la oratoria política (el tema de la unidad política frente a las divisiones), lo ventajoso para el interés común (*συνφέρειν* 10,23; 12,7), la metáfora de la edificación del cuerpo político (3,9-17; 6,9; 8,1.10; 10,23; 14,3-5; 12,17.26) y la analogía de la cooperación de los miembros de un cuerpo, uno de los paradigmas comunes para el cese de divisiones en la retórica política griega.

Aunque utilizó los recursos retóricos romanos, sin embargo Pablo rechazó el alto valor que la cultura dominante otorgó a la persuasión retórica (1,17-20; 2,1.4; 4,19), y se ofreció a sí mismo como ejemplo de comportamiento al que invitaba a emular. Su *ethos* era todo lo contrario a lo que ofrecían las virtudes aristocráticas y los valores estándar en la retóri-

⁴⁹ Cf. DIETER GEORGI, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, Minneapolis, Fortress Press 1991; Neil Elliot, *Liberating Paul*.

⁵⁰ N.T. WRIGHT, *Paul's Gospel* 165.

⁵¹ RICHARD A. HORSLEY, *Rhetoric and Empire – and 1 Corinthians*, 72-102. cf. La retórica suplanta a la guerra como medio persuasivo (Séneca, *Clem* 49: Conmigo, la espada está escondida, mejor dicho, está envainada). “Paul used the standard political rhetoric of unity, concord, and common advantage versus civil strife, in effect, to subvert the established “political” order”. Cf. Christopher Forbes, *Paul and Rhetorical Comparison*, en: J. Paul Sampley, *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, Trinity Press International, Harrisburg – London – New York 2003, 134-171.

ca griega. Se presentó como débil, loco, pobre (trabajar con sus propias manos para vivir), necio y despreciado; padeció hambre, sed, desnudez y malos tratos. Se convirtió en la basura del mundo (4,8-13).

5.2. El evangelio paulino anti-imperial

Durante los años 50, el apóstol viajó a través de las ciudades griegas de la costa mediterránea, Tesalónica, Filipos, Corintio, proclamando el “evangelio de Cristo” (1Cor 9,12; 2 Cor 2,12; 9,13; Filp 1,27; 1Tes 3,2). Por aquel entonces, el “evangelio del emperador” ya se había propagado en esas ciudades. Pablo aseguró a los filipenses que podían esperar un “Salvador del cielo”. Pero el salvador imperial ya había establecido e instaurado “paz y seguridad” a lo largo del mundo mediterráneo, y las ciudades de Grecia y Asia Menor honraron a su salvador mediante la dedicación de templos, fiestas y juegos. Pablo predicaba que Dios había exaltado a Jesús sobre todo y que toda rodilla se dobla y toda lengua profiere que Jesucristo es Señor (Filp 2,9-11). Sin embargo, el señor divino, a quien todos prestaban obediencia y a quien todos declaraban lealtad (“fe”), ya había sido entronizado y ensalzado en Roma.

Este himno de Filp 2,5-11 constituye un reto y un desafío a la teología imperial romana. El texto subvierte e incluso satiriza cómo millones de personas dentro del imperio romano adoraban a alguien con “forma de Dios”, pero que en realidad no lo era. Esa insolencia no podía pasar desapercibida, además teniendo presente que este mensaje subversivo provenía de una persona que había tenido dificultades con la justicia romana en diversas ocasiones y lugares, y que proponía a alguien con “forma de Dios” (Jesús), que había estado encadenado en un *praetorium* proconsular, condenado y ajusticiado por el poder romano. Eso visualiza claramente en Cristo el choque de dioses y evangelios, entre la justicia de la alianza judía y la “normalidad” imperial romana. ¿Es la señoría de Cristo, ahora en el cielo cristiano, totalmente diferente de la señoría del dictador, ahora en el cielo romano? Jesucristo, en el cielo cristiano, no es Augusto en el cielo romano con un nombre diferente⁵².

En el análisis de este texto, Peter Oakes ofrece paralelos de ascensiones al trono imperial. De la comparación de dichos pasajes con Filp, concluye este estudioso: “Cualquier oyente greco-romano probablemente

⁵² J.D. Crossan – J. Reed, *In Search of Paul* 290-292.

escucharía en estas palabras una comparación con el emperador”⁵³. ¿Qué decir a esto? Parece que todos los indicios apuntan a que Pablo está ofreciendo aquí una interpretación cristiana de Isaías 45 y 52,13-53,12. La expresión “toda rodilla se doble” y “toda lengua proclame” no se encuentra en la retórica imperial. Se trata claramente de una referencia a Isa 45,23 (LXX). La palabra “exaltar” (ὑπερύψωσεν) no aparece en la retórica imperial, ni en la literatura griega, sino en Filipenses y Salm 96,9 (LXX). Incluso, la expresión “por eso” (διὸ καὶ) de Filp 2,9 no hay que identificarla como un paralelo del motivo por el que el senado concedió su autoridad a César, sino que sería paralelo de διὰ τοῦτο de Isa 53,12 (LXX), donde el siervo es exaltado por haberse humillado en favor de otros. Tendríamos aquí una identificación de Jesús con el siervo del Deutero-Isaías.

Lo importante no es a quién se refieran estas imágenes del himno, sino lo que Pablo quiso que los filipenses pensaran cuando las usó. ¿Cuál era el objetivo concreto del uso de esta imagería? El mismo apóstol responde a esta cuestión en Filp 2,2-4. Los filipenses no debían atribuir a otra persona los reclamos arrogantes de grandeza, ni siquiera a Adán o a Julio César, sino a la humildad de Cristo, y cómo ellos debían identificarse con él. “El himno de Filipenses es, entonces, un puntal en la exhortación de Pablo a los Filipenses para mantenerse firmes y, sobre todo, para estar unidos; es un elemento que juega su parte en el objetivo retórico de Pablo, para ofrecer el ‘consuelo’ a los creyentes en Filipo”⁵⁴.

Más chocante era el uso del concepto *euangelion*⁵⁵. En Corinto, *euangelion* era la “buena nueva” de “salvación”, “paz y seguridad” establecida por el salvador imperial, Augusto y sus sucesores; paz y seguridad alcanzada mediante medios convincentes de “disuasión forzosa”, tales como la crucifixión de los súbditos que tuvieran la audacia de oponerse al dominio romano. Este evangelio era anunciado en monedas e inscripciones y celebrado en las fiestas de las ciudades imperiales en honor del emperador. Como parte de la celebración de este evangelio del salvador imperial, se ofrecían sacrificios de gratitud en los templos y santuarios que dominaban los espacios públicos de Corinto y de otras ciudades griegas. Pablo enseñaba un evangelio alternativo⁵⁶, ése de un líder de la gente sometida,

⁵³ PETER OAKES, *Philippians. From People to Letter* (SNTSMS 110), Cambridge University Press, Cambridge 2001, 147.

⁵⁴ CHRISTOPHER BRYAN, *Render to Caesar* 88.

⁵⁵ Para el uso del concepto cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, Trinity Press International, Philadelphia 1990, 1-6.

⁵⁶ La confrontación más llamativa entre el evangelio imperial y el evangelio paulino es su “teología” en relación con la política. La ideología imperial subrayaba que Júpiter y

que había sido crucificado por su resistencia al poder imperial. El evangelio del crucificado era una necedad, ya que se oponía a los valores dominantes de la aristocracia y afirmados en cualquier discurso público. Anunciar el evangelio del crucificado era al mismo tiempo una locura en el sentido de un suicidio político, pues podía atraer la atención de los romanos y llevar a éstos a mantener la paz con la violencia, cuando la persuasión y la intimidación no eran suficientes⁵⁷.

Además, este evangelio anti-imperial proclamaba que Jesús había sido justificado por Dios, resucitado y exaltado como señor celestial (1 Cor 2,8; 15,3-4; Fil 2,6-11). En el contexto imperial, esto significaba que Jesús había asumido la posición del emperador, y su muerte fue una mera transición para su apoteosis. En 1 Cor y en Filp 3, Pablo articuló explícitamente las implicaciones políticas anti-imperiales del entronizamiento celestial de Cristo como el verdadero Señor o emperador del mundo. Un pasaje clave es 1 Cor 2,6-8, donde en el “misterio” (plan) apocalíptico de Dios, “los gobernantes (archontes) de esta época, están sentenciados a perecer”, porque cometieron el error de crucificar al “Señor de la gloria”. Igualmente escandalosa era para un romano la afirmación paulina de que Cristo estaba a punto de “destruir todo principado, toda potestad y todo poder... Pues es necesario que Cristo reine hasta que Dios ponga a todos sus enemigos bajo sus pies” (1Cor 15,24-28). Dios ha elegido lo débil de este mundo frente a los poderosos, a los ricos y a la elite sabia que domina el sistema imperial (1,26-27; 4,8-10). Los elegidos, los santos, pronto participarán en el juicio divino contra el sistema romano, cuya forma es pasajera (6,1-4; 7,13).

Este mismo lenguaje imperial también se encuentra en otras cartas. Así, el uso y contenido de σωτηρία (1Tes 5,8-9; Filp 1,28; 2,12; Rom 1,16; 10,1; 13,11) pudo ser entendido como una alternativa a esa salvación ofrecida por Augusto y sus sucesores. Pablo se opone a la “paz y seguridad” que la propaganda imperial se jactaba de haber establecido en todo el mundo. Claramente, Filp 3,20-21 se presenta como uno de los textos donde Pablo predicaba un evangelio anti-imperial, dado que evoca ecos del culto y de la ideología imperial⁵⁸. Mediante el empleo del concepto po-

los dioses habían entregado el poder a Augusto. Por el contrario, Pablo insiste en que Cristo es quien está reinando ahora en el cielo y “después de toda potestad, autoridad y poder” entregará el reino a Dios Padre, de modo que Dios sea todo en todos (1Cor 15,24-28).

⁵⁷ RICHARD A. HORSLEY, *Rhetoric and Empire – and 1 Corinthians*, 91s.

⁵⁸ La llegada de Pablo a Filipo la describen J.D. Crossan – J.L.Reed, con las siguientes palabras: “With Paul... came Rome’s most dangerous opponent – not legions but ideas,

lítico de “*soter*” (salvador) en el clímax de la argumentación de Filp 3,20-21, Jesús salvador es contrapuesto al salvador imperial⁵⁹. Cristo se ha convertido en el verdadero salvador, quien instaurará el orden político divino para su asamblea (3,19-21). Las traducciones e interpretaciones han intentado atenuar las implicaciones políticas mediante recursos de individualización (ciudadanía) y espiritualización (celestial). Los filipenses eran conscientes que desde la batalla de Accio tenían un salvador y señor. Ése era el evangelio imperial. La presentación de la exaltación de Jesús y la entrada en el cielo que nos presenta el himno (Filp 2,6-11), debió hacer pensar en los eventos que rodeaban la muerte de un *princeps* y su ascensión al cielo o apoteosis⁶⁰. Cristo Jesús ha desplazado al César como emperador, al haber sido exaltado y al concedérsele el nombre que está por encima de todo nombre (2,9). Estos préstamos lingüísticos y las alusiones al lenguaje del culto del emperador y de la ideología revelan la carga anti-imperial que comportaba el evangelio paulino.

Seguramente que el aspecto anti-romano más patente de su mensaje fue su insistencia en el Cristo crucificado, tal y como lo demuestra Neil Elliott. La crucifixión era el medio más horrendo mediante el cual los romanos torturaban hasta la muerte a quienes se oponían al dominio romano, de modo que sirviera de escarmiento para el resto de la población. Pablo se refiere a este atroz hecho en su carta a los Galatas: “¿No fue exhibido Cristo públicamente ante vuestros ojos como crucificado?” (Gal 3,1). En las ciudades griegas, dominadas política y culturalmente por una elite pro-romana y sus valores aristocráticos, sin lugar a dudas, debió ser

not an alternative force but an alternative faith. Paul too proclaimed one who was Lord, Savior, Redeemer and Liberator. He announced one who was Divine, Son of God, God, and God from God. But Paul's new divinity was Christ, not Caesar” (9s).

⁵⁹ Filp 3, 20 contendría un desafío codificado paulino al imperio. El texto usa diversos títulos imperiales que vienen aplicados a Jesús. El imperio del César, de la que Filipos es un puesto de avanzada, es la parodia; el imperio de Jesús, del que la iglesia de Filipos es un puesto de avanzada, es la realidad. Y la intención de “nuestra ciudadanía está en el cielo” no se refiere a una eventual retirada y regreso a la ciudad madre. Si las cosas se complicaban en la ciudad colonial, el emperador vendría desde la ciudad matriz y liberaría a sus súbditos, transformando la situación de peligro en seguridad. Por tanto, la referencia a Jesús refleja ecos de la escatología imperial, aunque evidentemente también derivaba de fuentes judías como acontece en 1Cor 15,25-28.

⁶⁰ Hemos de tener presente que pocos años antes había tenido lugar la apoteosis y la divinización del emperador Claudio (54 d.C.): Suetonio, *Claud* 44,3; *Nerón* 8; Tácito, *ann.* 12,69; 13,2; Séneca, *apocol.* 2,2. Con la apoteosis, se le otorgó a Claudio en Occidente el título de *divus* como testimonian las inscripciones, en Oriente el título de Theos o Theos Epiphanes; ampliamente sobre este tema cf. D. Álvarez Cineira, *Religionpolitik* 76-89; J.C. RICHARD, Les funérailles des empereurs romains aux deux premiers siècles de notre ère, en: *ANRW* II 16.2 (1978) 1128.

una “locura” (1Cor 1,23) así como una afirmación política antirromana proclamar y organizar comunidades en torno a un criminal político crucificado. Incluso, se proclamaba que este insurrecto político, crucificado por los romanos, había sido entronizado como verdadero señor del mundo y estaba a punto de regresar en la parusía (una referencia a la entrada imperial en una ciudad sometida). El crucificado por los dirigentes romanos era ahora el señor, quien sometería pronto “todas las cosas”, presumiblemente incluyendo a los gobernantes romanos (cf. 1 Cor 15,24-28; Filp 3,20-21).

En las cartas a los romanos⁶¹ y a los gálatas, el mensaje anti-imperial está menos explícito. Al comienzo de su largo discurso en Rom 1-11, Pablo afirma que Cristo ha suplantado al César, ha sido declarado hijo de Dios con poder (1,4). En toda la argumentación de Rom 1-11, está implícita la creencia de que la historia, tal y como Dios la llevará a cumplimiento, no pasa a través de Roma, todo lo contrario a los presupuestos y a la propaganda en la metrópoli imperial.

La crucifixión, la resurrección y la parusía son todos ellos eventos con un significado político; los dos primeros ya han acontecido y el tercero es inminente, con implicaciones obvias para el orden imperial romano. En el uso de términos y símbolos de la oratoria pública política y de la ideología imperial, Pablo estaba proclamando un evangelio alternativo al mensaje imperial. Para esta presentación, el apóstol estuvo claramente influido por el apocalípticismo judío⁶². Georgi, Koester y Elliot indican que el empleo anti-imperial del lenguaje y los símbolos imperiales por parte de Pablo, formaba parte de su propio trasfondo apocalíptico judío y de su visión del mundo. Las interpretaciones, que subrayan la perspectiva teológica cristiana, han oscurecido la carga y fuerza política anti-imperial de las afirmaciones paulinas, en parte porque han tendido a seguir la espiritualización deuteropaulina del lenguaje paulino. En las cartas deuteropaulinas, Colosenses y Efesios, presentan a los nuevos poderes y gobernantes cósmicos como creados por un Cristo preexistente (no-paulino) (Col 2,16; 2,10), sobre quienes triunfa en su crucifixión (Col 2,15; vs. 1 Cor 2,8; 15,24). Para el autor de Efesios, Pablo afirma que “nuestra lucha no es

⁶¹ JACOB TAUBES, *Politische Theologie* 27, considera que la carta a los romanos es una teología política, “eine politische Kampfansage an den Cäsaren”.

⁶² La perspectiva que estructura sus argumentos en 1 Cor, sin embargo, aparece que está muy influenciada por la literatura apocalíptica judía, un objetivo principal de ésta fue la resistencia a los imperios helenistas y romanos que amenazaban el estilo de vida tradicional judío (bíblico).

contra enemigos de carne y sangre, sino contra los gobernantes, contra las autoridades, contra los poderes actuales de las tinieblas, contra las fuerzas espirituales de mal en los lugares celestiales” (Ef 6,12). Por tanto, se ha mistificado el evangelio anti-imperial paulino.

5.3. Pablo frente a los valores sociales romanos

Basándose en la investigación de historiadores clásicos, Erik Heen⁶³ expone cómo Pablo usó una imagen clave de la ideología imperial para oponerse a ella. La pasión aristocrática por los honores sería el factor clave para explicar el sistema de patronazgo con el objeto de obtener favores del emperador. Para ello, el patrón se debía mostrar generoso en la construcción de espacios y edificios públicos (*euergestimo*), lo que efectivamente aseguraba su posición de poder, privilegio y dominio local. Heen propone este contexto del patronazgo para la interpretación del himno de Filp 2,6-11. En lugar de ser una expresión cristológica de la preexistencia de Cristo, este himno usa una frase clave del culto imperial para representar a Cristo como quien se opone al emperador: lejos de valorar y buscar los honores iguales a Dios, Jesús fue martirizado por las autoridades romanas (en la cruz), después de lo cual fue elevado a una posición más elevada que el emperador, como contra-emperador. Tomando los modelos de resistencia de James C. Scott, Heen muestra cómo las comunidades paulinas se forjaron un espacio para constituirse en una comunidad alternativa, viviendo un conjunto de valores tomados de imitar a Cristo (y no al César), el verdadero reinante de sus vidas, precisamente porque se convirtió en paradigma del servicio mutuo.

Pablo mismo cuestiona el sistema de relaciones basado en el patronazgo, que mantenía el imperio cohesionado de forma piramidal⁶⁴. La estructura vertical de patrón-cliente estaba en conflicto con el sentimiento profundo cristiano de que la simetría horizontal y la igualdad debían gobernar las interrelaciones sociales de los cristianos. La razón teológica

⁶³ Eric M. Heen, Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule: *Isa theos* and the cult of the Emperor in the East, en Richard A. Horsley (ed.), *Paul* 125-153.

⁶⁴ Efraín Agosto considera que las cartas de recomendación greco-romanas están en función de este sistema de patronazgo, las cuales relacionan a personas de un rango social inferior con otro superior. Por el contrario, los pasajes de recomendación paulina difieren sustancialmente de las cartas de recomendación que buscaban posiciones de poder y status para mejorar la posición de las carreras personales de miembros de la elite romana o provincial.

para esta igualdad hay que buscarla en la relación con Dios: todos eran considerados iguales ante Dios⁶⁵.

En Rom 1,16-17 se proclama la justicia de Dios. La diosa romana *Iustitia*, como el mismo culto del emperador, era una novedad en el mundo paulino: el templo dedicado a *Iustitia* fue erigido el 8 enero del año 13 d.C. y celebrada por Augusto entre las virtudes más excelsas⁶⁶. Estaba tan íntimamente vinculada la virtud de la *Iustitia* con el régimen imperial, que esta diosa a veces adquirió el título de “augusta”. Así, sin perder ninguno de los significados enraizados profundamente en el judaísmo de la fidelidad a la alianza de Dios creador, la declaración de Pablo de que el evangelio del rey Jesús revela la *dikaioyne* de Dios debió ser entendido como un desafío a la pretensión imperial. Si se quiere la justicia, ésta no se encontrará en el *euaggelion* que anuncia al emperador como señor, sino en el *euaggelion* de Jesús⁶⁷.

Jennifer Wright Knust⁶⁸ considera que Pablo critica la moralidad instaurada por el imperio (1Tes 4,3-7; Rom 1,18-32; 1Cor 6,15). La ideología imperial romana afirmaba que Augusto y sus sucesores habían restaurado la moralidad pública intentando implantar la ley y velando por las costumbres⁶⁹. En este contexto imperial, Pablo declara que la sociedad está corrompida y abunda la fornicación, afirmación que habría sido entendida como una crítica al emperador y al imperio: el emperador ha fracasado en su intento por restaurar la moral pública. Cristo es la verdadera respuesta al pecado.

5.4. Pablo y el orden natural

Robert Jewett demuestra que la oposición entre Pablo y el orden imperial romano incluye incluso la comprensión del orden natural. Este

⁶⁵ Cf. Peter Lampe, Paul, Patrons and Clients, en: J. Paul Sampley, *Paul in the Greco-Roman World* 488-523; J.K. Chow, *Patronage and Power. A Study of Social Networks in Corinth* (JSNTSup 75), Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.

⁶⁶ En el 27 a.C., el senado reconoció los logros políticos excepcionales de Augusto alabando su *virtus*, *clementia*, *iustitia* y *pietas* (cf. Res gestae divi Augusti 34,1-3).

⁶⁷ N.T. Wright, Paul's Gospel and Caesar's Empire 172.

⁶⁸ Jennifer Wright Knust, Paul and the Politics of Virtue and Vice, en: Richard A. Horsley, *Paul and the Roman Imperial Order*, Trinity Press International, Harrisburg – London – New York 2004, 155-173.

⁶⁹ J. Rufus Fears, The Cult of the Virtues and Roman Imperial Ideology, en: *NWRW* II 17.2 (1981) 885-86. Cf. Horacio, Carm 4,5.

autor⁷⁰ examina Rom 8,18-23 y lee el pasaje de forma novedosa. Presupone que su trasfondo era la ideología imperial del renacimiento de la naturaleza. Central para la propaganda de Augusto y sus sucesores fue la cantidad de monumentos, tales como el *ara pacis*, y las fiestas conmemorativas que pretendían reivindicar que su paz imperial había restaurado la Madre Tierra y llevado a ésta a una época de verdadera fertilidad y productividad sobrenatural, lo que significaba una edad de oro y de prosperidad. En las comunidades cristianas de Roma, Pablo se dirige a una audiencia que conoce muy bien las conquistas imperiales y la explotación económica, que ha devastado ciudades y campos, desforestado montañas y erosionado el medio ambiente natural. Pablo les indica que el mundo se encuentra gimiendo y sufriendo, esperando su liberación, del mismo modo que “los hijos de Dios” se encuentran sujetos a la futilidad del mundo por la arrogancia y los pecados de la praxis imperial. Frente a esa situación, propone una “nueva creación” (2Cor 5,17; Gal 6,15), que conlleva la responsabilidad colectiva por la creación.

5.5. Pablo y el simbolismo imperial

Neil Elliott⁷¹ explica cómo Pablo tomó prestados aspectos simbólicos de la ideología imperial romana para oponerse al imperio. Analiza la imaginería del triunfo imperial que detecta en 2 Corintios. Acentuando el contraste y oposición a la procesión imperial que aclama el poder irresistible del héroe militar, Pablo se retrata a sí mismo como víctima derrotada por la violencia imperial. En esta inversión de la representación pública del triunfo imperial, el poder de Dios se manifiesta en la humillación de Pablo y en la crucifixión de Cristo, porque la crucifixión de Cristo a manos los “potentados de este mundo” es el evento inaugural por el que Dios somete a las autoridades imperiales.

De forma semejante, Larry J. Kreitzer considera la imaginería triunfal romana como trasfondo de 2 Cor 2,14-16 y Col 2,15. Observando el uso del verbo *thaiambeuein*, sugiere que la idea del triunfo militar romano era ampliamente conocida en el mundo antiguo. El triunfo de las legiones ro-

⁷⁰ ROBERT JEWETT, The Corruption and Redemption of Creation: Reading Rom 8:18-23 within the Imperial Context, en: Richard A. Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order* 25-46.

⁷¹ NEIL ELLIOTT, The Apostle Paul's Self-Presentation as Anti-Imperial Performance, en: R. Horsley (ed.), *Paul* 67-88.

manas sobre sus enemigos se celebraba tanto en las obras literarias como en los *mass media* de la época (escultura, pintura, grabados...). Pablo seguramente tenía en mente esta imagería cuando escribió 2 Cor 2,14⁷² y Col 2,15. Esta imagería también ha dejado sus huellas en la numismática. Diversas monedas representan la procesión triunfal, donde varios esclavos y personas de países conquistados *precedían* al emperador, quien iba detrás, en su carro triunfal, para presenciar la muerte de los prisioneros en la colina capitolina. Los testimonios numismáticos nos llevan a pensar que la imagería triunfal está íntimamente relacionada con la comprensión paulina de su apostolado, como alguien que afronta la muerte por causa de Jesucristo. Este contexto ayuda a entender pasajes como 2 Cor 4,8-12 y 11,23-27, donde Pablo mezcla sus ideas sobre el ministerio y la muerte⁷³.

5.6. Rom 13,1-7⁷⁴

En la carta a los romanos, Dieter Georgi⁷⁵ ve una contraposición entre la teología misionera paulina y la teología política romana expresada en la terminología utilizada. Así, Pablo escribe una sátira a la sucesión en el trono de Claudio (Nerón) en Rom 1,3-4. El senado romano declaró

⁷² Sobre el trasfondo cultural y religioso de este texto véase ROGER DAVID AUS, *Imagery of Triumph and Rebellion in 2 Corinthians 2:14-17 and elsewhere in the Epistle. An Example of the Combination of Greco-Roman and Judaic Traditions in the Apostle Paul* (Studies in Judaism), University America Press, Lanham, MD – New York – Oxford 2005, expone la “imagería” de los triunfos romanos (pp. 1-46) así como la imagería judaica de rebelión basada en Num 17,6-15 (pp. 47-79). Aparecen los elementos romanos de la acción de gracias y el incienso. Según este autor, el pasaje muestra a Pablo y a sus colaboradores no como prisioneros capturados, sino como oficiantes victoriosos marchando con Dios a la cabeza de la procesión. La *ovatio* (procesión triunfal celebrada cuando un general romano ganaba una victoria mediante la persuasión) sería un modelo para la imagería paulina. Menos convincente es el triunfo que este autor presupone para el texto: el de Lucio Aemilius Paulus celebrando la victoria sobre los macedonios (167 a.C.). Para Col 3,11 cf. Harry Om Maier, *Barbarians, Xcythians and Imperial Iconography in the Epistle to the Colossians*, en: A. Weissenrieder – F. Wendt – P. von Gemünde (eds.), *Picturing the New Testament. Studies in Ancient Visual Images* (WUNT 193), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 385-406.

⁷³ LARRY J. KREITZER, *Striking New Images. Roman Imperial Coinage and the New Testament World* (JSNT.Supplement Series 134), Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 145.

⁷⁴ Para este apartado puede verse el artículo de Stefan Schreiber, *Imperium Romanum und römischen politischer Sprechweise in Röm 13*, en: Ulrich Busse (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für the Theologie und Kirche* (QD 215), Herder, Freiburg - Basel - Wien 2005, 131-168.

⁷⁵ DIETER GEORGI, *God Turned Upside Down*, en: R.A. Horsley (ed.), *Paul and Empire* 148-157.

la *consecratio* de Claudio, es decir, su apoteosis. Séneca⁷⁶ y Tácito se burlan del final trágico y de la apoteosis de Claudio, pues parece ser que murió envenenado. Del mismo modo que el emperador se ha convertido en dios, Pablo interpreta la muerte de Jesús: también Jesús llegó al poder mediante una muerte violenta y se convirtió en hijo de Dios, en verdadero rey⁷⁷. Para Pablo, Jesús es lo que el *princeps* romano reivindica ser: representante de la humanidad, reconciliador y soberano del mundo. Por eso, se propaga y extiende el evangelio a toda nación (1,5).

En otro pasaje de la carta (Rom 10,4), Pablo proclama a Cristo como *telos tou nomou*, es decir, su persona significa el fin del sistema estatal normativo y autoritativo romano, así como la pretensión de la divinidad del emperador. En Rom 15, Georgi cree ver alusiones a Alejandro Magno. Como en el caso Alejandro, también la misión de Jesús es interrumpida. Pero Pablo lleva a cumplimiento la obra incompleta, no sólo de Jesús, sino también de Alejandro. Esto acontece gracias a la ayuda de los seguidores del crucificado en la capital del imperio.

Si Pablo estaba en contra del imperio romano, ¿cómo es que encontramos un texto como Rom 13,1-7? Este es uno de los textos que mayor dificultad plantea a los estudiosos del *Politics Group*. Para este grupo de autores, sorprende y choca que Pablo pudiera hablar tan positivamente de Roma, olvidándose de la brutalidad que caracterizaba a los romanos. Teniendo en consideración otros textos paulinos, donde expresa su visión más crítica contra las autoridades (1Tes 5,3-11; 1Cor 15,24-26), este texto siempre ha provocado infinidad de interpretaciones, comenzando por considerarlo una interpolación. Asimismo, se ha intentado determinar las circunstancias históricas que provocaron esta admonición paulina. Aunque todas las hipótesis son muy sugerentes, según estos autores, ninguna es plenamente convincente⁷⁸.

Neil Elliot⁷⁹ propone buscar no tanto la situación histórica, sino más bien un “contexto de vida”. Teniendo en cuenta la situación de los judíos en Alejandría (año 41 d.C) y los privilegios que gozaban los judíos en Roma, no es de extrañar la existencia de ciertos sentimientos antisemitas.

⁷⁶ Cf. la obra de Séneca, *Apocolocyntosis*; Dio Cassio, LX 35,2ss; Tácito, *Ann* 13,3-4.

⁷⁷ Para las implicaciones políticas de este texto, cf. G. THEISSEN, *Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte. Über einige politische Anspielungen im ersten Kapitel des Römerbriefs*, en: *Auferstehung hat einen Namen*. FS für H.-J. Venetz, Luzern 1998, 58-67; Jacob Tauben, *Politische Theologie* 23-26.

⁷⁸ Cf. las diversas interpretaciones del pasaje en David Álvarez Cineira, *Die Religionspolitik* 395-404.

⁷⁹ NEIL ELLIOT, *Liberating* 223.

La curiosa combinación en 13,1-7 del pragmatismo (13,2.4b) y del idealismo respecto a las autoridades (4a.6), no significa proponer teorías filosóficas sobre la esencia del estado. Pablo únicamente pretende evitar que los miembros de la ekklesia provoquen disturbios y problemas callejeros. Desea que su auditorio olvide los resentimientos personales. En su lugar, pretende impulsar la compasión mutua y que los cristianos anhelan el bien común.

Elliot coloca este párrafo en el contexto de la propaganda imperial y específicamente contra la entronización de Nerón en el año 54⁸⁰. El objetivo de Pablo consistía en que los judeocristianos, que habían regresado a Roma, necesitaban una protección frente a la calumnia de que no pagaban sus impuestos. Ya que una confrontación con el poder estatal no tendría sentido, el apóstol les exhorta a aceptar las circunstancias actuales y pagar los impuestos. El consejo paulino, por tanto, respondería a cuestiones tácticas.

En otras palabras, dado que las instituciones humanas habían sido encargadas por Dios en beneficio de los administrados, “por tanto, uno debía someterse no solo por consideración de la ira divina, sino también por motivo de conciencia” (13,5). La autoridad humana era limitada y *relativa*. Si está instituida por Dios y sirve como “un ministro” de Dios, entonces está sujeta a Dios y no puede arrogarse el honor que corresponde a Dios. Por consiguiente, la exhortación de Pablo a la sumisión no se puede entender como una sumisión ciega a cualquier poder. En el pensamiento paulino podían estar otras dos ideas implícitas. La primera sería la instrucción de Jeremías a los exiliados de “buscar el bien” de la ciudad pagana, allí donde se encontraran (Jer 29,7). En Rom 13,3 tendríamos el mismo principio en términos de *euergetismo*. La frase “hacer el bien” aparece estar relacionada con las obras sociales de beneficencia y el servicio público. La segunda cuestión eran los impuestos (Tácito, *Annales* 13,50s). Habiendo exhortado a los creyentes de Roma a adoptar la conducta apropiada hacia los de dentro y hacia los conciudadanos no cristianos, Pablo juega con la noción de lo que se “debe” hacer para llegar otra vez al punto de partida. Pagar los impuestos justos y rendir el honor apropiado, son parte del amor (13,8-10)⁸¹.

⁸⁰ NEIL ELLIOT, *Romans 13:1-7 in the Context of the Cross*, en: Richard A. Horsley (ed.), *Paul* 184-204.

⁸¹ CHRISTOPHER BRYAN, *Render to Caesar* 81s: “The laws of the Empire are to be obeyed and Christians are to seek to be good citizens, *not* because life never changes and God’s kingdom is only a dream but precisely *because* the new age is already beginning. Already believers are like those who stretch and blink and prepare to begin a new day (13,12). Still they are exiles, but they know that the end of their exile is near”.

5.7. La paz y justicia

El tema de la paz y la justicia viene tratado en 1Tes 5,2s. Klaus Wengst⁸² ve en este pasaje un factor de propaganda romana: Roma garantiza *pax et securitas*⁸³, tanto en las relaciones internas como externas. Helmut Koester también apoya una interpretación política del texto. En medio de un pasaje con tintes apocalípticos, Pablo utiliza una expresión no-apocalíptica, no bíblica. La alusión a Jer 6,14, que frecuentemente se aduce, no es correcta. Pablo diría claramente que el *eschaton* cercano acabará con la falsa paz y seguridad que ofrecía el sistema romano. Con ello, Pablo critica abiertamente la ideología tan extendida, según la cual Roma es custodio y garante de la *pax* y de la *securitas*. La edad de oro de Roma ha traído paz y seguridad a Tesalónica. Esta paz y seguridad era la que prometía Roma a sus colonias o provincias. Por el contrario, Pablo dice que existe una catástrofe inminente que amenaza la serenidad julio-claudiana y abiertamente se mofa de la complacencia imperial. El apóstol afirma claramente en 1 Tes 5,3 que toda esa propaganda imperial ha sido una farsa. Es la edad de oro de Dios la que ya ha comenzado, y culminará pronto con la “llegada” (en griego, *parusía*: 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23) no de un divino Claudio, sino de un divino Cristo.

6. Pablo y sus comunidades. Una sociedad alternativa

Pablo no piensa en sus comunidades en términos religiosos. Los préstamos cúltricos de los clubs socio-religiosos greco-romanos (*thiasos* y *eranos*) y el lenguaje cultural greco-romano están ausentes. Tampoco se puede afirmar que las comunidades paulinas fueran modeladas conforme a las asociaciones o *collegia*⁸⁴. El concepto principal que Pablo usa para referirse al movimiento de los seguidores de Jesús como un todo y a las comunidades locales en particular, es el término “*ekklesia*”. Esta denomina-

⁸² KLAUS WENGST, *Pax Romana* 109ss.

⁸³ JOHN DOMINIC CROSSAN – JONATHAN L. REED, *In Search of Paul* xi: “The Roman Empire was based on the common principle of *pace through victory* or, more fully, on a faith in the sequence of *piety, war, victory and peace*. Paul was a Jewish visionary following in Jesus’ footsteps, and they both claimed that the Kingdom of God was Roman normalcy with a vision of *peace though justice* or, more fully, with a faith in the sequence of *covenant, non-violence, justice and peace*”.

⁸⁴ Cf. RICHARD S. ASCOUGH, *Paul’s Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians* (WUNT II 168), Mohr Siebeck, Tübingen 2003; Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterra-*

ción designaba en el imperio romano de Oriente la asamblea de ciudadanos de una polis griega. Pablo entendió la ekklesia de Tesalónica o Corinto no como una “comunidad cúltrica”, sino como la asamblea política de los seguidores de Cristo, en contraposición y “competencia” con la asamblea oficial de la ciudad (1Tes 1,1; 1Cor 11,18; 16,1; 16,19; 2Cor 8,1; Gal 1,2; 1 Tes 2,14). El apóstol pensó que relacionando entre sí las asambleas locales, estaba construyendo un movimiento político-religioso interurbano de ámbito y dimensiones internacionales. Las ekklesias paulinas serían, por tanto, comunidades locales que se presentan como una sociedad alternativa al orden imperial romano. Éstas estaban enraizadas en la historia de Israel, en oposición a la *pax* romana. Cuando Pablo habla de la asamblea de Dios, se está refiriendo a las asambleas de Yahve, y Dios ha guiado la historia a través de Israel, no de Roma. Las promesas hechas a Abraham de que todos los pueblos recibirán la bendición, se han cumplido en la crucifixión de Jesús y en su exaltación al cielo. Estas ideas están explícitas en Gal, 1 Cor y Rom, e implícitas en 1Tes, Filp y en secciones de 2 Cor. La expresión más clara de esta postura aparece en 1 Tes 5,1-11 (cf. Helmut Koester), donde los tesalonicenses están involucrados defensivamente en una guerra virtual con el imperio, defendiéndose con la metáfora “coraza de la fe y el amor, y el casco de la esperanza de la salvación”. La integración en la sociedad era lo último que Pablo habría deseado para sus comunidades. A los corintios, por ejemplo, les insiste en que no deben cooperar con los tribunales oficiales; de hecho, los santos juzgarán el mundo (1Cor 6,1-6). De forma similar, les prohibió participar en los banquetes celebrados en los templos en honor de los dioses (1Cor 10,14-22). Su principio general fue que, aunque estaban abiertos a la sociedad para reclutar miembros para la nueva comunidad, los corintios (y probablemente otras comunidades) tenían que vivir como “si no tuvieran tratos con el mundo” (1Cor 7,29-31). Frente a este mundo, Pablo insiste en que “nuestra *politeuma*” está en el cielo y de allí esperamos un Soter (Filp 3,20)⁸⁵. Viviendo en una sociedad hostil, Pablo exhorta a sus comunidades a ser solidarias entre sí y a vivir en concordia y armonía.

nean Society, Fortress Press, Minneapolis, 2003; John Kloppenborg – Stephen G. Wilson (ed.), *Voluntary Associations in the Greco-Roman World*, Routledge, London – New Cork 1996.

⁸⁵ Otro texto considerado como anti-imperial es Filp 3,18-19. Pero el lenguaje que encontramos aquí es el típico de la polémica religiosa judía, una retórica de culpa aplicada a ésos que el autor considera apóstatas. Así también lo encontramos en Filón, en 3 Mac y en los testamentos de los Doce Patriarcas (Filón, *de Virt.* 182, 3 Macc 7,11; Testamento de Moisés 7,4; Rom 16,18). Por eso, resultaría extraño que aplicara este lenguaje a los paganos. Es

Las comunidades-ekklesia que Pablo funda, constituyen una sociedad alternativa internacional basada en comunidades igualitarias locales ('asambleas'). Horsley⁸⁶ analiza la comunidad de Corinto y el sistema de patronazgo avocado al fracaso (15,24-28) y extrapola sus conclusiones a otras comunidades. Describe alguna de las características de las comunidades paulinas: 1) Se reúnen en comunidades domésticas, y forman una red de células de un movimiento social que está surgiendo; 2) Según 1 Cor 5-6, las comunidades deben regular sus problemas dentro de sí mismas, sin acudir a los tribunales ordinarios y con una estricta disciplina interna. 3) También 1Cor 8-10 propone la retirada de la sociedad; el apóstol invita a sus comunidades a ser solidarias en el ámbito político-religioso frente a una sociedad dominante que se reunía en banquetes dedicados a los dioses. 4) Pablo renuncia a la ayuda financiera, porque intenta evitar las relaciones cliente-patrón en Corinto (1Cor 9,1-18; 2Cor 11,7-11). 5) La colecta indica una red de grupos con una dimensión política-económica internacional. Finalmente, la retórica de 1Cor tiene como objetivo crear comunidades independientes de la sociedad.

Por consiguiente, podríamos definir estas comunidades como células diseminadas, leales a Jesús como Señor, que formaban colonias dentro del imperio, es decir, pequeños grupos subversivos cuando son vistos desde la óptica del emperador. Pero vistos desde la perspectiva judía, son un anticipo del tiempo final, cuando la tierra sea recubierta con la gloria del Dios de Abraham y las naciones se unan a Israel para cantar las alabanzas de Dios (Rom 15,7-13). Este contra-imperio nunca puede ser meramente crítico, ni subversivo, sino que en él debe reinar la justicia, la paz y la unidad más allá de las tradicionales barreras culturales y raciales⁸⁷.

El intercambio personal recíproco pero asimétrico (vertical) de bienes y servicios en las relaciones cliente-patrón está en oposición diametral a las asociaciones horizontales y a la reciprocidad existente en el parentes-

probable que aquí tenga en mente a los mismos oponentes que aparecen en 3,1b-4a y que tienen que ver algo con el judaísmo.

⁸⁶ RICHARD A. HORSLEY, Paul's Assembly in Corinth: An Alternative Society, en: Daniel N. Showalter – Steven J. Friesen (ed.), *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches* (Harvard Theological Studies 53), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 2005, 371-395, "Paul did not found a religion, much less convert from one religion to another. Paul rather helped spearhead what can be understood as an international anti-imperial movement of communities that he saw as constituting an alternative society of justice, co-operation, and mutuality opposed to the Roman imperial order, which was finally being terminated through God's action in Christ" (394).

⁸⁷ N.T. WRIGHT, Paul's Gospel and Caesar's Empire 182s. N.T. Wright, *Paul. In Fresh Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 2005, 59-79.

co y en las sociedades rurales. Pablo se opone a los modelos dominantes de las relaciones sociales en la sociedad romana imperial. Gal 3,28 simboliza la superación de las divisiones dentro de la sociedad dominante, caracterizada ésta por la familia patriarcal donde se mantenía la esclavitud. El apóstol propone unas relaciones sociales relativamente igualitarias, en contraposición a las jerárquicas⁸⁸.

En contra del sistema económico del patronazgo imperial, Pablo organiza una “colecta” para los pobres de Jerusalén (Rom 15,25-28; 1Cor 16,1-4; 2Cor 8,9). Con ella, propagaba como judío la unidad escatológica y universal de judíos y paganos⁸⁹. Según Sze-Kar Wan⁹⁰, el apóstol entiende que los gentiles traen regalos a Jerusalén como signo de que la prosperidad proviene de Dios y la generosidad gentil hacia Jerusalén redundará para gloria de Dios, lo cual pondría en cuestionamiento el sistema mismo del patronazgo imperial⁹¹.

Por supuesto, Pablo esperaba el final inminente de esta “generación perversa”, de este “mundo pasajero”. Mientras tanto, se preocupó por formar “comunidades” en las ciudades del imperio oriental como grupos alternativos a la sociedad existente. Estas comunidades debían mantener la solidaridad en la batalla contra el orden imperial dominante hasta que Cristo someta todo (Filp 3,20-21). A pesar de lo impreciso que fue sobre las formas sociales en el “reino de Dios”, Pablo estaba construyendo una sociedad alternativa internacional basada en las comunidades igualitarias locales. El apóstol no insta a sus comunidades a integrarse en los foros políticos, campo exclusivo de los poderosos, para cambiar desde allí las estructuras, sino que sus comunidades han de formar una sociedad alternativa, donde deben vivir en anticipación el triunfo de la llegada de Dios.

⁸⁸ ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *The Praxis of Coequal Discipleship*, en: Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Empire* 224-241.

⁸⁹ También D. CALLAHAN, *Paul, Ekklesia, and Emancipation in Corinth. A Coda on Liberation Theology*, en: Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Politics* 216-223, afirma en su artículo sobre Corinto que la colecta para los pobres en Jerusalén propagaba una reciprocidad internacional, que sería única o singular en el imperio romano.

⁹⁰ Szw-kar Wan, *Collection for the Saints as Anticolonial Act: Implications of Paul's Ethnic Reconstruction*, en: RICHARD A. HORSLEY (ed.), *Paul and Politics* 191-215.

⁹¹ Antoinette Clark Wire, *Response. Paul and Those Outside Power*, en: RICHARD A. HORSLEY (ed.), *Paul and Politics* 224-226: “But is Paul's primary intent in making the collection to exalt God's universal glory over Rome's? The collection seems to me to have at least another more immediate purpose, namely to vindicate one Judaism in the eyes of another. Is Paul not working, first and foremost, to vindicate his messianic mission to the Gentiles in the eyes of “the saints in Judea” (messianic Jews) and “unbelievers” (nonmessianic Jews), who serve despite Paul as the measure of Jewish identity (Rom 15,30-32)? Yet I have not been convinced that Paul's collection is anti-imperial except in the broadest sense that Jewish hopes and claims ultimately conflict with imperial claims”.

6. Anotaciones críticas

Sin lugar a dudas, es digno de mención que dentro de las publicaciones de las sesiones y artículos del *Politics Group* se hayan invitado a personas ajenas al grupo. Simon R.F. Price, experto en historia antigua, realiza algunas precisiones sobre el contexto político y sobre el Pablo subversivo. En cuanto al contexto político, los nuevos estudios consideran al imperio no simplemente como una estructura impuesta por Roma, sino como resultado de una serie de elecciones y negociaciones realizadas entre súbditos y gobernantes, dado que en el siglo I d.C. no existía una alternativa realista al imperio romano en el mundo griego. Para entender una pretendida figura provincial subversiva, es necesaria colocarla en el contexto de “subversión” dentro del imperio romano. La tendencia de las investigaciones más modernas sobre este periodo hace que esta supuesta subversión sea muy difícil de aceptar. Normalmente se subraya más la felicidad consensual, sin conceder mucha importancia a la perspectiva de los de fuera. El imperio era una unidad masiva con gran diversidad. Las actitudes de esos que estaban al margen de Roma es muy difícil de determinar, pero es claro que no sólo los judíos y cristianos eran los únicos descontentos del imperio. Es difícil encontrar ejemplos articulados y organizados de “enemigos del poder romano”, pero las tradiciones celtas locales llegaron a ser el verdadero terreno abonado para la oposición al poder romano. Del contexto romano del imperio, Price concluye que es un error presuponer que el contexto en el que Pablo debe ser situado es el de Roma. El mundo de la ideología de la corte imperial augustea está muy alejado del mundo de las ciudades orientales del imperio romano. Existe un gran abismo entre el mundo de Augusto y el mundo de Pablo. La importancia de los cultos provinciales o cívicos ayuda a entender cómo Pablo buscó situar su teología-cristología en distinción a la ideología del poder dominante.

Otro aspecto relevante eran las relaciones patrón-cliente. ¿Pretendía Pablo modificar el sistema de relaciones basadas en el patronazgo y en la recomendación? El sistema de “recomendación” muestra la diferencia entre las clases altas y bajas, sin necesidad de suponer que Pablo intentara subvertir y cambiar esa práctica⁹². La crítica paulina de la depravación gentil implica una crítica sobre parte de las bases ideológicas del poder

⁹² Personalmente, no creo que podamos hacer de Pablo un líder sindicalista que intentara cambiar el sistema de relaciones laborales por considerarlo injusto y defender los derechos de los trabajadores. Cosa distinta es que él no quisiera entrar en la dinámica del

imperial (los emperadores son aceptables porque son virtuosos), pero esta implicación no fue pretendida necesariamente por el autor ni reconocida por la audiencia. El contexto correcto donde debemos situar este argumento de Pablo es en la polémica greco-romana contra las pasiones sexuales. La crítica cultural paulina es política, pero no de forma restringida⁹³. Los textos paulinos que dejan vislumbrar aspectos políticos, no están dirigidos contra Roma misma, sino contra las estructuras locales de poder. Las críticas que encontramos en las cartas del apóstol no eran estrictamente políticas sino que englobaban amplios aspectos de los valores sociales y religiosos locales.

Antoinette Clark Wire⁹⁴ cuestiona la visión que presenta Horsley sobre la función de la retórica paulina frente a la retórica imperial. No está tan claro que la retórica anti-imperial caracterizara el discurso paulino en 1Cor y lo distinga de esos a quienes intenta persuadir. Las indicaciones referidas a los poderes de este mundo, que se encuentran en el marco de la carta (1Cor 2,8; 15,24), pudieran referirse a tradiciones que tenía en común con los cristianos de Corinto. ¿A quién intenta convencer Pablo? No a los ricos, ni a los sabios, que eran pocos. Sino que habla a un conglomerado de personas urbanas, cuyos miembros no tienen status o tienen un status muy bajo, y Pablo espera que encuentren en su patronazgo paternal una ayuda o, al menos, una buena disciplina. Es decir, Pablo utiliza la misma retórica persuasiva que se utilizaba en Corinto, simplemente que con el objetivo de ganar adeptos para su causa.

En su respuesta a Wan y Callahan, Calvin Roetzel menciona algunos de los problemas fundamentales de las propuestas referidas. Si Pablo esperaba un final tan cercano, ¿qué es lo que le llevó a organizar una acción anti-imperial como la colecta? Del mismo modo, cuando el tiempo pasa pronto y el esquema de este mundo deja de tener valor y desaparezca (1Cr 7,29.31), entonces toda revolución se convertirá en una estrategia innecesaria. Esto también se ha de aplicar a la presumible compra de esclavos mediante la comunidad (como Callahan presupone en 1Cor 7,21-23).

patronazgo (en Corinto) por las contraprestaciones negativas que tendría para su libertad a la hora de predicar.

⁹³ Simon R.F. Price, Response, en: Richard A. Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order* 183.

⁹⁴ Antoinette Clark Wire, Response. The Politics of the Assembly in Corinth, en: Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Politics* 127: "I think Horsley greatly oversimplifies and even falsifies the picture to present Paul as the champion of what is anti-imperial and anti-elite in these urban churches. We have yet further steps to take to emerge fully from the Christian tradition of making the apostle the measure of virtue as we see it and the Corinthians the dark foil for its display".

El lema sería más bien: “Resistid, aguantad, pues la salvación está llegando”⁹⁵.

Jennifer Wrigth Knust⁹⁶ considera que la crítica de Pablo a la sociedad envuelta en lujuria y promiscuidad es una adaptación de la crítica común del discurso cultural greco-romano. La ideología imperial romana pretendía hacer creer que Augusto y sus sucesores habían restablecido la moralidad pública. De hecho, el mismo emperador, en total control de sus propias pasiones, domoñó el vicio y la inmoralidad en el ámbito público mediante el cumplimiento de la ley y de las costumbres. En este contexto imperial, la afirmación paulina de que la sociedad en general está llena de fornicación, habría sido entendida como una crítica dirigida al emperador. Al adaptar esta crítica común de la inmoralidad sexual para oponerse al poder imperial, sin embargo, Pablo reinscribe en su propio discurso anti-imperial los presupuestos jerárquicos del sexo, de género y de la esclavitud implícitos en esa crítica.

7. Valoración y aportaciones

Otros estudiosos ya habían analizado anteriormente a Pablo dentro del contexto greco-romano, pero sólo intentaban ubicarlo en su contexto social o histórico, sin destacar la confrontación entre Pablo y el mundo pagano al que se dirigía. Sin lugar a dudas, R.A. Horsley con su libro *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*⁹⁷ ha abierto nuevos caminos de investigación sobre Pablo dignos de ser tenidos en consideración. La repercusión del “*Paul and the Politics Group*” ha sido amplia en ambientes americanos. Estos estudios se proponen examinar al Pablo político, abogando que negando esta dimensión del pensamiento paulino⁹⁸, se descontextualiza y “domestica” al apóstol y hace que las lec-

⁹⁵ CALVIN J. ROETZEL, Response: How Anti-Imperial Was the Collection and How Emancipatory Was Paul’s Project?, en: Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Politics* 227-230.

⁹⁶ Jennifer Wright Knust, Paul and the Politics of Virtue and Vice, en: Richard A. Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order* 155-173.

⁹⁷ Otro libro en esa misma dirección: NEIL ELLIOTT, Liberating Paul. Cf. el comentario que hace sobre este libro Bruno Blumenfeld, *The Political Paul* 396: “Elliott’s 1994 study on the politics of Paul, attempts to make Paul not only palatable but even pertinent to liberation theology. The provocative work is packed with contradictions and is better suited to a discourse on oppression and liberation, a modern political theme, than to one on the Pauline political concerns”.

⁹⁸ Esta idea la expresa también NORMAN A. BECK, *Anti-Roman Cryptograms in the New Testament. Symbolic Messages of Hope and Liberation* (The Westminster College Li-

turas de sus cartas sean parciales. La teología paulina no puede ser totalmente comprendida sin el conocimiento del contexto y la dimensión política⁹⁹. La pretensión de Pablo es integrar la muerte de Jesús en un plan político. Para ello reelabora los estereotipos políticos comunes de su tiempo y, al mantener el carácter individual y egoísta de la salvación, produce una soteriología que es colectiva y política, sin fijarse tanto en los preceptos morales.

A pesar de lo sugerentes que son muchas de las lecturas propuestas sobre diversos textos de las cartas paulinas, creemos que diversas afirmaciones del grupo merecen ser matizadas. Según Horsley y otros estudiosos, aplicando la clave del lenguaje imperial, Pablo estaba convirtiendo a Jesús en la alternativa política del imperio o en el verdadero emperador del mundo¹⁰⁰. Pero ¿realmente pretendía Pablo eso? ¿Desea el mismo Pablo ser entendido como anti-imperial, por tanto habría que tomar la formulación en un sentido intencional-final? ¿O hay que pensar sólo en una posible recepción del lector de aquella época (y por tanto en un sentido consecutivo)? Aquí, una vez más, nos movemos en terreno poco seguro y resbaladizo. La frase clave es “anti-imperial” y ¿qué se entiende por “anti-imperial”? La opinión propuesta por Horsley es que el empleo de la retórica imperial significaba estar en confrontación con el imperio. ¿Pero fue realmente así? El investigador americano piensa que el apóstol pretendió conscientemente esa confrontación. El conjunto de la teología paulina está en confrontación con determinados hechos políticos y sociales, que hacen ineludible una orientación anti-imperial. Esto significa que las cartas paulinas no fueron concebidas sólo para ser leídas en ámbito cristiano y dentro de la iglesia, sino como documentos para ser difundidos en un contexto amplio. ¿Qué entendería un romano o un griego no fami-

brary of Biblical Symbolism 1), Peter Lang, New York 1997, 52: “Paul and the others made their writings appear to be much less ‘political’ than they actually were. By making their writings appear to be entirely ‘religious’, they protected themselves, their intended readers, and the cryptograms from detection by their enemies” (p. 53). Pero no cree que Pablo fuera un rebelde militar contra el poder romano. “He was not an insurrectionist” (p. 58), aunque el uso de los criptogramas (satán, demonio, tentador, dominio de las tinieblas) denota que Pablo estaba interesado en la liberación de la opresión política del estado romano (p. 92).

⁹⁹ Cf. BRUNO BLUMENFELD, *The Political Paul* 13: “By grounding Pauline Christianity in Hellenistic political theory in general, and in the theory of Hellenistic monarchy in particular, the work also provides a new explanation for the success of Christianity”. “I would call Paul a revolutionary, if he were not so much of a reactionary. Paul erases ethnic, social and political binaries: Jew-Greek, Greek-barbarian, free-slave, ruler-ruled” (291s).

¹⁰⁰ HORSLEY, *Jesus and Empire* 134; John Dominic Crossan – Jonathan L. Reed, *In Search of Paul*, 10-14.

liarizado con las tradiciones cristianas o judías de las cartas paulinas? Sin lugar a dudas, que les debía parecer chino.

Tras leer los libros publicados por Horsley, se pueden obtener muchas imágenes del apóstol. La primera que nos viene a la mente es que nos hallamos ante un héroe anticolonial, al estilo de Gandhi, o un Simón Bolívar o Zapata desarmado. Nos hallamos ante un rebelde romano dentro del mismo imperio romano¹⁰¹. ¿Pero realmente era Pablo un romano anti-romano? ¿un antisistema? ¿un líder sindicalista que buscaba abolir el sistema injusto del patronazgo? ¿el primer teólogo de la liberación o el primer crítico de la globalización? ¿Eran las comunidades paulinas el primer movimiento antisistema y antiglobalización que conocemos en la historia? Todas éstas son categorías políticas modernas que difícilmente se pueden aplicar al siglo I d.C. Habría sido totalmente una irresponsabilidad de Pablo promover una insurrección política contra el poder político, y más en el corazón del imperio, Roma. Las autoridades lo habrían apresado y ejecutado inmediatamente. Al mismo tiempo, habría puesto en peligro la vida de quienes estaban vinculados a él. En el siglo I no existía un estado de derecho democrático y justo, donde uno pudiera expresar libremente sus ideas políticas contrarias al principado sin ser inmediatamente ejecutado.

Pablo estaba interesado en la situación política del imperio, pero sus cartas indican que primeramente fue un líder religioso y no un revolucionario político, del mismo modo que Jesús fue una figura religiosa más que un líder político. El apóstol escribió fundamentalmente sobre Dios y sobre Jesús, Cristo y Señor resucitado, y no panfletos políticos contra el emperador o contra Roma. Es verdad que la designación de Jesús como Cristo y Señor resucitado tenía dimensiones religiosas y políticas, ya que coloca a los cristianos frente a las pretensiones del emperador: ser Señor del universo. Pero Pablo acepta la autoridad del Estado romano en el ámbito político, en tanto en cuanto la autoridad no pretenda ser el fundamento último religioso. Y sabemos que los emperadores romanos coetáneos de Pablo (excepción hecha de Calígula) no exigieron el culto al emperador.

Es fácil destacar la confrontación de Pablo con algunos aspectos de su mundo greco-romano. Lo que constatamos a lo largo de sus escritos, sin embargo, es el hecho de que él se opuso al paganismo en todas sus formas.

¹⁰¹ Sobre los rebeldes dentro y fuera del imperio romano, cf. BRENT D. SHAW, *Rebels and Outsiders*, en: *The Cambridge Ancient History. XI: The High Empire A.D. 70-192*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 361-403.

No se opone al imperio principalmente porque éste fuera un imperio, con todos los elementos desagradables que hemos aprendido a asociar a la palabra, sino porque la ideología imperial reclamaba una posición y unos honores divinos que únicamente pertenecían a Dios. Esto no quiere decir que Pablo aprobara eso que criticamos; sólo que sus sensibilidades políticas fueron dirigidas por sus preocupaciones teológicas, no viceversa¹⁰².

Pablo criticó a la superpotencia romana, una crítica que estaba en conformidad con la tradición bíblica y profética, es decir, con su herencia judía. Su base se encuentra en la afirmación profética “el señor es nuestro juez, el Señor es nuestro gobernante, el Señor es nuestro rey, él nos salvará” (Isa 33,22). Lo que hace con el culto al emperador, proviene directamente de lo que Isaías hizo con el culto de Babilonia, que a su vez hace referencia al rechazo deuteronomista de todo paganismo a favor del monoteísmo. De este modo, la tradición bíblica desafía todas las estructuras humanas de poder, no para desmantelarlas ni reemplazarlas con otras estructuras de poder, sino para confrontarlas coherentemente con la verdad acerca de su origen y objetivo¹⁰³.

La proclamación de Pablo es, por tanto, política, de la misma manera que la tradición bíblica es “política”. Esto es afirmar que existe Uno que está por encima de todo poder terrenal. La proclamación de la autoridad universal de Cristo tiene sus consecuencias sociales y políticas. Es un desafío para los gobernantes para que comprendan la base de su autoridad y una llamada a buscar la justicia de Dios para los súbditos. Pero eso, en sí mismo, no significa el rechazo de los gobernantes. La proclamación de Pablo *no* es “política” en la medida en que se entienda por “política” un intento por reemplazar o reorganizar las estructuras específicas, negándose a estar sometido a la autoridad de un Estado o soberanos concretos.

No existen evidencias para afirmar que Pablo –o los cristianos de Filipos– rechazaron la institución del Estado romano como tal, o que desearan reemplazarlo por alguna otra institución política humana¹⁰⁴. Un ejemplo claro sería la carta a los Filipenses, escrita desde una prisión romana, en un momento que realmente tenía razones suficientes para criti-

¹⁰² N.T. WRIGHT, *Paul's Gospel and Caesar's Empire* (160-183).

¹⁰³ CHRISTOPHER BRYAN, *Render to Caesar. Jesus, The Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford University Press, Oxford 2005, 9. Varias de las críticas aquí expresadas provienen de su libro.

¹⁰⁴ PETER OAKES, *Re-mapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians*, en: *JSNT* 27 (2005) 301-322, examina los textos clave de 1 Tes y Filipenses, donde se pudiera detectar el culto romano y la ideología. Supone que los textos sí que implican conflicto entre el cristianismo y Roma, pero también afirma que los testimonios no

car el poderío romano (1,12-26). En Filp 3,20-4,1 encontramos una imagen de Cristo como salvador que llama la atención. El origen de esta imagen es claro. Surge de la noción de la ciudadanía romana (*politeuma*) bajo un emperador que llega desde Roma como “salvador” para asistir y defender una comunidad romana –posiblemente a un ejército romano o colonia romana– que se encuentra en dificultad. Así, el emperador Claudio “vino en ayuda” de sus legiones bajo la dirección de Aulus Plautius que estaban experimentando dificultades durante la campaña británica en el 43 d.C. (Dión Cassio, 60,22; ILS 216). Esto se entendería perfectamente en Filipos, una colonia romana. Algunos miembros de la comunidad cristiana poseerían la ciudadanía, ciudadanía que “nunca era irrelevante” con relación a su posición en la sociedad. La idea de Pablo es la siguiente: Como cristiano, el filipense posee la “ciudadanía” bajo un “salvador” mucho mayor que Augusto. Tal “salvador” puede sostener y justificar a sus seguidores en Filipos, no solamente frente a los enemigos de Roma, sino incluso frente al pecado y a la muerte.

¿Está diciendo aquí Pablo que como eran miembros de la iglesia, entonces no pueden ser miembros del Estado romano (Filp 3,20-21)¹⁰⁵? Eso no lo dice Pablo. Si el apóstol está diciendo que los cristianos de Filipos, incluso los que poseen la ciudadanía romana, no podían considerarse sujetos a Roma *porque ahora eran cristianos* –entonces tenemos que considerar por la misma razón, que ya que los cristianos son miembros de la “casa de Dios”, entonces ya no podrían pertenecer a ninguna otra casa humana ordinaria. Tal afirmación no tendría sentido, ni tendría en cuenta la metáfora. Los cristianos no son *literalmente* ciudadanos del cielo (el cual no es *literalmente* un estado o una realidad) como tampoco son *literalmente* hijos de Dios (quien no es *literalmente* un padre), ni la iglesia es *literalmente* una casa.

Pienso que Pablo a veces utilizó deliberadamente una retórica proveniente de la retórica del imperio romano. Pero, hay que examinar en cada caso concreto. Todos tuvieron que utilizar un vocabulario y los conceptos para hablar de las cosas que consideraron como sagradas, y todos tuvieron que utilizar más o menos la misma terminología y semejantes

apoyan la teoría de que Pablo estuviera escribiendo una polémica anti-romana, oponiéndose al culto romano o expresando el deseo de la caída de Roma. El conflicto surge más por las incompatibilidades inherentes y contrastando las demandas del evangelio comparándolo con la ideología romana: dos “mapas” del universo muy diferenciados.

¹⁰⁵ Según PETER OAKES, Filp 3,20-21 significa que “the Philippian Christians belong to another state. Not only that, but this is the *only* state to which they belong...”.

conceptos. De ahí, la existencia de paralelismos, de contactos en la terminología¹⁰⁶.

¿Hasta qué punto eran las comunidades cristianas alternativas a las ciudades imperiales? La distinción entre la *ekklesia* y el sistema político de Roma no es de interrupción ni polarización sino de continuidad y afinidad. La *polis* cristiana no se opone a la cultura ni a la política de Roma enfrentando el ámbito privado al público, el personal al colectivo, o el familiar al oficial y ceremonial. La cristiandad, tal y como se desarrolló gracias a personas como Pablo, se aprovechó tanto de la *polis* como del imperio¹⁰⁷. En la situación política concreta de Roma (Rom 13), las comunidades debieron organizar sus relaciones hacia fuera, de tal forma que no se distanciaran ni rompieran con el código aceptable de comportamiento, sino que pudieran vivir en él. No existía otra alternativa posible, por lo que la lealtad política era la actitud más adecuada. Pablo renunció a toda argumentación cristiana para justificar dicha actitud y optó por ser pragmático: los cristianos debían mostrarse como otros ciudadanos más en el ámbito social¹⁰⁸.

Un aspecto interesante que hecho en falta en los estudios del “*Politics Group*” es la cuestión de la ciudadanía romana de Pablo. Hablan de una “supuesta” ciudadanía romana. Sin lugar a dudas, que no es lo mismo que un persona sometida o esclava del imperio romano muestre una actitud anti-imperial que lo haga un ciudadano romano, un privilegiado. Sería significativo que Pablo, como ciudadano romano, con todo lo que ello conllevaba de beneficios y privilegios, hubiera tenido una actitud tan rebelde y beligerante contra su propio “Estado”. Como ciudadano debería haber mostrado cierta lealtad y respeto al emperador¹⁰⁹. En caso de haber poseído la ciudadanía romana y con esta postura anti-imperial, es lógico que el

¹⁰⁶ DOMINIQUE CUSS, *Imperial Cult* 52: “Imperial titles are identical with those titles which are applied by the Christian to Christ... There is obviously much that bears a strong resemblance, and there are many common traits between the emperor-cult and the worship given to the Christian God through Christ... Many of the Christian expressions have, it is true, their roots in Jewish terminology, but the pagan invocations must have been well-known to the first century converts”. Esta autora considera que el lenguaje usado no pretendía ser un contraste deliberado del culto imperial y las ideas cristianas de Cristo (p. 141).

¹⁰⁷ BRUNO BLUMENFELD, *The Political Paul* 408.

¹⁰⁸ STEFAN SCHREIBER, “Imperium Romanum” 164: „In der konkreten Situation -so signalisierte das hidden transcript -ist es nicht Aufgabe (und Möglichkeit) der christlichen Gemeinden in Rom, die politischen Verhältnisse zu korregieren oder zu wandeln, sondern dies bleibt allein der Macht Christi vorbehalten“ (164).

¹⁰⁹ La mayor parte de los estudiosos considera que Pablo era ciudadano romano, y piensan que era un ciudadano leal al estado romano, cf. DOMINIQUE CUSS, *Imperial Cult* 39-44. No considero que Pablo poseyera la ciudadanía romana, un privilegio reservado para

apóstol hubiera renegado de su ciudadanía, cosa que en las cartas nunca viene mencionado, y Hechos parece dar a entender todo lo contrario. Se esperaría un acto de renuncia a su “pasaporte” para declararse ciudadano del mundo o apátrida.

Estos estudios del “*Politics Group*” demuestran la importancia vital del contexto del imperio romano con su ideología, valores, cultos... para comprender la persona y el mensaje de Pablo. El culto imperial en sí mismo es una faceta importante de este contexto imperial. Cualquiera que sea el origen o derivación de los diversos términos usados para describir el carácter de la dominación de Cristo y sus logros, existen pocas dudas de que en algunos puntos estos términos coinciden con términos usados para expresar la naturaleza del poder imperial romano y la devoción a su culto. Dado el anuncio de la ideología imperial tanto en formas literarias como plásticas –en edificios, estatus, monedas...–, ésta formaba parte del contexto en el que el cristianismo primitivo fue escuchado. Esto implica que los estudiosos del NT deben trabajar con los historiadores y arqueólogos. Una colaboración conjunta ayudará a vislumbrar la importancia de la política dentro de las cartas de Pablo y los problemas de las comunidades. Pablo era un político en la medida que realizaba el arte de lo posible para extender su mensaje en sus comunidades y en el mundo del imperio romano. Pero Pablo no era un político de “profesión” ni buscaba llegar a serlo.

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

una minoría dentro del imperio, cf. D. ÁLVAREZ CINEIRA, Pablo ¿un ciudadano romano?, en: *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 455-486.

Ortega y los Azcárate

Una Escuela de Valores

1. “Don Gumersindo de Azcárate ha muerto”: (Ortega y Gasset 1917)

El escrito de Ortega a la muerte de G. de Azcárate sólo es comparable por su vibración humana y calidad literaria a los dos artículos publicados, por él mismo, en la muerte de Max Scheler y de Unamuno.

Con la muerte de G. de Azcárate, dice Ortega, entra definitivamente en la historia una edad de la vida española. Estos hombres eran como los supervivientes de una vida “más heroica, más enérgica, de mayor frenesí espiritual, sobre la cual había venido luego un diluvio de corrupción, cinismo y desesperanza”¹. Al desaparecer sus mejores contemporáneos, Azcárate condensaba aún, en sí mismo, “todas las alusiones, remembranzas y sentimientos” más elevados que nos dejaba el pasado.

Para todos era consolador pensar: “¡Queda Azcárate!” “Enjuto, de aventajada estatura, barba de plata y rostro cetrino, le veíamos pasar, emocionados, como a un Don Quijote vuelto a la cordura. Con él pasaban las sombras de Castelar y Cánovas, Salmerón y Giner. Cuando entraba y salía, entraba y salía en nuestras almas una vasto rumor de ideales entusiasmos, una cálida ráfaga de esencial patriotismo y trascendente humanidad”².

La vida cambia con cada generación, cada una trae distinta sensibilidad y distinto modo de pensar y valorar las cosas, de amar y acercarse a ciertas cuestiones y de alejarse de otras. En cada generación conviven los abuelos, los padres y los hijos. Así, convivieron los hombres de la primera

¹ ORTEGA Y GASSET, J., *Don Gumersindo de Azcárate ha muerto*. O. C. III, Madrid 1983, 11.

² ORTEGA Y GASSET, J., *Don Gumersindo* 11.

República, los de la Restauración y la generación novísima, que era la de Ortega. Estos hombres novísimos sentían más afinidad con los hombres de *la Gloriosa* de 1869 que con los de la Restauración. Para Ortega, lo que les contagiaba y atraía no era tanto el nombre de la República sino “su sentido moral de la vida, su anhelo de saber y de meditar. Frente a ellos, los hombres educados en la Restauración parecían desmoralizados y frívolos, exentos de curiosidad y de estudio”. Aquellos eran profesores, amigos del libro y de la idea, éstos, abogados, negociantes aficionados a la intriga.

Con Azcárate se va una casta de hombres “que creía en las cosas superiores y para los cuales toda hora llegaba con un deber y un escrúpulo en la alforja”. Y como toda casta noble se aquilata en la adversidad y sutiliza las excelencias de su linaje, al transcurrir de los tiempos: “la sangre de aquella venerada generación vino a adquirir en Azcárate, su hombre último, la más pura y sencilla calidad. Muere solo, nuestro bueno y amado Don Quijote de la barba de plata, solo entre sus libros y sus virtudes”³.

Muere solo, en la soledad de los suyos, pero quedamos en el futuro, y nuestra piedad filial consistirá en seguirle. Porque seguir a Azcárate, como a Giner, es “seguir hacia delante”. “De un egregio pasado español ya no queda nada: ¡Ya no queda Azcárate!”. –“Pero ahora queda sobre su tumba lo que debe quedar siempre cuando los que viven son fieles a los muertos: el verde brote de la esperanza” (*El Sol* 15-12-1917).

2. *Patricio de Azcárate, Sanz del Río y la Filosofía Española*

El pequeño pueblo de Villimer fue siempre una “especie de hogar espiritual de los Azcárate”. Según Nicolás M. Sosa: “En 1848, buscando sin duda un lugar de veraneo para la que ya comienza a ser numerosa familia, así como paz y sosiego para sus meditaciones, don Patricio compró al Marqués de Gaztañaga una casa y algunas fincas contiguas en la aldea de Villimer. Con ello, el antiguo dueño le cedió el derecho de presentación del curato de aquel lugar. Villimer es una aldea a orillas del Porma, poseedora, como todas las riberas leonesas, del contraste entre el verdor y frondosidad de la tierra cercana al río y la sequedad adusta de la meseta. El caserón que adquirió don Patricio era de tapial y adobes y tenía detrás un gran huerto y unos prados, cercados por arboleda. El ambiente de paz y

³ ORTEGA Y GASET, J., *Don Gumersindo* 12.

de intimidación lo sigue ofreciendo hoy la propiedad, perfectamente conservada. Villimer pertenece actualmente al municipio de Villasabariego, del que dista unos tres kms. y medio, y tiene una población de 167 habitantes, agrupados en 56 familias, con cierta tendencia a disminuir”⁴.

En esta casa, de Villimer, D. Patricio y su familia pasaban siempre los veranos, hasta primeros de octubre. En carta, a Sanz del Río, el 28.9.1864, dice P. de Azcárate, al fundador del krausismo español: “ya sabe V. lo mucho que le aprecia toda esta familia y que Villimer está siempre a su disposición”. Y en otra carta, después de felicitarle, por su liderazgo filosófico, le dice que no está de acuerdo “con que se vaya V. a tierra de Cameros, cuando toda mi familia, contando con su promesa, le espera de fijo en Villimer, y tanto que hace tiempo tengo prevenido a Gumersindo que no venga sin ponerse de acuerdo con V. para venir juntos, y precisamente pensamos salir toda la familia esta semana para aquel punto. Anímese V. y recuerde estas riberas frescas, que en estío proporcionan al alma, libre de los ardores de la estación, solaz bastante para esparcirse por el venturoso campo de la filosofía con algunas incursiones por el embrollado y alarmante de la política”⁵.

Los vecinos de este pequeño pueblo recuerdan a la familia Azcárate con cordialidad según nos dijo el sacerdote mayor, hoy ya fallecido, que atendía la iglesia. En esa casa escribió don Patricio sus obras y traducciones. Gumersindo de Azcárate, dice de Villimer: “Ningún otro sitio tiene para nosotros tantos recuerdos unidos a los que nos dejaron, como éste”⁶. En su cementerio están enterrados D. Patricio y su esposa. Salmerón, en su condolencia a Gumersindo, le decía: “Una gran satisfacción debe aliviar vuestra pena. Vuestro padre ha llenado bien su vida, y con haber sido larga ha tenido la virtud y el vigor raros de vivir para las ideas hasta sus últimos días”⁷.

2.1. La familia humana, social e intelectual de D. Patricio de Azcárate

Patricio de Azcárate es el padre de Gumersindo de Azcárate. Tuvo cargos políticos de importancia en la España de su tiempo. Amigo de Es-

⁴ SOSA, N. M., *D. Patricio de Azcárate, un leonés universal*. Instituto Fray Bernardino de Sahagún de León. Universidad de Salamanca 1982, 87.

⁵ PABLO DE AZCÁRATE, *Sanz del Río* (1814-1869). Apunte biográfico por F. Giner de los Ríos. Documentos, Diarios y Epistolario. Tecnos, Madrid 1969, 372-373.

⁶ SOSA, N. M., *D. Patricio de Azcárate* 88.

⁷ SOSA, N. M., *D. Patricio de Azcárate* 131.

partero, Campoamor, Laverde y Fernando de Castro. Es uno de los fundadores de la Biblioteca Provincial de León. Según Pablo de Azcárate, Patricio tuvo una rara habilidad para saber conjugar la vida familiar, la investigación filosófica y la vida política.

Fue muy amigo de Sanz del Río al que invitaba con frecuencia a Villimer⁸. Cuando Sanz del Río veraneaba “en Villimer (León), en casa de don Patricio de Azcárate, con quien le ligaba la común vocación por la filosofía, impresionaba a todos su profundo amor a la Naturaleza, como les cautivaba su carácter jovial y sociable, en miedo del rigor intelectual y moral de su espíritu”⁹. Podemos decir que Sanz del Río y Patricio de Azcárate, dieron un impulso muy importante al pensamiento español, a mediados del siglo pasado, de modo que podría afirmarse que la iniciación de la filosofía moderna en España, a ellos se debe. Así lo da a entender J. L. Abellán en sus recientes estudios del pensamiento español.

En este sentido, D. Patricio, fue el Fundador y Director de la *Biblioteca Filosófica*. Tradujo 11 tomos de las obras de Platón, 10 tomos de las de Aristóteles y 5 tomos de Leibniz. Creemos que Ortega utilizó esta traducción en su *Idea del principio en Leibniz*. Todavía hoy se usa esta traducción, de la editorial Espasa-Calpe, como puede verse, por ejemplo, en Aristóteles, *Moral, a Nicómaco*. Trad. del griego de P. de Azcárate, Madrid 1972, 6ª ed. En esta empresa quiso D. Patricio que participaran todos los hombres de las distintas corrientes de pensamiento español, desde Salmerón a Campoamor y Valera, desde F. de Paula Canalejas a los neocatólicos como Ortí y Lara, y se mostró disgustado porque, finalmente, no fuera así¹⁰. El universalismo leonés se muestra aquí una vez más.

Patricio de Azcárate, escribió *Veladas sobre la filosofía Moderna* (1853), para su hijo Gumersindo, que luego tuvo un cierto éxito, según atestiguan Fernando de Castro y G. Laverde. Y también escribió: *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y Verdaderos principios de la Ciencia*, 4. vols (1861-1862). En esta obra, según Juan M. Palacios (1989, 648), Patricio de Azcárate hace la “primera exposición amplia, completa y correcta de la filosofía de Kant en el ámbito de la cul-

⁸ PABLO DE AZCÁRATE, *Sanz del Río* (1814-1869). Pablo de Azcarate fue Diputado a Cortes por León en 1918. Trabajó en la Sociedad de Naciones. Embajador de la República en Londres. En 1948 fue llamado de nuevo por la ONU que le nombró alcalde de Jerusalén durante algún tiempo.

⁹ GINER DE LOS RÍOS, F., *Apunte biográfico*, en PABLO DE AZCÁRATE, *Sanz del Río* (1814-1869), 28-29.

¹⁰ SOSA, N. M., *D. Patricio de Azcárate* 119.

tura española”¹¹. En el verano de 1880, lee D. Patricio la *Hª de la Filosofía* del P. Ceferino González, y de esta reflexión sale su último escrito: *La Filosofía y la Civilización moderna en España*.

3. Pero, ¿qué diablos era el Krausismo?

Casi todos los pensadores progresistas de esta época están influidos por el pensamiento krausista. Menéndez y Pelayo hablaba del krausismo, y en concreto del de Fernando de Castro, como del mismo demonio. También hablaba de las nieblas germánicas a las que habría sucumbido el señor Sanz del Río. Pero Azorín, por ejemplo, en absoluto pensaba así. En *Clásicos y Modernos*, asegura Azorín que el krausismo y, en concreto, Fernando de Castro es uno de los grandes acontecimientos intelectuales del siglo XIX, como ha demostrado recientemente, en su libro, D. Máximo Carracedo. En 1854 se produce la incorporación de Sanz del Río a la Universidad. Desde entonces, el krausismo no ha sido ajeno a los acontecimientos fundamentales de la vida española. “Liberalismo y krausismo se implican mutuamente dándose el caso de que aquél alcanza en éste su máxima expresión filosófica y política” (Abellán, 1984,394)¹². Según Elías Díaz: “La conexión Krausismo - liberalismo es, en verdad, incuestionable; representa en esa conyuntura la antítesis progresista del inmovilismo ultra-conservador típico del integrismo tradicional o tradicionalista”¹³. Con Julián Besteiro, Fernando de los Ríos (ministro que recalaba con frecuencia en Villimer como Marcelino Pascua) y Rodolfo Llopis, se pasa del liberalismo al “socialismo de fondo humanista”. Así aparecen Institucionistas en el Partido Socialista Obrero, como afirma y demuestra Mª. Dolores Gómez Molleda.

En Madrid había dos cátedras de Metafísica a la vez, la de Ortí y Lara y la de Salmerón, nos informa, certeramente, J. L. Abellán¹⁴. Y dado que como se ha dicho *un pueblo es su Metafísica*, esto nos visualiza, adecuadamente, la dualidad y una cierta esquizofrenia española. Mientras la esco-

¹¹ SÁNCHEZ CUERVO, A.C., *Itinerarios del pensamiento español en el siglo XIX*, en MACEIRAS, M., (Ed.), *Pensamiento filosófico español*. IIº. Del Barroco a Nuestros días. Síntesis, Madrid 2002, 178.

¹² JIMÉNEZ GARCÍA, A., *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*. Prólogo de J. L. Abellán, Cincel, Madrid 1992, 2ª, 32. En adelante KI.

¹³ *Minuta de un Testamento*. Publicada y anotada por Gumersindo de Azcárate. Estudio preliminar por Elías Díaz. Ed. Cultura Popular, Barcelona 1967, 9. En adelante MT.

¹⁴ KI 17.

lástica y el positivismo de Cousin alentaba al partido conservador, Sanz del Río trajo a España “una filosofía mística: la de Krause. Era la que muchos españoles necesitaban e iba a reinar casi un siglo”, asegura Araquistain¹⁵. El krausismo se opuso al oscurantismo, favoreció el libre examen y simpatizó con lo popular, afirma Tuñón de Lara.

En cuanto a la filosofía de Krause, nos confirma que el Ser infinito es superior a la Naturaleza y al Espíritu, y al compuesto armónico de ambos: La Humanidad¹⁶. Así la dialéctica nos lleva de la unidad a la oposición y de ésta a la armonía. El sistema de Krause se llama racionalismo armónico. Krause quiere hacer ciencia en el sistema de la ciencia.

Por proceder de Dios, la Naturaleza y el Espíritu son *infinitos relativos* y así se valora y defiende la Naturaleza, el cuerpo humano, y, muy en concreto, a la mujer¹⁷. Por eso, el hombre debe cuidar su cuerpo, y utilizarlo como mero instrumento sería menospreciar y profanar la imagen de Dios y olvidar la ley de armonía divina en la humanidad. Hay que respetar la dignidad del cuerpo y cuidarlo por sí mismo, por su natural bondad. En sus *Diarios*, afirma Sanz del Río que debemos mantener el cuerpo bien alimentado, sano y ágil, aseado y pulcro, y hemos de darle una parte de razón, a sus exigencias, para que no nos inquiete demasiado y tengamos paz para la vida del Espíritu, “así debes ser paciente y tolerante con los deseos de tu cuerpo”¹⁸.

Esta es una gran novedad filosófica, ya que en las filosofías tradicionales el cuerpo no parece existir, o si existe se le condena: *Se debe huir de todo cuerpo*, decía Porfirio. Julián Marías se gloria de que en su Antropología Metafísica se habla, casi por primera vez, del cuerpo y de la mujer. Poco antes había tratado el tema G. Marcel. Una de las consecuencias de esta nueva idea positiva del cuerpo es el interés por la higiene que podemos aún constatar en esa misma casa de los Azcárate en Villimer: cuartos de baño, amor al campo, cultivo de la naturaleza, etc.

El krausismo para Tiberghien es la reforma más decisiva del pensamiento desde la aparición del Cristianismo y el Renacimiento, y Krause sería la culminación del gran idealismo alemán al que corona prácticamente¹⁹. Sanz del Río considera este sistema el más útil para nuestro país, dado que Hegel había caído mucho y la obra de Schelling no era conocida²⁰.

¹⁵ MT 20.

¹⁶ KI 46.

¹⁷ KI 53.

¹⁸ PABLO DE AZCÁRATE, *Sanz del Río* (1814-1869). *Diarios*, 7.6. 1852, 157.

¹⁹ KI 65, D. Gómez Molleda 1966, 30.

²⁰ KI 75.

La Metafísica de Sanz del Río no es muy influyente pero sí su *Ideal de la Humanidad para la vida*, que no es, para muchos, ni mera traducción ni obra original. Según E. Menéndez Ureña es una simple traducción de una obra de Krause. La Humanidad es aquel ser uno, todo y propio, en el que intiman Naturaleza y Espíritu bajo la unidad de Dios. Los *Mandamientos de la Humanidad* fue la parte más influyente de esa obra. Estos imperativos orientadores se refieren a Dios, a uno mismo, a los demás, a ser bueno, justo y verdadero, a buscar la armonía y el bien por sí mismo y ser dócil a Dios²¹.

Además, se debe mirar por todos los seres, especialmente por la familia humana y la mujer. Esta es también una gran novedad, dado el extremado patriarcalismo y el machismo que ha padecido la mujer en nuestra cultura. Ortega promoverá a la mujer en la Universidad como ocurre en el caso de María Zambrano. Y este ambiente se respira en todo el grupo.

Por lo demás, al ser humano se le pide que sea sencillo, sin vanidad. Que sea un ser social, que renuncie al mal y al error. Que sea veraz, honrado y trabajador, esforzado y perseverante. Estos serían los tiempos de la tercera edad o edad *armónica* del mundo, plenitud humana de la historia, basada en la felicidad y perfección humana desde la libertad²². Así, más que enseñar filosofía, el krausismo enseñaba a filosofar, a pensar y a vivir. Algunas claves decisivas del krausismo son: “Espíritu de armonía, defensa de la libertad, culto a la ciencia, afirmación de la razón, moralismo, pedagogía y religiosidad”²³.

Gumersindo de Azcárate pertenece a “la promoción krausista por excelencia” que, centrada en torno a Giner de los Ríos, va a hacer más perdurable el espíritu y la obra del maestro. Frente al positivismo y al idealismo que se disputaban la orientación de la vida española, G. de Azcárate, que es clave para conocer los debates en el Ateneo de Madrid, se inclina por el positivismo que tenga en cuenta el neokantismo²⁴. Como luego hará Ortega, Azcárate rechaza, decididamente, la postura anti-religiosa y anti-metafísica del positivismo: “¿Puede ocultarse a nadie la gravedad del peligro que para la civilización entraña una doctrina cuyo programa se resume en esta frase: guerra a la religión y a la metafísica? Este es, sin duda alguna, el mal mayor, y el que los resume y comprende todos, que puede producir

²¹ KI 90.

²² KI 93.

²³ MT 19.

²⁴ KI 116.

el positivismo moderno: Estudios filosóficos y políticos, Madrid, Victoria-no Suárez 1877,120”²⁵. Por otra parte, el mismo Azcárate reivindica la emancipación científica de España frente al “fanatismo religioso” y el “despotismo político”²⁶.

Para el pensador Sanz del Río y el gran pedagogo Giner, resolver el problema de la educación era resolver el problema de España. En 1876, los profesores expulsados de la Universidad impulsan la *Institución Libre de Enseñanza*. Quieren romper con la tibetanización (aislamiento total empecinado y a sabiendas) de *España en la ciencia y la enseñanza y crear un hombre nuevo, un hombre interior (Giner) sabiendo que la democratización del país depende de la educación*²⁷.

En el pensamiento pedagógico de Giner, influyen Comenio y Pestalozzi, y sobre todos F. Fröbel (1782-1852), muy identificado con Krause²⁸. Se trata de una educación que no es sólo instrucción sino que es activa, integral, en libertad, laica-neutral, unificada, mixta y complementaria a la familia²⁹. F. de Paula Canalejas defiende el krausismo, contra Ramón de Campoamor que le acusa de panteísmo, y cree que la doctrina de Krause fortalece y vivifica la enseñanza cristiana que no quiere ni dualismo ni panteísmo³⁰.

Según A. Jiménez: “El krausismo, tanto por su amplitud como por su profundidad, es el movimiento filosófico más importante de la España contemporánea. Pero no fue el krausismo sólo una filosofía; en realidad eso es lo menos que fue, sino todo un movimiento social y reformista que colaboró, en gran medida, en la tarea de transformación y modernización de las estructuras arcaicas de la sociedad española. De aquí su éxito y también su frecuente polémica con el tradicionalismo imperante. *Los krausistas fueron, utilizando expresiones de Jobit y Gómez Molleda, los educadores y reformadores de la España contemporánea*”³¹.

Resumiendo a Sanz del Río, Canalejas dice que el krausismo: 1º. En filosofía, postula el racionalismo y la libertad científica. 2º. En moral, propone: “Obrar el bien por el bien”³². 3º. En política, el filósofo respeta la constitución positiva de su pueblo que defiende las libertades frente a la

²⁵ SÁNCHEZ CUERVO, A. C., *Itinerarios del pensamiento español en el siglo XIX*, 175.

²⁶ SÁNCHEZ CUERVO, A. C., *Itinerarios del pensamiento español en el siglo XIX*, 180.

²⁷ KI 149. Subrayado nuestro.

²⁸ KI 151.

²⁹ KI 152-158.

³⁰ KI 175-176.

³¹ KI 187. Subrayado nuestro.

³² KI 187.

violencia y el poder arbitrario. 4º. En lo social, busca el progreso en todo y para todos. Se distancia del comunismo que no deja libertad y del individualismo que no admite ley superior alguna. 5º. En historia, se respeta la verdad de los hechos y las tradiciones como fuente de enseñanza pero sin que anulen el presente ni el futuro. Se trata pues de un *racionalismo* en lo filosófico, de un *liberalismo* en lo político y de un *reformismo* en lo social³³.

“Heredera del krausismo, la *Institución Libre de Enseñanza* hará de la educación el móvil de la transformación radical del país, pero una educación integral y auténtica, no la mera instrucción que acumula conocimientos sin reflexión; una educación pensada por y para la libertad y la democracia; una educación concebida para hacer posible la convivencia nacional a partir de la tolerancia, lejos de cualquier sectarismo religioso o bandería política; una educación, en fin, que permita la creación de un hombre nuevo”³⁴.

De la ILE surgen algunas grandes instituciones de cambio como la Junta de Ampliación de Estudios (ciencia), la Residencia de Estudiantes (universidad), El Instituto-Escuela (enseñanza general) y el Instituto de Reformas Sociales (agricultura). Gumersindo de Azcárate presidirá el Instituto de Reformas Sociales (1903)³⁵.

Por otra parte, según Giner, en España, ocurre con frecuencia “que los amigos del catolicismo son enemigos de la libertad, y que los amigos de la libertad son enemigos del catolicismo”³⁶. En tal situación, el hombre de bien defenderá ambas cosas, tanto el valor de la religión como sus convicciones políticas. Según E. Díaz, la 3ª promoción de la ILE; integrada por personajes como Azaña, Ortega, Marañón y Juan Ramón J., encarna la España liberal frente a la integrista y tradicionalista³⁷.

En resumen, el Krausismo es el *Racionalismo Armónico*. *Racionalismo* porque defiende la razón como único principio de conocimiento científico, y *Armónico* porque establece una síntesis superadora de las tendencias opuestas con una religiosidad racional que fundamenta la libertad religiosa. En política, y en lo social, se declara liberal por antonomasia y rechaza toda injusticia, violencia o arbitrariedad.

Se trata, todavía, de una concepción organicista de la sociedad entre individuos y grupos que permita a todos cumplir felizmente su destino

³³ KI 188.

³⁴ KI 190.

³⁵ KI 164. Pablo de Azcárate escribe sobre Gumersindo de Azcárate (KI 12, nota 4).

³⁶ KI 198.

³⁷ KI 159-160.

humano. Defiende una reforma constante y progresiva que lleve a la transformación de las personas y los organismos sociales para la plena realización del ideal humano en la historia. Y confía en la educación de la persona, como el camino más seguro, “para lograr la reforma individual y social”³⁸.

Por lo demás, el krausismo, a pesar de las durísimas descalificaciones de Menéndez y Pelayo, ha sido reconocido ya por casi todos los pensadores del problema de España, desde Unamuno a R. Ledesma Ramos, como un movimiento social y de pensamiento importantísimo para España, como ha demostrado, fehacientemente, el profesor Roberto Albares³⁹.

4. *La Minuta de un Testamento*, de Gumersindo de Azcárate

Este escrito apareció en 1876, a raíz de la renuncia de G. de Azcárate a su cátedra, publicado y anotado por W. Ahora bien, desde el primer momento se entendió que el autor del texto era G. Azcárate, expulsado de la Universidad y confinado en Cáceres como Salmerón en Lugo o Giner en Cádiz, y uno de los fundadores de la ILE⁴⁰.

Gumersindo de Azcárate fue un liberal puro, defensor a ultranza del sistema Parlamentario y del sistema de Partidos⁴¹. Hombre de gran vocación Universitaria, albacea de Sanz del Río, fue simpatizante de la revolución de 1868 y a la que colabora activamente, desde una Dirección General al Ministerio de Gracia y Justicia, con Salmerón.

Parlamentario nacional por León durante muchísimos años, casi 40 años. Lo único decente que le quedaba, al fin, al sistema Parlamentario, en palabras de Unamuno, como nos recuerda muy bien el profesor Marcos Oteruelo. Siempre contra toda violencia y enemigo de toda precipitación revolucionaria, no estaría lejos de un neo-socialismo humanista como no lo estuvo Ortega.

Según Araquistain, G. de Azcárate llevó el armonicismo krausista al Instituto de Reformas Sociales. En la última época de su vida, colabora con su amigo Melquíades Álvarez, fundador del Partido Reformista, en 1912. Ahí se encuentra también con Ortega, Azaña, Américo Castro, Adolfo Posada y otros.

³⁸ ALBARES, R., *Julián Sanz del Río y el Krausismo*, en M. Fartos, L. Velázquez, T. Pastor, *La Filosofía Española en Castilla y León*, Universidad de Valladolid 2000, 274.

³⁹ ALBARES, R., *Julián Sanz del Río y el Krausismo*, 237-238.

⁴⁰ MT, *Cultura Popular* Barcelona 1967.

⁴¹ MT 41.

“*La Minuta de un testamento*, autobiografía de Azcárate, ligeramente transformada, es, dice Cacho Viu, *la obra más importante que entonces publicaron los krausistas; viene a ser* –escribe María Dolores Gómez Mollada– *una especie de manual del perfecto krausista. Puede decirse* –había señalado, en efecto, Jobit– *que es la actitud del krausista medio la que Azcárate fija en su preciosa Minuta*”⁴².

Según López Morillas se trata de vindicar al autor y a sus correligionarios y de ofrecer una exposición breve y sencilla de la vida krausista. Además, se compatibiliza, perfectamente, la religión con la libertad, el catolicismo con la civilización moderna, y, como ha escrito muy bien Jiménez Lozano, nunca mostraron los krausistas odio alguno a la religión ni al catolicismo ni a la Iglesia católica, cosa que también heredó Ortega.

Aquí trataremos de presentar algunos temas más fundamentales, a partir del hecho de que el testamento ha venido a las manos del autor por “rara casualidad”, tan “rara” que era su propio testamento.

4.1. Primeros pasos en la vida hasta llegar al matrimonio

Dice el autor del Testamento que va a dar un resumen de su vida, con sus merecimientos y fracasos, incluida su postura religiosa, para legarla a la familia y al juicio de la posteridad, pues, como decía Séneca, el legado de la vida es el más importante. Además hace una distribución de bienes, tanto a su familia como a sus amigos, a su pueblo y a la humanidad porque *homo sum et nihil humani a me alienum puto*⁴³, según decía san Agustín con palabras de Terencio: *soy hombre y nada humano me es ajeno*. También va a dar unos consejos razonados y unas recomendaciones a sus hijos. Así, cumple, el testamentario, un sagrado deber de conciencia y de vida.

El autor es hijo de un profesional partidario del movimiento “científico y religioso” que inauguró el siglo XIX y que, bajo las ideas de la Ilustración, había abandonado sus convicciones religiosas en favor de los grandes ideales modernos. A su madre, muy religiosa, le inspiraba la caridad hacia los desgraciados y pequeños, pero no siempre la idea de igualdad que embargaba al autor del Testamento. De su madre recibe la educación religiosa pero nunca oyó a su padre duda alguna ni menosprecio a la religión. La enseñanza moral la recibe del ejemplo del hogar.

⁴² MT 72.

⁴³ MT 87.

La educación le toca recibirla en el tiempo de *la letra con sangre entra*, de la que no sufre sus consecuencias, pero sí el estímulo del amor propio en la educación que crea enormes rivalidades. Las *Humanidades*, entonces, se reducían al latín y no se estimulaban ni despertaban las cualidades propias del individuo, para su mejor desarrollo, sino que simplemente se instruía a la persona. Así, Gumersindo, comienza a sentir simpatía por ciertas asignaturas y por los profesores más dedicados. Al terminar sus estudios no siente gran alegría. Y se da cuenta, también, que no basta tener un buena profesión sino que se precisa vocación⁴⁴. El materialismo científico no le afecta pero sí el problema de las ciencias naturales y las creencias religiosas, en relación con el tema del origen del mundo. Finalmente, nuestro testamentario, se hace Profesor, una meta importante para él.

Con todo, el autor, estima que “la mayor dicha de mi vida y por la que más gratitud debo a Dios, (es) el haber conocido a la que ha sido y es dulce y cariñosa compañera de mi vida, y con la que he realizado el *consortium omnis vitae* del jurisconsulto romano”⁴⁵. Aquí aparece, con claridad, la importancia de la mujer y la familia, que el krausismo reivindicó siempre, fundado en el valor de la persona, su educación, los valores morales y el amor familiar.

4.2. *El problema religioso, la familia y la sociedad*

Sin embargo, nuestro autor nos confiesa que no ha tratado con su mujer el problema religioso. El autor admite la creencia en Dios y respeta el cristianismo pero rechaza a los fanáticos sin caridad y a los volterrianos sin luz ni ciencia. Contrae matrimonio en medio de una cierta crisis de fe pero se siente feliz en su nuevo hogar, y en esa familia “íntima, santa y natural”, muy celebrada por Paul Janet en *La Famille*.

La religión, en la que cree el autor, informa toda su vida. Se trata de un Dios personal y providente, íntimamente unido a la vida, que da la inmortalidad y cuya providencia amorosa alcanza a toda la historia. Su manifestación más alta es la vida cristiana que ofrece al hombre un Ser absoluto e infinito, la vida de Jesús como ideal práctico y regla de una vida moral “pura y desinteresada, como ley social el amor y la caridad, como dogma el *Sermón de la Montaña*, como culto la *oración dominical*”⁴⁶.

⁴⁴ MT 103, nota 20.

⁴⁵ MT 108-9.

⁴⁶ MT 118.

Se trata del *cristianismo liberal*, parecido al de Lacordaire y de Gratry, no del *Credo* tradicional, anota el albacea del Testamento, que teme crear una crisis a su esposa, si le revela su situación, pero también juzga imposible ocultarle su intimidad por lo que se decide a hablarle. Así, le presenta algunas grandes personalidades humanas de otras religiones, y le expone la importancia de la sinceridad y de la asimilación personal de la religión en base a razones auténticas.

Aprovecha la ocasión de la apostasía de un sacerdote, de la que da cuenta la prensa, que unos presentan como un horrible renegado y otros como pura coherencia de conciencia, para exponer su situación religiosa a su mujer. Hace ver a su mujer cómo la Iglesia que recibe al converso, le llama *convertido* y la que lo pierde *apóstata*. Según nuestro testamentario, la persona que obra en conciencia es un convertido y el que actúa sin conciencia apóstata de sí mismo y, por tanto, de la religión. Pero la gente suele llamar apóstata al que es sincero e hipócrita al hombre honesto y coherente. En fin, hay que odiar los errores y amar a los hombres, como dice san Agustín, y esto vale especialmente para los amigos, los hijos y al compañero de hogar, le dice su esposa, que le emociona, con un amor cristiano propio del *Sermón de la Montaña* y de la parábola del *Buen Samaritano*⁴⁷.

El testamentario siempre ha sido muy respetuoso con las creencias de los demás, especialmente en su cátedra, y siempre ha subrayado lo que une a los creyentes. Piensa que aunque hay diferentes creencias también puede unir mucho la coincidencia en una conducta moral honesta y una feliz y respetuosa armonía. El autor no desea para su hijos un catolicismo frío y dogmático, con más odio que amor y más dado a la guerra que a la paz. La familia originaria se reunía para la oración, la lectura del evangelio y libros piadosos, pero el autor dice que no asistirá, en adelante, ni al *rosario* ni a las *novenas* por la confusión que existe en el culto a los santos y la recitación rutinaria, mecánica y tibetana de la oración de los cristianos⁴⁸.

Según G. de Azcárate, para muchos la religión es cosa de mujeres, niños y moribundos e, incluso, está bien visto ser católico aunque no se sea practicante. Ortega solía decir que los españoles somos buenos creyentes pero malos parroquianos. Nuestro autor defiende que la más santa de las libertades es “la libertad de conciencia y de cultos” y asume el cristianismo de los *unitarios* predicado por Channing; de ahí que asistirá a la igle-

⁴⁷ MT 128.

⁴⁸ MT 140-1.

sia pero no a la misa. A sus amigos les dará explicaciones adecuadas de su conducta.

Por lo demás, creía en la inmortalidad del alma y quería ser enterrado junto a su mujer pero “sin mengua de la integridad de nuestra conciencia”. Y como hay cementerio civil y católico, el autor quiere respetar los ritos y ceremonias adecuados tanto vivo como muerto. Ciertamente a él, le repugna que sus huesos vayan a parar al cementerio civil, “pero más me repugna que vayan al otro si para ello he de morir mintiendo; y así, si continúan las cosas en el mismo estado, es mi voluntad que me entierren en el cementerio *civil*, poniendo sobre mi sepulcro una cruz y esta inscripción: *Amaos los unos a los otros*”⁴⁹. Todo esto lo dispone así, nuestro testamento, porque ya existía el precedente del maestro Sanz del Río.

4.3. *La intervención en la política*

Varias causas contribuyen a su participación en la política y a que profesara ideas de orientación liberal. En primer lugar, esas eran las ideas de su padre y las enseñanzas recibidas en la Universidad. Además le repugnaba, por su propio carácter, el absolutismo. Le encantaba la altivez y la independencia española cuando sentenciaba: *rex eris, si recta facis; autem si non facis, non eris*, según decían los concilios de Toledo y el juramento de los Reyes de Aragón⁵⁰. Le encantaba la libertad de los Comunes así como los pronunciamientos para establecer los principios constitucionales de comienzos del siglo pasado. Pero hoy cree que nuestra altivez española ha degenerado en indisciplina, le encanta la revolución pero detesta las parodias de dictaduras, motines y golpes de estado que sólo satisfacen pasiones bajas y mezquinas.

La ilustración universitaria era liberal pero solía ser anti-religiosa. Nuestro autor cree que se puede ser “católico y liberal” y se identifica con el catolicismo liberal que reinaba en Francia y Bélgica, y creía que “podía todavía el catolicismo servir en gran manera a la causa de la civilización”⁵¹. Estas eran también las ideas de Fernando de Castro como se puede ver en su *Sermón a Castellanos y Leoneses*, de Mayorga de Campos. Eso mismo hicieron los discípulos de Ortega. Siente, nuestro autor, que el *Syllabus* parece haber declarado incompatible el catolicismo con la

⁴⁹ MT 151.

⁵⁰ MT 154.

⁵¹ MT 157.

civilización moderna, pero hoy hemos visto cómo el Papa Juan Pablo II, dijo todo lo contrario, en Madrid, no hace tanto tiempo.

El autor defendió el sistema constitucional con la pluma y con las armas. Sabe, por experiencia, que una “guerra civil es horrible”, pero él mismo, que pasaba por ser muy humano, aplaudió o disculpó hechos injustificables. En la guerra se cree que todo vale, que el fin justifica los medios, y se olvida la justicia, el derecho y la moral. En el mundo liberal, nuestro autor, se afilió al partido *progresista* que hizo la reforma constitucional moderna. Le costaba la disciplina de partido y, entre sus correligionarios, tomó fama de *díscolo*, pero ante su conciencia era muy *disciplinado*.

En las elecciones nunca hizo lo que llamaban *atrocidades* pero sí usó la así llamada *influencia moral*. Ambas cosas las considera, hoy, un verdadero crimen, pues la corrupción electoral lleva a la corrupción parlamentaria y administrativa, motiva las revoluciones y los pronunciamientos, desprestigia el sistema y reaviva las esperanzas insensatas de los del antiguo régimen⁵². Nuestro testamento ha sido conspirador, como todos los liberales, aunque eso le paralizara mucho o le helara la sangre. Tomó parte en la Revolución de 1868 y no se arrepiente, aunque le repugna todo recurso a la fuerza, cree que el pueblo tiene ese derecho frente a la tiranía. Le repugna el movimiento cantonal y los actos de pura fuerza. Pero no es pesimista, y acepta la Monarquía, si beneficia al pueblo y hace las reformas que conducen al bien común.

4.4. Enseñanza y educación

La profesión que uno ejerce es lo que más le une a la sociedad. Lo más importante de la profesión no es lo que uno gana, con ella, económicamente, sino la vocación que uno ejerce al seguir su propia “voz interior”. Esta es una idea muy desarrollada por Ortega, especialmente en los escritos sobre Goethe. Ahora bien, nuestro autor tiene que reconocer que el educador no siempre actúa por un móvil puro y desinteresado, pues también interviene el amor propio: “en fin, aspiraba a la fama y soñaba con la gloria”⁵³. Pero finalmente, triunfa el amor a la ciencia y a la propia misión en la sociedad que es como un ministerio sagrado, un sacramento de difícil administración, decía Ortega, que no se pueda utilizar para fines personales.

⁵² MT 161.

⁵³ MT 168.

Ahora bien, la educación, además de instrucción, es formación. El profesor es a la vez educador de la juventud, sobre todo con su ejemplo, y este se ofrece, especialmente, cuando se hace comprender, con el propio testimonio, la “santidad del trabajo”, cuando se valora justamente a los alumnos en sus ejercicios académicos y se estimula la colaboración de todos a la “obra común”. A veces el profesorado carece del sentido de su misión y cae en la inercia y la rutina.

G. de Azcárate explica que cuando la dignidad de algunos compañeros profesores se ha visto hollada “he hecho dimisión de mi cátedra”⁵⁴. El autor no quiere que haya otra lucha, en la Universidad, que la de la verdad con el error, desde la paz y el respeto mutuo de todas los sistemas y escuelas.

4.5. *La familia y los hijos, su educación y profesión*

El autor, considera la educación de los hijos como uno de los deberes más delicados de la vida. Ha procurado darles ejemplo de trabajo y de virtud, de buenas costumbres y sanas amistades. Y como no quiere justificar la inmoralidad como exigencia de la naturaleza, ha procurado darles una buena educación sexual. Así valora muy positivamente el matrimonio y la familia que ha decaído tanto en nuestros días. La familia es *vivir en otro y vivir para otro* y eso requiere abnegación y sacrificio. Lo importante no es el linaje sino la educación. Además, no se debe valorar el dinero sobre todas las cosas, como hoy es común, porque entonces el matrimonio puede convertirse en una “venta infame”, y así se lo ha transmitido a su hija.

Después de la educación de los hijos también es importante la profesión o la carrera y la preparación de los estudios. El autor ha procurado conocer y descubrir las cualidades de sus hijos “a fin de conocer su verdadera vocación” y guiarles sin coacción alguna⁵⁵. Uno de los hijos se inclinaba más a la filosofía y cuestiones morales y el otro a la utilidad de la industria. El primero se orientó fácilmente en sus estudios.

El segundo quiso ser *militar* pero el padre no veía cómo puede haber una vocación que “consiste en matar y destruir”, y al hijo se le pasó. Por

⁵⁴ MT 173. Se trata de la segunda cuestión universitaria que afecta a Giner y a Salmerón y al mismo Azcárate. La primera afecta también a Sanz del Río y a Fernando de Castro.

⁵⁵ MT 183.

otra parte, el ser *industrial* le parecía quedarse sin carrera. Se trata de un error gravísimo, muy común en España, y origen de muchos de nuestros males. El autor hace ver a su hijo que lo importante es la vocación y la propia realización. Al fin, acepta ser *Ingeniero industrial* y compatibiliza todo. Los dos hijos se trasladan a Madrid donde, según nuestro autor, se reúne algo de todo “lo bueno y todo lo malo de España”.

Por entonces, surge en la prensa la polémica de los *textos vivos*. Se trata de la famosa polémica de los tradicionalistas o *neocatólicos* contra los profesores krausistas. Es un asunto muy triste y la famosa frase es muy curiosa porque es de santa Teresa. Ahora bien, no basta con alejar los peligros, como creen los educadores del antiguo régimen, hay que formar para vivir en libertad y confrontar adecuadamente la fe y la razón, huir del sectarismo y actuar con una integridad que, a veces, falta, también entre los profesionales del derecho, desde sus primeros trabajos.

4.6. *Los bienes de la fortuna*

El testamentario recibió sus bienes de sus padres, y los acrecentó con su esfuerzo y economía. Cree que la economía no debe regirse sólo por el interés individual y el egoísmo y que debe estar sujeta a unos principios morales. Esta ha sido una gran tradición familiar y social de los Azcárate, asegura una persona ajena a la familia, D. Alejandro Valderas. Frente a las utopías, sin sentido práctico, y el individualismo dogmático, de la propiedad privada, hay que analizar los actuales problemas sociales, tener en cuenta la realidad concreta, y la sensatez necesaria como hace ya hoy el *neo-socialismo*⁵⁶.

Por otra parte, ahora, no basta transmitir una riqueza económica a los hijos. Hay bienes más importantes que el dinero, y, además de la familia, también están los deberes de la amistad, la cultura, la patria y *la humanidad*. Como a veces, estos deberes, no están del todo reconocidos, jurídicamente, ruega a sus herederos que respeten su testamento y resuelvan pacíficamente todo posible litigio.

Y, así, nuestro ilustre Testamentario dispone: En primer lugar, a su “querida mujer, la inseparable compañera de mi vida; y en recuerdo de la completa felicidad que yo he gozado a su lado, la lego todos mis *muebles, alhajas, enseres y ropas*, a fin de que quede intacto el hogar, testigo de

⁵⁶ MT 193.

nuestra dicha”⁵⁷. A ella deja también todo el dinero que tenga en el momento de fallecer como justa recompensa en la conservación y acrecentamiento de sus bienes y los que ella aportó. Deja a su hijo mayor el *reloj* que él heredó de su padre que simboliza el tiempo bien aprovechado. Deja a su hijo menor el *anillo* de boda para que le sirva a él, también, para un feliz matrimonio.

A su hija le deja el cuadro del dormitorio que tiene pintada la cruz de Cristo con la inscripción que resume su santa doctrina: *amaos los unos a los otros*. Lega a un amigo católico las *Obras del ilustre Channing*. Deja a su amigo C., el instrumental de cirugía, de un antiguo compañero, que supo hacer justicia a sus convicciones, y que tiene con él, en común, el principio de la lógica de Malebranche: “ser hombre honrado”.

Deja también a la viuda, de su fiel servidor durante años, *una pensión vitalicia de tres reales diarios*, y su vivienda actual, que heredarán sus hijos menores si ella falleciese. También deja dos mil reales al primero de sus criados y mil al segundo. A un pariente le deja dinero para pagar la carrera de su hijo. Al Hospital del pueblo, en que nació y se crió, le deja 70 mil reales, para ancianos incurables que no tengan hijos. Al Hospicio del pueblo en que vive le deja 40 mil reales para mejorar sus condiciones higiénicas.

Deja a la Provincia de (León)... 80 mil reales para fomentar la *Escuela de artes y oficios*. Este es un tema que el krausismo, cree de interés nacional para conseguir una mayor unión entre ciencia, industria y comercio, como se ha visto más arriba. A la Nación le deja 20 mil reales para premiar la mejores *Memorias sobre establecimientos penitenciarios*. Es un tema que Azcárate trabajó mucho, como parlamentario, de acuerdo con la ideas de Concepción Arenal. Deja también 20 mil reales a la *Asociación para el progreso del Derecho Internacional*.

Lega también 80 mil reales a la *Iglesia católica y anglicana*, a partes iguales, para las *misiones* que ambas tienen en Asia, África y Oceanía, para contribuir a la difusión del cristianismo y ayudar a los que así llevan la cultura a todos los pueblos. A la *Universidad* le deja todos los libros de su especialidad. También lega 40 mil reales a la facultad de Medicina para premiar las mejores Memorias de *Fisiología e Histología*. Deja a la Facultad de Filosofía y Letras 40 mil reales para premiar Memorias sobre *Filosofía e Historia de la Religión*. Así, el testamento ha tenido en cuenta a todos: mujer, hijos, parientes, criados, amigos, pueblo, Provincia, Nación, Humanidad, Ciencia y Religión, así como el destino universal de los bienes⁵⁸.

⁵⁷ MT 200.

⁵⁸ MT 211.

El reparto de los bienes no lo hace en porciones exactamente iguales, sino para que cumplan su fin económico, en interés de la sociedad y de sus propios hijos. Al hijo mayor le deja las fincas urbanas y rústicas que heredó de su padre y la casa en que vive, salvo el *derecho de habitación* que concede a su querida esposa.

Recomienda a su hijo que respete a todos los colonos que durante largo tiempo vienen labrando la fincas rústicas, y conceda a tres de ellos un canon moderado para que las tres huertas que labran, desde hace más de 20 años, sean un día de su exclusiva propiedad. Que tenga buenas relaciones con todos los colonos y proteja a los débiles, y atienda y auxilie a los vecinos del pueblo, “donde tengo mi modesta casa de campo, los atienda y auxilie en la medida de sus fuerzas”⁵⁹, siendo generoso con ellos en los años de malas cosechas, para que reine la armonía entre todas las clases sociales. Así, el testamentario reconoce el *problema social* y tiene en cuenta la Fía. del Derecho de Ahrens al respecto.

Al segundo hijo, le hace heredero de la mina de plomo y la fábrica a ella unida. Le recomienda el sistema de salarios y participación en la empresa, y la atención a los obreros, en sus reveses de fortuna y en su educación humana, moral y religiosa. Nuestro autor cree que no hay que caer en el error de una mísera *justicia legal*.

En cuanto a su hija le deja todos los valores que posee en títulos de Deuda pública. Pero no desea que sus herederos *jueguen a la Bolsa* con ellos sino que los usen, adecuadamente, sin convertirse en *jugadores*. De nuevo se recuerda el sentido social y responsable de la utilización de los bienes promovido por los Azcárate.

4.7. *Últimos consejos a los hijos*

Finalmente, va a dar algunos consejos a sus hijos que espera contribuyan a su felicidad. No se trata de mantenerles en una tutela ilimitada sino de “decirles mi última palabra”. No intenta ahora recordar los principios morales consabidos sino “ciertos vicios” que son comunes en nuestra sociedad y que pasan inadvertidos y al final arruinan toda moral y dejan a ésta reducida al puro Código penal. Además, se trata de avisar, a sus hijos, sobre su carácter y posición social para que no se enamoren de sus propios defectos. Mientras viva su madre no habrá problema, pues su

⁵⁹ MT 215.

vida será un recordatorio moral perfecto, pero luego conviene que quede constancia.

Uno de los problemas actuales es la crisis de valores morales y religiosos, con una religión rutinaria o del miedo y un culto muy externo, o un misticismo vago sin incidencia vital alguna. La ciencia, que nos ha dado tantas cosas, no ha creado aún “nuevos principios que puedan servir de guía a la humanidad”⁶⁰. La filosofía aún comparte hoy con la religión la cura de almas, pero a la moralidad actual le falta vigor. La consecuencia es que, en la religión, la hipocresía es muy frecuente y poca la sinceridad y valentía en las convicciones.

En la economía predomina el egoísmo individual. El interés es un móvil legítimo pero necesita sentido moral y humano. En política, la decadencia moral es mucho mayor, el egoísmo predomina, se sacrifica la razón y la patria al partido. La impaciencia por el poder cunde, y el autor pide a sus hijos que tengan siempre presente la conducta que observó su padre, “en los últimos años de su vida”, para no someter nunca los principios sagrados y la patria a los intereses partidistas. No se puede parlamentar entre el bien y el mal, y no se debe disfrazar el miedo de prudencia.

El hijo mayor, con su carácter bilioso, es decidido en su sentido moral, pero puede ser demasiado duro con los extraños aunque sea muy cariñoso con los que ama. El hijo menor, por su profesión mercantil puede inclinarse a una “excesiva tolerancia”, más peligrosa que la acritud de su hermano. No es buena la simpatía y amistad con quien no respeta la moral porque no le ayuda a él a mejorar y alimenta, poco a poco, la inmoralidad de los demás. La excesiva dureza puede también dar la impresión de que la virtud es cosa “difícil, seca y antipática”⁶¹.

El hijo mayor mira con demasiado respeto el matrimonio. Pero no hay que dejarse llevar por excesivos temores y preocupaciones o por las dudas de la propia capacidad para la vida del hogar. Además, también hay que confiar en la providencia, especialmente en este tema de la formación del hogar. El hijo menor permanece soltero porque no quiere renunciar a la libertad que perdería con el matrimonio. Desconoce los puros y nuevos goces de la familia y su vida social. El padre teme también que así vea a la mujer como un mero instrumento de los goces efímeros y del galanteo insustancial.

⁶⁰ MT 229.

⁶¹ MT 239.

En cuanto a su profesión, aconseja a su hijo menor que no se deje llevar por las maravillas alucinantes de los negocios pasajeros, que ha producido el desarrollo del crédito, sino que proceda con discreción.

En cuanto a su hija le aconseja que no se encierre en un dogmatismo religioso, “estrecho e intolerante”, que puede perjudicar la paz y felicidad de su hogar y amortiguar el sentido de la caridad cristiana que es fuente inagotable de amor y de benevolencia con todos, especialmente, con los suyos. Además debe unir la religión con la ciencia porque la cultura no es un adorno para la mujer sino una necesidad para poder ayudar sabiamente a los suyos.

Termina nuestro autor: Este testamento lo escribe con los ojos puestos en Dios y atendiendo la voz de la conciencia. Ha procurado ser sincero en la reseña de su vida, justo en la distribución de sus bienes, y prudente y discreto en dictar consejos a sus hijos. Que le perdonen si no ha acertado y miren la buena intención que le guiaba. Ha mostrado respeto a la *religión*, valoración positiva de la *vida cristiana* y su renovación, para el bien de los pueblos, como hizo también Fernando de Castro.

Ha reconocido la *cuestión social* como también lo hizo Le Play. Condena el *espíritu revolucionario* como estado de guerra permanente. Su distribución de los bienes demuestra que “sólo posee un alma libre aquel que obedece siempre libremente la ley de Dios; que obra, es verdad, como quiere, pero que quiere siempre lo que debe”⁶². En cuanto a la *cuestión política* se opone al partidismo y pide imparcialidad para resolver los conflictos del presente. Hay que armonizar tradición y progreso.

4.8. La Religión y las religiones

Se trata de una conferencia pronunciada el 16-5-1909 en la *Asociación El Sitio* de Bilbao. En ella dará Ortega su famosa conferencia sobre *Vieja y Nueva Política* en 1914. Comienza diciendo que él no cree que “el liberalismo sea pecado”. Pero no deja de ser curioso que haya una edición hasta en 5 ó 6 idiomas de la famosa obra de Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado*. No obstante, no va a tratar aquí del clericalismo ni de cuestiones políticas o de derechos como la libertad de conciencia, el matrimonio civil, los cementerios, etc., aunque alguien ha dicho que “los católicos militantes en España no eran más que un partido político”.

⁶² MT 251.

Los extremistas españoles creen que sólo hay una religión verdadera, dice Azcárate, pero en todas hay elementos de verdad como dijo, en el Congreso de la Religiones, de Chicago en 1893, un Arzobispo católico. A pesar de las diferencias religiosas, dijo el Arzobispo de Chicago, hay una “*común humanidad, un sincero respeto y reverencia, un sentimiento cordial y fraternal de amistad*”. Y el cardenal Gibbons recuerda a todos el programa de la *caridad, la humanidad y la benevolencia*. San Agustín habla de la Iglesia desde Abel, y Tertuliano del alma “*naturaliter cristiana*”. Boutroux, Spencer y Guyau, nos hablan de una religión del misterio que se liga con la ciencia⁶³.

La Filosofía de la Religión estudia la religión en sí misma o la esencia de la religión. La religión es un problema metafísico, psicológico, sociológico, pragmático, y, según Taine, “un poema metafísico acompañado de creencia”, eficaz y popular, que sabe llegar a todos. Produce la integración del hombre y beneficia a toda la humanidad para que no se destruya. Jaurés, el socialista francés, creía un error mortal abolir las creencias religiosas.

Para Séneca, la religión es conocer a Dios e imitarle. Para Kant, reconocer nuestros deberes como mandamientos divinos. Para Huxley, el amor al ideal ético y el deseo de realizarlo. Para Schleiermacher, el sentimiento y la intuición de lo Infinito. Para otros, la religión es todo lo mejor de la vida y, además, *laborare est orare*⁶⁴. Los antiguos, paganos, llamaban *ateo* al que no aceptaba sus dioses, p. e. los Padres de la Iglesia. Haeckel decía no soy ni *teísta ni ateo*. Del mismo modo, para algunos, *agnosticismo* es irreligión para otros sentido del misterio. La religión nos une con el Absoluto, es oración y sentido comunitario, algo personalísimo e íntimo, por eso el Estado no puede “servirla sin ofenderla, ni protegerla sin profanarla”, según decía el krausista liberal A. Calderón⁶⁵.

Es más: “Contra viento y marea eclesiástica, existió una minoría de intelectuales católicos liberales y republicanos como Fernando de Castro, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Joan Maragall, Miguel de Unamuno o, más tarde, José Bergamín, impulsor de la revista *Cruz y Raya*, que constituye el proyecto más acabado de una intelectualidad católica republicana (Aranguren: 1998)”⁶⁶.

⁶³ Conferencia *La Religión y las Religiones*, MT 263.

⁶⁴ *La R. y las Rs.* 276.

⁶⁵ *La R. y las Rs.* 279.

⁶⁶ DÍAZ-SALAZAR, R., *El factor católico en la política española*. Del nacionalcatolicismo al laicismo. PPC, Madrid 2006, 145.

Hay cierta *unidad* del Fenómeno religioso y una *variedad* que muestra la Historia de la Religiones desde el arte prístino hasta el animismo y la filosofía griega. Azcárate cree que san Bernardo no valora este mundo y que está vertido al otro, pero el Renacimiento trae nuevos aires humanistas. Bacon y Descartes emancipan la Filosofía de la Teología, y así nace el Derecho y la Ética civil. Surge también la nueva ciencia y luego las Revoluciones, obra, también, de la Providencia divina, y para nada obra del diablo...

Es preciso reconciliar cristianismo y ciencia, y el cristianismo y la religión del pueblo como hace Vacherot. Se trata de la religión del Jesús de Nazaret, de su muerte y resurrección, de la religión de la caridad descrita por san Pablo en 1ª Cor. 13. Así, la Religión es tan permanente como la Ciencia, el Arte o el Derecho, y como ellas cambia y se modifica. Esa es la Religión que describía Concepción Arenal en *Cartas a un Señor: La Religión* es algo íntimo que arranca de lo profundo del corazón, es también comunión, es amor y justicia. Se trata de la religión de la vida, no de *cumplir* ciertos *deberes religiosos*, y de hacer todo el bien que se pueda hacer y evitar todo el mal que se pueda contra cualquier persona por insignificante que sea socialmente⁶⁷.

El Obispo de León, D. Ramón, en carta del 21-1-1910, acusa recibo de esta Conferencia de Azcárate, le avisa de su racionalismo pero también le alaba sus “miras elevadas y nobilísimos sentimientos” y “ánimo sincero”, y le manda sus respetos. Azcárate le contesta agradecido y asegurándole su interés por la religión misma, a la vez que le expresa su amistad. También hay aquí una carta de Antonio Maura a Azcárate en la que le señala la enorme distancia entre Azcárate y la “bullanga callejera” que habla de tolerancia y libre convivencia.

También el obispo de Salamanca en una carta, del 5-2-1910, le agradece su amistad. Le recuerda su racionalismo, frente a los dogmas y milagros, pero como se trata del “racionalista menos acatólico” que conoce, espera, como santa Mónica, su conversión plena. Le pide que se abra totalmente a la luz de lo alto, y ruega disculpe sus “atrevimientos con la bondad con que me dispensó siempre”, y le expresa su “cariño sincero de su amigo y servidor que le bendice”⁶⁸.

También, D. José, el nuevo obispo de León en 7-1-1914, le expresa a Azcárate su gratitud por la bondad con que ha acogido su Carta-Pastoral y le agradece el envío de la conferencia: *La Religión y las Religiones*. Le

⁶⁷ *La R. y las Rs.* 290.

⁶⁸ *La R. y las Rs.* 296-7.

parece que Azcárate tiene un sentimiento religioso parecido al de san Agustín y piensa que le falta algo. Y le dice: “Acaso hablando nos entenderíamos, y Dios quiera que así suceda”. Y se despide con el ofrecimiento de “su mayor consideración” y amistad.

5. Justino de Azcárate (1903-1989), Ortega y la Asociación al Servicio de la República

J. de Azcárate fue Subsecretario del Ministerio de Justicia en el primer Gobierno de la República, y Diputado por León en las Constituyentes de 1931. Sabemos que se sentaba en el Parlamento junto a Ortega. Fue Secretario de la *Agrupación al Servicio de la República* fundada por Ortega, Ayala, Marañón y A. Machado. Como tal secretario firma la *Circular*, de la Agrupación al Servicio de la República, del 29 de enero de 1932, basada en ideas de José Ortega y Gasset, su Presidente.

En ella se habla de Nación y Trabajo, de un *nuevo Estado*, de un poder público que oriente toda la economía más allá de los intereses particularistas del patrono o del obrero aunque contando con todos, partiendo de la idea de que un grupo no puede imponerse a otro y todos tienen la obligación de crear riqueza y de repartirla adecuadamente, pues todos tienen el deber de trabajar, de hacer algo para hacerse personas. Así que el lema de esta Agrupación es: *Nación y Trabajo*, un proyecto común, de una “España magnífica”, y un proyecto para todos. En ese sentido se requiere una economía nacional bajo un Consejo de Economía Nacional que marque las orientaciones fundamentales para toda la Nación.

Además, se pide una *Reforma Agraria* para que la tierra pase, sin atropellos, de manos parásitas a manos activas y expertas, y se acerque la tierra al obrero con una legislación social adecuada. También se trata de organizar la *Vida local*, no solamente en los ayuntamientos y provincias sino también con las Regiones y Autonomías como “miembros naturales de la Nación”⁶⁹. Se pide, igualmente, renovar la *Constitución* a partir de acatar la que ya hay, pero intentando que adolezca menos de “esquematismo doctrinario” y consiga un mayor equilibrio más representativo y menos partidista.

También se trata la *Cuestión religiosa* para conseguir un estado laico que evitara toda “agresión a los grupos católicos de España” así como la persistencia de sus “privilegios políticos” antinacionales. Así, se evitarán

⁶⁹ ORTEGA Y GASET, J., *Circular*, O. C. XI, Madrid 1983, 429.

las guerras de religión que sólo son propias de Estados bárbaros. En cuanto a la Enseñanza, se ha de nacionalizar pero no por medio de leyes y coerciones externas a la enseñanza privada sino con una enseñanza pública mejor. La Sanidad pública es también una función del Estado y una gran riqueza nacional⁷⁰.

“Al ser convocadas las elecciones de la Constitución de la República, don José recibió ofrecimientos de varios partidos para figurar como candidato en tres o cuatro provincias. Eligió León y ello me proporcionó la gran satisfacción de acompañarle en la breve pero intensa campaña y sobre todo de salir juntos elegidos diputados”⁷¹.

Ortega participa en un mitin, el 19-6-1931, en la Plaza de Toros de León, de la Conjunción republicano-socialista de cuya candidatura formaba parte el autor⁷². El texto de esta intervención sólo existe en los resúmenes de la prensa. Así, Ortega y Gasset, fue Diputado por León.

Además Ortega da una Conferencia en el Teatro Principal de León el 26.6.1931. Ortega afirma en ella que hay que tener ideas claras sobre el Estado y que no hay que tratar a la gente como borrachos enviándolos como ovejas a las urnas o como búfalos a la revolución⁷³. Es necesario superar las vanas promesas y hablar a la gente con claridad sin caer en la demagogia que perjudica a la República y la hace poco creíble. Pide electores con mente serena y clara que no se dejen embriagar con vanos discursos. “Yo no quiero hacer política con borrachos; todo lo contrario, necesito apelar al fondo claro, luminoso, de la conciencia de cada uno de vosotros”⁷⁴.

Ortega señala, aquí, “la novísima democracia leonesa”, consciente de sí misma, de plena actualidad, “con rumbo fijo, sin romper los grupos, sin diferencias, comportándose con energía y seriedad”, un ejemplo para el resto de la Península que verá “en la democracia leonesa una política y un modelo a seguir”.

Ahora bien, primero, hay que hacer un Estado nuevo, que a partir de las finalidades adecuadas, tenga las piezas necesarias para atacar los problemas que nos preocupan. No se pueden traer esquemas de fuera sin más, como los de la Revolución francesa y su Estado centralista, porque Francia es una Nación homogénea pero España no es así. Su clima y sus

⁷⁰ ORTEGA Y GASET, J., *Circular*, 430.

⁷¹ AZCÁRATE, J., *Sobre la actividad política de Ortega*, *Revista de Occidente* 24/25, 1983, 27.

⁷² ORTEGA Y GASET, J., *Discurso en León*, O. C. IX, 307. En adelante DL.

⁷³ DL 301.

⁷⁴ DL 302.

tierras son muy variadas y cada comarca y cada lugar tiene sus plantas y su estilo. Entonces, desde Madrid no se puede atender a todo. Y así, en las Provincias surgió el descontento contra el Estado centralizado y ajeno a la vitalidad provincial. Hay que poner las Provincias en pie como se explica en la *La España Invertebrada* y *La Redención de las Provincias*.

Por tanto, hay que organizar las Comarcas, y las Autonomías para enfrentarse a los problemas concretos con garantía de éxito y con una cierta fuerza de población frente a la dificultad del paisaje y del subsuelo. Así, las Asambleas Regionales y los Gobiernos locales potenciarán nuestras posibilidades con toda su capacidad. Y, se espumarían también los políticos para la vida Nacional donde llegarían los mejores hombres con todo su dinamismo.

Pero hay otras cosas importantes que configuran todo *lo demás*. La primera y más importante es el horizonte actual de nuestra vida nacional e internacional. Se trata de “la sociedad organizada en pueblos de trabajadores” que ya no puede ni debe “asustar a nadie”⁷⁵. En este sentido, hoy todas las naciones son socialistas porque todos dependemos de todos, en cada nación y en todo el mundo. Así la organización de la sociedad en “pueblos de trabajadores” no es un problema económico, ni de capitalismo o socialismo, es un problema moral. La sociedad no puede valorar a quien no se ocupa de nada, al que vive sin trabajar, porque esfuma su energía íntima, desprecia sus dotes, talentos y capacidad. Esa fue la tragedia de las aristocracias del pasado que seostearon en el ocio y arruinaron su vida.

El hombre europeo ha descubierto que el trabajo, intelectual o manual, hace al hombre más auténtico, y afirma a su personalidad fácil a descomponerse. Cada ciudadano es, pues, un trabajador, también el capitalista que crea riqueza. Se trata de que cada cual cumpla con la obligación humana de hacer algo. Pero, además, hay que tratar de que “todo hombre pueda seguir su vocación, porque esto es salvar su vida”⁷⁶. Hay que hacer un Estatuto General del Trabajo, “sin prisa pero sin pausa” como decía Goethe que marchan las estrellas. Eso llevará a la “sindicación firme de todos los españoles” en un proyecto común.

Todo este proceso conseguirá, para todos nosotros, una gran transformación socio-económica. Pero los viejos revolucionarios españoles seguirán con sus consejas algo anticuadas. No se dan cuenta que para la reforma social del mundo de nada sirven la revoluciones cruentas. Porque

⁷⁵ DL 307.

⁷⁶ DL 309.

nada puede cambiar la vida del obrero y la estructura económica, “si no aumenta en grandes proporciones la riqueza pública”. Hay que cambiar la acción directa por el entusiasmo de la creación industrial. Sólo así es posible la socialización de la riqueza.

Por eso, hay que concebir la Nación como una gran empresa común, sin aplastar ni al trabajador productor ni al empresario. Debe haber una Junta Nacional de Economía que fije las grandes líneas de la reforma general. Sólo así puede modificarse radicalmente el tejido económico de España. Hoy la revolución incendiaria está agotada y la verdadera revolución es la revolución de la técnica, de la construcción económica y “el orden fecundo de la sociedad organizada en cuerpo de trabajadores”. Para eso pide Ortega su concurso a los leoneses: para “hacer una España magnífica, ya que esta comarca ha revelado siempre un claro sentido para toda alta empresa de historia”⁷⁷.

Por lo demás, Justino de Azcárate fue nombrado Ministro de Estado el 17-7-1936, pero no llegó a tomar posesión. Detenido en la cárcel de Valladolid, fue condenado a muerte. Indultado, fue exiliado en Venezuela muchos años. Senador por designación Real en 1977, fue, de nuevo, Parlamentario por León en 1979⁷⁸. Y así, ha podido escribir esta preciosa memoria de su relación personal y política con Ortega.

5.1. Manuel Azcárate

Manuel es hijo de Pablo de Azcárate, hijo de Cayo, hermano de Gumersindo. Según su propia experiencia, para Manuel Azcárate, ser de la ILE significaba:

1. *Respetar a las otras personas por modestas que fuesen,*
2. *Mantener una conducta moral intachable basada en la tolerancia y la equidad,*
3. *Decir siempre la verdad y*
4. *Hacer con seriedad el propio trabajo*⁷⁹.

⁷⁷ DL 311.

⁷⁸ *Gran Enciclopedia de Castilla y León*, Edical S.A., Valladolid 2003, 77.

⁷⁹ NATAL, A., *Manuel Azcárate y Eugenio de Nora*, en M. Fartos, L. VELÁZQUEZ, T. PASTOR, *La Filosofía Española en Castilla y León*, Universidad de Valladolid 2000, 614.

Conoce a García Lorca a través de Fernando de los Ríos. Trabaja en la Embajada española en París para mantener el contacto con el Presidente francés León Blum. Se encuentra con Miguel Hernández en Teruel. Su familia mantiene también una buena relación con Negrín, a quien reivindica. Negrín era médico, diputado socialista en todas las legislaturas, hablaba varios idiomas, y el único español que seguía el debate que había en Europa, según M. Azcárate.

En la Resistencia francesa trabaja con el nombre de "Jaime". Al fin de la guerra, M. Azcárate intenta poner en contacto a Dolores Ibárruri con Negrín. Pablo Picasso que había ingresado en el PCF, preside el Comité de ayuda a los refugiados, y lo hace con la indicación de que M. Azcárate sea el Secretario. S. Carrillo le pone en contacto con E. de Nora como puede verse en el citado artículo al que remitimos para todo lo demás. Azcárate fue dirigente del PCE durante mucho tiempo. Y finalmente, fue expulsado del partido por militar en el sector renovador.

5.2. Los otros Azcárate

Otros Azcárate notables por su relieve intelectual, político o social cercanos al de Patricio, Gumersindo, Justino o Manuel Azcárate, fueron:

D. Tomás Azcárate Menéndez. Profesor de Matemáticas aplicadas y director del Observatorio Astronómico. Ayudó a Isaac Peral a inventar el *Nautilus*, el primer submarino conocido.

D. Pablo Azcárate. Subsecretario de la Sociedad de Naciones, actualmente la ONU. Primer Alcalde de Jerusalén bajo administración de la ONU.

D. Tomás Azcárate G. de la Loma. Hombre de la Marina española. Se negó a seguir a los sublevados de Cádiz en 1936. Y, por eso, fue fusilado.

D. José María Azcárate Ristori. Catedrático de H^a. del Arte en la Univ. Complutense de Madrid. Sus apuntes fueron famosos entre los estudiantes de Arte de toda España.

Dña. Isabel Azcárate Ristori. Fue una gran Pedadoga, en la vanguardia de las mujeres de la nueva educación española de la ILE.

D. Luis Azcárate. Director de la Escuela Social de Madrid, fundada por Gumersindo de Azcárate, ahora integrada en la Universidad Complutense⁸⁰.

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ,
Villimer (León): *Casa de los Azcárate*
y *Estudio Agustiniano de Valladolid*

⁸⁰ Otros miembros de la familia son: Juan, Tito y Marina. *D. Juan C. Entrecanales de Azcárate*, es el actual cabeza de familia. Gran empresario, al que debemos algunas de estas informaciones. Su hijo José Manuel y el primo de éste, Juan Ignacio, ocupan puestos directivos decisivos al frente de empresas de gran calado nacional e internacional como hoy son *Acciona* y *Vodafone*.

Una nueva traducción de las *Confesiones* de San Agustín

El sino de las obras maestras del pasado es estar siempre siendo traducidas de nuevo. No sólo porque la lengua evoluciona, sino también porque quien la lee en su lengua original tiene con frecuencia la sensación de que las traducciones ya existentes no han acertado a transmitir debidamente la riqueza del texto, o porque se piensa en un determinado público o, incluso, por razones puramente comerciales. Las *Confesiones* de san Agustín, lejos de representar una excepción, son la mejor confirmación de lo que acabamos de decir. Muchas son ya las traducciones que circulan de venta en las librerías. Pero ello no obsta para que periódicamente aparezcan otras nuevas. Entre ellas la que presentamos:

SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*. Traducción, introducción, notas y anexo de Agustín Uña Juárez. Tecnos, Madrid 2006, 20,5 x 12, 560 pp.

Su autor, Agustín Uña Juárez, se mueve en el mundo de la filosofía. Y eso deja su huella en la obra. Primero en la intención y luego en la realización. En la intención, en cuanto que su traducción nace con vocación de manual universitario, a la vez que como obra de divulgación cultural, por lo que pretende ofrecer «un texto de garantía por su base técnica y claro en su ejecución». En la realización, porque a ese objetivo quiere que sirvan la introducción general, con su bibliografía selecta, y otras características de la obra. Las dos primeras partes de la amplia introducción (pp. 31-109) versan, respectivamente, sobre el Agustín de las *Confesiones* (un esquema básico de su vida, el contexto familiar y momento histórico, y su perfil humano) y las *Confesiones* de Agustín (noción de *confessio*, unidad y estructura de las *Confesiones*, y lenguaje y estilo de la obra). El autor co-

noce la bibliografía y hace uso de ella en un marco propio, es decir, sin limitarse a un simple repetir lo que otros han dicho, y con claridad de exposición.

Para ayudar al lector, A. U. J. ofrece al principio y al final de los distintos libros sendas notas en las que pone de relieve lo que cada uno representa de específico en el conjunto de la obra, así como una pequeña síntesis del contenido material, acompañada de las oportunas referencias bibliográficas. Diferencia esta edición de las demás el introducir dentro del texto, a continuación de determinados capítulos, aunque con un cuerpo de letra menor y precedidas de asterisco para distinguirlas del texto agustiniano, notas explicativas. Más en los primeros libros y menos a medida que avanza la obra. En ellas reseña los aspectos que le parecen significativos o más reveladores del ser, pensar, método y, a veces, expresión de Agustín, siguiendo paso a paso una «clarificación sistemática de la experiencia subjetiva del yo en sus diversas situaciones y acciones» (p. 278). Todo a tono con dos modos de presentar la obra maestra agustiniana: como «una magna espeleología de la interioridad humana» (p. 133) y como una «práctica y teoría de la identidad del yo» (p. 399). A pie de página lleva otras notas, la mayor parte de las cuales contienen algunas de las muchas referencias bíblicas que inundan el texto y, ocasionalmente, aclaraciones de diverso signo. En un anexo final ofrece un índice onomástico y topográfico del texto de las *Confesiones*. Mantiene la división tradicional en libros, capítulos y párrafos, aunque en un caso se aparta un poco (el último punto de 13,18,22, lo pasa al párrafo 23). A cada capítulo le precede un epígrafe del traductor. A la fácil consulta de la obra contribuye el que cada página lleve indicado en el encabezamiento libro, capítulo y párrafo.

En la tercera parte de la introducción (pp. 109-114) el autor presenta su traducción de la obra completa. El texto latino seguido se basa en las tres ediciones más solventes en la actualidad (la de Skutella, la de Verheijen y la de O'Donnell). Su trabajo lo presiden tres ideales: fidelidad al texto como compromiso con el autor, y precisión de lenguaje y belleza expresiva, es decir, expresión fluida y bella, como compromiso con el lector. Ese ideal ha pretendido hacerlo realidad mediante un estudio frase por frase, capítulo a capítulo. «Y siendo el de Agustín lenguaje depurado, y su obra de muy selecta cultura, se intenta evitar la vulgaridad a toda costa. Buscar un texto de garantía, un instrumento válido de comprensión, de sonido fluido, pone en juego el sentido de la lengua latina, el sentido de la lengua propia y el sentido común». A. U. J. juzga que el texto que ofrece a

los lectores es «un texto ponderado y contrastado. El trabajo ha sido grande, pero el afecto por la obra, mayor. Confiemos en que se pueda notar». Su declaración de intenciones va todavía más allá: «Entre la fidelidad servil y la modernización despiadada e incolora, se ha intentado captar el sabor originario y personal del lenguaje de Agustín». Y confía en que esto se note también. Reconoce la existencia de límites, pues el retórico Agustín se hace presente «en frases complejas, delicias en sus días y dureza en los nuestros», produciendo pasajes en los que el discurso no «corre». En esos casos, donde era posible sin alterar su sentido originario, ha optado por «trocear» los interminables períodos para poder entenderlos al compás de su lectura. El traductor detecta esta ley: «cuando el discurso oratorio se extrema, la expresión española no corre. Y, si se trata de maniqueos, se hace oscuridad». Juzga criterio objetivo de claridad el «disciplinar el orden de las palabras dentro de cada frase, es decir, considerar las funciones sintácticas y las conexiones de sentido entre ellas para colocarlas». Y cree haber cuidado ese particular. Toma nota también de que las frases de Agustín presentan cierta rotundidad o cierta plenitud de significado en su sonido, sobre todo en su final, juego vital en los usos lingüísticos de Agustín. El traductor ha intentado no pocas veces revivir ese tono o matiz de la lengua del Santo. Por último, pide disculpa de antemano por las faltas y pequeños errores que no se agotan tras mil lecturas y que lamenta. Pues es su deseo facilitar a todos una lectura provechosa, de fácil contacto con el genio de Hipona.

Hasta aquí la presentación que de su obra hace el traductor; lo que viene a continuación es la apreciación de este lector.

Antes de entrar en harina, digamos que hemos leído la traducción con el texto latino delante. Pero el texto latino sólo lo hemos consultado cuando algo nos resultaba extraño en nuestra lectura. No hemos realizado, pues, una confrontación sistemática y completa con el texto original. El resultado hay que considerarlo, por tanto, parcial. Asimismo, la confrontación tiene algo de problemática porque el traductor indica en qué ediciones críticas se inspira, pero la edición no ofrece el texto latino. Esto puede significar que, en algún caso, nuestra apreciación tenga en su origen una diversa lectura en el texto original. Nuestra valoración se divide en dos partes. Siguiendo al traductor, valoramos primero el compromiso con el autor y luego el compromiso con el lector.

A. El compromiso con el autor: la fidelidad. El traductor se propuso como objetivo no sucumbir a la fidelidad servil. Pero, aunque no lo sea

con referencia a la expresión, esta fidelidad servil es meritoria referida al contenido. La tarea del traductor puede compararse a la de una persona que trata de trasvasar un líquido de un recipiente a otro. En el caso, sólo el recipiente es diferente; el líquido ha de ser exactamente el mismo. Aunque es inevitable que en el trasvase se pierda algo, el esfuerzo hay que dirigirlo a que sea lo menos posible. La impresión de este lector de la obra presentada es que en el trasvase se ha perdido bastante más de esa cantidad inevitable. El juicio lo fundamentamos en los datos que siguen a continuación.

1) Hemos detectado lagunas, no todas del mismo alcance, en el texto de la traducción, es decir, palabras, sintagmas o frases que no aparecen traducidas (es lo que va en cursiva): *tantis peccatorum* (2,7,15); *resuscitandum tibi* (6,1,1); *unius veri et veracissimi* (6,5,7); *omnia phantasmata* (7,1,1); *os meum* (7,8,11); *grando, nix* (7,13,19); *cum tu aeternum tibi* (8,3,8); *et concordiae suorum consulens* (9,9,20); *quaedam miseria* (9,12,29); *filiorum hominum* (10,4,6); *in filiis* (10,34,51); *rerum motibus... nullum verum tempus totum esse praesens* (11,11,13); *et ecce Spiritus tus superferebatur super aquas* (13,5,6); *no* la hubiera... (13,10,11); *semper legunt et numquam praeterit quod legunt* (13,15,18).

2) Asimismo la traducción introduce términos que no están en el original y que, a veces, cambian el sentido de la frase: *me dabas tu* ciencia (1,15,24); *siendo yo ya* fácil de seducir (2,3,8); *me veía en su predicación* (6,2,2); *de tus* misterios (6,5,8); *la luz de mis ojos ya* no estaba contigo (7,7,11); *también* regenerado (8,2,4); *abandonado ya* el mundo, aún no te servía (8,5,10); *nuevos* hijos (8,11,27); *Todo este abismo* [Agustín no habla aquí de un abismo, sino de su situación] (9,1,1); *el Señor ha glorificado ya* a su santo (9,4,9); *aun* lleno de ti ... *Ya* no escondo mis heridas (10,28,39); *remedio del alma* (10,35,55).

3) Hemos detectado asimismo un número significativo de frases que, a nuestro parecer, no reproducen el contenido del texto latino. El número lo podríamos aumentar, pero nos hemos limitado a algunas más llamativas: *Por buscarme a mí mismo y los deleites... no en él sino en las demás criaturas... [= por buscar los deleites no en Él, sino en sus criaturas, en mí mismo y en las demás]* (1,20,31); *acerca de los cuales (elementos) aun a los filósofos que hablan bien de ellos debí yo tomarles la delantera por amor tuyo [= más allá de los cuales debí ir yo por amor tuyo]* (3,6,10); *o porque se tolera hacer tras la comida lo que se prohíbe antes de ella [= se tolera hacer en los establos lo que se prohíbe delante de la mesa]* (3,7,13); *creer que el higo llora cuando se le arranca y llora también, como a su*

madre, al árbol con lágrimas de leche [= creer que, cuando se le coge del árbol, el higo y su madre, la higuera, lloran lágrimas de leche] (3,10,18); se alimenta de vientos [= alimenta vientos] (4,2,3); no abusar de tu indulgencia para con la libertad de pecar [= no usar indebidamente de tu indulgencia como licencia para pecar] (4,3,4); ... que aún no mantenía la comunidad de los fieles, por ser casi un adolescente [= que, en cuanto adolescente, no poseía bien arraigada la fe] (4,4,7); ¿Qué amo en otro que, *de no odiarlo en mí mismo*, no lo detestaría...? [= que, *si no lo odiase al mismo tiempo...*] (4,14,22); ... de no alabarlo, esos mismos lo vituperarían, y vituperándolo y menospreciándolo, narrarían las mismas cosas, sólo que yo... [= porque si esas mismas personas, en vez de alabarlo, lo hubiesen criticado, y al criticarlo y despreciarlo, hubiesen dicho de él exactamente las mismas cosas, no me hubiese entusiasmado por él...] (4,14,23); no preservé mi vigor para tu (de Dios) custodia [= no guardé mi fortaleza en ti] (4,16,30); entre nosotros [= entre ellos –los maniqueos–] (5,3,3); por cuánto tiempo se ocultarían (el sol y la luna) [= si iban a ser –los eclipses– parciales o totales] (5,3,4); departir juntos la preocupación por mis cuestiones [= departir juntos las cuestiones que me preocupaban] (5,6,11); a él era conducido por ti sin yo saberlo, *para que yo me condujera a ti, a sabiendas* [= para que él me condujera a ti, sabiéndolo yo] (5,13,23); ¿Es que no me hiciste tú y estableciste diferenciarme al hacerme más sabio que los cuadrúpedos y las aves del cielo? [= ¿acaso no me habías creado y distinguido de los cuadrúpedos y hecho más sabio que las aves del cielo?] (6,1,1); Estando con él [= estando allí] (6,3,3); burlarse con temeraria arrogancia de la credulidad de la ciencia [= que con su temeraria promesa de ciencia se burlaban de la fe...] (6,5,7); ... cuántas cosas sobre... ciudades que jamás había visto, *o acerca de mis amigos, sobre médicos, sobre tantos y tantos hombres, los cuales...* [= *sobre cosas oídas a amigos, a médicos, a gente de todo tipo*] (6,5,7); pero no quedaba posibilidad alguna de amonestarlo y apartarlo con alguna prohibición, a causa de nuestra buena amistad y por las leyes mismas de enseñanza [= pero ni por razón de amistad, ni por razón de magisterio tenía oportunidad de amonestarlo o de actuar para apartarlo...] (6,7,11); ¿Quién me hizo? ¿Es que mi Dios no sólo es bueno, sino el bien mismo? [= ¿Quién me hizo? ¿Acaso no me hizo mi Dios que no sólo es bueno, sino el bien mismo?] (7,3,5); se adhería fija a mi corazón en la Iglesia católica, una fe... [= estaba adherida a mi corazón la fe que la Iglesia católica tiene en tu Hijo...] (7,5,7); ... no como en un lugar, sino porque tú las mantienes todas con tu mano como verdad, con la fuerza de la verdad... [= no como en un lugar, sino en cuanto tienes todo en la verdad

como en una mano...] (7,15,21); ... incapaz de tomar, por ser alimento mezclado a la carne [= y mezclando con la carne el alimento que era incapaz de tomar...] (7,18,24); ... y que aquella carne no se unió a tu Verbo sino a un alma y una mente humana [= y que aquella carne no se unió a tu Verbo sin un alma y una inteligencia humana] (7,19,25); Y una cosa es ver la patria de la paz de lejos... o no hallar el camino que conduce a ella, o intentarlo en vano... [= una cosa es ver la patria de la paz de lejos... y no hallar el camino que conduce a ella, e intentar en vano...] (7,21,27); de hacerse un fiel de tu Cristo [= de hacerse siervo de tu Cristo] (8,2,3); por su predicación [*per eius militiam*] (8,4,9); Y ese enemigo esclaviza a los soberbios *con el nombre de nobleza, y... a otros muchos con el nombre de autoridad* [= *con el prestigio de la nobleza y ... a muchos más gracias al prestigio de su autoridad*] (8,4,9); asesorar por tres veces al magistrado [= ejercer por tres veces una asesoría] (8,6,13); ... tanto más densas se hicieron sus tinieblas [= se hicieron ellos tinieblas más densas] (8,10,22); ... por su familiaridad *no lo pone* [= *no lo depone*] (8,11,24).

... no volver a vender mi palabra [= no hacerme venal] (9,2,2); recordamos en su momento [= fue evocado en un momento] (9,1,1); ... de donde solía preguntarme [= acerca de lo cual] (9,3,6); Y al leer esto, decía al exterior lo que reconocía en mi interior, ni deseaba multiplicarme... [= y exclamaba leyendo estas cosas fuera y comprendiéndolas dentro] (9,4,10); ... y movió los ojos [= lo llevó –el pañuelo– a los ojos] (9,7,16); desaparecidos ya su padre, sus madre y sus nodrizas [= estando ausentes padre, madre y nodrizas...] (9,8,18); recuerden... a quienes, durante esta luz pasajera, fueron mis padres y hermanos, cobijados bajo tu amparo, como madre, y conciudadanos míos [= a quienes fueron mis padres en esta luz pasajera, y mis hermanos, bajo ti, Padre, en la Iglesia Católica, y mis conciudadanos...] (9,13,37); la ilusión de aquella *imagen de mi alma* [= *sobre mi alma*] (10,30,41); impuso a sus nietos, descendientes de José, las manos místicamente extendidas, en cuanto padre suyo; no los corregía desde fuera, sino tal como los reconocía él mismo desde dentro [= impuso a sus nietos, nacidos de José, las manos misteriosamente cruzadas. No como el padre de ellos buscaba orientarlas exteriormente, sino como él mismo veía interiormente] (10,34,52); Y yo veo que tú prefieres sanar enseguida mis heridas a que no me sean infligidas [= en cuanto a mis heridas, soy más sensible a que tú me las curas enseguida que a no recibirlas] (10,39,64); *para que*, al no estar recubierto de la mortalidad de la carne, *pueda manifestarse en lugar del inmortal* [= *puesto que... se presenta como inmortal*] (10,42,67); ¿Dónde está el cielo que no vemos, *para el que* (= *comparado*

con el cual) todo cuanto vemos es tierra? (12,2,2); ... por todas las cosas que no bastaría con sólo decirlas [= que no es capaz de decirlas todas] (12,6,6); sino por siempre el mismo y lo mismo [= *sed idipsum et idipsum* et idipsum [= no ha captado la referencia trinitaria–] (12,7,7); ¿Y quién podrá explicármelo sino quien devanea...? ¿Quién sino uno así me dirá si, menguada y consumida toda especie... podría ella producir los vaivenes de los tiempos? [= ¿y quien sino uno que devanea... quién sino un tal puede sostener que...?] (12,11,14); no declina ni de ti ni *hacia sí* [= ni *de sí*] (12,15,19); ¿... cuál propugnáis que sea falsa? ¿Quizá por tratarse de una materia informe...? (= ¿qué sostenéis que es falso? ¿Acaso que había una materia informe...? (12,15,22); Y bien sé de qué dos mandamientos... [= nuestro maestro conoce de qué dos mandamientos...] (12,18,27); *celsitudo... requies*: elevador... descanso (12,26,36); les ocurre en estas cosas como a los *animales* aún pequeños, que mientras se gesta... su propia debilidad... crece para la salvación su fe, por la que *creen y mantienen que Dios ha hecho...* [¡los animales creen!] (12,27,37); las formas de las cosas *se sirven de los tiempos* [= *dan origen a los tiempos*] (12,29,40); Y si no es confesándotelo, lo ignoro [= y si no te lo confieso, es que lo ignoro] (12,30,41); porque ni tu infirmitad te hubiera agradado *si la luz no se hiciera* [= *si no se hubiera hecho luz*, no existiendo, sino...] (13,3,4); Dame a ti mismo, y *vuélvete a mí* [= *devuélvete a mí*] (13,8,9); ni como vivientes *por el poder* de un hombre superior [= *por la autoridad* (moral)] (13,22,32).

4) Por lo que se refiere a palabras concretas, son también frecuentes los casos en que no se traducen fielmente, o no se recogen sus matices. Ejemplos: *Silvescere*: bruto salvaje [= convertirse en una selva] (2,1,1); *per-versus/a/um, perverti*: suele interpretar la palabra en sentido moral (perverso/a), cuando las más de las veces lo tiene psicológico o incluso físico –extraviado, fuera de camino– (*passim*); *tanta*: tantas [= tan grandes] (2,7,15); *implicari*: sanar [= implicar, enredar] (2,7,15); *fastidiosior*: más tedio [más hastío] (3,1,1); *parvulis fidelibus*: fieles *noveles* [= *parvus* en sentido de formación religiosa, no cronológico] (4,15,25); *reficere*: reconfortar [= rehacer, re-crear] (5,2,2); *vultus congruus*: rostro agraciado [= gesto apropiado] (5,6,10); *veneram*: venido [= ido (a Roma, pues escribe en Hipona)] (5,12,22); *puer*: niño [= esclavo, junto a *dominus*] (6,9,15); *nosti* (conociste) [=conoces] (7,4,6); *proicientis*, desprecia [= echa fuera] (7,16,22); *phantasmata*: fantasmas [así traducida la palabra latina, el lector ordinario difícilmente entenderá lo que quiere decir el santo] (7,17,23; *passim*); *infirmus*: enfermo [= débil] (7,20,26); *laborare*: trabajar [= trabajar con fatiga, fatigarse] (7,21,27 y *passim*); *aedes*: edificios [= edificio]

(8,8,19); *inolitum*: inoculado [= sólito (*inolitum/insolitum*)] (8,11,25); *turpitude*: vileza [= torpeza] (8,12,28); *claritas*: claridad [= gloria] (9,1,1); *per litteras*: por cartas [= por carta] (9,5,13); *parturit/parturiit*: concibe/concibió [= parió/parió con dolor] (9,8,17); *domina minore*: señorita suya de menor edad [= ama de menor edad] (9,8,18); *pius*: piadoso [= buen hijo] (9,12,30); *sensifico*: la percibo por el sentido (= hago que sienta) (10,7,11); *memini*: recordé [= recuerdo] (10,25,36); *intueri*: intuir [= ver, contemplar] (11,18,24; 13,3,4); *novit*: anhela [= conoce] (13,10,11).

A lo dicho cabe añadir la variedad de significados asignada a palabras con uno muy específico, como es el caso de *flagitium* y *facinus* (1,16,25; 3,2,3; 3,8,15; 3,9,18; 4,15,25); el traducir diversamente la misma palabra en textos que, por ser paralelos, reclaman idéntica traducción: *cogitabam*: imaginaba/pensaba (12,6,6); *bestiae/pecora*: bestias/brutos y fieras/bestias (13,21,30-31).

5) La puntuación es esencial en un texto, porque de ella depende en buena medida su sentido. Pero en los textos antiguos constituye a menudo un problema dado que se nos han transmitido sin ella y queda a la pericia del editor el elegir entre una u otra. El traductor de la obra ha optado con frecuencia por una puntuación que no nos parece acertada y, más de una vez, crea problemas de inteligencia del texto. Dos ejemplos: Un incorrecto uso de los guiones hace una frase gramaticalmente ininteligible (último punto de 1,9,15), o no refleja bien el sentir del autor: ... ira de la que también nosotros fuimos hijos, en otro tiempo. Tinieblas, cuyos residuos... [= ira de la que también fuimos hijos nosotros, que en otro tiempo fuimos tinieblas, cuyos residuos...] (13,14,15).

6) Es sabido que el latín hace un uso más que abundante de las conjunciones. Es normal que al inicio de cada frase aparezca una u otra que señale la relación con la frase anterior, y que en español no siempre es necesario traducir sin que se vea afectado el sentido del texto. Es la opción que toma el traductor. Con todo, las conjunciones tienen su función y hay casos en que no se deben menospreciar en pro de la fidelidad. En conjunto, la traducción que examinamos no presta a las conjunciones toda la atención que merecen. Señalamos algunos datos, con ciertos ejemplos que se podrían multiplicar fácilmente. 1) Deja de traducir conjunciones que aportan un matiz significativo: Et *tamen* toto orbe... (9,4,8); *Quia* non est mihi... (10,20,29). 2) Las introduce cuando no existen en el texto latino: «por la humanidad de tu hijo y por el ministerio de tu predicador» (1,1,1), distinguiendo así entre el Hijo de Dios y el anunciador. 3) Asigna a unas el significado de otras: traduce una adversativa por una comparativa: *sed*

por como (4,14,22); una causal por una adversativa: *enim* por sin embargo (7,20,26; 10,33,49); una adversativa por una causal: *sed* por porque (10,34,53); una ilativa con valor adversativo: *itaque* por “por el contrario” (10,42,67); una adversativa por una causal: *tamen* por pues (11,18,24); Interpreta como causales partículas completivas: *quod* ab illa esset: *porque de ella* toda otra sustancia procede [= que toda otra sustancia procede de ella] (8,1,1); Respondetur mihi *quoniam*: y se me responde: *porque* [= y se me responde *que...*] (13,31,46), etc.

7) Otros datos de menor importancia; a) recurso frecuente a cuantificadores que no están en el texto: *gran* esperanza (2,3,8); *tan* humilde (7,18,24); *mucho* más débil (8,2,2); *tan* horribles (9,2,2); *gran* medida (10,37,60). b) interpreta moralmente un concepto metafísico: aquello por lo que obraba el *defecto* (2,4,9). c) error en el adjetivo posesivo: *su* propia imagen [no de Mónica, sino de Dios]; (1,11,18); *mi* [= su] gran esperanza (2,3,8), etc.

8) Los datos sobre la edad no son fieles. Al respecto hay que hacer tres consideraciones: 1) El traductor no tiene en cuenta que, cuando el latín usa el numeral para indicar la edad, en español ha de rebajarse una cifra, porque entonces se indica el año que se encuentra viviendo la persona, no el número de años «cumplidos», agotados. En consecuencia, cuando el santo escribe: en el año décimo noveno de mi vida, hay que verterlo: a mis 18 años. No tener en cuenta este dato lleva al traductor a cometer continuamente errores en la indicación de la edad (3,4,7; 4,1,1; 4,16,28; 5,3,3; 6,11,18; 7,1,1; 8,7,17; 9,11,28). 2) Tampoco tiene en cuenta que las distintas etapas de la vida no siempre coinciden cronológicamente con las nuestras. La adolescencia para los romanos duraba mucho más para nosotros (en el libro sexto aún habla Agustín de su adolescencia), y la juventud comenzaba más tarde (el santo sólo comienza a hablar de la suya en el libro séptimo, ya con 30 años). Esto le lleva a errores. Uno claro: cuando en la introducción sostiene que fue en Madaura, y no en Cartago, donde asistió a las celebraciones culturales de la diosa Cibeles por la única razón de que en *La Ciudad de Dios* 2,4 la coloca en su adolescencia (p. 37). 3) Al indicar la edad, en español hablamos de años «cumplidos». En consecuencia, para ser precisos hay que aplicar el criterio a la hora de indicar los años: cuando Agustín se convierte en agosto del 386, tenía 31 años (los 32 los cumplía en noviembre); por la misma razón, ha de decirse que se bautizó a los 32 años, no a los 33 (pp. 315 y 354).

B. El compromiso con el lector: claridad y belleza. El traductor declara que no ha querido sucumbir a la modernización despiadada e incolora –y evidentemente no ha sucumbido–, sino que ha intentado captar el sabor originario y personal del lenguaje de Agustín –pero en el intento ha sacrificado en cierta medida la claridad y la belleza–. Volviendo a la imagen utilizada anteriormente, es innegable que el recipiente original es irrepetible y que lo más a que puede aspirar el traductor es a que el nuevo no desmerezca a su lado. La impresión de este lector es que A. U. J. no lo ha conseguido. En cuanto a la claridad, es cierto que son muchas las páginas en que la lectura fluye ágil; pero también hay otras muchas que requieren máxima concentración e incluso una doble lectura, si se quiere entender el texto. En cuanto a la belleza, es inseparable de un uso correcto de la gramática, que no siempre percibimos. A continuación aportamos los datos con que avalamos nuestro juicio.

1) Es innegable que, con frecuencia, el texto agustiniano es difícil de verter al español. En ello tiene que ver muchas veces la naturaleza de la lengua latina que permite párrafos con un sinfín de coordinaciones y subordinaciones; otras con la complejidad del tema («al hablar de maniqueos la expresión de Agustín se oscurece» [p. 261]) y otras todavía con el pasado retórico de Agustín. El traductor ha de mostrar su arte en el hacer inteligible esos textos difíciles. Lamentablemente no consideramos que sea el caso en la traducción que tenemos entre manos. En ello ha influido, creemos, la puntuación adoptada para el texto latino, un inadecuado trato con los verbos, una incorrecta construcción gramatical y, a veces, una distracción del traductor, como cuando afirma erróneamente que Agustín deja una frase inconclusa (13,34,49; p. 554, n. 140). Según indicamos ya, de principio a fin el lector topa con pasajes oscuros que requieren un máximo de atención para captar su sentido, cuando es posible. En efecto, hay frases que, de hecho, resultan ininteligibles. A la ya indicada (1,9,15), añadimos esta otra: Y más aún que mis palabras... tono de mi voz [falta el verbo, y el de la frase anterior no sirve] (8,8,19). Otras frases no llegan a ese nivel, pero tampoco son tan claras como sería de desear. Ejemplos no faltan (para no aumentar las páginas, indicamos sólo el inicio y el fin del período que consideramos oscuro): Se retrasó, pues, mi purificación... más peligrosa (1,11,17); en realidad huyeron... de tu rigor (5,2,2); más aborrecía... de dinero (5,12,22); un tiempo liberado... difíciles (6,3,3); con cuyos beneficios muchos le estaban obligados o sometidos por temor (6,10,16); tengo muchos amigos... podría obtener (6,11,19); pero en lo inferior... los levantaré (7,18,24); ... de tu gracia... te posea (7,21,27); ... costumbre arraigada...

suspirar por ella (8,3,7); el único que... tiempos de cada una (8,3,8); ... bien querría..., oirían... de mi alma (9,4,8); si pudieran traer... mostrará el bien? (9,4,10); ... para que oigamos... oigámosle... de inferior naturaleza (9,11,25); y de un modo veo... he pensado (10,13,20); Pero cuando el pecador... que es alabado (12,36,59); Y por lo de... mencionar los días (12,13,16); Todo el párrafo (12,15,20). Pero como todas ellas... iluminación de la Sabiduría? (12,17,25); No es igual vivir que vivir sabiamente, pues de lo contrario, conocería de modo inmutable (13,2,3); ... porque le veremos tal cual es, como nuestro es, Señor, un ver que aún no tenemos (13,15,18); Pues estas cosas... cuerpo (13,20,27).

2) Hablamos antes del inadecuado trato con los verbos. Al respecto cabe anotar: a) Hay casos en que el latín pide determinados modos o tiempos verbales que no se corresponden con el español. Pues bien, el traductor no siempre actúa en coherencia con ello. De ahí que muchas frases no fluyan en español: quizá alguien dijera que falté en que... pudiera sentarme (9,2,4); Manifestaré... no quién haya sido, sino quien soy ya (10,4,6); nada encuentro de ti que no recordara desde que te conocí (10,44,35); Pero cuando hallare algo en esas tres cosas y lo dijera, no piense... (13,11,12); etc. b) Hay tiempos latinos como el pretérito perfecto de indicativo que en castellano admiten dos traducciones según el contexto: el indefinido (una acción considerada sólo en su condición de pasada) o el pretérito perfecto (una acción del pasado considerada en cuanto que perdura en el presente). El traductor a menudo hace caso omiso de esa diferencia: los lugares en los que estuve [= he estado] (10,16,25). c) A veces falla la correlación de tiempos: no nos era dado [= había sido dado: *erat datus*] porque... aún no había sido glorificado (9,4,9); Tú los liberarás [= liberas], porque caen en la trampa. Tú no cesarás [= cesas] de librarlos, porque... (10,34,52); pero yo... soy cazado, y tú ... me librarás (= libras), a veces sin yo notarlo, porque había caído de forma más breve, pero otras con gran dolor, porque ya estaba apegado (10,34,53); de no haberse hecho carne... hubiéramos podido pensar que tu Verbo se mantendría (= se había mantenido) alejado (10,43,69); etc.

3) Hablamos asimismo de una incorrecta construcción gramatical (inseparable a menudo del uso incorrecto de los tiempos verbales). Los ejemplos también abundan: al considerar yo cuántas cosas creía sin haberlas visto, ni había estado presente cuando se hicieron... (6,5,7); carbones abrasadores con qué cauterizar ... y la sanaras (6,7,12); pues si son y no pueden corromperse, serían mejores... (7,12,18); me persuaden hacer... de lo que las cosas reales no logran (10,30,41); Pero dicen... nosotros decimos

[el texto se hace oscuro al no señalar las palabras textuales] (12,14,17); cuando la Verdad me dice: que su sustancia no *varía*..., ni que su voluntad *sea* diversa... (12,15,18); hubiera deseado, si yo fuera... (12,26,36); a menos que se convierta... y se hiciera... (13,5,6).

4) El traductor no capta las imágenes o, al menos, no las reproduce. La de la relación esponsal con Dios, al verter *fornicatio* por pecado o *meretrix* por pecadora (1,13,22;4,2,3; 5,12,22); la del parto, al verter *parire* por expresar (1,14,23); la de la Escritura como un edificio con entrada pobre y pequeña y hermoso interior (3,5,9); la del animal que se sacude el barro: *excussit... et resuiluerunt ... sordes* (6,7,12); la de quien, acostado en la cama, no logra conciliar el sueño: yendo y volviendo... [= vueltas y más vueltas... (*versa et reversa*...)] (6,16,26); la de un asalto a alguien: *invado* (8,8,19), etc.

5) Otros datos de menor importancia: a) no evita expresiones que pueden entenderse de forma inadecuada: la buena vida [= la vida recta] (10,37,60). b) Le falta uniformidad en la traducción de sentencias o sintagmas bien definidos como *Da quod iubes*... (10,29,40; 10,31,45) o *concupiscentia oculorum* (10,30,41; 10,35,54); c) A veces cae en una literalidad extrema: si arranqué un cabello (8,8,20); d) uso frecuente de la construcción con artículo y posesivo en vez de hacerlo con sólo el posesivo: la misericordia tuya (10,24,35); la buena voluntad tuya (13,9,10), etc. e) Al no respetar la “estructura” de la frase no expresa bien su sentido: para confesar todo esto no sólo ante ti en secreto júbilo, con temblor, con oculto pesar, con esperanza... [= para que me confiese ante ti con gozo secreto, mezclado con temblor, y con secreta tristeza, unida a esperanza...] (10,4,6); f) Reproducir de alguna manera determinados juegos de palabras de la obra es realmente difícil y lograrlo sería un gran éxito. Éxito que no acompañó al traductor, por ejemplo, en los juegos realizados con compuestos del verbo *vector* (3,3,6; 4,16,31).

6. En general anotamos: a) un uso que creemos excesivo del pronombre personal, sobre todo de primera persona. b) Un uso más excesivo aún de la voz pasiva, preferida a menudo por el latín, pero no por el español. c) Cierta predilección por dejar el verbo al final del período, imitando así al latín.

7. Señalamos algunos descuidos: tu vida [= tu camino (*vitae/viae*)] (8,1,1); cosas visibles [= cosas buenas] (8,2,2); de mi humanidad [= de mi mortalidad] (10,4,6); infinitud [= informidad] (12,22,31); vivir [= oír] (12,21,30); *para* entender de algún modo... (9,10,33); lo que *fuera de ella* está disperso [= dentro de ella] (p. 394, n. 31).

8) Es difícil que en una obra de muchas páginas no aparezcan como indeseables gorronas, las erratas. Aunque no muchas, sí hemos detectado algunas: *supesto* [= supuesto] (p. 149); *las* [= los] *compadeces* (3,2,3); *entoces* (4,4,7); *constumbre* (8,11,26); *los que* [= lo que] (9,5,13); *simpre* (p. 365); *hacen míseros* (= hace) (10,23,33); *estinam* [= estiman] (10,37,61); *del* [= de la] (12,21,30); *lo* (= la) *buscaba* (13,5,6); *tanpoco* (13,23,33). Citas bíblicas erróneas: 1 Cor 7,25 [= 1 Cor 7,32-33] (p. 159, n.3); Jn 2,16 [= 1 Jn 2,16] (p. 411, n. 43).

9) A nivel de ortografía nos han llamado la atención dos datos: a) Que, salvo raras ocasiones, dentro de un párrafo, prescinde del punto cuando la oración siguiente comienza con el signo de interrogación. Un ejemplo: ... si tú no estuvieras ya en mí ¿O tal vez mejor...? (1,3,3). b) La grafía *alhagaba* (5,10,18); *alhago* (10,34,52) (en cambio, *halagos* en 10,33,50).

10) En cuanto al vocabulario, cabe señalar el uso de algunas palabras que no figuran en el diccionario de la R. A. E como *ignominado* (= *nescio quem*) (5,5,8) o *custode* (6,9,15), o palabras fuera de uso, como *pescudar* (11,12,14).

11) Errores históricos: ubica en s. III el error de Fotino y de Apolinar, aunque a continuación aporte las fechas auténticas (p. 307, n. 49).

Quienes han tenido o tienen experiencia de traducir un texto antiguo saben bien cuán fácil resulta incurrir en uno u otro de los errores aquí señalados. Como bien dice el autor y ya recordamos, «no se agotan tras mil lecturas». No dudo que también en estas páginas se podrá contabilizar más de un error.

P. DE LUIS
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

LIBROS

Sagrada Escritura

ÁLVAREZ BARREDO, Miguel, *Habacuc un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro* (=Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano. Serie mayor, 44). Espigas, Murcia 2007, 24 x 17, 252 pp.

El libro se inscribe en las coordenadas y estilo de las otras obras compuestas por el autor sobre los Jueces, Reyes, narraciones de Elías y Eliseo, Amós, Oseas y Jeremías. Todos ellos tienen un esquema muy parecido. Este libro puede ser considerado como un comentario al libro del profeta Habacuc. Fundamentalmente distingue dos partes: los cap. 1-2 y el himno del cap. 3. Dentro de estas partes analiza separadamente las diferentes unidades literarias. El subtítulo indica los campos sobre los que se incide especialmente, a saber, los aspectos literarios y teológicos. Sobre el primer punto, cabe resaltar el análisis detallado de los términos gramaticales, el recurso a lugares paralelos que aclaran el significado de los mismos, los matices especiales que el profeta le da en cada caso, etc. De estas observaciones extrae conclusiones sobre la modalidad literaria adoptada por el profeta. Si hasta ahora el texto es observado como un cuadro en sí mismo, que se interpreta intertextualmente, el autor da un paso más y ve el texto como una ventana para ver el exterior, es decir, la situación histórica. En este apartado se sirve también de otros textos proféticos, particularmente de Jeremías, para situar el lugar más idóneo del texto en la historia de Israel. Este método es seguido en el examen de todas las perícopas o conjuntos literarios. Sigue la opinión más común que coloca este libro en los años 605- 603 bajo el rey Joaquín. Aunque no discute expresamente el tema de saber quién es el malvado y el justo de Hab de 1,4, cree que en las dos preguntas del profeta a Dios se sorprende una valoración crítica de la situación interior de Judá en la primera y en la segunda se tiene en cuenta la futura invasión de los babilonios. En cuanto al cap. 3, piensa con la mayoría que es una composición anterior por sus rasgos lingüísticos, referencias históricas y enfoque teológico. Acertadamente el autor señala que es una respuesta a las preguntas teológicas de la primera parte. Notamos que a veces el autor se muestra repetitivo. Hemos notado un error en la p. 187: nota 560 no debe escribirse *Theologie*, sino *Theophanie*. El mismo error se repite en la bibliografía general que se pone al final del libro.– C. MIELGO.

COULANGE, Pierre, *Dieu, ami des pauvres. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits* (=Orbis Biblicus et Orientalis 223). Academic Press: Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg: Göttingen 2007, 23 x 16, XVI, 282 pp.

El libro procede de una tesis presentada en la universidad de Fribourg. Trata de la relación entre Dios y los pobres. Pero al contrario de lo que suele suceder, no estudia la identidad y situación de los pobres, sino la personalidad de Dios. Propiamente el tema es saber por qué Dios se interesa por los pobres. Cuál es el motivo de su intervención. No le interesa tanto describir la predilección de Dios por los pobres sino explicar qué clase de

Dios es ése que presta atención a los pobres. Para determinarlo elige textos en los que se hable conjuntamente de un atributo divino y de una relación de proximidad entre Dios y el pobre. El primer texto examinado es el salmo 113. Hace un comentario detallado y detenido, analizando los términos, estilo y estructura con el fin de ver cuáles son las palabras más significativas, para terminar haciendo una lectura exegética y teológica. El salmo invita a la alabar la grandeza de Dios; Dios es el Altísimo, el totalmente incomparable. El contraste está en que Dios manifiesta su grandeza levantando al pobre del estercolero y a la estéril sin hijos. ¿Por qué Dios se abaja para mirar al pobre?. Hay dos maneras de entenderlo. Como Dios es tan alto, tiene necesidad de inclinarse para verlo. Una segunda manera, que es la preferida por el autor, es entender así: porque Dios es así de grande por eso ve al pobre. Su grandeza consiste en atender al débil. El salmo quiere decir algo sobre Dios: es el Altísimo y al mismo tiempo cercano. A continuación cita algunos textos de la sabiduría oriental en los que se presenta la preferencia de una divinidad para con los pobres. Siguen unas pinceladas breves sobre la lectura que se ha hecho de este salmo en el judaísmo y cristianismo. En la segunda parte aporta otros textos de los cuales hace un estudio pormenorizado que inciden en el mismo tema. Da importancia a Is 57,15, texto muy elocuente: *El Alto y Excelso que mora para siempre y cuyo nombre es Santo mora en lo excelso y sagrado y también en el humillado y triturado*. Esta morada de Dios en el contrito, se manifiesta siendo su *Go'el* (Pr 23, 10-11), su baluarte Isa 25,4-5, su abogado (Sal 109, 31). Este papel se concreta señalando que Dios ha inspirado el derecho de Israel, legislando en favor de los pobres y siendo el único recurso para el débil abandonado por los ricos y arrogantes de este mundo. Es en la tercera parte donde trata de responder a la pregunta presentada al comienzo: ¿Por qué Dios está ligado a los pequeños y humildes? La respuesta está en que Dios es el creador y está atento a cada una de sus obras. Esta es la conclusión que el autor extrae de Prov 14,31; 17,5; 22,2 y otros parecidos. La creación efectivamente es un motivo por el que Dios se abaja para atender al pobre, pero no sé si es suficiente respuesta a la pregunta formulada al comienzo del libro. Pienso que hay otros textos que apuntan en otra dirección y son muy elocuentes, como por ejemplo, Isa 1, 24 en el que Dios considera como adversarios y enemigos propios a los opresores de los pobres. No hace falta aludir a la actualidad del tema, cuando las iglesias están obligadas a optar por los pobres. El autor ha sabido descubrir los fundamentos bíblicos de esta doctrina.— C. MIELGO.

TÁBET, Miguel Ángel, *Introducción al Antiguo Testamento. III. Libros poéticos y sapienciales*. (=Pelicano). Edic. Palabra, Madrid 2007, 24 x 17, 283 pp.

Es un libro que se presenta como manual para el estudio del Antiguo Testamento en los centros de teología. Es de suponer que es fruto de las clases impartidas en la universidad de la Santa Cruz en Roma, en la que el autor es profesor. El contenido es previsible. Primeramente en dos capítulos trata del concepto de sabiduría, sus perspectivas literarias y teológicas. Seguidamente el autor aborda los libros que se suelen estudiar en esta tercera parte del A. T.: Salmos, Cantar de los Cantares, Job, Proverbios, Qohelet, Eclesiástico y Sabiduría. De cada uno de los libros se hace una exposición ya habitual en esta clase de libros: autor, fecha, texto, estructura y temas doctrinales. La exposición es sencilla y está al alcance de cualquier lector. Se atiene a lo académicamente correcto; se limita a informar. Pocas veces se inclina a exponer opiniones minoritarias, aunque a veces lo hace. Yo diría que el autor se muestra excesivamente favorable a la alta antigüedad de los salmos; es partidario de la interpretación mesiánica de los salmos, si bien no explica qué se entiende por

este término. Otras veces esquivamos temas conflictivos, por ejemplo el famoso tercer ciclo de los discursos de Job con sus amigos. Al final de cada libro, hay una breve bibliografía. La más general y amplia se reserva para el final del libro. Predomina con mucho la bibliografía citada en italiano, sin duda debido a que el libro procede de las clases dadas en ambiente italiano. Hay casos muy llamativos. Las obras de L. Alonso-Schökel sobre los salmos son citadas en su versión italiana. Que esto se haga en este libro dirigido a un público español es una muestra de descuido. Otra prueba de esta ambientación italiana es que se llame al Eclesiástico el *Sirácide*. En castellano se usa *Sirácida*.— C. MIELGO.

SALVATIERRA, Aurora- RUIZ MORELL, Olga, *La mujer en el Talmud. Una Antología de textos rabínicos*. Riopiedras, Barcelona 2005, 22 x 15, 195 pp.

El título expresa bien el contenido del libro. Recogen las autoras en él una parte notable de todo lo que las fuentes del judaísmo clásico (s. I.-VIII d. C) dicen sobre las mujeres. No sólo se recoge lo que se escribe en el Talmud, sino también en los escritos midrásicos. Evidentemente la antología no quiere ser completa. Tampoco quiere ser una antología científica. Buena prueba de ello es que se da la cita de los escritos de donde están tomados los textos, pero no se detalla el lugar exacto de la cita. Tampoco se discute lo acertado o no de las traducciones que se hacen. Prescinden las autoras de valorar el contenido; dejan hablar a los textos. Para hacer más ameno el libro, lo han convertido en una narración y por cierto en primera persona del plural. Las mujeres son las que narran lo que los varones han dicho sobre ellas. Este es un acierto que el lector agradece. De esta manera el libro no es una amalgama de citas, sino un relato que hilvana las citas. Se va pasando por todas las etapas de la vida de la mujer: desde los primeros años de la vida en el hogar hasta el matrimonio, quehaceres de la mujer en la casa, relaciones sexuales, rupturas matrimoniales, sospechas sobre la inocencia, guerra de los sexos, belleza, etc. Evidentemente la mayor parte se refiere a cosas relacionadas con el amor y el sexo. No se conocían otras actividades de la mujer entonces. El libro se lee con gusto, y despierta curiosidad. Al mismo tiempo, el lector se dará cuenta del largo recorrido, que han hecho las mujeres para que se les reconozcan sus derechos y su puesto digno en la sociedad.— C. MIELGO.

WILKE, Alexa, *Kronerben der Weisheit. Gott, König und Frommer in der didaktischen Literatur Ägyptens und Israels* (=Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe 20). Mohr Siebeck, Göttingen 2006, 23 x 16, 334 pp.

Esta tesis presentada en Göttingen tiene un objetivo muy concreto: la imagen del rey en la sabiduría egipcia e israelita. El título alude a la sentencia de Prov 4,9: *Pondrá en tu cabeza una diadema preciosa, te obsequiará con una corona espléndida. ¿Quiénes son éstos a los que corona la sabiduría y quiénes son los herederos?; o también, ¿qué realeza ese ésta que se promete al sabio?.* El rey es el mediador entre Dios y el hombre. Tampoco Dios y el fiel se pueden separar; mutuamente se pertenecen. La coherencia entre Dios, rey y hombre recibe varios nombres: orden, justicia, *maat*, sabiduría. Herederos son el rey y el hombre; con el tiempo aparece en primera fila el hombre, mientras que el rey queda en un segundo plano. El rey en la sabiduría no es propiamente una figura histórica, sino una entidad grande, una figura ideal. Otros pueden coger su puesto. La sabiduría presenta un programa para nombrar a otros como reyes. La originalidad del libro se halla en el estudio más intensivo de la sabiduría egipcia del Imperio Nuevo. Al análisis de esta sabiduría de-

dica el cap. 1. Las obras que presenta son la *doctrina de Amenemhet I, la doctrina para el faraón Merikare, la de Ptahhotep, y las doctrinas lealistas*. Todas estas obras son muy anteriores al libro de los Proverbios. Pero la autora no considera que esta diferencia sea impedimento alguno para comparar las dos sabidurías. El punto más fuerte del libro es la exégesis detallada de todas las sentencias de Prov. en las que se menciona al rey. De este libro se tiene en cuenta las dos colecciones salomónicas (10, 1-22.16 y 25-29) y las palabras de Lemuel (31, 1-9). Los textos examinados son: Prov 14,26-15,18; 16,1-15; 19,10-12; 20,1-3.5-12; 20, 22-21,3; 21, 30-22, 16; 25; 27,23-27; 28-29; 31, 1-9. El análisis de las sentencias regias se hace en el contexto en que están insertas. Por tanto, es toda la perícopa la que es examinada. Bajo este punto de vista, el libro es interesante porque en base al estudio de estas unidades, distingue las sentencias más antiguas de las más modernas. Prov ha tenido un desarrollo en diversos estratos. Señala cómo en los estratos más antiguos el rey es casi divinizado, no está sometido a ningún orden, sus palabras son oráculos. En cambio, en las sentencias más recientes se admite que puede equivocarse, que está sometido a un orden y es el sabio quien le libra de las equivocaciones. De esta manera el sabio es también poseedor y legítimo heredero de la sabiduría. La lectura del libro exige un esfuerzo notable, pues los análisis son minuciosos. Tampoco la autora ha facilitado la labor, porque no hace notar de cuando en cuando el progreso de la investigación. Al final se halla una selecta bibliografía.— C. MIELGO.

GILBERT, Pierre, *Biblia y violencia. La esperanza de Caín*, Edit. Mensajero, Bilbao 2207, 21 x 15, 214 pp.

Profesor de Exégesis bíblica en Lyon y Paris, el jesuita P. Gilbert es un excelente divulgador y un especialista en temas del Antiguo Testamento. Algunos de sus estudios han sido ya traducidos al castellano en esta misma editorial. Afronta ahora un problema delicado, ya que en los últimos decenios hay una especie de clima sobre la Biblia como “fuente de inspiración de violencias” y sobre el monoteísmo como “una de las principales causas de la violencia de las culturas que lo profesan”. La realidad está ahí, por más que se deban tomar las cifras con precaución, por más que se deban tener en cuenta los géneros literarios (muchos de los cuales conllevan por naturaleza una violencia meramente verbal...). “Lo cierto es que el Dios de la Biblia, en nombre de lo que sea, aparece en diversas ocasiones como un dios de violencia, bien como dios de guerra, bien como dios vengador de las faltas de su pueblo”. ¿Necesita, pues, la Biblia abogados ante los fiscales que la leen con simpleza? Por otra parte, el mismo “copus bíblico” ha inspirado los mejores mensajes de paz y de caridad en millones de personas.

¿Qué hacer? El esfuerzo de reflexión del autor tiene su origen en la conciencia de la violencia en uno mismo y en el mundo, así como de la convicción de que la Biblia aporta su piedra al “edificio del amor y de la paz”. Pero en concreto el libro se ha fraguado en un curso semestral dado por invitación de sus colegas exegetas de la Facultad de Teología de Lyon y de Dijon en los años 2000 y siguientes. El libro está dividido en tres partes: 1. *Protegerse y hacer frente a la violencia* (desde los relatos de los orígenes a la Ley), 2. *La violencia invencible* (historia, profetismo y apocalíptica) y 3. *Evangelio y violencia* (de un Testamento a otro). La lectura del libro resulta sumamente interesante, dada la novedad metodológica que aporta y que el autor ofrece a discusión pública entre los especialistas del tema.— V. DEL VAL.

Teología

HERRÁN SANTIAGO, Andrea y SANTOS LÓPEZ, Modesto (ed.). *Sileni Alcibiadis. Opus Des. Erasmo. Silenos de Alcibíades, traducido por el maestro Bernardo Pérez*. Edición bilingüe. Universidad Pontificia de Salamanca. Instituto de Estudios Europeos y Derechos Humanos, 15 x 21, 99 pp.

Esta pequeña joya ofrece el original latino de uno de los más célebres *Adagios* de Erasmo, junto a la traducción castellana publicada por Bernardo Pérez en 1529. Se trata de una de esas obras que, como un buen vino, hacen disfrutar al lector una compleja mezcla de delicados placeres: el elegante idioma del maestro, la clara y vigorosa sencillez del traductor, un profundo conocimiento de las fuentes clásicas no tratadas como frío ornamento, sino como viva fuente para la comprensión de un mundo, cuyos males son audazmente denunciados; en fin, un llamamiento al ejercicio de una libertad entendida como valerosa aplicación del buen sentido. Andrea Herrán y Modesto Santos nos hacen sentir con esta edición la alegría y la esperanza de una primavera cuyos frutos quedaron rápidamente agostados por la inclemencia del enfrentamiento entre cristianos. Al singular goce estético que produce la lectura, hay que añadir que este adagio constituye un documento imprescindible para entender la forma en que se introdujeron y propagaron las ideas erasmistas en España.– F. JAVIER BERNAD MORALES.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 3. El evangelio según san Lucas*. Obra preparada por Arthur A. Just Jr., Ciudad Nueva, Madrid 2006, 24 x 17,5, 560 pp.

Presentamos nuestros lectores un volumen más de la colección. Ahora toca el turno al correspondiente al tercer evangelio, contemplado en su totalidad. Sobra decir que los criterios seguidos por su autor son los mismos que ha guiado a los de los volúmenes precedentes. Este volumen está preparado por un biblista, especializado en san Lucas. En la introducción ofrece en panorámica la presencia en los Padres del tercer evangelista, reseñando los comentarios sobre él y resaltando el hecho de que todos son compilaciones de homilías. Lo que equivale a decir que su exégesis encontraba en la liturgia su marco habitual y, por ello, una clave de interpretación. En esa liturgia el evangelio de Lucas tenía dos momentos privilegiados: la Navidad y el tiempo Pascual, la primera por su amplio evangelio de la infancia y el segundo por los relatos sobre la resurrección. El autor se detiene también en la hermenéutica usada por los Padres en la lectura de san Lucas. Siendo un objetivo de la colección ayudar a los cristianos de nuestro mundo a hacer una lectura de la Escritura, que no se quede únicamente en la erudita de los centros académicos, el autor responde a la pregunta qué significa leer a Lucas con los Padres. A su juicio esa lectura equivale a ver el «uso que de él hacen en la pastoral». A continuación hace un breve análisis desde esta perspectiva de los dos comentarios más significativos, los de Orígenes y los de San Cirilo de Alejandria. Llama la atención que, a pesar de no estar incluido entre los que han comentado por entero el evangelio de san Lucas, aunque tenga algunas homilías sobre él, san Agustín aparece continuamente en la introducción como referente de lo que se afirma sobre la exégesis patristica del tercer evangelio.

La obra concluye con un glosario de autores y obras, y con los índices; el de autores y obras antiguos y el temático, además del bíblico.– P. DE LUIS.

TEODORETO DE CIRO, *El mendigo*. Introducción, traducción y notas de Francisco M^a Fernández Jiménez (Biblioteca de Patrística 68), Ciudad Nueva, Madrid 2006, 20,5 x 13, 378 pp.

Teodoreto de Ciro es uno de los grades protagonistas de la intensa controversia cristológica que, durante el s. V, enfrentó a las dos escuelas teológicas de la antigüedad cristiana, la alejandrina y la antioquena, y de la que salió el dogma cristológico de que ha vivido y vive aún la Iglesia. A su vez, *El mendigo* (*Eranistes seu Polymorphus*) es quizá la mejor de sus obras dogmáticas y una de las más importantes de su época desde el punto de vista de la Cristología. Su lectura, además de poner en contacto con el pensamiento del gran obispo de Ciro, con sus puntos fuertes y sus puntos débiles, y de dar a conocer un importante eslabón de la historia del dogma por lo que a la Cristología se refiere, revela la intensidad y la altura del debate, así como el tipo de argumentación (entre los que adquiere gran importancia la atestación patrística) y el compromiso de aquellos cristianos con la verdad cristiana.

La obra está concebida como un diálogo entre un ortodoxo, el autor, y un monofisita (¿Eutiques?), designado aquí como mendigo porque, a juicio de Teodoreto, va mendigando ideas a distintos herejes. Consta de cinco partes: un prólogo en que da razón de la obra y del título, tres largos diálogos y de un epílogo, síntesis de los argumentos esgrimidos en cada uno de los diálogos precedentes. Estos versan el primero sobre la inmutabilidad de la divinidad del Verbo encarnado, el segundo sobre la no confusión de la humanidad y la divinidad en Cristo, y el tercero sobre la impassibilidad de su divinidad.

La introducción se articula en cinco partes. La primera recoge brevemente los datos biográficos que se poseen sobre el célebre obispo, la mayor parte de ellos relacionados con la mencionada controversia. A continuación presenta su múltiple legado como escritor, reducido porque la condena que cayó sobre él en el 553 hizo que desapareciera una parte considerable del mismo. Como no hay forma de entender una obra, sobre todo si vio la luz en siglos ya lejanos, a no ser que se la vea en su contexto, en un nuevo apartado el autor hace una presentación sintética, pero clara, del vivo debate cristológico que dominó el s. V, poniendo de relieve los distintos planteamientos de los dos contendientes, los alejandrinos y los antioquenos. Luego el protagonismo pasa a la obra que nos ocupa. El lector se informa sobre la fecha de composición y sobre los problemas críticos que le conciernen (una eventual segunda edición por obra de Teodoreto mismo, posibles interpolaciones posteriores, diversas cuestiones relacionadas con los florilegios patrísticos utilizados, etc.). En el apartado siguiente se nos ofrece la cristología de Teodoreto, puesta en relación con la de sus adversarios y una breve valoración de la misma. El último apartado informa sobre la presente edición, hecha sobre edición crítica de G. Ettliger (Oxford 1975). En cuanto a la traducción, su autor confiesa haber preferido lo literal a lo literario, siempre que no fuera en detrimento de la comprensión del texto. De hecho, fluye ágil. En relación a los florilegios bíblicos, el traductor aporta en nota la información necesaria sobre esos textos; las notas del resto de la obra se limitan a reseñar la referencias bíblicas. La obra concluye con un índice bíblico y otro de nombres y materias.— P. DE LUIS.

AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes. I. Du psaume 1 au psaume 80. II. Du psaume 81 au psaume 150*. Introduction par Jean-Louis Chrétien. Les éditions du Cerf, Paris 2007, 13,5 x 19,5, 1592 y 1486 pp. respectivamente.

Entre las obras de san Agustín, la llamada desde Erasmo de Róterdam en el s. XVI, *Enarraciones a los psalmos* es la más voluminosa y, sin duda alguna, ha de contarse por importancia junto a las otras más conocidas, *Las Confesiones*, *La ciudad de Dios* y *La Trinidad*.

Detrás de esta publicación se halla el hecho «lamentable y sorprendente» de que no está disponible en lengua francesa y «no desde hace diez o veinte años, como es habitual cuando se comienza a formular esta queja, sino desde hace bastante más de un siglo». La presente edición pretende salir al paso a ese estado de cosas. Al no existir ninguna traducción francesa actual, lo que ha tenido como efecto nefasto el que la obra maestra agustiniana no sólo sea mal conocida, sino incluso desconocida, el editor ha optado por reeditar la traducción aparecida en la edición de las Obras Completas del Santo publicadas por Guérin entre 1864 y 1873. La opción hecha por ella y no por otra muy cercana en el tiempo, pero posterior, la justifica por la «calidad intrínseca de esa traducción colectiva», por lo que «no ha querido maquillar el texto y su presentación, incluida su puntuación, para hacerlo aparentemente más contemporáneo».

Si el lector de estas líneas desconoce qué constituye en obra maestra a esta obra agustiniana, encontrará la información oportuna en la introducción de la presente edición, escrita en estilo solemne y belleza literaria. Sus páginas iluminan aspectos significativos de la vida y pensamiento espiritual de san Agustín que dan razón de la obra misma, lo específico y original de ella, los presupuestos esenciales para comprenderla, el lugar de la obra en el conjunto de la producción agustiniana, sin olvidar los efectos que puede producir en quien la lee y la medita. «Al lector que se dispone a pasar el umbral de esta majestuosa catedral de palabras que es el comentario íntegro de los salmos por san Agustín... hay que decirle que se introduce en una extraordinaria aventura espiritual, bíblica y poética, de la que saldrá, si es que sale, no siendo ya el mismo hombre que entró».

La obra carece de toda nota explicativa a pie de página; las existentes se limitan a indicar las referencias bíblicas. En cambio cada «enarración» o comentario es precedido de una nota, más o menos amplia según los casos, que recoge las ideas maestras del texto y que será de gran ayuda al lector. Carece de todo índice que no sea el general de cada volumen. Un índice detallado de materias, habría enriquecido sin duda la edición, pero también el número de páginas, ya elevado.— P. DE LUIS.

ALFEYEV, H., *Le Nom grand et glorieux. La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe*. Traduction du russe par Claire Jounievy, Hiéronime Alexandre (Siniakov) et Dom André Louf. Editions du Cerf, Paris 2007, 23,5 x 14,5, 328.

El contenido del presente libro puede resultar extraño a un cristiano de la tradición romano-católica, pero, a la vez, puede resultarle interesante al permitirle conocer un aspecto de la tradición teológica cristiano-oriental, desconocido para él. En el origen del libro está una controversia surgida, a principios del s. XX, dentro de la Iglesia ortodoxa rusa acerca de la veneración del nombre Dios. Mientras unos, llamados «onomatodoxos», aceptaban su veneración, otros, llamados «onomatómacos», la rechazaban. La controversia se manifestó ante todo y con notable virulencia en el ámbito monástico, en concreto en el célebre monasterio ruso de San Pantaleón, en el Monte Athos. Centenares de monjes se vieron forzados a abandonarlo como consecuencia de las posiciones teológicas mantenidas al respecto. Pero tuvo también sus repercusiones en el ámbito jerárquico y en el teológico. Al conflicto, resuelto a favor de los adversarios de la veneración, puso término de

facto la revolución bolchevique, aunque a nivel teológico sigue todavía abierto en la Iglesia rusa.

El quinto y último capítulo de la presente obra, que se lee como si de una novela se tratara, narra las distintas vicisitudes del conflicto, en algunos casos batalla –y en determinados momentos la palabra no es exagerada– entre un bando y otro. Los cuatro anteriores ofrecen la prehistoria doctrinal del mismo.

Como es lógico, el primer capítulo bucea en la Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, para descubrir la concepción que tiene del nombre de Dios. El segundo hace lo propio en la tradición patrística oriental, limitándose a los personajes que pueden aportar algo al respecto: desde Justino –que representa la primera contribución significativa a la formación de la doctrina cristiana del nombre de Dios– hasta Teodoro Estudita, representante cualificado de los iconódulos en la controversia iconoclasta, y Gregorio Palamás como protagonista principal en la controversia hesicasta. Y en medio, Orígenes y Eusebio de Cesarea, los PP. Capadocios, Juan Crisóstomo, la tradición siríaca representada por Efrén e Isaac el sirio, y la literatura areopagítica. El tercer capítulo examina el lugar reservado al nombre de Dios en la oración de la Iglesia de Dios, primero en la oración litúrgica y luego en la conocida como «oración de Jesús». Por último, el cuarto está dedicado a los grandes santos rusos.

La tradición no se muestra uniforme respecto a la forma de entender el nombre de Dios. La concepción bíblica del nombre, coincidente con la de Platón en el *Crátilo*, que establece una relación entre cosa y nombre, convive de principio a fin con la otra, sostenida por Aristóteles, que no ve tal relación y considera los nombres como puramente convencionales. El hecho resulta comprensible si se tiene en cuenta los diversos contextos. Por poner un ejemplo, se entiende perfectamente que Orígenes defienda la existencia de una relación entre el nombre y la cosa nombrada y que Gregorio de Nisa, discípulo suyo en otros aspectos, sostenga la posición contraria. Lo explica la circunstancia de que Eunomio, al que trataba de refutar Gregorio, se apoyaba en la misma concepción del nombre que Orígenes.

La conclusión última es que el conflicto al que se hizo referencia al comienzo tiene raíces históricas. En efecto, unos y otros se sentían defensores de la tradición cristiana, tanto teológica como carismática. El problema radica en que la tradición no es única, sino que consta de dos líneas una de las cuales se alimenta de la Biblia, otra no; una conecta con Platón en el *Crátilo* y otra con Aristóteles.– P. DE LUIS.

SICOULY, Pablo Carlos, *Schöpfung und Neuschöpfung. 'Neuschöpfung' als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns*, Bonifatius, Paderborn 2007, 15 x 23,5, 420 pp.

Tesis doctoral defendida en la facultad teológica jesuita alemana de Sankt Georgen (Frankfurt) por un dominico argentino como conclusión de sus años de estudios. Pertener a multinacionales religiosas puede propiciar estas cosas, de otro modo difíciles, y uno de los sueños de las nacientes universidades medievales, la ausencia de fronteras. El tema a que se dedica la tesis es el concepto de Nueva Creación en Moltmann, idea de lo más sugerente. Es un concepto de gran pregnancia teológica, como el de Reino de Dios, ambos destellando brillos de esperanza de la acción definitiva de Dios en el hombre. Moltmann, por lo demás, no necesita ninguna indicación, uno de los mejores teólogos protestantes de nuestro tiempo. La tesis se divide en tres partes mutuamente referidas y complementarias. La primera, titulada “visión diacrónica”, repasa en cada capítulo los libros centrales de Moltmann, desde el famoso *Teología de la esperanza* (1964) al relativamente reciente *El*

Dios que viene (1995). Todos ellos destilan el aroma característico de nuestro autor, la fe esperanzada, el compromiso social, el agradecimiento desbordado. La segunda parte, “visión dialógica”, bucea en las fuentes y acompañantes del pensamiento moltmanniano, tanto filosóficas (Bloch, Hegel) como teológicas (Lutero, Barth, Käsemann). Y la tercera procura una “visión sistemática” de los conceptos que han ido relumbrando en las partes anteriores, creación y esperanza, redención y justificación, plenitud y nueva creación. Todas y cada una de las partes poseen una introducción y un epílogo. Hay igualmente un apartado final a modo de conclusión global, para rematar con la abundante bibliografía utilizada y el necesario índice de autores. Además, es una edición muy cuidada y elegante.– T. MARCOS.

EDWARDS, Denis, *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria* (Presencia Teológica 152), Editorial Sal Terrae, Santander 2006, 13,5 x 21, 151 pp.

La pretensión del libro es armonizar teología y ciencia en sus facetas principales, en este caso, la biología evolucionista y la doctrina creacionista y trinitaria. Comienza resumiendo las ideas centrales del saber biológico actual para luego ir integrando en los capítulos sucesivos los diferentes aspectos de la dogmática cristiana. En realidad, son datos tradicionales y la aportación pretende ser una lograda inserción en las evidencias científicas. Así por ejemplo, entiende la Trinidad como esencia autocomunicadora divina, de modo que también su creación será expresión hacia otro, y en este sentido, evolución. Y el mal es la autolimitación de Dios en la libertad humana y en las leyes físicas, aunque no considera si en lo segundo podría haberse limitado un poco menos, salvando la crueldad de la naturaleza. La armonización así intentada va caminando en el exceso. Interpreta el pecado original dentro de la evolución como una desconexión entre lo genético y lo cultural. ¿No sería mejor separar totalmente teología y ciencia en vez de atribuir el pecado original al *homo habilis* (o es al *homo erectus*)? Al fin y al cabo, la ciencia quiere describir la realidad, la teología sólo razonar la confianza en el sentido de la realidad, sea ésta cual sea. Por lo demás, entiende el Espíritu Santo como el dinamismo autotranscendente de la materia, que suena muy hegeliano, y el Hijo como la cumbre de la autodonación de Dios y la autotranscendencia del mundo, a la que todo está referido, citando a Teilhard y a Rahner.– T. MARCOS.

CASTILLO, José María, *Espiritualidad para insatisfechos*, Trotta, Madrid 2007, 14,5 x 23, 2003 pp.

Pareciera mejor título para este estupendo libro el de *Nueva espiritualidad*, pero el autor lo excluye explícitamente, así que no vamos a ser más papistas que el papa. Es un libro de recopilación de artículos diseminados en distintas revistas de teología, con el tema común de una nueva comprensión de la espiritualidad cristiana. Por eso repiquetea cierta reiteración de ideas (sobre la utopía, literalmente), al coser directamente artículos como capítulos, tal vez compensada por la finalidad renovadora que intenta. Otra leve dolencia sería la falta de indicación en cada capítulo de su publicación original, aunque sólo sea por prurito científico, lo que no debiera estar reñido con el afán divulgativo que transparenta.

Dos temas básicos recorren los distintos capítulos. El primero, que comprende más o menos la primera mitad del libro, considera la cuestión de la felicidad humana. La tarea que imbuye todas las páginas es entonces la de desmontar una arraigada y errada noción

de espiritualidad. Como espiritualidad viene de *espíritu* y para la tradición cristiana *espíritu* es lo más opuesto a *cuerpo*, síguese que espiritualidad sería una suerte de anticorporalidad. Y así ha sido, por desgracia. Hablar de espiritualidad ha significado desde siempre para los cristianos mentar ascesis, mortificación, sacrificio, penitencia y ayunos sin cuento. Nada más contrario a la mentalidad de hoy, que reivindica conceptos como felicidad, satisfacción, disfrute y, en suma, aprovechamiento de la belleza de la vida. Y además con toda la razón del mundo. ¿Qué hacer, entonces? La solución a este aparente antagonismo, viene a decirnos, no es tan difícil. En realidad, dicha contraposición ha sido un espejismo en la dura travesía de la historia del espíritu occidental. Nada que ver con el mensaje primigenio. El cristianismo nace de la proclamación de la paternidad divina, un mensaje de alegría y esperanza, que comporta una exigencia de fraternidad humana, el amor al prójimo. He ahí el centro del evangelio. El cristianismo, por tanto, debiera ser una religiosidad que privilegiase la vida humana por encima de todo. Una vida creada, valiosa, amada de Dios. Una vida de búsqueda de dignidad y felicidad para todos. Sorprendentemente (teniendo en cuenta el triunfo del platonismo, no tanto), se ha convertido en una doctrina *ascética*, que ensalza las privaciones físicas. Y como una metástasis cancerígena, la *descarnación* se ha extendido por todos sus dogmas: antropología pesimista de la vida como castigo y del mundo como valle de lágrimas; moral justificadora de la injusticia social desde el consuelo de la otra vida; cristología centrada en la redención como muerte y *satisfacción*. Empero, “el futuro del cristianismo está ligado a su mensaje de felicidad y bienaventuranza, (...) a abandonar la espiritualidad del dolor y poner en su lugar una espiritualidad de la felicidad” (p. 72s).

El segundo tema, que abarca la otra mitad del libro, es el de la transformación social, la utopía cristiana, cuestión de siempre querida al autor, adherente a la teología de la liberación. Volviendo a la esencia evangélica, el cristianismo es sobre todo una *ética* de justicia, la fraternidad universal, que no puede ser sostenida más que desde una *mística* optimista, la paternidad de Dios. Lo que también debe correr al revés, la espiritualidad del amor de Dios debe tender a la igualdad social y los derechos humanos. En el cristianismo no puede separarse la espiritualidad y la justicia. De hecho, así ha sido en su historia, aunque no siempre equilibradamente, se ha tendido más bien a una mística individualista. Supongo que en esta segunda parte están los picos polémicos que le han traído a mal traer con la jerarquía eclesial y han desembocado en su deserción de jesuita y su reversión en *vago*. En uno de los capítulos lamenta que en el cristianismo el evangelio (la revelación) haya sido suplantado por la religión (la organización de la revelación) y la Iglesia (la organización de los creyentes), cuando debiera ser aquél la referencia de los otros (p. 152). Sin perdernos en bizantinismos académicos sobre la exactitud de este análisis, la idea es perfecta en cuanto corrección fraterna, *Ecclesia semper reformanda*. Y para redondear, en otro capítulo, hablando de urgentes retos mundiales, junto con el hambre y la inmigración, pone la renovación de la Iglesia, una Iglesia de derechas y de poder. Tal vez se ha excedido un poco al enfocar esto como “reto mundial”: ¿no basta con dejarlo en reto eclesial? Pero lo peor viene después. La única solución que ve a ello es “desobedecer al poder”, concretamente a “la monarquía papal absoluta, el Estado Vaticano, el cardenalato y la curia romana” (p. 148). Ciertamente son realidades discutibles, incluso tratadas en el último concilio, pero es dudoso que la mejor forma de reformarlas sea mediante la desobediencia. En fin, teniendo razón en el diagnóstico desbarra en la receta. Pero el libro sigue siendo bello, razonado y razonable, sin pretensiones de infalibilidad. Un debate a resolver desde la argumentación más que desde la autoridad.— T. MARCOS.

KLAIBER, Walter - THÖNISSEN, Wolfgang (hg.), *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Bonifatius / Ruprecht, Paderborn 2005, 11,5 x 19, 245 pp.

KLAIBER, Walter - THÖNISSEN, Wolfgang (hg.), *Die Bibel im Leben der Kirche. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven*, Bonifatius/Ruprecht, Paderborn 2007, 11,5 x 19, 245 pp.

Libritos editados conjuntamente por un autor católico y otro metodista en busca del progreso ecuménico. Hasta aquí todo normal. Pero en este caso se trata de lo que podríamos llamar ecumenismo radical, un intento sobre el margen mismo de la ecumenicidad, al borde del abismo y el despeñamiento. Se trata de un esfuerzo ecuménico entre la Iglesia católica y las Iglesias libres, cosa no muy frecuente. Estas Iglesias son las más protestantes del protestantismo, todas con subdivisiones, y al mismo tiempo las más democráticas, se organizan de modo congregacional: baptistas, menonitas, metodistas, adventistas, pentecostales. El primero de los libros aborda la cuestión del bautismo, el segundo la de la Sagrada Escritura, justamente zonas de mínimos en el ser o no ser cristiano. El bautismo es particularmente importante en el diálogo con dichas Iglesias libres. Varias de ellas mantienen como esencia el bautismo de adultos, la aceptación libre y consciente de la fe, sin la cual no puede haber autenticidad cristiana, lo que ha costado ríos de sangre y lágrimas desde los albores del protestantismo. Así los baptistas, menonitas y adventistas, cuyo bautismo maduro y por inmersión es una señal de identidad. Los metodistas, que provienen del anglicanismo, y los pentecostales, brotados del metodismo, son en este sentido más tradicionales y flexibles.

El segundo de los libros se aventura en esta fronda ecuménica, tupida como selva virgen, desde la Escritura, lo que a fin de cuentas nos aúna e iguala al final, el criterio último de comunión de fe, el principio básico de acción consonante. De eso se parte aquí, puesto que se estudia la Biblia como instrumento concorde de toda Iglesia que se dice cristiana. De alguna de éstas se duda precisamente por eso, como en el caso adventista, al poner la Biblia a la altura de otras revelaciones particulares, que para más inri consistieron en poner fechas al fin del mundo, cuyo incumplimiento les ha llevado a reproponer nuevas fechas, supongo que el movimiento se mantendrá hasta que acierten. Además consideran "babilónicas" (por decirlo suave) a las otras Iglesias cristianas, de modo que mal predisponen al diálogo ecuménico. En su misma línea están los mormones y los testigos de Jehová, algo más radicales, que por eso faltan en este libro, por lo visto a tanto no se puede llegar. De todos modos, hay que favorecer que se intente hablar con el mismo diablo, todo sea por recuperar la unidad perdida y tan añorada entre cristianos. La plataforma unitaria, el terreno de mínimos, es la Biblia, y todos los que la pongan en primer lugar deberán ser bienvenidos al ecumenismo, como precisamente intentan estos tomitos.- T. MARCOS.

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

VIDAL, Marciano, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 23,5 x 15, 5, 423 pp.

Marciano Vidal no sólo es un teólogo fecundo sino uno de los grandes moralistas católicos –hay que decirlo sin ningún rubor– que han aparecido después del Vaticano II. El autor en la presentación del libro nos dice que últimamente ha mermado las tareas formales en la enseñanza y tiene más tiempo para rematar algunos proyectos de largo alcance. La presente obra reúne reflexiones que había hecho en diversas situaciones y contextos, pero podemos decir que constituyen unidades dentro de un conjunto. Como punto de partida describe la situación actual del discurso sobre la ética teológica (I), después ofrece unos criterios básicos en que fundamentar las orientaciones de la moral cristiana (II). Continúa con la exposición de las categorías para el discernimiento ético y de los cauces por los que el sujeto apropia la bondad moral (III). Después en agrupaciones específicas, aborda cuestiones candentes en bioética (IV), en ética sexual (V), en ética matrimonial (VI) y en ética social (VII). Como podemos ver trata tanto temas de moral fundamental como temas más prácticos de moral de la persona, bioética o moral social.

Voy a referirme, en concreto a un tema de moral fundamental: la búsqueda de la verdad moral que trata en la primera parte. Allí reflexiona sobre una de las dificultades de la teología moral: la universalización de la verdad moral, cuyos escollos son: el relativismo y el fundamentalismo. Después de hacer unas precisiones terminológicas en torno a estos dos conceptos, nos dice, que si nos limitamos a los ámbitos eclesiales y teológicos, se constata que sin desentenderse de la amenaza del fundamentalismo, es al relativismo al que se considera como el gran peligro. En otras épocas se han usado otras palabras: socialismo, comunismo, liberalismo, naturalismo, fideísmo, etc. En el momento actual la palabra-símbolo que expresa la mayor amenaza a la formulación y a la práctica de los valores morales cristianos es la del relativismo, concepto que viene ofrecido dentro de una expresión de significación categórica: la dictadura del relativismo, expresión usada solemnemente por el actual pontífice Benedicto XVI. El autor señala que algunos comentaristas han encontrado en estas palabras ecos de los temores de Pío IX y de Pío X ante las sensibilidades culturales del mundo moderno (mundo postmoderno en el caso de Benedicto XVI). Marciano Vidal prudentemente considera que todavía es pronto para reaccionar teológicamente ante esa densa y significativa fórmula, pues todavía no han aparecido suficientes explicaciones autoritativas, en cuanto papa, de su contenido. No obstante aboga por la búsqueda de la verdad moral evitando los peligros del relativismo y del fundamentalismo. Propone dos estrategias hermenéuticas para buscar la verdad moral: el perspectivismo de Ortega y la dialéctica del “todo” y del “fragmento” de Von Balthasar. Ortega argumenta que la realidad tiene muchas vertientes y ha de ser contemplada desde diversas perspectivas. Es el conjunto de esas perspectivas lo que da fe de la objetividad real. Von Balthasar pretende captar la verdad cristiana con su estrategia de la dialéctica entre el “todo” y el “fragmento”. La verdad cristiana tiene una dinámica interna de abarcar la totalidad; únicamente circundando el “todo” queda tranquila y satisfecha el ansia humana de verdad. En el extremo opuesto, se falsea la constitución y la búsqueda de la verdad si se la reduce al límite del “fragmento”. Para Von Balthasar el “fragmento” se da “en el todo” y el “todo” se descubre “en el fragmento”. Ésta es la estructura del hecho cristiano: la totalidad dentro de la historia. Ésta es también la estructura de la verdad: reflejos de la totalidad dentro de la concreción de los fragmentos. Desde esta propuesta dialéctica se puede encontrar una sa-

lida al impasse de la cultura (fundamentalista) de la Modernidad como de la cultura (relativista) de la Postmodernidad. Dicha propuesta puede iluminar el camino para configurar una estructura gnoseológica válida para buscar la verdad moral posible en estos tiempos inciertos. El autor da tres orientaciones para no caer en fundamentalismos ni relativismos. Primero, conducir la reflexión teológico-moral según la letra y el espíritu del n. 27 de GS; segundo, dejarse guiar por el “principio de oro” de que “la verdad no se impone sino por la fuerza de la verdad misma” (DH, 1 y TMA, 35) y finalmente, pensar los problemas morales desde la perspectiva del “otro”, en concreto, desde el “más débil”.

Agradecemos una vez más a Marciano Vidal su reflexión teológica y le animamos a que siga ayudándonos con sus reflexiones a veces valientes, otras equilibradas, pero siempre ponderadas. En fin, Marciano Vidal tiene muy claro cuál es su papel como teólogo moral, no pretende ser Magisterio de la Iglesia, sino que siendo fiel al Magisterio trata de hacer una nueva presentación de la moral cristiana en nuestro mundo, viviendo la tensión –nada fácil– de la fidelidad al Evangelio, al Magisterio y a los nuevos retos de nuestra sociedad y de las ciencias. Deseamos que siga adelante con sus proyectos e ilusiones y como él mismo nos dice, haciendo alusión al Quijote, “todavía hay sol en las bardas”.– J. ANTOLÍN.

QUARANTA, Giuseppe, *La cultura pieno sviluppo dell'umano. Il concetto e la funzione della cultura nel pensiero di Bernhard Häring* (=Tesi Accademia Alfonsiana 1), Edizioni Academiae Alfonsianae, Roma 2006, 24 x 17, 399 pp.

Con esta tesis doctoral inaugura la editorial de la Academia Alfonsiana una colección para publicar diferentes estudios sobre teología moral que se realizan en dicha facultad. Y comienza nada menos que con un estudio sobre el redentorista Bernhard Häring. Un estudio sobre la interacción entre la cultura y la teología moral, cómo ha influido la cultura en el desarrollo de la teología moral de Häring.

El libro se divide en tres partes, en el primer capítulo hace un estudio del concepto moderno de cultura y la recepción que este concepto ha tenido en la teología. El segundo capítulo analiza el concepto de cultura en los escritos principales de Häring, distinguiendo entre los escritos anteriores al concilio, los del período conciliar y los del último período. Finalmente, el tercer capítulo expone la conclusión y comparación entre la interacción de la teología moral y la cultura en el pensamiento de Bernhard Häring. El libro termina con una conclusión y como toda buena obra de investigación, con una abundante bibliografía.

La obra teológica moral de Häring participa plenamente del espíritu del Vaticano II, promotor de una apertura al mundo y de una teología que busca una correlación crítica y mutua entre la interpretación de la tradición cristiana y la interpretación de la experiencia humana contemporánea.– J. ANTOLÍN.

TERLINDEN, Luc, *Le conflit des intériorités. Charles Taylor et l'intériorisation des sources morales: une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman* (= Tesi Accademia Alfonsiana, 2), Edizioni Academiae Alfonsianae, Roma 2006, 24 x 17, 318 pp.

Con la modernidad el sujeto cobra protagonismo como fuente de ideas y valores morales. La tesis de Terlinden ofrece una lectura del pensamiento sobre la interioridad de Charles Taylor a la luz de la teología de John Henry Newman.

El trabajo consta de dos partes, en la primera expone la interioridad como fuente de la moralidad según Charles Taylor. Estudia en esta parte las fuentes morales del yo, la interiorización de las fuentes morales y el conflicto de las fuentes morales. Taylor descubre en san Agustín las dos actitudes modernas de la interioridad, el movimiento de la reflexión interior, es decir, la vuelta del hombre sobre sí mismo y la dimensión trascendental de la interioridad. Taylor habla de tres formas de interioridad que se corresponden con tres dominios de las fuentes morales en el sujeto moral. El primero, el fundamento de los valores en Dios, el segundo, la dignidad de la persona racional y el tercero, la expresión de sí y creatividad del sujeto.

La segunda parte expone el pensamiento de Newman como una forma moderna de interioridad. El cardenal Newman a veces llamado "Agustín de los tiempos modernos", profundiza en la interioridad y la psicología humana como voces para acceder a Dios y a la verdad. El hombre volviéndose a su interior entra en una relación entre su ser personal y el Creador, un encuentro interior que se convierte en el fundamento para la vía moral. Newman estudia la conciencia humana, una conciencia que está orientada a la acción y propone un concepto de razón que se abre a la trascendencia.

El libro concluye con interacción entre ambos pensadores Taylor y Newman y los retos que plantea la interioridad a la modernidad: la interiorización de las fuentes de la moralidad, la racionalidad, la subjetividad y la unificación de las fuentes morales del sujeto.— J. ANTOLÍN.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *El factor católico en la política española*. Del nacional-catolicismo al laicismo, PPC, Madrid 2006, 23 x 15, 332 pp.

El autor es un especialista muy reconocido en los temas de religión y política. Según él, se presenta hoy la oportunidad histórica de construir la laicidad como ámbito de diálogo y articulación de la España plural. Pero no está claro si el factor católico va a favorecer o más bien tratará de obstruir esta oportunidad. En este libro se presentan las claves sociológicas para comprender la realidad actual de nuestra historia que nos ha llevado de la España nacional-católica a la España laica. Así, se analiza el papel político del factor católico en la dictadura, la transición y los gobiernos socialistas. Y se abordan tres escenarios posibles para la relación entre religión y laicismo. Para eso se describe el nacional catolicismo como un fundamentalismo político religioso. Se presentan los papeles políticos que ha adoptado el factor católico en España como justificante ideológico de la guerra y la dictadura, pero, se describe también con detalle el papel tribunicio del mismo factor católico en la oposición y deslegitimación de la dictadura franquista. Eso mismo se hace en la transición democrática y los gobiernos socialistas. El autor deja bien claro que muy a pesar del nacional catolicismo ancestral y la religión de seguridad nacional, "Contra viento y marea eclesial, existió una minoría de intelectuales católicos liberales y republicanos como Fernando de Castro, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Joan Margall, Miguel de Unamuno o, más tarde, José Bergamín, impulso de la revista *Cruz y Raya*, que constituye el proyecto más acabado de una intelectualidad católica republicana (Aranguren)" (p. 145). Eso ha ocurrido también siempre después, tanto en el movimiento intelectual cristiano como en los movimientos sociales católicos, especialmente en las hermandades obreras, porque religión y cultura son tareas mutuamente tan ineludibles para el creyente como el diálogo razón y fe sin el cual ni hay fe racional ni creyentes humanos (p.271). Por eso, el autor plantea tres escenarios de futuro. En el primero se aceptaría la pluralidad y diversidad social, y la Iglesia difundiría su mensaje como un grupo específico

pero sin buscar la protección estatal, en diálogo con todas las instituciones, y renovando su mensaje con una sensibilidad contemporánea. En el segundo escenario se rechaza la sociedad laica y se construye un microclima de tipo reserva zoológico sectaria, con un espacio sociocultural propio, para preservar la propia identidad, diga lo que diga el mundo actual. En el último escenario se actúa como un grupo de presión para que los gobiernos legislen en conformidad con la propia inspiración religiosa y la Verdad objetiva depositada en religión católica. Y se articula a los católicos para que su realidad social se arme como mayoría política que condicione el acceso al poder de los partidos (p.299). Como hay posturas para todos los gustos, estamos ante un debate apasionante en el que se ha de optar por un laicismo inclusivo (sociedad laica con religión sin privilegios) o exclusivo (sociedad laica, sin ninguna religión) como norte de nuestra historia. El autor va a tratar este tema en una próxima publicación. Esta obra es una aportación a la cultura de la memoria histórica y a la cultura de la laicidad.– D. NATAL.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Fernando, *Ética e Internet. Manzanas y serpientes*, Rialp, Madrid 2007, 20 x 13,5, 199 pp.

Partiendo de la idea que el uso de internet es necesario para nuestra civilización, el autor nos expone en este pequeño libro los problemas o cuestiones que plantea internet a la ética. Es consciente de los riesgos de la red y que los legisladores no consiguen por el momento establecer un marco legal adecuado que prevenga los nuevos delitos. No solamente internet es algo necesario para nuestro mundo, sino que en palabras de Juan Pablo II: “internet es un nuevo foro para la proclamación del Evangelio”. Y esto es lo que pretende el autor en este libro, a pesar de prevenirnos de los peligros, apuesta por su uso en clave cristiana. Explica poco a poco: el origen histórico de la red, explicación terminológica, la era digital, etc. Por su presentación sencilla el libro puede ser recomendable a cualquier profano en internet o para aquellas personas que todavía son reticentes al uso de la red. Finalmente ofrece una selección de direcciones útiles para orientar a padres e hijos en el uso del internet en el ámbito familiar.– J. ANTOLÍN.

Filosofía

HOFFMANN, Veronika, *Vermittelte Offenbarung*. Paul Ricoeurs Philosophie als Herausforderung der Theologie, Matthias–Grünewald, Ostfildern 2007, 23 x 15, 320 pp.

La Revelación se suele entender como una interacción entre Dios y el mundo que no acontece sin mediaciones. Pero, a veces, este aspecto se queda muy marginado, o se le oculta como si fuera algo negativo, lo que no deja de suponer una cierta renuencia a aceptar las consecuencias de la encarnación de Dios. La autora de esta obra señala las consecuencias de este tipo de pensamiento y emprende con P. Ricoeur, y superándole a él, otro camino: La mediación es una estructura estable que es una cualidad peculiar y propia de toda revelación. Así, a partir de algunas categorías de la filosofía de Ricoeur trata de desarrollar esta dimensión mediadora de toda Revelación. Para cumplir esta tarea estudia el fundamentalismo evangélico, el tradicionalismo católico, el subjetivismo de Schleiermacher, la religión productiva actual, y las posibilidades del pluralismo. Luego analiza la filo-

sofía de Ricoeur como una filosofía de la mediación, con el tema del símbolo, el texto, la metáfora, el conflicto de las interpretaciones, la historia y las narrativas. Así se llega a plantear una teología de la revelación de carácter polifónico, desde la metáfora viva que es el hombre, a la metáfora del mensaje, el encuentro y el testimonio, hasta llegar a la figura de Cristo, “el testigo fiel”(Ap 1,5). De este modo se termina por ver la fe como una nueva configuración del imaginario humano que define la nueva realidad de la vida, su futuro y su esperanza. Siempre es bueno volver a la discusión entre cristianos de presencia y cristianos de mediación, especialmente en nuestros tiempos tan tentados de fundamentalismos irracionales. Nos conviene reflexionar sobre la inmediatez de la revelación y la mediaciones de la misma. Eso nos permite ver las cosas con mayor serenidad y evitar confusiones falsas entre el Dios y el hombre. Poner a cada uno en su sitio, de modo que nadie pretenda suplantar a Dios y su acción divina, como hoy es tan frecuente, con unas consecuencias terroríficas con una mezcla explosiva de la violencia y lo sagrado.– D. NATAL.

CASTILLO, Santiago - Pedro OLIVER(Coords.), *La figuras del desorden*. Heterodoxos, proscritos y marginados, Siglo XXI eds., 21 x 14, 272 pp.

En las páginas de este libro aparecen y reaparecen, en un recorrido de siglos las voces debilitadas de la herejía y la disidencia. Son las múltiples formas de expresión de la resistencia cultural y la protesta popular frente a las mil caras de la discriminación, la persecución, la exclusión y la marginación social. En contornos vigilados y ordenados de relaciones de poder van dibujándose las figuras humanas del desorden: judíos, moriscos, brujas, prostitutas-os, desterrados, vendedores ambulantes, gitanos, contrabandistas, presos, bandoleros, vagabundos, pobres mendicantes y un largo etcétera de gente señalada, controlada, asistida o castigada. Este volumen recoge los trabajos presentados y discutidos en el V Congreso de Historia Social de España, celebrado en noviembre de 2005, en la Facultad de Letras de Ciudad Real, organizado por la Asociación de Historia Social y el Centro de Estudios de Castilla la Mancha. Así se estudian las ortodoxias seculares y la heterodoxia religiosa, los problemas de integración, convivencia, la relación con la ley y la institución, problemas de género, trabajo y marginación, los exilios políticos, los proscritos y deportados del siglo XIX, el control social y penal, la moralización y la criminalización de conductas en la España medieval urbana, la pobreza, la caridad, la justicia y la modernidad, los marginados de la marginación, como la prostitución masculina española, el sistema de producción y el castigo de la exclusión. Esta obra nos presenta la realidad invisible de un sociedad que necesita ventilación y luz a raudales, en todos sus rincones, para que toda la vida social y, sobre todo, toda la gente que está ahí encuentre su sitio reconocido y propio, que en justicia le pertenece, y conforma la única verdadera utopía que es la gente.– D. NATAL.

BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio (Ed.), *Heterodoxos Leoneses*, Lobo Sapiens eds., León 2007, 24 x 17, 343 pp.

Con frecuencia un heterodoxo no es más que un ortodoxo que ha llegado a destiempo. De ahí que aquellos terribles herejes y destructores de España, que nos retrataba tan a lo vivo don M. Méndez y Pelayo, cuando tuvimos la ocasión de leer sobre algunos de esos personajes, que maltrata nuestro autor, nos pudimos dar bien cuenta que muchos eran los educadores y creadores de la España contemporánea como luego dijo, con gran acierto, el

famoso investigador del krausismo P. Jobit. El caso de Fernando de Castro es especialmente paradigmático. En *Los Heterodoxos Españoles*, don Marcelino le llama de todo, con toda clase de insultos, no le falta ni el canto de un duro para pasar a las puras palabrotas. En cambio Azorín, en sus *Clásicos y Modernos*, nos habla del mundo intelectual del siglo XIX que crea una nueva atmósfera con Sanz del Río, Giner, y otros. Pero, dice Azorín: “Entre todos los intelectuales que forman dicho grupo merece mención especial don Fernando de Castro” y “habrá de ocupar un lugar distinguido” en una futura historia de las ideas. De ahí, que la idea del Director General del Libro, Archivos y Bibliotecas, Rogelio Blanco, de concertar a un gran número de escritores y especialistas a la noble tarea de resucitar a nuestros heterodoxos leoneses me parece excelente y ejemplar. Sobre todo pensando que, como él insinúa, se debería continuar en todas y cada una de las provincias de España. En efecto, esos personajes son parte esencial de nuestra historia viva y real, e incluso de nuestro presente. El resultado, en el caso de León ha sido excelente: Dos Rectores de la Universidad de Madrid como F. de Castro y L. Bardón, políticos tan importantes como Gumersindo de Azcarate, F. Gordón Ordax o Alfredo Nistal. Médicos y gentes de la sanidad preclaros. Educadores y personajes de la enseñanza como el benemérito Sierra Pambley o maestros represaliados como Manuel Santamaría o A. Santos Encinas, pero en cantidad, pues, esta provincia se ha distinguido siempre por el amor a la educación y la cultura con todas sus consecuencias. Sindicalistas y luchadores como A. Pestaña, Diego Abad de Santillán o B. Durruti. Militares con excelentes hojas de servicio a la Patria como el general Martínez Cabrera o Segundo García, opositores a la dictadura como M. Girón y muchos otros maquis o víctimas de los terribles campos de concentración. Alcaldes y sacerdotes al servicio del pueblo y, por eso, también represaliados como Benito Pamparacuatro o el clérigo José Antonio Pose. Personajes de la cultura con mayúscula como Moisés de León, Martín Sarmiento, Fr. Bernardino de Sahagún, Eloy Terrón y los creadores de *España* y tantos otros ya citados o no. Tenemos también grandes personajes legendarios, quizá más propios del realismo mágico, como la Dama de Arintero, los Maragatos y el relojero Losada, A. Martínez Riesco, o la Pícara Justina, Ramona, Chavín, la Chelo, o el super-famoso Sabino Ordás, devenido ‘el manco de la Moncloa’, creado por L. Mateo, Merino y Aparicio, y del que ahora sí que ya no sabemos si es una cosa u otra, si existió o no existió ni qué porvenir le aguarda. Habrá que llamar urgentemente a A. Pereira. En fin, por tener de todo, tuvimos también, aquí, un obispo “heterodoxo”, D. Fidel García Martínez. Una de las mayores vergüenzas de la iglesia española. El régimen franquista le creó una propaganda de tipo absolutamente nazi, basado en montajes de hechos totalmente falsos, pero nadie le defendió y tuvo que dimitir. Su delito era que tenía ideas demócratas cristianas como los grandes fundadores de la Comunidad Europea y muchos cristianos italianos, incluidos los Papas, de esa época. Otro delito muy grande era, precisamente, que difundía los Documentos y la Doctrina Social de la Iglesia que el Régimen no aceptaba, y ‘cristianamente’ censuraba. Así que felicidades a los de Soto y Amio, por este gran hombre. Tuvimos también masonería, pero no tanta ni tan importante como algunos ahora quieren hacernos creer. El autor del artículo lo explica muy bien. Todos los escritores de esta obra se mueven a gran altura, conocen muy bien sus personajes y el oficio de escribir, aunque cada uno a su nivel y a su manera, como es lógico. Esta es también una cosecha muy importante de nuestro presente en estos escritos. Como dice el coordinador de la obra: este libro es un homenaje a los inconformistas de historia y demuestra que nuestra provincia es hoy una historia viva que ha producido más que suficientes “rizomas de inconformidad frente a la injusticia, de lucha por la libertad social e individual”.- D. NATAL.

RAMOS CENTENO, Vicente, *Europa y el Cristianismo. Fe cristiana, salud de la razón y futuro de Europa*, BAC, Estudios y ensayos, Madrid 2007, 20 x 14, 145 pp.

RAMOS CENTENO, Vicente, *Razón, historia y verdad*, Encuentro, Madrid 2000, 23x15, 153 pp.

El autor de estas obras siempre ha desarrollado su pensamiento desde el lado de las víctimas y con un fuerte rechazo al nihilismo. Por eso, aboga por un futuro construido sobre la herencia de la racionalidad griega y cristiana, sin renunciar a lo mejor de la tradición ilustrada, convencido de que sólo un nuevo encuentro entre la fe y la razón puede devolver al hombre la confianza en sí mismo. De ahí, que nuestro autor piense que no debemos desaprovechar las esperanzas que se abrieron, tras la caída de los regímenes totalitarios, especialmente del Este de Europa, cuando la historia se puso de nuevo en marcha. Y aunque una nueva barbarie de nihilismo terrorista y relativista nos amenace de forma horrible, el cristianismo tiene mucho que decir en este momento y en esta Europa, madre fecunda de historia y de cultura. En el presente escrito sobre *Europa y el Cristianismo*, nuestro autor “defiende que un cristianismo fiel, absolutamente fiel, a su raíz bíblica y a su larga historia de amistad con la razón puede y deber ser el alma de una Europa futura abierta a la esperanza”. Para ello, se enfrenta la creciente insatisfacción de la Europa de los mercaderes y recuerda la herencia del cristianismo y la razón. Aquí discute algunos problemas sobre la resurrección y la humanidad de Cristo y recuerda que el mismo Cristo es la razón última del Cristianismo. Presenta la historia del cristianismo, Israel y Europa, y denuncia cierto antisemitismo occidental también actual. E invita a vivir desde el cristianismo la reconstrucción de la razón con una cultura menos nihilista, la renovación de la modernidad y la propuesta de una enseñanza no laicista. Finalmente, se enfrenta al problema del futuro de Europa, desde el cristianismo, como creador de historia, con una religión más viva y activa, y un cristianismo más vital que genere auténtico espíritu frente al nihilismo y la barbarie. Nuestro autor es un espíritu ilustrado que asume una profunda militancia cristiana, por eso, algunas veces, sus expresiones pueden sonar demasiado fuertes o quizá un tanto excesivas pero es el entusiasmo por la humanidad y el amor de la razón el que guía su argumento.– D. NATAL.

SARKOZY, Nicolás, *La República, las religiones, la esperanza*. Prólogo de José María Aznar, Ed. Gota a Gota, FAES, Madrid 2006, 24 x 15, 190 pp.

En una entrevista con F. Verdin y T. Collin, el nuevo Presidente francés habla de la Religión y el Estado, los desafíos que plantea el Islam, y de sus encuentros con las figuras espirituales de la fe y la esperanza religiosa para tratar el problema de la religión en la sociedad actual. Sarkozy entiende la religión como fuente de sentido vital esencial, de esperanza y confianza en la vida, sentido de futuro, fuerza de paz y de moral personal y ciudadana. Paladín de la laicidad: “La ley no ha de negociarse con las religiones, sino que debe garantizar la existencia de un espacio de libertad a cada una de ellas” (p.184). Y a la vez respetuoso con todas las creencias: “Estoy en las antípodas de un antiguo ministro que se negaba a entrar en una iglesia pretextando que era ministro de la República” (ib.,). Nuestro autor denuncia el racismo y la xenofobia y combate todo extremismo sea laicista o religioso. Ministro de cultos en Francia, se propuso combatir el riesgo de un islamismo fanático y clandestino lo que le llevó a estimular y crear las asociaciones de fieles musulmanes y su gran consejo representativo. En diversos capítulos de la obra, en un largo diá-

logo, se analizan: el hecho religioso y la laicidad, el Islam y al República, la ley francesa de 1905 y su actualización para dar espacios adecuado a los grupos religiosos. También se plantean los temas de las sectas y la religión, la Iglesia y Europa, y la religión y la educación. Un escrito que invita a pensar y a meditar el tema de la religión en nuestro tiempo y en nuestra sociedad para superar las relaciones negativas y desarrollar su sentido positivo. En el prólogo de José María Aznar se insiste en el sentido positivo de la religión y la esperanza y en la necesidad de ser valiente para buscar alternativas claras y viables frente a los desafíos actuales del Islam y otras religiones en una sociedad abierta y democrática(pp.15-16).- D. NATAL.

BERMEJO, José Carlos - Rosa María BELDA, *Bioética y acción social. Cómo afrontar los conflictos éticos en la intervención social, Cuadernos del Centro de Humanización de la Salud*, Sal Terrae, Santander 2006, 21 x 14, 173 pp.

Existen muchos libros de bioética. Algunos tratan temas de suma importancia como el problema del aborto, la eutanasia o la investigación con células madre. Pero conviene extender esta reflexión al mundo de la escasez de recursos, contextos de pobreza y exclusión. Pues, la intervención social nos sitúa ante graves problemas éticos, como, por ejemplo, ¿cómo distribuir los recursos?, ¿es bueno echar a una persona de un programa?, ¿qué información pueden manejar los voluntarios sin faltar a la confidencialidad?, ¿hasta qué punto las normas favorecen a los participantes de un proyecto?, ¿he de denunciar el abuso de prostitutas que conozco?, ¿qué hacer con una madre que no cuida de sus hijos?, ¿por qué y cuándo incapacitar?...Y un sin fin de problemas. Para poder afrontarlos se examina la relación entre la ética y la acción social. Se estudian los principios de la bioética y la intervención social como son: el respeto a la autonomía de la persona, el principio de no maleficencia, el principio de beneficencia y el principio de justicia. Luego, se trata de buscar un método de deliberación y un procedimiento para afrontar los conflictos éticos, en la acción social, con una adecuada recogida de datos y discusión de los problemas, solicitud de información, identificación de problemas y su clasificación, análisis del problema decisivo, curso de la acción concreta, análisis ético de la misma y juicio moral de acción inmediata. Así, se plantea el establecimiento de comités de bioética en la intervención social. A partir de la experiencia de los comités de bioética en Medicina y fundados, especialmente, en los planteamientos éticos que ha hecho Diego Gracia, se trata de avanzar y extender el proceso. Finalmente, se plantea cómo ayudar en casos de conflicto ético: objetivos de esa ayuda, líneas de acción en el acompañamiento, modos de afrontar los conflictos, cómo manejar bien los sentimientos y valores, evitando ciertos inconvenientes más frecuentes, para terminar por analizar el difícil tema de la persuasión en la acción social de modo que podamos ayudar a la persona sin poder nunca suplantarla. Todo el libro contiene ejercicios prácticos que ayudan a preparar y prepararse para esta importante tarea. Rosa M^a Belda es médico y Coordinadora del Área de Acción en los Territorios de Caritas Española. José Carlos Bermejo es Director del Centro de Humanización de la Salud y una gran personalidad en el mundo de la intervención social. Este libro es una ayuda práctica para mucha gente, y su reflexión bioética ayudará a crear estrategias de deliberación y acompañamiento en las situaciones de conflicto.- D. NATAL.

RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Cultura política y conciencia cristiana*. Ensayos de Ética política, 199 pp.

MORENO, José Ignacio, *Para entender mejor el mundo*. Curso de introducción a la Filosofía realista, 185 pp.

BELEÑA LOPEZ, Ángel, *Sociopolítica del hecho religioso*. Una introducción, 157 pp.

Ediciones RIALP (= Colección VÉRTICE), Madrid 2007, 20 x 14

*Rodríguez Luño es profesor de Teología Moral en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma). Recoge aquí nueve ensayos ya publicados en los últimos diez años, sobre temas de Ética y Política, acentuando lo llamado “ética de la virtud” o “ética de la primera persona”: formación de la conciencia en materia social y política, tute jurídica de la vida naciente, el político ante una ley injusta, laicidad y pluralismo, el problema del relativismo y otros. El autor intenta ofrecer su modesta contribución a “la promoción de nuestra cultura política”.

*El trabajo del Dr. Moreno quiere ser una introducción a la Filosofía “desde una postura realista”. Profesor de Instituto, intenta el autor hacer ver a los alumnos la necesidad de una postura de búsqueda sobre las graves cuestiones de la existencia individual y colectiva: vida, persona humana y trascendencia, el conocimiento humano, libertad, felicidad, derechos humanos, familia y sociedad, sentido de la realidad y de la vida (análisis de los sistemas), Dios como problema y misterio...

*Doctor en Filosofía y profesor también de Instituto, Beleña Pérez replantea el siempre interesante problema sobre si la “religión” es parte constitutiva de la naturaleza humana, así la dimensión social y política del “hecho religioso”, tratando de evitar modos cerrados de sociedad. Todo ello le exige el aclarar con precisión los conceptos de “religión”, hecho religioso, ética social... Las páginas responden con exactitud al título del libro, consiguiendo la atención del lector por su claridad y por el interés que despiertan.–
V. DEL VAL.

Historia

KRÄMER, Gudrun, *Historia de Palestina. Desde la conquista otomana hasta la fundación del Estado de Israel*. Siglo XXI. Madrid 2006, 23 x 15, XI- 386 pp.

El título no engaña ciertamente, pero no expresa bien el contenido total. La historia desde 1750 hasta la primera guerra mundial ocupa apenas cien páginas, mientras que las dedicadas a los años 1914-1949 ocupan más de doscientas. Es más una historia de la época del mandato británico(años 1918-1947). Tras dos capítulos en forma de preámbulo (geografía y simbología religiosa de la tierra santa en la tradición judía, cristiana y musulmana), acomete la tarea, dividiendo la época otomana en dos periodos: época de contrastes (1750-1840) y tiempo de reforma (1814-1914). En ambos casos la autora se detiene en la exposición de las condiciones sociales. Se interesa sobre todo por la economía, el derecho, la administración, la seguridad, etc. Al segundo periodo indicado presta más atención; las

reformas tendieron a dar mayor control al estado: reforma del censo y recaudación de impuestos directos, servicio militar obligatorio, introducción de ciertas instituciones políticas. Estas medidas tomadas desde el centro del poder en Estambul no llegaron todas a las regiones periféricas menos importantes como Palestina. No obstante se introdujeron medidas sanitarias, educativas, reforma agraria, orden público, etc. Interesante es la exposición de los nacionalismos tanto musulmán como judío. Numerosas páginas dedica al origen y desarrollo del sionismo y a las oleadas de inmigrantes judíos que provocó éste último. El periodo del mandato británico (1918-1947) ocupa mucho espacio. Personalmente creo que el título podría ser perfectamente éste: *Raíces del conflicto actual entre israelíes y palestinos*. Esto no está dicho en desmerecimiento del libro, sino todo lo contrario. Por otra parte, tratándose de un problema tan actual y conflictivo, es normal que en el libro haya valoraciones que no gozarán de general aceptación, particularmente por parte de los judíos. La biografía de la autora hacía prever este resultado. La objetividad de la historia, cómo practicar la justicia, es una búsqueda constante, aunque ciertamente es un ideal que no se alcanza casi nunca. El libro está escrito con competencia. Se ha consultado mucha bibliografía como cabía esperar de una profesora especialista en temas del Próximo Oriente. El libro tiene mapas, pero serían necesarios más, dado que en el periodo analizado los confines de los territorio cambiaron mucho.– C. MIELGO.

VIDAL GUZMÁN, Gerardo, *Retratos de la Antigüedad Romana y la Primera Cristianidad*, Rialp, Madrid 2007, 23 x 16, 320 pp.

Los romanos tuvieron un carácter muy definido que supieron imprimir a todas sus obras. Toda su cultura se formó con el equilibrio de la herencia griega y la adhesión a la propia, es decir, las costumbres de los mayores: la dedicación callada al trabajo y a los propios deberes, la familia, la república y el bien común, el derecho y el arte del gobierno justo de los pueblos, hace de la vida romana algo único y fascinante. Una nueva tensión surgió cuando el naciente mundo cristiano se confrontó con el legado cultural griego, y la cultura romana, sin traicionar la propia identidad. Los resultados fueron espléndidos: Una nueva cultura dinámica que pondría los cimientos decisivos de nuestro mundo occidental. Esta obra nos presenta a los principales protagonistas de todo este gran proceso. Escritores como Cicerón, Virgilio, Horacio y Ovidio. Políticos como Aníbal, los Escipiones, Catón, César, Octavio Augusto, Trajano y los Antoninos. Historiadores como Polibio, Tito Livio y Tácito. Los grandes jurisconsultos del Derecho Romano. Pensadores como Séneca, Marco Aurelio y los estoicos, pero también los epicúreos. Luego la cosecha cristiana con Justino, Tertuliano y Orígenes, entre otros pensadores. La figura del emperador Constantino y la primera alianza entre la Iglesia y el Imperio. Arrio y Atanasio, Juan Crisóstomo, los Padres de Oriente, la nueva cultura y la retórica cristiana. Y en Occidente, san Agustín y la última frontera del mundo antiguo. Una obra que nos sitúa de lleno en la matriz cultural y social de la antigüedad romana y cristiana, que ha heredado Occidente, y nos hace revivir sus grandes virtudes con sus miserias y defectos.– D. NATAL.

GARCÍA MAESTRO J. P., *El futuro del diálogo interreligioso*, Edit. Acción Cultural Cristiana, Salamanca 2005, 17 x 24, 164 pp.

Revisando temas importantes como el de la salvación, la reencarnación, la New Age, el pluralismo religioso, el encuentro y desafío que suponen las grandes religiones orienta-

les, Hinduismo y Budismo, y la importancia de diálogo con el Islam; Juan Pablo García Maestro, religioso trinitario, del Instituto Teológico San Alberto Magno (Córdoba), nos recuerda que conocer las creencias y religiones de las demás personas significa algo más que estar simplemente informado sobre ellas. Partiendo de una base filosófica, histórica y teológica muy sólida, aclara numerosas interrogantes sobre temas candentes con los que se encuentran todos aquellos que están interesados en el trabajo de lograr un ambiente positivo de diálogo interreligioso. La importancia de implicarse y entrar en la piel del otro, caminar con sus mismos zapatos, ver el mundo como el otro lo ve, haciendo callar por amor el propio pensamiento y la palabra para acoger su palabra y experiencia. En el capítulo 2 revisa el controvertido axioma "Extra ecclesiam nulla salus" y su significado en nuestros días, desembocando en que las religiones son diferentes porque las formas de encuentro de los hombres son también diferentes. Concluye más adelante con una pregunta reflexiva: ¿Utiliza Dios estos encuentros para que seamos mejores cristianos?

El autor menciona, además, que hay que añadir humildad a todo este proceso para tratar de entender cuáles son los planes de Dios en las diferentes religiones. Todo eso lo desarrolla con una idea que recorre este libro: "Si una religión afirma que es la mejor y más válido camino para encontrarse con Dios, aunque haya múltiples vías de acceso, tiene que mostrar su capacidad para inculturarse en contextos socioculturales y momentos históricos diferentes. Esto implica una identidad abierta y dinámica, en constante evolución e interacción, lo cual permite asimilar elementos de otras tradiciones, así como enriquecer su propio credo a partir de otras contribuciones que le vienen de fuera, sin que por eso pierda sus rasgos específicos". Es decir, abrirse y estar siempre dispuestos a entrar en contacto, promover el diálogo y encuentro entre las diferentes tradiciones religiosas pero añadiendo una quinta forma de diálogo, el diálogo del corazón. Esto tendrá por consecuencia una transformación de esa apertura en acción comprometida y hará que la solidaridad y la justicia se conviertan también en lugar de encuentro y diálogo entre las religiones. En fin, este es un texto básico para iniciar y dar los primeros pasos en el tema del encuentro entre las religiones de manera sencilla, concisa y clara.— A. LOZÁN.

FONDI Enzo María - ZANZUCCHI Michele, *Un pueblo nacido del Evangelio, Clara Lubich y los focolares*, Edit. Ciudad Nueva, Madrid 2005, 14 x 21, 564 pp.

Un libro imprescindible para los miembros de los focolares y para sus simpatizantes ya que narra toda la historia de este movimiento incluyendo un grupo de fotos, temas, hechos, lugares, y personas involucradas. Está dividido en una introducción, realizada por la propia fundadora Chiara Lubich, y cinco partes: En la primera parte, además de contar se narra el nacimiento de la espiritualidad de este movimiento pasando por la influencia del concilio de Trento en su fundadora hasta su consolidación y profundidad, donde se privilegia en particular la formación espiritual de sus miembros y adherentes. En la segunda parte se habla de la difusión del movimiento y su obra social a nivel mundial, África, Brasil, Francia y Eslovaquia. En la tercera menciona a los miembros del grupo, en la cuarta hablan sobre su nueva conciencia de iglesia, su relación con el consejo ecuménico de las Iglesias y el diálogo con las grandes religiones y personas no religiosas teniendo como modelo a María. Finaliza el libro en la quinta parte hablando sobre su presencia en la sociedad actual. Añade además la cronología de la historia del movimiento focolar hasta el año 2005, la ficha del movimiento y una bibliografía de las obras publicadas por Chiara Lubich y miembros de este movimiento.— A. LOZÁN.

GALERA, José Antonio, *Diálogo sobre el Islam*, Edic. Palabra, Madrid 2006, 14 x 21, 278 pp.

El autor, sacerdote católico y nacido en Marruecos, realiza este “Diálogo” basado en preguntas que ha recibido en muy diversas ocasiones y en muy diversos lugares. Son quince capítulos muy bien estructurados y didácticos que nos explican desde el nacimiento del Islam hasta su expansión en la actualidad. Se involucra la historia de esta religión de la que ya pueden contarse en Europa unos quince millones de miembros debido a la emigración que se realiza desde el Magreb y de países de África central siempre en busca de mejores posibilidades y condiciones de vida.

Da criterios básicos para hablar con causa y conocimiento de un tema que, en muchas ocasiones, se suele tratar superficialmente. En las páginas de este libro el lector puede enterarse de por qué en el Islam se nota la influencia del cristianismo y el judaísmo, las variadas orientaciones o finalidades de la Yihad, las facciones más importantes musulmanas, cuestiones actuales como la situación de las mujeres y una explicación del Corán y la fe islámica. José Antonio Galera, además, acompaña su obra con mapas, bibliografía y cuadros cronológicos. Un libro de gran actualidad, fácil de leer y que puede servir para crear conciencia de convivencia fraterna aunque se señale que las dificultades de diálogo y acercamiento entre cristianos y musulmanes son grandes debido a los prejuicios existentes entre unos y otros. Recomendado para trabajar en grupos interesados en tratar este tema.– A. LOZÁN.

HERRANZ, Julián, *En la Afueras de Jericó. Recuerdos de los años con san Josemaría y Juan Pablo II*, Rialp Eds., Madrid 2007, 25x17, 460 pp.

El autor convivió con san Josémaría, en muchas ocasiones, de 1953 hasta el fallecimiento del fundador del Opus Dei en 1975. Con Juan Pablo II colaboró más de un cuarto de siglo, de su pontificado. Y antes trabajó para la Santa Sede al servicio de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo I, como ahora lo hace con Benedicto XVI. Esto le convierte en un testigo muy cualificado de la vida de la Iglesia y del desarrollo interno y apostólico del Opus Dei. En estas páginas evoca con brillantez y sencillez los años del Concilio y el Post-concilio, muchos de sus encuentros con los grandes protagonistas de la vida de la Iglesia y del camino del pueblo de Dios en estos años. Así, nos habla del nombramiento de Juan XXIII, de los preparativos y el desarrollo del Concilio, de un nuevo Pentecostés y de los problemas de la realización conciliar, de los cardenales y teólogos que lo impulsaron más, con sus trabajos, entre los que por supuesto estaba el futuro Papa Benedicto XVI. Nos presenta también la crisis post-conciliar: las arenas movedizas y los caminos de la esperanza. Las misericordias del Señor con la Iglesia y con el Opus. Los problemas con España y las diversas formas de ver las cosas y encontrarles buen camino. La lógica de Dios, los últimos tiempos de Pablo VI y los cortos días de Juan Pablo I. La elección de Juan Pablo II, su itinerario en la Iglesia y su relación con el Opus. La importante nueva situación jurídica de la Obra. También nos recuerda algunos viajes como el de Tierra Santa, del Gran Jubileo del cristianismo, o el de Nairobi o el de Perú. La herencia de Juan Pablo II, en el seguimiento de Cristo, así como el nombramiento de Benedicto XVI. Una larga historia contada por un testigo de excepción, directo y muy fehaciente.– D. NATAL.

ESPINOSA, Francisco, *Contra el olvido. Historia y memoria de la Guerra civil*. Crítica. Barcelona 2006, 24 x 16, 350 pp.

El presente libro es una recopilación de varios trabajos del autor sobre diferentes tópicos desde el comienzo de la Guerra Civil y la “dictadura” de Franco: sus historiadores y opiniones, de ahí que el libro no tenga unidad como tal. El autor habla de la memoria histórica, memoria que debe ser completa, sin matices. La memoria debe comenzar desde el inicio de la II República, y el *por qué* de la Guerra Civil. Guerra que “para unos fue un hecho inevitable que vino a acabar con el desorden republicano y a encauzar finalmente al país; y para otros un corte brutal e injustificado de un proceso positivo”. Otro punto importante digno de estudio, sería: ¿Qué hubiese sido de España, si no hubiera habido ese levantamiento? Recomiendo al lector los documentos publicados en el libro, *Spain Betrayed. The Soviet Union in the Spanish Civil War*”, editado por varios autores y publicado por Yale University Press, 2001.

Mucho se ha escrito y se seguirá escribiendo sobre el tema que nos ocupa, con opiniones diametralmente encontradas, opiniones partidistas de un lado y otro. Esto no se podrá evitar completamente, pues la historia ni es blanca ni negra, y cada escritor puede interpretarla de una u otra forma. Pero para que la memoria histórica sea tal y auténtica, hay que comenzar con un sincero estudio sobre: a) La II República, sus aciertos y sus debilidades; la falta de liderazgo por parte de algunos líderes para imponer la ley y el orden, o que miraban para otro lado y no querían ver los abusos que se cometían contra personas y propiedades. Debido a esta falta de liderazgo, alguien ha escrito que la República Española en “pocos años se había envejecido, aniquilado y desacreditado”, donde la libertad y protección ciudadana brillaban por su ausencia. b) Los abusos cometidos antes, durante, y después de terminada la contienda fratricida.

Espinosa, nos habla en los primeros capítulos de lo sucedido después de la entrada de las tropas “rebeldes” en algunos pueblos andaluces y las muertes que ocasionaron. Hace una comparación de los muertos durante la República y los que fueron ejecutados al principio del levantamiento. Como los primeros fueron menos que los segundos, parece que a los primeros no le da mucha importancia como si solamente contase el número. Tampoco, parece le da importancia a las quemas “de casinos, haciendas e iglesias” que representaban, según algunos líderes, el símbolo del poder, etc. En el capítulo octavo trata de examinar el número de muertos, antes y después de la Guerra Civil, cifras de no fácil concretización hoy día; y en el 10 estudia algunos trabajos y sus autores, con ciertas descalificaciones que deben evitarse, vengan de donde vengan.

El libro de Espinosa presenta muchos datos históricos (cap. 2) de primera mano hasta ahora desconocidos y que, sin duda, ayudarán a completar la memoria histórica, memoria que debe ser el trabajo de historiadores e investigadores honestos que eviten, o traten de evitar, cualquier partidismo. La obra, en general, es digna de tener en cuenta por historiadores e investigadores que quieran adentrarse en los varios temas que estudia.– P. HERNÁNDEZ.

GARCÍA GONZÁLEZ, Gloria y PRADO HERRERA, Ma. Luz de, (Coords), *Espacios visibles. Espacios invisibles. Mujer y memoria en la Salamanca del siglo XVI (Selección documental)*. Universidad Pontificia de Salamanca 2006, 24 x 17, 365 pp.

La presente obra es parte de un ambicioso proyecto acerca de “La mujer y los lugares de la memoria,” que estudia la “visibilidad” de los lugares que han acogido a las mujeres y que ellas han hecho vivos, experiencias humanas, relaciones sociales y eventos cultu-

rales, es decir, la mujer en los monasterios, conventos y su aportación a la vida cristiana, religiosa y cultural en el siglo XVI. La obra comienza con un buen trabajo sobre “La experiencia de la mujer hecha memoria”, donde se estudia la atención prestada en los últimos años a la investigación histórica sobre las mujeres; espiritualidad y cultura; fuentes documentales y lugares de memoria. En el capítulo segundo bajo “La memoria, objeto de la historia,” se estudia la clausura femenina: un género de memoria colectiva, y el convento como espacio de esa memoria, y el capítulo tercero es un amplio estudio acerca de las “Las fuentes de la memoria: Espacio e identidad femenina en la Salamanca conventual del s. XVI.” Esta tercera parte es de gran importancia para el estudio de las diferentes órdenes femeninas establecidas en la mencionada ciudad. Fuentes documentales de sus fundaciones, lugares donde se hallan los documentos, y algunas fotografías de los mismos. Este es un bien estudiado trabajo que ayudará mucho para adentrarse en estudios particulares de los 14 monasterios o conventos existentes en Salamanca en el siglo bajo estudio. El libro termina con una extensa bibliografía. Obra que recomendamos a estudiosos de la vida religiosa, su historia y cultura.– P. HERNÁNDEZ .

VICENS VIVES, Jaime, *Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón*. Zaragoza 2006, 24 x 17, cxx+ 698 pp.

Esta es una nueva edición de la aparecida en 1962. El editor Miguel A. Marín Gelabert introduce la obra con un amplio y bien trabajado estudio (120 paginas!) dedicado a la persona, obra y estudios sobre Vicens Vives. El libro esta dividido en ocho capítulos, precedidos de una introducción. Los siete primeros están dedicados al desarrollo cronológico, que desde el nacimiento de Fernando, se proyectará hasta el contexto de pacificación de los años 1470. El octavo lo dedica al trabajo pacificador que llevó a cabo (1477-1481), que es el objetivo primordial de la biografía; y un noveno capítulo dedicado a la formación del Rey Católico y el proceso de gestación de su corte. El libro termina con un amplio apéndice documental y selecta bibliografía. Obra de gran mérito científico, rigor histórico y belleza narrativa, por lo que la recomendamos a historiadores, a la vez que damos la enhorabuena a la Institución “Fernando el Católico” de Zaragoza por su reedición.– P. HERNÁNDEZ.

BUENO GARCÍA, Antonio (ed.), *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid, 2007, 24 x 17, 424 pp.

El Grupo de investigación *Traducción monacal*, así como el proyecto de investigación y desarrollo *Catalogación y estudio de las traducciones de los agustinos españoles*, vienen realizando un trabajo encomiable en el campo de la traductología en sus diversos campos: histórico, literario, científico y técnico, desde el siglo XVI hasta nuestros días. El libro comienza con un prólogo por Georges L. Bastin e introducción bajo *Claves para una teoría de la traducción. Perspectiva desde la labor agustiniana* por el editor. *Orientación didáctica de las traducciones agustinianas* (R. Clara Revuelta Guerrero); *Agustinos y traducciones durante el Renacimiento* (Christian Balliu); *Inquisición y control administrativo y eclesiástico* (Agustín Rubio Sempér); *La labor traductora de los PP. agustinos en Filipinas: Un puente entre dos culturas* (Rocío Anguiano Pérez); *Traducción y tipología textual: La Orden de san Agustín en Nueva España en los siglos XVI y XVII* (Cristina Adrada Rafael); *Los agustinos y los catecismos para los indios de América* (Luis Resines Llorente);

Agustinos traductores de la Regla de san Agustín al español hasta 1900 (Pío de Luis Vicafino); *El padre Vicente Menéndez Arbesú, traductor de Paul Lejeune* (Lieve Behiels); *La traducción literaria y la orden agustina: los márgenes de una labor* (Juan Miguel Zarandona Fernández); *“Las traducciones de los clásicos griegos en fray Luis de León”* (Manuel García Teijeiro); *La traducción del Libro de Job, de fray Luis de León* (Rafael Lazcano González); *La traducción de textos científico-técnicos de los agustinos españoles* (Hugo Marquant); *Los guiones sobre la vida de san Agustín* (Ana. Ma. Mallo Lapuerta); *La obra traductora de los agustinos españoles desde la lengua alemana* (Carmen Cuéllar Lázaro), y *Traductores agustinos del Real Monasterio de san Lorenzo de El Escorial (1885-2005)* por Modesto González Velasco.

Como el lector puede apreciar, el libro ofrece una variada selección de trabajos por autores conocedores del tema por su labor de estudios históricos en los que el contacto con las fuentes de investigación hacen necesaria y exigente una exégesis de las traducciones en uso. Cada trabajo va acompañado por una amplia bibliografía usada por cada autor. Obra que recomendamos a estudiosos interesados en alguno o más temas que los investigadores tratan.– P. HERNÁNDEZ

PHARES, Walid, *La futura yihad*. Fundación FAES, Madrid, 2006, 16 x 23, 541 pp.

Walid Phares, libanés afincado en los Estados Unidos, intenta en este libro un acercamiento al fenómeno del islamismo radical desde un planteamiento claramente partidista. Entiéndase que no utilizo el término en el sentido peyorativo que le es comúnmente atribuido, sino que quiero señalar con él el aliento comprometido que inspira la obra. La *yihad*, proclama Phares una y otra vez, aspira a la instauración del califato universal, al retorno a los tiempos dorados del Islam, y sus portavoces no se cansan de proclamar su decisión de recuperar todas las tierras que un día fueron dominadas por los musulmanes. Para conseguir estos fines, los dirigentes de las organizaciones suníes próximas al salafismo y de las chiíes inspiradas por Irán, han diseñado una estrategia en la que la acción armada, el terrorismo, se acompaña no sólo por el adoctrinamiento y el reclutamiento en mezquitas y madrasas tanto en países islámicos como occidentales, sino por la infiltración en los cuerpos de seguridad y en las universidades y medios intelectuales europeos y americanos. Los servicios de espionaje manejan a menudo datos falsos proporcionados por el enemigo. Desde las cátedras de estudios islámicos, generosamente dotadas con fondos wahabíes, se difunde una visión amable y errónea del concepto de *yihad*, que tiene como consecuencia que los ciudadanos y los gobiernos, adormecidos por ensueños multiculturalistas y corrompidos por el relativismo moral, no sean capaces de discernir la gravedad de la amenaza y que, cuando ésta finalmente irrumpe en medio de nosotros, como en Nueva York, Washington, Madrid o Londres, la reacción de una parte apreciable de la población consista en culpar del desastre a las políticas supuestamente neoimperialistas de Occidente.

Es una obra dura, combativa, que, aunque quizá en ocasiones se antoje excesiva, está animada por el firme deseo de despertar las entumecidas conciencias occidentales, por la urgente necesidad de advertirnos de que el peligro está aquí, de que, embrutecidos por el hedonismo y paralizados por sentimientos de culpabilidad, corremos el riesgo de perder la libertad. La lectura produce inquietud. De ella surgen multitud de preguntas, entre otras una que Phares no formula; es más, en la que parece no haber reparado: si los yihadistas actúan como él denuncia, la intervención en Irak ¿no habrá sido deliberadamente provocada para hacer caer a Occidente en una inmensa trampa, en la que humillar su orgullo y arruinar su prestigio?– F. JAVIER BERNAD MORALES.

Espiritualidad

FERLISI, G., *Insieme sui sentiri della carità. Meditazioni agostiniane*. Ancora, Milán 2007, 21 x 14,5, 358 pp.

Grabele Ferlisi, un agustino descalzo italiano, es un conocido divulgador, en el sentido más noble de la palabra, de la espiritualidad agustiniana, que él conoce profunda y extensamente. Al servicio de esa divulgación pone tanto su fácil palabra como su ágil pluma. El libro de meditaciones que ahora presentamos es el complemento de otro publicado el año pasado con el título *Solo, davanti a te*. Ambos libros son como las dos caras de una moneda: la relación con Dios es inseparable de la relación con Cristo y con los demás hombres. Esta segunda cara es la que se constituye preferentemente en objeto de meditación en esta última obra. De sus 4 partes, la primera se centra en la persona de Jesús (12 meditaciones); la segunda, en la Iglesia (14 meditaciones); la tercera, en la labor apostólica (17 meditaciones); la cuarta, en la visión teológica de la historia: presente y futuro (14 meditaciones).

El principio que guía a estas meditaciones lo expone el autor en su *Premessa*: «Yo sueño con ver finalmente a Agustín bajado de cátedras universitarias y llevado junto a los hombres con el calor de su corazón y la claridad de su inteligencia. Sueño con ver a los cristianos volver a apropiarse de palabra, ya no reservada sólo a los especialistas». De hecho en las meditaciones, su autor combina equilibradamente la palabra de Agustín con la propia. De los cuatro puntos de que consta cada meditación, el primero y el último son siempre palabra agustiniana; los dos intermedios (puntos de reflexión y preguntas de verificación) son palabra del autor, aunque siempre salpicada de más textos agustinianos. Uno de los méritos del autor está precisamente en saber elegir el material en la selva inmensa que representa el conjunto de la obra agustiniana y en acertar a hilvanarlos no sólo con coherencia, sino también con arte y fuerza de persuasión.

El lector tiene aquí, en un conjunto coherentemente organizado, una parte de la inmensa riqueza dispersa en miles de páginas agustinianas. Con rarísimas excepciones de documentos papales, no hay más citas que las de obras del santo. La habilidad del autor se muestra también en haber sabido darle un tono de actualidad, no inventado, sino sólo descubierto. Aunque trabaja con textos de los siglos IV y V, apenas se siente en ellos el peso de los muchos siglos. En definitiva, la obra ofrece tal riqueza espiritual que sería lamentable no aprovechar. La obra se enriquece con un detallado índice analítico y otro de referencias agustinianas.— P. DE LUIS.

LUIS VIZCAÍNO, P. de, *El camino espiritual de la Regla de san Agustín*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 2007, 21 x 13,5, 200 pp.

El autor de esta obra lleva una década publicando artículos sobre la Regla de San Agustín, que incluyen un comentario detallado de sus diversos capítulos. Aunque aún no ha llevado a puerto ese comentario, en esta obra anticipa al lector su visión global del documento monástico agustiniano. Comentarios de la Regla de san Agustín no faltan, pero éste se distingue netamente de todos los demás. La novedad que representa está sugerida ya en el título. A los que la profesan, el Santo ofrece un camino espiritual, no explícito, pero claro, con un punto de partida, un trayecto que invita a recorrer y una meta posible de alcanzar. En efecto, todo el comentario se sostiene sobre la idea de que en la Regla

toma forma de código monástico la experiencia religiosa del obispo de Hipona, tal como la dejó formulada en sus célebres *Confesiones*. El camino espiritual que propone a los religiosos se identifica con la peregrinación interior que él llevó a cabo.

Frente a quienes consideran la Regla como un texto desorganizado, repetitivo, puramente circunstancial, con una pobre base teológica, el autor del estudio descubre en ella, al contrario, un todo ordenado y bien estructurado en el que los preceptos están sabiamente organizados y cada norma tiene su propia razón de ser y se encuentra ubicada en su debido lugar. En definitiva, una construcción de hermosa factura, que revela a San Agustín como un extraordinario arquitecto de ideas, también en este «librito». El corazón del libro lo constituye el comentario a cada uno de los capítulos de la Regla. Pero al comentario le preceden cuatro capítulos que contienen una presentación de la misma desde distintos aspectos. El objetivo es que el lector no especializado conozca algo de su historia eclesial, de los problemas que ha planteado y, en algunos casos, aún plantea a los estudiosos y de las visiones que de ella se han dado, diferentes de la que se ofrece en el libro. La obra es de fácil lectura. A ello contribuye entre otras cosas, el que nada la interrumpe, al carecer el libro de todo aparato crítico.– J. M. BALMORI.

SECO, Luis Ignacio, *Chesterton. Un escritor para todos los tiempos*, Ediciones Palabra, Madrid 2005², 24 15, 367 pp.

Chesterton creía en dos cosas fundamentales: la familia y la gratitud. Nació el 29 de mayo de 1874. Pronto adquirió fama escribiendo en los periódicos y discutiendo en numerosos debates. De esta época hay ya un aforismo suyo: “Quien no cree en Dios creará en cualquier cosa”. Su primer contacto con la Iglesia católica, era anglicano, fue el 24 de diciembre de 1900 acompañando a su amigo Belloc, católico, a la misa del gallo. En 1905 publicó *Herejes*, donde entró a fondo en los temas de su tiempo y en la “teología cristiana, que muchos odiaban y pocos estudiaban”. El libro no dejó indiferente a nadie. Rechazó el evolucionismo, “una grave perversión intelectual de la época”. Defendió a los pobres y condenó siempre la corrupción política. Hay que aceptar el cristianismo en bloque. Los agnósticos nunca prueban lo que afirman. Tuvo gran amistad con el sacerdote católico John O’ Connor, que “conocía los abismos del mal más a fondo que los criminales”. De aquí surgieron los relatos policíacos que tenían como protagonista al *Padre Brown*. La fe católica iba madurando lentamente en su interior. En su viaje a Palestina, él y su mujer, asistieron a la bendición solemne del Domingo de Ramos en la iglesia del Ecce Homo en Jerusalén. De retorno a Inglaterra, asistieron a misa, el Domingo de Pascua, en una iglesia pequeña en Brindisi ante una imagen de la Virgen. Allí “prometí lo que haría cuando volviese a mi tierra”. De la Virgen hablaba con fervor en sus escritos íntimos, en algunas de sus obras publicadas y en algunas poesías. El 30 de julio de 1922 hizo su profesión de fe y recibió el bautismo condicionado. Le pidió al párroco que le preparase para la primera comunión “como a cualquier niño”. “Espacio y libertad: fue esto lo que yo sentí en mi conversión, y de ello he tenido más conciencia desde entonces” (p. 274). En 1925, publica *El hombre eterno*, quizá su mejor obra. Lo divide en dos partes: “Sobre la criatura llamada hombre” y “Del hombre llamado Cristo”. Su esposa se convirtió también y fue recibida en la Iglesia católica en 1926, en la Festividad de Todos los Santos. En 1933, escribió el libro sobre Santo Tomás de Aquino. Etienne Gilson, que llevaba estudiando a santo Tomás toda su vida, comentó: “Nunca hubiera sido capaz de escribir un libro como este”. A su muerte le hizo un gran elogio: “Considero, sin parangón alguno, que es el mejor libro que se ha escrito sobre santo Tomás. Sólo un genio podía hacer algo así” (p. 347). Murió el 14 de junio de 1936, a los sesenta y dos años. Increíble la cantidad de libros que escribió, los

viajes que hizo, las conferencias que dio, las charlas por la BBC. Poeta, novelista, dramaturgo, ensayista, crítico literario, varias biografías, muchedumbre de artículos para los periódicos, fundador de periódicos. Hablaba para el hombre común, el de la calle, con claridad y belleza. Es imposible encontrar en sus obras “una sola página que no ofrezca una felicidad” (Jorge Luis Borges). Chesterton será siempre un clásico. Siempre encontraremos en él algo nuevo. Este libro es una excelente biografía. No sólo ofrece datos externos, sino que penetra en el mundo interior de Chesterton y nos hace ver su penetración luminosa sobre las cosas ordinarias, sobre la literatura, la filosofía y la historia, también sobre su vida íntima con su familia y sus amigos, así como sobre su religiosidad cristiana.– J. VEGA.

VICENTE DE BEAUVAIS, *Epístola consolatoria por la muerte de un amigo*, edición bilingüe preparada por Javier Vergara Ciordia y Francisco Calero Calero, BAC-UNED, Madrid 2006, 2013, CVI+289 pp.

En enero de 1260, moría el hijo primogénito de Luis IX de Francia. Pocas semanas después, el dominico Vicente de Beauvais le escribió esta *Epístola consolatoria*. Consta de dieciséis capítulos. En los cinco primeros, presenta la muerte como antesala de la vida plena. Es lícito el lloro y el dolor que se manifiesta en el afecto, pero sólo un día o dos, y esto sea sin caer en la tristeza (Eclo 38, 17-18). En esta vida, hay que meditar sobre la muerte mortificando el cuerpo. La muerte de los justos es el fin de las desgracias y la entrada en la felicidad. La de los pecadores no tiene consuelo. Del capítulo sexto al noveno es un tratado de escatología. El alma, al separarse de la cárcel del cuerpo, sale con dificultad. Hay que contar con la gracia divina. Después de la muerte, las almas están retenidas en cuatro compartimentos ocultos: el cielo, el infierno, el limbo de los niños sin bautizar y el purgatorio (hay almas que se aparecen después de su muerte, la purificación de las almas y los suffragios por los difuntos). En la última parte, del capítulo diez al dieciséis, describe la visión beatífica: qué es el cielo (conocer, amar y gozar de Dios), cómo es la felicidad, el juicio final (no habla del juicio particular), las seis cualidades de los cuerpos resucitados (impasibilidad, gloriosidad, virtuosidad, agilidad, sutileza y espiritualidad), los gozos particulares (cuatro comunes con los ángeles y cuatro especiales de los santos) y, finalmente, en esta vida, hay que hacer memoria de aquella felicidad. Le precede un estudio preliminar: la época, la vida de Vicente de Beauvais (h. 1190- +h. 1264), su obra literaria, su personalidad cultural, el género consolatorio, contenido de la *epístola*, las fuentes (la *epístola* es un cúmulo de citas, 568: bíblicas (251), patrísticas (182) –destaca san Agustín con 95–, autores antiguos (79), poetas cristiano-latinos (2), literatura escolástica (49), miscelánea de literatura medieval (5). La *epístola* llegó hasta el Renacimiento. Luego desapareció. En el siglo XX se ha vuelto a editar. Se cierra con la bibliografía bellovaca. Un excelente estudio para comprender a Vicente de Beauvais y una buena traducción. En la p. IX se dice que el primogénito de Luis IX murió el 15 de enero de 1260, pero en la p. LXIX se corrige y se dice que murió el 16. En la p. LIII se lee: “*anagónica* o mística”. Es *anagógica*.– J. VEGA.

MARTÍ BALLESTER, Jesús, *Una nueva lectura de “Subida del Monte Carmelo”*, BAC, Madrid 2006, 12,50 20,50, 298 pp.

Martí Ballester es un profundo conocedor de san Juan de la Cruz y de los místicos españoles, fundador de la Institución Amor y Cruz. Ya publicó el *Cántico espiritual* en len-

guaje actual. Hace una presentación de san Juan de la Cruz y de cómo nació la *Subida del Monte Carmelo*. Subió hasta la cumbre del monte Iznatoraf para expulsar el demonio de un hombre y quedó enamorado de él. Hizo un esbozo, lo llamó el *Monte Carmelo* y se lo obsequió a cada una de las monjas de Beas. En la Introducción hace un gran elogio de la doctrina de san Juan de la Cruz por lo mucho que ha recibido de él siempre que lo lee. Deja su lenguaje y lo presenta “con traje de hoy para que lo veas de hoy”. “Su mensaje es universal e intemporal, pero el molde ha cambiado muchísimo”. Los presentadores, Efrén de la Madre de Dios y Antonio Royo Marín, dicen lo mismo: “Se vale de giros y palabras de hoy, que dan la sensación de actualidad, con matiz de estilo moderno. Ofrece las ideas eternas bajo formas actuales. (Deja) el ropaje clásico de una lengua centenaria que da la impresión de vivir en un pasado irreal”. “Obliga a san Juan de la Cruz a escribir y expresarse en el lenguaje y estilo de hoy. Habla en el lenguaje de hoy, escribe como lo hubiera hecho en nuestros días. El ropaje exterior, francamente recargado y barroco, de su indigesta envoltura lingüística”. ¿Cómo es posible afirmar semejantes disparates del lenguaje de san Juan de la Cruz? A san Juan lo leen algunos espirituales y algunos filólogos e historiadores. Literatos y poetas hacen caso omiso de sus comentarios. Lo único que leen son sus poesías como lectura *exenta*, ateniéndose al amor humano. Tengamos en cuenta que en las obras concretas no se puede prescindir del estilo. No hay distinción entre fondo y forma. Cambiarlo es hacer otra obra. El lenguaje crea pensamiento y crea realidad. Prefiero las obras de san Juan. Ojalá el autor que tanto sabe de espiritualidad escriba desde nuestra época y en nuestro lenguaje.– J. VEGA.

SEEWALD, Peter, *Mi vuelta a Dios. Cuando comencé a pensar de nuevo en Dios*, Ediciones Palabra, Madrid 2006, 13'5 x 21'5, 141 pp.

El autor, conocido entre nosotros por haber publicado un libro siguiendo el género literario de entrevista biográfica sobre el entonces cardenal Ratzinger (Estudio Agustiniario 41, 2006, 352), es un periodista y escritor al que su periódico, *Süddeutsche Zeitung*, encargó un artículo sobre su regreso a la fe. Tras la favorable acogida de dicho escrito, se le solicitó que ampliara sus experiencias hasta formar un libro, y tal es lo que tenemos entre manos. El libro entretiene recuerdos, sentimientos, razones, desvelos, lamentos... mezclando las “vacaciones de trabajo” con su familia en una isla griega para redactar el manuscrito con impresiones sobre su vida laboral, la sociedad occidental y anécdotas familiares... con estilo poético y melancólico, entrecruzando emociones religiosas y seguridades axiológicas. Un libro muy interesante y recomendable de espiritualidad, al mismo tiempo que muy original. Primeramente, porque está escrito por un laico, lo que sorprende mucho, sobre todo al clero, que parece tener el monopolio de la espiritualidad. En segundo lugar, por su entramado cultural, que no se enzarza en lo dogmático, sino que inserta la fe común en lo cotidiano y actual, en los problemas del mundo y las relaciones humanas. En tercer lugar, porque ofrece una experiencia tranquila de ida y vuelta: una infancia de educación católica que desemboca en la deserción juvenil para nutrir los sueños de revolución izquierdista de los años 70 suele ser bastante habitual; no lo es tanto, que después se retorne a la fe, desandando el camino, para preservar los mismos valores que llevaron entonces a abandonarla. En su visión católica destaca el compromiso social, el aspecto moral, pero insiste en que el único modo de conservarlo es mantener intacta la religiosidad de base, la doctrina. Como se ha concluido otras veces, sólo la mística puede sostener la ética.– T. MARCOS.

MARQUÉS SURINACH, Joan, *Los pecados y las virtudes capitales*. Cuadernos Palabra 156, Madrid 2007, 19x12, 394 pp.

El pecado tiene la peor influencia en la vida humana, pues deshace nuestra vida y nos hace más infelices. Este libro analiza los pecados y las virtudes capitales para ayudar a los lectores al conocimiento propio y al progreso espiritual. Ofrece, además, un extenso examen de conciencia sobre estas cuestiones y un material muy útil para charlas, clases y otros medios de formación cristiana. En cada uno de los apartados se analizan los diversos aspectos y problemas que el tema presenta. Así se hace con la soberbia y la humildad, la avaricia y la liberalidad, la prodigalidad y la pobreza evangélica, la envidia y la caridad, la tristeza ante el bien ajeno y el amor generoso y gratuito. La ira y la venganza, el odio y la mansedumbre. La gula y la sobriedad, el ayuno y la dietética. La lujuria y la castidad, la virginidad y el pudor. La pereza y la diligencia, la acedia y el gozo espiritual de la vida, el tedio y la esperanza sin fin. Estamos ante una obra que revisa la idea de pecados capitales y la completa con el de virtudes fundamentales, que resalta bien todos los aspectos positivos y negativos de cada una de las tendencias humanas, que fueron creadas para estar al servicio de la vida pero que necesitan un profundo sentido humano y evangélico, natural y sobrenatural, para su adecuada orientación, desarrollo y concreción.— D. NATAL.

STUTZ, Pierre, *Las raíces de mi vida. Admiración. Libertad. Reconciliación*. Ed. Narcea, Madrid 2007, 13,5 x 21,123 pp.

Pierre Stutz, profesor de pastoral juvenil y experto en técnicas de terapia social, nos presenta tres actitudes místicas fundamentales para vivir en plenitud: admiración, libertad interior y reconciliación. Dejarse impresionar cada día por el milagro de la vida entendida como don gratuito lleva a la persona a agradecer a Dios la maravilla de la existencia, valorando la creación y admirando cada detalle. La liberación interior es el gran objetivo de nuestra vida que, si bien no puede conseguirse plenamente, sí deja espacio para la búsqueda permanente de conocimiento del propio yo. Es una actitud desinteresada que ayuda a dejar a un lado los egoísmos para entregarse a la voluntad de Dios. La reconciliación es la conquista de la paz interior, resultado de la aceptación de las ambigüedades de la propia existencia y de la actitud de perdón en relación con los demás. Esto no significa negar el dolor, la indignación o la rabia, sino crecer y madurar en medio de ella, tolerando la polaridad de la vida. El autor nos hace reflexionar sobre la vida como realidad cotidiana que puede tener un sentido cristiano o ser algo vacío y carente de interés. La obra es muy apropiada como punto de reflexión en el acompañamiento espiritual.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ

SAINT-ARNAUD, Jean Guy. *¿Dónde me quieres llevar, Señor? Reflexiones sobre el discernimiento personal y comunitario*. Ed. Narcea, Madrid 2006, 13 x 21, 135 pp.

Jean Guy, jesuita y profesor agregado de la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas de la Universidad de Montreal, aborda con profundidad el problema del discernimiento espiritual tanto individual como comunitario. En él trata de responder a la pregunta de si es posible realmente conocer la voluntad de Dios o si nuestras aproximaciones son meras conjeturas personales muy relacionadas con las necesidades internas. Acentúa que

el Dios al que debemos estar atentos es el Dios de Jesucristo, manifestado en la Biblia y no otro que responda a nuestras proyecciones personales. Toma como ejemplo la experiencia de San Ignacio de Loyola y su reflexión sobre el discernimiento de espíritus en sus *Ejercicios Espirituales*. Expone de manera clara y precisa los pasos de la búsqueda de la llamada de Dios para llegar posteriormente a la toma de decisiones que guíe nuestra vida. En los dos últimos capítulos hace una referencia al discernimiento de grupo, analizando tanto el proceso de deliberación como el de decisión. El interés del libro radica en el componente vivencial de la reflexión y en la significación que tiene para todo hombre, y especial para el cristiano, escuchar la voz de Dios. La lectura es imprescindible para clarificar nuestra actitud frente a la oración y ser capaces de desprendernos de todo aquello que nos impide seguir la voluntad de Dios.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

Varios

MORRISON, David, *Un más allá para la homosexualidad. El poderoso testimonio de un viaje hacia la fe*, Ed. Palabra, Madrid 2006, 21 x 13, 330 pp.

David Morrison, escritor y editor que trabaja en Washington, nos ofrece en este libro un testimonio vivo desde la fe, de conversión al catolicismo, partiendo de una situación de actividad *gay*, en una subcultura de práctica activa de homosexualidad. Además de presentar la historia personal de cambio radical en el modo de entender la vida, nos explica de manera clara y contundente la moral sexual aceptada por la Iglesia Católica, no como algo teórico y separado de las vidas sino como una enseñanza comprendida tanto con el cerebro como con el corazón. En el proceso de cambio vivido, destaca la presencia y el acompañamiento de la organización católica *Courage* que aceptando la identidad homosexual llama a la castidad y a dedicar la propia vida a Cristo a través de la oración y servicio al prójimo. El propio autor subraya la importancia del camino hacia la castidad de todos los cristianos tanto homosexuales como heterosexuales, una vía de amor verdadero en la que no tiene cabida el sexo.

El libro recoge tres apéndices de gran interés: una presentación de la organización *Courage*, un resumen de la moral sexual de la Iglesia sobre la homosexualidad, redactado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en octubre de 1996, y un mensaje de los obispos norteamericanos dirigido a padres de hijos homosexuales. Se subraya de manera especial el amor de Dios y la Iglesia hacia las personas con una identidad homosexual, al tiempo que su apelación a vivir la castidad y ofrecer el sufrimiento, que en ocasiones esta situación conlleva, como cruz que redima a la propia persona y a todos aquellos que necesitan la salvación. Texto valiente que expresa el dolor de una realidad que en modo alguno es ajena a la Iglesia y a los creyentes. En un momento en que lo políticamente correcto es hablar a favor de la vida activa homosexual, esta obra expone el alejamiento que supone este estilo de vida del querido por Dios, al tiempo que trata con delicadeza la situación de las personas que intentan dar sentido a su homosexualidad. La lectura es aconsejable para todos, pero en especial para los jóvenes y adolescentes que están inseguros sobre su identidad sexual, pues lejos de dar una visión romántica del tema, alerta de los peligros que encierra.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

GÓMEZ, Juan Carlos, *El desarrollo de la mente en los simios, los monos y los niños*. Ed. Morata, Madrid 2007, 12,5 x 19, 431 pp.

Juan Carlos Gómez, profesor de Psicología en la Universidad de St. Andrews en el Reino Unido, nos presenta en esta obra, de carácter científico, un estudio comparativo sobre el desarrollo de la inteligencia en diversas especies de primates, entre ellas la especie humana. Su objetivo es arrojar luz en la investigación de la formación de la mente, tanto desde un punto de vista evolucionista como desde la perspectiva de los procesos de desarrollo, priorizando este último en la teoría de la evolución.

A lo largo del libro, el autor ofrece, de forma rigurosa a la vez que atractiva un recorrido por las diversas teorías acerca del desarrollo cognitivo de los primates no humanos y humanos, analizando su relación con los objetos y con los iguales. De esta forma, descubre cómo surgen la inteligencia práctica con los objetos, la comunicación con los otros, el lenguaje, la interacción, el aprendizaje social y la cultura en los simios, monos y niños. La tesis central expuesta es la constatación de que el proceso de adaptación de la mente humana, con sus particularidades singulares, se inscribe en un marco más amplio del desarrollo cognitivo de los primates. La obra constituye una magnífica aportación al conocimiento de la mente de los niños, tomando como referencia las adquisiciones cognitivas de otros primates. El libro puede considerarse un referente claro de la evolución y desarrollo de la inteligencia humana para estudiosos, al tiempo que una obra de carácter divulgativo por el tratamiento ameno del tema.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

SEBASTIÁN, Luis de, *África, pecado de Europa*. Prólogo de Samuel Eto'o, Trotta, Madrid 2006, 23 x 14,5, 287 pp.

El libro que presentamos pretende ser una herramienta para conocer África y para comprender las migraciones africanas hacia Europa. La parte histórica trata del comercio de esclavos llevado a cabo por europeos, del reparto colonial del continente, de los regímenes coloniales y del período de la post-independencia. La segunda parte, la económica, analiza rápidamente la estructura económica de los países independientes: lo que los europeos dejaron. En otro capítulo describe las plagas actuales de África: el subdesarrollo, la enfermedad, la guerra, el hambre, el maltrato de la mujer, la falta de democracia, la explotación, la deuda externa y la marginación. El libro narra la historia de una manera sencilla pero rigurosa a la vez, y analiza los desastres que los europeos llevaron a cabo en África desde mediados del siglo XV hasta el presente. A la vez trata de ser un documento de denuncia para provocar una revolución de las conciencias de los ciudadanos europeos y promover un deseo de reparación y de liberación que lleve a una acción amplia y generosa para ayudar a África a salir del subdesarrollo, la enfermedad, las guerras y, en definitiva, evitar la muerte temprana. Se ponen de manifiesto también las cosas buenas que hicieron los europeos, junto a las que debieron haber hecho y no hicieron. El desastre de Europa en África, esa mancha multiseccular, recae sobre todos nosotros. Por eso si todavía nos queda conciencia a los europeos, debemos cambiar las cosas. El autor además de culpar a Europa, también reconoce que hay responsabilidad de los dirigentes, gobernantes, políticos, etc. de las élites africanas en general. El estancamiento de África en el último cuarto de siglo, se debe en gran medida al mal gobierno que han tenido sus países: dictadores, guerras "tribales" y civiles, golpes militares, corrupción y robo en las administraciones públicas y victimismo exagerado, son algunas de las lacras de los gobiernos. Aunque una parte de este mal gobierno se explique por una aberrante herencia de la cultura colonial

no quita responsabilidad a quienes no han hecho nada, en todo este medio siglo de vida independiente, para librarse de ella, antes bien, la han mantenido para disfrutar del sistema de privilegios instaurados en la época colonial.

La escala de la pobreza y de los sufrimientos en casi todas las naciones de África son impresionantes. Las estadísticas son escandalosas: 300 millones de personas viven con menos de un euro diario según el BM; más de 30 millones están contagiados del sida; 40 % de los niños no reciben educación primaria; unos 100 millones de personas están afectadas por las consecuencias de los conflictos armados. No obstante el libro abre una puerta a la esperanza de un resurgir africano, en la cual la ayuda, debida y obligada de los países ricos de Europa juega un papel esencial. La Unión Europea tendría que comprometer una política decidida y generosa de ayuda a África. Son necesarias acciones específicas y una política diferenciada e inteligente para enfrentar problemas complejos con raíces sociales e históricas que frecuentemente se nos escapan a los europeos.

Agradecemos de verdad a Luis de Sebastián este libro sobre África, pues hay un gran desconocimiento sobre el continente más cercano. El mismo Sebastián cuando escribió su libro *Mundo rico, mundo pobre*, sabía muy poco de África, pero vemos que se tomó muy en serio la tarea de no solamente acercarse a conocer África, sino darlo a conocer a los lectores para que sirva de acicate en nuestras conciencias y para que realmente todos, políticos, gobernantes y ciudadanos de a pie, nos empeñemos en hacer algo de gran envergadura para salvar África y nos ayude también a comprender y ser más solidarios con la suerte de los emigrantes que se acercan a nuestras playas. El libro está prologado por Samuel Eto'o que aunque africano es un privilegiado, pero no olvida sus raíces sino que es una persona generosa, pues dedica parte de sus ganancias como estrella del deporte para ayudar a sus compatriotas a que salgan de la postración y pobreza.– J. ANTOLÍN

PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
 - , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
 - , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
 - , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
 - , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
 - , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
 - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
 - , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
 - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia (+1628)*. Valladolid 2000.
 - , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*. Valladolid 2003
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
 - , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
 - , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
 - , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
 - , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
 - , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literat. crítica, social y religiosa contemp.* Valladolid 1985.
 - , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
 - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
 - , *Francisco Jambriña Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
 - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
 - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
 - , *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.
 - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
 - , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
 - , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
 - , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
 - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
 - , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
 - , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
 - , *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- CAMPELO, M. M^a, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.^a ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid.1976.
 - , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Sahagún. Monasterio y villa. 1085-1985*. Valladolid 1993.
 - , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
 - , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trio familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilías sobre la 1ª Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- , *Comentario a la Regla de San Agustín. A los Capítulos 2, 3 y 4 (Separatas)*.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarreal... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila*: 2 vols., Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. Á., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- OTAOLA, Paloma, *El De musica de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica*. Valladolid 2005.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- , *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones*. Madrid 1945.
- , *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- , *Letras e historia*. Madrid 1966.
- , *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma. (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 6 vols., Valladolid 2003.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- , *El Camino agustiniano*, Valladolid, 1991
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.

NOVEDAD

- BUENO, Antonio, Ed. *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.