

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XX



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO  
1985

## SUMARIO

ARTÍCULOS	<u>Págs.</u>
M. M. <sup>a</sup> CAMPELO, <i>Los valores de la intimidad. Iniciación a una antropología agustiniana</i> .....	181
A. RODRÍGUEZ, <i>¿Qué respuesta esperaba Pablo de los Corintios en 2Cor 10-13?</i> .....	227
S. SABUGAL, <i>Reino y Reinado de Dios en el mensaje de Jesús</i> .....	273
J.M. CUENCA, <i>Misterio de Cristo, Historia de la Salvación, Cristocentrismo</i> .....	295
TEXTOS Y GLOSAS	
D. NATAL, <i>Significación humana de la técnica en Ortega</i> .....	327
LIBROS .....	337

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XX



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO  
1985

---

---

## SUMARIO

ARTÍCULOS	<u>Págs.</u>
M. M. <sup>a</sup> CAMPELO, <i>Los valores de la intimidad. Iniciación a una antropología agustiniana</i> .....	181
A. RODRÍGUEZ, <i>¿Qué respuesta esperaba Pablo de los Corintios en 2Cor 10-13?</i> .....	227
S. SABUGAL, <i>Reino y Reinado de Dios en el mensaje de Jesús</i> .....	273
J.M. CUENCA, <i>Misterio de Cristo, Historia de la Salvación, Cristocentrismo</i> .....	295
TEXTOS Y GLOSAS	
D. NATAL, <i>Significación humana de la técnica en Ortega</i> .....	327
LIBROS .....	337

---

---

DIRECTOR: Zacarías Herrero Bravo  
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez  
ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto.

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

Constantino Mielgo Fernández  
Fernando Campo

**REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN**

Estudio Teológico Agustiniiano  
Paseo de Filipinos, 7  
Teléfonos 227678 y 227679  
47007 VALLADOLID (España)

**SUSCRIPCIÓN:**

España 1000 ptas.  
Extranjero 12 dólares USA  
Números sueltos 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966  
ISSN 0425-430 X  
Imprime: Ediciones Montecasino.- Ctra. Fuentesauco, km. 2  
49980 Zamora



P. LOPE CILLERUELO GARCIA, OSA.



## Padre Lope Cilleruelo García

Hay hombres cuya sola existencia en la tierra ya es un regalo del cielo. Uno de esos hombres era —hasta hace poco tiempo— el P. Lope Cilleruelo para la Comunidad de Valladolid y, acaso, aunque a distancia, para muchos agustinos dispersos por los cuatro puntos cardinales.

Pero ya no vive entre nosotros. Dejó de existir para este mundo el día 6 de agosto de este año de gracia de 1985.

Este gran hombre, contradictorio en tantas cosas, magnífico luchador, impulsor de una cultura, maestro y apóstol de la juventud, en ocasiones tan mal comprendido y peor interpretado, acaba de abandonarnos a los que aquí seguimos, peregrinos en esta tierra, y ahora, más que nunca, lo echamos de menos.

Este hombre de clarísimo talento natural y cultivado, de rica y variada educación intelectual —era escriturista, agustinólogo, teólogo y filósofo, políglota, poeta, novelista, pintor, escultor y hasta buen músico— de ingenio vivo, brillante y perspicaz, ya no vive entre nosotros para amenizar una charla, para romper el hielo de una reunión tensa, para contar un chiste oportuno que en él, muchas veces, era una obra de caridad, pues lo hacía para calmar y relajar espíritus alborotados.

El P. Lope Cilleruelo llevaba mucho tiempo enfermo. Todos —los de Valladolid, por lo menos— recordamos cuando hace unos años —al tiempo de cumplir él los setenta de su edad—, el doctor Jacinto de Miguel, que tanto le admiraba y quería, le operó pronosticándole dos años de vida. Desde entonces el P. Lope sabía que su muerte estaba cercana. El solía decirnos en las visitas breves a su habitación, que envidiaba la muerte del P. Dictinio Rodríguez Bravo, el cual también nos dejó recientemente, pero de modo repentino y a las pocas horas de celebrar la Eucaristía.

Operado con éxito y felizmente recuperado se puso a la máquina y escribió estos hermosos versos:

«El sol se oculta  
detrás de los cipreses del cementerio.  
Sobre las nubes, hay castillos de llamas y de misterios.

Dulce se va la vida,  
melancólica y tibia. Grande es la tarde,  
bello el paisaje.  
¡Qué bellos son los sueños cuando el sol arde!  
Silban los mirlos  
en los sotos del río. Mira qué encanto  
te sobrecoge  
cuando ves los cipreses del camposanto.  
Pasa la muerte  
con su guadaña al hombro junto a tu vera.  
Sales ileso,  
pero vas dejando pelos en la gatera».

Y con todo, el P. Lope sabía lo que el Señor le deparaba, antes de encontrarse con él definitivamente en el reino de los cielos. Se resistía a morir. La muerte vino a buscarle en los últimos días de julio pasado. Pero él, magnífico luchador, hombre duro, castellano viejo como todos los suyos, de la tierra del Cid, del Cura Merino y de El Empecinado, hizo honor al privilegio que le dio natura y le plantó cara a la misma muerte.

Yo conservo unos cuadernos de poemas originales del P. Lope, que un día espero han de ver la luz para dicha y regocijo del lector aficionado a la poesía. En ellos, después de dejar satisfechos y cumplidos a los dos personajes protagonistas de la fábula —el P. Lope manejaba admirablemente la mitología griega y romana—, se encara con ellos y les dice:

«¡Ay, amigos, ahora  
se os pone difícil  
eso que llamáis fe; todo ese cuento  
de vuestra religión de drogadictos.  
Esto es carne, esto es hueso, esto es la vida;  
y no vuestras mentiras teatrales...  
¿Acaso no sabíais que la gloria  
viene en pos de la muerte?  
Hay que morir, amigos,  
para resucitar al tercer día.  
Ya lo veis. Es así. No tengáis miedo,  
si buscáis la verdad.  
Pero ¡cuidado!,  
que hay muchos  
que buscan la mentira».

Por eso la muerte no le sorprendió al P. Lope. Llegó a él cuando, plena-

mente madura, como una cosecha recién segada y recogida —tenía que morir en el mes de agosto—, había rendido y ofrecido al Señor, a la Iglesia y a la Orden Agustiniiana la vida de un buen monje, de un buen soldado, de un buen trabajador, de un hijo fiel... Y a los hombres de buena voluntad, les dejaba en testamento un modelo de humanidad.

Él sabía que sus horas estaban contadas. Lo decía en otro verso, igualmente inspirado y bello:

«Mucho te ronda esta muerte,  
esta gata zalamera.  
Mucho acaricia  
con sus maullidos y roces de cabecera.  
La muerte guiña  
como tras esas nubes el sol de invierno.  
Pasó indolente,  
pero arrancó unas hojas de tu cuaderno».

Y, a pesar de todo, quería seguir viviendo. Porque sabía y decía que «la tierra es una tienda de esencias perfumadas»; y el perfume de las obras buenas que hay que realizar. Tal vez, por eso mismo, volvió a escribir:

«Aquí está dormido un sueño,  
sin resignarse a morir.  
Despiértalo, marinero,  
y no lo dejes dormir».

«Aquí está dormido un sueño»... Gran soñador, el P. Lope, al final de su vida —no escasa en tiempo y llena de bondades—, se llevó muchos desencuentros. Y es que tenía que ocurrirle lo que ha ocurrido siempre a los grandes genios. Y lo que le ocurrió al personaje que mejor caracteriza y representa al español: Don Quijote.

Como éste «desfacedor de entuertos», aventurero como él, mitad cuerdo, mitad loco, el P. Lope se echó un día a andar por los campos y caminos —nuevos caminos— de la formación moral de la juventud, y por las nuevas sendas de la renovación religiosa y cultural de los levitas que aspiraban al sacerdocio dentro de la Orden de san Agustín.

En la aventura tuvo que romper muchas lanzas contra supuestos molinos de viento. Y luchar contra yangüeses, malandrines y follones. Y hasta contra los nuevos «Caballeros de los Espejos» que le salieron al paso. Pero consiguió enderezar vidas torcidas, y ganar batallas que muchos pensaron eran quimeras y, de principio a fin, las creían perdidas. Los que a su lado hemos vivido afanes, proyectos y realizaciones, lo sabemos muy bien. En esto, Sancho Panza —el P. Lope tenía también bastante de Sancho— pudo sonreír a lomos de su

jumento, entre malicioso y burlón, viendo cómo en más de una ocasión su amo se salía con la suya.

Cuando en la homilía del funeral —¡qué espectáculo más bello, en medio de un dolor contenido!— el provincial de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas, Fr. Pedro Rubio, dijo que «todos tenemos mucho que agradecer al P. Lope», decía una gran verdad. Porque, como añadiría luego, «el nos ha enseñado a que la vida se gana a cada instante».

La vida —enseñaba el P. Lope— hay que vivirla de todas las formas, pero no olvidando que el precio de esta vida es ir aprendiendo a morir. La vida es la cruz con Cristo. Una vida que siempre es «Pascua», pero sabiendo que no hay pascua sin viernes de dolor. Como todos los grandes hombres, el P. Lope se forjó en la lucha, en el duro bregar de cada día, leyendo mucho, informándose, realizando...

Puede que algunos —ahora que ha muerto— lo recuerden más que en vida. Y acaso se pongan a leer alguno de sus libros. Mas yo pienso que el mejor libro que nos ha legado a los hermanos y amigos es el libro de su propia vida. Porque, como ha dejado escrito otro gran luchador y escritor ilustre como él, del círculo de la muerte se sale gracias a la acción, gracias a la vida. Y lo mismo que aquél, el P. Lope podía decir: «Es necesario que el hombre aprenda a ver la muerte como un momento de su vida». Y como su amigo del alma, el P. Félix García, podía añadir: «Yo no temo a la muerte; a quien temo es a la vida».

El P. Lope —acaso en una imprudencia de las suyas, pero llevado siempre de un afán apostólico y misionero— realizó, no mucho tiempo atrás y después de haber sufrido la operación aludida, un viaje por Sudamérica. Los hermanos de Colombia, Venezuela, Perú, Iquitos y México gozaron con su presencia y se aprovecharon de su palabra y doctrina. Lo exprimieron como se exprime el racimo en el lagar.

De aquel viaje vino roto. Y cayó enfermo. Cansado y desengañado además de muchas cosas, se metió ya en su celda y, como el maestro León, escapando del «mundanal ruido», supo seguir la senda escondida de los pocos sabios que aún nos quedan hoy en este mundo alocado, irreflexivo y superficial.

Y entonces, recogido, anacoreta del siglo XX, este buen monje que siempre fue el P. Lope, pudo escribir:

«Campos en blanco,  
tarde invernal,  
relente helado  
como un puñal.

El sol alumbra,  
sin calentar.

Un horizonte  
de soledad.  
Tú ya corriste  
tu carnaval.  
Deja a los otros  
el festival.  
Dentro del pecho  
se oye doblar.  
Es la campana  
del más allá».

Muy difícil se hace resumir en este bosquejo biográfico —un poco homenaje, también de un discípulo que tanto le debe— las múltiples facetas en que el P. Lope Cilleruelo empleó su larga vida en provecho de la Iglesia, de la ciencia y de la sociedad. Aparte sus numerosos escritos y obras publicadas, aparte sus largos años de docencia primeramente en Zaragoza y luego en Valladolid, se mostró incansable en el apostolado entre la juventud católica y en los cursos de cristiandad.

Como buen soldado, curtido en la guerra civil española, a los jóvenes que le confiaron los superiores, les inculcaba una disciplina recia y varonil, pero con una liberalidad y una elegancia, que bien podía ser copiada por muchos formadores de hoy.

Abrió caminos nuevos en el campo de la formación religiosa de los jóvenes levitas, y en el campo de la cultura entre los mismos. Los que le tuvimos por maestro, no lo olvidamos y es mucho lo que le debemos. Hoy, a la luz triste de su pérdida terrenal, nos consuela el ver y recordar al hombre privilegiado y varón esclarecido avanzar por el presentido camino de Dios. Porque él cantará en un poema que titula «Redemptor meus vivit»:

«Él se ocultó en la carne,  
al girar la visita,  
y dejó en una cruz para escarmiento  
su voluntad suscrita.  
Si limpió nuestra sangre  
con su propia sangría,  
habrá una tierra nueva  
y un cielo sin celajes ni neblinas».

Se nos ha ido un hombre admirable por su saber y su cultura; por su humanidad y simpatía; por el don de gentes que le acompañaba; por el carisma que le rodeó siempre y que arrastraba. Quizá, en su nacimiento, se adelantara a los tiempos nuevos. Y esto le perjudicó. Nadie sabe lo que hubiera podido

ofrecer hoy a la Iglesia y a la Orden de gozar de las energías de los años cincuenta: su modernidad, pero sin perder la cabeza; su buen hacer en la vida activa, pero enraizado fuertemente en la contemplación y en la oración personal; su nuevo rumbo en la teología, pero diciéndonos a todos que la teología verdadera es tan eterna como Dios...

Algo de esto debió vislumbrar cuando, en charla confidencial con uno de los hermanos, le decía que tenía la impresión de haber fracasado, porque pensaba que, mientras los agustinólogos se habían dedicado a ofrecer al mundo el «cientificismo» de san Agustín, resulta que san Agustín era del pueblo y para el pueblo.

Yo creo que todo hombre grande, al final de sus días, tiene que sentirse un tanto fracasado. Pero, si por los frutos se conoce el árbol, ahí están los árboles que el P. Lope plantó y los frutos que ofrecen al que los quiera gustar. Ahí están las obras buenas que realizó. Él, que parecía tan racionalista, tan poco sensible a los pequeños detalles; que hacía ironías y piruetas sobre el amor, también sabía decirle a la Virgen —sólo por esto, ella le ha llevado al cielo— palabras tan dulces como las que siguen:

«Triste de malva y perla  
viste la tarde,  
después del aguacero  
que regó el valle.  
Así brillan tus tristes  
ojos de Madre,  
cuando me acerco al friso  
de tus altares.  
¿Por qué cuando me miras  
sientes pesares,  
y se tiñe tu rostro  
como la tarde?  
¡Mírame con dulzura,  
ven a embriagarme  
del fluido amoroso  
de tu semblante!  
¿Quizás porque soy viejo  
vas a dejarme,  
porque los viejos saben  
vivir sin madre?»

Teófilo APARICIO LÓPEZ

## APÉNDICE

### DATOS BIOGRÁFICOS DEL P. LOPE CILLERUELO

El P. Lope Cilleruelo había nacido en la histórica villa burgalesa de Roa de Duero el 25 de septiembre del año 1908. Profesó de votos simples el 1 de octubre de 1924, y de solemnes el mismo día del año 1927. Fue ordenado de sacerdote el 8 de noviembre de 1931. Enviado a Roma, cursó estudios superiores de Sagrada Escritura. Regresó a España con la carrera terminada el año 1935. Antes de esto había viajado por Irlanda, la isla de Malta y la ciudad de Hipona, que le ganó para san Agustín.

Cuando estalló la contienda civil española, el P. Lope se hallaba cumpliendo el servicio militar en Zaragoza. Aguantó los tres años de la guerra en el frente de combate como buen soldado de la patria.

Después, siguieron sus años de docencia y de entrega a la formación de jóvenes —novicios y profesos—, tanto en Zaragoza, como en Valladolid, donde ha pasado la mayor parte de su vida y donde también trabajó con el hoy cardenal Primado de España, don Marcelo González, en la Acción Católica, y más tarde en los Cursos de Cristiandad.

Hombre polifacético, dotado de una vastísima cultura, dominador de varios idiomas, son muchos los escritos que ha publicado en las revistas de la orden y varios los libros que nos ha dejado.

Entre sus obras más destacadas se cuentan *El monacato de san Agustín y su Regla*; *El joven Agustín*; *El libro de la convivencia*; *El Rvdmo. P. Maestro Fr. Eustasio Esteban*; *La espina en la frente*, novela esta última histórica y sobre la vida de santa Rita de Casia.

Ha traducido varias obras de san Agustín. En este aspecto ha sido muy comentada la traducción que hizo del libro de Charles J. Mc Fade *La filosofía del comunismo*. La última traducción que había publicado —en realidad, una versión nueva, pues había hecho otra anterior— fue *San Agustín, perfil humano y religioso*, del renombrado autor Erich Przywara, y que le había encargado «Ediciones Cristiandad».



# Los valores de la intimidad:

## Iniciación a una antropología agustiniana

### INTRODUCCIÓN

#### *Retorno a San Agustín*

La corriente agustiniana no es desconocida para ninguno de los sistemas de pensamiento filosófico. Todos procuran agarrarse a los textos agustinianos, cuando se trata de fundamentar alguna pretendida conclusión. En nuestros días se ha lanzado a los cuatro vientos un reto a la humanidad, clamando por el retorno a san Agustín. En Alemania, por citar algunos, son Husserl y Max Scheler los que piden una vuelta al pensamiento agustiniano. En el mismo sentido se expresan Johannes Hessen, Erich Przywara y Joseph Geysler. Es que todos sentimos una necesidad de encontrar un pensamiento que cohoneste nuestras convicciones, nuestras vivencias de verdad, para contrarrestar los efectos perniciosos que en la humanidad dejó el idealismo, a partir de Descartes. Y es que, también a partir de Descartes, una ola de materialismo y positivismo ha invadido las conciencias, y se quiere llegar a una solución que contraponga razón a razón y argumento a argumento.

«El pensamiento moderno —dice Sciacca—, que se lanzó a provocar la crisis —e históricamente, en la contingencia de los hechos, tuvo éxito— del pensamiento tradicional, ha terminado por entrar él mismo en crisis, por autodisolverse irreparablemente y precipitarse en el caos y en el absurdo, en la negación de sus mismos principios o prejuicios. Ha intentado construir la torre que provocase al cielo y ha repetido la confusión de Babel: hoy en filosofía no se entienden las lenguas innumerables y extrañas. Quiebra providencial: ha experimentado que sin Dios no se piensa racionalmente y que quien piensa racionalmente sazona su mente en Dios. Su suerte ha sido la del *insipiens* anselmiano, del *insensato* ateo, que es el que no sabe lo que dice. Y esta insensatez

es la que ha provocado la crisis interna de la filosofía moderna hasta precipitarla en su autodestrucción»<sup>1</sup>.

Es verdad; existe una crisis fundamental: de todo lo absoluto, y hasta en el pensar y hacer del hombre. Se ha querido resolverla con la sola razón humana; y esta razón es la que se encuentra sin razones para autodeterminarse y abocar a una conclusión que satisfaga todas las exigencias humanas. Y a base de la sola razón se ha destruido la ciencia y la filosofía. La primera se ha quedado en puro relativismo, metodología pura, y la segunda ha desembocado en el antirracionalismo, en el problematismo. Se ha perdido, por consiguiente el suficiente apoyo, la razón capaz de fundamentarse el hombre a sí mismo; y se ha continuado negando que la razón y todo el hombre tengan una base trascendente en Dios, llegando a la conclusión de que ni el hombre ni su razón pueden fundamentarse, ya que no existe nada que pueda cohonestar el por qué de su existencia, porque se ha perdido el lazo de unión por un principio filosófico científico. Para el actual pensador sólo se da el caos, la no-existencia, la nada. Y si nada existe, la desesperación se apodera del alma humana para hundirla en la baraúnda de las aberraciones, llegando hasta afirmar que debemos admitir la desesperación de un modo paciente, impotente. Por consecuencia, la destrucción moral y todo el desencadenamiento de la bestialidad es una lógica conclusión de todo nuestro modo de pensar actual.

El inmanentismo cerrado llena las inteligencias contemporáneas, y les taponan todas las salidas posibles a la región amplia de la luz, por donde pueda saturarse de claridad, y vivir en la decencia, como personas racionales. Hemos pecado contra la naturaleza, contra nuestra persona racional, que nos exige una mirada hacia el más allá de las barreras de la carne; y hemos negado también la interioridad profunda de nuestro yo íntimo con el pensamiento y con los hechos.

¿Qué debemos hacer para librarnos de esta lacra intelectual? ¿Debemos volver a Descartes, como el primer hombre moderno? ¿Debemos volver a la escolástica medieval, indentificada por el tomismo antiguo, como una tendencia aristotélico-tomista? De ningún modo; no tenemos esa opinión. Porque infinitas veces hemos intentado la vuelta al cartesianismo, hacia el tomismo aristotélico, y no hemos encontrado la solución acertada; y los resultados, por consiguiente, han sido nulos.

El pensamiento moderno, y más en concreto, el actual, ha planteado los problemas, y esperan todos ellos la solución por nuestra parte. «El pensamiento moderno —vuelve a decir Sciacca— con su autodestrucción, que es la

---

1. Michele F. SCIACCA, *Historia de la filosofía*, p. 641; trad. de Adolfo Muñoz Alonso; Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1954.

demostración del error de la inmanencia, nos autoriza a mantener como verdadera y racional la trascendencia teológica»<sup>2</sup>. Es el pensamiento moderno el que nos ha empujado hacia una sensibilidad que el medioevo no tenía; y planteó nuevos problemas, que en la Edad Media ni se barruntaban. A base de él hemos adquirido una conciencia muy clara de la libertad, del valor de la ciencia y de la historia, del método científico y del filosófico, de la democracia, del sentimiento social humano. Nos ha hecho cobrar un sentido vivo y profundo de *la interioridad de la verdad*, del problema metafísico, que debemos reintegrarlo en la interioridad cristiana, porque es el verdadero contenido de la certeza.

Admitiendo un sentimiento profundo de nuestras vivencias, experiencias internas psíquicas, es necesario ir más allá de lo sentimental y radicarlo en lo espiritual, que es lo que nos da la razón de nuestro ser integral, y lo que nos obliga a mirar hacia más allá de nuestra propia experiencia espiritual, al autor de la vida, a Dios. Esta nuestra experiencia espiritual se encontraría destituida de toda consistencia, si no le damos una relación a la Verdad primera, que la trasciende y, al mismo tiempo, le es interior. Tenemos que aprovechar la interioridad que nos muestra el pensamiento contemporáneo; no debemos destruirla, sino reformarla para llegar a la autenticidad única del espíritu, imagen y hechura de Dios.

Es por esto por lo que ni el cartesianismo ni el escolasticismo medieval nada nos resuelven. Porque nosotros pensamos hoy con un sentido de penetración muy distintos a los de la época de santo Tomás y Descartes. En nosotros ha entrado algo que ya no nos puede identificar con los pensadores que nos precedieron. Y nuestro catolicismo siente hoy la misión, no sólo de combatir los errores pasados, sino también —y es su principal objetivo— comprender y expresar católicamente las necesidades del presente. Ésta es la única forma de que la tradición tenga vida en el presente, como tradición viviente. Así obraron los pensadores antiguos. Ésta fue la posición de Agustín de Hipona y la de Tomás de Aquino. San Agustín no se contentó con condenar el platonismo, ni santo Tomás el aristotelismo. A los dos les fue necesario asimilarlos, cristianizarlos, aceptando lo bueno de ellos, y construyendo el pensamiento de nuevo en lo que había de error, pensando siempre en la necesidad de su presente. Por eso, hoy es necesario bautizar el pensamiento actual; dar una solución católica a todos los problemas formidables que suscita; y no fingir soluciones, que, si bien eran válidas y aplastantes en la Edad Media, o en el tiempo de Descartes, hoy no nos sirven para casi nada: a argumentos torcidos se debe combatir con argumentos de verdad cristiano-católica.

---

2. Michele F. SCIACCA, *obra citada*, p. 643.

Hoy por hoy nos unimos al retorno a san Agustín con palabras de uno de los buenos agustinólogos, de Michele F. Sciacca: «Nosotros consideramos que actualmente no existe más que un pensamiento que puede enfrentarse con este cometido: el de Agustín y el del agustinismo auténtico. Ya lo ha conseguido en parte. Es indiscutible que no ha logrado detener por completo la razón desencadenada, pero no es menos cierto que cuanto de fecundo y eficaz hubo y hay en el pensamiento cristiano moderno y contemporáneo es sólo agustiniano, de Ficino a Campanella, de Pascal a Malebranche, en Vico, en Rosmini, en Blondel y en tantos otros. En ellos habrá errores que pueden ser corregidos o abandonados, pero existe también un núcleo vital, operante en los últimos siglos de la historia del pensamiento. Esto nos debería servir de enseñanza y precisamente de que sólo este pensamiento cristiano es eficaz después de la Escolástica. También santo Tomás es eficaz, pero el santo Tomás auténtico, filósofo cristiano y no aristotélico, aunque se exprese con la terminología de Aristóteles; el santo Tomás en quien es esencial el agustinismo. Sólo el agustinismo verdadero (incluido también santo Tomás) es capaz de hacernos recuperar la interioridad de la verdad, la dialéctica del pensamiento, que no puede menos de desembocar en el Dios-Persona, en el más allá interior y trascendente»<sup>3</sup>.

#### I. LA INTIMIDAD AGUSTINIANA, VALORACIÓN DEL YO

*Principio general:*

*Quid autem propinquius me ipso mihi?*

*¿Qué cosa hay más cerca de mí que yo mismo? (Confess. X, 16,25)*

Agustín ha sido uno de los seres humanos que más han tenido que quebrar su inteligencia. Sobre todo, en sus treinta y tres primeros años, que son una angustia trágica, en que vive, día a día, ante el terrible problema de la verdad, al que pone fin, inicialmente, en Milán, y, finalmente, con su muerte, que es cuando se realiza la unión con la Sapiencia increada en el cielo.

El amor a la verdad y el amor a la belleza bien pronto encontraron en él campo inmenso, en donde, con fuego interno, Agustín es devorado sin consumirse. Toda su vida se la puede condensar en una sola palabra: ¡amor! Pero amor con angustia de verdad y amor con angustia de belleza. Y esta angustia cuasi infinita es la que le zarandea y lleva por todos los senderos de su caminar por el mundo, por todos los derroteros del saber, sintiéndose eterno peregrino de la ciencia, hasta que la Verdad lo ilumina con la lectura de las Epístolas de

---

3. Michele F. SCIACCA, *Obra citada*, p. 644.

Pablo de Tarso, a donde le condujeron los libros de los neoplatónicos y especialmente Plotino. La muerte le une con Dios definitivamente, porque él es la fuente de toda verdad, y la Verdad suma <sup>1</sup>.

Hay en su vida de antes de convertirse un subir y un bajar angustioso y constante; y cuando cree haber encontrado el motivo de su ser-en-el-mundo, tiene que romper con lo que ya había conseguido y abrazado como verdad, porque no era más que un señuelo falaz, que le entenebreció el corazón <sup>2</sup>. La angustia le mordía el corazón, y le obligaba a salir fuera de su yo, y le impedía adentrarse en sí mismo; y si alguna vez lo intentó, antes de convertirse al catolicismo, se miró con horror, se vio vacío y volvió a salir fuera para vagar, con el mismo propósito de verdad y belleza, resumido todo en amor.

Se encontraba todo él envuelto en una formidable diáspora espiritual, que le mantenía inquieto y distraído: era una extravasación de su yo hacia el lado de las criaturas con perjuicio de la visión clara y distinta de la realidad de la verdad. No se daba cuenta que Dios estaba más adentro, en lo más interior de su ser. Cuando lea las Escrituras, pasados unos años, encontrará en ellas que Dios *llevará al alma a la soledad y allí le hablará al corazón* <sup>3</sup>.

Cuando, después de largo y tardo caminar, con la esperanza angustiada de encontrar la verdad clavada en lo más hondo de su alma, cuando hastiado de todo y, desconfiando hasta de sí mismo, se dio cuenta que allí, sentado en el epicentro de su corazón, estaba Dios esperando su vuelta-reflexión, Agustín trató de recuperarse a sí mismo, de penetrar en las reconditeces de su espíritu. Y en el interior de sí mismo encontró la verdad; en el silencio de su alma, lejos del ruido estridente de lo creado, encontró también a Dios <sup>4</sup>.

1. El amor es mi peso; a donde quiera que voy, él me impulsa; *Confess.* XIII, 9,10.

2. Tu hermosura, Señor, me llevaba a ti; pero luego me apartaba de ti, mi peso, y me precipitaba sobre las cosas gimiendo: *Confess.* VII, 17,23. Hubo un tiempo en mi adolescencia en que ardí en deseos de hartarme de las cosas bajas...; me iba alejando de ti, y tú me dejabas ir; estaba derramado, perdido, hirviendo en torpezas, y tú callabas, Dios mío; *Confess.* II, 1 y 2. Tu hermosura estaba dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío *Confess.* III, 6,11.

3. *Os.* 2,14.

4. Amonestado a volver a mí mismo entré en mi interior, guiado por ti; y púdolo hacer porque tú te hiciste mi guía. Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne... ¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres, mi Dios, por quien suspiro día y noche. Y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viera que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la semejanza; *Confess.* VII, 10,6. Tú estabas siempre a mi lado ensañándote misericordiosamente conmigo y rociando con amarguísimas contrariedades todos mis goces ilícitos para que buscara así el gozo sin pesadumbre, y, cuando lo hallara, en modo alguno fuese fuera de ti, Señor; *Confess.* II, 2,4. Y en otro pasaje de sus obras: No vagues fuera de ti; vuélvete a ti mismo, que en el interior del hombre habita la verdad; y si hallares que tu natura-

Ya dentro de su intimidad, se percata que él es un enigma.

*Grande es el hombre, cuyos cabellos tienes tú, Señor, contados, sin que se pierda uno sin tú saberlo; y, sin embargo, son más fáciles de contar sus cabellos que sus afectos y los movimientos de su corazón* <sup>5</sup>.

Aun cuando ya estaba recuperado a sí mismo, cuando ya vivía íntimamente su vida, se pregunta:

*¿Quién soy, pues, Dios mío? ¿De qué naturaleza soy? Vida varia y multiforme y sobremanera inmensa* <sup>6</sup>.

Y es que al verse tan raro, tan grande en su naturaleza creada y limitada, al ver que lleva estampada en su espíritu la imagen de Dios, cosa que nunca pensó encontrar en su interioridad, exclama lleno de asombro: *Quis ego et qualis ego?* <sup>7</sup>.

Agustín sintió siempre ansias de eternidad. Pasó su mirada por este mundo, y sus ojos se llenaron de vaciedad. Y para calmar la angustia de su espíritu, trabajado por la inquietud y la búsqueda, desde el silencio de lo estridente del contingente existir de las criaturas, y, desnudándose de toda sensación exterior, se refugia en su yo para entregarse a Dios, que es la verdad y el bien con tanto afán deseados. Y es entonces cuando se realizan los contactos con la Sabiduría increada, en donde su alma quedó prendida del amor a Dios, que le ilumina, y le abre los arcanos de la ciencia eterna del espíritu, por la que suspiró y dio gemidos inenarrables, aún antes de la tragedia final de su alma.

En la intimidad agustiniana de la verdad hay un triple proceso de internamiento. Primero, entrada al yo; segundo, un examen minucioso de lo trascendente de la existencia humana para sublimarse hasta Dios; y tercero, una bajada a las criaturas, sin perder el contacto trascendente de lo humano del hombre ni de lo divino de Dios. Por esto, toda la concepción filosófica agustiniana viene de Dios, como luz que ilumina, entrando en el hombre para conocer la verdad y el camino de la felicidad, y vuelve a Dios, como fin único y último del hombre. Todo este círculo espiritual —*rotundidad espiritual* queremos llamarlo— encierra el pensamiento filosófico y teológico de Agustín de Hipona.

---

leza es mudable, trasciéndete a ti mismo; mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina tus pasos allí donde la razón se enciende; *De vera religione*, 39,72.

5. *Confess.* IV, 14,22.

6. *Donfess.* X, 17,26.

7. *Confess.* IX, 1,1.

En este yo interior se realiza un examen profundamente íntimo de nuestro ser. Con mirada penetrante vemos y sopesamos lo que allí hay de trascendente. Desde esta trascendencia subimos hasta Dios. Y desde el plano superior de Dios observamos el lado de las criaturas para apreciarlas, entenderlas y amarlas en Dios. Mirada íntima sobre el valer de nuestro yo, que nos remonta hacia las alturas de lo infinito.

Pero en el interior humano Agustín encontró un escollo, en el que puede quedar el hombre apegado a su yo, o a las criaturas, o a ambos a la vez. Si en esa mirada, intensamente íntima del yo, no nos trascendemos, no nos subimos hasta el Creador, nuestra mirada se convierte en horizontalidad, quedamos estancados observándonos dionisiacamente o angustiosamente. Porque moviéndonos entre lo que es y lo que no es, entre el ser y la nada, queda nuestro espíritu vacilante ante la verdad y la falsedad. Por un lado queremos sublimarnos sobre nosotros mismos; pero, por el otro aspecto de nuestra existencia contingente nos inclinamos hacia el lado de la negación de lo verdadero en la vida. Ser y no ser: es la angustia del corazón inquieto. En este terrible dilema se envuelve por completo la existencia humana. Y si en su solución naufraga, porque no aprecia más que el lado parcial y contingente, quedará el hombre exhausto, porque malgastó sus energías en subir y bajar, sin un ideal o luz superior, que, sirviéndole de guía, le compense del desgaste de fuerzas perdidas. Entonces se revolverá contra sí mismo y contra todo lo que le rodea.

Agustín vio también los peligros de una pura intuición, encerrado en sí mismo. Si la voluntad anda descarriada, sin luz que alumbre en la senda, fácilmente se pierde en el dédalo formidable de las criaturas, embarazado con el atisbo de verdad y de bien, que ofrecen al hombre. Entonces necesita de una iluminación, que, señalándole la meta, le despeje el camino. Para Agustín el camino es la verdad; la meta, Dios. No puede haber vía estrecha, o una vía parcial. La vía hacia Dios exige el hombre entero.

Éste es el método de la interioridad agustiniana, el principio de la filosofía de Agustín de Tagaste. Una vez que, como él, nos colocamos en el plano de la intimidad con nuestro ser, lo primero que se nos ofrece a la vista es nuestra propia existencia, que nos exige la verdad de ella. Y es entonces nuestra propia existencia lo que antes que nada nos preocupa. *¿Quién soy yo, y cómo soy yo?*<sup>8</sup> es el problema que trata de resolver la interioridad agustiniana de la verdad.

---

8. *Ibidem*, *ibidem*.

## II. EN LA DIÁSPORA; INTENTOS DE ENTRADA AL YO

*Principio general:*

*Quis ego et qualis ego?*

*¿Qué soy y cómo soy yo? (Confess. IX, 1,1)*

Cuando Agustín hace el recuento de su vida, catorce años después de su conversión, en un examen minucioso, en el que se presenta a sí mismo como juez y acusado, ante la presencia del Señor, ve con desconsuelo que, por espacio de catorce años, pasó la vida malgastando su existencia en una dispersión espantosa, en la que se sintió vagabundo eterno, con deseos de descanso y paz en la posesión de la verdad; paz que no encontraba en sí mismo, a pesar de los gritos que daba su alma. Es que estaba fuera de su yo íntimo; y los gritos del espíritu, si se oyen, sólo se los puede atender en el silencio de la conciencia, en lo más íntimo del alma. Agustín andaba mendigando entre las criaturas lo que éstas jamás le pudieron dar. A pesar de que su corazón se adelanta, por una especie de barrunto espiritual y sentimental, su inteligencia estaba aún muy lejos, «en la región de la semejanza»<sup>1</sup>. Y cuando se siente la división interior, nada puede apaciguar el turbulento torbellino de la interioridad. Por entonces, hacia los diecinueve años, o a los veinte, buscaba la verdad con los ojos de la carne; y ésta sólo muestra lo opaco; y la verdad sólo es conquistada con los ojos puros del espíritu y en la humildad de la conciencia; porque a Dios únicamente se va de rodillas; y Agustín las tiene aún muy duras para doblarlas. Quería, en esta su época de maniqueo, que Dios estuviera revestido de los ropajes espaciales y temporales de la corporalidad; y se lo figuraba como hombre, con pasiones y vicios, con la volubilidad de la inestabilidad de la inteligencia humana. Y aunque el corazón le gritaba la verdad como algo interior y superior, trascendente a todo lo creado, cerraba entonces los oídos de su espíritu, quedando todo él a oscuras.

Todo el capítulo sexto del libro tercero de las *Confesiones* abunda en estos sentimientos:

*¡Ay, ay de mí, por qué grados fue descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío —a quien me confieso por haber tenido misericordia de mí, cuando aún no te cofesaba—, todo por buscarte, no con la inteligencia —con la que quisiste que yo me aventajara a los brutos—, sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío, y más elevado*

1. *Confess.* VII, 10,6.

*que lo más sumo mío* <sup>2</sup>. *Tu hermosura, Señor, me llevaba a ti; pero luego me apartaba de ti, mi peso, y me precipitaba sobre las cosas, gimiendo* <sup>3</sup>. *Hubo un tiempo en mi adolescencia en que ardí en deseos de hartarme de las cosas bajas...; me iba alejando de ti y tú me dejabas ir; estaba derramado, perdido, hiviendo en torpezas, y tú callabas, Dios mío* <sup>4</sup>.

Aún no había descubierto entonces, por reflexión en la intimidad de su yo, a que llegó, años más tarde, que Dios estaba en el centro de su alma. Pasados los años, por esta reflexión íntima verá en una visión intuitiva que la fe cristiana, al ponernos en relación a Dios, confiere a nuestra existencia la vitalidad característica del que a él se arrima, diferente de la que se adquiere por las solas fuerzas naturales, por la lucidez de la inteligencia y la rectitud de la voluntad.

Este pensamiento agustiniano traspasa las fronteras de África, y recorre toda la literatura de Occidente, especialmente en la mística cristiana. En el siglo XVI encontramos a santa Tereza de Jesús —el castillo interior es figura del alma, en cuya morada más alta está Dios, luz del alma y vida del espíritu— y a san Juan de la Cruz —Dios es el centro mismo del alma, que la ilumina en la noche oscura del espíritu—.

Junto con este presupuesto de intimidad aparece otro que lo enriquece: el de la elevación. Colocados en el centro de nuestro yo, tenemos necesidad de ascender hasta el mismo Ser absoluto; sentimos una exigencia interna de trascendencia, y, en esa trascendencia nuestra encontramos a Dios, que es más elevado que lo más superior nuestro y más interior que nuestra intimidad. Ambos caracteres —intimidad y elevación— componen la trascendencia por la que Agustín sube verticalmente hacia la suma Verdad. Pero esto sólo se consigue con espíritu de sencillez y pureza; y Agustín, antes de su conversión, estaba lejos de poseerlas todavía.

La posición maniquea le favoreció en la diáspora en dos sentidos: primero, para una entrega de lleno a la contingencia en lo existente; y luego, para salir en busca de la verdad, que en la secta de Manés le era imposible encontrar. Con el doble principio del mundo —uno bueno y otro malo— cree que no es él el que peca cuando se extralimita, sino otro principio, o naturaleza extraña, que hay en él, pero que con él no se identifica. Se considera exento de toda culpabilidad. Pero lo que en realidad le ocurre es que todo él está dividido en sí mismo, que está en la diáspora espiritual.

Este dualismo básico del maniqueo admite estos dos principios —bien y

---

2. *Confess.* III, 6,11.

3. *Confess.* VII, 17,23.

4. *Confess.* II, 1 y 2, 1 y 2.

mal, luz y tinieblas—, principios operantes los dos, que halan del espíritu y de la inteligencia, del hombre todo, para someterlo a su antojo. Hay en el hombre dos partes separables, o esencialmente independientes una de otra: un alma buena y otra mala. Agustín se considera en este ambiente <sup>5</sup>. Y en su estado maniqueo cree que el alma, que realiza el mal, no viene de su yo, porque él sólo se identifica con su alma buena, sino de la otra parte, del alma mala, que es una naturaleza extraña a su yo, pero que convive en él.

En el libro sexto de las *Confesiones* empieza ya la reflexión, que lo llevará a la intimidad de su yo, que es la que lo entregará a Dios.

*¡Esperanza de mi juventud! ¿Dónde estabas para mí, o a qué lugar te habías retirado?... Yo caminaba por tinieblas y resbaladeros, y te buscaba fuera de mí, y no te hallaba, ¡oh Dios de mi corazón!, y había venido a dar en el profundo mar; y desconfiaba y desesperaba de hallar la verdad* <sup>6</sup>.

Ante la muerte del amigo <sup>7</sup> se mira a sí mismo con horror y temblor; todo le causa tedio y náusea. En lugar de elevarse sobre sí mismo, y sostenerse en Dios, para curarse huye de Tagaste y se refugia en Cartago. Dios para él era entonces un fantasma, un ser material y espacial, no espiritual. Siente hondamente el vacío de la vida; y, para olvidar lo sombrío de su existencia, se vuelca todo en la diáspora hacia lo exterior de sí mismo. Sale fuera de sí para ver si por los campos de la dispersión encuentra la paz que no tiene en su espíritu. Ya se había desparramado en la arena de lo mortal y perecedero amando a un ser mortal. En ese amor encontró la soledad del corazón que intenta amar de veras, y se le entrega con pasión ciega. Este amor no era el que convenía a su espíritu. Se plegó a él como si fuera la meta, y topó con el vacío cuando aquél le faltó. Dispersión formidable de la voluntad por la ausencia del único Bien amable, por la falta de Dios en su alma <sup>8</sup>. Cuando el hombre busca apoyo fuera de Dios-Verdad-Bien, sus pasos se sienten entorpecidos y su espíritu acibarado por la hiel amarguísima del tormento.

El hombre aspira a ser sí mismo y a buscar también un descanso en las cosas que ama. Es la derivación de una ontología netamente platónica. Conocemos las cosas por los sentidos, y queremos gozarlas plenamente con ellos, tergiversando la jerarquía de valores. Al gustarlas, o al intentar gustarlas, caemos en la cuenta de que no satisfacen las ansias de nuestro corazón, porque éste tiene una profunda aspiración hacia la infinitud del Bien-Verdad, que es Dios. Es que en esta vida telúrica no se da una ecuación perfecta entre la inteli-

5. *Confess.* V, 10,8.

6. *Confess.* VI, 1,1.

7. *Confess.* IV, 7,12.

8. *Confess.* IV, 7,13.

gencia y la voluntad. Porque con la inteligencia captamos el ser permanente, y queremos encontrarlo con la voluntad en las cosas que no pueden contenerlo. Toda la fórmula platónica adquiere en los párrafos de las *Confesiones*<sup>9</sup> una nueva e insospechada vida al ser admitida con Agustín al seno del cristianismo. El Ser supremo y la Belleza suma no son en sí una idea a la que llegamos después de un esfuerzo de captación intelectual, sino una Persona que nos busca, acercándose a nosotros, y con la que entablamos un diálogo de amor. Es un encuentro, que sólo fracasa por la parte humana, porque Dios nunca se quiere ausentar.

Por eso, por buscar Agustín con la inteligencia e irse con la voluntad por el despeñadero, entre los canchales del ser que pasa —ser mutable y contingente—, no se percata que Dios se le está acercando siempre, que está en él y que en él mora. Y cuanto más se salga de sí mismo, más se distancia de él por la dispersión. Tiene que ser Dios quien, saltando desde el epicentro del corazón de Agustín, le grite el lugar dónde se encuentra la Verdad y la Belleza. Y así nos lo dice con estas palabras:

*Huyeron los pecadores por no verte a ti, que les estabas viendo, para, cegados, tropezar contigo, que no abandonas ninguna cosa de las que has hecho; por haberse sustraído a tu blandura, haber ofendido tu santidad, y haber caído en tus rigores. Ignoran éstos, en efecto, que tú estás en todas partes, sin que ningún lugar te circunscriba, y que estás presente a todos, aun a aquellos que se alejan de ti. Conviértanse, pues, y búsqüente, porque no como ellos abandonaron a su Creador así abandonas tú a la criatura. Conviértanse, y al punto estarás allí en sus corazones... ¿Y dónde estaba yo cuando te buscaba? Tú estabas, ciertamente, delante de mí, mas yo me había apartado de mí mismo, y no me encontraba*<sup>10</sup>.

Cuando, vagando entre la secta de los maniqueos, encuentra Agustín que la solución que se da al mal no es la recta que pide su corazón y su inteligencia, también cae en la cuenta que anda errado en el camino, que sufre tormentos de parto, y que los gemidos de su corazón caen sobre toda su existencia angustiada. Porque estando la verdad tan cerca de él, Agustín vaga lejos de ella, rodando por los caminos tortuosos de la diáspora.

*Sin embargo, hacia tus oídos encaminábanse todos los rugidos de mi corazón y ante ti estaba mi deseo; pero no estaba contigo la lumbre de mis ojos, porque ella estaba dentro y yo fuera; ella no ocupaba lugar alguno y yo fijaba mi atención en las cosas que ocupan lugar, por lo que no hallaba en ellas lugar*

9. Puede verse claramente esto en el libro IV al VII de las *Confesiones*.

10. *Confess.* V, 2,2.

*de descanso, ni me acogían de modo que pudiera decir: «¡basta! ¡está bien!»; ni me dejaban volver a donde me hallase suficientemente bien* <sup>11</sup>.

Estando Dios dentro de Agustín, y éste buscándole falsamente fuera y separándose del camino real de la verdad, perdió la supremacía de sí mismo y de las cosas con las que se abraza, tergiversando la realidad y el fin de las mismas. Al convertir en meta lo que únicamente puede ser el peldaño para el logro de la perfección de la persona, le nace la zozobra espiritual; y al valorar más las cosas que le rodean que a sí mismo, se precipita por el despeñadero del sufrir continuo. Así, «existir es necesariamente sufrir, desesperación y angustia, ligadas una y otra a la realidad y a la posibilidad de la falta» <sup>12</sup>.

Agustín siente hambre de verdad, porque no le hartan las doctrinas maniqueas <sup>13</sup>. Comienza la vuelta de la dispersión y el primer intento de entrada al yo por un examen o recuento de toda su vida. En este recuento pasó casi tres años; hasta que pudo decir que estaba ya dentro de sí mismo, y valorándose a sí mismo, porque posee la verdad de él, la verdad en él, y con ella a Dios. Es tiempo de lucha el año treinta de su vida. Mira hacia el pasado, y le causa miedo y temblor: desde los diecinueve años anda buscando la verdad, y aún se encuentra vacío de ella. Se desespera, porque no encuentra esa verdad como su corazón quiere que sea. Y se debate entre la ambición y el afán de verdad. Quiere esa verdad de un modo auténtico, porque ya no puede avenirse con las ideas maniqueas —de las que se avergüenza haber profesado—, que le presentan un Dios espacial y temporal, con pasiones buenas y malas. Él lo quiere enteramente bueno, espiritual, inmaterial, sin la carne, que es corrupción y muerte. Desechó, al principio, la doctrina cristiana de su madre, y se lanzó con su irracionalismo a la negación de Cristo; y, aunque muchas veces lo intentó, nunca pudo desarraigar el nombre de Jesús, que había mamado con la leche de su madre <sup>14</sup>. Se salió de las filas del catolicismo, a las que dio su nombre cuando niño, por soberbia más que por otra cosa, y no quiere hacer un esfuerzo por ver si dentro del dogma católico de la Iglesia universal encuentra la verdad, que busca con tanta ansia <sup>15</sup>.

---

11. *Confess.* VII, 7,11.

12. Regis JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas*, p. 53; Ed. Gredos, Madrid 1950.

13. *Confess.* III, 10 y 11.

14. *Confess.* V, 4,8.

15. *Confess.* V, 10 y 11, 18 y 19.

### III. EL YO ÍNTIMO

#### *Prenotandos*

¿Cómo llegó Agustín a calar el sentido de la interioridad-intimidad de la verdad? Creo que, sencillamente, es la consecuencia de su personalidad. Él es africano; y, como africano, con un sentido profundo de la mística religiosa, que le impele a la reflexión. Quien haya estado en una tienda de beduinos, se habrá dado cuenta que, en lo más apartado de ella, hay casi siempre un anciano o un joven —una persona— sentado y como fuera de sí mismo: está reflexionando, o meditando, o en contemplación. Y casi siempre el tema de sus reflexiones es el mismo: ¿qué soy? ¿Qué es mi familia-clan-tribu? ¿Para qué estoy aquí? ¿Qué hago por los míos? ¿Qué espero de mí mismo? ¿Qué hay en mí? ¿Qué soy y cómo soy? ... Yo lo he visto, y me causó enorme impacto como sacerdote católico. Ese beduino se encuentra siempre consigo mismo, porque hay algo dentro de su yo que le une a los suyos y con el que defiende a su cabila: su Dios... Yo aprendí la lección.

Por otra parte, el africano —lo vemos todos los días— está siempre en camino. En Madrid, en Barcelona, en Sevilla o en Málaga veréis gran cantidad de argelinos, tunecinos y marroquíes que vuelven o van: siempre en camino, porque algo interior los espolea al andar y que les obliga a no salirse del camino: el camino para él es Dios, sea mahometano o de cualquier otra creencia. Él no cuenta; lo que cuenta es la familia y el Dios protector de la misma. Por eso, el abandono de su más íntimo sentimiento es para él una claudicación.

*Quien se ama a sí mismo, abandonando a Dios, y quien abandona a Dios por amarse a sí mismo, no sólo no permanece en sí, sino que sale incluso de sí ... ¿Dónde estabas tú que te amabas? En realidad, fuera <sup>1</sup>.*

Si sigue distorsionado, porque se escapó de su persona y de las de su clan, sólo le queda una solución: la vuelta de la dispersión. Volver, volver a la carga de sí mismo y recomenzar una nueva vida en la familia.

*Por tanto vuélvete a ti mismo; pero cuando hayas regresado a ti mismo, no te quedes en ti. Ante todo, entra en ti desde lo que está fuera de ti; y luego conviértete a quien te hizo, a quien te buscó cuando andabas perdido, a quien te alcanzó cuando te escapabas; a quien, cuando le dabas la espalda, te ganó para sí. Vuelve, por tanto, a ti mismo, y camina hacia quien te creó <sup>2</sup>.*

Y porque Agustín es un místico, por eso salió fuera de sí, buscando en el

---

1. *Serm.* 330,3.  
2. *Serm.* 330,3.

maniqueísmo, en el escepticismo, en el neoplatonismo y hasta en la astrología lo que no pudo —o no quiso— ver en sí mismo. Cuando, y también por ser un místico, se vio completamente en despojo, porque todo lo exterior le daba la espalda y lo alejaba cada vez más de sí mismo, volvió grupas y comenzó por el principio, se encontró nuevamente dentro de sí. Y ahora reflexiona sobre lo más importante que en él existe: sobre sí mismo <sup>3</sup>.

#### A. Entrada al yo íntimo

*Tú me aguijoneabas con estímulos interiores para que estuviera impaciente hasta que tú me estuvieras cierto por la mirada interior. Y bajaba mi hinchazón gracias a la mano secreta de tu medicina; y la vista de mi mente, turbada y oscurecida, iba sanando día a día con el fuerte colirio de suaves dolores <sup>4</sup>.*

Agustín está ya en disposición para una revisión de vida, o con sus palabras, dispuesto a la conversión, tratando de encontrar un nuevo género de vida. Es también la acción divina, que comienza el ataque final y la que maneja a Agustín y lo zarandea para que vuelva grupas de la dispersión. Un deseo insatisfecho —manifestación de la formidable interior inquietud— será la primera moción de la gracia hasta quedarse prendido del amor a Dios. Esta acción ante Dios y la vida, ante el ser y la nada, preocupará, siglos más tarde, a Kierkegaard y a todos los existencialistas, quienes admitirán, como tema central de elucubración, el problema del destino del hombre en el mundo, pero sin preocuparse nada por la solución del mismo. Intentan describirlo tan sólo fenomenológicamente, y no se decidieron ni se dieron cuenta que la solución nos viene dada sólo y únicamente por las verdades eternas.

En Agustín este deseo insatisfecho es la actitud adecuada, que prepara al hombre para recibir la verdad, pero que todavía no es la verdad misma, sino la manifestación del *cor inquietum*; es una vía, pero no la meta. Es cierto, el primer paso de vuelta desde la diáspora, que él nos describirá con estas hermosas palabras:

Amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y púdelo hacer, porque tú te hiciste mi ayuda <sup>5</sup>.

---

3. Amare te coepisti: sta in te, si potes. Quid is foras ...? Coepisti diligere quod est extra te, perdidisti te. Cum ergo pergit amor hominis etiam a se ipso ad ea quae foris sunt, incipit cum vanis evanescere, et vires suas quodam modo prodigus erogare: *Serm.* 96,2; cfr. *Enarrat, in psal.* 55,2; *Enarrat, in psal.* 139, 5; *In Ioan, Evang. tract.* 29,2; *Serm.* 52., 19, 22; *Serm.* 13,6,7; *Serm.* 260, 5

4. *Confess.* VII, 8,12.

5. *Confess.* VII, 10,16.

La interioridad agustiniana es una reflexión íntima —lo repetiremos muchas veces— y un diálogo entre Agustín y Dios, en el que, valorando lo humano que allí se descubre, asciende, por encadenamiento de análisis, hasta las fuentes mismas del Ser absoluto. La reflexión agustiniana busca refugio en el yo para ir al encuentro de su valoración y llegar, de este modo, a Dios, el único bien que puede calmar las ansias del corazón humano. A través de la preocupación por Dios, Agustín va a descubrir también su propio valor; y en el diálogo que entabla con su creador, encuentra que está muy lejos de sí mismo, e intenta el acercamiento. Así, su existencia se convertirá en un suspirar continuado, que ya sólo cesará con la muerte <sup>6</sup>.

Entre los griegos, especialmente Platón y Aristóteles, se reflexionó sobre el ser del hombre. Platón se derrite hablando sobre la realidad humana, sobre el amor en el *Banquete*, de la inmortalidad del alma en el *Fedón*. No obstante, la comparación —y en algunos casos la identidad—, que se tiende entre Platón y Agustín, hace resaltar las diferencias esenciales entre ambos: diferencias de estilo —el lenguaje platónico es sereno, gracioso, equilibrado y se expresa en tercera persona—; Agustín es una hoguera, es un místico africano, que se expresa con fuego y, al mismo tiempo, con ternura y cariño hacia el lector, especialmente en las *Confesiones*; diferencias de temperamento: Platón es reposado, calculador; Agustín, en cambio, es nervioso, amante, místico, espontáneo, aunque remilgado en la expresión castiza, de fuerte contextura virgiana. Agustín es un católico africano que, por su fe, arrostra toda clase de consecuencias; Platón, un griego de la gentilidad pagana, es cobarde —como lo probó en su idea del Bien por miedo a la condena de muerte por impiedad, que se hizo con su maestro Sócrates— y más inclinado a conservar su puesto en la sociedad que a arriesgar la vida por su fe en el Bien: por cobardía o por miedo a que le pasara lo mismo que a su maestro; no se define claramente sobre la naturaleza y divinidad de Dios. Platón procede por generalizaciones, porque desconoció el valor de lo personal humano; y, si se dio cuenta de él, le asustó el contenido; y, mirando de dentro a fuera, Platón, comparando a un hombre con otro, estudia al hombre sólo para hacer resaltar los rasgos esenciales del ser humano. Agustín es el africano —beréber-beduino-nómada que sabe mucho de familia y de clanes familiares— que dialoga con Cristo-Dios; y en el diálogo con la divinidad le entrega mente y corazón con supremo desprendimiento. No busca el conjunto del ser de la humanidad en general, sino la tota-

---

6. ¿Quién me dará descansar en ti? ¿Quién me dará que vengas a mi corazón, y lo embriagues, para que olvide mis maldades, y me abrace contigo, único bien mío? ¿Qué es lo que eres para mí? Apídate de mí, para que te lo pueda decir. ¿Y qué soy yo para ti para que me mandes que te ame y si no lo hago te aires contra mí y me amenaces contingentes miserias? *Confess.* I, 5,5.

lidad del propio espíritu —que es también el espíritu de cada hombre—, para ponerlo a los pies de Dios; el fondo único y total de su persona es lo que le interesa, y así se presenta a la mirada de Dios <sup>7</sup>.

Pero las soluciones que encuentra para su modo de vivir en los problemas morales, en los religiosos y sociales, se pueden aplicar a todos los hombres, ya que todo hombre —como él— posee también una intimidad racional. Y así se comprende que haya escrito en plural:

*Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón anda en constante zozobra hasta que descanse en ti* <sup>8</sup>.

Podríamos decir que, valorando su existencia propia y partiendo de ese análisis de su yo personal, llega a una conclusión general, aplicable a todos los hombres. Y es así cómo se entiende que la intimidad agustiniana ha dado a su descubridor la perennidad en los tiempos, y por la que se le considera «el primer hombre moderno».

Desde la lectura del *Hortensius* Agustín se lanza, con toda la energía del alma, en busca de la verdad, que por ninguna parte encuentra. Y siente entonces que dos tensiones contrarias —como dos dimensiones del hombre— se miden en su interior, disputándose el dominio de su espíritu: una le hala hacia los placeres de la vida, hacia lo caduco, temporal-espacial, y otra que le estimula a subir hasta la región de la suprema verdad. Dos formidables impulsos, uno hacia arriba y otro hacia abajo; uno hacia la esfera de lo inmortal-perenne y otro hacia la corriente de la *libido*.

No sabiendo ya por dónde ir, se decide a abrir la *Biblia*; y la encuentra muy pobre y desabrida <sup>9</sup>. Es que, como dice Balart, «a Dios se va de rodillas»; y Agustín las tiene muy duras para doblarlas. Formado en la soberbia de Virgilio y Cicerón, se va por los clásicos del buen decir; y abandona las Sagradas Escrituras por parecerle un receptáculo indigno en donde pueda encontrarse la verdad. Piensa que ésta tiene que hallarse envuelta en retruécanos y metáforas del gay decir.

Con la desilusión que le produjo su lectura, abandona, descorazonado, el lado del catolicismo, y se acoge a los brazos de los maniqueos, que le ofrecen una religión —dicen ellos— más racional. Los maniqueos por todas partes

7. Noverim me, noverim te? *Solil.*, II, 1,1. Deum et animam scire cupio: *Solil.* I, 2,7.

8. *Confess.* I, 1,1.

9. La lectura que Agustín hace en este tiempo de las Sagradas Escrituras es la de una traducción y versión africana, que corría por aquel entonces en Cartago, mal traducida al latín y hasta con errores gramaticales. Pasados los años, cuando vuelva a leerlas en una mejor traducción, Agustín se deshace en elogios de la *Vetus Latina* y de la *Versión de los Setenta*, que él conoce en Milán. Cfr. *De civit. Dei*, XV, 11; XVIII, 42; *De doctrina Christ.* II, 15,22.

alargaban su aforismo: *intellige ut credas* —entiende para creer—, que era lo que Agustín andaba buscando: razonar todo para entenderlo todo. Y decide dar su nombre al maniqueísmo, porque creyó que allí podría encontrar la verdad de sí mismo y la realidad de la verdad. Hay otra razón para entrar Agustín al maniqueísmo.

Los católicos de Cartago y del Norte de África dejaban mucho que desear en sus costumbres y modo de aceptar su fe, por lo que los maniqueos los llamaban «semicristianos». Y Agustín quiere algo firme y nada vacilante. Y cuando se le presentan de frente los maniqueos con su apariencia de verdad —ellos se llamaban a sí mismos los verdaderos seguidores del Sermón de la Montaña—, Agustín ve en ellos algo de lo que andaba buscando. También los maniqueos, de momento, le ofrecen un Dios espacio-temporal, muy conforme con las ideas materialistas y racionalistas de Agustín. En esta época el de Tagaste es un conglomerado de confusiones, y no admite nada que él no pueda comprender. Por otra parte, siempre el catolicismo de su madre ha jugado un papel importante en su vida, aun cuando se sentía lejos de él. Por eso, al ir a dar su nombre en la Iglesia católica de Milán como catecúmeno <sup>10</sup>, es como si se rehiciera catecúmeno, porque la primera vez que lo hizo fue de pequeño <sup>11</sup>. Y por eso, también nosotros pensamos que Agustín no se convirtió a la Iglesia católica —a la que nunca abandonó de corazón—, sino que su conversión fue un reencuentro consigo mismo y una conversión a un género nuevo de vida más perfecto dentro del catolicismo.

Bueno, hemos tenido una digresión; pero era necesario hacerla, y que será tema para otro trabajo por parte nuestra... Después del espacio de nueve años largos, se convenció que el maniqueísmo no le daba la idea verdadera de Dios: que ese Dios espacio-temporal, producto de la fantasía y del interés de unos pocos, no es el Dios que él anda buscando. Porque él quiere para sí un Dios trascendente, personal, inmutable, sin materia, espacio y tiempo; él quiere un Dios espiritual, y no sujeto a contingencia y mutabilidad de la materia. Por esta causa —y por la no comprensión del doble principio del Bien y del Mal, que anulaba su personalidad— se aparta de la secta maniquea, como tan bien nos lo cuenta en las *Confesiones* <sup>12</sup>.

Pero, seguidamente cae en el escepticismo de los académicos, que negaban la posibilidad de encontrar la verdad. Esto sucede ya en Milán, en donde oye a Ambrosio que le cautivó desde el primer momento por la sencillez de sus sermones y por el género de vida distinto de los maniqueos <sup>13</sup>: Ambrosio prac-

10. *Confess.* IX, 6,14.

11. *Confess.* I, 11,17.

12. *Confess.* V, caps. 4 al 7, ns. 5 al 12.

13. *Confess.* V, 23ss.

ticaba lo que decía al pueblo. Vuelve de nuevo a la lectura de las Sagradas Escrituras, y esta vez en una versión un poco más acorde con sus sentimientos retóricos. Por entonces también caen en sus manos los libros de los neoplatónicos, que, por su doctrina sobre el *Logos*, que Agustín interpreta a su modo y se imagina ver el *Verbum Patris* de san Juan Evangelista, vuelve a rehacer su catolicismo, después de un esfuerzo de reflexión íntima, en donde recoge todo su yo, para desde allí encontrarse consigo mismo, con Dios y con el mundo.

Quien lea atentamente las *Confessiones*, sentirá necesariamente dentro de su yo como un escarabajeo que le llevará a reflexionar sobre los problemas profundos del espíritu humano en su existir de cada día. Agustín va directamente a lo personal, que es lo que les falta a los pensadores de hoy, especialmente a Hegel. Hegel conoce y piensa resolver todos los problemas a su modo; pero el mío y el tuyo, concretamente, no; nos deja llenos de vaciedad y sin sentido de vida. Y vivir, vivir intensamente, íntimamente, es lo peculiar en lo agustiniano; y es lo esencialmente importante para la vida del hombre. Una teoría agustiniana, que no resuelve tus problemas y mis problemas, no es tema de Agustín. Porque Agustín es universal en su doctrina particular; vale para todos. Lo personal, que es lo más importante para el hombre concreto, vivo, con cerebro y corazón, con inteligencia y voluntad, viene a constituir el núcleo del pensamiento filosófico-teológico de san Agustín. Por eso es tan grande su pensamiento.

### B. *El camino a la intimidad*

En la existencia humana se insinúan al hombre dos posturas: una vertical, hacia Dios, que fundamenta todo su ser; y otra horizontal, hacia lo aplanado, hacia el mundo de las criaturas. Es la idea agustiniana de las dos ciudades, o de los dos amores. La ciudad celestial, con misión sublime hacia lo excelso de la historia, que se entronca con Dios; y la terrena, con una pseudomisión, hacia el lado del egoísmo humano con toda la secuela de contradicciones en la misión del hombre en la historia.

Cuando todo el hombre se desliga de la verticalidad, en donde radica su misión y su existencia, se aplanan, desciende y cae de bruces en la horizontalidad, entrando en la *región de la desemejanza*, impropia del hombre, porque allí se encuentra en completa disolución personal. Y como en la horizontalidad la visión es escasa, pierde el contacto con Dios-Verdad y Dios-Persona, que es base de fundamentación para su personalidad humana.

A estas dos tendencias —que podríamos llamar dos tirantes humanos— las tensan dos amores: la *caritas* —hacia arriba— y la *cupiditas* o *libido* —tendencia hacia lo bajo—. Por la *caritas* el hombre corre dentro de su misión óptica-teleológica; y con ella se siente verdadero ser humano, racional, li-

bre y consciente. El fundamento para la verticalidad humana y la base para que entre la *caritas* a sostener el ser del hombre en su estado de unión con Dios —vida de gracia, caridad paulina— estriba en la misma volubilidad del hombre, en su contingencia constitutiva. Para esta fundamentación divina se comprende que todo el ser viene avalado por la inmutabilidad del Ser supremo. Y si el hombre siente su propia inestabilidad cuando menos se adhiere a Dios, *que es sumamente*<sup>14</sup>, la caridad, con la ordenación que introduce en el ser del hombre, lo levanta a la rectitud de su pensar y de su hacer, en lo que consiste el *ordo amoris*, que tanto gusta a san Agustín.

Cuando se ha entrado a la intimidad del yo, al verse tan desvalido y sentirse el hombre en la imperfección de su ser, buscará un apoyo en Dios, que, al mismo tiempo de darle firmeza en su ser contingente, es causa de su felicidad, y el único que puede llenar el vacío inmenso que siente el corazón humano en la soledad del mundo y que la innata contingencia causa en su alma. Pero es la misma contingencia la que hace que el hombre, desde su yo íntimo, ande buscando la seguridad de sí mismo y que en sí no encuentra. Y con su contingencia auestas se lanza a la eternidad, llegando al convencimiento de que está hecho para lo eterno, y que la eternidad le llama como un inmenso imperativo de atracción

Cuando se ha llegado a la unión con Dios, cuando se han aceptado las distancias que el orgullo y la concupiscencia imponen al hombre en su caminar a la eternidad, éste encuentra un equilibrio, que sacia todas las tendencias que le urgen a la movilidad<sup>15</sup>; y entonces comienza a situarse en la que san Agustín llama región de la semejanza. Luego cualquier tendencia que desligue al hombre de Dios, o cualquier movimiento del hombre que le tuerza de su meta, es distanciamiento, además de la eternidad, de sí mismo y de su misión en la vida; ya que esto, en lugar de saciarle, le deja ayuno y con más desasosiego que al principio.

Este contacto del hombre con Dios engendra en él un acto frutivo, como un comienzo de *frui eterno*, como una permanencia que tiene su asiento en el amor, en la *caritas*, que es el término medio, o término de relación entre dos extremos, Dios y el hombre.

*Por el Espíritu Santo —«caritas»— nos religamos con Dios, por el Espíritu Santo, por quien se derrama el amor en nuestros corazones*<sup>16</sup>.

Como la voluntad se une a Dios con el amor, la inteligencia se le une por la verdad, siendo la relación verdad-amor el término medio unitivo entre el

14. *Epis.* 118, 3,15.

15. *De gen. ad litt.* IV, 18,34.

16. *De consensu Evang.* I.

hombre y Dios. Si la adhesión plena no se realiza en esta vida, hay siempre una inquietud que carcome al hombre y lo empuja hacia la Trascendencia-Dios. Con todo, hay un modo, perfecto a lo humano, de unirse el hombre con Dios, y es la contemplación, ese estado en el que el hombre siente en sí la presencia de la Trascendencia, que es un sentimiento palpitante de que Dios vive en el hombre como en un centro, desde donde se irradia la luz por todo lo ancho y alto de la existencia humana, pero sin confundirse con el hombre ni tampoco anularlo en sus capacidades y potencias. En este estado de contemplación el hombre aprecia, siente, vive el *gaudium de veritate*, que es, aún en esta vida, serenidad y posesión, descanso y presencia, quietud y gozo. Y cuando el hombre llega al término de su caminar en la vida, conseguirá el gozo pleno en la verdad.

*Allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Que en esto consiste el fin sin fin*<sup>17</sup>.

Cuando el hombre camina cara a Dios, al reafirmarse en su ser, hay en todo él una semejanza. La semejanza agustiniana es un estado de ordenación de lo alto y lo bajo, del hombre con Dios. Lo contrario es la desemejanza, el desorden en el interior humano, en el que todo va por su lado.

¿Qué es la *regio similitudinis* agustiniana? Por ser *regio*, es un estado permanente. No es la *regio vitae hominis*, la vida biológica en este mundo. Y si en la *regio similitudinis* se encuentra la felicidad para el hombre, este lugar concreto, mudable, que es la vida en el tiempo-historia, no es apto para la felicidad plena; el gozo perfecto está más allá del tiempo. Para san Agustín semejanza es lo mismo que unidad, que es ordenación estable, una estabilidad persistente y eterna: un estado de presencia eterna de verdad y amor, que engendra gozo en el hombre.

Aún cabe preguntar: ¿no existirá para el hombre una *región de semejanza* en su existencia en el tiempo-historia-vida? No cabe duda que san Agustín admite dos clases de semejanza: una teleológica, que marca una ruta hacia Dios que es la vida de ordenación moral en el hombre; y otra, ontológica, señalando el principio, el medio y el final de su existencia en el mundo. Por la semejanza teleológica el hombre está siempre en camino, siempre en inquietud, en la espera y esperanza. No en vano lleva en su ser la imagen viviente de Dios, que le señala su procedencia de origen y su finalidad de misión. La semejanza ontológica es ese algo que recibió al ser creado en su naturaleza humana y que, no obstante el pecado original, que torció su rumbo en la vida, endereza a todo el hombre con una vuelta, consciente y libre, hacia el orden primero y que, residiendo en nuestra esencia humana, nos regala el derecho de acceso a la di-

17. *De civit. Dei*, XXII, 30,5.

vinidad. Este acceso no es algo estático y definitivo, sino un movimiento incesante hacia Dios <sup>18</sup>.

Toda obra lleva el sello de su autor. Hay artistas que hasta estampan la firma en sus obras. Todos los seres creados llevan también la firma de Dios, que en ellos imprimió al crearlos. Todos ellos llevan, más o menos clara, la impronta del paso de Dios por el mundo. Unos, los no-vivientes y semovientes irracionales, en su grado propio y más bajo que el de los racionales, constituyéndose en mundos y modos de indicación para los seres inteligentes. Estos dos mundos tienen un fin primordial doble: manifestar la gloria de Dios y señalar al hombre la huella del paso de Dios por el mundo. En cambio, Dios para el hombre se constituye en principio y fin. Por lo tanto, todo el hombre se mueve entre Dios-principio y Dios-fin: todo él está inmerso en esta Presencia divina. Y en este moverse del hombre en medio de Dios constituye el acto más perfecto de la libertad humana; ya que, si el fin del hombre es ir hacia Dios, cuanto más el hombre se esfuerce en ir hacia él, más se perfeccionará en sí mismo y más en perfección y libertad mantiene sus potencias. Y si ésta es la condición del hombre —un tender, un caminar incesante—, mientras no alcance el final del camino, no le vendrá el pleno gozo, y no puede haber estacionamiento antes del final de su misión cumplida. Condición humana es la perfectibilidad-progreso, que es cambio de lo malo en bueno y de lo bueno en mejor.

Hay en el hombre agustiniano tres valores eternos: unidad, verdad y felicidad. Cuando se han conseguido los dos primeros, salta el gozo, que hace bienaventurado a todo el hombre; entonces éste se siente feliz, y lo es porque tiene en sí el *gaudium de veritate*. Hay felicidad en su corazón.

### C. Doble camino

Un doble camino se abre para el hombre, ya desde el principio de toma de contacto con el mundo, desde que él mismo se constituye en consciencia de sí y de lo demás. Sólo entonces el mundo real se le hace presente; y él experimenta que esta presencia hala de todo su yo. En el estado actual de consciencia de sí, dos presencias se le insinúan con tremenda realidad de atracción: Dios y las criaturas. Las criaturas entran a formar presencia por un doble proceso: por una dirección torcida —perversión de la voluntad o inteligencia, o de las dos a la vez— o por una instrumentalidad señaladora de la fuente originaria de las mismas. También dos tomas de contacto de presencia en la consciencia humana por una doble atracción: por la instrumentalidad de las criaturas o por su

---

18. *Confess.* I, 1,1.

sentimiento profundo e íntimo de interioridad espiritual, por el que se intuye a Dios morando en el hombre. Y todo a base de un examen, también profundo e íntimo, de la mutabilidad humana, que levanta al hombre al pensamiento de la inmutabilidad de Dios.

Ante esta doble presencia —Dios y las criaturas— siente el hombre la tragedia de ser o no ser: de subir, trascendiéndose, a Dios, o de precipitarse, degradando su racionalidad, hacia las criaturas. Para subir hacia Dios se impone una necesidad de trascender las cosas y de trascender también el *sí-mismo* humano<sup>19</sup>. ¿Cómo se logra esto? Con un salto, desde lo caduco del mundo externo y desde lo mudable del *sí-mismo*, para colocarse en la región del Dios-Verdad. Cristianización de la doctrina plotiniana, que nos habla de una *conversio ad Deum* por la religación con el *Uno* para lograr la felicidad y destino final del alma humana.

Todo hombre lleva en el fondo de su ser un orden divino, ontológica y teleológicamente, que le marca a su vez la misión en la vida y su destino final en la eternidad<sup>20</sup>. Dentro de este orden cabe una doble postura en virtud de esa cualidad humana, que es la libertad: puede someterse y caminar por él, o puede, por el contrario, rebelarse e ir en contra de ese orden divino, en el que se le encuadró al principio de su existencia. La salvación le está asegurada, si queda dentro del orden divino, y hasta su libertad cobra sentido de perfección. Pero, si se rebela contra él, su libertad se desenvuelve entre la imperfección, y todo el hombre claudica de su misión y destino en la vida; y no alcanzará en este estado de rebelión la felicidad eterna<sup>21</sup>. Ante este doble camino, que se le presenta al hombre, ¿cuál elegirá para su vida? ¿Habrá algo que le marque la verdad de su ser y la verdad de su andar por la existencia?

Volvemos de nuevo a la doctrina plotiniana, al recuerdo de sí. ¿Pero este recuerdo de sí entra en la doctrina agustiniana la creencia en la preexistencia de las almas, como existe en Platón y en Plotino? No; Agustín es católico, y admitir esa teoría sería ir en contra de su fe en la *creación ex nihilo*. Este recuerdo de sí agustiniano es un presentimiento —preconocimiento— por el que el alma se hace presente a sí misma<sup>22</sup>. Por el recuerdo de sí el alma —el hombre— se vuelve consciente de su mutabilidad, y tiende a reafirmar su existencia endeble en la inmutabilidad de Dios. En la consciencia encuentra el hombre a Dios<sup>23</sup>. Comienza entonces el *amor Dei* con posposición del *amor*

19. *In Ioan. Evang. tract.* 23,9.

20. *De civit. Dei*, V, caps. 1 al 9.

21. *De vera rel.* 37,68-69.

22. Remitimos al lector a nuestra obra: *Conocer y pensar: introducción a la noética agustiniana*, en su primera parte: *conocer: presupuestos metafísicos, memoria sui y memoria Dei*; pp. 21-189; Ed. Estudio Agustiniano, Valladolid 1981.

*sui* —egoísmo—, como un descubrimiento de los valores de verdad, felicidad, bien, unidad, belleza, bondad... El proceso se inicia con una introspección —mirada hacia sí: interioridad— hacia la propia intimidad, primer paso para ir a Dios. *Debe integrarse primeramente a su interior, para subir enseguida a Dios, desde el interior como por peldaños* <sup>24</sup>. Esta mirada debe trascender la propia consciencia, y remontarse hasta Dios, sostén del yo humano y de lo que no es el yo humano, pero que al yo se le viene.

Luego también «la región de la desemejanza» es un estado de desorden, de distanciamiento, una lejanía de Dios; o mejor un vacío de Dios y en donde Dios debía estar presente. Esta lejanía-vacío viene dado por una dirección equivocada en el camino, o por la elección libre de una vía falsa; dirección o elección falsas que la afectividad humana escoge como un desorden de la voluntad por una mala iluminación de la inteligencia.

Cuando la voluntad toma el timón y dirige el yo por sendas torcidas, lo que tenemos en presencia es una desbandada de potencias, una desorganización interna —y hasta muchas veces también externa— de todas nuestras facultades. A esta dirección san Agustín la llama *cupiditas* unas veces y otras *libido*; y, sonimizándolas nosotros, en este caso, las definimos como una posición espiritual en que todo lo nuestro queda roto. Esta *cupiditas* es un salir hacia fuera —*foras ire*—, una tendencia hacia las criaturas, como si ellas constituyeran la meta final del hombre; y la *libido* es también un desorden interno humano que se introduce por la falsa dirección de tendencias psíquicas, que impulsan al hombre a la salida para un adherirse a algo que no es su destino en la vida, y que le entorpece y malogra en su caminar a la eternidad. La *cupiditas* es tendencia-deseo, la *libido* es la realización de la *cupiditas* en el goce irracional.

Se ladea el hombre hacia las cosas, porque viendo en ellas una semejanza con el Creador de las mismas, trastoca los términos y coloca su gozar en ellas, como si ellas fueran el término final de su vida y no solamente un medio para llegar a Dios. Con todo, en esta salida hacia fuera hay siempre un motivo real o aparente de bondad y verdad, que las mismas criaturas encierran. Pero no está el torcimiento en la admiración que le causan, sino en el paso en falso, en el goce prohibido de las mismas, confundiendo el uso con su finalidad. Hay entonces una *aversio a Deo* y una *conversio ad creaturas*, que en eso consiste el pecado moral en san Agustín. Indicándole las criaturas el camino, convierte el hombre en meta lo que únicamente es una instrumentalidad de la señal del paso de Dios por el tiempo <sup>25</sup>.

23. *Confess.* X, 27,38: *Mecum eras et tecum non eram.*

24. *Retract.* I, 8,5; *Serm.* 330,3; *De vera rel.* 39,72.

25. *De vera rel.* cap. 30, todo él.

## IV. ENCUENTRO CON EL HOMBRE

*Principio general:**Et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et te ipsum...**Y si te dieras cuenta de que tu naturaleza es mudable, sube por encima de ti mismo (De vera rel. 39,72)*

Cuando Agustín ha comprendido la vacuidad del maniqueísmo, de la del academicismo e incluso de la insustancialidad del neoplatonismo, tuvo un gran consejo consigo mismo sobre lo que tenía que hacer de ahora en adelante. En esta reflexión intensa e íntima, llegó a la conclusión de que sólo en su interior debía aposentarse la verdad; porque todo lo exterior era para él causa de extravasación y diáspora. Y, una vez en sí, dentro de su intimidad, en la unión-unidad consigo mismo, también se percata de que él también es una cosa-naturaleza mudable, inconsistente y contingente, que necesitaba un apoyo inmutable y firme, que en manera alguna debía ser él, ni nada del mundo exterior, sino un ser superior a todo lo existente y mudable.

Agustín piensa, de principio, que no se ha dado la existencia a sí mismo, sino que, como todo hombre, la tiene recibida de alguien superior en todo a él. Y a este Ser supremo trata de dar alcance con todo lo que él tiene: inteligencia y corazón.

Al entrar en su intimidad escudriña su propia consistencia; se queda perplejo y pregunta: *Quis ego et qualis ego* <sup>1</sup>. *Et direxi ad me et dixi mihi: «Tu quis es?»* *Et respondi: «homo»* <sup>2</sup>. Ya está lanzado al mundo el tremendo interrogante, que los existencialistas harán suyo, pero de distinto modo al de Agustín. ¿Qué es el hombre para Agustín? Dos corrientes ideológicas influyen en él, como en toda corriente literaria de Occidente; la griega y la bíblica-paulina.

La pregunta sobre el hombre y su puesto en el cosmos ha sido siempre el tema de todos los tiempos. Y dos tendencias se disputan la contestación a la pregunta: una, antropocéntrica; y la otra, cosmocéntrica; pero las dos con el mismo sentido intencional en el fondo; dos tendencias aparentemente dispares, pero de contenido casi idéntico. La cosmocéntrica sitúa al hombre dentro de la totalidad del universo, como una parte más de él y lo estudia en función del cosmos; la antropocéntrica lo considera como si él fuera el centro del cosmos, y al mundo girando alrededor del hombre.

Desde la antigüedad preocupó siempre la pregunta sobre el hombre, deri-

---

1. *Confess.* IX, 1,1.

2. *Confess.* X, 6,9.

vándose ya hacia el cosmocentrismo o bien al antropocentrismo; pero siempre en las dos tendencias con una preocupación intensa sobre el origen, situación, destino y existencia-consistencia del ser del hombre.

Al preguntar el griego por el ser, no pregunta por el ser en sí, sino por el ser que es el hombre. Preguntar por el ser de las cosas es tratar de averiguar el contenido del ser del hombre, porque éste es, al fin de cuentas, una cosa, la cosa que dice y responde a la pregunta por los demás seres. Así, el hombre entra dentro de la jerarquía de los demás seres, ya sea con Parménides, con Sócrates, con Platón o Plotino. La pregunta sobre el ser del hombre equivale a esta otra sobre su misión y puesto en el cosmos, sobre su felicidad y salvación. Como cosa entre las cosas, el hombre es principalmente un ser pensante, racional y libre. Como ser racional pensante es el ser que necesita comprenderse y salvarse.

Para el cristiano el hombre es el objeto supremo de la creación; algo que, estando en el mundo, lo trasciende; algo que, asentado en el mundo, es hasta cierto punto radicalmente distinto del mundo. Si el hombre es lo superior al mundo, por encima de él está la divinidad, Dios, como Ser absoluto y fuente de toda existencia. Es el hombre el ciudadano de dos mundos, el ser que junta la inmensa miseria con la suprema grandeza. Es el ser en cuya creación Dios se ha mostrado pródigo en larguezas; el ser destinado para Dios y el reflejo e imagen de su Ser.

La corriente bíblica nos presenta al hombre como imagen y semejanza de Dios, caído en el pecado, pero con la posibilidad de salvación; la griega como ser racional, o un animal movido por un verbo interior, en el que estriba toda su dignidad y supremacía sobre todos los demás seres que componen el universo creado. San Agustín ve en el hombre la resplandecencia de tres atributos, que iluminan su ser humano: el *modo*, la *especie* y el *orden*.

*El modo, la especie —la belleza y el orden son como bienes generales, que se encuentran en todos los seres creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales<sup>3</sup>. El modo expresa composición, mutabilidad, contingencia, finitud y perfección relativa; la especie, toda vida racional humana, es la forma de las formas en cuanto diferencia al hombre de los brutos; el orden y el peso valoran los distintos elementos, jerarquizándolos, mediante el amor de Dios, que es el centro de gravedad a donde el hombre se encamina<sup>4</sup>.*

Por lo tanto, san Agustín excluye de su concepción sobre el hombre la

3. *De nat. boni contra manich.*, cap. 3.

4. *De Trinit.*, III, caps. 2,3 y 8.

teoría gnóstico-maniquea. Para el Doctor de Hipona el hombre no tiene origen diabólico, ni siquiera es una masa de corrupción, porque en él resplandecen los atributos de Dios Creador, y a Dios camina, como el autor y finalidad de su existencia <sup>5</sup>.

Hay dos aspectos bien característicos en la antropología agustiniana: uno, catártico-teológico, como una huida de sí mismo, porque, sintiéndose en debilidad, va en busca del Ser firme y seguro en donde descansar sus ansias de amor; otro, introspectivo con el que quiere escaparse de sí mismo, y no lo logra. Es como si sintiera una carga pesada y quisiera arrojarla lejos; y, comprendiendo que es capaz de hacerlo, no pudiera lograrlo a causa de algún estorbo. Las palabras de las *Confessiones*, que escribe con ocasión de la muerte del amigo, *factus eram mihi magna quaestio et interrogabán animam meam* <sup>6</sup> son el principio de una inquietud existencial, relativa a nuestro ser, que se mueve entre la esperanza y la salvación, y que se esfuerza por buscar la propia y adecuada situación espiritual.

En todo esto se insinúan ideas de un fuerte concepto de la personalidad en san Agustín. Él se encuentra en este momento de su vida —a la muerte del amigo— en un desquiciamiento espiritual, como roto o dividido; y busca la compostura y la unidad, porque la unidad es esencial a la persona humana, como el bien lo es a la verdad. El yo, que en mí existió ayer para aprehender un bien o una verdad, es el mismo que ahora comprende más esa verdad o ese bien. Ante el yo se presenta siempre un *quién*, que es el fondo de la personalidad, por ser objeto de atribución y sujeto de acción. Si en toda proposición gramatical hay un sujeto que realiza la acción del verbo, en mi acción personal hay también sujeto que determina mis actos: el *quién* mío es el que realiza todo mi hacer, que es el *qué* de mi existencia. Ahora bien, si el *quién* de mis actos es el mismo *quién* responsable de los mismos, ese *quién* es el fondo de mi responsabilidad, que se alarga en todo el camino que recorre mi vida. El *quién*, que es base de mi persona, es también el sustento y el actuante en mi yo realizante.

Esto era lo que Agustín no entendía desde el maniqueísmo. Allí veía un dualismo operante; un *quién* que obraba mal, y otro *quién* que actuaba conforme a razón; un *quién* que hace el mal y otro *quién* que no es responsable de los actos realizados. Sabiendo que el *quién* es el fondo de enlace entre ambos principios operantes para constituir la persona humana, Agustín se descorazo-

---

5. Es falso, es herético, es blasfemo decir eso; porque del cuerpo y del alma uno solo es el artífice. Todo lo quiero sano, porque yo soy todo. No quiero que mi carne, como cosa extraña, sea separada de mí para siempre, sino que toda sea sanada conmigo; *Serm.* 30, 3,4.

6. *Confess.* IV, 4,9.

na al encontrar en el maniqueísmo dos tirantes de energías contrarias, que disolvían el concepto unitario de la personalidad en el hombre, y que a él se le insinuaban como una comunidad de acción y pensamiento. Así él, más tarde, predicará un yo como unidad actual y actuante, concibiéndolo como unidad histórica por su identidad en el tiempo; como una unidad de acción y dirección, porque sobre el *quién*, que fundamenta el yo, recae el peso de la autonomía en su dirección del actuar.

Esto supuesto, construye Agustín toda la personalidad humana por el atisbo que tiene de la personalidad divina. Por el escudriñamiento íntimo, por la autoconsciencia, a base de analogías, logra valorarse a sí mismo; y, a través de esta valoración yoica, asciende nuevamente hasta Dios. Para esto se fija el hiponense en que el ser espiritual reside en la totalidad de la consciencia. La memoria, el entendimiento y la voluntad son las tres representaciones en donde se hace estribar el enlace y separación de los juicios de movimiento y vitalidad. La fuerza que le da un movimiento vital es el poder de la voluntad, dirigida a la consecución de la verdad y, por la verdad, de la felicidad.

Ahondando más en su yo, llega a valorar la voluntad; de tal modo, que de ella hace depender todo el mundo psíquico de su ser. A esto le llevó la propia experiencia ante los fracasos en su correr hacia la verdad desde el plano de las cosas creadas, que le gritaban y ejercían un poder misterioso y fuerte en su voluntad. Por tanto, llega a concluir que en todos los estados y procesos del espíritu hay una causa rectora, que no es otra que la voluntad; y todos estos procesos son para él *voluntates*, formas volitivas. Todo el libro primero del *De Trinitate* es un ejemplo palmario de esto que venimos diciendo.

Si los platónicos se habían inclinado a la distinción entre el estado de excitación corporal y la consciencia que de él se tiene, Agustín, por un examen detallado de la visión, dice más: la consciencia de algo es un acto de la voluntad, una *intentio animi*<sup>7</sup>. Así se comprenderá que los estados anímicos se vuelven conscientes gracias a la reflexión libre; hasta el mismo raciocinio —*ratiocinatio*— se realiza bajo la dependencia absoluta de la voluntad, ya que ésta es quien fija y determina la dirección y el fin, bajo cuyo presupuesto son captadas las verdades generales de la intelección a base de la experiencia interna y externa.

La intimidad, ese poder conocerse teniendo consciencia de sí, es la característica del hombre. El yo dentro del *quién* es lo más humano para el hombre,

---

7. *Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel omittendum vel adipiscendum; De duabus animabus*, 10,14. Cfr. *De civit.* XIV, 6,8; *De Trinit.* XI, 2,3; *De musica*, VI, 5,9; *De gen. ad litt.* VII, 14,20; *Epist.* 118, 24; *De musica*, VI, 5,10; *De civit. Dei*, XXI, 10.1; *Epist.* 146, 2,4; *De gen. ad litt.* VII, 15,21; *De quant. animae*, 16,25; *De gen. ad litt.* VII, 23-24.

y lo que le saca de la indiferencia del género animal hacia la especie de la racionalidad. Por este yo íntimo, que, además de ser entrada en mí, es una salida al mundo exterior y al tú absoluto y eterno, que es Dios, estoy en relación conmigo mismo —me doy cuenta de mi vivir y de mi pensar— y con lo que no soy yo, pero que sobre mí actúa o me circunda, y sobre lo que yo también actúo. Porque si es posible afirmar que *yo soy yo*, también es lógica esta otra afirmación: yo no soy el no-yo, yo no soy lo demás; y lo demás se me da por mi yo, que está en relación con *mi-no-yo* por los contenidos de ser y conocer.

La intimidad no es sólo la consciencia de un *sí-mismo*, sino que también es la posibilidad de una manifestación hacia fuera del yo en la forma de experiencia, o de conquista. Lo humano posee la facultad de *complicarse* y de un *explicarse*, que, por principio, le es inherente. Este *complicarse* humano es un dirigirse hacia sí, o mejor, un *para-sí*; pero no al estilo de Sartre, en quien lo humano queda ahí, en el estancamiento de la consciencia, en un hermetismo cerrado y anodino. En esta *complicación* lo humano revierte sobre sí mismo haciendo incidir toda la actividad en el yo. Con esto no queremos afirmar que lo humano sea algo que se constituye en sí mismo por sí mismo, sino más bien un ser que tiene la posibilidad de recoger del mundo los materiales necesarios y adentrarlos en la intimidad. De modo que en el ser del hombre se dan dos peculiaridades de incidencia: una, la de la propia actividad —consciencia de sí mismo—; y la otra, una reversibilidad de lo externo en sí por la energía del yo —consciencia de lo otro—. Con esta doble polaridad la vida humana se va constituyendo, se va haciendo consistente. Así, el *qué* de mi vida no se comprende sin el *quién* operante; y, a su vez, el *quién* operante exige siempre un complemento directo sobre el que recaiga la acción.

Porque la persona humana es inmanente, por eso mismo es posible la trascendencia a esferas que no son ella. Inmanente y trascendente son dos términos correlativos para el yo humano. No hay inmanencia sin una connotación a la trascendencia y viceversa. Pero esta inmanencia humana es una inmanencia libre, como una toma de posesión y destino. Por ser esta nuestra inmanencia libre, tendemos a la trascendencia, a un salir, o a un actuar sobre el no-yo en nuestra subjetividad. Por ser nuestro *quien* un envolvente, todo lo relacionamos a nosotros mismos; todo nos pertenece, y nosotros nos constituimos en centro de los seres, como cuando constituimos en centro del universo la parte del suelo que pisan nuestros pies. Y por ser esto ley del yo-centro, es ley de vida, de ser, de consciencia, de libertad, de personalidad. Es la ley del antropocentrismo, no del egoísmo, que es muy distinto. En la inmanencia del yo se exige una trascendencia de un *quién* realizante hacia un *qué* realizado, que es la acción transitiva de un hacer por el *quién* sobre un *qué*.

En esta inmanencia es donde se realiza la actuación del *quién* —uno e

indiviso—; y así el yo-consciencia queda constituido en una actuación del yo en el *sí-mismo*, o del ser humano en sí mismo, que, cuando es consciente y libre, se hace más íntimo e irreductible. Ahora bien, si destruimos nuestra intimidad, aniquilamos nuestro *quién*, destrozamos nuestro yo y anulamos nuestra personalidad. Esta inmanencia humana exige una trascendencia, una salida; de ahí que surja la inquietud, como una búsqueda para lograr un encuentro <sup>7bis</sup>.

Por poseer ansia de trascendencia, la persona humana es un ser en un hacer constante, es un ser en realización, no realizado plenamente: es un sucederse continuo en el obrar hasta alcanzar la perfección. Pero, ¿cuándo concluye este perfeccionarse-hacerse humano? Se nos dice que debemos obrar, obrar siempre, santificarnos cada vez más. Así dicho resulta un absurdo. Porque si la esencia de nuestra personalidad es estar siempre en el ágora de la acción cuando se deshaga nuestro yo con la muerte, nuestra personalidad queda inconclusa, inacabada e imperfecta; porque podríamos haber seguido en el camino del hacer, y la muerte nos tronchó, sin culpa nuestra, la ocasión de más perfección. Debemos añadir al concepto del incesante hacerse de nuestro yo éste otro: somos seres en constante realización hasta conseguir la posesión del sumo bien. Y esto lo realiza cada cual a su modo de ser personal: unos más, otros menos. Cuando hayamos conseguido esto, hemos realizado el concepto pleno de la personalidad. Esta consecución se realiza como cualquiera otra nuestra: por el conocer y el amar. Cuando hayamos conocido a Dios, y cuando estemos rodeados de su amor a nosotros y de nuestro amor a él, nos constituiremos en personas perfectas; y nuestro yo tendrá en su intimidad la saciedad de sus exigencias psíquicas y ontológicas; y nuestro *quién* será un sujeto de atribución más íntima; y hasta nuestro ser de hombres será también más humano.

La metafísica de la experiencia interna agustiniana no descuida el valor de la externa, sino que valora todo el presupuesto humano y sobrevalora el presupuesto divino, concibiendo al hombre como una ansia insatisfecha de verdad y a Dios mismo como el Bien sumo y la Verdad suprema, meta y aspiración del ser del hombre. La interioridad agustiniana no se queda tampoco con la valoración externa del hombre, como un contenido de ser bello, de ser puramente humano y concreto del griego. Corre por un terreno no explorado por nadie hasta Agustín. Y Agustín descubre y pone a la luz clarificada las riquezas inconmensurables y los profundos abismos de la vida íntima del hombre, cosa que se les había escapado a Platón y Aristóteles. Desde esta intimi-

---

7 bis. Cfr. nuestro estudio: *La inquietud, esa postura humana*; Ed. Studium, Madrid 1969.

dad vivida extrae el concepto de persona, penetra los arcanos del tiempos y concibe la historia como una revelación del espíritu humano, elevándose hasta Dios. «El centro de la filosofía agustiniana es el alma, la mente, el espíritu, lo que hay de más interior e íntimo en nosotros. Ortega y Gasset dice con razón que Agustín fue el único filósofo antiguo que tuvo una visión exacta de la vida interior. Él descubrió que la esencia de nuestro yo es pensarse, saber que piensa, saber que siente, saber que obra; y en esa unidad de consciencia estriba la personalidad»<sup>8</sup>.

Cuando, después de volver de la dispersión espiritual, Agustín se adentra en el campo de la intimidad del yo, se hace la pregunta lógica, que revela ya la paz y tranquilidad que alcanzó después del largo recorrido, que tuvo que realizar por los senderos oscuros y solitarios de angustia vital.

*¿Qué soy yo, y cómo soy yo*<sup>9</sup>. Entonces me dirigí a mi mismo y me dije: ¿tú quién eres? Y respondí: un hombre<sup>10</sup> ¿Qué cosa hay más inmediata a mí mismo que mi yo?<sup>11</sup>.

Agustín, entonces, encontró el punto de apoyo: se dio cuenta de que era un hombre. Y también, desde entonces, se da cuenta de que es un compuesto unitario de alma y cuerpo, de una parte material y de otra espiritual<sup>12</sup> con todas sus aspiraciones y necesidades.

## V. ENCUENTRO CON LA VERDAD

*Principio general:*

*...interiore homine habitat veritas...*

*...la verdad habita en el hombre interior (De vera rel. 39,72).*

No confía Agustín en su ser mudable y contingente. Tiene que haber otra cosa superior a él, porque lo inferior reclama la existencia de un algo superior. Y eso tiene que ser la verdad. Y a buscar la verdad se lanza desde los albores de su investigación filosófica. Busca por todos lados, creyendo que se encontraría en el espacio-tiempo, que estaría fuera de él. Y cuando hace la gran revisión de su vida, cae en la cuenta de que la verdad le es interior, que está en su intimidad.

\* \* \*

8. Víctor ANDRÉS BELAÜNDE, *Inquietud. Serenidad, Plenitud*. p. 97; Lima 1951.

9. *Confess.* IX, 1,1.

10. *Confess.* X, 6,9.

11. *Confess.* X, 16,25.

12. *Confess.* X, 6,9.

Es san Agustín, antes que ningún otro, quien hace uso de la intimidad humana para la búsqueda de la verdad, primeramente, y luego para sus elucubraciones posteriores, valorando su yo, para, desde el plano de lo humano, elevarse a las cimas de la divinidad. Es el punto de partida de su filosofía; y sin este principio íntimo no se puede comprender la doctrina del obispo de Hipona. Influenciado por las doctrinas ético-religiosas de su tiempo, el interés metafísico va cobrando importancia suma hasta desembocar en la verdad: desde antes de su conversión, desde que caminaba a ciegas por la diáspora de su espíritu hasta que llegó, por medio de la gran catarsis, también espiritual, a la plena posesión de la serenidad en la verdad. «Pareja orientación —dice Windelband— hacia *la experiencia interna* define también su peculiar estilo literario. Agustín es un virtuoso de la autoobservación y del análisis introspectivo; posee una maestría para describir los estados anímicos, tan digna de admiración como la aptitud de desmembrar, mediante la reflexión, fenómenos subjetivos, y desnudar los más íntimos elementos del sentimiento y de la voluntad»<sup>1</sup>.

A través del camino de la duda<sup>2</sup>, busca salida a la certeza; de tal modo, que su mismo *escepticismo hipotético* debe dejar expedito el camino ante la dificultad de su voluntad. Dotado Agustín de una naturaleza ardiente, en cuyo seno se esconde una imaginación calenturienta —jamás se debe perder esto de vista—, se aferra a la máxima socrático-platónica: «nunca serás feliz, si en tu espíritu no anida la verdad». Y cuando, por un supuesto, Agustín se coloca en el lugar de la duda, lo primero que observa es la verdad de la realidad en sí y en las cosas que a su yo circundan; y todo con una riqueza inmensa, que le abre el horizonte a su pensamiento.

*Quien duda de algún modo, no puede dudar de la verdad*<sup>3</sup>. ¿Quién dudará que vive, que recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga? Puesto que, sin duda, vive; sin duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda»<sup>4</sup>.

Es tan rica esta fuente agustiniana de la duda para llegar a la certeza por la intimidad de la consciencia, que en los vocablos *cogitare* y *dubitare* están

1. WINDELBAND, *Historia de la filosofía*, tomo III: *La filosofía de la Edad media*, p. 64; trad. Francisco Larroyo, México 1942.

2. *Confess.* V, 14,25.

3. *De vera rel.*, 39,73.

4. *De Trinit.* X, 10.14.

encerrados todos los estados del yo, o de la consciencia. «Las causas de su dudar reposan en sus anteriores representaciones; en la clasificación de los variados aspectos de duda va desenvolviéndose su pensar, su saber y juzgar; y el motivo de su dudar no puede ser sino éste: la búsqueda de la verdad. Sin reflexionar pormenorizadamente sobre ello o sacar de ahí otras consecuencias, pone de relieve Agustín en este ejemplo su honda visión de la vida anímica. Para él no son las diversas especies de la actividad psíquica esferas yuxtapuestas, sino las vertientes inseparables unidas de un solo y mismo acto. El alma es para él —y con ello se eleva muy por encima de Aristóteles y también de los neoplatónicos— la totalidad unitaria y viviente de la *personalidad*, que, gracias a su autoconsciencia, está seguro de la propia realidad como la más cierta de las verdades»<sup>5</sup>.

Por el estudio de los neoplatónicos Agustín llega al convencimiento de que existe un reino de verdad más allá del mero capricho del hombre, puesto que las verdades tienen que tener un fundamento ulterior, independiente de nuestro convencimiento, y que debe residir por encima de los deseos particulares del hombre. Este mismo estudio le condujo a la introspección y a la trascendencia hacia la verdad objetiva.

*Amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior, guiado por ti; y púdolo hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma ... una luz inconmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne, ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa muy distinta, muy distinta de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí por haberme hecho, y yo debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad conoce esta luz; y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce. ¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche*<sup>6</sup>.

Se nota la influencia de Plotino en estas palabras. Había dicho Plotino<sup>7</sup> que el alma, para ir a Dios, tiene un camino en la ascensión al Uno. El Uno engendra la Mente o Nous; el Nous al Alma; el Alma a la Materia; y la Materia todas las demás cosas. El alma debe unirse al Uno para conseguir su perfección-purificación, remontándose por la escala de los seres: del mundo sensible a Sí misma; de Sí misma al Nous o Logos; y del Logos al Uno. Es decir, todo sale del Uno y al Uno debe volver por la exigencia de constitución

5. WINDELBAND, *ob. cit.*, p. 66.

6. *Confess.* VII, 10,16.

7. *Enéadas* I, 6,8; IV, 3,1.

que viene de la energía de los elementos que componen esta *aversio, introversio* y *conversio*. Pero la intimidad agustiniana tiene otro elemento más característico: es el retorno al «hogar de la propia intimidad que le sirve para hallar a Dios y descubrir el propio espíritu y el universo. La filosofía del espíritu y la mística de todos los tiempos se apoyarán en este gran principio platónico-agustiniano. En el interior del hombre está el caracol de las evidencias y verdades eternas y de las normas absolutas, el empalme de la eternidad y del tiempo, el título del hombre, ciudadano de dos mundos. No hay que desperramarse fuera, sino escrutar el propio tesoro interior para descubrir la verdad y el camino de la dicha»<sup>8</sup>.

Desde que Agustín se planta en su interioridad humana, se da cuenta que con la verdad se radica en su existencia; y en su propia existencia fundamenta su concepción permanente de la verdad. Pues, el ser de las verdades nuestras, humanas, no puede ser otro que el que poseen las ideas que existen en Dios, eternas e inmutables. Y en el arquetipo de las ideas divinas está todo el contenido de criterio de verdad: en la concordancia de las verdades que tiene o que descubre el hombre con las ideas formales-arquetipo-modelo que posee Dios de las cosas. Estas ideas-arquetipo son la forma y la norma invariable de toda verdad-realidad. En la Unidad absoluta está contenida toda verdad, como en un receptáculo infinito de verdad, de unidad, bondad y belleza<sup>9</sup>.

Esta acumulación de verdad en la Verdad absoluta de Dios le viene a Agustín de Plotino. Entre el Nous de Plotino —de donde todo sale y a donde todo regresa— y el Logos de Platón o el Logos de Orígenes, Agustín recoge lo que tiene de apreciable para su concepción cristiana y dogmática del *Verbum Patris*, que es una mezcla de divinidad griega filosófica y cristiana primitiva de la que hace surgir la representación católica de Dios, como don de absoluta, total e infinita personalidad.

8. CAPÁNAGA, V., *Introducción a las obras de san Agustín*, Ed. BAC. p. 14, Madrid 1950.

9. Rationes enim grece *logos* appellantur, non *ideae*; sed tamen qui quis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque *ideae* principales *formae* quaedam, vel *rationes rerum* stabiles atque incommutabiles, quae ipsae *formatae* non sunt, ac per hoc *aeternae* ac semper in eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur; *De div. quaest.* 83, q. 46,2.

## VI. ENCUENTRO CON DIOS

*Principio general:*

*...illuc ergo tendit, unde ipsum lumen rationis accenditur*

*...sube hasta donde se enciende la misma luz de la razón.*

*(De vera rel, 39,72)*

Es el final de la investigación, reposo a tanto caminar: Dios, que se encuentra en el interior humano, *más interior que lo escondido nuestro, y más encumbrado que lo más sumo nuestro*<sup>1</sup>. Ya desde ahora, Agustín caminará en la paz, que también es una constante lucha, para agrandar y no perder este objetivo absoluto, que es Dios.

\* \* \*

A través de todo esto, que pudiéramos llamar primera certeza, o encuentro con la Verdad a través de la realidad de su consciencia, se dirige Agustín al sueño de sus años mozos, al punto capital de su vida y pensamiento; y que, siendo en él convicción religiosa, se diluye hacia la reflexión teórico-práctica: hacia Dios, Verdad suma e indeficiente.

En la reflexión íntima encuentra lo que anduvo buscando por todas partes. En el adentrarse en sí mismo, al valorarse, encuentra a Dios, como si éste estuviera sentado en el epicentro de su ser, aguardando su vuelta de la dispersión a que se había entregado. Y en la reflexión, dentro de su intimidad, Agustín encuentra algo más que el contenido de una dialéctica pura: allí encuentra una directriz para probar y ponderar las representaciones del mundo exterior, que se le imponen con radical energía<sup>2</sup>. Porque el hombre tiene dentro de sí, junto con la sensación —*sensus*—, una capacidad superior de razonar —*intellectus, ratio*—, que es la intuición inmediata de verdades incorpóreas. Bajo esta norma de intuición, como expresión de la *acies cogitantis*, o de la *ratio*, concibe y expresa las leyes de las realidades de lo bueno, de lo bello y permanente, y todas las verdades que no se adquieren por la *sensación-sensus*, y que proporcionan conocimiento intelectual. Esto, si tiene parecido con la *anámnesis* platónica, no podemos afirmar que Agustín la acepte de plano, porque sus ideas cristianas sobre la creación *ex nihilo* y la redención se lo impiden. Con todo sí que podemos afirmar que tienen el fondo platónico-

1. *Confess.* III, 6,11.

2. *De vera rel.* 39,72.

plotiniano, pero corregido por la vertiente del profetismo, que le viene de la comprensión de las Sagradas Escrituras. Ya, cuando escribe las *Confessiones* —año 398 d. de Cristo—, trata de desprenderse de lo puramente platónico para echarse en brazos de la verdad metafísica de tinte netamente cristiano<sup>3</sup>.

En el encuentro con Dios Agustín, llevado también de la reflexión íntima, se da cuenta de que si él conoce, lo hace gracias a una ayuda que le viene de Dios, a una iluminación de la mente. Esta iluminación no hace más que servir de presidio o concurso en su potencia fulgurante a la facultad, y esclarecer, iluminar todo el campo del conocimiento, o el plano de las verdades o del ser. Donde más se necesita este *iuvamen* es en las intelecciones racionales de orden espiritual, como es el conocimiento de Dios. Este conocimiento de Dios, por parte del hombre, no es en manera alguna autónomo, como si partiera del hombre mismo, o por propia naturaleza del espíritu finito. Ni siquiera atribuye Agustín a este conocimiento, también intuitivo, una espontaneidad al estilo de la atención o dirección de la consciencia —*intentio animi*—, como en los contenidos de la representación empírica de la percepción interna o externa. Agustín necesita algo más. Es necesaria una iluminación de la consciencia individual por la verdad divina. Esta teoría de la consciencia iluminada por Dios es una consecuencia de su concepción teológica sobre la gracia, y es el primer momento de la misma gracia en el hombre. Porque éste nunca es merecedor de justicia por su propia voluntad, sino que le viene gracias al don de la voluntad divina.

A este punto de la iluminación de la mente llega Agustín a base de la fe, como un primer principio-comienzo, sin que eso destruya la voluntad libre del individuo. Para el Doctor de la Gracia la presciencia de Dios en los hechos humanos no influye determinantemente, causalmente, eficientemente, sino tan sólo como una causa expectante. Agustín comprende muy bien la libertad humana y la acción divina en el hombre: si Dios lo hizo libre, libres tienen que ser todos sus actos humanos; puesto que, sin libertad, el hombre no sería hombre.

---

3. Es interesante el pasaje del libro II del *De libero arbitrio*, en los capítulos 7 y siguientes. También recomendaríamos al lector una lectura atenta a todo el libro X del tratado *De Trinitate*.

## VII. LO OBJETIVO-ABSOLUTO

*Principio general:**Intravi et vidi ... lucem incommutabilem ... Tu es, Deus meus**Entré y vi ...una luz inconmutable ...Tú eres, Dios mío**(Confess. VII, 10,16)*A. *El yo íntimo y lo absoluto*

Con visión íntima Agustín abarca la totalidad de la persona humana. Tiene su reflexión interna una intuición de perfección. Es que lo fragmentario siempre es imperfecto; y Agustín no gusta de parcialidades. Sólo lo íntegro encierra nota de ejemplaridad y calidades de exactitud. Bajo esta impresión de hondura aborda todos los problemas psíquicos de su yo, desarrollando su existencia en la absorción de totalidades. Con su método particular de contactos totales, llevado por la vía del recogimiento y soledad, encuentra en sí mismo, hecho cuestión y problema <sup>1</sup>, que su ser es idéntico a los de los demás seres humanos; que tiene un corazón para amar, como cualquier otro hombre; que, como los demás hombres, él no encuentra descanso hasta lograr la suprema beatitud en el goce de la posesión de la verdad. En Agustín todo es humanidad viviente. No mata en él al hombre, condenado a las consecuencias del pecado, lo sublima en contacto con la gracia y la caridad.

La intimidad agustiniana es gozo final de la carrera de fatiga. Estuvo disperso por *las regiones de la desemejanza* <sup>2</sup>. Ante la tormenta de su mocedad, bajo el soplo huracanado de sus ansias de felicidad y belleza, sacó una enseñanza profunda: el mal es una mansión cerrada y hermética para el mortal; pero tampoco es algo que tenga en sí mismo un fundamento real. Sólo es la ausencia del bien, o la privación del bien en un ser que tiene la exigencia de posesión del mismo. Es una privación que se debe rellenar con la llegada del bien al alma, al ser total y perenne del hombre.

En Agustín el *ser-para-sí* escapa a la definitiva inmutabilidad de *ser-en sí*. En san Agustín sólo se puede concebir el *ser-en-sí-para-la-verdad*. Porque el hombre no es el ser que se encierra en una inmutabilidad prieta y sin salida: el ser del hombre no es el *ser-en-sí-para-sí*; no es el molde de una identidad sin variación. Su destino en la vida está condicionado a una aspiración constante de felicidad, que no puede encontrar dentro del recinto amurallado del *Das-sein* heideggeriano. El hombre no *es*; *se hace*, se desenvuelve en la vida y en la

---

1. Factus eram ipse mihi magna quaestio; *Confess.* IV, 4,9.

2. *Confess.* VII, 10,6.

existencia. Es a la vez proyecto permanente y mutante. Su carácter de proyecto indica la salida a un punto para llegar al reposo, que no encuentra más que en la realidad absoluta de Dios. Es, ni más ni menos, el *Eros* de Platón en búsqueda inquietante de la felicidad por la posesión del goce eterno en el Bien absoluto. Entonces el yo se constituye en el infatigable y pobre peregrino, que busca nuevas sendas en el mundo del existir caduco, cuando cree que su camino es torcido y muy largo para llegar a la meta del peregrinaje. En todo esto hay un cambio entre lo que se es y lo que se anhela ser; y en este cambio estriba la libertad humana, que le posibilita la redención y la creación de su futuro por la remisión de su pasado infame.

Esta intimidad pudiera quedar sindicada y definida como interioridad, naturaleza humana, verdad, trascendencia.

Pero la intimidad agustiniana no es más que la consecuencia de la vida-experiencia de Agustín, y como una prolongación del *Eros* platónico, que corre a lo largo de los siglos, a través de toda la mística cristiana, hasta el advenimiento del materialismo, en que, negando toda facticidad espiritual, y negando también los valores superiores espirituales del hombre, al convertirlo en puro animal de sensaciones corporales, lanza al hombre fuera de sí mismo, en una formidable dispersión, dejándolo exhausto de energías vitales y espirituales.

Llegó el existencialismo contemporáneo, en una reacción contra el materialismo idealista del Hegel, especialmente, y se introdujo el interior del hombre en el pensamiento filosófico actual. Pero esta intimidad existencialista es una cárcel cerrada, que impide ver lo inmanente y trascendente de la naturaleza humana, en donde el hombre queda convertido en un *proyectante-yecto*, encerrado en las mazmorras de su yo a oscuras. Con todo, este *proyectante-yecto* tiene aspiraciones a la liberación, que no se consigue en la cerrazón a que lo encadenó Heidegger. Por aquí no anda la Verdad, que es claridad fulgurante, sino la apariencia engañosa y variopinta, disipante y lacerante. La verdad habita en el interior del hombre, es cierto. Pero dice san Agustín:

*No quieras ir fuera; vuélvete a ti mismo, que en el hombre interior mora la verdad. Y si te dieras cuenta de que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo; pero no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina tus pasos allí donde la razón se enciende. ¿Pues, adónde arribará todo buen pensador sino a la Verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino más bien es la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste caza por la investigación, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior*

*concuere con su huésped, no con la fruición carnal, sino con subidísimo deleite espiritual*<sup>3</sup>.

Una experiencia trágica del existencialismo es que, al volver de la diáspora, se siente el hombre sin fuerzas para trascenderse. Al regresar a su yo, se encuentra que éste le exige cuentas del abandono en que se le tuvo. Y al experimentar la profundidad yoica, no intentará el hombre, no tenderá a superarse, a trascenderse por lo debilitado de sus energías inútilmente gastadas por los caminos de la dispersión; y queda amarrado a las negrísimas tinieblas de la intimidad existencial.

Muy distinto modo de ver es el método agustiniano —y con Agustín los existencialistas cristianos—. La experiencia íntima crucial agustiniana consiste en que lo primero con que se encuentra el hombre, al regreso de la dispersión, además de la mirada profunda a su ser, es con la verdad. Frente a ella, el hombre no puede menos de reconocer que su naturaleza es mudable, contingente, inconsistente del todo; y, por una natural consecuencia, todo él se siente impulsado a trascenderse a sí mismo —*subiendo por las cimas de su ser*—; y desde dentro, a superarse, a huir de sí mismo, para llegar a Dios, fundamento absoluto de todo, principio eterno y causa necesaria.

Cuando el primero de los hombres modernos —después de san Agustín—, Descartes, entró en sí mismo a esconder su pensamiento dentro de sí por la duda metódica, lo primero con que se encontró fue con su yo, consigo mismo; pero no supo sacar todas las consecuencias, y se ladeó hacia la periferia de su existencia, proclamando que antes que su yo era su pensamiento; y sobre su pensamiento trata de construir toda la realidad, la humana y la divina. Fue un error de principio. Kant irá más lejos; y defenderá que el yo trascendental será el fundamento que hace posibles las ciencias en su estilo de necesarias y universales. Para los dos —para Descartes y para Kant— no hay trascendencia, si bien se piensa la postura de ambos: la naturaleza del yo trascendental no es mudable; a trascendente le corresponde siempre la categoría de trascendental. Más tarde, el existencialismo actual se inclinará también por el hombre interior, que, de suyo, está patente al mundo, no hacia Dios, ni hacia el yo —aunque a primera vista parezca lo contrario—, ni hacia la ciencia, en primer término.

Agustín se da cuenta, al entrar en la morada íntima del yo, que lo primero que encuentra es el yo, que es como el dueño de la estancia. Por eso, se pre-

3. *De vera rel.* 39,72. Admonitus redire ad memet ipsum, intravi in anima mea, duce te ... Intravi et vide qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni ... Tu es, Deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognovi, tu asumpsisti me, ut viderem quod viderem, et nondum me esse, qui viderem; *Confess.* VII, 10,16.

gunta: *¿Qué hay más próximo a mí mismo que yo mismo? Y contesta: Aquí trabajo, y trabajo en mí mismo; y me he hecho tierra de dificultad y de excesivo sudor* <sup>4</sup>. Pero él no se queda plantado angustiosamente ante la presencia indagadora de su yo, sino que se trasciende, y se trasciende a base de la contingencia y mutabilidad del yo <sup>5</sup>.

*Grande es la energía de la memoria y algo que me causa horror, Dios mío, multiplicidad infinita y profunda. Y esto es el alma, y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? Vida varia y multiforme y sobremanera inmensa* <sup>6</sup>.

Al yo agustiniano lo encontramos pensando, queriendo, viviendo, sintiendo <sup>7</sup>: dotes todas sobre las que Agustín se trasciende, porque en ellas aprecia la fugacidad de la existencia; y, sobre esa existencia fugaz, sube a Dios, buscando una firmeza a su ser humano. Para el Obispo de Hipona esto es lo más natural: el hombre es un ser humano. En cambio, para Descartes, lo más claro y distinto, cierto e indubitable es que «yo pienso porque existo»; y para Kant, que el yo trascendental es el fundamento de la ciencia física y de la metafísica, que el yo es lo necesario.

Para el existencialismo moderno el yo íntimo es temblor y temor, cuidado y angustia ante la muerte, campo de temporalidad y de deuda, de historicidad. Todo está impregnado de dificultades y sudores. En Agustín existe también todo eso; pero no solamente eso. Hay un «cor inquietum», un espíritu en constante zozobra, que termina con la posesión de Dios y con el descanso en Dios. No es la soledad angustiosa la que padece el de Tagaste, una soledad muerta, porque el yo está abandonado a sí mismo; es una soledad que aspira al encuentro con Dios, por eso mismo, porque en esa soledad de muertes se oye clara y vibrante la voz de la Verdad. Y es entonces cuando el hombre se convierte en enigma para todo el hombre, porque, sintiendo ansias, fuertes aspiraciones de unirse con esta Verdad absoluta, no puede realizar la unión, porque aún está en camino y como encadenado a un cuerpo de muerte.

Desde la soledad de su corazón Agustín va hacia Dios, en donde el «cor inquietum» descansará de todas sus fatigas. Agustín se queda a solas para remontarse a Dios, para llegar a Dios en esta vida por medio de la contemplación. Ya Plotino propuso quedarse a solas consigo mismo, a solas con el *Solo*: quiso cercar al yo, acosándolo, despojándolo de lo sensible y de las ideas; quiso un alma ineidética —la noche oscura, sin sentidos, sin apetencias y poten-

4. *Confess.* X, 16,25.

5. *De vera rel.* 39,72.

6. *Confess.* X, 17,26.

7. *Solil.*, II, 1,1.

cias intelectivas—. Y cuando creyó que tenía acorralado al yo, cuando supo estar solo, se encontró a solas con el *Solo*, haciéndose firme en el *Firme*, creyendo desde entonces que la meta de sus aspiraciones era unirse a *Aquel*, que es *Uno*, y lo encierra todo con el *Todo* que todo lo contiene.

Para entrar en el yo, Agustín tuvo que despojarse de todo impedimento, hasta de sí mismo, pero caminando en alas de la caridad, porque a la verdad sólo se entra por la caridad<sup>8</sup>. Al revés de lo que nosotros creemos. Nos ilusionamos al pensar que la verdad se encuentra mediante el raciocinio escueto: una premisa universal, una menor particular, y la conclusión salta al ruedo de la lógica. Y nos olvidamos de que al corazón lo estrujamos con ese raciocinio estupendamente perfilado. Al castillo del hombre interior se entra con el corazón y con la inteligencia, con todo el hombre —cuerpo y alma—, con la persona íntegra y sin divisiones. Nuestro ser de personas no conoce parcialidades, porque todo él es una totalidad psíquico-orgánica. Se entra a la verdad con el hombre total; porque la verdad exige al hombre entero, tal cual es, sin nimiedades ni exageraciones. La verdad, para ser poseída, nos pide el yo; una exigencia perfectamente justa y al mismo tiempo redentora. Se entrega todo el yo por la caridad, que está totalizada por la entrega del hombre completo. Por esto, san Agustín nunca pierde de vista —dice García Baca— ni un momento la originalidad y antihelénica fusión, que en Cristo tomó realidad, entre *Luz*, *Camino*, *Verdad* y *Vida*<sup>9</sup>.

### B. *Lo objetivo-absoluto en la intimidad*

Intimidad dice relación de unidad; y la unidad toma su significado de lo superobjetivo, que es lo único que puede fundamentar la cohesión sin perder energía de realidad; porque lo superobjetivo se impone por sí mismo, como elemento unificante a través de lo objetivo múltiple. Por eso, la intimidad humana es un constante reclamo de lo necesitante absoluto. Eso lo entendió bien Agustín cuando reclama la vuelta del hombre a sí mismo:

*El ser exige permanencia; y ésta es la razón del por qué el ser es inmutable en su alto y sumo grado ... El orden reduce a una cierta unidad lo que organiza; porque la esencia del ser es la unidad. Y así en la medida en que el ser es esa medida es uno. No hay unidad más entera que el ser uno unidad. La obra de la unidad es producir conveniencia y concordia, por lo que las cosas compuestas tendrán la medida de su ser. Las simples son ellas por sí mismas,*

8. Non intratur in veritatem nisi per caritatem; *Contra Faust*, XXII, 18,18.

9. GARCÍA BACA: En un artículo aparecido en el diario de Lima (Perú), *El Comercio*, suplemento dominical del 14 de noviembre de 1954, XVI centenario del nacimiento de san Agustín.

*mientras que las que no lo son imitan esta unidad por la concordia de sus partes; y la medida de su unidad es la unidad de su ser*<sup>10</sup>. También estas otras palabras: Dios, bajo cuyo imperio, todo está en ti, todo está contigo<sup>11</sup>.

Agustín comprende muy bien que, para ir a la unidad, sólo existe un camino, que es la unidad<sup>12</sup>. Y para conseguir la unidad-intimidad, tiene que acogerse el hombre al único principio de toda unidad, que es el *Uno* perfecto: *La suprema unidad es el principio de toda forma*<sup>13</sup>. *Sólo el Uno perfecto es principio de todo lo que tiene unidad...*<sup>14</sup>.

Agustín vivió esta necesidad de intimidad-unidad-recogimiento en sí mismo, como un nivel de orden y estructuración para dar aliento y vigencia a su espíritu en ansias de verdad-bien-bondad-belleza. Sabe mucho de dispersión: de eso le llenaron los maniqueos, académicos y astrólogos. Y ésta fue su gran dificultad para centrarse en sí mismo.

Si la intimidad, o el recogimiento interior, es un movimiento de propulsión a la unidad, por su condicionamiento de revertirse hacia lo profundo, para calar la esencia de esta intimidad-recogimiento, debe el hombre esforzarse en reflexionar que lo profundo, que lo superobjetivo, que lo absoluto nos toma sin alienarnos, dejándonos en más libertad racional. Porque este absoluto se nos presenta como distinto de nuestro ser-haber, como el Ser que sostiene lo nuestro, como algo que, siendo inmanente en nosotros, es al mismo tiempo trascendente a nosotros mismos. Y su influjo en nosotros se conjuga de un modo natural con la activa entrada de nuestro yo a nuestro *sí-mismo*.

Ya dentro de nosotros mismos, en esa intimidad se capta la unidad de las cosas: la unidad del yo y la otra unidad, que es Dios, rodeándonos y sin confundirnos con él. Y en esta presencia de la Unidad absoluta, nosotros somos más nosotros mismos, porque comprendemos que, con este arrimo a la Unidad, nos constituimos más en nosotros.

En las *Confessiones* Agustín sienta el principio de la intimidad-unidad-recogimiento: *en modo alguno existiría, si no estuvieras tú dentro de mí*<sup>15</sup>. Es

---

10. Esse enim ad manendum refertur. Itaque quod summe et maxime esse dicitur, permanendum in se dicitur ... Ordo enim ad convenientiam quandam quod ordinat dirigit. Nihil autem est esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt, ea quae composita sunt: nam simplicia, per se sunt, quia una sunt: quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt in quantum assequuntur; *De mor. Eccl. Cathol. et manich.*, II, 6,8.

11. *Solil.* I, 1,4: Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est.

12. *Serm.* 103,4.

13. Summe unum est omnis formae principium; *De gen ad litt. lib. imperf.* 10,32.

14. ...omnis unius principium non esse, nisi unum solum a quo sit omne bonum; *De vera rel.* 34,64.

15. Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me; *Confess.* I, 2,2.

decir, el ser del hombre se debe a un acto de amor de Dios. Y si el hombre es, existe sólo porque Dios lo amó y quiso que existiera. Toda la filosofía y teología agustinianas nos lleva a lo mismo: a buscar a Dios como la primera realidad fundamentante de toda otra realidad; y más en concreto, de la realidad del ser del hombre.

El hombre se siente en todo momento finito, mudable, contingente; es decir, relacionado con algo o con alguien, que no es él, pero que a él se llega para fundamentar su ser racional. Y quiere indagar qué sea esta realidad superior a sí mismo. Esta su contingencia humana le lleva también a otra significación: que él —que el hombre— convive con los otros hombres y con las otras cosas. Y esta segunda contingencia —la de los demás y de las cosas—, para Agustín, es como si desapareciera, si pensamos que Agustín supone otra relación primaria y originante de todo lo existente. Pero, al mismo tiempo todo el hombre está reclamando y afirmando lo absoluto de su ser, tanto en su conocimiento como en su amor y en toda su actividad. Porque tanto su conocer como su relacionarse es una moción de «intencionalidad», una salida de su yo hacia lo que le es trascendente, pero sin perder su cualidad humana y racional de interioridad. Y hasta la misma noción de relatividad le está exigiendo un término esencial-existencial en la noción implícita de lo absoluto. Y esta noción de absoluto, para Agustín, es Dios.

*Tal es la fuerza de la verdadera divinidad, que no puede esconderse totalmente a ninguna criatura racional en uso de su razón. A nadie le es dado conocer íntegramente tal cual es; pero a nadie tampoco le está permitido ignorarla* <sup>16</sup>.

Dios está presente, pero oculto. Toda la consistencia del mundo —del hombre, de la creación entera— proclama esta presencia divina. Es interesante el pasaje de las *Confesiones* <sup>17</sup>, en donde se hace un recuento de las criaturas, y todas nos llevan a Dios. Además, en la actividad del hombre es en donde más se manifiesta esta presencia:

*En modo alguno existiría yo, si no estuvieras tú dentro de mí* <sup>18</sup>.

Pero, para Agustín, más que estar Dios en nosotros, somos nosotros los que estamos en Dios <sup>19</sup>. La teoría de la presencia de Dios en el hombre no es más que la aplicación particular de la ontología agustiniana de las cosas-seres.

16. Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali, non omnino ac penitus possit abscondi; *Tract. in Ioan. Evag.* 106,4.

De nullo loco indicat, qui ubi secretus est, ubique publicus, ut est, cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare; *Enarrat in psal.* 74, 9.

17. *Confess.* X, 6,9-10.

18. Non omnino essem, nisi esses in me; *Confess.* I, 2,2.

19. In Deo es, quia Deus te continet. Deus est in te, quia templum Dei factus es; *Tract. in Ioan. Evag.* 48,10. Cfr. etiam *Confess.* I, 2,2.

*¿Cómo se puede entender que Dios sea en sí mismo y al mismo tiempo en todas las cosas? Se ha de entender de esta manera: Dios es omnipresente, porque no está ausente de nada de lo que existe; y Dios es en sí mismo, porque no es contenido por aquellas cosas en las que está presente, como si no pudiera existir sin ellas* <sup>20</sup>.

Por estas palabras queda bien claro que Agustín no confunde su ser con el ser de Dios, que se da cuenta que los dos contenidos —el del hombre y el de Dios— son términos trascendentes e independientes en la esencia y en la consistencia. Por lo que el mismo Agustín, cuando habla con Dios, como el ser interior —*interior íntimo meo, superior summo meo* <sup>21</sup>—, entiende que Dios es lo superobjetivo o lo superabsoluto, lo objetivo sumo y en todo superior al mismo Agustín; pero lo encuentra en su intimidad-recogimiento, como esperándole y siempre como distinto. Además, cuando él habla de *ciencia* y *sabiduría* <sup>22</sup>, como objetos de nuestro conocimiento sensible e intelectual, sabe muy bien que los dos modos de conocer humano tienen un algo independiente de su facultad, algo que la trasciende, tanto en el campo de lo sensible como el de lo puramente intelectual. Y si las dos maneras de conocer nos llevan a Dios, es por esta trascendencia objetiva, o por esa objetiva trascendencia de nuestros objetos cognoscibles.

Para conocer este absoluto, que es Dios, se necesita una vuelta en redondo, una *conversio* hacia sí mismo, tal como él lo expresa:

*Vuélvete, pues, al corazón. ¿Por qué te escapabas de ti mismo y te pierdes lejos de ti mismo? ¿Por qué andas vagabundeando? ¡Vuélvete! ¿A dónde? Al Señor. El está presto; primero vuélvete a tu corazón, tú que andas desterrado y errabundo fuera. ¿No te conoces a ti mismo y quieres descubrir a tu Creador? Torna, te repito, torna al corazón; y mira a ver qué es lo que sientes allí cerca de Dios, allí que está la misma imagen de Dios* <sup>23</sup>.

Es tan profunda esta convicción de la presencia de Dios en el hombre, que son muchos los pasajes que podríamos traer aquí. Pero, sólo recomendamos la lectura atenta de las *Confesiones* para convencernos de lo que él cree firmemente.

Pero hay un texto significativo —muy repetido por nosotros— de la pre-

20. *Epist.* 187, 6,18.

21. *Confess.* III, 6,11.

22. Remitimos al lector a nuestro estudio *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*. Ed. *Estudio Agustiniano*, Valladolid 1981. Sic ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis; *De Trinit.* XII, 15,25.

23. *Tract. in Ioan Evag.* 16,10.

sencia absoluta de Dios en el hombre, y como algo objetivo y trascendente al hombre, y que mora en lo profundo de su intimidad. Éste:

*No quieras salir fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad. Y si encuentras que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo; mas no olvides que, al trascenderte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues, ¿a dónde arribará todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no corriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped, no con la fruición carnal y baja sino con subidísimo deleite espiritual<sup>24</sup>.*

En este hermosísimo texto Agustín señala el principio de interioridad-recogimiento-intimidad, y, al mismo tiempo, reconoce que lo que encuentra dentro de sí es distinto de sí mismo: que es algo objetivo, superobjetivo y trascendente al hombre. Y por este descubrimiento de la interioridad, encuentra también otra magna verdad, la trascendencia de esa Verdad, que se asienta en su interior, con lo que él sobrepasa el maniqueísmo y conquista la trascendencia de Dios, como Espíritu, Verdad y Vida sobrenatural. Y todo a base de la intuición profunda del yo humano.

Tres grandes momentos entraña este recogimiento-interioridad:

- a. *Noli foras ire*: no te extravases;
- b. *In te ipsum redi*; vuélvete a ti mismo, piensa en ti mismo, y
- c. *Trascende te ipsum*: sube por encima de ti mismo, no te quedes encerrado en ti, busca una trascendencia.

Es decir, el mundo material-espacial no puede darte significación sobre tu ser, sobre el ser del hombre; y, como no puede dártela, tienes que profundizar en tu intimidad, que es el fondo de certezas inmutables, o el indicador de las mismas, que te lanzarán a más altas esferas, en donde tiene asiento la suprema Verdad. La verdad que encuentra Agustín dentro de sí mismo no es una proyección de la consciencia de Dios en el hombre, como han pretendido ver muchos, sino una realidad objetiva, o más bien superobjetiva, que se enlaza con el Ser supremo, Dios-Verdad.

«Advertido a volver a mí mismo, entré en mi interior, guiado por ti; y púdolo hacer, porque tú te hiciste mi ayuda...<sup>25</sup>.

24. *De vera rel.* 39,72. Cfr. *Miscelanea Agustiniana*, Denis II, 13-14.

25. *Confess.* VII, 10,16.

Y para fundamentarse en lo anteriormente dicho por él, Agustín se reconoce mudable, contingente, no necesario; pero que necesita un sostén en su vida y en su ser todo. Y este sostén inmutable y permanentemente estable sólo puede encontrarse en la firmeza del Firme y en la fortaleza del Fuerte, en la Luz que nunca se apaga y en el Amor que nunca engaña. Todo él se siente en fatiga dentro de una búsqueda angustiosa; y su corazón andará en zozobra hasta que encuentre un descanso permanente; y éste es, para él, Dios-Verdad-Belleza-Unidad <sup>26</sup>, Luz de luz, Verdad originaria de toda otra verdad participada.

\* \* \*

### *Conclusión práctica*

Cuando se trata de vivir auténticamente esta intimidad-recogimiento, uno se da cuenta que en su interior salta el gozo y la paz, que uno nunca está en soledad. Uno también se da cuenta de que la *masa-rebaño*, formada por quienes no viven su original situación humana, sino que viven de préstamo, no les sirve esta autenticidad de vida. La autenticidad de nuestro vivir cotidiano nos viene de la interioridad objetiva: de nuestro recogimiento y presencia en la presencia de lo Absoluto-Dios. Pensemos también que intimidad-recogimiento no significa algo espacio-temporal, un lugar espacio-tiempo de nuestra mente-alma-espíritu, no; esta intimidad es todo nuestro yo: soy yo mismo viviendo en mí con todo el contenido que esto encierra. Y lo primero que evita la intimidad-recogimiento es la dispersión-diáspora de nuestras energías espirituales. Vivir en la intimidad es crear actitudes de presencia: presencia, primero, a nosotros mismos, presencia de lo Absoluto en nosotros; y, desde nosotros y desde lo Absoluto-Dios, también a todo lo demás.

Esta presencia de mí a mí mismo me obliga a salir-trascender en busca de un apoyo que fortalezca mi debilidad; que unifique mis posibles divisiones; que reúna todo lo disperso mío y me lo coloque en unidad. Y, ya desde esta mi unidad, exploto yo mi necesidad de la otra Presencia unificante y unificadora, que, para mí y para Agustín, es la Verdad-Dios.

*Poner en forma este sentido de trascendencia implica llevar a cabo un proceso de interiorización, el cual exige, a su vez, moverse espiritualmente a un nivel de hondura, tensar los resortes humanos en direcciones de profundidad hacia esos centros de resonancia que llamamos valores <sup>27</sup>.*

Moisés M.<sup>a</sup> CAMPELO

26. *Confess.* I, 1,1.

27. LÓPEZ QUINTÁS, A., *Diagnosis del hombre actual*, p. 98, Ediciones Cristianas, Madrid 1966.



## **¿Qué respuesta esperaba Pablo de los Corintios en 2Cor 10-13?**

En 2Cor 10-13 Pablo se dirige a una comunidad, Corinto, en la que su posición de apóstol ha sido puesta en entredicho debido a la llegada de unos misioneros que han causado impacto en la comunidad. Es a ella a quien la carta va dirigida, a quien el Apóstol trata de hacer reaccionar. En estos capítulos Pablo habla abundantemente de su persona, proponiéndose como el auténtico apóstol frente a las pretensiones de los misioneros intrusos, a quienes desmascara. Pero lo hace de un modo tan peculiar y complejo que uno se ve obligado a preguntarse qué reacción esperaba de los corintios y si esa reacción era posible. Pablo se dispone a enfrentarse con una situación de desconfianza y reproches contra él. El estudio de la respuesta que pedirá a la comunidad pasa, pues, por una consideración de su propia reacción a los reproches y a la desconfianza. Reacción que es también peculiar.

Nuestro estudio tiene por objeto hallar la respuesta que Pablo pedía de la comunidad analizando ese modo peculiar, ver los interrogantes que plantea y en qué medida pueden ser respondidos. Para ello concentraremos nuestro análisis en los párrafos inicial (10,1-11) y final (12,19-13,10). La elección de estos párrafos no responde a una decisión arbitraria. Tras una lectura detenida de todo el texto, se ve que es en ellos donde Pablo plantea su enfoque de la situación, su comportamiento en el pasado y sus intenciones para el futuro, en cuanto a las relaciones con la comunidad. Por otra parte, el estudio exegético de estos dos párrafos será hecho en diálogo con la gran parte central, donde Pablo se concentra en argumentos concretos de la polémica contra los misioneros intrusos —pero siempre apelando a la comunidad—. Aparecerán también contactos estrechos con otros textos de la correspondencia corintia, cuyo significado habrá que hacer resaltar. Por último sacaremos las conclusiones de nuestros hallazgos.

Pero antes que nada es necesario hablar, aunque sólo sea brevemente, de dos cuestiones preliminares de crítica literaria e histórica.

a) *2Cor 10-13, una carta separada*

El intento de saber más sobre la historia de las relaciones entre Pablo y la comunidad de Corinto va ligado indisolublemente a problemas de crítica literaria <sup>1</sup>. Concretamente, ¿es la 2Cor una sola carta o una composición editorial de más de una carta de Pablo a los corintios? Ha habido numerosísimos intentos de dar una explicación a las distintas transiciones bruscas del texto, transiciones que en diversos casos son consideradas imposibles dentro de una misma carta. Tales son: entre 2,13 y 2,14, entre 7,4 y 7,5, entre 6,13 y 6,14, entre 7,1 y 7,2, entre los cc. 8 y 9 y entre los cc. 9 y 10-13.

Una hipótesis clásica, con variantes más o menos complicadas, contra la unidad de la carta consiste en la inversión del orden de los capítulos. Los cc. 10-13 serían la carta —o parte de ella— escrita con lágrimas que Pablo menciona en 2,4 y 7,8-12. Habría sido escrita después de la segunda y desafortunada visita de Pablo a Corinto. Más tarde, tras las buenas noticias que trajo Tito (7,6s), habría escrito los cc. 1-9, una carta de alegría y reconciliación, al mismo tiempo que de instrucciones para la colecta <sup>2</sup>.

Esta hipótesis se complica más cuando se dice que 2,13 conecta demasiado mal con 2,14 y lo mismo 7,4 con 7,5, mientras que 7,5 parece continuar con toda naturalidad el relato interrumpido en 2,13. Así pues, 2,14-7,4 sería una interpolación hecha por el editor y tomada de otra carta de Pablo. A esto se añade que 6,14-7,1 da la impresión de interrumpir no justificadamente la interpelación de Pablo, por lo que se ha considerado una interpolación que pertenecería a la «carta anterior», mencionada en 1Cor 5,9s, y más recientemente un fragmento errático de Qumran <sup>3</sup>. Sería, pues, una interpolación dentro de otra interpolación. Según esto 2,14-6,13 + 7,2-4 sería otra carta o fragmento de carta polémica, aunque en menor grado que 10-13, si bien algunos la hacen formar parte de la misma carta que estos últimos capítulos. Por otro lado, se diría que en 9,1 Pablo empieza a hablar de la colecta como si no se hubiera mencionado anteriormente en la carta. El c. 8 no habría podido precederle. Éste habría sido escrito antes de la disputa de Pablo con la comunidad. 1,1-2,13 + 7,5-16 sería la carta de reconciliación y alegría.

1. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary on The Second Epistle to the Corinthians*. London 1973, p. 17: «...the literary and historical hypotheses stand or fall together». Cfr. también p. 18.

2. Para la historia detallada del origen de esta teoría con sus representantes cfr. E.-B. ALLO, *Saint Paul. Seconde Epître aux Corinthiens*. Paris 1956, pp. L-LVI, 254-269.

3. Cfr. J. GNILKA, «2Cor 6,14-7,1 in the light of the Qumran texts and the Testaments of the Twelve Patriarchs»: *Paul and Qumran* (ed. J. Murphy-O'Connor). London 1968, pp. 48-68. J.A. FITZMYER, «Qumran and the interpolated paragraph in 2Cor 6,14-7,1»: *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, 1971, pp. 205-217.

Se han intentado explicar las razones que habría tenido un editor para llevar a cabo una composición tan caprichosa, que acumularía dificultades evidentes en la secuencia <sup>4</sup>, pero no logran convencer <sup>5</sup>.

Lo más admisible desde el punto de vista de la crítica literaria es que los cc. 10-13 se resisten al intento de hacerlos pertenecer a la misma carta que los cc. 1-9. Las otras secuencias bruscas se podrían explicar dentro de la misma carta <sup>6</sup>. En el caso de 10-13 hay que admitir, con Barrett, que se trata de algo más que de una transición brusca —cosa aceptada por todos— o un cambio de humor, es más bien un cambio total de actitud, de esperanzada a desconfiada, que difícilmente puede explicarse, a no ser que Pablo hubiera recibido nuevas noticias de Corinto <sup>7</sup>.

En cuanto a la secuencia, no hay ninguna razón para suponer que los cc. 10-13 hayan sido escritos antes. Nada hay en ellos que se asemeje a lo que podía esperarse de la «carta de lágrimas». No se dice nada del incidente sobre el que, según 2Cor 2,3-5.9, trataba dicha carta. Y tampoco aparece nada en la carta de reconciliación, como sería lógico, sobre la reacción de la comunidad a la polémica de 10-13 con los intrusos <sup>8</sup>.

Con ello nuestra opinión está en la línea de la teoría de la «quinta carta» <sup>9</sup>. Es decir, Pablo habría recibido nuevas de Corinto después de haber escrito 1-9, según las cuales la situación había empeorado. Entonces escribió 10-13. La composición editorial de 2Cor es así más fácilmente explicable. Bastaría la desaparición del final de 1-9 o del principio de 10-13 para la fusión de ambas cartas según un orden cronológico.

Que Pablo consiguió mantener su relación con Corinto lo prueba Rom 15,26, escrito seguramente en Corinto, donde se dice que Macedonia y Acaya contribuyeron a la colecta. La misma conservación de las cartas es un signo de ello. Pero no tiene por qué parecer extraño que no nos enteremos a través de la misma correspondencia corintia del desenlace final. No hay razón para exigir una carta-crónica que nos lo cuente.

De todas formas hay que decir que nuestros hallazgos no estarían excesivamente amenazados si una de las otras hipótesis —incluida la de la unidad de

---

4. Cfr. G. BORNKAMM, «Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes»: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1961, 2, pp. 24-32.

5. Cfr. los contraargumentos en C.K. BARRETT, *o.c.*, pp. 22-25.

6. *Id.*, 23, 96-97, 193-195, 206.

7. *Id.*, 244.

8. *Id.*, 23. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 256. H.D. BETZ, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner «Apologie»*. 2Korinther 10-13. Tübingen 1972, pp. 13, 42.

9. Cfr. E.-B. ALLO, *o.c.*, pp. 257s.

la 2Cor— estuviera en lo cierto, aunque sí se muestran más sugerentes con la hipótesis aceptada. 2Cor 10-13 constituye una unidad literaria singular, con principio y final <sup>10</sup>, que plantea reflexiones específicas por sí sola.

#### b) *Los oponentes de Pablo en 2Cor 10-13*

El primero de los problemas que ha hecho verter mucha tinta a los exegetas es la identidad de los misioneros que entraron en el terreno de Pablo, o sea, en la comunidad de Corinto. Nadie duda de que eran judíos y cristianos. Basta leer 11,22. Pero unos piensan que se trataba de palestinos judaizantes, mientras que otros los caracterizan más bien como judíos helenistas —incluso gnósticos— <sup>11</sup>. Hay razones para afirmar ambas cosas. Pero para nuestro trabajo quizá lo más importante sea algo que afirma Barrett, y es que se trataba de gente que se adaptó a las exigencias de los corintios, supo exhibir los títulos que éstos pedían <sup>12</sup>.

Tampoco es decisivo para nuestro estudio si, como ya afirmaba Baur <sup>13</sup> y después mantienen Käsemann <sup>14</sup> y Barrett <sup>15</sup>, los *hyperlían apóstoloi* de 11,5 y 12,11 son un grupo distinto al de los que llama *pseudoapóstoloi, ergátai dólioi* y servidores de Satanás disfrazados de servidores de Cristo (11,13-15). Según los autores citados los primeros serían los apóstoles de Jerusalén, mientras que el segundo grupo serían los misioneros intrusos, a quienes Pablo condena sin ambages y que estarían comisionados por Jerusalén o al menos utilizarían su relación con Jerusalén en favor propio. Contra ellos, la mayoría de los estudiosos, con Bultmann a la cabeza <sup>16</sup>, abogan por la identidad de los *hyperlían apóstoloi* y los *pseudoapóstoloi*. En nuestra opinión hay mucho que decir

10. 10,1-11 y 12,19-13,10 tienen todo el aspecto, como veremos, de ser párrafos inicial y final respectivamente. Cfr. infra también las reflexiones sobre la frase-*parakalô* inicial, que introduce el propósito principal de la carta.

11. Para la historia de las distintas opiniones cfr. D. GEORGI, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*. Neukirchen-Vluyn 1964, pp. 7-16. G. FRIEDRICH, «Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief»: *Abraham unser Vater*, Festschrift für O. Michel. Leiden/Köln 1963, pp. 191-196. C.K. BARRETT, «Paul's opponents in II Corinthians»: *NTS*, 17 (1970-71), 234-236, 250.

12. Cfr. C.K. BARRETT, «Paul's opponents...», pp. 248s, 252, 253s. Esto se irá viendo en el curso del estudio.

13. F.C. BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*. Stuttgart 1845, p. 294.

14. E. KAESMANN, «Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13»: *ZNTW*, 41 (1942) 41-48.

15. C.K. BARRETT, «Paul's opponents...», pp. 237, 242-244, 252s. *A Commentary...*, pp. 30-32. También se une a esa opinión B. HOLMBERG, *Paul and Power. The structure of authority in the primitive church as reflected in the pauline epistles*. Philadelphia 1980, pp. 45-48.

16. R. BULTMANN, *Exegetische Probleme des Zweiten Korintherbriefes*. Upsala 1947.

en favor de la primera hipótesis, aunque la decisión es difícil. En cualquier caso, nuestro análisis no requiere la solución de este problema.

## I. 2COR 10,1-11

Hay un criterio literario importante para estudiar este párrafo «separadamente». Se trata del paralelismo de los vv. 1-2 con 10-11, en los que se suceden términos iguales o del mismo ámbito semántico y también se repite la misma idea. Con lo cual se crea una especie de inclusión.

En los vv. 1-2 Pablo, asumiendo que es humilde, bajo (*tapeinós*)<sup>17</sup>, cuando está presente personalmente (*katà prósopon*) mientras que ausente (*apón*) es atrevido (*tharrô*), ruega que no le obliguen a ser atrevido (*tharrêsai*) cuando esté presente (*parón*).

En los vv. 10-11, paralelamente, Pablo cita la acusación que se le hace (*phesín*)<sup>18</sup>: las cartas son severas y fuertes (*bareiai kai ischyrai*), pero su presencia corporal (*parousía tou sômatos*) es débil (*asthenés*) y el discurso (*lógos*) despreciable (*exouthenéménos*). El que mantiene esta acusación, dice Pablo —ahora en tono de mayor amenaza que en el v. 2—, debe tener presente que tal cual es en las cartas, ausente (*apóntes*), así lo será también de hecho (*tôî érgoi*), presente (*paróntes*).

A partir del v. 12 comienzan los argumentos de Pablo contra los misioneros intrusos, esgrimiendo razones que demuestran su probidad. El vocabulario también cambia.

Este paralelismo de los vv. 1-2//10-11 y el tenor distinto con carácter de planteamiento de principios nos permiten considerar este párrafo como introductorio.

### 1. Acusaciones y amenaza

En estos versículos Pablo afronta directamente lo que parece ser el problema fundamental con respecto a su posición frente a la comunidad. Se trata

17. Pablo está citando acusaciones hechas contra él. Hay que hacer notar con C.K. BARRETT, *A Commentary...*, pp. 247 que «the word has not been fully accepted as descriptive of a Christian virtue».

18. B. lat sy leen *phasin*, lo que es una simplificación, en contra de la mayoría de los testigos. Se discute si el sentido es personal («alguno dice»: un líder de la oposición), que estaría apoyado por los vv. 7 y 11 (así C.K. BARRETT, *A Commentary...*, pp. 260), o impersonal («se dice») (así E.-B. ALLO, *o.c.*, pp. 248). Pero en cualquier caso lo importante para nosotros es que Pablo cita una acusación.

del comportamiento de Pablo, que ha entrado en conflicto con el de otros misioneros (cfr. 11,20s) a los ojos de la comunidad. Mientras éstos probablemente cultivaban los recursos retóricos y sofistas, Pablo no lo hace (11,6). De ahí que se califique su hablar como *exoutheneménos* (10,10). Mientras aquéllos usaban de una presencia impositiva (11,20), respaldada por la ostentación de prestigio de origen (11,22), visiones (12,1ss) y una existencia carismática al servicio de Cristo (11,22bss), Pablo no lo hace, aunque se verá obligado a presumir de esas cosas en el curso de estos capítulos. Mientras los otros aceptaban ayuda económica de la comunidad, Pablo ha decidido no ser gravoso a los corintios (11,7ss; 12,13ss). En los dos textos que hablan de ello Pablo introduce el tema a partir de la comparación con los «superapóstoles»<sup>19</sup> y en 11,7 califica esta renuncia como un rebajarse (*emautòn tapeinón*), término con el que se refiere también globalmente a su comportamiento en Corinto en 10,1. Todas estas cosas han sido consideradas síntomas de un déficit de fuerza en Pablo. Por eso su presencia es calificada de *asthenés* (10,10). Pero no sólo eso, sino que, además, el comportamiento de Pablo con respecto a la comunidad cuando está ausente confirma la opinión sobre su presencia. Pablo manifiesta en sus cartas un atrevimiento y dureza en abierto contraste con lo que hace cuando está presente. Esta discrepancia entre las cartas y la presencia corporal ha hecho que, como dice Betz, la sospecha se dirija también contra las cartas<sup>20</sup>. O sea, Pablo trataría de intimidar con sus cartas, ya que es incapaz de hacerlo de persona. La conclusión es clara: alguien que se comporta así tiene que ser débil, toda la fuerza que pueda mostrar en sus cartas es aparente, y ¿cómo puede tener autoridad un apóstol débil? Así pues, presencia y ausencia de Pablo confluyen en la evaluación corintia de su fuerza, con resultado negativo.

Se debe notar que el problema de la ausencia del Apóstol no era nuevo en Corinto. Tal como aparece en nuestro texto es la elaboración conclusiva de algo que se había ido gestando. Ya en 1Cor 4,18 dice Pablo que su ausencia ha dado lugar a que algunos se hinchen<sup>21</sup>. Más tarde, en 2Cor 1,15-2,1, tiene que explicar por qué ha cambiado su itinerario sin pasar de nuevo por Corinto al volver de Macedonia, como había prometido en 1Cor 16,5-7. La razón que da

19. Lo hacen notar C.K. BARRETT, «Paul's opponents...», p. 246 y G. THEISSEN, *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*. Philadelphia 1982, p. 45. Este libro es la traducción inglesa de *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen 1979, pp. 201-289.

20. H.D. BETZ, *o.c.*, p. 45: «Die Briefstellerei scheint positiv bewertet, steht aber im Widerspruch zum persönlichen Auftreten, das Zweifellos negativ beurteilt ist. Zwischen Briefstellerei und persönlichen Auftreten ist eine deutliche Diskrepanz zu beobachten, und es ist dieser Widerspruch, der den Verdacht auch gegen die Briefstellerei wendet».

21. Cfr. infra.

en 2Cor 1,23 es: «por miramiento a vosotros no he vuelto a Corinto»<sup>22</sup>. Y en 2,1: «porque me impuse esta determinación, que mi ida a vosotros no fuera de nuevo objeto de tristeza». Habla inmediatamente después (2,3ss) de que, en vez de esa visita, escribió una carta dura que entristeció a los corintios. Ya entonces, cuando canceló su visita, Pablo tuvo que defenderse contra la acusación de obrar con ligereza, de decir «sí» y «no» al mismo tiempo (2Cor 1,17-22). Y, con Barrett, tenemos que admitir que «his action was sure to be misinterpreted; and to 'spare' them is not necessarily the best way to bring spoilt children to their senses»<sup>23</sup>. La ausencia de Pablo es un problema permanente en sus relaciones con los corintios<sup>24</sup>, un problema que ellos no se sacaban de la manga. Los corintios habían recibido la carta dura, pero Pablo seguía sin aparecer. Y aún en 10-13, como veremos, existe una clara tensión entre lo que Pablo quiere hacer y lo que podría verse obligado a hacer. Su comportamiento era suficientemente ambiguo como para causar conflicto a una comunidad que no tenía los criterios tan claros como él. Y el modo que tiene Pablo de responder en esta carta podía ser interpretado perfectamente como un «sí» y un «no» al mismo tiempo.

En el capítulo de acusaciones y respuesta amenazante de Pablo hay que considerar también 2b-4. El v. 2b, continuando en la misma frase que viene desde el v. 1, introduce la raíz *sárx*. En los vv. 1-6 Pablo comienza a hablar aludiendo a la acusación que es presentada a modo conclusivo del párrafo en el v. 10. Asimismo, la posibilidad o amenaza de usar de atrevimiento en su visita se extiende en un período mayor que la lapidaria advertencia del v. 11. Es en esta extensión donde aparece la raíz *sárx*. Pablo amenaza con ser osado y atrevido con los que piensan que camina según la carne (*katà sárka peripatoúntas*). Dice que, aunque camina en la carne (*en sarkí*), no lucha según la carne (*ou katà sárka strateuómetha*), sus armas no son carnales (*sarkiká*), sino poderosas para Dios (*dynatà tōi Theōi*)<sup>25</sup>.

«Caminar según la carne» en nuestro texto es algo considerado malo tanto por Pablo como por los que lo piensan de él. En cambio, *en sarkí gār peripatoúntes* es usado por Pablo con un sentido moralmente nuestro, aludiendo simplemente a la condición de hombre en este mundo, como lo hace en otros textos en que aparece también la expresión *en sarkí* (1Cor 4,11; Gal 2,20; 4,14;

22. Nos ocuparemos más adelante de este texto.

23. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, pp. 35s.

24. También en otras cartas se ve que Pablo sentía el problema que ocasionaba su permanente ausencia de la comunidad: Fil 2,12; Gal 4,18-20.

25. Sobre el problema de cómo debe ser entendido *tōi Theōi* cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, pp. 251. Nuestra interpretación coincide con la suya y con la de E.-B. ALLO, *o.c.*, pp. 243.

Fil 1,22; Flm 16)<sup>26</sup>. La expresión *katà sárka* es utilizada por Pablo en algunos textos sin connotaciones negativas, refiriéndola a la descendencia humana (Rom 1,3; 4,1; 9,5), a la connacionalidad (Rom 9,3), a la existencia histórica (1Cor 10,18) y a los criterios humanos (1Cor 1,26). Es este último uso el que insinúa ya el significado en otra serie de textos en los que caminar (Rom 8,4), ser (Rom 8,5), vivir (Rom 8,12-13), proponerse algo (2Cor 1,17), conocer (2Cor 5,16), gloriarse (2Cor 11,18), ser engendrado (Gal 4,23.29) *katà sárka* es comprendido como lo humano que se comporta antropocéntricamente, convirtiendo en absoluto la propia condición sin tener en cuenta a Dios<sup>27</sup>. En la misma línea está el adjetivo *sarkikós*, que sería lo que se ajusta a criterios exclusivamente humanos (1Cor 3,3; 2Cor 1,12).

Por lo que se refiere a nuestro texto, es curioso que tras *en sarkì gàr peripatoúntes* Pablo no dice *ou katà sárka peripatoúmen*, recogiendo 2b, sino que *peripateîn* es sustituido por *strateúesthai*. Con *ou katà sárka strateuómetha* Pablo introduce la imagen de la lucha militar, que continúa durante tres versículos. *Tà gàr hópla tês strateías hemôn ou sarkiká* repite la misma idea de *ou katà sárka strateuómetha*. Este cambio de *peripateîn*, más amplio (con el significado de «comportarse», «proceder»), al concreto *strateúesthai* tiene que ser debido al carácter concreto del reproche hecho a Pablo. Que este carácter concreto tenía que ver con la fuerza de Pablo y su capacidad para imponerse nos lo dice la imagen misma de la lucha militar que triunfa y la oposición en el v. 4 entre *sarkiká* y *dynatá*: las armas de Pablo no son carnales, sino potentes. Con todo, que *katà sárka* y *sarkiká* se mantienen en el ámbito semántico del uso paulino de la expresión en sentido negativo, lo prueba la naturaleza de la lucha de Pablo, tal como él la describe en oposición al reproche: sus armas son poderosas al servicio de Dios (*tôî Theôî*), combate destruyendo los pensamientos altaneros opuestos al conocimiento de Dios (*katà tês gnóseos toû Theoû*) y sometiendo a la obediencia de Cristo (*eis tèn hypakoèn toû Christoû*)<sup>28</sup>. La oposición entre la esfera humana que se absolutiza y la esfera de Dios aparece con toda claridad. Esto nos hace sospechar que el v. 2b sea una formulación paulina de los reproches de sus acusadores, más bien que una cita textual de la acusación, aunque no hay modo de verificar tal posibilidad.

De todas formas es claro que en el uso de la expresión aquí lo importante es la colisión entre cómo entendía Pablo y cómo entendían quienes lo acusaban lo que está detrás de la expresión, es decir, los reproches concretos<sup>29</sup>. Se

26. *En sarkí* aparece también en otros textos con un sentido negativo semejante al que veremos para *katà sárka*. Así en Rom 2,28; 7,5.18; 8,3.8s; Fil 3,3s.

27. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, pp. 249s.

28. Sobre el problema del genitivo *toû Christoû* cfr. infra, nota 56.

29. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, pp. 249: «...it is probable that what they meant by this phrase (*katà sárka*) was not Paul's meaning».

trata de una confrontación de criterios diferentes en una situación determinada. Es esta diferencia de criterios puesta de manifiesto en la situación la que afecta a la utilización concreta de la expresión. *Katà sárka peripatoúntas* es algo general que se podría aplicar a muchos textos en los que aparece la expresión *katà sárka* con una actitud más concreta. En nuestro texto el significado hay que obtenerlo a partir de la concreción de la raíz *sárx* en torno a la imagen de la lucha militar y de lo que se contrapona a *katà sárka strateuómetha* y *hópla sarkiká*, que es *hópla dynatà tói Theōi*. *Dynatá* se halla en el ámbito de *tharrēsai* y *tolmēsai* del v. 2, es decir, afirmaríala fuerza que se piensa que Pablo no tiene. No es aconsejable por lo tanto, como hacen algunos autores, buscar el punto de referencia concreto de *katà sárka peripatoúntas* privilegiando el contacto con uno de los textos en que la raíz *sárx* aparece con significado negativo, puesto que allí también el significado concreto nos lo da la situación que describe el contexto<sup>30</sup>. Por lo que se refiere a 2Cor 10,2b-4, habría que mantenerse, pues, a partir del contexto inmediato, en el reproche genérico de falta de fuerza, que incluiría todos los aspectos citados antes que hacían que la presencia de Pablo diera la impresión de algo mediocre y falto de la categoría digna de la autoridad de un apóstol<sup>31</sup>. Y hasta es posible que el re-

30. H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*. Göttingen 1924, p. 295, seguido por D. GEORGI, *o.c.*, p. 232, concreta diciendo que a Pablo se le acusaría de góes, charlatán, embaucador en la predicación, basado en la relación con 2Cor 1,12, donde Pablo dice que se ha conducido (*anestráphemen*, que sería equivalente a *peripatoúntas*, más amplio que los verbos utilizados en otros textos) no con sabiduría carnal (*sarkikêi*). Hay que objetar que *ouk en sophíai sarkikêi* es una concreción del *anestráphemen* general, debido a la situación concreta, como en 2Cor 10,3-4 lo es *ou katà sárka strateuómetha* y *hópla sarkiká* del general *katà sárka peripatoúntas*. El significado de la concreción sólo nos lo aclara el contexto. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Leipzig/Berlin 1927, p. 361, relaciona el reproche con el que Pablo hace a los corintios en 1Cor 3,1-3. El reproche se habría vuelto en 2Cor 10,3-4 contra el mismo Pablo. Él también provoca contienda, luego es *sarkikós* y procede según la carne (*katà sárka peripatoúntas* = *katà ánthropon peripateíte*). Pablo se vería obligado a aclarar el carácter de su lucha. Vale aquí la misma objeción que contra Windisch. El sentido general es el mismo, pero cuando el texto concreta ya no funciona la ecuación. No es lo mismo *zēlos kai éris* que *strateuómetha* y *hópla*. Es de nuevo el contexto el que explica el sentido de la concreción.

31. G. THEISSEN, *o.c.*, p. 45, relaciona el reproche sólo con el hecho de que Pablo no aceptaba ayuda económica de los corintios. Entonces tendría que estar preocupado de ganarse el sustento y de ahí la acusación de proceder según la carne. Contra esto habla la afirmación de Pablo en 2Cor 11,8-9 (contaba con los dones de otras iglesias para no ser gravoso en Corinto, no habla de trabajo). Theissen apoya su argumentación comparando nuestro texto con 1Cor 9, donde Pablo habla de que ha renunciado a los derechos que como apóstol tenía. Pero los contactos que descubre son forzados, sacando las palabras de sus contextos; *katà sárka* (2Cor 10,3s) = *katà ánthropon taúta talō* (1Cor 9,8) (además de caer en la objeción que hacíamos a Windisch y Reitzenstein, *katà ánthropon* se refiere a lo que Pablo está diciendo sobre el derecho a ser mantenido y no a la renuncia a él, como sería su comportamiento en 2Cor 10,3s); *strateuētai* (1Cor 9,7) = *strateuómetha* (2Cor 10,3) (el verbo en 1Cor 9,7 está relacionado con el sustento, mientras que en 2Cor 10,3 con la fuerza de Pablo al servicio de Dios); *tà sarkiká* (1Cor 9,11) = *sarkiká* (2Cor

proche incluyese también el contraste sospechoso entre la presencia insignificante y la ausencia atrevida de Pablo, como lo sugiere el hecho de que se aluda a ello al principio del período (v. 1). Como hemos visto y veremos (cfr. 13,2), la ausencia de Pablo estaba relacionada con su deseo de no actuar sin consideración con la comunidad, lo cual parece que no le impedía, para sorpresa de los corintios, hacer valer su autoridad por carta. Todo ello —al menos lo relativo a su presencia poco llamativa— sería interpretado por los intrusos y los corintios conquistados por ellos como un estar lejos de Dios, un vivir según la carne que no podía albergar en sí la fuerza carismática del apóstol.

Pablo niega que su forma de proceder sea «según la carne». No se arrepiente de su comportamiento. Pero esto lo dice al mismo tiempo que amenaza con intervenir duramente, como en el v. 11, donde se refiere a la posibilidad de ser presente como es ausente. ¿Pensaba Pablo cambiar de táctica y actuar con severidad? Entonces es que abandonaba su comportamiento «respetuoso» habitual y adoptaba el método impositivo. Y sin embargo, ¿no está diciendo que no se arrepiente, que están equivocados los que piensan que camina según la carne? Un corintio que leyera la carta tenía que percibir incluso mejor que nosotros esa dificultad de entender lo que Pablo estaba diciendo. No sería fácil para él, a partir de este primer párrafo, saber a qué atenerse. Si Pablo quería seguir como antes, ¿a qué se estaba refiriendo con la amenaza? Y si no, ¿para qué complicar las cosas con discusiones acerca de su comportamiento pasado al que parece que no quiere renunciar? ¿No estaría Pablo —podrían pensar los corintios— haciendo lo mismo que otras veces, siendo duro por carta y luego, cuando está presente... nada? En Corinto sólo se le pedía que mostrara sus dotes, que se hiciera valer con la agresividad que da la conciencia de tener autoridad. Pablo responde amenazando con una intervención dura, pero discrepando de los criterios con que se le pide. Esto nos hace pensar que la respuesta que Pablo pedía de la comunidad haya que buscarla en la dirección de un cambio de criterios, como nos lo confirmará el estudio ulterior sobre otras expresiones de este mismo párrafo. Pero, en ese caso, la amenaza de una visita severa se hace problemática. Tendremos, pues, que aclarar más adelante qué lugar ocupa en el comportamiento de Pablo esta amenaza.

Antes de pasar a otro tipo de consideraciones sobre nuestro texto conviene preguntarse, en este apartado de reproches, qué significa la expresión

---

10,4) (allí se refiere al sustento y es opuesto a *pneumatiká*, mientras que aquí se refiere a armas y es opuesto a *dynatá*); *exousía* (1Cor 9,5.6.12.18 = 2Cor 10,8) (en 1Cor 9 se refiere a un derecho concreto, mientras que en 2Cor 10,8 = 13,10 se refiere a la autoridad apostólica que fundamenta la posibilidad de ir con severidad a Corinto: cfr. infra). H.D. BETZ, *o.c.*, p. 96, es también injustificadamente reductor cuando afirma: «In Paulus haust ein 'Satansengel' (12,7), der die Krankheit hervorruft; er wandelt also 'im Fleisch' (10,2)...».

*Christoû êinai* del v. 7, algo en lo que Pablo se siente discriminado. Sus palabras son: «Si alguno está convencido de que es de Cristo, considere éste a su vez en sí mismo <sup>32</sup> que, como él es de Cristo, así también nosotros». No parece probable que haya que identificar al que cree ser de Cristo, como piensa Allo, con un miembro del partido de Cristo, que utilizaba como slogan «Yo soy de Cristo» (1Cor 1,12). Este partido se habría perpetuado en Corinto y Pablo se las tendría que ver todavía con él. Lo haría utilizando irónicamente su lenguaje <sup>33</sup>. Barrett contraargumenta correctamente:

It is far from clear who the so-called «Christ-party» were, and how they were distinguished from the other groups in Corinth; but they belong to a set of divisions, or incipient divisions, in the Corinthian church as a whole, whereas we seem here to be dealing with one or more persons who had come to Corinth from without and had laid claim to the church's adherence on the ground of his, or their, special qualifications <sup>34</sup>.

Windisch distingue cuatro modos en los que se puede entender la expresión: a) ser cristiano, b) tener una relación especial con Jesús de Nazaret, c) la condición de apóstol, d) tener una relación mística de tipo gnóstico con el Cristo glorioso <sup>35</sup>. Windisch prefiere c), quizá en combinación con b). Es claro que lo que está en juego en primera instancia aquí es la autoridad de Pablo en cuanto apóstol de una comunidad y no sólo el ser cristiano. Así lo prueba el que la afirmación de ser él también de Cristo da pie a Pablo para gloriarse de la autoridad que el Señor le ha dado sobre la comunidad (v. 8), la cual, a su vez, fundamenta la amenaza de una visita severa (v. 11) <sup>36</sup>. Para tener esta autoridad se requería un status especial, que es expresado con *Christoû êinai*. Por tanto, detrás de la expresión está la pretensión de tener una relación especial con Cristo que legitima esa autoridad. En qué consiste concretamente esa relación, es difícil precisarlo. Su aspecto funcional está expresado probablemente en 11,23ss, donde Pablo responde a la pretensión de los intrusos de ser *diákonoi Christoû*, diciendo que lo es incluso más que ellos. Lo demuestra con

32. Aceptamos la lectura *eph eautou*, representada por p <sup>46</sup> S B L 1175 2495 pc., contra *aph eautou* de C D F G H 044 0209 0243 M sy (En ésta y las demás notas citamos los testigos textuales según NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart 1981, excepto en los tres casos siguientes: para el código sinaítico usamos S; el manuscrito 044 lo citamos por su número en vez de por la letra griega psi; la letra M sustituye al signo que en la citada edición de NESTLE-ALAND representa al «texto mayoritario»). En cuanto al sentido cfr. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 246: «...le sens, pas plus que le texte, n'est très clair; on peut comprendre 'en lui même', ou 'pour soi même', ou '(en réfléchissant) sur lui même', ou (Bachmann), (en tirant conclusion) de sa propre personne'».

34. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 257.

35. Citado por C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 256.

36. Sobre la conexión entre los vv. 8 y 9 cfr. infra.

un catálogo de peristasis que describe una vida arriesgada, automarginada y de grandes sufrimientos al servicio del evangelio. Ésta sería la verificación funcional del ser de Cristo. Quizá detrás de la pretensión de los intrusos existía también la conexión con el Jesús histórico o con el grupo de apóstoles palestinos que se sabían herederos directos del modo de vida de Jesús y de las tradiciones sobre él <sup>37</sup>. Si fuera así, la respuesta de Pablo supondría una base completamente distinta para su pretensión de ser de Cristo <sup>38</sup>. En cualquier caso queda claro que, frente a la autoconciencia de los otros misioneros, Pablo reafirma su propia autoconciencia de tener una relación especial con Cristo, que es quien le da la autoridad y la capacidad de actuar con severidad en Corinto. Esto debe quedar muy claro ante la comunidad.

¿Qué podemos concluir de lo dicho hasta ahora sobre este párrafo inicial? Pablo, cuya conducta se ha interpretado como falta de fuerza y por tanto de autoridad apostólica, amenaza con ir a Corinto en pie de guerra para que se reconozca su autoridad. Esto parece entrar en conflicto con su comportamiento pasado, del cual no se arrepiente, sino que considera de acuerdo con su autoridad de apóstol. El texto apuntaba ya a que el combate de Pablo es contra criterios de apreciación diferentes a los suyos. Pero la amenaza sigue causando problema. Así pues, la autoridad que Pablo quiere mantener, los criterios con que ésta se puede apreciar y la amenaza de visita severa constituyen los factores que, a partir de lo dicho, configuran la misiva paulina a Corinto, factores que, como ya se ha notado, no son fácilmente articulables desde el punto de vista de un lector de la carta, en orden a provocar una respuesta. En esta dirección avanzaremos con el estudio de algunos aspectos aún no tocados en este párrafo.

---

37. A este respecto G. THEISSEN, *o.c.*, p. 46, recuerda que en la tradición sinóptica (Mc 9,41) aparece la llamada a ofrecer hospitalidad a los primitivos misioneros ambulantes cristianos. La razón de la hospitalidad es *hóti Christou éste*. Podría ser un indicio (unido a su alarde de ser hebreos, israelitas e hijos de Abraham: 2Cor 11,22) de la proveniencia palestina de los oponentes de Pablo y de que con *Christou einai* daban expresión a su autocomprensión de pertenecer al grupo de misioneros primitivos o estar vinculados a él. Pero es difícil probarlo con una base textual tan reducida. Theissen va más allá y dice que con su pretensión de ser de Cristo los oponentes de Pablo harían valer su derecho a la hospitalidad para poder dedicarse a su misión sin distracciones. Ello implicaría la acusación contra Pablo ya vista en la interpretación que hace Theissen de «caminar según la carne» (Cfr. supra, nota 31): «he is too concerned with his material existence instead of making it something wholly dependent on his belonging to Christ» (p. 47). Como vimos en la nota 31, esto va contra lo que dice Pablo que ha hecho en 2Cor 11,8-9.

38. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 257: «This relationship was dependent not on the chances of history, but on the faith and the Spirit...».

## 2. Apelación de Pablo a la objetividad y cualificación de su autoridad

Existen unas cuantas expresiones en nuestro texto, en claro contraste con la amenaza, que nos ayudan a formular la respuesta que Pablo esperaba de la comunidad:

a) 10,1-2: *Autòs dè egò Paùlos parakalò hymàs dià tês práytetos kai epiei-keías toû Christou... déomai dè tò mè paròn tharrêsai têi pepoithêsei hêi logí-zomai tolmêsai...*

Ésta es una de las frases-*parakalò*, cuya forma, función y sentido en las cartas paulinas ha estudiado Bjierkelund<sup>39</sup>. El autor incluye 2Cor 10,1-2 en un primer grupo de frases en el que están además: Rom 12,1-2; 15,30-32; 16,17; 1Cor 1,10; 4,16; Ef 4,1-3; 1Tes 4,10b-12; 5,14.

En cuanto a la forma:

Die Sätze werden fast immer mit dem Verb *parakalò* in der 1. Pers. Sing. (ev. Plur.) eingeleitet. Dann folgt ebenso konsequent die kleine Konjunktion *oûn* oder *dé*. Danach steht das Objekt in der 2. Pers. Plur. *hymàs*, gewöhnlich in Verbindung mit *adelphoi*. Danach folgt in mehreren Sätzen ein präpositionaler Ausdruck. Dieser wird hier immer mit *dià* + Genitiv eingeleitet. Endlich folgt die eigentliche Aufforderung. Diese kann auf drei verschiedene Arten an das Vorhergehende angeschlossen werden: Durch Infinitivkonstruktion, durch einen Imperativ oder durch einen *hína*-Satz<sup>40</sup>.

Conviene observar que la frase que nos ocupa no reúne todas estas características. El mismo Bjierkelund hace notar que el sujeto, como es enfático, precede al verbo *parakalò*<sup>41</sup>. Esto hace que la conjunción *dé* no siga al verbo, sino que va detrás de la primera palabra, *autòs*. Además, después de la expresión preposicional, sigue una oración de relativo que amplía el sujeto. Esta ampliación del sujeto aquí es comprensible, pues, al recoger la acusación co-

39. D.J. BJIERKELUND, *Parakalò. Form, Funktion und Sinn der Parakalò Sätze in den paulinischen Briefen*. Oslo 1980. También N.A. DAHL, «Paul and the church at Corinth according to 1Corinthians 1,10-4,21»: *Christian history and interpretation*. Studies presented to J. Knox. Cambridge 1967, pp. 313-335, se ocupa someramente de estas frases en la p. 319 y remite a la aparición del libro de Bjierkelund.

40. Bjierkelund clasifica otros dos grupos de frases a las que llama también «*parakalò*-Sätze»: En el segundo grupo están 1Tes 4,1; 5,12-13; 2Tes 2,1-2. Estas frases no están introducidas por *parakalò*, pero muestran la construcción típica. El tercer grupo está representado por 2Cor 2,8; 6,1; Gal 4,12; Fil 4,2-3; 1Tes 5,27; Flm 9-12. Este grupo estaría emparentado con los otros dos, aunque las frases no presenten la construcción típica y no siempre están introducidas por *parakalò*. (Pp. 13-18).

41. *Id.*, 191, nota 2.

rintia, prepara la oración de infinitivo, que responde a esta acusación. En cuanto a *déomai*, introducido también antes de la oración de infinitivo, habría que considerarlo como una continuación de *parakalô*, que, como veremos, refleja la situación crítica de Corinto. Podemos decir que, aunque no reúna todas las características, 2Cor 10,1-2 se ajusta básicamente al esquema formal de este primer grupo de frases. Por otra parte, las variaciones detectadas responden a la situación concreta en que Pablo escribe y serán de interés para nuestro trabajo.

Bjierkelund ha comprobado que estas frases corresponden a una forma presente en los escritores griegos y judíos del tiempo de Pablo, pero fundamentalmente en cartas, tanto privadas como oficiales, y en la diplomacia. No en el género parenético. Es de origen griego, pues no se encuentran paralelos hebreos.

Aunque Pablo utiliza *parakalô* con el significado de exhortar y consolar, no es éste el significado que tiene en las frases-*parakalô*. En ellas no es una orden, que se haría con el verbo *epitássô* —como el mismo Pablo precisa en Flm 8-10—, ni una súplica, que iría introducida por *déomai*<sup>42</sup>. Polibio distingue claramente entre *parakalô*/*axiô* y *déomai*<sup>43</sup>. Tras esta delimitación se ve que:

*parakalô* kommt dann bei Paulus zur Anwendung, wenn die Frage der Autorität kein Problem darstellen darf, und der Apostel sich an die Glieder der Gemeinde wie an seiner Brüder wenden kann, in dem Bewusstsein, das sie ihn als Apostel anerkennen wollen. Diese Aufforderung drückt also eine gewisse Zuversicht des Paulus gegenüber der betreffenden Gemeinde aus<sup>44</sup>.

El autor ha comprobado también que estas frases ocupan una posición fundamental en la composición de la carta. A menudo, la primera frase-*parakalô* de una carta introduce el propósito principal de Pablo, expresando lo que él quiere que los destinatarios hagan<sup>45</sup>.

Para nosotros es de gran interés que la utilización de estas frases suponga en Pablo la conciencia de que tiene autoridad para mandar, pero que, en lugar de hacerlo, pide una respuesta voluntaria.

Pero vengamos ahora a 2Cor 10,1-2. Esta frase-*parakalô*, como hemos visto, contiene algunas peculiaridades que son dignas de mención para nuestro objetivo. La frase empieza con el sujeto *autòs de egò Paûlos*. Éste, que va ya expresado de una forma enfática (dos pronombres y un nombre), adquiere una dosis suplementaria de énfasis, pues varía el esquema habitual de las

42. *Id.*, 188.

43. *Id.*, 79-84.

44. *Id.*, 188s.

45. *Id.*, 189. N.A. DAHL, *a.c.*, p. 319.

frases-*parakalô*. Es ya un indicio de que Pablo se hallaba en una situación especial, en la que la frase-*parakalô* no podía ser utilizada tan pacífica e incuestionadamente como en otras ocasiones. Lo confirma la aparición de *déomai* en el v. 2, inmediatamente después de la expresión preposicional. Este verbo debe ser considerado como una continuación de la frase-*parakalô* <sup>46</sup>. El cambio de *parakalô* a *déomai*, forma que Pablo utiliza también en la situación crítica de Gal 4,12, se explica si Pablo se daba cuenta que su autoridad en Corinto ya no era tan indiscutida <sup>47</sup>.

Pero, ¿qué aporta a nuestro tema la frase-*parakalô* de 2Cor 10,1-2? Que Pablo la utilice —aunque corrigiendo inmediatamente el *parakalô* con *déomai*— significa que no renuncia a su autoridad ni tampoco al modo en que ésta quiere ser ejercida, es decir, en el reconocimiento indiscutido y pacífico que le permita no ser autoritario. A ello se añade que con esta frase —la única frase-*parakalô* de 2Cor 10-13— Pablo introduce el objetivo principal de estos capítulos <sup>48</sup>. Y, si leemos, éste consiste en que los corintios se den cuenta de que está en ellos la posibilidad de que Pablo no deba comportarse con dureza, como piensa hacerlo si las cosas no cambian, es decir, si su autoridad no es reconocida como él quiere. Extraño modo éste de amenazar a gente que le está reprochando precisamente falta de decisión para afianzar su autoridad.

Está claro que detrás de las pretensiones de Pablo y de los reproches corintios hay dos comprensiones distintas de autoridad. Así lo muestra la expresión preposicional, de la que todavía no hemos hablado. En un contexto en el que lo que está en juego es la fuerza de Pablo, como criterio para su autoridad, él exige cortésmente, apelando a la libertad de los corintios, más aún, suplica; que no le obliguen a ser osado y duro cuando los vea. Y lo hace *dià tês praytetos kai epieikeías toû Christou* («por la mansedumbre y benignidad de Cristo»). Frente a quienes en nombre de Cristo le reprochan falta de fuerza, él presenta una imagen de Cristo muy distinta a la que suponían esos reproches. Se trata, pues, de la contraposición de criterios diferentes, a los que Pablo les da una base cristológica ya desde el principio. Él se daba cuenta de esa diferencia de criterios y en toda la argumentación que va de 10,12 a 12,18 tratará

46. Cfr. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 243: «*déomai*, qui reprend sous un autre vocable l'idée de *parakalô* du v. 1, a certainement pur objet *hymâs* sous-entendu, et non Dieu (avec Plummer, Belsér, Windisch, etc.), et contre Rückert, B. Weiss, Bachmann»). Así también C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 248.

47. D.J. BJERKELUND, *o.c.*, p. 155. El autor atribuye un peso fuerte para la aparición de *parakalô* en una situación tan crítica para el Apóstol a razones de estructura. Según él, las cartas de Pablo reflejarían una estructura *eucharistô-parakalô* (p. 189 y *passim*). No podemos ocuparnos de ello ahora, puesto que además en nuestro texto la cuestión se complica ulteriormente con los fortísimos problemas de crítica literaria que presentábamos al principio.

48. Cfr. supra. El versículo final del párrafo conclusivo (13,10) lo confirma.

de hacer que los corintios abandonen los criterios que están en la base de sus reproches.

b) 10,4b-6: *logismoùs kathairoùntes kai pân hýpsoma epairómenon katà tês gnóseos toû Theô, kai aichmalotízontes pân nóema eis tèn hypakoèn toû Christoû, kai en hetoímoi échontes ekdikêσαι pâsan parakoén, hótan plerothêi hymôn he hypakoé.*

Nos encontramos al final del largo período de extensión de la amenaza inicial. Con *kathairoùntes* comienza una serie de participios masculinos y que, por lo tanto, no concuerdan con *hópla*, neutro, sujeto del verbo anterior. Con Allo <sup>49</sup>, habría que relacionarlos con el sujeto de *strateuómetha* (v. 3).

Seguramente Pablo está aludiendo a características de sus adversarios <sup>50</sup>. *Logismoùs* (pensamientos o planes) y *nóema* (pensamiento, proyecto) están utilizados en sentido peyorativo que nos aclara *hýpsoma epairómenon*. *Hýpsoma* es una palabra difícil de traducir. Aparece con un sentido diferente en Rom 8,39. Crisóstomo la traduce como altura fortificada, pero no se encuentra en griego este significado. Sea que se trate, como piensa probable Allo, de un término militar más de los que aparecen en estos versículos, con el sentido de alta muralla <sup>51</sup>, o que se remita uno simplemente, como hace Barrett, al participio que lo califica <sup>52</sup>, el sentido general es claro. Se trata de la altanería autosuficiente que no deja sitio a Dios de los que toman su propio pensamiento por criterio, sin confrontarlo con la voluntad de Dios (cfr. 10,12-18) <sup>53</sup>. Es dudoso si, en *gnóseos toû Theoû*, con *gnóseos* alude Pablo, como opina Allo, a algún conocimiento especial, en el sentido de doctrina, del que alardeaban sus contrincantes y que no coincidía con lo que decía Pablo <sup>54</sup>, o simplemente, como le parece más probable a Barrett, tendría un sentido equivalente al de *epignósei* en Rom 1,28 (*tòn Theòn échein en epignósei*) <sup>55</sup>. Puesto que esto no afecta mucho a nuestro trabajo, no nos entretenemos en dilucidarlo. En cualquier caso, es de interés subrayar que Pablo está defendiendo —así lo cree él por lo menos— la parte de Dios, no su propia parte, y ataca cualquier posición que ignore a Dios como instancia suprema.

En esta línea continúa el v. 5. La acción de Pablo va encaminada no a procurarse un grupo de gente sometida a él, sino a que haya obediencia a

49. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 244.

50. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 252.

51. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 244.

52. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 252.

53. Cfr. *supra*, lo dicho sobre *katà sárka*.

54. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 245.

55. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 252.

Cristo <sup>56</sup>. Se podría pensar que con ello está relativizando el problema de su propia persona. Pero en realidad está dando argumentos sobre la validez de su persona en cuanto apóstol. Pues lo que estaba puesto en cuestión era precisamente la capacidad que él tenía de mediar ese sometimiento a Dios. Nadie dudaba en teoría de que Dios era la instancia suprema. El problema era aducir los criterios que permitieran discernir quién era el apóstol que podía pretender la obediencia de los corintios en nombre de Dios. Pero hay que subrayar que, desde el primer momento, Pablo hace hincapié en que su interés principal es la persona de Cristo y no su persona.

Antes de pasar a otra expresión conviene hablar, en orden a obviar dificultades, del interrogante que plantea el v. 6. Con él surge el problema sobre a quién va dirigida realmente la amenaza de Pablo. Ahí dice que está preparado para vengar toda desobediencia cuando la obediencia de los corintios (*hymôn*) sea completa. Como dice Barrett, no se puede pensar que Pablo quisiera castigar a los corintios por su desobediencia pasada cuando sean obedientes. No sería el momento oportuno. Es más probable que cuando habla de vengar toda desobediencia tenga en mente a otra gente distinta de los corintios <sup>57</sup>. Habría que pensar en los oponentes de Pablo venidos de fuera (cfr. 10,12-18) <sup>58</sup>. Esto podría proporcionar la base para interpretar *tínas* del v. 2 como referencia a esta misma gente. Más claro sería todavía con *tis* y *toûto* del v. 7. Lo mismo podría decirse de *phesín* y *toioûtos* de 10-11. De todo ello se podría deducir que la amenaza de Pablo iba dirigida solamente a los foráneos y no a la comunidad. Sin embargo es curioso que la apelación vaya dirigida a la comunidad, como la que tiene en sus manos la decisión sobre si Pablo debe actuar severamente o no en la próxima visita. Además, en 12,19-13,10, párrafo conclusivo, se ve claramente que Pablo amenaza a la comunidad. Seguramente esta oscilación entre la comunidad y los intrusos como objeto de la amenaza haya que explicarla precisamente a partir del influjo que los intrusos estaban ejerciendo en la comunidad <sup>59</sup>. Muy probablemente era difícil para el mismo Pablo distinguir entre la acción de los intrusos y la participación de los miembros de la comunidad. Él podía darse cuenta de que la mayor parte de la comunidad era manipulada, pero también podía saber o suponer que los misioneros tenían sus adeptos-cabecillas en la misma comunidad, como lo prueba la situación de 1Cor 1-4.

56. En la expresión *eis tèn hypakoèn tou Christou*, entendemos *Christou*, por lo tanto, como genitivo objetivo. Ver en C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 253, la discusión con Barth, que lo toma como genitivo objetivo y subjetivo al mismo tiempo.

57. *Id.*, 253.

58. *Id.*, 254.

59. Cfr. infra, sobre el trasfondo sociológico de la polémica entre los distintos misioneros.

c) 10,7a: *tà katà prósopon blépete*

En esta frase el verbo podría ser entendido, bien como indicativo, bien como imperativo. Si se lo supone indicativo el sentido sería: «Miráis sólo lo que tenéis delante, la apariencia». Se trataría de un reproche que cuadra bastante bien a la situación y al contexto. El indicativo supondría que Pablo está haciendo una distinción explícita entre dos niveles, superficial y profundo, de observación de la realidad. Quizá demasiado complicado. Con la mayoría de los autores preferimos considerar *blépete* como imperativo. El sentido sería: «Mirad lo que tenéis delante, es decir, la evidencia». Una traducción que no supone más que lo que dicen las palabras. Barrett recuerda que, aunque no sea decisivo, *blépete* es con frecuencia y característicamente empleado por Pablo en imperativo <sup>60</sup>.

Para lo que toca a nuestro interés, en cualquiera de las dos traducciones, lo que importa es que Pablo, en contraste con la amenaza, se sitúa en el terreno de la objetividad, de los criterios. Aunque esto se ve mucho más claro en la traducción aceptada. Como afirma Betz <sup>61</sup>, seguido por Barrett <sup>62</sup>, en Corinto, en aquella ocasión, se trataba de un problema de evidencia: «If the Corinthians will open their eyes and look, they will see that the situation is not as one-sided as they may have supposed» <sup>63</sup>. Estamos, pues, ante una frase con la que Pablo apela a la capacidad de ver de los destinatarios. No es una amenaza o advertencia, sino invitación, más o menos urgente, a la reflexión crítica, a afrontar el problema objetivamente, a dejarse interpelar por la realidad. Esta consideración objetiva de las cosas debe llevar a los corintios a la conclusión de que Pablo es de Cristo (v. 7b) y, por lo tanto, tiene autoridad apostólica (v. 8).

d) 10,8b: *...tês exousías hemôn, hês édoken ho kýrios eis oikodomèn kai ouk eis katháiresin hymôn*

Esta expresión aparece casi textualmente igual al final, en 13,10b, y se puede considerar que hace inclusión. Cuando estudiemos el párrafo conclusivo aparecerá más claro su sentido. Pero ya ahora podemos decir algo sobre ella.

Se discute sobre la posibilidad de que Pablo esté haciendo alusión a Jer 1,10; 24,6. Hay opiniones en pro y en contra <sup>64</sup>.

60. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 256.

61. H.D. BETZ, *o.c.*, pp. 132-137.

62. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 256.

63. *Id.*, 256.

64. Cfr. J. HAINZ, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*. Regensburg 1972, p. 162, nota 7.

El problema de la conexión entre los vv. 8 y 9 ha ocupado mucho la atención de los exegetas. Es realmente un problema difícil. Barrett considera las distintas posibilidades de que *hína mé* esté conectado con alguna palabra en particular del v. 8. El resultado es negativo <sup>65</sup>. Antiguos comentaristas, como también la Vulgata y Loisy, relacionan el v. 9 con el v. 11, haciendo del v. 10 un paréntesis. Para lo cual suponen un punto delante de *hína mé*. Contra esto afirma con acierto Allo que en tal caso tendría que haber después de *hína mé* un *dé* u otra partícula, pues si no sería una asíndesis poco natural. De hecho, el traductor de la Vulgata ha introducido *autem* <sup>66</sup>. Windisch piensa que habría caído un principio de frase antes de *hína mé*, lo que Héring llama «une solution de désespoir» <sup>67</sup>. J. Weiss piensa que nuestra frase sería una interpolación tomada de 13,10, lo que va contra todos los manuscritos y olvida que 10,8b y 13,10b no son una repetición <sup>68</sup>. Lo mejor es rendirse a la evidencia de una conexión irregular, que no debe extrañar demasiado en el estilo de Pablo y en una situación emocionalmente fuerte <sup>69</sup>. Con Allo podemos decir «que le v. 8, pour l'idée, dépend comme un tout du précédent, sans qu'on puisse le rattacher grammaticalement à aucun mot particulier» <sup>70</sup>. Pero esto no nos exime de preguntarnos por el sentido de esta dependencia. Bachmann, seguido por Héring, es quien nos puede dar la solución. Deja la coma entre los vv. 8 y 9, pero supone un tácito «solamente» delante de *ekphobeîn*, restricción ésta que no es siempre explícita en griego. En nuestro caso hace perfectamente justicia al texto. «Paul ne veut pas avoir l'air de tirer des coups en l'air, simplement 'pour faire peur'. La particule *hosàn* = quasiment semble confirmer cette interprétation» <sup>71</sup>. Así se explica el tenor tanto de los versículos precedentes como de los siguientes y 8b tiene también una función en el texto.

En el v. 7 Pablo ha dicho que él también es de Cristo. Con ello le ha parecido empezar a gloriarse. Por lo que añade (v. 8) que, aunque se gloriase más todavía (*perissóterón ti*) sobre su autoridad, no quedará avergonzado. Con ello está adelantando la amenaza del v. 11, es decir, se está refiriendo a la objetividad de su autoridad, que, de hecho, puede actuar con fuerza. Con 8b Pablo cualifica, en un paréntesis, su autoridad. Es una autoridad que Dios le ha dado para la edificación —metáfora común en Pablo <sup>72</sup>— y no para la des-

65. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, pp. 258s.

66. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 248. Lo mismo piensa J. HERING, *La seconde épître de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel 1958, p. 80.

67. J. HERING, *o.c.*, p. 80.

68. Cfr. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 247.

69. *Id.*, 248. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 259.

70. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 247.

71. J. HERING, *o.c.*, p. 80.

72. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 258.

trucción de la comunidad. El estudio de 10,1-2 nos ha hecho ver cómo con las frases-*parakalô* Pablo quería que su autoridad fuese reconocida, de forma que no tuviera que ejercerla mediante una intervención dura. El modo en que Pablo quiere ejercer su autoridad es en la paz del reconocimiento y no en la imposición violenta. Sólo en el primero la edificación es segura, mientras que en el segundo hay un fuerte riesgo de destrucción <sup>73</sup>. En 13,10 Pablo cualifica su autoridad con las mismas palabras que lo ha hecho en 10,8b. Pero en 13,10, antes de *chrésomai*, introduce el adverbio *apotómos* («severamente»). Es una cualificación de la ejecución de su autoridad <sup>73a</sup>. Lo que Pablo trata de evitar, por lo tanto, no es poner en acto su autoridad, como quiere Hainz <sup>74</sup>, sino ponerla en acto severamente. Pablo querría —generalicemos como hipótesis de trabajo— que sus intervenciones de autoridad con respecto a la comunidad pudieran ser siempre formuladas con una frase-*parakalô* en su forma pura, que supone comunidades en las que la autoridad de Pablo es indiscutida. En ellas la autoridad se ejerce renunciando a la imposición, porque es aceptada en libertad. Pero se ejerce.

La expresión de 10,8b, en un contexto donde Pablo afirma la objetividad de la autoridad que posee, cualifica esta autoridad. Pero la cualificación no es independiente del modo en que la autoridad se ejecuta. El modo en que Pablo la ha ejercido hasta ahora, en contraste con los intrusos, es un tanto paradójico. Hasta el punto de que a los corintios les ha llegado a parecer que no la tenía y que sólo aparentemente, sin dar la cara, es capaz de mostrarse osado. La forma de proceder de Pablo ha inducido a confusión a gente que está acostumbrada a otro tipo de evidencia. Por eso él tiene cuidado de cualificar su autoridad como dada por Dios para la edificación y no para la destrucción. Esa cualidad de su autoridad —cosa que sus oponentes no podrían decir— explica su comportamiento respetuoso y no prepotente para con los corintios. Estamos, pues, de nuevo ante una diferencia de criterios sobre la autoridad.

### 3. Conclusiones

En las conclusiones a 1 constatábamos ya lo difícil que era conjugar en una propuesta coherente para la comunidad los distintos aspectos de la actitud de Pablo en su interpelación a los corintios. Esta dificultad queda confirmada con la continuación del estudio. Hemos visto que a Pablo le importa mantener su autoridad en Corinto, pero quiere que sea reconocida según sus criterios, o

73. Cfr. supra.

73a. Esto supone que en 13,10 *katà tèn exousian*... cae también bajo el efecto negativo de *mé*. Cfr. infra.

74. J. HAINZ, *o.c.*, p. 163.

sea, en la paz de la evidencia indiscutida, según razones objetivas, como una autoridad que no necesita imponerse por la fuerza, en la cual no importa su persona por sí misma, sino en cuanto es objetivamente capaz de mediar la obediencia a Cristo. A los corintios se les pide que consideren la evidencia, lo que implica confrontar los criterios sobre la autoridad que dan soporte a las acusaciones contra Pablo con otro modelo de autoridad, basado en un Cristo manso y benigno. Pero lo curioso es que Pablo haga esto amenazando con una visita severa: si los corintios no responden a la propuesta, se hará presente con osadía. El objetivo de la carta parece ser evitar tener que recurrir a ello. Si esta osadía debe entenderse como un cambio de táctica por parte de Pablo, no nos queda más remedio que concluir que la formulación del objetivo de la carta contradice la formulación de la respuesta que Pablo esperaba de los corintios. Si éstos no se convencían por las buenas, único modo en que puede haber una convicción, ¿qué sentido tenía ya una intervención dura, en la que el reconocimiento de su autoridad no se haría según sus criterios, sino según el modelo de sus oponentes? Pablo se podía contradecir. Pero antes de llegar a esa conclusión debemos considerar la posibilidad de que detrás de su amenaza haya algo distinto a un simple cambio de método para ganarse adeptos. ¿Era posible un ultimatum sin contradecirse? El párrafo conclusivo nos dará ocasión de contestar a esta pregunta.

Por el momento hay algo claro: Pablo esperaba que los corintios se pusieran de su parte y reconocieran su autoridad y que hicieran esto valorando la autoridad con criterios distintos a los de los intrusos, que no eran objetivos. Sin embargo, detenerse ahí sería olvidar lo problemático que una propuesta tal se presentaba para una comunidad en conflicto entre dos ofertas distintas y los interrogantes que plantea sobre las pretensiones de Pablo. El hecho de que no consigamos encajar la amenaza en tal propuesta es también una confirmación de ello. El análisis de 12,19-13,10 nos permitirá profundizar en el problema y acercarnos a las conclusiones.

## II. 2COR 12,19-13,10

A partir de 12,19 Pablo deja los argumentos en torno a cosas concretas sobre su comportamiento y el de sus oponentes. Vuelve la vista reflexivamente hacia lo que ha estado diciendo y aclara su posición frente a los corintios.

Aparecen de nuevo expresiones parecidas a las de párrafo inicial: Pablo está preocupado por la edificación de la comunidad (12,19; 13,10); anuncia claramente su visita y teme tener que comportarse en ella duramente, aunque lo hará si se ve obligado (12,20-13,2; 13,9-10); escribe precisamente para evitar una visita severa (13,2.10).

Se podría calificar este párrafo como de aclaración, conclusión y exhortación.

### 1. *Análisis*

#### a) *12,19*

Pablo conocía a los corintios <sup>75</sup>. Seguramente ya hacía tiempo (*pálai*) <sup>76</sup> estaban pensando que se defendía ante ellos. Si se trata de una pregunta o una afirmación, no es fácil decidirlo. En cualquier caso, aparece clara la intención de Pablo de negarlo. En realidad, no sólo los corintios, sino cualquiera que leyera los párrafos anteriores, podía pensar que Pablo se estaba defendiendo. Él quiere salir al paso de un posible malentendido a este respecto, afirmando categóricamente que está hablando «delante de Dios, en Cristo», expresión literalmente igual a la de 2,17. También allí está proponiendo la excelencia de su ministerio, en contraste con el de otros (2,17a) y también allí trata de aclarar que no necesita recomendaciones para con los corintios, como hacen otros (3,1ss). En 12,19a a Pablo le interesa dejar claro que no se trata de salvar su propia reputación, de una defensa ante los hombres (ante la comunidad), que lógicamente debería ser hecha por criterios humanos y llevaría a una autorrecomendación, no a una recomendación del Señor (cfr. 10,12.18). Se trata de ajustarse a los criterios de Dios, de hablar ante Dios en Cristo (*en Christôi*), es decir, con una existencia motivada y basada en Cristo <sup>77</sup>.

No es la primera vez que Pablo se esfuerza en hacer ver a los corintios que no le importan las opiniones o juicios que su persona les pueda merecer. Ya en 1Cor 4,3-5, en una situación parecida, en que el apostolado de Pablo era comparado con el de otros misioneros, él trata de hacer ver que su misión es independiente de lo que los hombres piensen de ella, él es juzgado sólo por Dios. Que Pablo no se expresaba así sólo con la comunidad de Corinto lo prueban Gal 1,10 y 1Tes 2,6.

Pablo habla, pues, ante Dios en Cristo y todo lo que hace es por la edificación de la comunidad (v. 19b). A él le interesa la cuestión objetiva de que los corintios sean como tienen que ser, no la gloria personal <sup>78</sup>. Si ha hecho el loco, hablando de un modo que no le gustaba, que no responde aparentemente a

75. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 328.

76. p <sup>46</sup> lee *ou* delante de *palai*, seguramente preguntando. S <sup>2</sup> D 044 M g vg <sup>mss</sup> y bo tienen *palin* en vez de *palai*. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 326: «the latter variant is probably an assimilation to 3,1; 5,12; the *ou* in p <sup>46</sup> may have come from 5,12».

77. *Id.*, pp. 105, 328.

78. Cf. *infra*.

esa pretensión de dar razones sólo a Dios y dejar hablar simplemente a su existencia en Cristo, es por la edificación de la comunidad. Lo cual supone que, en la opinión de Pablo, la edificación de la comunidad pasaba por la aceptación por parte de los corintios de Pablo como apóstol. Pero esto necesita ulterior precisión, a la que nos llevarán los versículos siguientes.

b) 12,20-21

Si Pablo está escribiendo como lo hace es porque (*gár*) teme (*phoboûmai*) que en su visita a Corinto ocurran cosas aciagas. De *phoboûmai* dependen tres frases, introducidas por *mé pos* (las dos primeras) y *mé* (la tercera), que expresan el objeto del temor de Pablo.

¿Qué es lo que teme realmente en la primera (*mé pos elthôn ouch hoíous thélo heúro hymâs kagò heurethô hymîn hoíon ou thélete*)? Lo más sencillo sería suponer, como es habitual, que Pablo está expresando en forma de temor lo que en el primer párrafo y también en 13,2 es un aviso o una amenaza abierta. Digámoslo con palabras de Barrett:

The undesirable qualities Paul fears he may find in the Corinthians are listed, or at least illustrated, in the next sentence. Where he himself is concerned, his fear is presumably that he may have to visit Corinth not in love and a spirit of gentleness, but with a rod (cf. 1Cor 4,21). He goes on to promise that on his next visit he will not spare them (13,2); he will be in person at least as firm as he is by letter (10,11). He has a positive authority to exercise in Corinth (10,8; 13,10), and his behaviour will not conform to Corinthian requirements <sup>79</sup>.

Así pues, según esta opinión *kagò heurethô hymîn hoíon ou thélete* aludiría a la reacción dura de Pablo cuando vea que los corintios persisten en la conducta desagradable a sus ojos. Sin embargo Barrett olvida que en el versículo siguiente (v. 21) Pablo está temiendo ser humillado en Corinto y que en ninguna de las oraciones dependientes de *phoboûmai* hay alguna expresión que aluda a la severidad de que Pablo piensa hacer uso en su visita si los corintios no se corrigen. El rostro de Pablo en estos dos versículos es el de una persona que teme y que ante una situación desastrosa acude al luto, al lamento (*penthésō*). Además —aunque no se pueda urgir mucho este argumento—, en cierto modo, ¿no querían los corintios ver a Pablo enfadado? Éste parece reflejar en 11,20 que la comunidad se siente más contenta con apóstoles impositivos. Seguramente si él «jugara» a hacerse el enfadado sería más accesible a los criterios de los corintios. Es un dato más que, en nuestra opinión, hace improbable que Pablo se esté refiriendo con esta expresión a la posibilidad de usar de

79. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 329.

severidad en su visita. Nuestra interpretación de la afirmación paulina se limita a las últimas palabras de la cita de Barrett: «... his behaviour will not conform to Corinthian requirements». Lo mismo que los corintios no se ajustarán a los criterios de Pablo, tampoco éste se ajustará a los de ellos, pues no puede ceder en lo que cree fundamental. Está aludiendo, pues, a un posible mutuo rechazo, que podría suponer de hecho una humillación para el Apóstol.

La segunda oración dependiente de *phoboûmai* introducida por *mé pos* específica con una serie de sustantivos el estado de cosas propio de una situación que sería ocasionada por la irrupción de apóstoles rivales, donde unos están de un lado y otros de otro <sup>80</sup>; discordia <sup>81</sup>, envidia <sup>82</sup>, arrebatos de ira, intrigas, difamaciones, murmuraciones, enreimientos, alborotos.

La tercera frase presenta un problema gramatical insoluble <sup>83</sup>. ¿Con qué verbo va *pálin*, con *elthóntos* o con *tapeinósei*? Ambas cosas son gramaticalmente posibles. En favor de la primera habla la cercanía en el texto. La segunda está apoyada por el hecho de que *tapeinósei* es el verbo principal y el genitivo absoluto *elthóntos mou* se podría considerar una especie de paréntesis. También desde el punto de vista de la historia ambas posibilidades son válidas. Pablo ya había estado en Corinto antes, pues ésta sería la tercera visita (12,14; 13,1). También había pasado allí por una situación humillante (cfr. 7,12). Así pues, *pálin* podría ir con cualquiera de los dos verbos. Sólo hay un indicio, apuntado por Allo, que sigue a su vez a Plummer, en favor de la relación de *pálin* con *tapeinósei*. Pablo podría haber puesto este *pálin* delante de *elthón*, en el versículo precedente, si quisiera hacer ver que tenía previsto ir otra vez <sup>84</sup>. Pero tampoco este argumento es del todo convincente, pues no se hacen todos esos razonamientos cuando se está escribiendo una carta. Pero de todas formas hace esta segunda posibilidad más probable.

Pablo habla de una posible humillación. Humillación que en el caso de su misión habría que entender como fracaso <sup>85</sup> y que podemos comprender mejor a la luz de lo dicho sobre la primera frase dependiente de *phoboûmai*. Pablo, que no está dispuesto a ceder, no sería aceptado en la comunidad. Estos dos versículos suenan a impotencia y miedo y contrastan con las expresiones de

80. Cfr. C.K. BARRETT, «Paul's opponents...», p. 247.

81. B D F G 044 M latt sy<sup>h</sup> co leen *ereis*, en plural, probablemente por asimilación con los demás plurales de la lista.

82. S D<sup>1</sup> 044 0243 M latt sy<sup>h</sup> co tienen *zeloi*, seguramente por la misma razón que la palabra anterior.

83. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 330.

84. E.-B. ALLO, *o.c.*, pp. 334, 335.

85. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 331: «Humiliation was a failure».

amenaza del primer párrafo y las que siguen inmediatamente. Quizá contribuyan a esclarecer hasta qué punto consideraba Pablo «extrema», a la desesperada, una intervención dura. Tal intervención sólo podía venir como consecuencia de un fracaso, no era concebida como un procedimiento normal. Ésta sería una diferencia importante entre Pablo y los intrusos. Si Pablo actuaba con severidad, sería porque ya no había posibilidad de hablar, no porque quisiera por obra una nueva táctica.

En cualquier caso, como muy bien nota Barrett, el sujeto de esa humillación es Dios, no los corintios. Si una cosa tal ocurría, sería porque Dios lo permitía, lo mismo que era Dios quien le había puesto el aguijón en la carne (12,7) <sup>86</sup>. Además, estaría en pleno acuerdo con la debilidad que constituye la gloria y la fuerza (11,30; 12,6.9-10), que en 13,3-4, como veremos, Pablo fundamenta cristológicamente.

Pablo dice que tendrá que guardar luto por muchos que, habiendo pecado antes, no se han convertido <sup>87</sup>. Los pecados enumerados ahora son: impureza, fornicación y libertinaje. Estos son pecados de inmoralidad sexual y no de rivalidad, como nota bien Barrett citando a Georgi <sup>88</sup>. Los autores lo suelen relacionar con las tendencias libertinas que Pablo se vio obligado a corregir en 1Cor. Éstas no habrían pasado del todo y el Apóstol, además de la situación de contienda y división, tendría que enfrentarse también con viejos pecadores (*proemartekótes*) cuando vaya <sup>89</sup>. Pero la pregunta que se plantea es si existe una relación entre la situación de división en torno a distintos misioneros, cuyas consecuencias se verían reflejadas en los pecados del v. 20, y estos pecados de libertinaje. La posibilidad de detectar esta relación la encontramos quizá en el estudio sociológico de Theissen <sup>90</sup>. Los orígenes de las contiendas entre las distintas facciones de 1Cor 1-4 habría que localizarlos sociológicamente entre las personas que tenían medios para alojar y sustentar a los misioneros <sup>91</sup>, es decir, entre los pocos sabios, poderosos y nobles (1Cor 1,26) de la comunidad. Éstos eran los que disponían de casas para albergar también a la comunidad y ejercían influjo sobre sus propios grupos, convirtiendo una cuestión de pocos en una cuestión de muchos. Éstos eran los únicos que tenían igualmente acceso a la formación y a la cultura, con posibilidad de viajar, lo que los hacía

86. *Id.*, 330s.

87. Sobre los participios, *proemartekóton* y *metanoesánton*, cfr. *Id.*, 332: «The participles are in the genitive case, wrongly; Paul does not mean (as his words strictly taken would imply) that there would be some unrepentant sinners over whom he would not mourn».

88. *Id.*, 332.

89. Cfr. C.K. BARRETT, «Paul's opponents...», pp. 247s. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 334.

90. G. THEISSEN, *o.c.*, pp. 54-57, 96-99.

91. *Id.*, pp. 54s: «Naturally, nobody wishes to spend money for a second class missionary».

abiertos a ideologías paganas liberales, en ambientes donde se respiraba la gnosis. Esto explicaría sociológicamente el largo espacio que ocupa en 1Cor 1-4 la corrección del énfasis puesto por algunos en la ciencia y que Pablo tenga que vérselas con una ideología liberal y culta en otros lugares. La estructura del conflicto es básicamente la misma en 2Cor 10-13:

In 2Corinthians we hear nothing more about this strife among parties. Instead, almost all the Corinthians now seem united in a position opposing Paul. In its structure, however, this new conflict is comparable tho the old. The attitude opposing Paul results from the respect now being accorded to the newly arrived «superlative apostles». These apóstles are scarcely likely to have found shelter with those Christians who showed up at the Lord's Supper with «nothing» (1Cor 11,17ss). Nor are those attracted to them the least cultured of people. They can evaluate letters, and they raise certain objections to Paul's appearance and rhetoric. Paul responds with arguments employing a clutch of allusions drawn from popular philosophy, which not everybody would have understood <sup>92</sup>.

Así pues, tampoco es la primera vez que los pecados de libertinaje aparecen asociados en la correspondencia corintia a las contiendas y divisiones. Había una base sociológica real. El v. 21, por consiguiente, podía surgir de la pluma de Pablo después del 20 sin hacer ningún salto, sin pensar en «nuevos» viejos problemas. Se explica que en una situación de rivalidad, en la que los pocos sabios, poderosos y nobles tenían un papel clave, hubiera gente que se viera ya desde antes y sin perspectivas de arrepentimiento en un tipo de vida libertino.

Esta reflexión, además, nos permite apreciar más en vivo las repercusiones comunitarias del influjo de uno u otro apóstol, canalizado a través de una compleja interacción social, en la que, como ya se dijo <sup>93</sup>, era difícil saber dónde terminaba lo de fuera y empezaba lo de dentro. Éste es el escenario donde Pablo combate por mantener su autoridad. Algo que se le estaba poniendo muy difícil, teniendo en cuenta su actitud intransigente, por ejemplo, en cuanto a aceptar ayuda económica de los corintios (cfr. 11,9b-10; 12,14-15). ¿Qué posibilidades de captarse adeptos tenía alguien que rechazaba las tácticas habituales de influir, como podía ser en Corinto aceptar manutención de ciertas personas que después apoyarían su candidatura?

92. *Id.*, 57. Esto apoyaría también lo que dice Barrett sobre la adaptación de los intrusos al medio. Cfr. *supra*, nota 12.

93. Cfr. *supra*, comentario a 10,6.

## c) 13,1-2

Pablo repite que piensa ir por tercera vez a Corinto (Cfr. 12,14). El tono de su discurso cambia. Recobra la firmeza y el carácter amenazante. Pablo advierte con toda contundencia, incluso utilizando un lenguaje legal: *epi stómatos dýo martýron kai trión stathésetai pân rêma* (13,1b). Es una cita de Deut 19,15 (cfr. Mt 18,16). Desde Crisóstomo hasta un gran número de comentaristas modernos, entre los cuales están Plummer, Bachmann, Windisch y Héring, han interpretado el uso de esta cita por el Apóstol en el sentido de que tres visitas hechas por una persona, es decir, por él, en distintos momentos, pueden ser consideradas como tres testigos<sup>94</sup>. Contra ellos Allo, entre otros<sup>95</sup>, toma la expresión literalmente, o sea, Pablo estaría decidido a llevar a cabo un juicio con los requisitos legales del Deuteronomio. En la línea de la primera opinión parece sugerente y aceptable la opinión de H. van Vliet, seguida por Barrett: Pablo citaría Deut 19,15 a la manera de un proverbio, lo que probaría que era una regla viviente en su mente. La idea de testimonio se habría desarrollado y empleado en el sentido de avisos, advertencias. Sus visitas lo habían sido. Pablo vendría a decir: «Ya habéis tenido suficientes advertencias, como está prescrito. Ahora el caso está maduro para la decisión»<sup>96</sup>.

Apoya esta interpretación la aparición del término «advertir» (*proētreka kai prolégo*)<sup>97</sup> en el v. 2. Pablo está decidido a actuar con firmeza. Ya se lo había advertido presente en la segunda visita y lo advierte de nuevo ahora: «si voy de nuevo<sup>98</sup> *ou phésomai*». Ésta era la razón por la que Pablo no había vuelto por Corinto: *hóti pheidómenos hymôn oukéti êlthon eis Kórinthon* (2Cor 1,23b). *Pheidomai* significa originalmente perdonarle a uno la vida en una batalla. Por extensión, especialmente en los LXX, ha venido a significar tener misericordia de alguien, tratarlo con miramiento<sup>99</sup>.

Es el momento de aventurar una respuesta al interrogante sobre la amenaza de Pablo. ¿Cuál era su contenido real? Barrett piensa que lo que Pablo no había hecho todavía (2Cor 1,23), pero ahora estaría dispuesto a hacer, se puede entender sólo a la luz de 1Cor 5,5, donde ordena que el incestuoso sea

94. J. HÉRING, *o.c.*, p. 101.

95. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 335.

96. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 333.

97. Para la traducción de *prolégein* nos basamos en H.G. LIDDEL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1958, p. 1488, s. v., 3, seguido por C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 333s: «The verb Paul uses here (*prolégein*), though it may bear the simple meaning 'to say beforehand', 'to tell in advance', is best taken to mean 'to warn'... 'I have told you in advance and am now telling you in advance' is not impossible but somewhat heavy-handed».

98. *Eis tò pálin* puede ir con *éltho* o con *ou phésomai*. Con la mayoría de los autores, aceptamos la primera posibilidad.

99. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 334.

expulsado de la comunidad. Sólo que en la situación de 2Cor 10-13 Pablo correría el riesgo de ser expulsado él si convocaba una reunión de la comunidad:

Paul had in fact no weapon at all except the truth, the Gospel applied to the situation. As he had proclaimed in Corinth the good news constituted by the word of the Cross (1Cor 1,18; 2,2), so he could now declare that those who by word and deed were denying the Gospel had thereby alienated themselves from the merciful God and had fallen back into the realm of Satan. This is neither excommunication nor a curse, but an unrelenting faithfulness to the truth of the mercy in which alone God will deal with men (Rom 11,30ss). Paul must have known that his faithfulness might (humanly speaking) destroy him, and the church on which he had bestowed so much love and labour; there was however no alternative <sup>100</sup>.

La opinión de Barret nos ofrece una buena pista, coherente con todos nuestros hallazgos. Hemos visto que Pablo no se arrepiente de su comportamiento respetuoso, la idea que tenía de cómo debía ser reconocida su autoridad —no quería ser un tirano de la fe de los corintios (2Cor 1,24)—, que pensaba que la mediación del apóstol no debía ser impositiva. En la parte central de nuestros capítulos, sobre todo en el discurso en locura (11,16-12,10), ha tratado de mostrar que el único verificante de la validez del apóstol es la experiencia radical de Cristo que comunica. El prestigio de origen, la exhibición de méritos, las visiones... no son verificantes válidos, pueden encubrir orgullo, falsa seguridad, obediencia al apóstol antes que a Cristo y, en consecuencia, degradación de la mediación y con ella de la experiencia cristiana <sup>101</sup>. Los corintios no quieren una mediación libre del apóstol, sino alguien que los contente, que responda a sus necesidades de seguridad. Pablo ha dicho que podría hacerlo, que goza, incluso en mayor medida que los misioneros intrusos, de los requisitos para esa falsa *dokimé* <sup>102</sup>, pero que prefiere mostrarse débil, en vez de alardear de una fuerza que es sólo humana, demasiado humana. Hemos visto además el temor real de Pablo a ser rechazado por la comunidad, a ser humillado en Corinto. Todo ello es evidencia suficiente para concluir que este no *phéidesthai* de Pablo en la visita próxima no podría consistir en utilizar el enfado como táctica represiva para amedrentar, lo que lo situaría al mismo nivel de sus oponentes. Esta visita severa solamente podía ser un último testimonio, pero ya sin contemplaciones —en este sentido se puede hablar de cambio en la actitud de Pablo, pero cambio coherente— de la propia experiencia

100. *Id.*, 334.

101. Cfr. E. KAESEMANN, *a.c.*, p. 48: «Wir wagen nunmehr die Behauptung, dass Paulus eben in der Bestreitung seines Apostolates eine Verfälschung des Evangeliums wahrnahm».

102. Sobre esta palabra cfr. *infra*.

cristiana, rompiendo con quien fuera preciso romper, aunque fuese toda la comunidad. Sería un actuar con autoridad que, como dice Barrett, podía destruirlo y destruir. Pero también, en caso de recalcitrancia, la única posibilidad de que los corintios tuviesen la prueba de la «fuerza» que Dios da a un apóstol para afrontar si es preciso la destrucción, realizando así la experiencia de Cristo. Esto nos lleva a los versículos siguientes.

d) 13,3-4

Pablo tendría que actuar así, puesto que (*epel*) los corintios siguen buscando una prueba (*dokimén*) «del Cristo que habla en él» (*toû en emoi laloûntos Christou*) (3a). Los vv. 3b-4 están contruidos en torno a la debilidad y la fuerza de Cristo como experiencia repetida por el Apóstol. La fuerza de Pablo había sido puesta en duda en base a criterios sensacionalistas. Y con ella se dudaba de que Cristo hablara en él. Pablo argumenta ahora sobre la naturaleza de su fuerza, que está basada en la de Cristo. Éste es el momento oportuno para hacerlo, pues en los versículos precedentes estaba amenazando con una intervención excepcionalmente severa, que, aunque humanamente hablando le pudiera salir mal —o quizá precisamente por eso—, requería una fuerza fuera de lo común.

Pablo comienza afirmando que el Cristo que habla en él (*hós*) «no es débil para con vosotros, sino que es fuerte en vosotros» (3b). Esto lo podían apreciar ya los corintios a partir de los frutos de la actividad de Pablo <sup>103</sup>. Sin embargo esta evidencia no era tan evidente para ellos. De hecho se había puesto en duda al compararla con la actividad de otros misioneros. Por eso Pablo ahora, al final de la carta, cuando amenaza con una intervención de fuerza, que quiere evitar, se ve obligado a argumentar sobre su propia fuerza comparándola con la de Cristo, cuya fuerza los corintios no podían negar.

Pero también en esta ocasión recuerda aspectos del misterio de Cristo que parecen no tener en cuenta quienes minusvaloran la actividad del Apóstol aplicándole criterios sensacionalistas. Pues Cristo «fue crucificado por debilidad, pero vive por la fuerza de Dios» (3b). Ya en 1Cor 1,17-18 Pablo tuvo que oponer la palabra de la cruz a la primacía que se daba en la predicación de los apóstoles a la sabiduría del discurso (*sophíai lógou*), que podía vaciar la cruz de Cristo. De nuevo ahora recuerda a los corintios que están creyendo en alguien que murió crucificado. Y fue crucificado por debilidad (*ex asthenéas*). La clave para entender la debilidad de Cristo nos la da el contexto. La raíz aparece 14 veces en 2Cor 10-13. En 12,9-10, como colofón a la noticia sobre el

103. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 335.

«aguijón en la carne», cuatro veces, emparejada paradójicamente con *dýnamis*: la fuerza de Pablo se cumple en la debilidad, cuando es débil entonces es fuerte, por eso se gloria en sus debilidades (así también: 11,30; 12,6). Evidentemente en todos estos casos *asthénéia* se refiere a lo que no responde a los juicios sensacionalistas de los corintios y *dýnamis* a la acción poderosa de Dios a través de esa aparente insignificancia humana <sup>104</sup>. Pero es claro que esta fuerza de Dios no es sólo algo que se manifiesta a posteriori confirmando de un modo sensacionalista la validez amenazada del Apóstol, sino que es evidente ya para quien sabe apreciar la fuerza necesaria para no sucumbir al sensacionalismo. El intento de Pablo en esta carta es precisamente convencer de eso a los corintios. En este sentido habría que interpretar también la debilidad por la que Cristo murió crucificado. Aunque no haya dependencia literaria, las burlas a Jesús en la cruz (Mc 15,29-32) interpretan bien el sentido de esta debilidad, pues reflejan una mentalidad sensacionalista, que no sabe distinguir la verdadera fuerza.

Los corintios tenían necesidad de que se les dijera esto, aun cuando Pablo les estaba hablando de que tenía fuerza suficiente para ir sin contemplaciones a Corinto. En efecto, el énfasis aquí es puesto en el segundo miembro de la afirmación: «pero vive por la fuerza de Dios». En Cristo crucificado por debilidad Dios ha actuado con fuerza, haciéndolo vivir. La resurrección es el otro aspecto del misterio de Cristo, en el que la fuerza de Dios se ha manifestado. Pero, como hemos visto, es una fuerza ya presente en su muerte débil, una fuerza que capacita para afrontar la debilidad y la muerte.

Por todo esto Pablo sabe que está repitiendo la experiencia de Cristo: *kai gâr* <sup>105</sup> *hemeis asthenoumen en autô* <sup>106</sup> *allâ zesomen syn autô* <sup>107</sup> *ek dynameos Theou eis hymas* <sup>108</sup> (v. 4). Esa visita en la que Pablo tendría que actuar sin miramiento sería realmente una manifestación de la fuerza de Dios en Cristo resucitado. Se trata de la fuerza que Dios da al Apóstol para tratar con una situación comprometida de la comunidad (*eis hymas*). Pablo, cuya presencia habitualmente es débil e insignificante, puesto que no apoya lo que pro-

104. Así aparece claramente en la respuesta de Dios en 12,9.

105. Nótese que lo que se dice de Cristo y del apóstol es introducido igualmente por *kai gâr*, lo cual refuerza el paralelismo y el efecto de repetición.

106. S A F G pc r sy<sup>p</sup> bo leen *syn* en vez de *en*. Según la opinión de B.M. METZGER, *A textual commentary on The Greek New Testament*. London/New York 1975, pp. 587s. y C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 327, se debería a asimilación con *syn* de *zesomen syn autoi* que sigue inmediatamente.

107. Por una asimilación inversa a la ocurrida con *en* antes, p<sup>46vid</sup> D\* 33 326 pc (g) Pel<sup>pt</sup> leen ahora *en* en vez de *syn*. Cfr. B.M. METZGER, *o.c.*, p. 588 y especialmente C.K. BARRETT, *A Commentary...*, pp. 327, 337.

108. *eis hymas* falta en B D<sup>2</sup> r.

pone con fuerza humana, tendrá sin embargo la fuerza para enfrentarse a una comunidad endurecida sin ceder en sus principios.

e) 13,5-7

Partiendo de *eis hymãs* con que termina el v. 4, Pablo se centra en la segunda persona del plural y dirige una apelación a la comunidad organizada en torno a la raíz *dokimázo*, introducida ya en el v. 3 con *dokimén*. En estos tres versículos aparece 5 veces. El verbo (*dokimázete*) 1 vez en 5a, las otras 4 son el adjetivo (*adókimoi* 3 veces, *dókimoi* 1 vez). En nuestro texto *dokimázete* habría que traducirlo por «examinad»<sup>109</sup> y *dókimoi-adókimoi* por «calificados» -«descalificados» después de una prueba<sup>110</sup>. La *dokimé* sería la «prueba», «evidencia» o «verificante» del ser *dókimos*<sup>111</sup>. A estas palabras hay que añadir *peirázete* (v. 5), que en nuestro contexto es prácticamente sinónimo de *dokimázete*<sup>112</sup>.

Los razonamientos de Pablo deberían haber llevado a los corintios a dudar de sus seguridades, de sus opiniones sobre lo que un apóstol tiene que ser y hacer, sobre el carácter de su mediación y, por consiguiente, sobre las propias convicciones de la comunidad acerca de su fe cristiana<sup>113</sup>. Es ahí donde entra la propuesta radical de Pablo: deben examinarse a ellos mismos, si están en la fe (*heautoús peirázete ei estè en têi pistei, heautoús dokimázete*) (5a), en vez de centrar su prueba sólo en el Apóstol. Con Barret, que a su vez sigue a Wendland, hay que entender la expresión «estar en la fe» como sinónima de la paralela al final del versículo: *hóti Iesoús Christòs en hymîn*<sup>114</sup>. Los corintios deben considerar si precisamente ellos (los autores notan la posición enfática del pronombre *heautoús*), son verdaderamente cristianos. Hay cierta ironía en la pregunta paulina<sup>115</sup>. Es claro que los corintios creen que pueden examinar

109. Cfr. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin 1958, c. 401, s. v., 1.

110. *Id.*, 402, s. v., 1.

111. *Id.*, 402, s. v., 2. Cfr. también H.D. BETZ, *o.c.*, p. 133. E.-B. ALLO, *o.c.*, pp. 337s: «*dokimé* et les mots de même famille qui vont suivre, *dokimázete, adókimoi, dókimoi*, expriment d'un seul mot des notions qui étaient tout à fait entrées dans la vie quotidienne des Grecs (grâce aux 'dokimasies' des entrées en charge, en jouissance de droits, aux jeux, aux concours, etc.), mais qui, pour être comprises, ne peuvent se rendre en français que par des périphrases».

112. Cfr. W. BAUER, *o.c.*, c. 1269, s. v., 2a.

113. Cfr. H.D. BETZ, *o.c.*, p. 133: «Gingen die Korinther in den Dialog in Unsicherheit über ihren Gründer und Apostel, so sind sie hernach unsicher auch über die Gegner und über sich selber. In diesem kritischen Augenblick schiebt Paulus ihnen die Entscheidung zu: sie sind es, die nach der '*dokimé*' des Paulus gefragt haben, sie selber müssen sie auch finden. Die ganze Argumentation des Paulus hatte nur ein Ziel, nämlich die Korinther wieder zu öffnen und bereit zu machen, die Frage, die sie bereits beantwortet hatten, noch einmal kritisch zu überdenken».

114. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 338.

115. *Id.*, 338.

su propia fe y que son verdaderamente cristianos. Lo contrario sería ridículo, como el mismo Pablo hace ver con el inciso que añade al final del v. 5: «a menos que estéis descalificados».

La conclusión que los corintios deben sacar si examinan su propia fe y ven que son *dókimoi* es que Pablo no es *adókimos* sino *dókimos* (v. 6). Los comentaristas citan aquí 1 Cor 9,1-2. El razonamiento de Pablo sería: «si vuestra fe es auténticamente cristiana, ¿quién os la ha comunicado? ¿no he sido yo?»<sup>116</sup>. Con todo, conviene acentuar el aspecto interno, de contenido, en la relación del apóstol con la comunidad, más que la circunstancia externa (ser el primero en predicar a los corintios). Pablo apela a la experiencia de «Jesucristo en vosotros». Ésta es la única verificación. Como él, también los otros misioneros habían predicado a Cristo a su manera. Por tanto la única posibilidad para el discernimiento era considerar la experiencia cristiana en su núcleo más radical al margen de toda postura partidista. De un análisis que reúna tales condiciones es de donde puede salir cuál de los apóstoles es el *dókimos*<sup>117</sup>. Pero quede claro que Pablo espera salir campante de la prueba. ¿Por qué? Lo hemos visto ya anteriormente. Su experiencia de Cristo, la que ha comunicado, reúne todos los requisitos que exige una prueba semejante. Él no persigue ningún interés personal, sólo dar paso a Cristo y la edificación de la comunidad. Su comportamiento respetuoso y desinteresado lo prueba. Esto es lo que trata de decir con un lenguaje paradójico en los tres versículos siguientes.

En el v. 7 Pablo dice que no le importa aparecer como *dókimos* ante la comunidad (cfr. 12,19). Puede muy bien ser tenido por *adókimos*. Lo importante es que los corintios no hagan el mal sino el bien<sup>118</sup>. Éste es el objetivo, no la aprobación del Apóstol por parte de la comunidad. Hablando así Pablo se muestra más legítimamente apóstol y más objetivo que nunca<sup>119</sup>.

#### f) 13,8-9

Él mismo hace notar esta objetividad en el v. 8: «pues no podemos nada contra la verdad, sino en favor de la verdad»<sup>120</sup>.

116. *Id.*, 338: «To throw doubt on his apostelship and apostolic message is to throw doubt on their own being as Christians; to affirm their own faith is to vindicate the preacher through whom they became believers».

117. Cfr. H.D. BETZ, *o.c.*, p. 134: «Ob sie selber *dókimoi* sind oder nicht, entscheidet sich freilich daran, wem sie die *dokimé* dann zugestehen werden, Paulus oder seinen Gegnern».

118. Sobre otras posibilidades poco probables de interpretar esta frase, cfr. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 339. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 339.

119. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 339.

120. *Alétheia* es usada seguramente aquí en un sentido bastante general, aludiendo a lo que es objetivo. Sólo que en el caso de Pablo, que repite una y otra vez que no le importa lo que puedan pensar de él, es claro que no se trata de una verdad democrática, sino de lo que responde a la

En 9a refuerza la idea expresando algo parecido a lo que decía en el v. 7, ahora en clave de fuerza y debilidad: «Pues nos alegramos cuando nosotros somos débiles y vosotros sois fuertes». La expresión es muy cercana a 1Cor 4,10 (cfr. también 2Cor 4,12). Es claro que Pablo está usando un poco de ironía y argumentando *ad hominem*, como lo hacía también en 1Cor 4,10<sup>121</sup>. Después de todo lo dicho sobre la fuerza y la debilidad los corintios deberían avergonzarse de que los llamen fuertes, mientras su Apóstol, que tenía muchas más razones que ellos para presumir de fuerte, se alegra de ser débil. Más bien tendrían que sentirse débiles como él. De hecho Pablo pasa inmediatamente de esta afirmación a hablar de enmienda de la comunidad en 9b, como vamos a ver. Pero con ella da expresión una vez más a su actitud objetiva y desinteresada sobre su persona y solícita para con los corintios.

El v. 9b, quizá ocasionado por la última frase, algo provocativa, es la conexión entre lo que Pablo ha estado diciendo y la advertencia final: «Por lo que oro es por vuestra enmienda». *Katártisis* es hápax en el NT. Es una palabra derivada del verbo *katartízein*, usado en el versículo siguiente. El significado habitual es el de reparar, enmendar. Precisamente porque Pablo busca sólo la edificación de la comunidad en base a una experiencia radical de Cristo, el objeto de su preocupación y de su oración ahora es que la comunidad de Corinto vuelva a una vida cristiana más ordenada.

#### g) 13,10

La idea de corrección del v. 9b prepara la conclusión. «Por eso», porque quiere que las cosas se recompongan, Pablo repite en la conclusión el objetivo de la carta: «escribo esto ausente, para que presente no deba usar de severidad».

La continuación de la frase nos plantea un problema gramatical. ¿Hay que poner una coma delante de *katá*? Si la ponemos, la negación *mé* tendría efecto sólo hasta *chrésomai*. En ese caso, una traducción que anteponga *katà tèn exousían...* nos daría bien el sentido: «...para que, conforme a la autoridad que el Señor me dio para edificación y no para destrucción, no deba usar de severidad». Es decir, si Pablo consigue que los corintios razonen y lo acepten como él quiere, no tendrá que usar de severidad, lo cual estaría en armonía con la autoridad que él tiene, una autoridad que, como vimos, quiere ser reco-

---

voluntad de Dios vivida en la experiencia cristiana. Estamos siempre ante un problema de criterios. La verdad objetiva de Pablo juzgada democráticamente, podría parecer un subjetivismo monstruoso. Éste era también su problema con la comunidad de Corinto.

121. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary on The First Epistle to the Corinthians*. London 1971, pp. 108, 110.

nocida pacíficamente y no usar la violencia. Si no ponemos la coma, *katà tèn exousian...* caería también bajo la negación. El sentido que obtenemos entonces es: el uso de severidad, que Pablo trata de evitar, sería «conforme a la autoridad...». En este caso se afirmaría explícitamente que Pablo haría uso de su autoridad, si bien para un propósito para el que no le ha sido concedida, aclarado esto último por la oración de relativo parentética lo mismo que en 10,8<sup>122</sup>. La elección entre las dos traducciones no es decisiva. Se trata de una cuestión de acentos, pues una no excluye el significado de la otra. La primera no implica que Pablo no usaría su autoridad, la segunda no va en contra —al contrario, lo afirma, aunque parentéticamente— del modo en que Pablo entiende y quiere que sea reconocida esta autoridad. La primera pone el énfasis en este punto, la segunda en el uso efectivo que Pablo haría de su autoridad. En nuestra opinión es más probable la segunda, puesto que tiene su precedente en 10,8, donde la misma oración de relativo se utilizaba parentéticamente, en un contexto donde la autoridad que Pablo tenía realmente daba la base para la amenaza de ir a Corinto con dureza.

En cualquier caso, la actitud de Pablo es inequívoca. Él ha estado explicando en la carta cuál era el tipo de autoridad que tenía y el modo en que pretendía que fuese reconocida. Con ello ha tratado de explicar el por qué de su comportamiento respetuoso —que para los corintios era ambiguo— y termina con la misma actitud, no se desdice. Pablo no quiere tener que usar su autoridad con riesgo de destrucción. Por eso apura los avisos lo más posible. A la luz de lo dicho sobre 12,20-13,4 podemos comprender cuánto le importaba a Pablo advertir hasta que ya no hubiera nada que perder. Algo grave tenía que ocurrir para que él se decidiese a actuar con severidad. Sigue advirtiendo hasta el final, pues sabe que la prueba de su legitimidad no es tan evidente para los corintios. Ellos están acostumbrados a otros valores y podría ocurrir que toda su argumentación no haya producido el efecto esperado y los corintios sigan considerando que Pablo se atreve en las cartas, pero no cuando está presente.

## 2. Conclusiones

El análisis del párrafo conclusivo no contradice nuestras conclusiones sobre el párrafo inicial. Pero nos ha hecho profundizar en las perspectivas que allí quedaron abiertas.

Pablo sigue combatiendo por mantener su autoridad en Corinto. Pero aparecen claramente en su pretensión algunos elementos que la hacen singu-

122. Así C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 341, siguiendo a Lietzmann y Wendland.

lar, la separan inequívocamente de la de los intrusos y dibujan también el perfil de una posible respuesta de la comunidad:

a) *Independencia de la opinión de la comunidad.* Pablo no ha dicho todo lo que ha dicho para defenderse ante la comunidad. Él habla «ante Dios en Cristo», para edificación de los corintios. Es decir, para su edificación sí, pero sin que le impongan condiciones.

b) *Objetividad y relativización de su propia persona.* Pablo deja claro que no se trata de quién debe captarse a la comunidad, sino de una cuestión objetiva, de la auténtica edificación de la comunidad y su adhesión a Cristo. Lo importante es que ésta se dé cuenta de en qué consiste realmente hacer el bien, cuál es la experiencia cristiana radical. Por eso la prueba que buscan los corintios sobre la legitimidad del apostolado de Pablo debe empezar por revisar la experiencia de Cristo que la misma comunidad tiene. Si ella se da cuenta de que su experiencia cristiana corresponde a la raíz, entonces debería reconocer que Pablo es *dókimos*. Pero este reconocimiento es secundario para Pablo.

c) *Autoconciencia especial.* Pablo está convencido de que su comportamiento responde a la misma experiencia de Cristo en él. Por eso no teme afrontar las relaciones con los corintios respetando su libertad, más aún, exigiéndola. Ellos deben aceptar a Pablo, pero porque ven en base a criterios objetivos que tienen que aceptarlo. En razón de esa autoconciencia Pablo se siente con la fuerza de ir a Corinto con severidad si el conflicto con la comunidad se hace irreversible. Esto no sería pisotear la libertad antes exigida, sino llevar el trato en libertad hasta las últimas consecuencias. De hecho la visita dura se ha visto claramente como una medida fuera de programa que seguiría a un fracaso. Sería una especie de último testimonio del apóstol después de todos los avisos, cuando ya no hay nada que perder. Podría llevar a la destrucción, es decir, al mutuo rechazo —lo cual exige libertad por ambas partes— y, por consiguiente, a la ruptura de Pablo con la comunidad. Es curioso que Pablo no hace ninguna alusión al estado de cosas que seguiría a tal intervención. Toda su energía se concentra en decir a los corintios que está en sus manos evitarla.

Todo esto nos lleva a reflexionar más sobre la posición de Pablo y la posición de la comunidad en el conflicto. Pues lo que Pablo pretendía requiere ciertos presupuestos en la comunidad, que quizá no existían. Y sus mismas pretensiones, en oposición a las de los otros misioneros, están formuladas de una forma paradójica, que requiere mayor estudio.

Pablo dice que no le importa ser reconocido como *dókimos* por la comunidad, con tal de que ésta siga el recto camino. Pero, en realidad, lo que se ve no sólo en estos capítulos, sino en toda la correspondencia corintia, es una comunidad que no es capaz por sí misma de profundizar en la experiencia de

Cristo. Las frases de Pablo que tratan de dialogar objetivamente contrastan con la realidad: una comunidad que no tiene claros los criterios y necesita de mediadores (apóstoles) que le den seguridad.

La experiencia dice que un grupo a la larga tiende a regirse por los mecanismos de grupo: acepta más un líder que esté presente y no ausente, que goce de un prestigio reconocido por su origen y no sea un desconocido o advenedizo, que manifieste las dotes que a un grupo le gusta ver en sus líderes, que no exija demasiados cambios de mentalidad, pero que dentro de esa adaptación a los criterios del grupo tenga fuerza para imponerse y dé seguridad. Pablo no contaba con muchas posibilidades de seguir siendo una mediación indiscutida, frente a la aparición de otros que estaban dispuestos a adaptarse a estas condiciones, más aún, que las vivían espontáneamente. Él no era alguien que permanecía siempre en la comunidad; su misión era predicar el evangelio en terrenos siempre nuevos y, por lo tanto, su presencia en las comunidades que fundaba era siempre transitoria. Su conexión con las autoridades de Jerusalén era dudosa y él no hacía nada por aclararla (no usaba cartas de recomendación). No hacía alarde de su origen o de su personalidad rica. No se imponía por la fuerza, sino que se dirigía a la capacidad de discernimiento de las personas. No partía de los criterios del grupo, sino de su experiencia de conversión a Cristo.

En cualquier caso, lo que está claro es que la cuestión objetiva de la edificación de la comunidad iba ligada indisolublemente a la mediación del apóstol evangelizador y a su cualidad de líder, a su influjo sobre esa comunidad y al reconocimiento que ésta hace de él. Por eso no es extraño que nuestros capítulos estén centrados realmente en el problema del cuál es el apóstol que prevalece, quién es el *dótimos*, quién es el que la comunidad reconoce y propone. Una constatación la tenemos en 12,11a. Pablo dice allí que son los corintios los que le han obligado a hacer el loco, pues él debería ser recomendado por ellos.

Que Pablo había visto que las comunidades necesitaban de alguien que mediara su experiencia de fe, es evidente. El mero hecho de escribir cartas a sus comunidades adoctrinándolas lo prueba. Él mismo dice a los corintios en 1Cor 3,1-3 que son imperfectos y que no ha podido hablarles como a perfectos. Pero lo que llama la atención es precisamente el modo en que Pablo habla de esta relación suya de mediador de la fe con la comunidad. Es el estudio de este modo el que nos hará ver la respuesta que Pablo esperaba de los corintios en toda su complejidad.

### III. EXCLUSIVIDAD DE PABLO COMO MEDIADOR EN LA CORRESPONDENCIA CORINTIA

Ya hemos visto el modo paradójico en que Pablo defiende su relación con la comunidad en nuestros capítulos. A nadie, quizá sólo a él, se le habría ocurrido hacerlo así. No se defiende ante los corintios, sino que habla ante Dios en Cristo (12,19). Él no quiere su *dokimé*, sino la de los corintios (13,5-7). Aunque, en realidad, espera que todo ello sea su *dokimé*. Evidentemente a Pablo le importaba, y mucho, su relación con los corintios. Una relación que, como hemos visto en el párrafo inicial, debería consistir según él en que su autoridad fuera reconocida sin discusiones, para que no tuviera que mandar. Todo en un contexto de amor como entre padre e hijos. A Pablo le importaba también subrayar esta relación de amor: 11,11; 12,14-15.19b. Se descubre, pues, un contraste curiosísimo entre las expresiones de apego y las de independencia.

La perplejidad en este sentido llega al extremo si consideramos lo que dice Pablo en 11,2-3: «Pues estoy celoso de vosotros con celos de Dios, pues os desposé con un solo hombre para presentaros como casta virgen a Cristo. Pero temo que, como la serpiente engañó a Eva con su astucia, sean corrompidas vuestras mentes de la sinceridad y la pureza <sup>123</sup> para con Cristo». Pablo está en el lugar del padre (12,14) que está desposando a su hija <sup>124</sup>. «Un solo hombre» (*henì andrì*) no es alguien distinto de Cristo <sup>125</sup>, sino que realza el hecho de que los corintios están desposados con una sola persona <sup>126</sup>. «Estoy celoso» (*zèlò*) aquí, en este contexto en el que se habla de esposos y de seducción, hay que entenderlo en el sentido fuerte <sup>127</sup>. La presentación a Cristo tendría lugar seguramente en su venida y el desposorio se refiere a la conversión de los corintios <sup>128</sup>. Pablo dice que está celoso con los mismos celos de Dios <sup>129</sup>. ¿Por

123. Conservamos la lectura larga, *apo tes haplotetos kai tes hagnotetos*, de los mejores testigos: p<sup>46</sup> S\*B F G 33 81 104 (326) pc a r sy<sup>h\*\*</sup> co; Pel, contra la lectura breve (omit. *kai tes hagnotetos*) de S<sup>2</sup> (D<sup>2</sup>) H 044 0121a 0243 M (b) f\* vg sy<sup>p</sup>. La desaparición de la segunda palabra se explicaría por homoteleutón. Cfr. B.M. METZGER, *o.c.*, p. 583. Para la opinión contraria cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 270: «...the addition was probably suggested by *pure* in verse 2 (Lietzmann). The variable position of 'purity' confirms its inauthenticity».

124. Sobre la voz de verbo, cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 272: «Paul uses the middle, instead of the more usual active voice, of *harmózein*, perhaps because of his personal concern in the matter».

125. Cfr. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 277.

126. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 272.

127. *Id.*, 272. E.-B. ALLO, *o.c.*, p. 275.

128. Cfr. C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 272.

129. *Theoû zèloi* podría ser considerado un simple superlativo, como ocurría en el caso de 10,4, «but here the context requires the full force of the words; it is God's jealousy that lies behind Paul's» (C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 272).

qué? Porque él es el mediador en este desposorio. Más aún, gracias a él este desposorio se ha llevado a cabo. Si la esposa no es fiel su posición se ve comprometida y se siente con el derecho a tener celos en nombre de Dios. Es una situación singular, ya que Pablo dice tener celos por Dios, no por él. Porque según él cree la novia está a punto de ser seducida por otro (v. 3) <sup>130</sup>. Pablo se está refiriendo evidentemente, como lo prueba el v. 4, a la acción del *erchómēnos* que «predica otro Cristo». Es decir, los intrusos serían mediadores no del mismo Cristo, sino de otro. Por consiguiente hacerles caso es ser infieles al único esposo. Pero si consideramos el problema desde el punto de vista de los intrusos, serían ellos los que se tienen por los auténticos mediadores del único esposo, del único Cristo. De nuevo el problema de la pureza o impureza de la comunidad con respecto a su esposo, Cristo, está visto a través del otro problema del auténtico mediador.

De todas formas lo que a nosotros nos interesa más de este texto es la vehemente contundencia con que Pablo pretende ser un mediador exclusivo entre la comunidad y Cristo. Hasta el punto de que se insinúa la pregunta de si no será este exclusivismo de Pablo el que le haya hecho juzgar con excesiva dureza a los otros misioneros <sup>131</sup>.

Nuestro trabajo ahora consiste en recorrer la correspondencia corintia a la búsqueda de textos que nos aclaren algo las pretensiones de Pablo sobre su relación con la comunidad <sup>132</sup>. ¿Hay algo de cierto en la sospecha de exclusivismo que suscita 2Cor 11,2-3?

### 1. 1Cor 1-4

Ya Baur <sup>133</sup> constató que en este texto Pablo defiende su ministerio. Así lo ha corroborado más recientemente Dahl <sup>134</sup> y también Vielhauer <sup>135</sup>. Repeti-

130. No podemos aquí ocuparnos de la elaboración de la historia de Adán y Eva a que alude el v. 3. Cfr. C.K. BARRETT, «Paul's opponents...», pp. 239s.

131. Cfr. G. THEISSEN, *o.c.*, p. 42: «...for examining in terms of their typical characteristics the self-understanding of the missionaries who are competing in Corinth. For such a reconstruction we are largely dependent on Paul's statements. His objectivity in repeating what others have said is to be doubted. Whoever can intemperately defame his competitors as false apostles and servants of Satan, and even feel obliged to anticipate their eternal fate (2Cor 11,14f), will have a distorted perspective on many things».

132. Es claro que no podemos hacer una exégesis detallada de esos textos. Solamente trataremos de extraer de ellos rasgos evidentes que sirvan para esclarecer nuestros hallazgos.

133. F. Ch. BAUR, «Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom»: *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1831, Heft 4, pp. 61-206.

134. N.A. DAHL, *a. c.*

135. Ph. VIELHAUER, «Paulus und die Kephaspartei in Korinth»: *NTS*, 21 (1974-75) 341-352.

das veces nos hemos referido ya a este texto al estudiar el nuestro. Los contactos muestran que el modo en que Pablo vivió esas dos situaciones no debió ser en el fondo muy distinto. Y hemos visto que el problema de base podía ser muy semejante. En la comunidad de Corinto habían surgido contiendas entre los grupos que apoyaban a los distintos misioneros (o que apelaban directamente a Cristo) (1,11-12). Los nombres de estos misioneros: Pablo, Apolo y Cefas. la reacción de Pablo es más compleja de lo que una lectura superficial del texto podría hacer pensar.

Por un lado trata de hacer ver que Cristo no está dividido, que sólo en su nombre han sido bautizados (1,13-16); que los distintos misioneros tienen distintas funciones, pero todos son colaboradores de Dios y servidores de la comunidad, la cual es plantación y construcción de Dios (3,5-9); ninguno de los misioneros es nada, el que da el crecimiento es Dios (3,7); no hay razón para gloriarse en uno o en otro, puesto que los misioneros son de la comunidad, la comunidad de Cristo y Cristo de Dios (3,21-23). En resumen, que no hay motivo de división, pues al final lo único que importa es que la comunidad esté en la fe de Cristo que es común.

Por otro lado hay que considerar algunos rasgos que son los que en la situación concreta de Corinto desequilibran la balanza en favor de Pablo:

a) Antes que nada conviene recordar la actitud ya notada de Pablo, que se siente completamente independiente de cómo pueda ser juzgado por los hombres (4,3). Ni siquiera él se juzga. El que lo juzga es Dios (4,4). Tampoco los corintios deben juzgar, por lo tanto (4,5).

b) Si bien las funciones de cada misionero son secundarias, no deja de ser cierto que Pablo es el que ha plantado. Se trata del primer momento en el llegar a la fe de los corintios. Hasta qué punto es «especial» esta misión lo dice Pablo al desarrollar la imagen del edificio. Él ha sido el arquitecto que ha puesto el cimiento. Este cimiento es Cristo. Y nadie puede poner otro. Los que vengan detrás deberán acomodarse a él (3,10-17) <sup>136</sup>.

c) Pablo escribe estas cosas a los corintios como un padre aconseja a sus hijos. Pues él sólo es quien los ha engendrado en Cristo Jesús, aunque tengan muchísimos pedagogos (4,14-15). «Engendrar en Cristo» (*en gàr Christôi Iesoû dià toû euaggeliou egò hymâs egénnesa*) tiene un sentido muy fuerte. A este respecto es interesante tener en cuenta la nota de Saillard sobre *gennân*: Cuando este verbo en el NT se refiere al nuevo nacimiento de los cristianos por la palabra de Dios (como en nuestro caso) y no tiene por sujeto a Dios mismo, está en perfecto pasivo (1Jn 3,9; 1Pe 1,23), mientras que en 1Cor

136. Se ha descubierto aquí una polémica antipetrina. Cfr. Ph. VIELHAUER, *a.c.* Hay muchos argumentos importantes en su favor. Pero no es éste el momento de ocuparnos de ello.

4,15b Pablo mismo es el que engendra <sup>137</sup>. Es él quien les ha transmitido la persona de Cristo y los ha hecho entrar en una vida completamente nueva <sup>138</sup>. Por eso puede proponerse como modelo a la comunidad entera: *mimetáí mou gínesthe* (4,16) y sus caminos en Cristo deben ser recordados (4,17). Palabras que suenan con una contundencia inusitada.

En conclusión, Pablo no excluye otros misioneros. Pero los corintios deben tener claro que el punto de referencia obligatorio, el normativo, es la misión de Pablo, porque en ella ha sido transmitido Cristo. Las palabras de Dahl expresan muy bien la situación:

At the beginning Paul asks for the mutual concord of the brethren; at the end of the section if not before, the reader understands that Paul at the same time asks his children to concur in harmony with their father in Christ. This is well brought out by John Knox, who has written, with reference to 1Cor 1-4; «He wants his converts to stand firm, not only in the Lord, but also in their loyalty to him» <sup>139</sup>.

Esta seguridad que tiene Pablo y que pide lealtad está a su vez dispuesta a desacreditar a cualquier arquitecto que no reconozca que los cimientos que él ha echado son válidos, precisamente en cuanto cimientos <sup>140</sup>. Esto sería más claro si en lo dicho en la nota 136 sobre la polémica antipetrina hay algo de cierto. Pero se hace ya palpable en el tono amargo con que Pablo se lamenta. Los corintios creen haberse enriquecido, reinar sin Pablo (4,8). Se han inflado, pues creían que no iba a ir a Corinto (4,18) <sup>141</sup>. Pablo, el eterno ausente, se empeña sin embargo en conservar su relación de privilegio. ¿Cómo podría si no responder a las dudas doctrinales y morales de la comunidad? <sup>142</sup>. En estos capítulos aparece clara la autoconciencia de Pablo, pero también, precisamen-

---

137. M. SAILLARD, «C'est moi qui, par l'Évangile, vous ai enfantés dans le Christ Jésus (1Cor 4,15)»: *Rech. Sc. Rel.*, 56 (1968) 40.

138. *Id.*, 39.

139. N.A. DAHL, *a.c.*, pp. 319s.

140. Quizá esto podría explicar la virulencia de Pablo en 2Cor 11,4. Cfr. a este respecto N.A. DAHL, *a.c.*, p. 326, nota 2: «Even in 2Cor 11,4 the point is the identity of Jesus and not a variety of Christologies. The true Jesus is identical with himself, as Paul preached him and made him the foundation of the church at Corinth. A 'Jesus' who does not recognize this foundation must be another, a false Jesus. The same holds true for a Spirit and a 'Gospel' which is received as if Paul had not already preached the gospel and as if those who then believed had not already received the Holy Spirit».

141. *Id.*, 319, 325. El autor concede una gran importancia al dato de la ausencia de Pablo, como desencadenadora de las contiendas entre los grupos.

142. *Id.*, 325-331. La función de estos capítulos sería según Dahl —lo que resulta convincente— precisamente la de devolver a Pablo la posición de autoridad sobre toda la comunidad, puesta en duda por los que no se declaraban de su grupo (incluso los del partido de Cristo). Era el único modo en que podía aventurarse después a aclarar problemas.

te por eso, su pretensión de tener con la comunidad una relación especial, que se traduce en un lenguaje exigente y tierno al mismo tiempo, lleno de confianzas. Pablo no podía consentir que si era padre lo llamasen subordinado. No estaba dispuesto a aceptar que por cuestiones humanas de segundo orden se tuviera en menos su apostolado. En este sentido jugaba al «todo o nada», lo cual hay que reconocer que es muy poco «pastoral». Si los corintios lo admitían, debía ser por lo que había hecho, no «como uno más». Si Pablo llegaba a ser considerado por los corintios «como uno más», es que no habrían entendido profundamente y entonces tendría que ir con la vara (4,21). ¿Pero de qué serviría ya esto para los que no se consideraban de su grupo?

## 2. Otros textos

Hay otros textos en la correspondencia corintia que son reflejo al mismo tiempo de esa extraordinaria autoconciencia paulina y de la intimidad exclusiva en la relación creada con la comunidad:

a) *1Cor 9,1-2*. En un contexto polémico también, Pablo afirma su apostolado. Simultáneamente dice a los corintios que ellos son su obra en el Señor. El v. 2 es una muestra de lenguaje confidencial que tiende a excluir a otros.

b) *1Cor 11,1-2*. En el v. 1 aparece tanto la seguridad apabullante que Pablo tiene de que sigue a Cristo, como su carácter normativo para los corintios. Es casi como decir que él es la actualización de Cristo para la comunidad. Por eso puede alabar en el v. 2 que la comunidad se acuerde de él en todo y de lo que les enseñó.

c) *2Cor 1,14*. Pablo es la gloria de los corintios, lo mismo que los corintios serán la suya en el día del Señor Jesús. Lenguaje éste que sólo en un contexto de afecto especial y único, no repetible, se puede entender.

d) *2Cor 1,23-2,11*. Es éste un texto que ya hemos citado anteriormente. Pablo, al mismo tiempo que afirma que no es tirano de la fe de los corintios (1,24), puede decir que ha escrito la carta dura para ver si son obedientes en todo (2,9). Y todo ello en medio de efusiones por parte de Pablo: su alegría es la alegría de los corintios y viceversa (1,24-2,2).

e) *2Cor 3,1-3*. Pablo no necesita cartas de recomendación para los corintios como los otros misioneros. La comunidad misma es su carta de recomendación. Carta escrita en corazones de carne, no en piedras. Éste es un lenguaje lleno de afecto y que desborda convicción de que la relación entre Pablo y la comunidad es única, especial. Nadie podría decir esto de la comunidad más que Pablo.

f) *2Cor 4,1-6*. Especialmente interesantes para nosotros son los vv. 2b y 5. Pablo no se predica a sí mismo, sino al Señor Jesús. Él es el siervo de la comunidad *dià Iesoûn* (v. 5). Pero puede recomendarse a sí mismo a toda conciencia humana en la presencia de Dios (v. 2b). Es difícil encontrar palabras más expresivas para hablar de la propia autoconciencia. Pablo no se recomienda a sí mismo por sí mismo, sino porque está convencido, por encima de todo juicio humano, que predica a Cristo y que es Cristo quien lo recomienda (comparar con *2Cor 10,12-18*).

g) *2Cor 5,11-12*. Pablo espera estar al descubierto ante los corintios, pues lo está ante Dios. No trata de recomendarse ante ellos, sino de darles ocasión para que se gloríen de él <sup>143</sup>, en contra de los que se glorían sin razón. Así pues, si Pablo pone las cosas en su sitio con respecto a su persona, no es como fruto del deseo de recuperar la popularidad perdida ante el grupo. Lo hace en virtud de una colosal autoconciencia. Sabiendo lo que su persona representa, los corintios podrán gloriarse de él.

h) *2Cor 6,11-12; 7,2-4*. Pablo se desborda de afecto. Ha abierto completamente su corazón a los corintios y pide lo mismo a cambio. Lo hace como un padre con sus hijos (*hòs téknois légo*) (6,12) <sup>144</sup>.

i) *2Cor 7,7*. Pablo se alegra sobremanera de que los corintios muestren un deseo y celo especial por su persona. Todo el párrafo (7,5-16) es una expresión única de la relación de afecto intenso entre Pablo y la comunidad. Pablo estaba interesado en que los corintios mostraran interés por él. Él mismo confiesa que, cuando escribió después de la injuria sufrida, no era por este motivo, sino para que se pusiera de manifiesto entre los mismos corintios su solicitud por Pablo. Que esto se haya producido es de gran consuelo para él (7,12-13). En 7,16 Pablo se alegra de confiar totalmente en los corintios. Suena a lo que un padre podía decir a sus hijos. No se puede pensar que más de una persona pudiera decirle esto con el mismo derecho a una comunidad.

j) *2Cor 9,4b*. Si Pablo queda avergonzado porque los corintios no estaban preparados en la cuestión de la colecta, son ellos mismos los que quedan en feo.

---

143. Los autores no dudan aquí en aceptar la lectura *hemon* en vez de *hymon*, que aunque aparezca en tan excelentes manuscritos como p<sup>46</sup> S B, es considerada sin sentido. Con todo, es prudente, como hace C.K. BARRETT, *A Commentary...*, p. 162, dejar al menos el interrogante: «yet how is it that the error, if error it is, is found in hardly any but the oldest and best MSS?».

144. Cfr. supra, cuando hablamos de *1Cor 4,14-15*.

### 3. Conclusiones

Después de leer estas cosas, uno no se extraña de oír a Pablo que está celoso de los corintios con celos de Dios (11,2). Él era un iniciador. No iba a comunidades cristianas ya formadas, sino a terreno virgen. Por otro lado está convencido de que su experiencia cristiana es absolutamente radical, actualiza la vida de Cristo de tal manera que puede proponerse a sí mismo en todo momento como modelo. Esto le da el derecho a considerar ilegítimo cualquier apostolado que no reconozca el suyo, pues significa que es incapaz de reconocer el auténtico fundamento, que es Cristo. A la misma comunidad no le queda más alternativa en la práctica que darse cuenta de esto y —aunque esto segundo no sea exigido— entablar una relación de hijos a padre, íntima, afectuosa y exclusiva con éste su primer apóstol, con Pablo.

### IV. CONCLUSIÓN GENERAL

Con el último apartado hemos visto cómo esperaba Pablo que se concretase la respuesta de los corintios: aceptarlo como la mediación única y fundante de su fe, lo mismo que los hijos, que sólo tienen un padre que los ha engendrado. Pero esto es inseparable de lo problemática que una pretensión de este tipo se ha ido descubriendo en nuestro estudio. Leyendo el resto de las cartas de Pablo se comprueba que también en ellas aparece esta exclusividad en la relación de Pablo con *sus* comunidades (a Pablo le importaba ese posesivo, a pesar de que la obediencia se debía sólo a Cristo). Pero hay algo específico en la correspondencia corintia, y más concretamente en 2Cor 10-13. La persistencia de los conflictos entre Pablo y otros misioneros en Corinto puso serios interrogantes a esta relación exclusiva de Pablo, el padre, con sus hijos. El intento de Pablo por restablecer la evidencia de esta relación se hizo paradójico en extremo en los capítulos estudiados. En ellos aparece casi contradictoriamente claro que quien está pidiendo una posición indiscutida de liderazgo es alguien que ha rechazado deliberadamente, por considerarlo incompatible con la experiencia cristiana radical que predica, aparecer como líder. El mismo Pablo en el curso de la argumentación pone las cosas más difíciles todavía cuando trata de separar la *dokimé* del fruto de su misión de su propia *dokimé*. Era casi como estar provocando a la comunidad para que lo rechazara. ¿Cómo era posible reconocer una *dokimé* sin reconocer también la otra?

Una comunidad en conflicto entre varias ofertas tiende siempre a aceptar un modelo más cercano a sus aspiraciones, más tangible, y a proclamar como líderes a quienes proponen este modelo. Y nosotros tenemos el derecho de preguntarnos —por lo menos— si una comunidad ha sido capaz alguna vez de en-

tender radicalmente un discurso como el de Pablo en 2Cor 10-13, si en todo grupo, acepte o rechace a sus mediadores, no prevalecen a la postre en gran parte los criterios sensacionalistas, las aparentes *dokimai*, la propaganda <sup>145</sup>, las cuestiones de prestigio y el espíritu sectario. Habría que preguntarse si los verdaderos apóstoles no están condenados, como Cristo, a ser rechazados por los grupos mientras viven —rechazados en lo más radical de su experiencia, aunque sean aceptados como figuras de prestigio— y canonizados cuando mueren quizá también por razones secundarias.

De hecho sabemos que la relación de Pablo con la comunidad de Corinto continuó <sup>146</sup>. Pero la crítica literaria no nos permite concluir cómo. Nada sabemos de si Pablo tuvo que ir finalmente con severidad o si los corintios se pusieron de su parte al leer la carta. Pero aunque fuera cierto esto último, nunca sabríamos exactamente por qué lo hicieron. ¿Fue porque se dieron cuenta de que Pablo les transmitía realmente a Cristo crucificado por debilidad y vivo por la fuerza de Dios, o porque vieron que era más fuerte que los intrusos? Podríamos generalizar más nuestra pregunta: ¿Puede una comunidad hacer una distinción tan clara como la hacía Pablo entre esas dos cosas? La reconciliación que vemos en 2Cor 1,1-2,13 + 7,5-16 es suficientemente ambigua como para permitir una duda legítima. Y quizá debamos pensar que en toda reconciliación posible de alguien tan poco adaptable como Pablo (en lo que considera el núcleo de su experiencia) con una de sus comunidades tiene que haber necesariamente algo de fracaso. Pues se trata de un fracaso que existe desde el momento en que la conversión de la comunidad es mucho menos radical. Un grupo —que depende de una mediación— es incapaz de una experiencia radical como la de Pablo. En este sentido podríamos decir que hay una contradicción teórica en la propuesta de Pablo. ¿Cómo puede alguien pretender ser el mediador de un grupo y pedirle que reconozca esta mediación con la misma clarividencia y libertad que él posee? Si el grupo llegara a ser tan clarividente y libre ya no necesitaría un mediador. El planteamiento dramático de Pablo tenía que caer necesariamente un poco en el vacío, leído ante una comunidad.

Puede haber influido mucho el temperamento de Pablo al tratar de recuperar el afecto y la obediencia incondicionales y exclusivos de su comunidad. En sus expresiones se detectan una gran pasión y susceptibilidad <sup>147</sup>. Otro tipo de carácter no habría hecho tanto el «loco», se habría resignado. Pero es peli-

---

145. Cfr. H.D. BETZ, *o.c.*, p. 134: «Die paulinische Unterscheidung läuft also hinaus auf die zwischen einer 'scheinbaren' Evidenz, die wir heute als 'Propaganda' bezeichnen würden, und wirklicher Evidenz».

146. Cfr. *supra*, introducción.

147. Cfr. P. MADROS, *Susceptibilité et humilité de Saint Paul dans sa seconde lettre aux Corinthiens*. Jérusalem 1981.

grosso aislar aspectos de carácter en personas como Pablo. Precisamente porque no contamos con posibilidades de comparación, por la singularidad de su persona y de su experiencia, es aconsejable seguirla y tratar de descubrirla a través de su manifestación externa, también psicológica. Cuando Pablo afirma de un modo tan categórico y autoafirmativo su independencia del juicio de la comunidad existe ahí algo más que un modo de ser exagerado. Las expresiones de Pablo responden a algo más que un temperamento especial, incluso cuando plantea su relación con una comunidad. Hay en todo ello algo que responde a una experiencia humana única, algo que lo identifica, como él mismo decía, de un modo especial con el destino de Jesús de Nazaret, confesado Cristo en la fe.

Nuestro estudio tampoco se ha fijado mucho en conceptos generales de apostolado. Nosotros queríamos descubrir las pretensiones de Pablo, precisamente de Pablo. En su tiempo hubo más gente que practicó un tipo de misión semejante al suyo <sup>148</sup>. Pero no encontramos figuras que hayan dejado una huella como la suya, ni que hayan sido objeto tan grande de simpatías y antipatías como él, tanto en su vida como después de su muerte <sup>149</sup>. De nuestro trabajo debería resultar claro lo aventurado que es aplicar nociones generales y teóricas sobre el apostolado a Pablo o concluir las de su experiencia para los otros. Y esto aun cuando sea el mismo Pablo quien generaliza. ¿No es sintomático que en 2Cor 10-13 aparezca su figura como apóstol opuesta a la de una pluralidad de apóstoles? Seguramente los otros no tenían las mismas pretensiones, se conformaban con menos. Alguien que, como nos muestra el relato de Gal 2,11-14, veía en juego la verdad del evangelio en detalles pacíficos para otros apóstoles debe ser protagonista de una experiencia no fácilmente accesible a muchos, más allá de los conceptos que utilice o del mundo cultural del que proceda. Un cristiano que lee hoy el Nuevo Testamento tiene derecho a pensar que es esta experiencia única de Pablo la que hizo de su actividad y sus cartas un punto clave en los orígenes de la fe cristiana y que su capacidad de comunicar a Cristo es actual y directa, independientemente de la discontinuidad existente entre su ministerio y los ministerios surgidos en sus comunidades.

Ángel RODRÍGUEZ MERINO

---

148. Cfr. B. HOLMBERG, *o.c.*, pp. 57-70.

149. Cfr. G. LUEDEMANN, *Paulus der Heidenapostel*, II. *Antipaulinismus im frühen Christentum*. Göttingen 1983.



## Reino y reinado de Dios en el mensaje de Jesús

Ningún tema neotestamentario ha sido y es objeto de tan reiterado y apasionado estudio como el del «Reino» y «Reinado de Dios» (= *Basileia tou Theou*) en el mensaje de Jesús: Además de los comentarios a la segunda súplica del Padrenuestro <sup>1</sup>, su análisis ha sido abordado por artículos generales <sup>2</sup> así como por específicos estudios articulísticos y monográficos <sup>3</sup> sobre dicha

---

1. Además de los comentarios a Mt 6,10a y a Lc 11,2c, citamos solamente: STR.-BILL., I 418s; P. FIEBIG, *Das Vaterunser*, Gütersloh 1927, 73-76; E. LOHMEYER, *Das Vater-Unser*, Zürich <sup>3</sup>1952, 59-75; H. van den BUSSCHE, *El Padrenuestro*, Bilbao 1964, 81-87; H. SCHÜRMAN, *La Prière du Seigneur*, Paris 1967, 41-45; J. JEREMIAS, *Das Vater-Unser*, Stuttgart <sup>2</sup>1967, 20s; Id., *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 192s (trad. españ., 232-34) J. CARMIGNAC, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1968, 89-102; S. SABUGAL, *El Padrenuestro*, Salamanca 1982, 204-215; Id., *La oración del Señor. Historia y Exégesis*, Madrid 1974, 000-00.

2. Cf. W. SANDAY, art. *Jesus-Christ*, en: «Hasting's DB», II 603-53; 619-22; J. ORR, art., *Kingdom of God*, en *Ib.*, 844-56: 849-55; J.-B. FREY, art. *cit.*, (DB, V), 1243-53; K.L. SCHMIDT, art. *Basileia*, en: ThWNT, I 579-92: 582ss; H. CONZELMANN, art. *Jesus Christus*, en RGG, III <sup>3</sup> 619-53: 641-44; Id., art. *Reich Gottes*, en: *ib.*, V <sup>3</sup> 914-18: 914-16; R. SCHNACKENBURG, art. *Basileia*, III. *Jesuverkündigung*, en: LThK, II <sup>2</sup> 26-29; Id., art. *Jesus Christus*, en: *ib.*, V <sup>2</sup> 922-40: 925s; Id., art. *Reino de Dios*, en: DTB 894-901; J. PRADO, *Dominio terreno universal de Dios según el NT*, en: EB II 994-98: 94-96; Id., art. *Reino de Dios*, en: *ib.*, VI 150-54: 152ss; P. HÜNNERMANN, art. *Reino de Dios*, en: SM, V 880-97: 885-87 (bibliogr.); U. LUZ, art. *Basileia*, en: EWNT, I 481-91: 483-87 (bibliogr.); A. FEUILLET, art. *Régne de Dieu. III: Evangiles Synoptiques*, en: DBS, X 61-165.

3. Cf. H. WINDISCH, *Die Sprüche von Eingehen in das Reich Gottes*, en: ZNW 27 (1928) 163-92; J.Y. CAMPBELL, *The Kingdom of God has come*, en: ExpT 48 (1936-37) 91-94; Ch. H. DODD, *The Kingdom of God has come*, en: *ib.*, 138-41; J.A. OÑATE, art. *cit.*, (supra, n. 8), 358-68; M. BURROWS, *Thy Kingdom come*, en: JBL 74 (1955) 1-8; F. MUSSNER, *Gottesherrschaft und Sendung Jesu nach Mk 1,14f.*, en: «Praesentia salutis», Düsseldorf 1967, 81-93; A. FEUILLET, *El Reinado de Dios y la persona de Jesús según los Evangelios Sinópticos*, en: «Introducción a la Biblia», II, Barcelona 1970, 689-727: 691-99; Id., *Le Régne de Dieu et les miracles de Jésus d'après les évangiles synoptiques*, en: EspritVie 87 (1977) 655-69; Id., *Le caractère purement religieux et universel du règne de Dieu d'après les évangiles synoptiques*, en: Divinitas 22 (1978) 153-75; G. KLEIN, «*Reich Gottes*» als biblischer Zentralbegriff, en: EvTh 30 (1970) 642-70: 654-59; E. GRÄSSER, *Zum Verständnis der Königsherrschaft*, en: ZNW 65 (1974) 3-26; I. MAISCH, *Die Botschaft*

temática, estudiada asimismo al nivel redaccional de los tres primeros evangelistas <sup>4</sup>, a cuyos análisis se suman los realizados en el contexto de las teologías neotestamentarias <sup>5</sup>, de las monografías sobre el Jesús histórico <sup>6</sup> y su mensaje prístino <sup>7</sup>, sus parábolas <sup>8</sup>, su autoconciencia mesiánica y esperan-

---

*Jesu von der Gottesherrschaft*, en: «Gottesherrschaft und kommendes Reich» (Fs. A. Vögtle), Stuttgart 1975, 27-48. A estos estudios se suman las monografías de: J. WEISS, *o.c.*, 36-210; B. BARTMANN, *Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern*, Paderborn 1904; R. OTTO, *The Kingdom of God and the Son of Man* (trad. ingl.), London 1938, espec., 45-155; H. WENDLAND, *The Kingdom of God in history*, London 1938, 145-94; J. BONSIRVEN, *Règne de Dieu*, Paris 1957, 43-60; G. LUNDSTRÖM, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus. A history of interpretation*, Edimburgh-London 1963; N. PERRIN, *The Kingdom of God in the teaching of Jesus*, London 1963, espec., 157-203; Id., *Rediscovering the teaching of Jesus*, London 1967, 55-108; F.W. MAIER, *Jesus-Lehrer der Gottesherrschaft*, Würzburg 1965, 43-98; R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft und Reich*, Freiburg <sup>4</sup>1965, 49-180 (trad. españ., 65-236); G.E. LADD, *Jesus and the Kingdom*, London 1966, 99-335; A. SCHWEITZER, *Reich Gottes und Christentum*, Tübingen 1967, 98-145; H. FLENDER, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, München 1968, 30-65; R.H. HIERS, *The Kingdom of God in the synoptic Tradition*, Gainesville 1970, espec., 22-97; Id., *The historical Jesus and the Kingdom of God*, Gainesville 1973, 11-46.59-64; B.D. CHILTON, *God in Streng. Jesus'announcement of the Kingdom* (StNTU, 1) Freistadt 1979; J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dites de Jésus*, Paris 1980.

4. Mateo (Cf. S. SABUGAL, *La Oración del Señor*, 000-00: bibliogr., 000, n. 39), Lucas (Cf. S. SABUGAL, *La Oración del Señor*, 000-00: bibliografía 000, n. 43), Marcos: A.M. AMBROZIC, *The hidden Kingdom. A redaccional critical study of the references to the Kingdom of God in Mark's Gospel*, Washington 1972; W. KELBER, *The Kingdom in Mark*, Philadelphia 1976; J. CARMIGNAC, *Mirage...* (infra, n. 9), 23-34.

5. Cf. M. MEINERTZ, *Teología del NT*, Madrid 1963, 25-66; R. BULTMANN, *Theologie des NT*, Tübingen <sup>5</sup>1965, 2-21 (trad. españ., Salamanca 1981, 41-59); H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des NT*, München 1968, 125-34; W.G. KÜMMEL, *Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen* (NTD Ergänzungsreihe, 3), Göttingen 1969, 29-35.43-52; J. JEREMÍAS, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 40-43.99.110 (trad. españ., 46-50.119-32); M. GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia*, II 1972, 168-97; K.H. SCHELKLE, *Teología del NT* (trad. españ.), Barcelona 1975, III 59s; IV 40-48; L. GOPPELT, *Theologie des NT*, I, Göttingen 1975, 94-127; E. LOHSE, *Teología del NT* (trad. españ.), Madrid 1978, 41-48.

6. Cf. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen <sup>2</sup>1913, 233-35.390-443; R. BULTMANN, *Jesus*, Tübingen 1926 (repr. 1964), 27-51; M. DIBELIUS, *Jesus*, (1939) Berlin <sup>4</sup>1966, 52-73; V. TAYLOR, *The life and ministry of Jesus*, London 1961, 66-70; G. BORNKAMM, *Jesus von nazareth*, Stuttgart <sup>7</sup>1965, 58-87 (trad. españ., Salamanca 1975, 67-100); J. BLANK, *Jesus von Nazareth*, Freiburg 1972, 42-50 (trad. españ., Madrid 1973, 50-58); W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 83-103 (trad. españ., Salamanca <sup>2</sup>1978, 86-107).

7. Cf. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1930, 83-119; C.J. CADOUX, *The historic mission of Jesus*, London 1941, 107-109; T.W. MANSON, *The sayings of Jesus*, London 1949, 169.303-5; E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953, 19-28; R.H. FULLER, *The mission and achievement of Jesus* (StBTh, 12) London 1954, 20-78; X. LEON-DOUFOR, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 378-96 (trad. españ., 334-49); E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus*, Tübingen <sup>3</sup>1967, 87-215: 139ss; A.M. HUNTER, *The Work and Words of Jesus*, London <sup>2</sup>1973, 90-100.

8. Cf. Ch. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, London <sup>2</sup>1961, 21-59.140-56 (trad. españ., Madrid 1974, 42-82.177-83); J. JEREMÍAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen <sup>7</sup>1965, 115-217 (trad. españ., Estella 1970, 143-265); A.M. HUNTER, *Interpreting the parables*, London <sup>2</sup>1969, 42-91. Un comentarista católico clasifica todas las parábolas de Jesús bajo los temas 1) «El Reina-

za escatológica <sup>9</sup> así como su enseñanza ética <sup>10</sup>... ¡Una muy nutrida y no menos densa bibliografía! <sup>11</sup>. Merecidamente dedicada, por otra parte, al estudio de lo que, en concorde opinión de los autores, constituye «el *tema central* de la predicación de Jesús» <sup>12</sup>. Nada de extraño, pues, su presencia en la segunda súplica del Padrenuestro, cuya rítmica composición binaria muestra ya, que en ella formuló efectivamente Jesús *una de las ideas centrales* de su mensaje. Es lo que refleja, por lo demás, la estadística del uso, que de aquella expresión hace la literatura neotestamentaria y, en particular, evangélica <sup>13</sup>: *Los Evangelios* 65 veces —siempre en labios de Jesús con pocas excepciones (Mc 15,43; Lc 17,20a; 19,11)—, de las cuales 9 veces en la fuente Q <sup>14</sup>, 14 veces en Mc <sup>15</sup>, 27 veces en la redacción de Mt <sup>16</sup>, 15 veces en la redacción de Lc <sup>17</sup> y 2 veces en Jn (3,3.5); *el resto del NT* usa esa expresión 19 veces, de las cuales 7 veces en Act <sup>18</sup>, 9 veces en las Ep. paulinas <sup>19</sup>, 1 vez en las Ep. católicas (Sant 2,5) y 2

---

do de Dios» y 2) «Los deberes de los sujetos del Reinado de Dios»: D. BUZY, *Les paraboles* (Verbum salutis, 6), Paris <sup>16</sup>1948, p. XVIIIs.

9. Cf. A. SCHWEITZER, *Die Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen-Leipzig 1901, 13-34; H.D., WENDLAND, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh 1931, 10ss; H.A. GUY, *The New Testament doctrine of the last things*, Oxford 1948, 43-50.66-76; W.G. KUMMEL, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu* (AbhThANT, 6), Zürich <sup>3</sup>1956, 13-80.98-147; J. BECKER, *Das Heil Gottes* (StUNT, 3), Göttingen 1964, 197-217; E. BÄMMEL, *Erwägungen zur Eschatologie Jesu*, en: StEv 3 (1964) 3-32: 6-19; O. CULLMANN, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel 1966, 190-236; E. GRÄSSER, *Die Naherwartung Jesu* (SBS, 61), Stuttgart 1973, 37-141; J. CARMIGNAC, *Le Mirage de l'Eschatologie. Royauté. Règne et Royaume de Dieu... sans Eschatologie*, Paris 1979, 23-63.83-91.

10. Cf. R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (trad. españ.), Madrid 1965, 9-138, espec., 9-42; H.D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD Ergänzungsreihe, 4), Göttingen 1970, 4-33; H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu*, Würzburg <sup>2</sup>1981, 47-107.166-72.

11. Para la historia de su interpretación, además de la monografía de G. LUNDSTRÖM, *o.c.* (supra, n. 3), Cf. N. PERRIN, *Kingdom*, 13-157; R. SCHNACKENBURG, *art. cit.* (DTB), 895s; G.E. LADD, *o.c.*, 3-38; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 47-64.

12. J. JEREMIAS, *Theologie NT*, 43.99.106 (trad. españ., 50.119.127).

13. Cf. M. PERRIN, *Rediscovering*, 60-62; J. JEREMIAS, *Theologie NT*, 40 (trad. españ., 46); H. MERKLEIN, *o.c.*, 21-25; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 42-47. Un rápido análisis de todos esos textos ofrece J. CARMIGNAC, *Mirage*, 23-82.

14. Lc 6,20 (=Mt 5,3); Lc 11,2 (=Mt 6,10); Lc 12,31 (=Mt 6,33); Lc 13,29 (Mt 8,11); Lc 9,2 (=Mt 10,7); Mt 11,11 (=Lc 7,28). 12 (=Lc 16,16); Lc 11,20 (=Mt 12,28); Lc 13,20 (=Mt 13,33).

15. Mc 1,15par.; 4,11par. 26.30par.; 9,1par. 47; 10,14.15.23.24.25; 12,34; 14,25par.; 15,43.

16. Mt 5,10.19a.b.20; 7,21; 8,12; 13,19.24.38.43.44.45.47.52; 16,19; 18,1.3.4.23; 19,12; 20,1; 21,31.43; 22,2; 23,13; 24,14; 25,1.

17. Lc 4,43; 9,60.62; 10,7.11; 12,32; 13,28; 17,20a.b.21; 18,29; 19,11; 21,31; 22,16.18.

18. Act 1,3; 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31.

19. 1Tes 2,12; 2Tes, 5; 1Cor 4,20; 6,9.10; 15,50; Gál 5,21; Rm 14,17; Col 4,11; Ef 5,5 (en 2Tim 4,18 se trata del «Reino» del «Señor» Jesús: Cf. 4,8).

veces en el Apocalipsis (11,15; 12,10). Esta estadística muestra que el empleo de «Basileia toû Theoû» es del todo parco en Jn así como en la literatura extra-evangélica: No es, pues, mera herencia judaica ni producto de la fe cristiana. Su frecuencia en las cuatro fuentes de la tradición sinóptica, unánimes en usarla casi siempre en labios de Jesús así como en giros o locuciones literarias ignoradas por la literatura judaica y específicamente cristiana <sup>20</sup>, es por el contrario indicio seguro de que «Basileia toû», en su doble significado de «Reino» <sup>21</sup> y «Reinado <sup>22</sup> de Dios», es una de las «características de la mismísima voz» así como «de la enseñanza de Jesús» <sup>23</sup>. ¿En qué sentido?

### 1. «El Reino de Dios»

Si en la literatura veterotestamentaria (con la excepción de Sab 10,10) y judaica «malkut» y «basileia» nunca designan «el Reino de Dios», esta designación envuelve «basileia» en el contexto de la *instrucción de Jesús a sus discípulos* sobre las bienaventuranzas (Lc 6,20 = Mt 5,3) y la edificación de su «Iglesia» (Mt 16,19), sobre el divino don del Reino (Lc 12,32), las condiciones para entrar en él <sup>24</sup> y ocupar un puesto mayor o menor <sup>25</sup> en su futuro banquete <sup>26</sup>; idéntica designación arroja «basileia» también en el contexto del *diálogo* de Jesús con la gente (Mt 11,12 = Lc 16,16; Mc 12,34) y de su *polémica* con los adversarios (Mt 21,31; 23,12), así como de las *parábolas* sobre el labrador paciente (Mc 4,26-29), el grano de mostaza (Mc 4,30-32par) y la levadura (Mt 13,33 = Lc 13,20s), el tesoro escondido (Mt 13,44) y la perla preciosa (Mt 13,45s), la zizania (Mt 13,24-30.36-43) y la red (Mt 13,47-50), los dos hijos (Mt 21,28-32), los talentos (Mt 25,14-30; Cf. Lc 19,11-27) y el nupcial banquete mesiánico (Lc 14,15-24par; Mt 25,1-13). ¿Qué significado concreto traduce

20. Cf. J. JEREMIAS, *o.c.*, 41s.100 (trad. españ., 48s. 120). Por otra parte las cuatro fuentes de la tradición sinóptica emplean «Basileia» en labios de Jesús, para designar «Reino de Dios» (Cf. infra, n. 21) y —menos frecuentemente— su «Reinado» (Cf. infra, n. 22). La distinción de este *doble significado* de «Basileia toû Theoû» en la tradición evangélica. —generalmente no tenido en cuenta por los autores—, es de trascendental importancia, para detectar con objetividad su diverso contenido teológico: Cf. a este respecto J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 23-65.

21. Mc 4,26.30par; 9,47; 10,14-15par.23-25par.; 12,34; 14,25 (= Mt 26,29); 15,43 (= Lc 23,51); Lc 6,20 (= Mt 5,3); Mt 11,11 (= Lc 7,28); Lc 13,20-21 (= Mt 13,33). 28-29 (= Mt 8,11); Mt 8,12-13 (= Lc 16,16); Mt 5,19-20; 7,21; 13,24.38.43.44.45.47.52 (Cf. Mc 12,34); 16,19; 18,3-4; 21,31; 22,2; 23,13; 25,1.34; Lc 12,32; 14,15; 22,16.29.

22. Mc 1,15 (= Mt 4,17); 4,11par.; 9,1par.; Lc 9,2 (= Mt 10,7); 10,9.11; 11,2 (= Mt 6,10); 11,20 (= Mt 12,28); Mt 18,23; 19,12; 20,1; 24,14; Lc 4,43; 8,1; 9,60.62; 17,20a.b.21; 18,29; 22,18.

23. J. JEREMIAS, *Theologie NT*, 40-43 (trad. españ., 46-50); N. PERRIN, *Rediscovering*, 62.

24. Cf. Mc 9,47; 10,14-15par.; Mt 5,20; 7,21; 25.31-46.

25. Cf. Mt 5,19; 11,11par.; 18,1-5par.

26. Cf. Mt 8,11-12par.; Mc 14,25par.; Lc 22,29.

en estos textos aquella designación? Digamos de inmediato que, en la concepción de Jesús, «el Reino de Dios» se identifica esencialmente con

### 1) *El Reino del Padre*

Es lo que afirma explícitamente el Maestro, cuando asegura a sus discípulos que «*al Padre* le ha parecido bien darles el Reino» (Lc 12,32) escatológico, que preparó a su Hijo (Cf. Lc 22,29) y, «desde la creación del mundo», a los justos (Cf. Mt 25,34), donde —«en el Reino de su Padre»— éstos «brillarán como el sol» (Mt 13,43) y donde —«en el Reino de su Padre»— Él mismo beberá con sus discípulos el «nuevo» vino de la salvación mesiánica (Mt 26,29). Nada de extraño, pues, si «el Reino» de Dios «se asemeja a *un rey*, que celebró las bodas de *su hijo*» (Mt 22,2), siendo la conducta del *Padre* celeste para con sus hijos del todo análoga al comportamiento de *un rey* o *señor* para con sus siervos (Mt 18,23-34). Porque esto es exactamente «*el Padre*» de Jesús: *El Señor del cielo y de la tierra*» (Mt 11,25b=Lc 10,21b), es decir, «*el gran Rey*», quien, desde «su ciudad» (= Jerusalén) o capital regia, reina con *paternal* providencia sobre todas las creaturas (Cf. Mt 6,25-33par; 10,28-31), pues tiene al «cielo por su trono» y a «la tierra por escabel de sus pies» (Mt 5,34-35). «El Reino de Dios» designa, pues, *el cósmico Reino de Padre* o *la creación sometida a su providente y universal Señorío*, así como —y sobre todo— *la celeste y eterna morada beatífica del Hijo y de los hijos (= justos) de Dios, sobre quienes el Padre reina.*

### 2) *La presencia del Reino*

Ese doble «Reino de Dios» no es algo relegado meramente al futuro, sino también una realidad ya presente:

a) Aquél es, en efecto, el actual *Reino cósmico* de Dios o espacio creacional, donde desde «el principio» (Gén 1,1) del tiempo el Padre ejerce su dominio. Es lo que reiteradamente enseña Jesús, al afirmar que «el cielo *es* el trono de Dios» y «la tierra *es* el escabel de sus pies» (Mt 5,34=Is 66,1a), precisando que su señorío no lo ejerce desde un mítico y lejano olimpo, pues «Jerusalén *es* la ciudad del gran Rey» (Mt 5,35=Sal 48,3b), quien, por lo demás, con providencia paterna «*alimenta*» a «las aves del cielo» (Mt 6,26) y «*viste*» a «los lirios del campo» (Mt 6,30) ... ¡Toda la creación *es ya* Reino de Dios! En esta concepción enlaza Jesús ciertamente con la respectiva veterotestamentaria y judaica, como lo muestran por lo demás las implícitas referencias bíblicas de sus asertos, distanciándose de ambas, sin embargo, en la mencionada novedad teológica representada por su constante referencia del «Reino» te-

rrestre al «Padre» celeste (Cf. *supra*): ¡Toda la tierra *es ya* dominio regio del Padre! Y de esta convicción brotó, incontenida, su primera bendición pública y exultante al Padre, invocándole como *actual* o efectivo «Señor del cielo y de la tierra» (Mt 11,25b = Lc 10,21b).

b) Jesús abrigó asimismo la convicción de que el *Reino celeste* del Padre es, en su fase terrestre, una inaugurada —no consumada— realidad. Sus mencionadas parábolas sobre «el Reino» (Cf. *supra*) no dejan lugar a duda: el paciente labrador «arroja» *ya* en la tierra la semilla; *ya* «está sembrando el diminuto «grano de mostaza» y «crece»; *ya* «el Hijo del Hombre» *sembró* «en el campo» del «mundo» la «buena semilla» de los «los hijos del Reino», junto a la que crece la por el diabólico «enemigo» previamente *sembrada* «zizaña» de «los hijos del maligno»; *ya está* echada «la red en el mar y recoge peces de todas clases»; la «levadura» *ha sido metida* «en tres medidas de harina»; *envió* el padre a sus dos hijos a laborar la viña, rehusándole el segundo (= los jefes del pueblo) la obediencia, que el primero (= publicanos y prostitutas) le rinde; ¡por eso les «preceden» éstos «en el Reino de Dios»! (Mt 21,31); las diez jóvenes *participan ya* del Reino, pues «salieron al encuentro del Esposo» mesiánico<sup>27</sup>, quien demora su definitivo ingreso en la sala del banquete nupcial precisamente por *estar tratando* sobre la dote de la esposa (Mt 25,1b.5a); en efecto, «*ya está* preparado» el banquete (Lc 14,17) nupcial (Mt 22,2.4b.8a) del «Reino de Dios» y, ante la excusa de los invitados (Lc 14,18-20 = Mt 22,3b-5), «el rey» (Mt) o simple anfitrión (Lc) *ordena* a sus criados llamar «a pobres y lisiados, ciegos y cojos» (Lc 14,21b)..., a cuantos —¡malos y buenos!— encuentren (Mt 22,9-10) por «caminos y cercados» (Lc 14,23); éstos, devenidos discípulos de Jesús, *son* «los invitados» al nupcial banquete mesiánico del «Reino de Dios», *con los cuales* «está el Esposo» y quienes deben alegrarse —¡no pueden ayunar!— «*hasta que les sea quitado*» (Mc 2,19-20)...¿Cómo pueden estar tristes los que, en la nupcial sala del Reino de Dios, *gozan* de la compañía del Esposo mesiánico<sup>28</sup> y *participan* de la general alegría propia del festín del Reino?

Precisamente «los pobres» discípulos de Jesús son «bienaventurados» o felices por eso: «Porque de ellos *es* el Reino de Dios» (Lc 6,20 = Mt 5,3), como lo *es* de los niños» (Mc 10,14par) y de quienes a ellos se asemejan (Mc

27. Tras la interpretación escatológica de Mt 25,1-13 late sin duda una amonestación del Jesús *histórico*: Ch. H. DODD, *Parables*, 137 (trad. españ., 164).

28. A la luz del trasfondo judaico sobre «la boda» como frecuente designación de «la era mesiánica» (Cf. STR.-BILL., I 517s.), pudo Jesús autodesignarse como «el (¡divino!) Esposo» mesiánico del nuevo Israel, integrado por la Comunidad escatológica de sus discípulos. Así con: V. TAYLOR, *Mark* 2, 210s. (trad. españ., 234s); P. BONNARD, *Matthieu*, 133 (trad. españ., 209s); Cf. también: H. SCHÜRMMANN, *Lukas*, I 296; R. PESCH, *Markus*, I 173; y otros.

10,15par), *siendo ya* también accesible no sólo a los convertidos «publicanos y prostitutas» (Cf. Mt 21,31) sino también a los «pobres y lisiados, ciegos y cojos», es decir, a los social y religiosamente desclasados y marginados, que aceptaron la invitación al mesiánico banquete del Reino (Lc 14,21) convirtiéndose y creyendo el mensaje de Jesús. ¡Todos esos forman la comunidad mesiánica del «resto de Israel»: Del ya presente «Reino de Dios» o «la Iglesia» de Jesús edificada sobre «la roca de Pedro (Mt 16,19)<sup>29</sup>; y ésta se identifica con la «pequeña grey» de sus discípulos, «los hijos del Reino» (Mt 13,38a), quienes *al presente* «nada deben temer, porque a su Padre le *ha parecido bien* darles el Reino» (Lc 12,32)<sup>30</sup>. El ingreso en él, del que «no está lejano» el escriba que interrogó a Jesús sobre «el primer precepto» de la Ley (Mc 12,34) y sí debe ser buscado por todos (Lc 12,31 = Mt 6,33), es obstaculizado «a los hombres» por los teólogos del judaísmo, pues «no entran ni dejan entrar a quienes *están entrando*» (Mt 23,13) en él: En «el presente» y «nuevo recinto de salvación» o «Comunidad del Reino»<sup>31</sup>. Aquellos entran, por lo demás, con la radical conducta de quienes, por causa del «Reinado de Dios», todo lo venden (Lc 18,18-26par) y lo dejan todo (Lc 9,59-62; 18,28-30par); con la valentía de quienes adquieren a todo precio «el Reino, (Mt 13,44-46), por cuyo ingreso practican «los mínimos preceptos de la Ley» (Mt 5,19) y «se hacen como niños» (Mc 10,15par) en la filial relación con Dios, su Pade; con la despiadada autoviolencia de quienes no dudan «cortar» y «arrancar» [*sic*] cuantos obstáculos impidan la conquista del «Reino» (Mc 9,43-47par): ¡Ésos son «los violentos», que «arrebatan el Reino de Dios», el cual «desde los días de Juan hasta ahora —durante el ministerio de Jesús— *se abre paso con violencia*!» (Mt 11,12)<sup>32</sup>.

Así formuló reiteradamente Jesús *la por Él aquí en la tierra inaugurada realidad del futuro Reino celeste del Padre, integrado por quienes, convirtiéndose y aceptando su mensaje, le siguieron como «la pequeña grey» del nuevo Israel o la mesiánica Comunidad (= la Iglesia) de «los hijos del Rei-*

29. Así con G.E. LADD, *o.c.*, 242-57; J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 48-49.96; Cf. también O. CULLMANN, *Petrus*, Zürich-Stuttgart<sup>2</sup>1960, 218-28.

30. La autenticidad de ese «logion» ha sido demostrada por varios autores: W. PESCH, *Zur Formgeschichte und Exegese von Lk 12,32*, en: Bib 41 (1960) 25-40: 31-34; R. PESCH, «*Sei getröst, kleine Herde*» (Lk 12,32). *Exegetische und eklesiologische Erwägungen*, en: «Krise der Kirche-Chancen des Glaubens. Die «kleine Herde» heute und morgen» (hrsg. von K. Faerber), Frankfurt 1968, 85-118: 94-102; J. JEREMIAS, *Abba*, 43s; *Theologie NT.*, 234 (trad. españ., 285); J. SCHLOSSER, *o.c.*, 573-601: 579-89; para su análisis, Cf. también B.D. CHILTON, *o.c.*, 231-50.

31. G.E. LADD, *o.c.*, 119.192-93.

32. Así con: R. OTTO, *o.c.*, 108ss; C.J. CADOUX, *o.c.*, 130; T.W. MANSON, *Sayings*, 134s; E. PERCY, *o.c.*, 196s.; R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft*, 71-72.90 (trad. españ., 95.118s); G.E. LADD, *o.c.*, 159s; B.D. CHILTON, *o.c.*, 229s.

no». *Una concepción del todo extraña a la literatura veterotestamentaria y judaica, representando otra novedad teológica, que distingue y caracteriza el mensaje del Predicador e Inaugurador del «Reino de Dios».*

### 3) *El futuro del Reino*

No se limita al presente, sin embargo, el horizonte del Reino. Éste, por el contrario, es a la vez una realidad futura. Propia, por lo demás, no sólo de su *interno dinamismo* hacia la plenitud sino también de su identificación con el *escatológico recinto beatífico*, cuyo ingreso es objeto de *cercana y parusíaca* esperanza:

a) El **futuro cercano** de la *fase celeste del «Reino de Dios»*, en efecto, fue reiteradamente insinuado y enseñado por Jesús. Así ya en el contexto de su respuesta al joven rico (Mc 10.17-28par), quien le interrogó por lo que debía hacer «para heredar *la Vida eterna*» (v. 17par) y rehusando practicar el mandato del «Maestro bueno», —vender cuanto poseía, para tener «un tesoro en *el cielo*», y seguirle—, «se fue apenado, porque tenía muchos bienes» (vv. 21-22par): «¡Muy difícilmente los ricos entran en *el Reino de Dios!*», asegura seguida y reiteradamente Jesús a sus discípulos (vv. 23-25par), tranquilizando luego su angustioso interrogante sobre «¿quién podrá salvarse?» (v. 26par) con la consoladora respuesta: «¡Para Dios todo es posible!» (v. 27par). En este contexto, «el Reino de Dios» se identifica con la región beatífica del «cielo»<sup>33</sup>, cuyo cercano ingreso —¡afecta a los discípulos!— asegura «la Vida eterna» o la «salvación» personal de cada hombre, «obtenida después de la muerte»<sup>34</sup>. Es lo que subraya también la grave prevención del Maestro a sus discípulos contra el escándalo infligido a «los pequeños, que creen en» Él (Mc 9,42-48 = Mt 18,6-9), exhortándoles a «cortar» y «arrancar» cuanto les pueda arrojar «en la gehenna» y obstaculizar su ingreso en «*la Vida*» (Mc 9,43 = Mt 18,8) o «en *el Reino de Dios*» (Mc 9,9,47 = Mt 18,9: «La Vida»). También en este contexto «el Reino» es sinónimo del beatífico recinto de «la Vida» eterna, en contraposición a la horrible región de «la gehenna», cuyo posible ingreso —¡de los discípulos!— en una u otra se reserva para el indeterminado pero, en todo caso, **cercano** momento, «que sigue a la muerte»<sup>35</sup>. Análogo significado

33. M.-J. LAGRANGE, *Marc*, 268.

34. Así con J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 33; Cf. también M.-J. LAGRANGE, *loc. cit.*; Id., *Matthieu*, 379s.

35. M.-J. LAGRANGE, *Marc*, 251; Cf. también J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 31.

36. Cf. J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 44. Ambos textos reflejan, sin duda, la redacción *literaria e interpretación teológica* de Mateo (Cf. G. BARTH, *Das Gesetzverständnis des Evangelisten Matthäus*, en: «Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium» [WMANT, 1], Neukirchen-Vluyn 41965, 54-154: 60.68s; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* [FRLANT, 82],

envuelve «Basileia» en la promesa del Maestro a sus discípulos sobre el ingreso en «*el Reino*» (Mt 5,20; 7,21), condicionando éste a su actual superación de la «justicia» judaica (Mt 5,20) en el fiel cumplimiento de la voluntad del Padre (Mt 7,21) <sup>36</sup>: ¡Corren el riesgo de ser excluidos! Es lo que, con sin igual dramatismo, les enseña en la parábola de la diez vírgenes (Mt 25,1-13), tras cuya teológica interpretación del evangelista Mateo sobre la necesidad de esperar vigilantes y con las «encendidas antorchas» de las «buenas obras» (Cf. Mt 5,14-16) el ignorado momento del parusíaco retorno del Esposo celeste <sup>37</sup>, late sin duda un núcleo histórico: El de la parábola sobre «una boda real» <sup>38</sup>, en la que los discípulos son exhortados seriamente a estar preparados para el ignorado pero, en todo caso, **cercano** momento del ingreso en «el Reino» <sup>39</sup>. Una concepción análoga refleja el «logion» de Jesús sobre la participación de las naciones paganas en el banquete del «Reino de Dios» (Lc 13,28s = Mt 8,11s) <sup>40</sup>, del que serán excluidos «los hijos del Reino» (Mt 8,12), es decir, los judíos («vosotros»: Lc 13,28b): Afirmación inaudita ciertamente para oídos judaicos, pero en total asonancia con el mensaje de quien, re-asumiendo profecías sobre la conversión de las naciones (Is 49,12) y su participación en el banquete escatológico (Is 25,5-6), excluye a los incrédulos en su mensaje y promete a quienes lo aceptan (Cf. Lc 14,15-24par) el **cercano** gozo del Reino, que seguirá a la muerte («veréis»: Lc 13,28b) de unos y otros <sup>41</sup>. A ese no lejano Reino celeste se refiere asimismo Jesús, cuando, durante la última cena pascual, asegura a sus discípulos no comer más «la pascua» con ellos «hasta que —¡después de su resurrección!— se cumpla en el Reino de Dios» (Lc

---

Göttingen <sup>2</sup>1966, 151s). El evangelista, sin embargo, trabajó sobre material tradicional: Si el verbo «perisséuein» no es característico de su vocabulario (= Mt 5 x Mc 1 x Lc 4 x) y la fórmula introductoria «légó hymñn» sí es característica del lenguaje de Jesús (Cf. H. SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus*, en: BZ 2 [1958] 54084: 61.71), en Mt 7,21 la invocación «Señor, Señor» es pre-redaccional (Cf. par. Lc 6,46), siendo la designación «mi Padre» propia del Jesús histórico, a quien puede remontarse asimismo la construcción (—¡sin analogía en el judaísmo y rara en el NT!—) «entrar en el Reino»: Cf. J. JEREMIAS, *Theologie NT*, 41 (trad. españ., 48).

37. Cf. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 48s (trad. españ., 64s).

38. J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 49,171-74 (trad. españ., 65,210-13).

39. Puesto que la exhortación de Jesús afecta directamente a sus discípulos, la parábola no se refiere a «la crisis *escatológica* inminente» de la consumación *final*» (J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 50,175: trad. españ., 66.214): Las imágenes de la «media noche» y «el sueño», el ingreso en el banquete» y el cierre de «la puerta» muestran, más bien, que se trata de la exhortación para el «*futuro relativamente cercano*» J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 55) del ingreso en el Reino tras la muerte.

40. Un detallado análisis ofrecen: B.D. CHILTON, *o.c.*, 197-201; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 603-669; Cf. también J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart <sup>2</sup>1959, 47-54; Id., *Theologie NT*, 236s. (trad. españ., 287).

41. Así con: M.-E. BOISMARD, *Sinopsis de los cuatro Evangelios*, II (trad. españ.), Bilbao 1977, 270; J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 41; W. GRUNDMANN, *Lukas*, 286.

22,16)<sup>42</sup>, ni beber «del zumo de la vid hasta el día en que —¡tras su resurrección!— lo bebe nuevo en el Reino de Dios» (Mc 14,25), su Padre (par.Mt 26,29), tranquilizándoles con la consoladora promesa de disponer para ellos «el Reino», que el Padre le dispuso, donde participarán con Él del gozo celeste y juzgarán luego «a las doce tribus de Israel» (Lc 22,29-30).

En todos estos textos, «*el Reino de Dios*» se identifica por tanto con «*el cielo*» o «*la Vida eterna*», es decir, con el celeste Reino del Padre, cuyo ingreso es prometido para el cercano momento que sigue a la muerte.

b) No menor interés ofrece la enseñanza de Jesús sobre el futuro lejano propio de la *fase celeste* del «Reino de Dios», reiteradamente insinuado en varias de sus mencionadas parábolas: Si «la semilla» sembrada por el paciente labrador «germina y crece» desde el tierno tallo *hasta* «la espiga con abundante trigo» (Mc 4,27s), también el grano de mostaza «crece» *hasta que* «a la sombra» de sus «grandes ramas» aniden «los pájaros del cielo» (Mc 4,32par): Las naciones paganas; de modo análogo actúa la levadura en la masa de harina «*hasta que* la fermentó toda» (Mt 13,33b = Lc 13,21)... ¡Así describió Jesús no sólo el evidente contraste entre el insignificante principio y el grandioso **final** del «Reino de Dios», —identificado con la diminuta Comunidad de sus discípulos—, sino también el incontenible dinamismo interno del mismo, que garantiza y asegura esa ciertamente **remota** pero, en todo caso segura plenitud universal. Este aspecto **universal** del Reino futuro<sup>43</sup> es subrayado por otras parábolas: En «el campo» del «mundo», identificado éste con «el Reino de Dios» (Cf. Mt 13,24.38) y del «Hijo del hombre» (Cf. Mt 13,37-41), la «buena semilla» de «los hijos del Reino» y «la zizafia» de «los hijos del maligno» deben crecer «juntos *hasta* «la siega» o «el fin del mundo» (Mt 13,30a.39b), como la pesca de «toda clase de peces» dura *mientras* la red no «está llena» (Mt 13,47s); asimismo, tanto las vírgenes prudentes como las necias deben estar preparadas con «el aceite» del amor (Cf. Cant 1,3; Prov 27,9; Sal 133,1-2) o del Espíritu (Cf. Is 61,1) *hasta que* llegue el mesiánico Esposo (Mt 25,2-12), como «los siervos» tienen que comerciar con los «talentos» o dones recibidos

42. Cf. H. SCHÜRMANN, *Der Paschamahlerbericht. Lk 22, (7-14) 15-18* (Neutestam. Abh., XIX. 5), Münster 1968, 1-74: Los vv. 15-18 reflejan una tradición pre-lucana (14-23). Y en el contexto de la misma la «Basileia» designa no «*el Reinado*» sino «*el Reino de Dios*» (H. SCHÜRMANN, *o.c.*, 51; J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 62) o la «Vida celeste», en la que Jesús entrará después de la Resurrección: J. CARMIGNAC, *loc. cit.*, P. SCHANZ, *Lukas*, 504; así también M.-J. LAGRANGE, *Luc 542* («...l'éternité bienhereuse après la résurrection»).

43. Muy bien acentuado por varios autores: J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, -145-53: 152s (trad. españ., 179-88: 187s); J. BECKER, *o.c.*, 208s; M. DIBELIUS, *Jesus*, 54s; S. LEON-DUFOUR, *Les Évangiles...*, 388-90 (trad. españ., 343s); R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft*, 98-109: 109 (trad. españ., 129-44: 143s); G.E. LAND, *o.c.*, 230-34.

para la evangelización (Cf. Lc 9,1-2par; 10,9) *hasta* la vuelta de «su Señor» (Mt 25,14ss); pues la invitación al nupcial banquete del Reino no cesa *hasta que* «se llene» toda «la sala» (Mt) o «la casa» (Lc) de cuantos invitados —«malos y buenos» (Mt)— acepten la llamada (Lc 14,21-24 = Mt 22,9-10)...

La por Jesús inaugurada fase terrestre del «Reino de Dios» dura, por tanto, hasta el **lejano** futuro de la **universal** plenitud consumada en su fase celeste: Mientras la mesiánica Comunidad de sus discípulos no cumpla su salvífica misión de «salar la tierra» e «iluminar al mundo» (Mt 5,13-16); hasta que a todos los hombres llegue la posibilidad de devenir «hijos del Reino» o «hijos del maligno», de aceptar o rechazar la invitación al banquete mesiánico; pues ¡«todos son llamados» a entrar en la fase terrestre del Reino, «pero pocos (son) los escogidos» para el cercano y parusíaco ingreso en la fase celeste del mismo! (Mt 22,14).

c) Sobre el *futuro parusíaco*, inherente a la *fase celeste* del «Reino de Dios» nos informan las parábolas de la zizaña (Mt 13,24-30.36-43) y de la pesca (Mt 13,47-50), pronunciadas probablemente por Jesús como enérgica respuesta a quienes —fariseos o discípulos procedentes del fariseísmo— le urgían la selección del «resto santo» de Israel: ¡No!, respondió el Maestro, ¡sólo *al final* serán separados los peces buenos de los malos (Mt 13,49s); ¡sólo «al tiempo de la siega» será separada la zizaña del trigo, cuando «*al fin del mundo*» serán «los hijos del maligno» arrojados «al horno del fuego» eterno y «los hijos del Reino» brillarán «como el sol en el Reino de su Padre» (Mt 13, 39b-43) <sup>44</sup>. A esa parusíaca separación se refiere Jesús asimismo en su dramática descripción sobre el juicio final (Mt 25,31-46). Al nivel de la *redacción mateana*, «todas las naciones» (v. 32a), a las que previamente fue predicado «el evangelio del Reino» (Mt 24,14; Cf. 28,19), serán juzgadas por el mesiánico y glorificado «Hijo del hombre» (v. 31), otorgando «el Reino» eterno del Padre (v. 34) o la «Vida eterna» (v. 46b) y castigando con «el fuego eterno» (vv. 41-46a) a quienes le hayan benificado (vv. 35-39) o abandonado (vv. 42-44), respectivamente, en la persona de «sus hermanos más pequeños» (vv. 40.45) o discípulos (Cf. Mt 12,49s; 18,1-5), con quienes Él se identifica (Cf Mt 10,40;18,5).

*La fase celeste del parusíaco «Reino de Dios» se identifica, por tanto, con el eterno (Mt 25,34) «Reino del Padre» (Mt 13,43; 25,34) o la morada de los justos en la «Vida eterna» (Mt 25,46b).*

44. Así con: J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 221-24 (trad. españ., 269-74); Id., *Abba*, 129-31: 130s; Id., *Theologie NT*, 173s (trad. españ., 209s); Cf. también R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft*, 107-9 (trad. españ., 141-43); G.E. LADD, *o.c.*, 237; J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 45s. 47.

## 2. «El Reinado de Dios»

De todos los textos, en los que «Basileia» designa «el Reinado de Dios»<sup>45</sup>, unos se refieren a la *cercanía* del mismo, anunciada tanto por Jesús (Mc 1,14-15par) como por sus enviados (Mt 10,7 [Cf. Lc 9,2]; Lc 10,9.11); otros señalan su *presencia* (Cf. Lc 17,21), realizada mediante la palabra (Mc 4,3-11.13-20par) y exorcismos (Lc 11,20 = Mt 12,28) de Jesús; algunos, finalmente, preveen su *venida* futura (Mc 9,1par; Lc 11,2 = Mt 6,10). Todos ellos, sin embargo, designan una cosa:

### 1) *El Reinado del Padre*

Que Dios es Rey eterno y ejerce su Reinado tanto sobre la creación como —y especialmente— sobre Israel, es una concepción heredada por Jesús de su tradición veterotestamentaria y judaica. La absoluta *novedad teológica* de su mensaje al respecto consiste precisamente en su constante referencia del «Reino de Dios» al «Padre». Esto, efectivamente, insinúan ya los textos en que, explícita o implícitamente, Jesús habla del «Reino» o recinto, donde —el universo, la Comunidad mesiánica, la celeste morada beatífica— el Padre ejerce su Señorío (cf. *supra*). Por lo demás, la parábola sobre el siervo despiadado (Mt 18,23-35) no deja lugar a duda: Mediante el proceder de «un rey» (v. 23b) o «señor» (vv. 25.27.32.34) quien, «movido a compasión», condonó a uno de sus siervos la grande e insalvable deuda (v. 27) y, tras la despiadada conducta de aquél para con uno de sus colegas (vv. 28-30), ordenó, «encolerizado», encarcelarle «hasta pagar cuanto le debía» (v. 34), describió Jesús «*el Reino de Dios*» (v. 23a) o la *actitud de su «Padre celeste»* para con aquellos de sus discípulos, que «no perdonan de corazón a sus hermanos» (v. 35). ¡El padre es esencialmente Rey! Y tanto su gratuito perdón inicial como su severo castigo son dos formas de ejercer su Reinado (cf. *infra*). A él se refiere asimismo la oración de los discípulos, cuando, tras invocar al «Padre» y rogarle por la santificación de *su* «Nombre», le suplican que «venga *su* Reinado» (Cf. *infra*). Esos son los dos únicos textos, en que «el Reinado de Dios» está explícitamente relacionado con «el Padre». ¡Un testimonio ciertamente exiguo! No el único, sin embargo. A él se suma el implícito en los múltiples textos sobre «el Reino del Padre» (Cf. *supra*). Por lo demás, ¿no se refirió Jesús al «Padre» siempre que habló de «Dios»? Todo ello muestra, que Él se refirió asimismo al «Reinado del Padre» aún cuando habló del «Reinado de Dios». Y lo hizo frecuentemente. Ante todo, para proclamar su cercanía:

45. Cf. *supra*, n. 22.

## 2) «¡Se acercó el Reinado de Dios!»

El evangelista Marcos introduce el público ministerio galilaico de Jesús con su anuncio: «¡Se ha cumplido el tiempo y está cercano el Reinado de Dios, convertíos y creed en la Buena noticia!» (Mc 1,14 = Mt 4,17) <sup>46</sup>. Ese anuncio se remonta sustancialmente al Jesús histórico <sup>47</sup>, quien, tras su mesiánica vocación (Mc 1,9-11par) y victoria sobre el diabólico «tentador» (Mt 4,1-11par) o señor de «todos los reinos del mundo» (Mt 4,8-9 = Lc 4,5-6), inició su actividad mesiánica con la solemne proclamación: «Dios ha colmado» plena y definitivamente (= *peplérotai*) «el tiempo» de la manifestación tanto de su Reinado como del Mesías (= *ho kairós*), «estando ya por tanto muy cercano (= *kaí éggiken*) el Reinado de Dios» o su Señorío (= *he basileia tou Theou*) sobre el mundo y los hombres, antes sujetos uno y otros a la tiranía del diabólico señor (cf. *supra*): «¡Convertíos y creed en la Buena Noticia» de este anuncio! Estas últimas —conversión y fe— son las dos exigencias, para ser librados de aquella tiranía y aceptar el cercano Señorío de Dios, por Jesús ya desde el principio proclamado y por Él seguidamente inaugurado, mediante su palabra y exorcismos (cf. *infra*).

Idéntico anuncio envuelve la predicación inicial de sus discípulos, por Él enviados «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,6) sin más seguridad humana (Cf. Mc 6,8-9par) que la previamente conferida potestad tanto «sobre los espíritus inmundos» como sobre «toda clase de enfermedades» (Mt 10,1par; Cf. 10,8; Lc 10,9a), para proclamarles con credibilidad «la inminente cercanía del Reinado de Dios» (Mt 10,7; Lc 10,9.11) y exhortarles a convertirse (Mc 6,12). Por lo demás, esa misión de los discípulos tiene por finalidad preparar el ministerio mesiánico del Maestro (Cf. Lc 10,1). En este sentido, sus exorcismos y curaciones anuncian —como signos— el muy cercano fin de la tiranía diabólica, corroborando por tanto su proclamación sobre la inminente cercanía del Señorío de Dios, seguidamente inaugurado por Jesús mediante su poderosa palabra y obras salvíficas.

## 3) «¡Aquí está el Reinado de Dios!»

A los fariseos, que le interrogaban por el momento de la manifestación del «Reinado de Dios» (Lc 17,20a), respondió Jesús, que éste se resiste a todo

46. Para su análisis, Cf. especialmente: R.H. FULLER, *Mission*, 21-25; V. TAYLOR, *Mark* <sup>2</sup>, 166s (trad. españ., 181s); F. MUSSNER, *art. cit.*, 86-90; R. MERKLEIN, *o.c.*, 17-20.31-35; W.H. KELBER, *o.c.*, 3-15; R. PESCH, *Markus*, I 101-108 (bibliogr.); B.D. CHILTON, *o.c.*, 27-95, espec., 65ss; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 91-126: 98ss.

47. Cf. R. MERKLEIN, *o.c.*, 31-35; R. PESCH, *o.c.*, I 101-104.

cálculo temporal y local (Cf. Lc 17,20b-21a), «pues —prosigue— el Reinado de Dios está entre vosotros» (Lc 17,21b). Con esta última afirmación, que constituye una de las más célebres «*crux interpretum*» de la exégesis evangélica y cuya autenticidad sustancial no puede ponerse en duda <sup>48</sup>, Jesús afirma sin ambages, que «*el Reinado de Dios está presente*» <sup>49</sup> no en el interior de sus oyentes sino «*en medio de*» ellos <sup>50</sup>. ¿En qué sentido? Sin duda, en su misma persona. Pero no sólo en ella:

a) Según el evangelista Lucas, tras su inicial ministerio galilaico (Lc 4,14s) Jesús se dirigió a Nazaret, donde, «según su costumbre», asistió «el día del sábado» al culto sinagoga (Lc 4,16a), leyendo y auto-aplicándose en esa ocasión (cf. Lc 4,16b-21) el oráculo isaiano (Is 61,1-2a) sobre el Mensajero escatológico, «ungido» por «el Espíritu del Señor» y por Él «enviado a proclamar a los pobres la Buena Noticia, a proclamar la liberación a los cautivos y la recuperación de la vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19) <sup>51</sup>. Este anuncio de «la Buena Noticia a los pobres» ocupó un puesto central en su actividad mesiánica. Con él culmina, en efecto, su respuesta al interrogante del encarcelado Juan sobre si se identificaba con «el que había de venir» (Mt 11,3 = Lc 7,19), actualizando asimismo varios oráculos isaianos sobre los signos de la salvación mesiánica (Is 26,19; 29,18s; 35,5s; 61,1) y remitiendo a lo que los enviados de Juan «oyeron y vieron» durante su ministerio:

«Los ciegos ven de nuevo y los cojos andan,  
los leprosos son purificados y los sordos oyen,  
los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia,  
¡y feliz es quien no se escandaliza en mí» <sup>52</sup>.

Si sus milagros son, pues, esencialmente, gestas salvíficas de la pre-anunciada salvación mesiánica (Cf. *infra*), su predicación *actualiza* también la

48. Cf. R. BULTMANN, *SynopTrad.*, 24; M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 162; N. PERRIN, *Rediscovering*, 72s; y otros, entre los cuales últimamente J. SCHLOSSER, *o.c.*, 181-88.

49. Así con: T.W. MANSON, *Sayings*, 304s; R. OTTO, *o.c.*, 131-37; W.G. KÜMMEL, *Verheissung*, 28s; N. PERRIN, *Kingdom*, 175s; Id., *Rediscovering*, 74; Id., *Language*, 43-46; R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft*, 93s (trad. españ., 122s); G.E. LADD, *o.c.*, 224, n. 25; J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 59s; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 212-15.

50. Así con T.W. MANSON, *o.c.*, 304; W.G. KÜMMEL, *Verheissung*, 27s; N. PERRIN, *Kingdom*, 175s; Id., *Rediscovering*, 73s; J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 59; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 203-208; Cfr. también: R. BULTMANN, *SynopTrad.*, 128; Id., *Theologie NT*, 5 (trad. españ., Salamanca 1981, 45).

51. Tras la redacción lucana de Lc 4,16-21 late una tradición de toda probabilidad *histórica*: Cf. S. SABUGAL, *La embajada mesiánica de Juan Bautista*, Madrid 1980, 168, n. 165; B.D. CHILTON, *o.c.*, 123-77: 157ss.

52. Para su análisis, Cf. S. SABUGAL, *La embajada mesiánica...*, 29-202: 141ss.

prometida Buena Nueva a los pobres <sup>53</sup>. ¿Cuál exactamente? A esta pregunta responde el mencionado trasfondo isaiano, completado por el respectivo oráculo sobre el escatológico «Mensajero ... de la Buena Nueva, que anuncia la salvación y dice a Sión: ¡Ya reina tu Dios!» (Is 52,7) <sup>54</sup>. La Buena Noticia, proclamada por Jesús a los pobres, consiste por tanto en la presencia del Reinado de Dios, *inaugurado* ya por su **palabra**. Ésta es «nueva» (Mc 1,27 = Lc 4,36) y «poderosa» (Cf. Mc 1,22par) precisamente porque, pronunciada a impulso del «Espíritu del Señor» (Cf. *supra*), es esencialmente una palabra pneumática, capaz por tanto de «inaugurar la nueva era» y realizar «los signos del cumplimiento mesiánico» e «introducir el Reinado de Dios» <sup>55</sup>. Es lo que afirma la parábola del sembrador (Mc 4,3-23par) sobre «el misterio del Reinado de Dios» (Mc 4,11par) o la ya secretamente inaugurada realidad de su presencia, antes de su manifestación apocalíptica <sup>56</sup>: Si es cierto que «la palabra del Reinado» de Dios (Mt 13,19) no fructifica en tres cuartas partes de sus oyentes (Cf. Mc 4,4-7.19-22par), ¡sí produce plenitud escatológica en «la tierra buena» de quienes «la oyen y entienden»! (Cf. Mc 4,8.23par). En éstos —sólo en ellos— la semilla de la palabra germina secreta y poderosamente con la fuerza del Espíritu (Cf. Jn 6,63; 3,34), liberándoles tanto del pecado (Cf. Jn 8,31-36) como de toda opresión diabólica (Cf. Lc 13,16) y dándoles con ello la posibilidad de abrirse al Reinado de Dios.

b) Signos sacramentales del, mediante la palabra, proclamado e inaugurado Señorío de Dios son precisamente los **milagros** y **exorcismos** de Jesús <sup>57</sup>.

Ningún texto evangélico, es cierto, relaciona expresamente sus **milagros**

53. Cf. S. SABUGAL, *La embajada mesiánica...*, 178-91. Así también: Ch. H. DODD, *Parables*, 31-33.35 (trad. españ., 53-55.57); W.G. KÜMMEL, *Verheissung*, 102-104; Id., *Theologie NT*, 32s; X. LEON-DUFOUR, *Les Évangiles*, 380 (trad. españ., 336); R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft*, 81s (trad. españ., 106-108); J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 115s. (trad. españ., 144s); Id., *Theologie NT*, 106s (trad. españ., 127s); J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 37; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 155-78; 162-64. Sobre la autenticidad histórica de Mt 11,2-6 (= Lc 7,18-23), Cf. S. SABUGAL, *o.c.*, 141-170.

54. Las figuras del «Ungido» (Is 61,1) y del «Mensajero» (Is 52,7) fueron interpretadas mesiánicamente por el judaísmo contemporáneo (= 11QMelch 16.18) a Jesús: Cf. S. SABUGAL, *o.c.*, 176.189; G. FRIEDRICH, art. *euaggelizomai*, en: ThWNT, II 714-18: 713s.

55. G. FRIEDRICH, *art. cit.*, 715; Cf. también: E. BÄMMEL, art. *ptochós*, en: ThWNT, VI 888-915: 903; G.E. LADD, *o.c.*, 161s.

56. Así con G.E. LADD, *o.c.*, 417-25: 418.421; Cfr. también J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 12-14.227 (trad. españ., 19-22.277). En la situación histórica de esa parábola, Jesús subraya el dinamismo ínsito en «la Palabra del Reinado de Dios», para producir abundante fruto *en quienes* la acogen. Así con: G.E. LADD, *o.c.*, 226; J. CARMIGNAC, *Mirage...*, 27s.

57. Cf.: A. RICHARDSON, *The miracles-stories of the Gospels*, London 1941, 45-50 (trad. españ., Madrid 1974, 58-64); W.G. KÜMMEL, *Verheissung*, 98-114; R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft*, 79-88 (trad. españ., 105-116); G.E. LADD, *o.c.*, 135-150; F. MUSSNER, *Die Wunder Jesu*, München 1967, 45-53 (trad. españ., Estella 1970, 36-42); J. JEREMIAS, *Theologie NT*, 89-99 (trad. españ., 107-119); S. SABUGAL, *o.c.*, 170-91.

con aquel Reinado. Y, sin embargo, esa relación es esencial. El trasfondo isaiano tanto de su inicial predicación en Nazaret como de su respuesta al interrogante de Juan (Cf. *supra*) muestra claramente, en efecto, que los milagros de Jesús *actualizan* los preanunciados signos de la salvación mesiánica (Is 26,19; 29,18; 35,5s; 61,1s) sobre la curación de ciegos y sordos (Is 29,18; 35,5; 61,1), cojos y mudos (Is 35,6), así como la resurrección de los muertos (Is 26,19). Aquella proclamación era, pues, realmente una «Buena Noticia», la que «anuncia la salvación y dice a Sión: ¡Ya reina tu Dios!» (Is 52,7). Este Reinado *inaugura*, por tanto, los milagros de Jesús, al actualizar los signos del mismo (Mt 11,5 = Lc 7,22) y hacer ostensible la en ellos pre-anunciada salvación mesiánica, en calidad de gestas salvíficas, que traducen en actos y corroboran la «Buena Noticia» sobre la presencionalización del «Reinado de Dios». Aquéllos son fundamentalmente, por tanto, actos victoriosos sobre toda realidad de sufrimiento (= «ciegos ven, cojos andan...») y de muerte (= «muertos resucitan»), gestas liberadoras de la opresión satánica (Cf. Lc 13,10-16) y, consiguientemente, *signos del ya presente Señorío de Dios* <sup>58</sup>.

Esa inauguración realiza asimismo —y sobre todo— los **exorcismos** de Jesús <sup>59</sup>. Así los interpretó Él mismo, respondiendo a quienes los atribuían a un arte diabólico (Mc 3,22par): ¡Si Satanás arroja a Satanás, significa que *su «reino está dividido»* y, por tanto, «no puede subsistir»! (Mc 3,23-26par); «pero si yo arrojo los demonios con el dedo (*Mt*: el Espíritu) de Dios, ¡entonces es que *llegó sobre vosotros el Reinado de Dios!*» (Lc 11,20 = Mt 12,28), tras haber sido aquél atado por «el más fuerte», para saquearle «su casa» (Mc 3,21-22par). Sus exorcismos fueron, pues, considerados por Él como un saqueo de «su casa» y una destrucción de «su reino», el inicio de la lucha escatológica o guerra santa contra el diabólico «enemigo» del Reinado de Dios <sup>60</sup>

58. Así con: R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft*, 82 (trad. españ., 108); F. MUSSNER, *o.c.*, 52 (trad. españ., 38).

59. Cf. W.G. KÜMMEL, *Verheissung*, 98-102; X. LEON-DUFOUR, *Les Évangiles*, 380-82 (trad., españ., 336s); R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft*, 84-87 (trad. españ., 110-113); G.E. LADD, *o.c.*, 145-54; C.K. BARRETT, *The Holy Spirit in the Gospel Tradition*, London 1966, 62-68; J. JEREMIAS, *Theologie NT*, 96-99 (trad. españ., 115-19); Th. LORENZMEIER, *Zum Logion Mt 12,28 = Lk 11,20*, en: «Neues Testament und christliche Existenz» (Fs. H. Braun, Mainz 1973, 289-304; J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, London 1975, 44-53; P. GRELOT, *Les miracles de Jésus et la démonologie juive*, en: «Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament» (ed. X. Léon-Dufour), Paris 1977, 59-72: 64-67.70; S. SABUGAL, *La embajada mesiánica*, 254-57 (con bibliografía críticamente valorada); A. FEUILLET, *art. cit.* (DBS, X) 71-73.

60. Un aspecto subrayado por la mayor parte de los autores: Cf. O. BETZ, *Jesu heiliger Krieg*, en: NT 2 (1958) 116-37; 125ss.; N. PERRIN, *Kingdom*, 171; Id., *Rediscovering*, 67; J. BECKER, *Das Heil Gottes*, 209-213; G.E. LADD, *o.c.*, 146s; R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft*, 85s (trad. españ., 112s); J. JEREMIAS, *Theologie NT*, 96-99 (trad. españ., 117-19); S. SABUGAL, *La embajada mesiánica*, 254. Una concepción particularmente resaltada por el evangelista Marcos: Cf. O. BAUERFEIND, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium* (BWANT, 8), Stuttgart 1927, espec., 6-28; W. KELBER, *o.c.*, 15-18.

...¡La revolución mesiánica! Todo ello, por lo demás, realizado «con el dedo de Dios» (Lc 11,20 = Ex 8,15) o la fuerza del Espíritu (Mt 12,28), es decir, con el mismo poder usado por Moisés en la realización de las gestas salvíficas del éxodo: Los exorcismos de Jesús inauguran, por tanto, el «nuevo éxodo» mesiánico <sup>61</sup>, liberando al nuevo Israel de la tiranía impuesta por el «faraón» diabólico, siendo también signos de que, derrocado el señorío de Satanás y aniquilado su «reino», los por él oprimidos quedan libres para aceptar el Señorío de Dios <sup>62</sup>. Aquellas gestas liberadoras muestran, por tanto, *no a la certanía* del Reinado de Dios sino su *inauguración* o *presencia*: «¡Ha llegado!» <sup>63</sup>.

Podemos, pues sintetizar los precedentes desarrollos, afirmando que *la inaugural llegada del Reinado de Dios fue realizada por Jesús no sólo con la misma presencia de su persona sino también mediante su palabra y milagros así como —y sobre todo— mediante sus exorcismos*. Y esto constituyó precisamente su Buena Noticia: *¡Llegó* para todo hombre oprimido por el diablo el fin del señorío de Satanás, derribado «del cielo como un rayo» (Lc 10,18); *¡Llegó* la pre-anunciada «liberación de los cautivos» con el don de «la libertad a los oprimidos!» (Lc 4,18-Is 61,1); *¡llegó* el «año de gracia del Señor» (Lc 4,19 = Is 61,2a), el gran perdón, con la inauguración de su Señorío!; *¡ha llegado el Reinado de Dios!* Pero, subrayémoslo, sólo inauguralmente: no en su plenitud final. Pues el mismo Jesús enseñó a sus discípulos suplicar al Padre:

#### 4) «¡Venga tu Reinado!»

La relación del «Reinado de Dios» con el verbo «venir» (Lc 11,2 [= Mt 6,10] 17,20; 22,18; Mc 9,1) es ignorada por la literatura veterotestamentaria y judaica así como por la extra-evangélica literatura neotestamentaria. Aquella relación fue, pues, característica de Jesús. Lo que no significa, que en todos los mencionados textos se remonte a sus palabras. Al contrario. Esos muestran ya una acusada preferencia de ella por Lucas, a cuya redacción pertenece

61. Así con N. PERRIN, *Rediscovering*, 66s.

62. Así con G.E. LADD, *o.c.*, 148.

63. Así con: J. WEIS, *o.c.*, 88ss; G. DALMAN, *o.c.*, 88; R. OTTO, *o.c.*, 101-105; Ch. H. DODD, *art. cit.*, 138ss; Id., *Parables*, 28-29.35 (trad. españ., 50-51.57); T.W. MANSON, *Teaching.*, 82s; W.G. KÜMMEL, *Verheissung*. 98-102: 99s; Id., *Theologie NT*, 33; H.E. TÖDT, *o.c.*, 237-40; X. LEON-DUFOUR, *Les Évangiles...*, 381 (trad. españ., 336s); N. PERRIN, *Kingdom*, 171.173; Id., *Rediscovering*, 63-67; J. BECKER, *o.c.*, 201.209-11; R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft*, 84s (trad. españ., 110s); H. FLENDER, *o.c.*, 48; G.E. LADD, *o.c.*, 139-41; J. JEREMIAS, *Gleichnisse*, 122s (trad. españ., 152); Id., *Theologie NT*, 98 (trad. españ., 118); H. MERKLEIN, *o.c.*, 158-60; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 127-53: 134-39.

claramente Lc 22,18 (par. Mc 14,25) <sup>64</sup>. Una tradición histórica recoge, por el contrario, los otros dos textos:

a) *Lc 17,20b* reproduce la respuesta de Jesús a los fariseos sobre «cuándo vendrá el Reinado de Dios» (v. 20a), afirmando que éste «viene sin dejarse sentir» (v. 20b): ¡No se puede determinar mediante presagios o síntomas (= «paratéresis») el momento de su venida! La cual, por lo demás, tampoco es localizable en un «aquí o allá» (v. 21a) determinado, «pues el Reinado de Dios está entre vosotros» (v. 21b) ya: Sin duda, mediante sus palabras y gestas salvíficas (cf. *supra*). Éstas *inauguran*, por tanto, la *venida* del Reinado de Dios.

b) *Mc 9,1* anuncia, por el contrario, una *futura venida* de aquel «Reinado». Tras la instrucción de Jesús «a la multitud junto con sus discípulos» sobre las condiciones para seguirle (Mc 8,34-38par), y antes de trasfigurarse (Mc 9,2-8par) ante «Pedro, Santiago y Juan» (v. 2par), el Maestro aseguró «que algunos de los aquí presentes no probarán la muerte, hasta que vean el Reinado de Dios venido con poder» (Mc 9,1). Los paralelos de Mt 16,28 y Lc 9,27 son sin duda interpretaciones de su fuente marciala, la cual nos transmitió una «antiquísima palabra» de Jesús <sup>65</sup>. ¿Qué significa, exactamente? Los «algunos aquí presentes», que «*verán* el Reinado de Dios» (Mc 9,1 = Lc 9,27) son con toda probabilidad los *tres mencionados discípulos*, «antes quienes» se transfiguró Jesús (Mc 9,2b = Mt 17,2a) y quienes «*vieron* su gloria» (Lc 9,32b), de modo que, concluida la jesufanía, ya «no *vieron* a nadie sino sólo a Jesús con ellos» (Mc 9,8 = Mt 17,8). ¿Qué vieron antes? Lucas es del todo explícito: ¡«Su gloria»! Los tres discípulos vieron la anticipada «gloria» del Resucitado (Cf. Lc 24,26), por la que los vestidos del Transfigurado devinieron «de una blancura fulgurante» (Lc 9,29b; Cf. 24,4). Esta concepción lucana late asimismo en los relatos de Mateo y Marcos: Quien, tras su resurrección, «se manifestó en otra forma (*en hetéra morphé*) a dos» discípulos (Mc 16,12), fue Él mismo que previamente «se transfiguró (*metamorphóze*) ante» tres de ellos (Mc 9,2b), adquiriendo en esta ocasión tanto su rostro (Mt 17,2a) como sus vestidos (Mc 9,2; Mt 17,2b) la brillantez y blancura propios de los del Resucitado (Cf. Mc 16,5; Mt 28,3). Los tres evangelistas son, pues, unánimes en interpretar la transfiguración como un adelanto de la resurrección. Y esta concepción refleja también el autor de 2Pe 1,16-18, cuando a sus destinatarios

64. Cf. H. SCHÜRMANN, *o.c.*, («Der Paschamahlbericht...»), 34-46: 38ss; así también: W.G. KÜMMEL, *Verheissung*, 24s; W. GRUNDMANN, *Lukas*, 394; H. CONZELMANN, *Die Mitte*, 106 (trad. españ., 167s); J. JEREMIAS, *Abendmahlsworte Jesu*, 156s (trad. españ., 178s); I.H. MARS-HALL, *Luke*, 799.

65. J. JEREMIAS, *Theologie NT*, 103 (trad. españ., 123). Su autenticidad histórica es altamente probable: Cf. R. PESCH, *Markus*, II 66s; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 342-49.

asegura, que les ha «dado a conocer *el poder* y la venida» del Señor Jesús (v. 16a), después de «haber visto... su majestad» (v. 16b) y haber escuchado la voz celeste «en el monte santo» (vv. 17-18). Tras este múltiple testimonio late, con toda probabilidad, un dato histórico: En la visión del Jesús transfigurado, los tres discípulos vieron anticipadamente al Señor resucitado, «constituido Hijo de Dios *con poder*» (Rm 1,4) sobre toda realidad de sufrimiento y de muerte. Pues ¡«ha destruido la muerte» (2Tim 1,10) aquél, sobre quien «la muerte ya no tiene señorío» (Rm 6,9). ¿Qué otra cosa, en efecto, significan los sustancialmente «históricos» relatos evangélicos sobre el sepulcro vacío y las apariciones del Resucitado, sino su victoria sobre el reinado del sheol o de la muerte, anticipadamente manifestada en su transfiguración? Una anticipación de la gloria del Señor resucitado «*con poder*» vieron, por tanto, los tres testigos del Jesús transfigurado, cumpliendo esta visión la previa promesa del Maestro sobre la visión del «**Reinado de Dios** venido *con poder*». Éste se identifica, pues, con el Señorío de Jesús sobre la muerte, inaugurado en su resurrección y anticipadamente manifestado en su transfiguración <sup>66</sup>.

c) Ahora podemos intentar aproximarnos a vislumbrar todo el alcance teológico de *la súplica, que ruega al Padre por la «venida de su Reinado»* (Lc 11,2 = Mt 6,10). En ella enseñó ciertamente Jesús a sus discípulos una de las ideas centrales de su mensaje. Central es, en efecto, su predicación sobre el Reino y el Reinado de Dios, constituyendo precisamente esta súplica un texto clave de aquella enseñanza: Una «key Kingdom saying» <sup>67</sup>. Por lo demás, el objeto de la «venida» suplicada por los discípulos no es «el Reino» sino «*el Reinado*». Este significado, en efecto, envuelve «Basileia Toû Thoû» en todos los textos que se refieren a su «venida». Pues no viene un reino, sino la en él —por su señor o rey— ejercida potestad regia o señorío: Su reinado <sup>68</sup>. El original aramaico (= «malkut») de «Basileia», en esta súplica, debe ser traducido consecuentemente por «Reinado» <sup>69</sup>. ¿De quién?

66. La interpretación de Mc 9,1 en función de la *transfiguración* de Jesús como anticipación de su *resurrección* es sostenida últimamente por R. PESCH, *Markus*, II, 67.

67. B.D. CHILTON, *o.c.*, 290.

68. Así con M.-J. LAGRANGE, *Luc*, 322; J. CARMIGNAC, *Recherches*, 94; Id., *Mirage...*, 38; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 256.

69. El paralelo del «Qaddish» judaico, donde *malkut* traduce «el Señorío» de Dios, confirma la traducción de *Basileia* por «Reinado», como expresamente lo subraya G. DALMAN, *o.c.*, 312. Esa traducción ofrecen asimismo varios comentaristas de Mt 6,10 (Th. ZAHN, W.C. ALLEN, M.-J. LAGRANGE, A. SCHLATTER, J. SCHNIEWIND, P. BONNARD, *ad. loc.*) y de Lc 11,2 (Th. ZAHN, A. LOISY, M.-J. LAGRANGE, A. PLUMMER, K.H. RENGSTORF, J. SCHMID, A.R.C. LEANEY, I.H. MARSHALL: *ad. loc.*), los comentarios al Padrenuestro de: K.G. KUHN (*Achtzehngebet*, 42.43), R.E. BROWN, (*New Testament Essays*, 233), J. CARMIGNAC, (*Recherches*, 91-98: 94), J. JEREMIAS, (*Theologie NT*, 192) y los estudios de: T.W. MANSON, *Teaching*, 126; W.G. KÜMMEL, *Verheis-*

La estructura literaria del Padrenuestro, a cuya invocación inicial siguen las dos primeras súplicas por lo que al «Padre» *le pertenece*, —la santificación de «su» nombre y la venida de «su» Reinado—, muestra claramente que se trata del *Reinado del Padre*<sup>70</sup>. Y ésta es otra *novedad teológica* de Jesús, quien no sólo habló expresamente del «Reino del Padre» (Cf. supra), sino también de «su Reinado», refiriéndose incluso al «Padre» siempre que predicó y enseñó sobre «el Reinado de Dios» (Cf. supra). Esto muestra, que, en el contexto de su mensaje central, *la Realeza y la Paternidad de Dios están indisolublemente unidas*<sup>71</sup>, constituyendo «la ilación entre Padre y Reinado» una definida característica de su predicación<sup>72</sup>. El Padre de Jesús y de sus discípulos es esencialmente Rey: ¡«El gran Rey»! (Cf. Mt 5,35), proveniente precisamente su dignidad regia de su Paternidad, como el agua de la fuente y la luz del sol. ¡*Dios es Rey, porque es Padre!* Más aún: «Es el más verdadero Rey, porque es el más verdadero Padre»<sup>73</sup>. La paternidad divina, por tanto, se manifiesta en el ejercicio de su realeza, en la realización de su Reinado, siendo éste esencialmente un Reinado paterno. Lo que significa: El Padre ejerce su Señorío mostrándose Padre. Y lo hace, velando ciertamente con *paternal providencia* sobre todos los súbditos —incluso «los lirios del campo» y «las aves del cielo»— de su «Reino» y, de modo especial, sobre sus hijos<sup>74</sup>. Pero su paternal Señorío lo realiza también —y principalmente— mediante el ejercicio de lo que más esencialmente le caracteriza: *el dominio de la misericordia, la potestad regia del perdón*. Pues si «el Reinado es ciertamente la soberanía del Señor, concretamente y en profundidad se confunde con el pleno ejercicio de la misericordia del Padre»<sup>75</sup>. *Así reina Dios! Siendo misericordioso, donando su perdón*. Y esta cualidad regia le distingue de Marduk y de Apolo, de Isis, de Mitra, de Dionisios y de Allah: ¡de todos los dioses! El Dios, revelado por su

*sung*, 19; J. BONDIRVEN, *Règne...*, 59, 132.160s; X. LEON-DUFOUR, *Les Évangiles...*, 393 (inexacta la trad. españ., 347: «Reino»!; N. FERRIN, *Kingdom*, 192; Id., *Rediscovering*, 160; Id., *Language*, 47; R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft*, 72.110; G.E. LADD, *o.c.*, 132; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 256.

70. Esa relación entre «el Reinado» y «el Padre» en el contexto del padrenuestro, ignorada por casi todos los comentaristas de Mt y Lc (sólo una fugaz alusión ofrece W. GRUNDMANN, *Matt-häus*, 201) así como por los comentarios a la «Oración del Señor» y por los estudios sobre la segunda súplica, ha sido subrayada por G.E. LADD, *o.c.*, 175; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 682.

71. Cf. T.W. MANSON, *Teaching*, 163s; C.J. CADOUX, *Mission*, 112s; G. SCHRENK, art. *Pá-ter*, en: ThWNT, V 995s; G.E. LADD, *o.c.*, 169.174-80; H. MERKLEIN, *o.c.*, 209s; J. SCHLOSSER, *o.c.*, 682-684.

72. G. SCHRENK, art. *cit.*, 995s. «El kerigma del Reinado de Dios, proclamado por Jesús, y el testimonio que él da sobre el Padre se corresponden estrechamente»: J. SCHLOSSER, *o.c.*, 684.

73. T.W. MANSON, *Teaching*, 164.

74. Mt 6,25-33 = Lc 12,22-30.

75. Así concluye bellamente su voluminosa monografía J. SCHLOSSER, *o.c.*, 684.

Hijo Jesús con «el Padre», reina amando y ama reinando: Reina, condonando a su siervo la insalvable deuda (Mt 18,23-27), antes de condenar sus despiadada conducta (Mt 18,28-34); reina, invitando al nupcial banquete de su Hijo a «malos y buenos» (Mt 22,2.9-10); reina, buscando la oveja perdida y abrazando con gozo al hijo pródigo; reina, haciendo llover y salir el sol también sobre «los malos» e «injustos», siendo «bueno con los ingratos y perversos», ...¡Dios reina, amando a los pecadores! Digámoslo sin ambages: El Señorío del Padre se refleja en el humanamente incomprensible ejercicio de su renovada misericordia y de su inagotable perdón. ¡Por medio de aquélla y éste reina principalmente, en esta tierra y sobre todo los hombres, Dios! *El Reinado del Padre celeste consiste en el Señorío de su Amor.*

Santos SABUGAL

*Inst. Patrístico «Agustinianum». Roma*



# Misterio de Cristo, historia de la Salvación, cristocentrismo

## 1. LA TEOLOGÍA Y EL MISTERIO DE CRISTO

La concepción paulina del «misterio» es del máximo interés, tanto por lo que en sí encierra cuanto por las consecuencias que de ella se derivan.

Dieciocho veces hace alusión san Pablo al «misterio» en sus cartas. Y aun cuando los especialistas no se han puesto de acuerdo todavía en todos sus matices —al querer determinar el contenido de esa palabra en el Apóstol— sí han llegado a algunas conclusiones muy significativas, como la de que «misterio» en san Pablo es el plan de la Salvación que Dios mantuvo oculto desde la eternidad, y que el mismo Dios reveló y proclamó más tarde en Cristo. Y es que, en todas las fórmulas paulinas, el «misterio» de Dios es Cristo. Y Cristo Salvador. Por lo que categóricamente pudo afirmar san Agustín: «El misterio de Dios no es otra cosa que Cristo, en el que era preciso vivificar a cuantos habían muerto en Adán»<sup>1</sup>.

Teológicamente hablando, solamente hay un misterio formal: Dios. Dios que, en su incomprendibilidad por la que es Dios, «se nos da como lejanía y horizonte en los que se mueve nuestra existencia; como el punto que se encuentra de manera asintótica en el infinito, y hacia el cual se mueve el pluralismo de las realidades finitas; como único punto unificante del que podemos disponer; pero Dios que, permaneciendo así, se nos entrega en contacto inmediato, con lo cual él mismo viene a ser la realidad más íntima de nuestra existencia»<sup>2</sup>. Autocomunicación y autodonación de Dios al hombre que, sin eliminar el misterio, nos lo hace más entrañablemente amable y más amorosa-

---

1. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 187, ca. 11, n. 34.

2. VARIOS, *Sacramentum mundi*: Enciclopedia teológica, vol. IV, col. 715. Editorial Herder, Barcelona 1973.

mente experimentable, justamente por su afirmación en el amor; pues, en definitiva, solamente él puede dejar intacto al otro en cuanto tal —al Dios incomprensible—, y entregándose libremente al hombre, del hombre hace una realidad autónoma y distinta de él. Que Dios es el Amor, y todo en la vida es para nosotros como una cadena de afectos del amor, en su infinito poder. De donde —escribe Scheeben— aquel único misterio formal de Dios, que es Dios mismo, viene dado en todo aquello que la dogmática cristiana proclama como misterios del cristianismo<sup>3</sup>. Misterios del cristianismo que se nos entraron por las puertas del mundo centrados en el misterio de Cristo, que es el misterio del reino de Dios.

Íntimamente concatenada con la existencia de aquel misterio de Dios y exigida por aquella su autodonación al hombre —en el libre y amoroso proceder de Dios respecto al hombre— viene la relativa necesidad y la muy necesaria conveniencia de la Revelación<sup>4</sup>. Y esa Revelación nos aporta el dato más íntimamente divino, más cordial y menos ininteligible del misterio, cuando Dios no se contenta con decirnos de sí mismo por medio de los hombres, sino que se constituye Él mismo en la palabra humana de la revelación, revelándose a sí mismo. Que «habiendo Dios hablado antaño, en muchas ocasiones y de muchos modos, a nuestros padres por medio de los profetas, últimamente nos habló a nosotros por su Hijo» (Hebr 1,1-2). Revelación de Dios en Cristo, que es abrirse Dios históricamente al mundo, y darse a sí mismo en el misterio de Cristo.

Pero al acercarse los hombres de cada época a la luz de este misterio, lo han hecho basados en unas categorías y con unas preocupaciones que —de antemano— les habían ofrecido el contexto espiritual, sociológico y económico del tiempo en que vivieron. De donde brotaron nuevos y diferentes esclarecimientos del misterio de Cristo, que —en los últimos tiempos— son de innegable luz renovadora para el hombre, para la vida, para la cultura, para la religión y para la historia misma. Todo ello, en ese volver de la teología —en y para su rejuvenecimiento— a las fuentes de la Revelación, como son la Escritura, la Tradición y la Liturgia. Y a fe que la Revelación, cuyo memorial son las sagradas Escrituras —nos subraya al respecto Congar— nos ha enseñado que dichas Escrituras no son ni un código de leyes, ni un catecismo de verdades, ni una lista de proposiciones, sino «una historia de lo que Dios ha hecho en unas vidas de hombres a favor del conjunto de la humanidad, con vistas a

---

3. SCHEEBEN, M.J., *Los misterios del cristianismo*, cap. 1, p. 4.- 3.<sup>a</sup> edición. Herder, Barcelona 1960. Traducción del alemán por Antonio Sancho.

4. DENZINGER, n. 1786. Cfr. también Vaticano II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, nn. 2-6.

realizar en ésta un determinado designio de salvación. Historia que está dirigida a un término, que esclarece y da sentido a todas sus etapas»<sup>5</sup>.

Por su parte, la vuelta a la Patrística —que significa fidelidad a una época lejana, pero muy rica en contenido y dimensiones teológicas— ha sido, sin duda, un determinante decisivo para ese reencuentro de Dios en y por Cristo, haciéndose así la Teología cristocéntrica. Porque «toda esta historia —señala el mismo Congar— tiene un centro en el hecho de que Jesucristo, en quien lo que nosotros esperamos ha venido ya a nosotros, como en su principio o en su germen. Por eso nuestra predicación y nuestra catequesis, redescubriendo —también— el espíritu de la liturgia, y siguiendo su mismo movimiento, se han hecho cristológicas e históricas, se han centrado en el misterio cristiano y en el misterio pascual, que es como el corazón de todo el misterio cristiano»<sup>6</sup>.

Historia de la Salvación, misterio de Cristo, Economía salvífica o Cristocentrismo que de la mano nos lleva a la Cristología, y de la Cristología al amplio campo de la teología, sin que aquí entremos a pormenorizar sobre cada uno de esos temas teológicos, de los que hay fuentes muy bien documentadas<sup>7</sup>. Aunque sí habremos de subrayar cómo la Teología clásica se ha visto problematizada por la exégesis moderna, justamente en ese volver a las fuentes bíblicas, según nota de Congar. Pues, desde la época de oro de la Escolástica, la teología fue formulada de manera satisfactoria en términos de ontología, es decir, en lo que tanto Dios como Cristo son en sí mismos; pero los escrituristas se muestran cada vez más de acuerdo en afirmar que la Revelación se ha realizado esencialmente en el marco de una historia, la que es —básicamente— economía o funcionalidad. Económica, en cuanto califica el orden histórico de lo que Dios ha realizado para nuestra salvación o la realización histórica de su designio salvador; y funcional, en cuanto silencia lo «absoluto» o «en sí», midiendo a aquella historia por su relación con nuestra salvación. De ahí que no haya revelación del misterio de Dios y de Cristo más que en la transmisión del testimonio sobre lo que «han hecho y hacen por nosotros», en vistas a nuestra salvación<sup>8</sup>.

Según esto, «Economía» fue la Cristología y la Teología toda, desde los principios de la comunidad cristiana, como se echa de ver en los textos doxo-

5. CONGAR, Yves M.J., «Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos». Revista Internacional de teología *Concilium*, año I, nn. 11-14, p. 6, Madrid 1966.

6. CONGAR, Yves M.J., *Ibidem*, ídem.

7. VARIOS, *Sacramentum mundi*: Enciclopedia teológica, vol. IV, cols. 34-70. Pueden verse también: «Christologie et theologie» por Wolfhart PANNENBERG, en «Les quatre fleures: Cahiers de recherche et de reflexion religieuses, *Le Christ visage de Dieu*, n. 4, pp. 85-99. Igualmente «Aproximación a la dogmática cristológica», en *Selecciones de teología*, vol. 11, n. 42, pp. 168-199, abril-junio 1972.

8. CONGAR, Yves M.J., *Ibidem*, pp. 6 y 7.

lógicos, con que la Iglesia confesaba su fe en la alabanza, volcando luego esa alabanza en el hecho del culto, que expresaba su vida y su oración <sup>9</sup>. Textos doxológicos, en los que no se contiene un enunciado teológico o de revelación sobre la «naturaleza» de Dios o de Cristo, más que en el marco de la «economía». Más aún: Cuando san Juan nos dice del Logos, habla del Verbo de Dios que se ha hecho carne, y por el que fueron hechas todas las cosas; de la Palabra creadora y reveladora de Dios y de su existencia por nosotros, más que de su naturaleza divina.

Pero era natural y necesario que la fe dada a los santos, de que una vez para siempre (Jud 3) —acota al respecto Congar— fuera formulada más explícitamente. Lo que podía y debía hacerse por dos caminos, ambos exigidos por la existencia misma y por la misión de la Iglesia. Por el camino de la reflexión de las inteligencias más exigentes, en contacto con la cultura humana y en la búsqueda de una unidad en el ámbito de la verdad; y por el camino de una defensa e ilustración de la herencia, transmitida desde los Apóstoles, contra interpretaciones y formulaciones que ponían en peligro su sentido auténtico y la esencia misma de su contenido <sup>10</sup>. Cosa que se hizo interpretando en términos ontológicos los enunciados de la Escritura. Y es que no se pueden orillar las cuestiones en la donación de una respuesta de fe a la Palabra de Dios, y en el compromiso que en sí entraña esa respuesta, sin decir lo que son las realidades, acerca de las cuales la Palabra de Dios hace determinadas afirmaciones.

Así obró la primera generación de discípulos de Cristo en su primer trabajo de interpretación y de profundización de los hechos y los dichos de la historia evangélica primitiva, siendo incorporado aquel trabajo en los escritos más tardíos del Nuevo Testamento, particularmente en los de san Juan. Y así también lo hicieron la segunda y tercera generación —sigue anotando Congar— al pensar el misterio cristológico y trinitario, precisamente a partir de las fórmulas «económicas» de la Escritura —en plan ontológico insuficientemente elaboradas— hasta llegar a una expresión, no satisfactoria, de las afirmaciones ontológicas, contenidas en aquellas formulaciones <sup>11</sup>.

Por lo tanto, cuando la «economía» saltó a hacerse teología o Cristología, halló dificultades ontológicas, máxime por tener que definirse con conceptos platónicos, estoicos y filonianos, precisamente para combatir el platonismo, el estoicismo y el filonismo. Pero se intentó, lográndose salvar —en gran parte— lo que estaba en juego: la verdad de la afirmación esencial de la divinidad de Cristo, la cual no sólo está afirmada en expresiones de la Escritura-

---

9. Rom 10,9; Fil 2,6-11; Act 2,36.

10. CONGAR, Yves M.J., *Ibidem*, p. 18.

11. CONGAR, Yves M.J., *Ibidem*, p. 19.

ra, sino que venía exigida por la verdad plena de la obra que Cristo había realizado en favor nuestro, en beneficio y por causa de nuestra «economía». Aparte de que con ello se ponía en claro que la Revelación del misterio de la Santísima Trinidad era igualmente «económica»; pues las Personas divinas quedaban reveladas como concatenantes e insertas en el plan del hombre rescatado y en la obra toda de Cristo Redentor.

Un poco más tarde, en los siglos IV y V, durante las grandes discusiones trinitarias y cristológicas, los Santos Padres fundamentaron ya correctamente el «en sí» de Dios sobre la economía o «por nosotros», uniéndose —a maravilla— entonces ya «economía-teología-Cristología-ontología», según lo van cantando gloriosamente aquellos apotegmas teológicos agustinianos: «Todo lo redimió quien todo lo creó»<sup>12</sup>; «el Verbo de Dios se hizo carne, asumiendo lo que no era y sin perder lo que era»<sup>13</sup>; «Cristo es carne, Cristo es alma, Cristo es Verbo; pero estas tres cosas no son tres Cristos: Son un solo Cristo. Mira a ti mismo, oh hombre, y de ti mismo forma un escalón para subir a lo que está sobre ti, si no para entenderlo, al menos para creerlo. Que como el cuerpo y el alma son un solo hombre, así el Verbo y el hombre son un solo Cristo»<sup>14</sup>.

Y es que Dios, es que Cristo ha salido como de su «en sí» —comentando va Congar los textos agustinianos— sin abandonarlo, y ha entrado en nuestro mundo, en nuestra historia, en nuestra «economía», para hacernos partícipes de su vida, de su alegría, de su inmortalidad, de su gloria. Pero esta intención «económica», el compromiso, la manifestación y las operaciones funcionales o salvíficas que suponen, exigen —para ser verdaderas y salvíficas— la plena verdad «en sí» de Cristo y de Dios, en la medida en que nosotros podemos hablar de ella, a partir de la Revelación. En una palabra: Cristo «no hace» lo que hace por nosotros, si no «es» lo que es en sí mismo. Y solamente porque Cristo es Dios, su humanidad es redentora y santificadora. Pues no podrían pensarse correctamente las afirmaciones «económicas» sobre la actividad de Cristo, Redentor y Salvador, si no es llevando la reflexión hasta el nivel del «en sí», siendo este proceso teológico el acontecimiento que puso de manifiesto la insuficiencia de las fórmulas —exclusivamente «funcionales»— en esta materia. Lo que mejor se echó de ver con la aparición del monotelismo en el siglo VI<sup>15</sup>.

12. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 237, n. 4.

13. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 291, n. 2.

14. SAN AGUSTÍN, *Tract. in Jo.* 47, n. 13.

15. CONGAR, Yves M.J., *Situación y tareas de la teología hoy*, p. 126. Colección «Verdad e Imagen», 11. Ediciones Sígueme, Salamanca 1970. Traducción del original francés por Sergio Gómez y Agustín Redero.

Desde entonces y, sobre todo, en el siglo de oro de la Escolástica, el misterio de Cristo, la Cristología, la Historia de la Salvación, el Cristocentrismo fueron más teología sistemática que Historia de la Salvación, aunque la teología —y quizá por ser cristocéntrica— seguía teniendo su carga de Cristología, en el contexto de la «economía». Punto en el que es de notar cómo el tomismo incide más en una Cristología, dentro del objeto de la teología —Dios en cuanto Dios—, distinguiendo en ella una Cristología especulativa (doctrina sobre la Persona de Cristo) y una Cristología concreta (soteriología); mientras que el agustinismo lo hiciera mirando más al Cristo místico, al Cristo total, como hilo conductor y elemento conglutinante de toda la teología, con su motivo de la Encarnación, y de la relación existente entre ésta y la creación<sup>16</sup>.

Más tarde, aquella teología sistemática, heredera del conceptualismo —no de los grandes escolásticos, sino de una escolástica de manuales— al verse obligada a un enfrentamiento con el subjetivismo religioso de la Reforma, y, posteriormente, con el modernismo, siguió trabajando con una idea de Revelación, convertida en una serie de proposiciones de tipo metafísico, cuya demostración se habría reservado Dios para la visión —en la consumación del misterio— y no para los caminos de la peregrinación del hombre en esta vida. Y es entonces cuando, con la invocación de un retorno a las fuentes bíblicas, que anima todo el movimiento teológico actual, Karl Barth se sitúa decididamente dentro de un radical cristocentrismo, haciendo de la creación motivo externo de la Alianza o Historia de la Salvación, al tiempo que proclama a la Alianza el motivo interno de la propia creación, y ordena luego toda la teología en base a una reducción cristológica o cristocéntrica. Y es también entonces cuando Abraham Heschel promulga su principio de que «la Biblia no es una teología para el hombre, sino una antropología para Dios»<sup>17</sup>.

Lo cual es cierto y no es verdad —comenta Congar—, porque el dato revelado comporta el «en sí» al mismo tiempo que el «para nosotros» y la Escritura ignora la oposición entre el «para nosotros» y el «en sí», siendo así que algunos de sus enunciados funcionales desembocan necesariamente en lo ontológico, como ya hemos visto. Por todo ello, en la actualidad, la teología se ha centrado en el Misterio de Cristo, se ha hecho panorámica y sustancialmente cristocéntrica; ya que el centro de todo es Cristo y el fin no es otro que Cristo-Dios (cfr. 1 Cor 15,28).

---

16. VARIOS, *Sacramentum mundi*: Enciclopedia teológica, vol. II: Sobre la cristología y la soteriología, cols. 17-73.

17. CONGAR, Yves M.J., *Situación y tareas de la teología hoy*, p. 92, donde cita a la letra el principio de Heschel, diciendo que quien aireó aquel principio de entraña antropológica en la Biblia fue A. Lacocque.

Factores de este cristocentrismo en el misterio de Dios han sido los siguientes, según apunte del propio Congar:

a.- El ya mencionado retorno a las fuentes bíblicas, junto con una vuelta a considerar la fe y la Revelación como un diálogo salvador de Dios con el hombre, que lleva a una apertura total de nuestra parte a Dios, para que Dios reine en nuestras vidas.

b.- La confrontación con el protestantismo, que ha querido ser una crítica radical de ese «cosismo» teológico y cristológico practicado por la Edad Media decadente.

c.- Una afirmación de la relación personal, dramática y paradójica, creada por el acto y el don de Dios entre «mi» salvación que es Cristo, y «mi yo» pecador, al que la fe, realizada por Dios en Cristo, hace propia en mí aquella salvación <sup>18</sup>.

Respecto al último de esos tres factores, cabe subrayar y recordar cómo la Reforma ha visto al cristianismo como esa relación creada continuamente por Dios, como acto y acontecimiento, negando lo estático, lo general, lo ontológico bajo una forma cosista. Angulo, en el que confluyen también las líneas del pensamiento filosófico actual, no pretendiendo formular una interpretación, en conjunto, del mundo en términos de ontología, sino dándola en el abanico de una reflexión sobre la existencia humana, con sus relaciones interpersonales —ontología intersubjetiva—, que es muy distinto de un mero y absoluto subjetivismo. Con lo que la filosofía contemporánea ha contribuido a crear ese clima de relación interpersonal religiosa de la fe, despertada por la revelación, y en la que la teología católica viene desarrollando el auténtico compromiso del hombre con la «economía» del misterio de Cristo <sup>19</sup>.

En consecuencia, la revelación del misterio de Cristo y el propio misterio de Cristo es economía y es historia. Dios se ha dado a conocer en los actos y en las palabras, por los que declara y realiza su alianza y su salvación; pero, a partir de lo que hace por nosotros, se conoce realmente algo de lo que Él es, siendo legítimo y normal que la reflexión creyente elabore estos preciosos elementos de conocimiento ontológico.

Misterio de Cristo y Cristocentrismo —teología auténtica— que nos ha enseñado cómo la fe no consiste en admitir simplemente una serie de proposiciones, al tiempo que nos ha dicho que la revelación no consiste exclusivamente en una lista de tales proposiciones, subsanando así una deficiencia de la teo-

18. CONGAR, Yves M.J., *Cristo en la economía salvífica*, p. 15.

19. CONGAR, Yves M.J., *Ibidem*, p. 16. Advertimos que este artículo, publicado primeramente en la revista *Concilium*, luego fue publicado con algunos otros más en *Situación y tareas de la teología hoy*, pp. 104-135.

logía tradicional, de la predicación y de la catequesis, cual ha sido la atomización temática de nuestras creencias, sin relación a un centro único, viviente y transcendentamente cordial: Cristo. Y, si ya el Concilio Vaticano I —hace más de un siglo— abría a la teología una ventana de luz a este respecto, diciéndonos que «la razón, ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia y muy fructuosa de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre»<sup>20</sup>, aquella ventana de luz hoy se ha hecho faro esplendoroso y mar abierto, en el que navegamos —a velas desplegadas— sabiendo que Dios mismo ha dado a su Revelación la unidad de un designio, que no es otro que la salvación y la felicidad del hombre —con el universo y no separado de él— por la comunión con él en Cristo.

Deficiencia aquella de la teología sistemática, de la predicación y de la catequesis que, al incidir en el «en sí» de Dios y de la religión, sin insistir al mismo tiempo en la dimensión de «para el hombre» —los dos polos de atracción en Cristo— creó un mundo y un hombre sin Dios, que —hasta hace poco— estuvo en franca rebelión contra ese Dios sin hombre y sin mundo. Ateísmo desafiante, en el que todavía se debaten muchos de nuestros contemporáneos, y al que es preciso salir al paso poniendo de manifiesto el impacto de las cosas de Dios. Sin que eso signifique reemplazar la transcendente representación del «en sí» por un programa o mensaje puramente humanista y antropológico, pues caeríamos en el mismo error separatista que queremos superar, aunque ahora en sentido contrario. Hay que saber unir la antropología con la teología, la antropología para Dios con la teología para el hombre, en el espíritu de una Revelación que es «económica», sin dejar de ser teológica<sup>21</sup>.

Pues la teología —que ha sido y será siempre una reflexión acerca del contenido de la fe y de sus misterios— no debe hoy permanecer ni aparentar extraña a la corriente de la vida, a la cultura de los hombres, al servicio del Pueblo de Dios que avanza por la historia del mundo, ni debe ignorar los problemas que vienen solicitando a los espíritus. Problemas nuevos o formas nuevas de los problemas de siempre, cuya solución parece reclamar de la teología una reflexión más profunda acerca de las condiciones generales de la fe y acerca de la posibilidad de creer. «Estamos llamados —nos dice en otra de sus obras Congar— a estudiar y trabajar la teología de siempre, procurando, más que en otros tiempos y en las condiciones nuevas del mundo, desarrollar los aspectos del misterio de Dios, que son para el hombre. Lo cual no ha de re-

---

20. Concilio Vaticano I: Const. dogma. *Dei Filius*, cap. 4. Deizinger n. 1796.

21. CONGAR, Yves M.J., *Cristo en la Economía salvífica*, p. 25.

dundar, de ningún modo, en disolver la teología en una antropología, sino en desarrollar mejor el vínculo que Dios mismo ha puesto entre nosotros y Él, creándonos a su imagen y tomando partido por nosotros y por nuestro mundo, de tal modo que, por la encarnación de su Verbo, se ha unido definitivamente a nosotros»<sup>22</sup>.

## 2. MISTERIO DE CRISTO E HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Casi al comenzar este trabajo dijimos que la Revelación de Dios en Cristo es abrirse históricamente Dios al mundo y donarse a él en el misterio de Cristo. Y acaso convenga ahora centrar más la conexión existente entre Revelación y Misterio, para poder incidir —más tarde— sobre el misterio de Cristo en la historia de la Salvación.

Empezaremos, pues, por decir que de dos modos ha llevado a efecto Dios su automanifestación al mundo: Uno de ellos por la creación y su obra, y el otro mediante el Verbo hecho carne. De ahí la doble denominación de revelación natural y revelación sobrenatural. En ambas vertientes el objeto de la revelación es Dios mismo; el motivo es el amor de Dios, y la finalidad es la realización de la caridad divina, bajo formas sensibles y para nuestra salvación. Motivo y finalidad que, siendo términos relativos en nuestro modo de hablar, vienen a decirnos del amor con que Dios ama su propia infinitud y su grandeza, y que, al contemplarla —exuberante de comunicación y de vida— se siente como impulsado y movido a comunicarla más allá de su propio Ser y de su propia vida. Con todo, al decir de la revelación sobrenatural, de la automanifestación de Dios al mundo mediante Cristo, es necesario subrayar que su finalidad radica solamente en la realización —bajo una forma finita y sensible— de lo más íntimo de la vida divina, de la vida del Amor en la Trinidad, tendiendo siempre a la participación de las criaturas en la vida divina del amor<sup>23</sup>.

Y nada diremos sobre esa automanifestación histórica de Dios, que se realiza o por medio de la palabra divina o mediante el obrar de Dios y —a las veces— por medio de los dos modos; relevando tan sólo que el carácter histórico de la revelación divina alcanzó la cumbre de la autodonación en el amor, con Cristo. Cuando el Verbo eterno de Dios entró en la historia de los hom-

---

22. CONGAR, Yves M.J., *La fe y la teología*, p. 16. Editorial herder, Barcelona 1970. Traducción al castellano del original francés: «La foi et la Theologie» por Enrique Molina.

23. ALFARO, J., «La fe como entrega personal del hombre a Dios», artículo publicado en la revista *Concilium*, año III, vol. I, p. 60ss. Madrid 1967.

bres, hecho hombre. Cuando la Palabra creadora del Padre, a la que y en la que eternamente Dios manifestó toda la riqueza del Ser y de la vida, transcurrido el tiempo previsto, fue enviada al mundo para la salvación del hombre. Cuando todo el movimiento del plan eterno de Dios, que tendía a la perfección de la comunicación de sí mismo, convergió en la Encarnación del Verbo por y para el hombre. Cuando el Verbo tomó la carne humana, y plantó la tienda de su habitación entre nosotros (In 1,14), para alcanzar nosotros la redención al precio de su sangre (Ef 1,7).

Inserción del Verbo divino en la historia, con lo que toda la Revelación sobrenatural se ha consumado, ya que el Verbo encarnado, Cristo, en su aparición, en sus obras y en sus palabras es la Revelación de Dios, es el misterio de Dios hecho vida y manifestado en el misterio de Cristo. De donde —como puntualiza Bakker— resulta que, desde los comienzos mismos de la comunidad cristiana —de la Iglesia— la presencia absoluta y redentora de Dios en Cristo, haya sido el dato bíblico fundamental, el más original y el más pletórico de la revelación, ya que es su plenitud <sup>24</sup>.

Lo fue y lo será. Por ello Cristo fue siempre el ser de la reflexión constante de la humanidad, ávida de conocer todo lo que signifique ocultamiento o misterio, aunque Cristo y su misterio no nos revela, a plena luz, el misterio de Dios, porque «Dios habita en una luz inaccesible» (1Tim 6,16), sino en signos que, a la vez que algo nos desvelan, algo todavía van velando, hasta que «con Cristo seamos manifestados en la gloria» (Col 3,3-4). Porque al presente nuestro conocimiento es imperfecto hasta que, al fin, desaparezca esa imperfección, ya que ahora vemos como en un espejo y oscuramente hasta que llegue el momento de verle cara a cara (1Cor 13,9-13). Porque ahora somos hijos de Dios, a pesar de que aún no se ha manifestado lo que hemos de ser, y, cuando se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es (1Jn 3,2-4). Y es que tal es lo propio del misterio: Ser comprendido en algo —no en su plenitud, pues ya no sería misterio— y justamente ser comprendido mediante el signo visible que al misterio oculta y significa.

Así, pues, el eterno «misterio de Dios» se hizo temporalidad divina y divina revelación en el «misterio de Cristo»; y este «misterio de Cristo» se prolongó, en el tiempo, en el «misterio de la Iglesia». Porque la Iglesia es el misterio viviente de Cristo, así como el Cristo histórico es el misterio eterno de Dios, revelado, en el tiempo y al hombre, en la Persona del Hijo. «La Iglesia —transcribimos de De Lubac— es el sacramento de Jesucristo. Lo cual, empleando otros términos, equivale a decir que la Iglesia se encuentra en cierta

---

24. BAKKER, L., «Lugar del hombre en la divina Revelación», publicación en la revista *Concilium*, *Ibidem*, pp. 37-40.

relación de identidad mística con Jesucristo. Y aquí volvemos a encontrar las metáforas paulinas y las demás imágenes de la Biblia, que la tradición cristiana no ha cesado de explotar»<sup>25</sup>.

Metáforas paulinas alusivas al misterio de Dios —que es Cristo— en las que el Apóstol distingue tres fases: El misterio de Dios en sí mismo (1Cor 2,7-9); Ef 1,1.10 y 3,9-10); el misterio de Dios revelado (1Cor 2,10; Ef 3,5-10); y el misterio de Dios proclamado (Tit 1,1-3; 1Tim 3,16). Tres fases, con las que va coincidiendo Pou Rius cuando nos dice: «No es ninguna paradoja decir que la gran realidad desconocida es el «misterio». Para el lenguaje humano el misterio es la incógnita; sin embargo, el «misterio» de que nos habla la revelación es Cristo, en nosotros manifestado, proclamado y vivido. Este misterio, en el que toda la humanidad está incorporada, por ser la realidad suprema de la Sabiduría de Dios, es la gran realidad desconocida»<sup>26</sup>.

Tres fases o tres tiempos —nos dirá en otro lugar De Lubac— en los que va entañada la historia toda de nuestra salvación o la economía de Dios, que es el despliegue del divino obrar en favor del hombre. De ahí las tres series de operaciones que son de naturaleza diversa, y cada una de las cuales es atribuida por nuestro Credo a cada una de las tres Personas, aunque —desde siempre se ha sabido también— que ninguna de las Tres hace nada separada de las otras dos. Así, pues, al Padre le corresponden las obras de la creación; al Hijo las obras de la redención; al Espíritu Santo las obras de la santificación. Obras en conjunto y al unísono de acción en las tres Divinas Personas, que hacen de nuestra salvación y de su historia una «economía trinitaria»... Hasta tal punto que la creación prefigura el misterio redentor, y que el libro de los Hechos de los Apóstoles haya podido ser designado como «el libro de la Iglesia» y como «el Evangelio del Espíritu Santo», llevando a cabo en los redimidos los efectos de la obra redentora, realizada en su tiempo por Jesucristo<sup>27</sup>.

El fin de la Revelación —apuntábamos más arriba— es nuestra salvación, y no hay revelación particular alguna que no haga referencia a esta meta última, querida por Dios, por eso, el «misterio de Dios» es el misterio de nuestra salvación, revelándose en el «misterio de Cristo» y prolongándose en el «misterio de la Iglesia», justamente por ser su Encarnación el punto de arran-

25. DE LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia*, cap. VI, p. 181. Colección «Veritas et Justitia», 4.ª ed., Desclée de Brouwer 1964. Versión española de la 2.ª edición francesa: «Meditation sur l'Église», por Luis Zorita Jáuregui.

26. POY RIUS, R., *Nuestro misterio. Dimensiones bíblicas del culto cristiano*. Editorial Estela, S.A., 1.ª ed., p. 16, Barcelona 1962.

27. DE LUBAC, H., *La fe cristiana*, cap. III, pp. 119-132. Ediciones Fax, Madrid 1970. Traducción española de la 2.ª edición francesa «La foi chrétienne», revisada y aumentada por Constantino Ruiz-Garrido.

que del ser y del misterio de la Iglesia, cuando el invisible se hizo visible a nuestros ojos, dejándonos ver —hecho hombre— la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres (Tit 3,4). Y es en esta Encarnación del Verbo, en esta venida de Dios en nuestra carne, como mejor conocemos hasta qué punto y de qué modo el Absoluto es Amor y generosidad. No solamente en visión de conjunto, como gloria y victoria, sino —ante todo— como humildad y abajamiento, en aquel sentido de positividad y humillación extrema que entraña la elección y la aceptación por Cristo de su condición humana, en una situación que se vio determinada por la incredulidad que entre los hombres halló, como discurre profundamente Schoonenberg <sup>28</sup>.

De donde la Navidad es el principio de ese maravilloso y tremendo movimiento, por el cual el Hijo de Dios —resplandor de su gloria e imagen de su substancia— se anonada adoptando la condición de esclavo. Anonadamiento que es abajarse el Absoluto en lo relativo, la Eternidad al tiempo, el Creador en la criatura, el Ser eterno en el mundo de los seres temporales, el Santo en la carne de pecado, para que lo relativo fuera llevado al Absoluto, a la Eternidad el tiempo, el hombre el Creador. Y el cielo, esto es, la salvación —concluye en otra parte Congar— se realiza cuando la relación de los seres, que forman el todo del universo con el Ser, sea perfecta, y Dios sea todo en todos (1Cor 15,28), según llama san Pablo a tal estado de cosas <sup>29</sup>.

En Cristo encarnado y crucificado —nos dice por su parte Schmaus— vemos el misterio divino, oculto y escondido desde la eternidad, y que ahora se anuncia y revela en la Iglesia por medio de Cristo, claro está que veladamente <sup>30</sup>. De ahí que Cristo —epifanía o manifestación de Dios— es el único misterio de Dios, comenzándose a revelar en y por su Encarnación misteriosa. Que Cristo allí elevó —y elevándola la divinizó— nuestra naturaleza, haciéndola signo eficaz de la comunicación de Dios al hombre. Que Jesucristo, haciéndose hombre y asumiendo por su encarnación la naturaleza humana, se ha hecho manifestación de la bondad divina y del amor sin límites de Dios, se ha hecho revelación del amor inmenso que Dios tiene a los hombres. Y, de este modo, se nos hizo «camino» que conduce a Dios. Vino a unir a Dios con el hombre y al hombre con Dios, para hacer realidad la comunidad de amor en-

28. SCHOONENBERG, P., «Kenosis-Anonadamiento», artículo publicado en la revista *Concilium* año II, vol. I, n. 11, pp. 60-71. Madrid 1966.

29. CONGAR, Yves M.J., *Jesucristo, nuestro mediador, nuestro Señor*, parte I, pp. 33-34. 2.ª ed., Editorial Estela, S.A., Barcelona 1967. Traducción al castellano por León M. Sansegundo, monje de Montserrat, del original francés: «Jesus-Christ», según les Editions du Cerf de paris.

30. SCHMAUS, M., *Teología dogmática*, vol. VI: Los sacramentos, p. 22. Ed. 2.ª, Rialp S.A., Madrid 1963. Traducción del alemán: «Katholische Dogmatik», por Julio García Ortega y Raimundo Drudis Baldrich.

tre Dios y el hombre. Lo que hizo efectividad esplendorosa con su vida, muerte y resurrección, que viene a ser la expresión tangible, el signo que aparece ante los pueblos y los hombres, y que les descubre el amor redentor. Jesucristo es, pues, la realización y manifestación del amor salvífico de Dios con los hombres, el signo eficaz de la unión íntima del hombre con Dios.

El hombre —como término y destinatario gozoso del amor de Dios— queda así ligado a Cristo, de manera que resulta imposible su separación. Cristo se encarna por el hombre y para el hombre, teniendo aquel misterio una finalidad concreta: la redención del hombre, la salvación del hombre <sup>31</sup>. De tal modo, que toda la historia del hombre se centra en Cristo, y él recapitula en sí toda la historia; pues, antes de la Encarnación, la historia se orienta ya hacia Cristo y, después de la Encarnación, la historia desemboca en Cristo, siendo Cristo la plena realización de la historia del Nuevo Testamento. Ya que en el Antiguo Testamento estaba —hasta cierto punto— como oculta la acción divina, redentora siempre y siempre salvadora, porque él era como un velo que ocultaba a los hombres ese plan divino y que impedía la clara visión de Dios para con la humanidad; pero, en el Nuevo Testamento, al hacerse el Verbo carne en el Ser de Cristo, y al revelarse el eterno misterio de Dios en el misterio de Cristo, aquel velo se rasgó, apareciéndose —como realidad visible y palpable— aquel plan misterioso y salvífico de Dios.

A este efecto, bueno será recordar tan sólo tres textos agustinianos que cantando van la prefiguración del Nuevo en el Antiguo Testamento. «Ves —dice san Agustín— el Antiguo Testamento revelado en el Nuevo, y el Nuevo velado en el Antiguo» <sup>32</sup>. «Cuanto se halla escrito en el Antiguo Testamento —apunta en otro lugar— no es más que un pregón continuado de Cristo» <sup>33</sup>. Y en su Ciudad de Dios subraya: «Los hechos realizados y consignados en el Antiguo Testamento, no lo han sido sin alguna prefiguración de lo porvenir, y que deben referirse a Cristo y a su Iglesia, que es la Ciudad de Dios» <sup>34</sup>.

Según ello, tanto en la perspectiva de la Escritura como en el decir de los Padres y en el hacer de la Liturgia, el «misterio de Cristo» revelado, que comienza con la Navidad, comprende ya todos los misterios de la salvación y de los cuales es consumación la Pascua. El mismo san Pablo nos señala cómo él ve la venida en la carne del Verbo de Dios ya en la línea de la Pascua; pues a la Pascua está mirando el sacrificio (Fil 2,7-11), en la Pascua está centrado el gozo de la resurrección (Rom 1,3-4), de la Pascua surge la gloria indeficiente y las galas de la redención (Gál 2,4-5), y hasta la misma filiación divina de Cris-

31. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 127, n. 9.

32. SAN AGUSTÍN, *Enar. in Ps.* 105, n. 36.

33. SAN AGUSTÍN, *Exp. in Epist. Jo ad partos, trat. 2.*, n. 2.

34. SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, lib. XVI, cap. 2, n. 3.

to divinamente se manifiesta en la Pascua, seguida de su entronización a la derecha del Padre (Rom 1,4; Hebr 1,5 y 5,5). Filiación divina de Cristo que también mira a nuestra filiación de gracia, a nuestra redención y a nuestra divinización por la Pascua del Señor; ya que todo eso únicamente puede ser verdad en nosotros, si y porque aquel, que por nosotros ha nacido, ha muerto, ha resucitado y ha subido victorioso al cielo, no es otro que el Hijo de Dios.

Perspectiva trascendente ésta de la Resurrección y de la Pascua, que —en palabras de Vögtle— es el hecho histórico, auténtico, definitivo y fundamental de la fe cristiana, y que es clave determinante para comprender en toda su dimensión el misterio de Cristo y de la Historia de la Salvación<sup>35</sup>. Pues la Historia de la Salvación es una realidad que crece en la historia, siendo su contenido quintaesencia que trasciende el enfoque fenomenológico de la existencia humana, y como un camino intermedio entre dos puntos de vista —en controversia cristiana—, como son el de Bultmann y el de Cullmann, tal como nos lo hace ver Ratzinger. Bultmann con su kerigma, como acontecimiento escatológico y atemporal, que conduce al hombre desde una existencia alienada a la existencia auténtica; y Cullmann, para quien lo decisivo es la serie de acontecimientos operados por Dios, y en la que el yo se encuentra inserto por la fe. De donde surgieron los extremos de estas dos antítesis: metafísica-historia de la salvación, historia de la salvación-escatología. Callejón —aparentemente sin salida— al que el propio Ratzinger abre camino, basándose en el «me voy y vuelvo a vosotros» (Jn 14,28) del mismo Cristo, y diciendo a la historia de la salvación como aquella acción de Dios que —en su objetividad esencial— no es algo opaco y sin ningún alcance salvífico, sino la auténtica fórmula de la existencia humana, que posee su «en sí» precisamente «fuera de sí» y que sólo se realiza en el «ex-sistere» de sí mismo. De donde —así va concluyendo Ratzinger— el Dios «es» hombre es la fórmula que en toda su profundidad encierra la realidad pascual, haciéndose, de un hecho transitorio, el eje de toda la historia salvífica en que estamos insertos<sup>36</sup>.

Pero, una vez vuelto Cristo al Padre, el «misterio de Cristo» sigue viviendo en el «misterio de la Iglesia», según reseñábamos más arriba<sup>37</sup>; pues la Iglesia y Cristo, el Cuerpo y la Cabeza son como una persona única, nos dirá san Agustín<sup>38</sup>. Y a la Iglesia que vive en Cristo, por Cristo y con Cristo, Cristo

35. VÖGTLE, A., «Revelación e historia en el Nuevo Testamento», artículo publicado en la revista *Concilium*, año III, vol. I, n. 21, pp. 41-55, Madrid 1967.

36. RATZINGER, J., *Teología e historia: Notas sobre el dinamismo de la fe*. Colección «Verdad e Imagen», Ediciones Sígueme, pp. 46-69. Salamanca 1972. Traducción al castellano por A. Caballos e I. Camacho.

37. Cfr. supra, con referencia a nota 25.

38. SAN AGUSTÍN, *De Doctrina Christiana*, lib. III, cap. 31, n. 44.

confió su revelación —«su misterio proclamado y vivido» ahora— para que ella la siga comunicando a los hombres todos hasta la consumación de los siglos, siendo la Iglesia ahora el órgano de aquella divina revelación. Y a fe que la Iglesia se halla tanto más capacitada para cumplir esa misión salvífica, cuanto que la unen con Cristo —por el Espíritu Santo y por la gracia— los lazos que al Cuerpo unen con la Cabeza, sirviendo de mano a Cristo para ejecutar los signos de la revelación, determinados por el Padre, y sirviendo de boca ella a Cristo para anunciar a los hombres el mensaje de la salvación. De este modo, la revelación —consumada en un momento dado (1Tim 6,14; Tit 2,13)— sigue subsistiendo perennemente, y todos podemos oírla y verla; y tanto los sacramentos —palabras visibles de la salvación— como la doctrina eclesiástica —signos audibles de esa misma salvación— son los instrumentos por los que Cristo actualiza en todos los tiempos su revelación temporal, hasta que ésta quede perfectamente consumada al final de los tiempos, quedando esclarecidos entonces tanto el término como el sentido de todas las etapas de la Historia de la Salvación.

Que una de las adquisiciones más decisivas del último siglo —nos rubricará Congar— ha sido el redescubrimiento de la escatología, no ya como último capítulo de una teología estática, sino como realidad que determina el sentido mismo de lo que ocurre en la historia. Pero toda esta historia —añade— tiene un centro en el hecho de Jesucristo, en quien lo que nosotros esperamos ha venido ya a nosotros, como en su principio o en su germen<sup>39</sup>. Y de ahí el sentido y el valor de la Iglesia y su misterio, como peregrina por el tiempo. Que el pensamiento eclesiológico ortodoxo, desde los albores de su existencia, consideró su entraña misma como realidad invisible y divina, como unidad de fe y de amor. Así, los Padres griegos se mantuvieron en las profundidades de una cristología, vivificada por el Espíritu, en la cuerda pneumatical, a la que tanto se ha aferrado la teología dialéctica moderna, cuyo exponente máximo quizá sea Karl Barth. Mas, no conviene supervalorar lo interno y carismático —nos avisa Schmaus— a expensas de lo jurídico e institucional. Que Cristo no es divisible, y su Iglesia es, sí, un organismo viviente regido por el Espíritu; pero es también una institución y un acontecimiento histórico. La Iglesia es un ideal de salud y una historia de la salvación, una esperanza y una realidad, un aleteo del Espíritu y una organización al mismo tiempo jerárquica y visible<sup>40</sup>.

Por lo que, aunque hoy se dé preferencia al misterio, no se debe paliar o silenciarse o negar lo visible y orgánico, para no correr a abismos de subjetivi-

---

39. CONGAR, Yves M.J., *Cristo en la economía salvífica*, p. 6.

40. SCHMAUS, M., *Teología dogmática*, vol. IV, p. 657ss.

dad ni a ensueños de quimera, como nos advierte De Lubac <sup>41</sup>. Premisas inequívocas, con las que nos centramos en el «misterio de la Iglesia», porque —en realidad— la Iglesia, como Pueblo de Dios, es misterio «en su ser» y también «en su caminar» histórico, siendo, como don de Dios que es y prolongación viviente del «misterio» salvador de Cristo, la única esperanza del mundo y la única poseedora de la verdad revelada en su plenitud; y, por ello, base espléndida de un ecumenismo realista y constructivo en el revivir de aquella eclesiología comunitaria, enmarcada en el misterio de los siglos: Todos los cristianos unidos entre sí y en Cristo. Comunidad de cuantos creen en la divinidad de Cristo, siguen sus pisadas, observan sus preceptos, viven su vida y se aman mutuamente en el perdón.

Pues los elementos de este vivir comunitario y social —con perspectivas de sobrenaturalidad— constituyen el rostro de una Iglesia en lucha perenne. Y el horizonte abierto y claro de esta Iglesia nos ofrece la posibilidad de divisar una asombrosa policromía de liturgias, tradiciones y creencias, informadas por ese despliegue imponente de la caridad, con acicates de unidad. Que a todos los pueblos de la tierra invita esta Madre a vivir en unidad de fe: lo mismo al sintoísta que al hebreo, igual al musulmán que al hindú, lo mismo al budista que al sincretista. Todos tienen —en potencia— un lugar reservado en la casa de Dios, porque la sangre de Cristo tiene virtud redentora universal.

Misterio eclesial que se inserta en el propio «misterio de Cristo» y, en consecuencia, la Iglesia —como prolongación del misterio del Verbo encarnado— se entronca y enraíza con el decreto divino —libre, amoroso y redentor— de nuestro rescate, dentro de la Historia de la Salvación. Tiene la Iglesia, es cierto, sus estructuras externas, su organización jerárquica y visible; pero, en su esencia, es una realidad misteriosa, invisible y sobrenatural. Nace jubilosa, radiante y bella del costado de Cristo <sup>42</sup>, arropada en las sedas de un misterio de entrega amorosa, siendo los hombres los beneficiarios de la vida divina que la sangre y la muerte de Cristo nos legara. De donde la fe y los sacramentos son como la savia vital de esta Esposa que nos perpetúa a Cristo, y viene a ser como la presencia misma de Cristo entre nosotros (Col 1,27-28), al tiempo que sus funciones sacramentales son como las venas, por las que corre la vida que forma los miembros del Cuerpo místico de Cristo, cuya Cabeza es el mismo Cristo.

Así, pues, en y por la Iglesia, al entrar el hombre en el dominio divino y en la unidad con Cristo, consigue su salvación con la participación en la vida, muerte y resurrección de Cristo, y, mediante ella, en la gloria de Dios. De este

---

41. DE LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia*, p. 19.

42. SAN AGUSTÍN, *Trat in Jo.* 15, n. 8.

modo camina de la muerte a la vida, de la desgracia a la gracia, de la lejanía a la intimidad de Dios, del abandono a la seguridad, de la indignidad al honor y de la deshonra a la gloria <sup>43</sup>. De tal manera que el misterio de Cristo es progresivamente mejor comprendido en la fe predicada por la Iglesia y en los sacramentos de la fe por la Iglesia administrados. Y es que en la Iglesia —en su palabra y sacramentos— está Cristo presente hasta el fin de los tiempos como Santificador. Santificador de su Iglesia por esa fuerza divino-vital que Él posee como Dios-hombre, y que al hombre hace más inteligible su «propio misterio» en este otro del «misterio Iglesia», en el que Él es la Cabeza y nosotros —con la Iglesia y en la Iglesia— su Cuerpo místico. «Que el mismo Cristo —dice a este respecto Schmaus— es un admirable sacramento que se desarrolla, se prosigue y se cumple en el sacramento de la Iglesia» <sup>44</sup>, haciendo que la plenitud de la vida divina salte del ámbito intradivino, avance hasta la naturaleza humana de Cristo y —penetrándola— la rebasa hasta llegar, a través de los signos sacramentales, al «yo humano» que cree en Cristo.

Misterio este de Cristo que obra la pacificación de todas las cosas mediante la sangre de la Cruz (Col 1,20), y que vive y opera en el misterio de la Iglesia, perpetuando la obra redentora y sacerdotal de Cristo eminentemente por la sagrada Liturgia, que «constituye el culto público que nuestro Redentor, Cabeza de la Iglesia, tributa al Padre celestial, y el que la sociedad de los fieles tributa a su Fundador y por Él al eterno Padre; y, para decirlo todo en una palabra, constituye el culto público íntegro del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de la Cabeza y de sus miembros» <sup>45</sup>. Culto público en el que la Iglesia se muestra eficaz en todos los órdenes de la salvación profunda, realizada ya por Cristo, en virtud de la misión por Cristo a ella encomendada, y de los poderes que el mismo Cristo le otorgó. Y eficacia salvífica de la Iglesia que produce en el creyente una vida nueva (Rom 6,4), la gracia y la santidad (2Cor 12,9-11; Gal 1,3-5), y la filiación divina (Rom 8,14-17; 1Jn 3,1-2), justamente por los sacramentos, expresión de lo que la Iglesia es —como figura y como misterio— en la economía correspondiente a este período de la Historia de la Salvación, que es el tiempo de la Iglesia, en el que la salvación está ya realizada, pero aún oculta (Col. 3,4; 1Jn 3,2). Y, de entre los sacramentos, fundamentalmente por el del bautismo y la eucaristía, que sintetizan la intervención salvífica básica de Dios en la vida de los hombres —a través de la Iglesia— al crear un nuevo hombre por el Espíritu y el agua (Jn 3,5), y al alimentar en

43. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 194, n. 3.

44. SCHMAUS, M., *Teología dogmática*, vo. III, p. 309.

45. Encíclica *Mediator Dei*, del 20 de noviembre 1947. Denzinger, n. 2298. Cfr. Vaticano II: Constitución sobre la Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, nn. 5 y 7.

aquel hombre nuevo la nueva vida con el cuerpo y la sangre del Cordero sacrificado, que quita el pecado del mundo, significando y realizando la comunión de vida entre Dios y el hombre (Jn 13,18-30; Lc 22,11-20; 1Cor 11,23-26).

Sacramentos que, al tiempo que son memorial o recuerdo de las intervenciones salvíficas de Dios en el pasado de la historia, y realidades vivificantes de la salvación cristiana en y por la Iglesia en el presente, son también profecía de la intervención futura, de la consumación de la salvación definitiva y gloriosa que comportará la Parusía, aquella manifestación de Cristo en la gloria final del fin del mundo. Parusía, con la que se inaugurará un nuevo estadio en el mundo de la eternidad y de los hombres. Cuando, después de haber pasado la humanidad y el mundo por la muerte y la resurrección (Is 65,17 y 66,22; Mt 24 y 25; 2Pe 3,1-10), la humanidad y el mundo —en virtud de la obra salvadora de Dios, de su Cristo y de su Iglesia, gloriosamente manifestada— entre en aquel estadio definitivo, que será la consumación de la obra creadora y la fruición gozosa e inacabada de los hombres en un cielo nuevo y una tierra nueva (Apoc 21,1-5 y 22,1-6).

Y entonces, cuando Dios sea todo en todos (1Cor 15,28), cuando a Dios veamos cara a cara como él es (1Cor 13,12) «en aquella ciudad soberana —que cantando va san Agustín— en la que la victoria es la verdad, en la que la dignidad es la santidad, en la que la paz es la felicidad, y en la que la vida es la eternidad»<sup>46</sup>; en aquella ciudad gloriosa «en la que descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos, esencia del fin sin fin»<sup>47</sup>; cuando el misterio de Dios, el misterio de Cristo y el misterio de la Iglesia sean verdad y no signo, sean luz y no velo, sean realidad y no sacramento, entonces la historia de la salvación se habrá consumado a plenitud —tal como san Pablo nos la había cantado— con todas las galas del amor divino, siempre ávido de nuestra salud eterna (Ef 1,3-23).

### 3. HISTORIA DE LA SALVACION Y CRISTOCENTRISMO

Es un hecho incontestable que muchos hombres del siglo XX —hasta hace poco creyentes y cristianos— se han enfriado, apartado o rechazado el cristianismo. Unos, porque se han dejado ganar la intimidad por el materialismo; otros, porque se dejaron robar la fe por una mentalidad completamente empírica; otros, porque el hedonismo les cegó las fuentes de la transcendencia; y otros —finalmente— porque no supieron o no quisieron saber compaginar las

---

46. SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, lib. II, cap. 29, n. 2.

exigencias de la fe con la transitoriedad de la fenomenología. Y, si no en todos, en gran parte de esos desertores cristianos creemos tuvo preponderancia el haber pensado que el cristianismo no es más que un conjunto de verdades o un sistema de dogmas —más o menos absurdos e ininteligibles— ante los que había que inclinarse y aceptar porque a Dios así se le antojaba o porque la Iglesia así lo ordenaba. O lo que todavía es peor, porque creyeron a ese cristianismo como un cúmulo de preceptos —bastante incómodos— que había que observar, so pena de caer en desgracia de un Dios intransigente o dictador. ¡Tanto y tan negro poso han dejado en el corazón del hombre las dictaduras e intransigencias de los hombres!

Con todo habremos de afirmar que aquellos escapes no son sino equivocación o amañada falacia o engaño prefabricado en los caminos del cristianismo. Porque el cristianismo es sólo y todo Cristo. Ese Cristo —exigente, sí, y comprometedor— pero hecho benevolencia, caridad y autodonación acariciada; ese Cristo que es más que una filosofía, por elevada que se la suponga, o una ética, por sublime que se la conciba; ese Cristo histórico, entroncado substancialmente con el Cristo de la fe, que, muerto por nosotros, de nosotros exige —como afirma Alfaro— el estar con él o contra él, porque, una vez que se nos ha metido en las entrañas mismas de nuestra vida, ya no cabe ante él ni la indiferencia ni el olvido, sino la entrega total o la cobarde traición<sup>48</sup>. Idea sobre la que había ya incidido Juan XXIII en su discurso inaugural del Concilio Vaticano II<sup>49</sup>. Ese Cristo que es el centro de la Biblia y de la historia, de la salvación y de la vida. Por eso, no nos queda más remedio que centrarnos en Él, si ya le conocemos, para mejor hacer que nuestra vida siga teniendo sentido; y, si de Él nos hemos apartado o le tenemos un tanto arrinconado, volver por nuestros fueros en su redescubrimiento saludable, para no forjarnos un cristianismo equivocado o caprichoso.

Y la Biblia es el mejor libro en que podemos conocerle, porque allí es donde Cristo —Dios y hombre— mejor se nos revela en la palabra de Dios y en los hechos divinos que allí se nos relatan, en vistas a Cristo o en Cristo mismo o en su Iglesia, y siempre realizados por Dios para nuestra salvación. Que «la Biblia —nos rubrica ahora Rubio Morán— es en su esencia la historia de la realización del plan de Dios sobre los hombres»<sup>50</sup>. Es la historia de nuestra

47. SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, lib. XXII, cap. 30, n. 5.

48. ALFARO, J., *La fe como entrega personal...*, pp. 57-58.

49. JUAN XXIII: «Discurso en la inauguración del Concilio Vaticano II», BAC, pp. 745-746.

50. RUBIO MORÁN, L., *El misterio de Cristo en la historia de la Salvación*, p. 26. 3.<sup>a</sup> ed. Ediciones Sigueme, Salamanca 1968.

salvación, dentro y en la intersección de las coordenadas de la historia universal, como diría el P. Leturia <sup>51</sup>.

Plan de Dios sobre los hombres —seguimos espigando en la obra de Rubio Morán— que consiste en salvar a los hombres por y en Cristo. Por ello Dios envía a su propio Hijo a la tierra como prenda de su amor (Jn 3,16), a vivir entre los hombres como uno más de ellos, no perdonándolo sino entregándolo a la muerte (Rm 8,32), para reconciliar al hombre con Dios, para llamarlo a un encuentro personal con él, a un abrazo de amigos que se realiza en Cristo, para entablar un diálogo de amistad con Él, mediante el Hijo, su propia Palabra, la única que Él entiende <sup>52</sup>.

Este plan de Dios tiene su consumación con la pasión, la muerte, la resurrección y la ascensión de Cristo; pero no se manifiesta de golpe, ni se realiza plenamente en el principio de los tiempos, sino que va siendo preparado con cariño por Dios, hasta el momento oportuno de su realización completa. Momento fijado previamente por el mismo Dios. Y porque Dios sabía que era difícil de entender por los hombres que Dios en persona haya entrado en la historia de los hombres, por ello comenzó escogiéndose un pueblo concreto en la historia —el pueblo de Israel— con el que Dios camina y al que, poco a poco, va educando —por sí mismo o mediante los hombres escogidos por él al respecto— con intervenciones de salvación o de castigo, de ayuda o de abandono, de fracaso o de victoria, hasta hacerle comprender y convencerse por sí mismo de que sin Dios los caminos de los hombres florecen sólo espinas, y de que lo mejor para el hombre es dejarse en las manos de Dios, «porque verdaderamente en Yavé, nuestro Dios, está la salvación de Israel» <sup>53</sup>. Educación de Israel por parte de Dios que fue un proceso lento y largo; pero, al cabo de los siglos, ya el pueblo estaba preparado para aceptar la salvación de Dios, y justamente en y por el fracaso más escandaloso: la Cruz de Cristo.

La salvación, pues, tiene su historia —acota a este respecto Latourelle— constituida por esa serie de intervenciones de Dios en favor del hombre; en esa serie de maravillas que preceden a la maravilla, al prodigio de los siglos, que es el envío de su Hijo al mando; en esa serie de escándalos que van acostumbrando al hombre al modo de actuar de Dios, a la «necedad de su sabiduría» (1Cor 1,17-19), a la aceptación de ser salvado por otro y de otro modo que el humano, a lo divino y por el fracaso de la muerte y la derrota de la Cruz. Punto en el que, con la subsiguiente resurrección de Cristo, el plan de Dios quedó plena-

---

51. LETURIA, P. de, *Las coordenadas de la historia universal en la historiología de san Agustín*. Burgos 1955.

52. RUBIO MORÁN, L., *op. cit.*, p. 27.

53. Vaticano II: Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, n. 3.

mente realizado, por más que permaneciera abierto para su aplicación a los hombres de todos los tiempos y lugares, siendo éste el tiempo de la Iglesia en el mundo, el de nuestra espera, el de nuestro adviento, en el que ahora vivimos, puesta la mirada en el cielo, de donde esperamos el retorno de nuestro Salvador (1Tes 1,10) para completar su obra en nosotros <sup>54</sup>.

Todo este desarrollo del plan salvífico de Dios, a través de la historia, es el que nos describe la Escritura diciéndonos de la historia de la salvación, con todo ese cúmulo de intervenciones de Dios a favor de los hombres, al tiempo que nos expone las actitudes del hombre frente aquellas intervenciones de Dios. Así, pues, la Biblia nos describe el plan de Dios —según lo va pergeñando Rubio Morán— en tres etapas:

- a.- En su preparación y en su desarrollo, anterior a Cristo.
- b.- En su realización por Cristo.
- c.- En su aplicación y expansión por la Iglesia <sup>55</sup>.

Tres etapas, sobre las que san Agustín incide con frecuencia en sus sermones. «Durante un a modo de trienio visitó el Señor —nos dice— al género humano, o digamos, en tres coyunturas: Antes de la ley, la primera; la segunda, en la ley; la tercera es ahora, el tiempo de gracia» <sup>56</sup>. Y al hablarnos de la higuera infructuosa, así comentan: «La higuera es el género humano. Los tres años son tres períodos: Uno, anterior a la ley; otro, durante la ley, y bajo la ley de la gracia el tercero» <sup>57</sup>. Tres etapas sobre las que diremos muy brevemente en nuestro recorrido por los caminos de la historia de la salvación, aunque más nos detengamos en Pentateuco —Tetrateuco o Hexateuco, según otros—, por echarse allí los cimientos de aquella historia salvífica, tema que constituye como la espina dorsal de toda la Biblia. Salvación que implica dos aspectos: Uno negativo, que equivale a liberación de una realidad dolorosa —presente o futura—, y otro positivo, en cuanto la salvación tiende a instalar al hombre en un estado nuevo, que suele estar en el extremo opuesto de la miserable condición anterior. De tal modo que al sufrimiento, al dolor, a la esclavitud, a la derrota y a la muerte sucede el bienestar, la alegría, la libertad, la victoria y la vida.

En el punto de arranque de la idea de la salvación está, pues, la constatación y la experiencia de una existencia humana, marcada por el signo de la miseria física y moral. Y ningún libro de la Biblia nos reseña con más realismo,

---

54. LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación*, pp. 535-538. Ediciones Sígueme, Salamanca 1967. Traducción de la 2.ª ed. francesa por José Luis Domínguez.

55. RUBIO MORÁN, L., *op. cit.*, p. 29.

56. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 72, n. 3.

57. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 110, Maurinos 13, n. 1.

plasticidad y belleza este punto de arranque que el Génesis en sus primeros capítulos, con aquella serie de tensiones, rupturas y desequilibrios que hacen penosa la vida del hombre. Ruptura de sus relaciones con Dios, manifestada en su expulsión del paraíso, símbolo de la intimidad gozosa y de la amistad con Dios; ruptura de sus relaciones con los demás hombres, manifestada en la hostilidad entre Caín y Abel, y en la dispersión de los pueblos a raíz del episodio de la torre de Babel; ruptura de sus relaciones con la misma creación, manifestada en el duro forcejeo entre el hombre y la tierra, a la que tiene que arrancar sus frutos el hombre con sudor y con trabajo; y ruptura, en fin, de las relaciones consigo mismo, manifestada en esa tensión y lucha interior entre la carne y el espíritu <sup>58</sup>.

Tras esta dura constatación de tensiones y desequilibrios en el hombre —discurre ahora Lamadrid— el Génesis busca el origen de esa realidad dramática, hallándolo no en Dios, que creó todas las cosas buenas (Gén 1,31), sino en una defeción original de la raza, de la que fueron responsables directos los primeros ascendientes de la humanidad, pero cuyas consecuencias alcanzaron a todos los hombres <sup>59</sup>. Con todo y paralela a aquella fuerza desintegradora, el Génesis nos describe la actividad salvífica de Dios que trabaja por recomponer las relaciones rotas, restablecer la unidad y el equilibrio perdidos, y recobrar la armonía primigenia. Y así —continúa diciéndonos el mismo autor— junto al castigo de los primeros padres, va caminando ya aquella actividad salvífica de Dios en la promesa del futuro Salvador (Gén 3,15); junto al castigo del fratricida Caín va la providencia salvífica que por él vela, en su errabundeo por la tierra inculta (Gén 4,15); junto al castigo del diluvio por haberse mezclado los hijos de Dios con las hijas de los hombres, camina la actividad salvífica del Señor, reservándose la familia de Noé como germen de la nueva humanidad (Gén 6,8); y junto al desenlace trágico de la torre de Babel y la dispersión de la humanidad va aquella actividad salvífica eligiéndose a Abraham como fruto de bendición, en el que recobrarán la unidad perdida los pueblos todos de la tierra (Gén 12,3).

Plan de salvación que, con los patriarcas, empieza a tomar forma completa remarcándose —siempre y en todo— como actividad y elección gratuita de Dios, como lo sugiere el constatar que el poder y la bendición no están a favor del primogénito —como pudiera sugerirlo la ley natural— sino a favor de aquel a quien Dios quiere y elige. Y así vemos cómo —anota en otra parte el autor en referencia— los designios salvíficos se transmiten a través de Isaac y

58. Gén 3,23; 4,8 y 11,4-10; 4,5-16 y 5,5-8.

59. LAMADRID, A.G.- ARNALDICH, L., *Manual Bíblico, Antiguo Testamento*, vol. I, pp. 62-63. Editorial Casa de la Biblia, Madrid 1966.

no de Ismael, de Jacob y no de Esaú, de Judá y no de los tres hermanos mayores, acentuándose la libertad y la gratuidad del plan salvífico de Dios <sup>60</sup>.

De otro lado, si se puede afirmar que toda la Historia de la Salvación está fuertemente articulada en torno a un arco de tensión, que tiene en su punto de arranque la promesa y en su término de llegada el cumplimiento de la misma —factor éste que da a toda la Biblia unidad, cohesión y dinamismo— esto se ve especialmente en el Pentateuco. Que en él se dan unas promesas de carácter general y espiritual, orientadoras de toda la historia de la salvación hacia metas lejanas e imprecisas, tales como las del Protoevangelio (Gén 3,15) y la bendición de todos los pueblos en Abraham (Gén 12,3); pero mientras llega el tiempo de su cumplimiento cabal, la historia de la salvación se vio alimentada por promesas parciales, a corto plazo y de índole más material. Y estas promesas hechas a Abraham (Gén 13,14-17; 17.4-8.16), repetidas luego a Isaac (Gén 26,3-6) y más tarde también a Jacob (Gén 28,13-15), fueron principalmente tres: La promesa de un heredero, una herencia y una descendencia numerosa; la promesa de establecer unas relaciones nuevas con aquella descendencia; y la promesa de una tierra generosa y fecunda donde reposar. Cumplimiento de la primera promesa, que se verifica en Egipto, donde los clanes patriarcales se convierten en un pueblo numeroso y fuerte (Ex 1,7; 12,37-38; Deut 1,10; Neh. 9,23); la segunda se cumple en el Sinaí, donde Yavé pacta con los clanes salidos de Egipto una alianza de fidelidad (Ex cc. 19-24); y la tercera se cumple con la entrada del pueblo de Dios en la tierra de Canaán, bajo Josué (Jos 11,23). Sobre todo lo cual va discurriendo profusa y profundamente Von Rad <sup>61</sup>.

Con el Pentateuco concluye la historia patriarcal; la esclavitud de los hijos de Israel en Egipto, a los que el Dios salvador de Abraham, Isaac y Jacob visita en sus padecimientos; la gesta grandiosa del Éxodo —al frente de Moisés, el Salvador— que constituye la intervención salvífica por antonomasia de la Antigua Alianza y cuya resonancia es comparada a la que para el Nuevo Testamento tiene la muerte y la resurrección de Cristo; el pacto del Sinaí, que señala el nacimiento del pueblo de Dios y el origen de una serie de instituciones legales, sociales y religiosas que prefiguran —de una manera velada— al tiempo que preparan las realidades de la Nueva Alianza; la peregrinación por el desierto hacia el descanso en el país de promisión; y, finalmente, la conquista y el asentamiento de Israel en la tierra prometida. Todo en aquel arco de

---

60. LAMADRID, A.G.- ARNALDICH, L., *op. cit.*, p. 34.

61. VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, pp. 167-177. Edición preparada por Luis Alonso Schökel. Ediciones Sígueme, Salamanca 1972. Traducción del alemán por Victorino Martín Sánchez.

tensión que articula la Historia de la Salvación, con la mirada fija en el heredero que nos la traerá definitivamente y en la tierra nueva a que Él nos llevará, donde no existe el llanto, ni la muerte, ni la guerra (Apoc 21,4).

Con los Jueces —aquellos hombres carismáticos impulsados por el espíritu de Yavé para la liberación— sigue desarrollándose la historia de Israel, al tiempo que la de la Salvación va avanzando hacia su realización en Cristo. Siguen los Reyes, entre los que destaca David, el rey según el corazón de Dios y con categoría para salvar a Israel, porque sobre él reposa el espíritu de Yavé (1Sam 16,13), y una de las figuras que la Biblia nos transmite con mayor simpatía y cariño <sup>62</sup>. Su elección viene ya marcada con el signo del misterio divino en el ámbito de los criterios que Dios sigue para la elección de sus colaboradores en el avance de la salvación, tan contrarios a los criterios de los hombres. Y su acción liberadora y unificadora le hacen ser el prototipo del futuro Ungido, quien aglutinará en torno de su imperio a todas las tribus, pueblos y gentes de la tierra.

Con David, la alianza de Dios con su pueblo en el Sinaí, sin perder su carácter general, se concreta y se encarna en una familia, de la que saldrá el Rey-Mesías, Cristo (Mt 1,1.20; Lc 1,27.32), cuya acción salvífica será una intervención liberadora y definitiva para el pueblo de Dios, pero con marchamo ya de transcendencia y no centrada en un reino efímero y terreno (Jn cc. 18 y 19). Que la muerte, resurrección y ascensión de Cristo constituyen su entronización por Dios a su derecha como Rey (Act 2,22-36; Fil 2,5-11), aunque este reino —instaurado ya— espera aún su consumación definitiva en la Jerusalén celestial, donde Dios ha fijado su trono para siempre (1Cor 15,23ss; Col 3,1; Apoc 22,4-5) <sup>63</sup>.

Con la intervención de los profetas en la historia de Israel, la Historia de la Salvación se profundiza y se proyecta más hacia Cristo. Los profetas, predicando, sí, pero sobre todo hablando en lugar de Dios, se convierten en los intérpretes de la historia, juzgando los acontecimientos actuales a la luz de Dios, en una retrospectiva al pasado, en el que estaba patente la intervención de Dios, aclarando que también los hechos presentes son salvación, juicio, elección y creación en manos de aquel Dios que tanto amó a Israel —hasta el delirio— y al que Israel pagó —casi siempre— con indiferencia e infidelidad, y

---

62. Act 13,22, donde san Pablo —en su predicación a los judíos de Antioquía de Pisidia— alude literalmente a los textos bíblicos de mayor resonancia histórica y salvífica de David, como haberse en él buscado Dios un hombre según su corazón para hacerle caudillo de su pueblo (1Sam 13,14); como haberle ungido Dios con su óleo santo para hacerle servidor suyo y servidor de su pueblo (Salm 89,21); como haberle Dios nombrado su pastor y pastor de su pueblo en el cumplimiento de todos sus deseos (Is 44,28).

63. RUBIO MORÁN, L., *op. cit.*, pp. 173-182.

anunciando incesantemente la instauración del reino de Dios por obra del Mesías prometido y futuro (Is 7,11 y 40 a 48; Jer 30 a 33; Os 14; Miq 4 a 5; Sof 3,9-20; Zac 9 a 14). Mesías prometido que traerá la salvación perfecta en la que los males profundos, que esclavizan al hombre, serán definitivamente superados, inaugurándose entonces una era de paz y de justicia, de amistad con Dios y felicidad, donde esté ausente todo el mal, bajo el que la humanidad doliente va gimiendo. Mesías prometido, cuyo reino no será sólo Israel sino todas las naciones a las que él someterá por los lazos del amor y no por la fuerza de las armas (Is 2,4). Y Mesías prometido, que será mediador de la nueva alianza con Dios, rota por la infidelidad del pecado, tomando Él la forma de siervo, de esclavo —«el Siervo de Yavé»— quien carga con los pecados del pueblo, y se ofrece a Dios por ellos. Por lo que Dios se complacerá en Él, y, en base a su propio sacrificio, le hará jefe de su reino, convirtiéndose —una vez más— la dorrota en camino de victoria y la muerte en sendero de triunfo y de exaltación (Is 52,13 y 53,12) <sup>64</sup>.

En el ámbito profético de Israel ocurre y se encuadra el Destierro de Babilonia con sus tres etapas, las que coinciden con otras tantas rebeliones contra Nabucodonosor. Destierro de Babilonia que se convierte en el crisol de la fe para Israel, cuando —humanamente hablando— la destrucción de Jerusalén es el fin de sus esperanzas y el derrocamiento del trono de David. Y el corazón angustiado del pueblo en el exilio echa entonces en cara a Jeremías el silencio de su Dios, al que han vencido los dioses extraños. Aquellos dioses extraños, a los que los profetas calificaron tantas veces de vanidad y de falsía (Jer 44,18). Pero la desgarradora crisis de fe, que importa el Destierro, vuelve a encontrar en el propio Jeremías al principio, en Ezequiel durante el mismo destierro, y en el segundo Isaías al final del mismo, el sentido que para Israel entrañaba la deportación, como anuncio y amenaza a la infidelidad a Yavé, como causa del castigo a esa infidelidad del pueblo y de sus reyes a la alianza, y como castigos y purificación —al mismo tiempo— a las desviaciones de su fe. Profetas —comenta san Agustín— a los que Dios «enviaba cuando le placía, bien para anunciar lo que era necesario, bien para corregir los pecados y encomendar la justicia» <sup>65</sup>.

Y es entonces cuando, junto a este aspecto de juicio, los profetas descubren al pueblo el sentido positivo que el Destierro encubre por los caminos de la Historia de la Salvación, requiriendo una conversión, que es como una resurrección de entre los muertos (Ez 37; Jer 31,31-34); una nueva toma de conciencia sobre la misión de Israel, misionero en el mundo (Is 43,10); y una nue-

64. RUBIO MORÁN, L., *op. cit.*, pp. 185-201.

65. SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, lib. XVII, 23.

va iluminación sobre la problemática legal de la retribución (Ez 18,1-23) y sobre el sentido expiatorio del dolor. Función redentora del dolor, que expresará todo su enorme contenido y su profunda claridad en la profecía del Siervo de Yavé. Y así, toda la historia del Destierro se convierte en una prospección y en un acatamiento beneficioso a los planes de la Historia de la Salvación en y por Cristo: En aquel personaje humilde, cuya misión salvífica es universal y dolorosa por todos los caminos del dolor más agobiante (Is 49,1-6; 50,6; 53,1-3). Hasta tal punto que no va a la cruz forzado, sino que acepta y se ofrece a la muerte, libre y cariñosamente, como un servicio al pueblo, en su sustitución y en su beneficio total, tomando sobre sí la maldición que pesaba sobre el pueblo —debida a su pecado—, sufriendo Él el castigo que libera al pueblo, obrando la paz del siervo con Dios, y viéndose —por ello— ensalzado y puesto muy alto, como centro de atracción de todas las gentes, como su herencia y su pastor <sup>66</sup>.

Con la vuelta del Destierro de Babilonia, releyendo las palabras de los profetas anteriores y escuchando las de los que aún hablan al pueblo en nombre y en la persona de Yavé, los repatriados descubren que su empresa de reconstrucción empalma con la historia salvífica anterior: Ellos forman el «resto» predicado por los profetas pasados, el «resto» continuador de la promesa de Dios sobre su pueblo, el «resto» que es instrumento de salvación para el mismo pueblo y para las naciones. Y de esta forma el designio de salvación de Dios continúa. La vuelta del Destierro ha sido como un nuevo «éxodo». Dios mismo es el que guía a los repatriados, realizando ahora —al igual que entonces— los más maravillosos prodigios, si bien no abriendo ya caminos en el mar, sino creando ríos en el desierto, por donde el «resto» retorna a la patria prometida (Is 43,19-20). Y, con la reconstrucción del templo y la reforma de Esdras y Nehemías, la comunidad adquiere su personalidad característica, no ya como pueblo o nación, sino —fundamentalmente— como una comunidad religiosa. A pesar de la corrupción interna que amenazaba con absorber a los repatriados en las olas encrespadas del paganismo circundante, contra lo que se alza la recriminación constante del profetismo, al tiempo que se insiste en la liberación por medio del ángel futuro y en la salvación del día de Yavé (Mal 1,3). Día que es el día del juicio del Señor —comenta san Agustín, el gran hermeneuta de la historia—, no siendo «extraño que se llame ángel del Señor omnipotente a Jesucristo. Pues como se le llamó siervo por la forma de siervo que tomó, así se le llama ángel por el Evangelio que anunció a los hombres. Porque Evangelio, traducido a nuestro idioma, es igual que buena nueva, y ángel es igual a nuncio» <sup>67</sup>.

66. RUBIO MORÁN, L., *op. cit.*, pp. 205-225.

67. SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, lib. XVIII, 35,3.

Y serán los sacerdotes, los escribas y los sabios como guías de aquella comunidad religiosa y como los mensajeros de Dios, que, al tiempo que al pueblo redescubren las gestas salvíficas pasadas siempre en manos de Yavé, y le instruyen la presencia actual de Dios sobre ellos, y constantemente le aseguran la intervención del Señor en favor de su pueblo por la palabra y por el culto, a la comunidad preparan para el advenimiento de la Palabra definitivamente salvadora y del sacrificio redentor y universal de Cristo. Cristo, de quien son figura precursora los «pobres de Yavé». Esos «pobres de Yavé», que son como el alma de la comunidad, precisamente por haber sabido mantener firme y pura la esperanza de la salvación de Dios, sin mezclarla con ambiciones materiales o nacionalistas; esos «pobres de Yavé», por los que la espera de la salvación penetra en el Nuevo Testamento en la proyección de una salvación, tal como Dios la envía y quiere, y por caminos tan distintos de los que el pueblo sueña; esos «pobres de Yavé», que lo son —no tanto por no tener riquezas materiales— sino por su actitud religiosa de entrega plena y confiada en las manos de Dios, de quien únicamente nos puede venir la salvación segura, aunque los caminos que Él escoja para ello nos sean desconcertantes e incomprensibles. Como ocurrió con Cristo: Auténtico Siervo y Pobre de Yavé, que se entregó plenamente a Dios por la salvación de sus hermanos, habiendo sentido toda la indigencia de la condición humana —hasta la suprema— cual fue el abandono de Dios en la muerte y muerte de cruz <sup>68</sup>.

De esta manera, la Historia de la Salvación que se define —según hemos dejado ya apuntado— por la serie de intervenciones salvíficas de Dios en la historia de los hombres <sup>69</sup>, tras las múltiples intervenciones de la Antigua Alianza y en tensión continua hacia la intervención más profunda en y por Cristo, en Cristo se nos revela la plenitud. Pues en Él está la salvación, ya que ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, por el que podamos ser salvos (Act. 4,12), en gracia a su crucifixión y a su resurrección de entre los muertos (Act 4,10), por lo que Dios le hizo Señor y Mesías (Act 2,36). «Él, para evidenciar su divinidad —nos resume Agustín— obró muchos milagros. De ellos los Evangelios recogieron algunos, los suficientes para probar su intento, siendo el primer milagro su admirable nacimiento, y el último, su gloriosa ascensión al cielo con su cuerpo resucitado» <sup>70</sup>.

Cristo —Dios y hombre verdadero— que, perteneciendo a nuestra raza, es consanguíneo de la humanidad entera, a quien nada de lo humano es extraño excepto el pecado, hasta no avergonzarse de llamarnos sus hermanos (Heb.

---

68. RUBIO MORÁN, L., *op. cit.*, p. 237.

69. Cfr. *supra* con referencia a nota 51.

70. SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, lib. XVIII, 46.

2,11). Pertenencia a la humanidad que capacita a Cristo para su tarea salvadora, mostrándose como profeta y actuando como profeta, pero cuya actividad desborda absolutamente la categoría de los profetas; pues no sólo anuncia la venida del reino de Dios, sino que le dice ya venido (Mt 11,12 y 12,32; Lc 17,21 y 23,42-43). Admitiendo ser el hijo de David, pero orientando las promesas hechas a David y en Él cumplidas hacia un origen más alto y más misterioso (Mt 22,41-46). Admitiendo, igualmente, ser el Mesías prometido y Rey, pero corrigiendo su esencia política y terrena, para centrarla en un carácter espiritual, interno y trascendente. Admitiendo y autodenominándose como Hijo del Hombre (Mt 24,29-31; Mc 14,62; Lc 22,66-71), pero juntando en sí mismo las dos ideas contradictorias que el judaísmo se había forjado del Mesías: El Siervo de Yavé, humillado y sufrido y el Hijo del Hombre, celeste y glorioso. Todo ello, en la plenitud del misterio cristiano y en la culminación de su misión salvífica por y en gracia de su única Persona divina, en el misterio de sus dos naturalezas íntegras, cabales y perfectas. Que el que, llevado de un anhelo de hacer el cristianismo más aceptable, suprima o reduzca —de cualquier modo que sea— la paradoja, el misterio que encierra el Jesús de Nazaret, no es fiel a la historia, ni fiel tampoco a la palabra de Dios <sup>71</sup>.

Y a fe que ese querer sustituir una cristología «desde arriba» por una cristología «horizontal» ha llevado —no hace mucho— a algunos teólogos connotados a renovar errores cristológicos —y consecuentemente trinitarios— que parecían ya superados en la teología. Han querido ensayar una cristología dinámico-funcional, dentro de una estructura vital y solidaria, para hacer más enfática y moderna la Historia de la Salvación. Como si la fórmula de Calcedonia —con aquella carga ontológica de una persona y dos naturalezas— no pudiese ser enmarcada en la historia de nuestra salud, y nuestra fe en el hombre Jesús fuese contraria al Dios que se hace visible en el hijo de María. Como si la persona de Cristo —en su dimensión terrena— marginase las pervivencias de la divinidad. Errores cristológicos que, al negar la preexistencia de Cristo como Hijo de Dios, al negar la noción de una persona en Cristo, engendrada desde la eternidad según la naturaleza divina, y en el tiempo, de la Virgen María según la naturaleza humana; y al negar la idea de una naturaleza humana asumida por la Persona eterna de Verbo de Dios, afirmando la existencia de una persona humana en la que Dios se manifiesta, fueron condenados en una declaración de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, aunque sin decir el nombre de los tres connotados teólogos holandeses <sup>72</sup>. Errores que el

71. RUBIO MORÁN, L., *op. cit.*, p. 307.

72. *Ecclesia*: Órgano de la Acción Católica Española, en su núm. 1585, pp. 7-10, Madrid 25 marzo-1 de abril de 1972, transcribe y publica «La Declaración para salvaguardia de la fe, en torno a algunos errores recientes sobre los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad».

P. Luis Arias analiza en un profundo artículo de sana teología, al tiempo que nos da los títulos originales de las tres disquisiciones que motivaron la Declaración, así como los nombres de los teólogos en referencia —Holsbosch, Schillebecck y Schoonenberg— y también el documento de la Congregación <sup>73</sup>.

Por su parte, también otras revistas de teología se hicieron eco del suceso, aunque quizá no tan apasionadamente como el P. Arias, porque de todo hay en la viña del Señor <sup>74</sup>. Por ello, no entraremos aquí en más pormenores, aunque sí nos place subrayar la verdad de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, con un texto clásico de San Agustín: «Quien hizo al hombre, se hizo lo que hizo, para que no pereciera lo que hizo. Mas en tal forma se hizo hijo del hombre que siguió siendo Hijo de Dios. Hízose, por tanto, hombre, asumiendo lo que no era, sin perder lo que era; permaneciendo Dios, hízose hombre. Tomó tu yo, sin quedar absorbido por tu yo» <sup>75</sup>.

Y tampoco abundaremos más aquí sobre la realización por Cristo de la Historia de la Salvación, y de su aplicación y expansión en y por la Iglesia, en espera de su consumación al final de los tiempos, acerca de lo que también algo dejamos apuntado más arriba. Pero sí queremos resaltar, al respecto, cómo toda la Historia de la Salvación gira en torno a dos centros de interés, que son el Sinaí y el Cenáculo <sup>76</sup>. Que si la primera de esas dos intervenciones fundamentales de Dios en la historia nos dice de la alianza de Dios —por medio de Moisés— con la descendencia de Abraham, dando origen a Israel como pueblo de Yavé, la segunda es la alianza de Dios con toda la humanidad —en y por el Hijo— dando origen al nuevo pueblo de Dios, a la Iglesia, en un anticipo sacramental de la alianza del Calvario. Dos intervenciones fundamentales de Dios en la Historia de la Salvación, en torno a las que surge —según Rubio Morán— toda esa literatura dispar y divina que constituye la palabra de Dios, que es la Biblia, desde los orígenes de ese pueblo con el Génesis, hasta el Apocalipsis, en espera de la consumación definitiva y gloriosa del nuevo pueblo de Dios <sup>77</sup>.

Historia de la Salvación —finalizamos con Ratzinger— que se concentra, de algún modo, en el punto cúspide de la Pascua definitiva, clave de su interpretación y su foco iluminador. Porque es en este momento cuando se hace manifiesto que toda la historia es un éxodo, una salida. Desde la salida de Abraham de su pueblo, ante la llamada de Yavé, hasta la salida de Cristo en

73. ARIAS, L., «Errores cristológicos y trinitarios recientes», en la revista Agustiniiana *Religión y Cultura*, vol. 18, n. 71, septiembre-diciembre 1972.

74. *Selecciones de teología*, vol. 11, n. 42, pp. 168-182, abril-junio de 1972.

75. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 127, n. 9.

76. Ex 19 y 34; Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,19-20; 1Cor 11,23ss.

77. RUBIO MORÁN, L., *op. cit.*, p. 24.

su resurrección con el «me voy y vuelvo a vosotros» (Jn 14,28). Con lo que sí puede y debe entroncarse la teología de la existencia, en el sentido más literal de la palabra: «ex-sistere», salida del hombre de sí mismo en la fe y en el amor de Cristo, base de toda la historia de la antigua alianza de Dios con los hombres <sup>78</sup>.

De todo lo cual se deduce que Cristo es el centro de la Biblia y es el centro del dogma, es el centro de la humanidad y es el centro de la vida, es el centro de la cultura y es el centro de la historia.

Centro de la Biblia, porque toda la Biblia mira a Cristo como encarnación de las continuas intervenciones salvíficas de Dios. Y ello, desde los primeros vagidos del paraíso, que no son más que un suspiro y un anhelo de redención y —por tanto— de Cristo Redentor, pasando por los anuncios fulgurantes de los profetas del Antiguo Testamento, hasta llegar a su vida entre los hombres, cuando lleva a cabo nuestra salvación al precio de su sangre, según el designio salvífico de Dios, y la perfecciona en la Iglesia, como prolongación del mismo Cristo, que actualiza hoy la salvación de los hombres por medio de la comunidad que Él dejó sobre la tierra, como manifestación viviente y visible de la salvación por Él realizada. En espera de su consumación gloriosa al final de los tiempos. Que Jesús de Nazaret —acota al efecto Rubio Morán— es y constituye el centro de la salvación... y toda la balbuciente espera de la humanidad —anterior o externa al pueblo elegido— halla también en él su realización. Pero Él no ha pasado. Continúa vivo, presente, actual, siendo también hoy la fuente de la salvación. El, ayer, hoy y por los siglos. Él, el principio y el fin, el alfa y el omega en el orden de la salvación <sup>79</sup>.

De donde hasta la teología es y debe ser cristocéntrica, haciendo valer acertadamente la posición central de Cristo en la historia de la creación, en la historia de la salvación y en la historia de nuestra consumación beatífica. Verdad es que el centro objetivo, la raíz y la cúspide de todo el orden sobrenatural es el Dios, Uno y Trino. Es el único misterio formal de Dios, que viene dado en todo aquello que la dogmática cristiana proclama como misterios del cristianismo, según dejamos ya apuntado <sup>80</sup>. Pero Cristo es el misterio de Dios revelado, es la Sabiduría de Dios encarnado; de ahí que toda nuestra ciencia teológica —subraya Scheeben— está unida por todas partes con la Sabiduría personal encarnada de Dios; está en proporción con ella y, por esto, recibe también de la misma su rúbrica peculiar divino-humana. Que del seno de la Trinidad salió Cristo mismo y a ese mismo seno vuelve con su cuerpo místico; pero

---

78. RATZINGER, J., *Teología e historia*, pp. 67-69.

79. RUBIO MORÁN, L., *op. cit.*, p. 242.

80. Cf. *supra* capítulo I, con referencia a nota 2.

mientras vamos caminando hacia él y hayamos de ver lo invisible en lo visible, nuestra sabiduría teológica —por ser simultáneamente humana y divina— debe apegarse, ante todo, a este lado humano de Cristo, para poder ascender a su lado divino, a su unidad con el Padre <sup>81</sup>.

Cristo lo es todo para el hombre, y lo es todo para la humanidad. Él es el nuevo Adán que da la vida al género humano; Él es el Redentor que nos libró de nuestra caída; Él es el único y verdadero mediador. Desde las lejanías del paraíso, Cristo era visto como el futuro dominador, el que había de librar a la humanidad —rota y desgarrada— del profundo abismo en que yacía. Y la historia viró así hacia Cristo. Y Cristo, al aceptar su Encarnación, aceptó el más transcendental de los deberes: Dar un nuevo ser a las cosas, a los hombres, a la humanidad. Se diría que aceptó ser el Creador del hombre nuevo. Y, con la creación del hombre nuevo, Cristo se convirtió en el centro de la cultura y de la vida. Pues, si el primer dogma y el más fundamental de la cultura de la vida debe ser una creencia robusta del alma en el más allá, Cristo nos enseñó —con palabras y con obras— que la vida carece de sentido en sí misma, como las andanzas de un viajero. Hay que anclarla en una realidad última y definitiva, hay que orientarla de continuo hacia la eternidad, porque solamente lo que dura es siempre válido y lo perfecto, y lo que no es eterno nada vale. Por eso, al constituirse Cristo en nuestro camino, nuestra verdad y nuestra vida, se constituyó en el sendero asegurado de nuestra cultura —siempre en hambreo de divinidad—, en la verdad de nuestra eternidad y en la eternidad de nuestra vida, como incansablemente nos repite san Agustín <sup>82</sup>.

Hace un poco decíamos que desde los orígenes de la humanidad viró la historia hacia Cristo. Es verdad que quien desea interpretar la historia de Israel con ojos puramente racionales, sin tener para nada en cuenta el hecho de la tan esperada venida de Cristo, no la interpretará como es, porque Cristo es ciertamente uno de los ejes para la recta hermenéutica de la historia. Sin Cristo la historia es ininteligible. Precisamente el significado profundo de los hechos, narrados como pretéritos, en la historia anterior a Cristo, tiene el rostro totalmente vuelto a Cristo. La «prophetic history» agustiniana <sup>83</sup> es la demostración más palpable de que en torno a Cristo se desarrolla la historia antigua; pero también frente a Cristo se desarrolla la contemporánea a Él, y sobre Cristo gira la posterior. Cristo es la conjunción de dos edades. Cristo es el lazo de unión, la intersección de dos coordenadas históricas, cuales son la Providencia de Dios y la libertad humana <sup>84</sup>.

81. SCHEEBEN, M.J., *Los misterios del cristianismo*, p. 859.

82. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 141, n. 4; 142, n. 2; *Epist.* 90, n. 5; 123, n. 2; 125, n. 2; *Tract. in Jo.* 13,4; *De Cantico novo*, 4 et passim.

83. SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, lib. X, 32,3; XII, X, 2; XVI, 2,3.

84. Cfr. supra, con referencia a nota 51.

Así, pues, la historia es un caos sin Cristo, porque Él es la luz que la ilumina. Y sírvanos esta anotación para entender el cristocentrismo agustiniano. Que san Agustín es, por esencia, cristocéntrico: Todo lo hace girar en torno a Cristo. Y, si el mundo antiguo y su historia es preludio de Cristo, a partir de la Encarnación la historia no puede comprenderse ya sin Cristo. Por lo que Cristo es un criterio de recta inteligencia e interpretación de los acontecimientos históricos. Ahí está para probarlo su *Ciudad de Dios* —quizás el mejor tratado que se haya escrito de política y sociología— en la que la política moderna tiene tanto que aprender, cuando busca la paz por caminos distintos y distantes de los que nos marcó la persona de Cristo y la luz de su mensaje.

Sociedad a la que todos los hombres tenemos que hacer más civilizada, sin confundir civilización con fastuosidad, ni felicidad con opulencia, sino llevando a ella la tranquilidad del orden con el orden de nuestro amor, que es la virtud. Y a fe que lo conseguiremos en la medida en que nosotros y ella nos hagamos más cristocéntricos, más cristianos. Pues la esencia del cristianismo es Jesucristo <sup>85</sup>, ya que en Él Dios se ha inclinado hacia la humanidad para elevarla hasta sí. Y toda otra cosa que pueda llamarse parte constitutiva del cristianismo —su doctrina, sus preceptos, su liturgia, sus sacramentos— solamente se dirá cristiana, en cuanto sea realización, exigencia o actualización de la Persona de Cristo. Pues no hay doctrina ética o culto cristiano que no se refiera a Él —nos rubrica Schmaus—: ya que la doctrina es actualización e interpretación de Cristo; la moralidad es imitación de Cristo, y el culto es participación en la glorificación que Cristo hace al Padre. Cristo lo es todo: Es el centro vital del que todo fluye y en el que todo desemboca <sup>86</sup>.

Y cristocentrismo que fue la bandera y el clarín de todo el Vaticano II, como muy claramente lo indican las terminantes palabras del papa Pablo VI en su alocución vibrante del 29 de septiembre de 1963, al abrir la segunda sesión del magno evento, y responder al triple interrogante sobre su punto de partida, su camino y la meta del transcendental itinerario: «Estas tres preguntas sencillísimas y capitales tienen, como bien sabemos, una sola respuesta... ¡Cristo! Cristo, nuestro principio, Cristo, nuestra vida y nuestro guía, Cristo, nuestra esperanza y nuestro término» <sup>87</sup>. Palabras que no son sino el eco de aquel clamor gigantesco del cristocentrismo agustiniano: «Mi origen es Cristo, Cristo es mi sustento, mi Cabeza es Cristo» <sup>88</sup>.

Juan Manuel CUENCA COLOMA

85. ADAM, K., *El Cristo de nuestra fe*, pp. 59-60. 3.ª ed. Editorial Herder, Barcelona 1966.

86. SCHMAUS, M., *Teología dogmática*, vol. III, p. 117.

87. PABLO VI: Alocución del 29 de septiembre de 1963.

88. SAN AGUSTÍN, *Contra Litteras Petiliani* I, cap. 7, n. 8.

# TEXTOS Y GLOSAS

---

## Significación humana de la técnica en Ortega <sup>1</sup>

### 1. Origen de la técnica

La técnica surge porque el hombre no coincide con su medio o circunstancia, es un ser excéntrico, y de este modo se retira del mundo, en cierta manera, e inventa la casa, el cultivo del campo, las armas o el automóvil (5,324). Así se hace que «haya lo que no hay» (5,324). Esas actividades son los actos técnicos y su resultado conjunto es la técnica o reforma de la naturaleza por el hombre. Éste crea, por este medio, una sobrenaturaleza o naturaleza humanizada. La técnica no es adaptación del sujeto al medio sino del medio al sujeto (5,326). Esa tarea es la contraria de la zoología o la razón animal. Por eso «Un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio no es un hombre» (5,326).

El hombre tiene muchas necesidades, pero es sobre todo la de perdurar y vivir la clave de todas ellas. Toda necesidad humana abarca lo necesario y lo superfluo (5,327). Pero ante lo necesario el hombre tiene gran elasticidad, por eso: «El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades» (5,328). El bienestar y su necesidad es la piedra de toque para saber lo que es la técnica, ya que para el hombre «sólo es necesario lo objetivamente superfluo» (5,328), y la técnica «es la producción de lo superfluo» (5,329).

---

1. Para abreviar se citan las notas en el texto, y siempre se hace por la nueva edición: ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*. Alianza, Madrid 1983. El primer número de la cita indica el volumen.

\* Aunque no se citan se han tenido en cuenta los escritos de ROSZAK, Th., *Person and Planet*, New York 1979. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid 1982. CLAVEL, M., *Qui es aliéne? Critique et métaphysique sociale de l'occident*. Paris 1970. BAUDRILLARD, J., *El espejo de la producción*. Barcelona 1980, y distintos escritos de Ricoeur, H. Levy, L. Mumford, Laborda, Bachelard, etc.

El animal es a-técnico porque no pretende vivir bien. De ahí la íntima relación entre la técnica, la humanidad y el bienestar. Este bienestar se entiende de muy distintas maneras de modo que su comprensión clarifica las diferentes civilizaciones, modos de vida y caminos de humanidad. Así para Jesús de Nazaret el bienestar y su técnica es la contemplación (5,330). Para Ortega, la facultad suprema para vivir no es tal o cual oficio o técnica, sino una sinopsis de eso y «muchas cosas más» (5,331).

## 2. *Técnica, progreso y proyecto vital*

Aunque la idea de progreso parece evidente, no siempre se progresa realmente, por el contrario, a veces se entra por el camino de la barbarie. Según Ortega, la fe en el progreso absoluto es una «fe loca» (5,331). A veces una parte de la técnica se derrumba de repente y produce una gran confusión social, pero, por lo general, la técnica disminuye el trabajo del hombre, crea nuevos inventos y modifica la circunstancia humana con un esfuerzo que lleva a tener que esforzarse menos a nivel brutal. Se disminuyen las horas de trabajos, negocios, y se aumenta el ocio, el tiempo de libre creatividad. Así el hombre se va haciendo el inventor y novelista de su vida (5,334-5).

El hombre se encuentra el mundo como conjunto de facilidades y dificultades. Esto define ontológicamente al mundo y al hombre (5,337). Éste debe luchar con el contorno como el náufrago, conquistar minuto a minuto su propia sobrevivencia, dado que no coincide con la Naturaleza plenamente. Además se ve obligado a desarrollar una táctica y un proyecto de vida que más que serlo ya, aspira a un proyecto vital propio que, en principio, no tiene.

El proyecto humano es muy diferente desde el comerciante hasta el poeta, y cada proyecto tiene sus propias facilidades y dificultades. Por eso los hombres sólo son iguales, fundamentalmente. No está en ellos todo previamente establecido, la vida es problema y quehacer, da mucho que hacer: «El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse» (5,341). De este modo, al producirse, desarrolla un plan de seguridad en su choque con el medio para dominarlo y conseguir seguridad. Ésta es la necesidad de la técnica, no se puede actuar a la buena de Dios.

El hombre debe buscar, en el mundo, la máquina que le servirá a los citados efectos, esa máquina está en principio oculta, por eso son invenciones sus descubrimientos técnicos (5,341). La máquina nace cuando el hombre entiende el mundo mecánicamente y entonces ese mundo es «la máquina de las máquinas» (5,342).

El hombre es técnico porque es excéntrico, no centrado totalmente en el mundo como otros animales, está frenado de su ajuste total al mundo, de es-

tar atado de por vida a él, y la misión de la técnica es «dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo» (5,342).

Las técnicas son especificaciones de la autofabricación del hombre en un mundo al que casi es extraño. Y, «ese problema casi, de ingeniero, es la existencia humana» (5,343). La técnica realiza lo que debe conseguir el hombre a partir del programa vital que concreta el deseo original de la persona. Este proceso no es fácil ni carente de esfuerzo, por eso el «nuevo rico» que no es capaz de desear propiamente nada en su profundidad auténtica toma de prestado «los deseos predominantes de los demás» (5,334). Ha encargado a los otros que «deseen por él». Es el deseo a base de tópicos que como el pensamiento de tópicos es una ficción del hombre no su realización.

El proyecto radical en cada uno es «el hombre que deseamos ser». Cuando esto falta, el deseo está enfermo, no se sabe qué hacer. Tal es el problema del hombre actual; hay muchas técnicas concretas a mano pero falta «imaginación para inventar el argumento» de la propia vida (5,344). Nada extraño, pues, que recientemente se haya gritado: la imaginación al poder. Como dice Foucault todos nuestros modelos, orientales u occidentales, se han hundido. En nuestro mundo, Mayo del 68, era un intento, en gran parte fallido, de buscar algo distinto, más allá de la alienación de la técnica que había pretendido, y en parte conseguido, sustituir al hombre (H. Levi, M. Clavel).

En mayo del 68 los filósofos salen a la calle. Ortega por su parte se había preguntado si los especialistas del programa vital eran los filósofos, los políticos o los fundadores de religiones. Cualquiera que sea la respuesta, lo que está bien claro es que «el técnico los supone» y esto crea una diferencia que no se puede eliminar ni anular apresuradamente ni sustituir uno por otra con una recaída en la tecnocracia. Ortega se equivoca en que de hecho, la tecnocracia se ha dado como intento de sustitución. Ahora bien, desde el punto de vista estrictamente filosófico el papel del tecnócrata es irremediable, no se puede prescindir de él, pero también de claro segundo plano.

En efecto, toda técnica implica una serie de valores., No es lo mismo la técnica del budista que la del *gentleman*. Para poner dos casos extremos. Éste tiene que luchar y vencer, tener éxito en la vida, a aquél le basta con reducir la vida al mínimo y vivir en paz. El gentleman supone el *fair play*, vivir la vida deportivamente, y busca los medios de sentirse seguro sin el apremio ni el desasosiego del fin (5,352). Con sus derechos y deberes, con justicia y dominio del momento, el gentleman hace bien lo que hace y así es un gran técnico o político en la consciencia de que la vida es difícil pero con bastante holgura.

La técnica supone un ser más profundo que no aparece en lo funcional. El agua no se presenta como H<sub>2</sub>O (5,356). La realidad no es solamente lo instrumental, ni las herramientas. Hay algo más que la técnica, y en especial algo

más que la técnica europea o americana. La técnica no es todo lo útil (Heidegger, Zubiri). La inteligencia es más que la inteligencia mecánica aunque también ésta es una parte del pensamiento. Y el invento técnico no vive solamente de sí o para sí mismo sino que tiene también una dimensión social como se prueba en la relación entre la invención de la pólvora y la guerra o la imprenta y la difusión de la cultura (5,359).

### 3. Historia de la técnica

En la historia de la técnica se distinguen, según Ortega, como tres momentos:

- La técnica del azar
- la técnica del artesano
- La técnica del técnico (5,360)

1. El hombre primitivo no es técnico todavía sino que está subordinado a una naturaleza azarosa, mágica. No es aún *homo faber* sino que todo lo encuentra como dado no como fabricado por él, si descubre algo es sólo por tanteo no por inducción o deducción racionalizada.

2. En cuanto al artesano no tiene la técnica como algo vital. Sólo algunas personas se dedican de por vida a esa tarea artesana. El hombre ya usa técnicas pero no es técnico como tal. La técnica aquí es algo extranatural, pues el que la practica pertenece más a la Naturaleza que al mundo de la técnica en cuanto tal. En esta época no hay propiamente inventos, se trabaja por tradición y por ella se transmiten las técnicas y las obras a realizar. El artesano es más obrero que técnico. La máquina es aún un suplemento del hombre.

3. En la tercera época es la técnica del técnico, el hombre no se atiene ya a los límites de la naturaleza sino que la supera, pues la máquina tiene ya un poder ilimitado y el hombre es un mero suplemento de la máquina (5,365). El hombre técnico es capaz de ser y hacer todo lo imaginable sin limitación. Le es imposible ya vivir sin técnica, la cual deviene una especie de sobrenaturaleza (5,368). En esta época el hombre está adscrito a la técnica y ésta obnubila su conciencia. El ser humano es ahora un mero auxiliar de la máquina. Lo propio del técnico es la labor de invención, tiene la técnica ya como carne propia, ya no es un artesano. La técnica lo invade todo y nacen los tecnócratas demagogos (5,374) que suplantán las técnicas no materiales. De ahí se origina la lucha entre la técnica oriental y la occidental.

La decepción se ha difundido en Occidente por los abusos de la técnica: cada vez se pregunta con más ansia si la máxima práctica no será la máxima teoría y viceversa. O mejor bien unidas. El hombre es precisamente el animal que prescinde de lo más inmediato para hacer y dedicarse a otras cosas. La

técnica que tenía la misión de liberar al hombre, le ha sujetado, frecuentemente, aún más. Por eso Ortega dijo en los coloquios de Darmstadt aquel famoso pensamiento: El buen Dios necesitaba a los balbucientes para que los demás animales de la creación no se le durmieran. Es decir, se necesita la filosofía para que la técnica no caiga en el sueño de la efectividad y la omnipotencia.

Lo que de hecho ha ocurrido es precisamente la suplantación del alma humana por la fascinación de la productividad ciega y ésta es hoy día la gran tragedia del Occidente (M. Clavel). El hombre ha sido sustituido por la máquina y la tecnología. Los productos de su trabajo se le han convertido en ídolos de adoración, consumo y alienación (Baudrillard). Esto ha llevado a una relación profunda entre industria y barbarismo. El hombre actual confunde el progreso con la prosperidad y ésta la reduce a placer (Morente-Ortega).

Ahora la técnica ha sustituido a la metafísica o mejor se ha convertido en metafísica. Vivimos de «nuestra fe en la ciencia» (5,81). La realidad es más que ciencia; si bien es necesario el pensamiento metafísico y la ciencia también. Pero hay algo más que hace imposible la reducción del hombre a su mero ser profesional (5,172). Eso no sería vivir. Lo ocioso y técnicamente inútil también cuenta en la vida humana ya que el hombre necesita liberarse de las cosas para encontrarse consigo mismo (5,301).

Es necesario dar cuenta de que nunca hay adecuación total entre ciencia y realidad (5,402). Lo más científicamente verdadero es a la vez creación y supone cierta creencia (5,394). El hombre se siente demasiado orgulloso de las ciencias (5,445). Pero las ciencias solas no bastan para desbarbarizar al hombre (5,449). Son necesarias las humanidades. De hecho, la ciencia moderna no va al ser mismo de las cosas. Le basta con salvar, los fenómenos, las apariencias (5,533). Por eso el filósofo habla de «otra cosa» y parece un extraño. El aprovechamiento técnico del conocimiento humano, con ser muy importante, no es todo (5,543).

La razón no es, solamente, la razón técnica o instrumental. La perfección de la técnica es la perfección de lo externo, y nada más razonable que dedicarle mucha atención. Pero eso no es todo (2,136). Hay también la intimidad, y el hombre interior. El problema del sentido y de la ética (2,278), sin la cual no hay ciudadanía ni vida propiamente personal. Por lo mismo las civilizaciones más teóricas son las más prácticas, las más cartesianas las más científicas, Marta y María (2,350). Los romanos decadentes, que tienen poca teoría, tienen también poca técnica y por eso el imperio se viene abajo (3,207).

La ciencia nos aprieta siempre hacia los problemas definitivos, cuando es verdadera ciencia, porque nos ha solucionado en gran parte los inmediatos. Así piensa Ortega en sus escritos «Sobre el santo», y los comentarios a la físicas de Eddington en la novena lección de *Unas lecciones de metafísica...* Hoy

lo normal es la omnipresencia de la ciencia y la ausencia de la filosofía y su suplantación por la ciencia (3,344); pero sólo con la ciencia no se contestan las últimas preguntas (3,345). El imperialismo de la ciencia es un imperialismo más (3,346 y 347); en el fondo un estado de excepción, para las dimensiones no alcanzadas por la ciencia, como dicen los nuevos filósofos Cl. Jambet y G. Lardreau en su escrito *Le monde*. Todo ello no debe hacernos olvidar la gloriosa fecundidad de la ciencia (3,349).

#### 4. Técnica, práctica y teoría

Las advertencias anteriores no nos impiden recordar que la verdad debe ser, en definitiva, práctica, como vio muy bien Comte (4,96-98). Es necesario también no reducir la filosofía a pura teoría del conocimiento, y proclamar, por el contrario, su historicidad con todos los valores, incluidos los religiosos.

Se necesita también una metaciencia (4,101) como se ve en Einstein y otros científicos como H. Weyl (4,174). Igualmente es beneficiosa una crítica al superespecialismo para no caer en un barbarismo científico por una fe excesiva en el progreso inmediato y la tendencia a la acción directa (4,193-194) con peligro de pérdida de los principios rectores de la civilización. Sería un olvido terrible no recordar que la «víscera cordial» de la técnica es la «ciencia pura» (4,197). Tal es el verdadero origen de la auténtica experimentación y sólo la caída en el hombre-masa puede haber llevado a los técnicos-médicos, ingenieros y demás, a olvidarse de la ciencia como tal (4,199). Eso es aterrador. El hombre de ciencia se encierra cada vez más en su campo de concentración, reduce su «órbita de trabajo» (4,217) a compartimentos estancos—, sordos a instancias superiores, como ha hecho el hombre-masa.

El sabio necesita del filósofo. Einstein de Kant y de Mach (4,219). El hombre-masa por el contrario huye de la profundidad de lo real para caer en la frivolidad y el tópico permanente (4,255). De aquí la barbarie inesperada y la necesidad de que: «No seamos *paletos* de la ciencia» (4,322), por ignorancia del sentido general del mundo. Sin esta cultura, profunda y general, se produce la brutalidad del que sabe mucho de una cosa e ignora de raíz todas las demás» (4,325).

Tal es la fragmentación actual del hombre europeo. La universidad cumple muy mal así una de sus misiones importantes: la «educación de nuevos hombres de ciencias» (4,326) para que sean todo lo que deben ser. De esta falla surge la pedantería del cientificismo en la universidad (4,339) tan propia de los nuevos teóricos de la ciencia. La ciencia y la cultura deben complementarse. Aquella no debe diferir «ad kalendas graecas» los problemas vitales

(4,343). Solamente así es posible dejar de confundir la ciencia con su ideología.

Hay que humanizar al científico (4,347), con un talento integrador, nos dice Ortega. De lo contrario se producirá una esquizofrenia entre ciencias y letras (así ha sucedido). Sólo de esa manera se pueden formar buenos profesores y hacer de la universidad lo que su nombre significa: la universalidad de todos los conocimientos reconciliados entre sí. Crear buenos investigadores sin el «terrorismo de los laboratorios» donde se pierde el alma de la universidad y a la vez su cosmopolitismo intelectual (4,487). También así se pierde su función de guía de la sociedad al unir la teoría con la práctica según intentó ya Leonardo da Vinci (4,496).

Bueno es el positivismo de la ciencia pero sin vender su primogenitura por el plato de lentejas de la técnica (4,509). La ciencia debe unirse en autenticidad con la ética y el arte. Esos serán los verdaderos científicos y no los que ven sólo una parcela de la realidad (Zubiri). Tal es la superación de la barbarie del positivismo que ha asolado nuestro siglo como un *Deus ex machina* (8,311). El «hombre es técnico» (9,618) pero también es libertad, 622). No es sólo sistema mecánico y organización desalmada (9,678). Nuestro tiempo, que se ha convertido científicamente en una edad administrativa de todo, necesita recuperar también el sentido vital y espontáneo de la libertad frente al mero behaviorismo y el *management* (9,738). La vida no se puede reducir a una simple técnica de adaptación. Debe ser también creación permanente y original para no caer, como cierta política, o en el nacionalismo alocado o en el estatalismo inerte con amenaza permanente de la paz, la libertad y la responsabilidad (9,745). La racionalidad universitaria es una misión permanente ante la barbarie de la efectividad técnica.

##### 5. Una cierta crítica

En primer lugar hay que decir que Ortega coincide con muchas apreciaciones que ahora vemos expuestas por la escuela de Frankfurt y la nueva filosofía.

Nuestra impresión es que Ortega describe bien el problema, pero, en cierto sentido, lo soluciona mal, por que no parece responder realmente a los problemas que tiene en concreto hoy día el hombre de ciencia. Alerta bien sobre la responsabilidad del técnico, pero no me parece que ofrezca salidas concretas a este problema, tal como el científico desea.

Además, aunque con frecuencia critica tanto el espíritu de sistema y abstracción como la excesiva organización y concreción, a su vez, parece que in-

siste, con exceso, alternativamente en el aspecto teórico, unas veces, y otras en el aspecto práctico del pensamiento.

En conjunto habría que decir que las soluciones son más difíciles de lo previsto en principio.

Pero parece que siguen con validez bastantes de sus advertencias. Así es bueno recordar que la ciencia no es solamente datos sino también fantasía creadora (7,515). Ortega insiste en que la ciencia está hoy en peligro, no tiene el apoyo social que antes tenía y se va perdiendo la fe en la ciencia, se ha perdido su magia (6,20). El culto a la ciencia desciende poco a poco porque «la razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre» (6,23), ni sobre los problemas definitivos, ni sobre el espíritu humano ni sobre la naturaleza de la naturaleza (6,27).

Por otra parte la idea de exactitud absoluta se resquebraja también entre los matemáticos como Brouwer y sus discípulos (6,30). Por otra parte el intelectual parece andar hoy sobre temas irreales (6,144). El intelectual próspero y científico ha sufrido un serio retroceso humano y de sensibilidad social (6,149-150). En las ciencias físicas todo se reduce al nivel de la pura utilidad, por eso, a estas ciencias se les ha perdido el respeto y el entusiasmo (6,49).

El hombre se ha vuelto como menos inteligente y como más sonambúlico (6,143). Le faltan ideas claras y distintas para la vida (6,144) y anda indefinido como el asno de Buridán. Se ha mitificado el experimentalismo y la experiencia se ha convertido en una dogmática (6,190). El especialismo ha aumentado la insensatez y el especialista es un ignorante de todo lo demás, lo que ha engendrado una «atroz incultura» (6,297).

Las ciencias tienden a invadir todo, pero la vida se les escapa (6,206); es como una enajenación y una locura (6,352). Ortega propone la búsqueda de claridad y vitalismo. Esto no quiere decir desprecio de la técnica, por el contrario, la vida nos refiere cada día a las cosas concretas y prácticas (6,359). Sería absurdo querer rechazar la tecnología. Basta con humanizarla. En este sentido Ortega no cae en el famoso odio a las máquinas: «Desde hace treinta años, todo el que quiere dárseles de muy espiritual habla contra el maquinismo contemporáneo. ¡Como si la máquina fuese algo extraña al hombre!

«El antimquinismo es pura fraseología y beatería. El hombre es el animal maquinista y no hay nada que hacer. Y está bien que sea eso que es. Lo que hace falta es que invente las nuevas máquinas que demandan los nuevos problemas y conflictos en que cae. Y ahora nos encontramos ante una nueva necesidad: las máquinas son tantas y tan complicadas que hace falta una máquina para manejar las demás. O, dicho en otros términos: es preciso suscitar una nueva sabiduría que nos enseñe a asimilar y practicar toda nuestra oceánica sabiduría. Esto —y no retroceder de la máquina al cocotero— es lo que

reclama la altitud de los tiempos. Después de todo, lo que dijo el mismo siglo XVIII del Regente francés: que tenía todos los talentos, salvo el talento de usar de ellos. «Hemos menester máquinas para las máquinas» (6,365).

Está claro que Ortega acepta la técnica sin reserva. Esto no impide corregir los problemas adicionales. No se puede volver ahora al mundo primitivo, eso es una simplificación infantil, origen a su vez de barbarización y una fábrica de ruinas. La máquina debe dejarnos más libres para otros menesteres, por eso el científico debe «estar claro» también sobre el resto de la vida y (6,352) para no infrahumanizarse. La técnica no debe impedir la amplitud de horizontes y anular unos principios éticos cuya debilitación o plena ausencia no pueden traer más que males para la humanidad, como se ha demostrado hasta el presente.

Todo ello debe impedir a la filosofía bizquear hacia la ciencia (Laborda, J.A.P., *Cuadernos salmantinos de filosofía*, X, 1983, 98,2), o convertir el positivismo en puro aldeanismo (ib. 96). Los hechos nos plantean el problema de la realidad pero no nos la dan (ib. 100). La fe en la ciencia es ya inerte, pero no la ciencia, sino el terrorismo de los laboratorios. Laborda dice que tiene algo de extrañío que Ortega grite que «el hombre necesita de una nueva revelación» (6,45,46), pero si conocemos los diversos niveles que a la vida atribuye Ortega y a la vista del vol. III de Zubiri nos daremos cuenta que el nivel físico como orientador de la vida humana está agotado y por eso aparece de repente la palabra divinidad cuando hay que llegar a lo profundo de la realidad y de la vida. En efecto: «La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces» (I,357 — citado por Flórez R., *El Hegel de Ortega*. Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca 1983,253). En definitiva: «La ciencia tiene una misión espléndida: hacer cómoda la vida de los hombres, adaptar el mundo al delirio que es el hombre. Pero la misión de la ciencia no es ser nuestra intérprete ante la auténtica realidad» (IX, 770).

Domingo NATAL



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*. Wissens. Mon. z. Alt. u. N. Test. 57. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1984, 23 x 15, XI-564 p.

Esta voluminosa monografía es una prueba más de la profunda sacudida que ha sufrido en este último decenio la hipótesis documentaria. Puede decirse que ésta se halla en ruinas. Parece como si después de un siglo de consenso se hubiese instalado la revolución. Acerca de la composición del Pentateuco ya nada puede decirse sin sufrir el acoso de contradictores. Esta monografía está dirigida por R. Rendtorff, lo que para los entendidos será suficiente para conocer el carácter de las hipótesis que aquí se presentan. En efecto quiere llevar a cabo el programa de Rendtorff, que no es otro que reconstruir la historia de la tradición desde las pequeñas unidades hasta los grandes complejos, tal como hoy se presentan a nosotros. Ello se hace, prescindiendo de las fuentes del Pentateuco, que la hipótesis documentaria había mantenido. Tres partes tiene la obra. En la primera (p. 7-270) se analizan las tradiciones de Jacob. En la segunda (p. 273-458), las tradiciones de Abraham. En la tercera, en fin, se resumen los resultados y se acentúa la importancia de las tradiciones patriarcales. El método es naturalmente el literario, tradicional y redaccional, prescindiendo en absoluto de la crítica de las fuentes. En las tradiciones acerca de Jacob, encuentra una narración primitivamente independiente (25; 37 y 31) y de carácter continuo y que supone ya a los Patriarcas como antepasados de Israel. No se trata de sagas sueltas, sino unidas y vertebradas cuando los patriarcas eran ya figuras importantes para la historia de Israel. Se inclina a pensar que, dado su carácter norteño, se originó en Israel del Norte en tiempo de Jeroboam I, como escrito programático para consolidar el régimen. Paralelamente surge en el Sur la narración de Abraham-Lot, que es el núcleo de las tradiciones de esta figura patriarcal. Ambas pueden ser definidas como dos etiologías de Israel que responden a una doble pregunta: cuáles son los orígenes y por qué se halla en esta tierra. La unión de estas dos narraciones se hace en el Sur después de la catástrofe de Israel del Norte. Esta unión es obra de compilador. Esta obra de compilación incluyó los dos discursos de promesa (13,14-16.17 y 28,13-14a) que fueron los elementos de unión y de interpretación teológica. Hubo una nueva redacción exilica de la tradición patriarcal, la cual multiplicó los discursos de promesa, como es natural, pero incluyó también otras narraciones y reelaboró algunas ya recogidas. Viene luego la reelaboración hecha por el Deuteronomista, que fue quien unió la tradición patriarcal al resto de las tradiciones pentatéuicas e incluyó nuevas narraciones como Gen 24 y 15. Como reelaboración también debe entenderse el estadio sacerdotal, que no es fuente independiente como supone la teoría clásica, sino mera labor de interpretación.

Por supuesto, el autor presenta el trabajo como hipótesis y desde luego, bajo este punto de vista, atraerá la atención de los especialistas, porque es una obra de gran envergadura, fruto de minucioso trabajo. Sólo una lectura atenta y reposada advertirá los méritos de esta obra; ella viene a sumarse a las contribuciones que en estos últimos años han aparecido sobre la composición del Pentateuco. Siempre quedarán cosas oscuras, tratándose de hipótesis. Así, por ejemplo, nos parece que había que aclarar, por qué el autor del tiempo de Jeroboam I que vive en un estado centralizado, escribe la historia de Jacob como historia de familia, por qué se presenta a los patriarcas como nómadas, por qué se le da nombres, que no llevan el nombre de ninguna de las tribus históricas de Israel.— C. MIELGO.

KAISER, O., *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments*. Gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984 23 x 15, 219 p.

Con motivo de celebrarse el sexagésimo cumpleaños de O. Kaiser, sus discípulos han querido reunir una serie de trabajos sueltos que el homenajeado ha publicado anteriormente. Todos ellos han sido ya publicados, excepto uno. Bajo dos epígrafes se reúnen. En la primera parte se hallan los artículos cuyo tema puede considerarse la hermeneútica del A.T. Entre ellos se encuentra uno cuyo título es *La importancia actual del A.T.*, que es el que ha dado nombre al libro. En toda esta parte, los temas tratados son más bien teológicos que exegéticos. En la segunda parte, se reúnen publicaciones que tienen como tema común, la historia de la redacción del Pentateuco y de los Profetas. O. Kaiser ha sido uno de los primeros en introducir el método de la historia de la redacción en el A.T. Buena prueba de ello es el comentario, recientemente publicado por la misma editorial, sobre Is 1-12, donde el método redaccional es empleado consecuentemente. En el libro que presentamos pueden encontrarse diversos artículos que usan este método, sobre todo el dedicado a estudiar la escatología de Isaías.— C. MIELGO.

EDLER, R., *Das Kerygma des Propheten Zefanja*. Freiburger Theologische Studien. Herder, Freiburg 1984, 23 x 15, XI-275 p.

Como el título indica, el libro no se presenta en forma de comentario, sino que la finalidad es exponer el mensaje del profeta Sofonías. Sin embargo, este libro puede sustituir a un comentario. Tras una traducción propia con sus correspondientes notas críticas, el autor analiza los textos inauténticos: Unidades simples, fragmentos, adiciones y glosas. Sigue a Fohrer en el uso de esta terminología de los textos inauténticos. En esta parte, el autor sustrae a Sofonías una buena parte de versículos. Al final hay una tabla, donde se puede ver de un golpe de vista, las opiniones de varios comentaristas de Sofonías sobre la autenticidad de los diferentes versículos del libro del profeta. En esta labor crítica no todas las razones invocadas por el autor tienen el mismo peso. Concretamente considera a 1,6 como una adición. Las razones que da, no son de mucho valor. Decir que 1,6 tiene un carácter más genérico que 1,4-5, es una razón muy subjetiva. Es una actitud de los contemporáneos de Sofonías, tan concreta como las actitudes denunciadas en los versículos precedentes. Tras haber «limpiado» el libro de Sofonías de estas adiciones, el autor expone la doctrina de las partes auténticas. Esta parte es un verdadero comentario, ciertamente más doctrinal que filológico, pero en todo caso, bien hecho. Es preocupación del autor insertar el mensaje del profeta en el ambiente histórico, en que Sofonías vivió, que para él, es el tiempo de la minoría de edad del rey Josías. Tres «excursus» enriquecen el libro: la invasión escita que el autor no admite, el tema del «resto» y el Día de Yahvé. Quedan un tanto olvidados los textos, según él, inauténticos; pero esto no se le puede reprochar al autor, ya que lo que intenta es el mensaje del profeta Sofonías. A nuestro juicio, no se resalta suficientemente el mensaje social de Sofonías. Para el autor el tema principal es la lucha contra la idolatría y el sincretismo. De todas formas, el libro es bueno, claro y conciso.— C. MIELGO.

HERRMANN, S., *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*. 2. ed. aum. y revis. Sígueme, Salamanca 1985, 22 x 13,5, 554 p.

Buena acogida merece esta obra que aparece ahora en su segunda edición en castellano. La concisión y la claridad, de las que hace gala el autor, permiten aconsejarla como un buen manual. Señalemos las diferencias con la primera edición. Se han añadido tres capítulos más en esta segunda edición, y el último de la primera edición ha sido de nuevo redactado. Ello se debe a que el autor alarga la historia hasta el comienzo de la época romana; antes terminaba con el final de la época persa en Palestina. Esta solución es mejor: la época del Antiguo Testamento debe abarcar lo que comprenden los libros que son considerados como pertenecientes al Antiguo Testamento. Otra

novedad es la adición de una buena bibliografía, que en la primera no existía. En el resto, la redacción no ha cambiado en nada. Respecto a la bibliografía, los traductores hacen bien en citar la edición española, cuando ésta existe. Quizá se les ha escapado que existe una edición española de W.F. Albright, *De la Edad de Piedra al cristianismo*, Santander 1959.— C. MIELGO.

JASPERT, B., *Rudolf Bultmann Werk und Wirkung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, 22,5 x 15, XV-457 p.

Con ocasión del centenario del nacimiento de R. Bultmann (1884), B. Jaspert ha conseguido reunir gran número de colaboraciones que tienen como tema común tratar de la importancia del pensamiento de Bultmann en la teología actual. No es, pues, un libro que trate de exponer sistemáticamente el pensamiento de Bultmann; son, más bien, colaboraciones sueltas que tratan de aspectos de su pensamiento y a veces prolongan la teología de Bultmann; es opinión de varios de ellos que la mejor manera de venerar al maestro es continuar su obra. Bajo cuatro apígrafos se reúnen las colaboraciones. Un primer apartado de colaboraciones tienen como tema estudiar la historia de la vida y teología de Bultmann. Por supuesto no tienen interés biográfico acerca de la persona de Bultmann, más bien se trata de situar su pensamiento en las corrientes teológicas existentes antes que él y durante su vida. Otra serie de artículos tienen como tema la filosofía y hermenéutica de la teología de Bultmann; tema éste, en que las discusiones que suscitó el pensamiento de Bultmann no ha cesado. Otra serie de artículos analizan a Bultmann como exégeta y defensor de la interpretación existencial. Finalmente, otras colaboraciones estudian la importancia ecuménica y eclesial del pensamiento de Bultmann. Generalmente todos ven con simpatía la figura de Bultmann, aunque no falta distancia crítica, que permite valorar el pensamiento bultmaniano en sus justos términos. Muchos de los temas que Bultmann puso en la mesa de la discusión, siguen hoy tan vivos como antes. De ahí la importancia de libros como éste.— C. MIELGO.

MARTÍN-ACHARD, R., *Amos. L'homme, le message, l'Influence*. Labor et Fides, Geneve 1984, 22,5 x 15, 320 p.

Últimamente el libro de Amós es, quizá, el libro más favorecido por la exégesis. Varias razones han contribuido a ello; no es la última la denuncia de la injusticia social; tema predominante del libro, y que hoy es sentido tan vivamente.

El autor divide su libro en tres partes, ya apuntadas en el título: 1) el hombre, ambiente, actividad (p. 11-45); 2) el mensaje (p. 47-159); 3) la influencia del libro hasta nuestros días. Como se deja ver, no es un comentario en su forma clásica; es más bien, un ensayo, aunque ninguno de los textos del profeta queda al margen del estudio. Predomina en el libro la información. En efecto, en cada uno de los temas tratados, se expone ampliamente las opiniones ajenas con prolijidad. Tiene el libro, por ello, un aspecto de arsenal, donde se puede encontrar cuanto en época moderna se ha dicho sobre tal o cual texto de Amós. Para ello, el autor se ha documentado ampliamente. Al final, el autor escoge y expone su propia opinión; bajo este aspecto, sigue una línea moderada. Se decide en pro de una opinión basado en razones; en ningún caso, el autor adopta un punto de vista imprevisto. Un pequeño inconveniente de este modo de proceder es que a veces se citan las opiniones de otros autores, sin indicar las razones por las que se ha adoptado tal posición. La tercera parte es más original. Necesariamente esta parte es incompleta. Perseguir la influencia del libro de Amós en la literatura judía y cristiana, hubiera sido una empresa difícil de llevar a cabo. Sigue, en principio, el artículo de L. Markert (TRE, 2, pp. 471-487). Al final añade intervenciones de algunos teólogos y pastores de hoy. Para quien quiera informarse de las opiniones e interpretaciones existentes acerca del libro de Amós, es quizá, el mejor libro que hay en el mercado.— C. MIELGO.

ANDRADE, B., *Encuentro con Dios en la historia*. Estudio de la concepción de Dios en el Pentateuco. Sígueme, Salamanca 1985, 21 x 13,5, 250 p.

Hablar del encuentro entre Dios y el hombre en la historia implica una identificación de quién es Dios, quién es el hombre y qué es historia. Este libro comparte con los teólogos de la liberación el presupuesto de que la salvación histórica del hombre sólo puede brotar del encuentro histórico eficaz entre Dios y el hombre. Esto implica que el Dios trascendente y el hombre inmanente se encuentran juntos en la historia que es la dimensión constitutiva del hombre, juntos hacen historia y sólo por eso la historia puede convertirse en salvación histórica. Este libro se propone investigar a nivel del Pentateuco, la estructura, el cómo concreto, de este encuentro entre Dios y los hombres, el cómo y el porqué de lo salvífico de este encuentro. El problema es que usa hipótesis acríticamente y no da ninguna solución; por lo demás el intento es bueno dar a la teología de la liberación una profundización bíblica.— J. ANTOLÍN.

KELNER, W., *Der Traum vom Menschensohn*. Die politisch-theologische Botschaft Jesu. Kösel, München 1985, 12 x 20, 253 p.

El libro no se presenta como una aportación «técnica» más a la aclaración de la figura del hijo del hombre. Pero conoce perfectamente los problemas técnicos y tiene una opinión sobre ellos. Su contenido refleja las preocupaciones del autor por encontrar un mensaje actual y sugerente en algo que parece ser terreno acotado sólo para especialistas. Estudia primero el c. 7 del libro de Daniel, donde la figura del hijo del hombre se perfila como contrafigura de las cuatro bestias que surgen del mar y es símbolo de una nueva sociedad humana. Después estudia algunos dichos de los Evangelios sobre el hijo del hombre y llega a la conclusión de que Jesús se refería precisamente a esta figura de Daniel (según la interpretación dada) cuando hablaba del hijo del hombre. Lo cual significa que estos dichos son de una gran importancia para hoy, pues en ellos Jesús habla de una nueva humanidad que alborea en él, lo que tiene enormes consecuencias para la utopía política del cristiano. W. Kellner consigue con este libro hacer hablar al Evangelio para el hombre de hoy y, como dice N. Lohfink en el prólogo, puede ayudarnos a que comprendamos de una forma nueva lo que significa «Evangelio».— A. RODRÍGUEZ.

SOBRINO, J.A. de, *Así fue Jesús*. Vida informativa del Señor. BAC, Madrid 1984, 13 x 20, 938 p.

En este libro tenemos una nueva vida de Jesús, un género caído en desuso, como se sabe. El P. Sobrino ha reunido en él un copioso material, que en su forma actual es la reelaboración de una serie de guiones radiofónicos. Al final hay un índice temático y otro homilético. No podemos decir que el resultado del trabajo sea positivo. Confirma más la imposibilidad que la posibilidad de hacer una «vida» de Jesús. Y es que la «vida» en cuanto género concentra su atención en lo biográfico. Ahora bien, no se encuentra mucho de biográfico en los Evangelios, a no ser que, como el autor del libro, uno se empeñe en seguir manteniendo la ficción historicista (además conservadora) y un concordismo superado. El autor parece conocer algo de los estudios modernos, pero éstos no le afectan a la hora de pronunciarse sobre las cuestiones. A los no entendidos les sería mucho más útil otro tipo de catequesis bíblica que no perpetuase y alimentase la tendencia historicista y concordista, innata ya en los fieles y que debe ser superada. Sólo así sería posible descubrir la riqueza doctrinal de los Evangelios.— A. RODRÍGUEZ.

SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte*. II. Teil, HTKNT V/2. Herder, Freiburg/Basel/Wien 1982, 15,5 x 24, 440 p.

Este volumen es el segundo y último del comentario a Hch de G. Schneider para la serie Her-

ders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Apareció en 1982, dos años más tarde del primer volumen, del que ya hicimos reseña a su tiempo. Esta segunda parte del comentario es la relativa a Pablo (cc. 9-28) e incluye dos excursus («Paulus in der Apostelgeschichte» y «Apostelkonzil und Aposteldekret»). Al final, como ya lo hiciera en la primera parte, el autor coloca un índice de términos griegos y otro de autores antiguos, así como uno, que abarca los dos volúmenes, de personas y lugares del texto de Hech. Las líneas directrices del comentario son las expuestas en el primer volumen: el autor expone y pondera críticamente un abundante elenco de opiniones, considerando que no es labor del comentador presentar nuevas teorías; en la cuestión de las fuentes, habida cuenta del carácter fuertemente hipotético de cualquier toma de posición, sigue los comentarios de E. Haenchen y H. Conzelmann; tiene especialmente en cuenta el macrocontexto de la doble obra lucana; destaca la doctrina teológica. Con esta inmensa obra concluida, G. Schneider sella su fama de profundo conocedor de la obra lucana y dota a la exégesis actual de Hch con un importante instrumento de trabajo.— A. RODRÍGUEZ.

SCHLATTER, A., *Der Brief des Jakobus*. Mit einem Geleitwort von F. Mussner. Calwer Verlag, Stuttgart 1985, 14 x 22, 304 p.

Se trata de la tercera edición de un comentario escrito en 1932. Schlatter era un gran amante y profundo conocedor de esta epístola y le dedicó un espacio importante en su producción literaria. Hoy día se suele ver St como una colección más o menos abigarrada de dichos sapienciales de procedencia judía, helenista y cristiana, con lo cual la solución al problema de la intención del escrito se hace más difícil. Es aquí donde la posición de Schlatter se presenta tentadora, pues él sostiene que St ha sido escrita realmente por Santiago, hermano del Señor y jefe de la comunidad cristiana de Jerusalén, opinión seguida por F. Mussner, que hace la introducción de esta tercera edición del comentario. La carta estaría dirigida a Israel (cristiano y no cristiano), que conserva su vocación única, a pesar de la separación operada en él por Jesús. Judíos cristianos y no cristianos están bajo la misma gracia de Dios y la misma tentación. Esto lo prueba Schlatter con observaciones críticas sobre la relación de St con Jesús, con Mt, con Pablo, con 1Pe y con Jn. Con ello quedaría explicado cómo fue posible la existencia de una comunidad judeocristiana en Jerusalén, que era realmente cristiana y que sin embargo no provocó las iras del resto de los judíos. Estas opiniones pueden compartirse o no, pero constituyen una aportación crítica que debe tenerse en cuenta y cuyas reflexiones son importantes para la reconstrucción del aspecto teológico del cristianismo primitivo.— A. RODRÍGUEZ.

THEISSEN, Gerd, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*. Kaiser, München 1984, 20,5 x 15, 216 p.

Gran parte de las críticas actuales a la religión han surgido de las ciencias biológicas y, más en concreto, de la teoría de la evolución. La biología, como decía Popper en un reciente congreso en Madrid, se ha vuelto materialista y trata de dar una explicación global de la realidad. En esta línea irían los estudios de Monod, Morin, Smart, la sociobiología, incluso Bunge no sería ajeno a esta influencia. La realidad aparece considerada como un continuo materia-vida-mente que se explica desde su mismo desarrollo, sin necesidad de ningún factor externo al proceso. La teleología se ha esfumado, las intuiciones de Teilhard hace años que han quedado en el olvido. En cualquier caso el prestigio de la biología no es por casualidad, viene dado por dos factores: su progreso espectacular, en treinta años se ha pasado de conocer el código genético a la ingeniería genética; en segundo lugar, su método de trabajo es claramente racional y explicativo.

En un contexto de aceptación generalizada de la teoría de la evolución, Gerd Theissen, escriturista de reconocido prestigio, se aventura en una interpretación original del fenómeno cristiano. Va a comparar los procesos evolutivos biológicos con los cambios culturales, y más en concreto, con la religión cristiana. Lo hace desde una doble contraposición: la originalidad de la evolución cultural, la cultura es algo totalmente nuevo, que rompe la presión selectiva en que se basa la

evolución biológica. Lo cultural es un proceso de disminución de los condicionamientos selectivos. Un segundo punto: la religión es el proceso cultural que más claramente muestra lo anterior, en ella se emancipa definitivamente el ser humano del egoísmo genético. El origen de la religión constituiría el eslabón perdido entre mono y hombre, a partir del cual los caminos de la humanidad se emancipan de la tiranía de los genes (cf. pp. 71-72). La evolución biológica es un proceso permanente de adaptación, sus pasos vienen dados por las sucesivas mutaciones y la selección que de ellas realiza el medio. El desarrollo paulatino de la cultura irá rompiendo la dependencia causal entre hombre y medio, el hombre puede construir su medio de tal forma que no depende su adaptación del azar de las mutaciones, sino de los propósitos que se marca.

La primera parte de la obra (pp. 15-64) sirve de introducción señalando la contraposición actual entre pensamiento científico y fe. El autor comienza exponiendo la crítica «dura» a la religión desde la ciencia. Si en la edad media la religión ocupaba el poder y la ciencia la oposición, en la actualidad se han invertido las posiciones. ¿Por qué?: hay tres contradicciones elementales entre pensamiento científico y fe: a) las afirmaciones de la ciencia son hipotéticas; las religiosas apodicticas, ya que manifiestan lo incondicionado sobre la vida y la muerte. b) La ciencia actúa con un método falsacionista; la fe es contrafáctica, se rebela contra los hechos. c) El pensamiento científico surge y necesita del disenso; la fe depende del consenso manifestado en el canon, la regla fidei, el magisterio; hay siempre una dependencia de la autoridad y necesita de una comunidad como base de su realización.

Theissen en estos primeros análisis toma implícitamente la visión del racionalismo crítico respecto a la relación entre ciencia y religión. Parece querer enfrentarse con el problema en toda su radicalidad y lo hará en dos pasos: viendo que la cultura es algo distinto a la simple evolución biológica y señalando que ciencia y religión son dos respuestas distintas —culturales— a los problemas humanos. Recalcará que una explicación del desarrollo de la religión —cristiana— se puede hacer adoptando un punto de vista evolutivo y a la vez marcando su distinción frente a la tiranía mutación-selección que dirige la evolución biológica.

En un primer momento considera el autor a la evolución biológica y a la cultura como formas de enfrentarse con la realidad. Al desarrollo cultural pueden aplicarse las categorías evolutivas de mutación, selección y adaptación: las innovaciones culturales en ocasiones también son casuales, aunque se caractericen por la finalidad; se eligen siempre aquellas más beneficiosas y se conservan en lo que llamamos tradición. Theissen está jugando aquí continuamente con la comparación de la evolución biológica con el desarrollo cultural como algo paralelo e independiente a la vez. Ambas como solución a los problemas de supervivencia que se plantean. La cultura poseería la propiedad de la finalidad como algo original. El problema surge si dejamos de lado, como parece que hace Theissen, la posibilidad de que la primera englobe a la segunda, o lo que es lo mismo, que la evolución cultural pueda explicarse desde sus bases biológicas. La sociobiología ha planteado el problema en toda su crudeza y la polémica se encuentra sin resolver del todo satisfactoriamente, máxime cuando se han acentuado las dificultades a partir de los estudios en filosofía de la mente, inteligencia artificial y cosmología. Theissen compara biología y cultura, una frente a la otra, paralelamente, y aunque use las mismas categorías para la cultura que las que usa la biología para la selección, no profundiza en la posibilidad de que la segunda sea un desarrollo de la primera, en absoluto independiente.

En un segundo paso, ya dentro de la cultura, afirma que saber científico y fe son dos muestras de diferente comportamiento de la evolución cultural. La fe se enfrenta con las fronteras de la conciencia humana y como expresión anticipadora de las posibilidades de la humanidad. Aunque volveremos sobre esto al final, es claro que habría que discriminar más precisamente la racionalidad intrínseca de cada una de las propuestas, no necesariamente han de tener el mismo valor.

Establecidos los presupuestos, los tres capítulos siguientes expondrán utilizando categorías evolutivas la originalidad del monoteísmo, del mensaje de Jesús de Nazaret y de la fe en el Espíritu Santo. Paulatinamente y de modo progresivo las tres etapas van destruyendo el egoísmo de los genes que lleva en su lógica a la supervivencia del más apto.

1. El monoteísmo, auténtica revolución en su origen, ha ido desarrollandose poco a poco —aquí se comprueba la gran competencia del autor en temas bíblicos— para desembocar en la fe en el único Dios, carente de imágenes antropomórficas y de utilización mágica en provecho pro-

pio. Dios como absoluto y señor de todo, no manipulable, y que ofrece al hombre siempre la posibilidad de conversión, de cambio de conducta. El monoteísmo posibilita unas nuevas relaciones humanas, ajenas al dominio de unos sobre otros, pues sólo hay un señor de todos. Puede llevar a una crítica radical de la división en clases y estados, hace brotar la posibilidad de una unidad del género humano. Isaías vendría a enlazar monoteísmo y paz universal. Se crea de este modo conciencia de humanidad y de plenitud infinita de los hombres en el fondo de la realidad. La presión selectiva que dirige los pasos de las especies es rota por la fe en el único Dios en el caso del género humano. Todos iguales con derecho a la vida.

2. El fenómeno de Jesús de Nazaret es visto como algo extraordinariamente nuevo en la manera de pensarse a sí mismo el hombre y de concretizar su relación con los demás. El mensaje del evangelio —el sermón de la montaña— indica la praxis que ha de dirigir el comportamiento dentro de la especie humana. Se concretizan con Jesús los logros del monoteísmo, tiene una plasmación histórica y real. La ética y acciones de Jesús son antiseleccionistas. Ya no se trata de que sobrevivan los más aptos: todos tienen el derecho a vivir en una nueva comunidad. Supone la inauguración de una nueva forma de vivir como seres humanos, donde la salvación de todos es lo que importa.

3. La experiencia del Espíritu Santo y de la comunidad creada bajo su inspiración como asunción colectiva y progresiva por parte de los hombres de la oferta de Jesús. El Espíritu de Dios forma parte del hombre, con ello se rechaza definitivamente el comportamiento «según la carne», es decir, «según los genes». Implica la superación del instinto, más valioso que la transmisión de los propios genes es el mantenimiento de los valores y el trabajo cooperativo en favor de todos. Se anticipa, prevé, una situación definitiva en la que incluso la desaparición personal sea superada.

Las tres etapas marcan lo más sublime de la evolución cultural, vienen a eliminar progresivamente los intereses genéticos que dirigen la evolución. Nace una nueva humanidad, ya no reducible sólo a especie biológica.

No podemos dudar del profundo contenido humanista —pacifista especialmente— que tiene la oferta de Theissen. Explica el fenómeno cristiano desde su carácter positivo y revolucionario. En todo el proceso las explicaciones religiosas son globales frente a la parcialidad de las científicas, insuficientes éstas, para presentar coherentemente en la práctica una situación nueva y alternativa. La fe sí permitiría dar una alternativa a la concepción del género humano y a su actuación, así como a sus esperanzas.

Ahora bien, ¿no será lo religioso una simple anticipación en un lenguaje sui generis de lo que el hombre por otros razonamientos llegará a plantearse? Es decir, mientras se toma conciencia de una situación de humanidad y se desarrollan sistemas de argumentación racional en su favor, lo religioso podría ser una prefiguración, un estado previo de conciencia. La presentación poética de un deseo al que se llegará por argumentación racional. ¿No puede llegar la ciencia a la misma conclusión de forma independiente a los sistemas de creencias? Si fuera así, lo religioso sería un estadio anterior al científico, con lo cual no vendría a quedar muy bien parado el objetivo de Theissen de plantear la religión cristiana como algo peculiar, positivo y revolucionario para la vida de la especie sobre el planeta; que ha brotado y se ha desarrollado a lo largo de muchos siglos de evolución cultural.

Theissen parece suponer igualmente una teleología en el proceso, proceso que no está necesariamente acabado. ¿Puede haber etapas subsiguientes?, esto plantearía problemas a la forma de considerarse a sí mismo en la actualidad el cristianismo. La posición en la que deja al cristianismo respecto a las otras religiones es ambigua: ¿pueden llegar las otras religiones a las mismas conclusiones? ¿No sería mejor hablar de una experiencia religiosa común en la especie? La especificidad del contenido cristiano podría diluirse dentro de una teoría general de la religión anticipadora de una nueva conciencia de ser humano cooperativo y no competitivo.

N. Nielsen en la recensión que ha hecho a la versión inglesa de la obra (cf. *Modern Theology* 1 (1985) 248-250) ha reconocido el esfuerzo de Theissen por aceptar la evolución como el modelo más comprensivo que poseemos para explicar el cosmos y la historia y que es lícito tratar de aplicarlo al desarrollo y justificación de la religión, sobre todo si con ello se logra salir del existencia-

lismo subjetivista que ha marcado a la teología durante muchos años y que la ha dejado bastante al margen de los nuevos avances científicos y epistemológicos. En cualquier caso, el problema nacerá de nuevo con una aplicación radical de tal visión científica. No es tan fácil entonces la reconciliación entre teología y ciencia. Dificilmente, por no decir que es imposible, puede una lectura evolutiva del fenómeno cristiano hacer reconsiderar sus posiciones a las posturas científicas extremas.

Si hay algo que no se le puede negar a Theissen en su originalidad. Abre campos nuevos, ya lo hizo en el campo del nuevo testamento introduciendo análisis sociológicos para explicar la formación de las comunidades cristianas, ahora lo logra aplicando la teoría de la evolución al desarrollo de la religión. Confiemos en que este campo de investigación de resultados fructíferos en un futuro próximo y que su obra sea traducida pronto al castellano.— F.J. JOVEN.

## Teología

ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca 1985, 13,5 x 21, 197 p.

El título del presente estudio realizado por el prof. Alfaro, nos muestra a las claras cuáles son las líneas de pensamiento teológico presente en temas fundamentales como el de revelación, la fe y el quehacer teológico. El autor estudia los temas desde la misma raíz humano-cristiana con la precisión de pensamiento propio de un maestro de la fe cristiana. Los presupuestos antropológicos desde una perspectiva bíblica y las consecuencias prácticas en la vivencia de la fe dirigen toda la trayectoria de su exposición. Damos la bienvenida a obras de esta índole donde el lector puede encontrar de forma sintética y precisa los elementos centrales de toda reflexión teológica, al mismo tiempo que felicitamos al autor por saber acercar el pensamiento teológico, no solo a los técnicos de la teología, sino al mundo cristiano preocupado por esta temática.— C. MORÁN.

VARIOS, *La théologie a l'épreuve de la vérité*. Travaux du Cerit, dirigés par Marc Michel, Cerf, Paris 1984, 13,5 x 21,5, 301 p.

La teología siempre ha tenido presente su estatuto epistemológico al igual que las demás ciencias. Sin embargo en la actualidad está adquiriendo unas características especiales debido también al pluralismo en los medios de acercamiento a la realidad de que dispone la ciencia moderna: los modelos analíticos usados especialmente en la psicología social, la lingüística y el psicoanálisis. Todo esto está colaborando a comprender de una manera nueva las cuestiones fundamentales de la relación de la teología a la institución, a la historia y a la Escritura. Y aquí nos encontramos también con la forma de comprender el dogma y demás representaciones de los contenidos de la fe en una línea de creatividad, siendo fiel a la Palabra de Dios y a las manifestaciones del espíritu en la actualidad. Bienvenidas sean obras de esta índole al campo teológico, ya que lo que trae entre manos la teología es nada menos que la suerte del hombre en la respuesta que dé al Dios que sale a su encuentro en la historia.— C. MORÁN.

RATZINGER, J. Cardinal., *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Tequi, Paris 1982, 15 x 21,5, 445 p.

Las preocupaciones teológicas actuales pasan por la orientación ecuménica en todos los temas siguiendo la línea del Vaticano II. El autor recoge todos sus estudios del presente volumen centrándolos en tres problemas que necesariamente deben estar presentes en cualquier reflexión fundamental de la teología: Escritura y tradición, la sucesión apostólica como «el lado sacramen-

tal del problema de la tradición» y «la cuestión de la catolicidad como forma de estructura de la fe». Son temas todos ellos presentes de forma clara en la teología del Vaticano II y en una línea marcadamente ecuménica y que el autor intenta reflexionar sobre ellos con la preocupación patente de definir fronteras y presentar principios clarificadores del ser católico. Como el mismo autor indica al final de su introducción al libro, son estudios circunstanciales y no del todo conclusivos y completos, en los cuales se intenta abrir perspectivas a una mayor profundización en la preocupación ecuménica. La talla teológica del cardenal Ratzinger acredita la seriedad de sus afirmaciones y el cargo que ejerce en la actualidad nos muestra su preocupación por la fe de la Iglesia.— C. MORÁN.

KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*. Mathias-Grünewald-Verlag-Mainz 1982, 15 x 23, 406 p.

Estamos ante una *opus maius* del profesor Kasper. En ella afronta el problema base de toda reflexión teológica actual: Dios como problema y como misterio. La tarea no es fácil, dadas las coordenadas actuales del pensamiento moderno. Kasper intenta aportar su contribución a la exposición y solución del problema; y ello merece, ante todo, respeto y admiración.

Se trata de una obra perfectamente elaborada, dividida en tres grandes apartados: pregunta sobre Dios hoy, mensaje de Jesucristo sobre Dios y el misterio trinitario de Dios. Domina el tema, conoce la bibliografía y maneja los conceptos con precisión y claridad.

Nos importa sobre todo la primera parte. Nos agrada la presentación del panorama a que hemos llegado, como consecuencia de la justa autonomía de la naturaleza y la justa autonomía de la razón. A pesar de todo, el hombre sigue entendiéndose como «bleibende Frage» (pregunta continua) en busca de una respuesta continua (bleibende Antwort). No se extiende en la consideración del origen del ateísmo moderno de masas. Lo enuncia, da a entender las causas, pero no profundiza. Quizás tenga razón, ya que son abundantes los materiales de primera mano de que disponemos en la actualidad sobre el tema. De mayor importancia nos parece la reflexión que hace en torno al célebre problema de la teología natural. Se centra en la línea del *Logos*, razón universal, superando los dos órdenes famosos de la vieja Escolástica y orientándose por la corriente bíblica de Juan, continuada en la escuela agustiniano-franciscana, y recogida en los diversos documentos del Vaticano II. Es más, podemos considerar como novedosa su reflexión en torno a la historicidad de la naturaleza humana, único modo de poder entender la cultura, la política, la ética, etc... y único modo de superar el ideal abstracto de la ilustración. Como consecuencia de esta consideración, la experiencia de Dios, el lenguaje sobre Dios y el mismo conocimiento de Dios revestirán las formas culturales históricas que la misma naturaleza humana va tomando. En este contexto tienen cabida, como punto de partida, los célebres argumentos acerca de la existencia de Dios (expuestos muy en síntesis), que abocan no a una «demostración» sino más bien a una apertura al misterio de Dios, en cuanto constatan el misterio que es el mismo hombre, el mundo y la historia. Las revelaciones personales, como expresiones de esta apertura, se entienden así mejor. El misterio de Dios va apareciendo como misterio de *comunicación*, hasta llegar a la persona de Jesús como el Cristo, revelador de la libertad de Dios, revelador del amor de Dios.

El mensaje cristiano sobre Dios le conduce a considerar la libertad como función específica del Espíritu. De ese modo, se parte de la libertad y se llega al *esse*, aun dentro de la revelación cristiana; por eso el Dios de Jesús no es vivido en el horizonte de la substancia absoluta, sino en el horizonte de la libertad. Muy interesantes las reflexiones sobre la categoría de «persona» aplicada al Dios del NT.

A pesar de sentirse quizás excesivamente atado a la bibliografía y a los esquemas de reflexión tradicionales, Kasper sabe exponer sus propias intuiciones. Hay ocasiones en que parece dejarse oír la voz de otros pensadores, tanto cristianos como no cristianos. Ello aporta un soporte al diálogo con el pensamiento moderno, sin perderse en un reduccionismo de tipo irenista. La presentación está muy cuidada. Y esperamos verlo pronto traducido en nuestro idioma.— A.G.S.

PINTARIC, D., *Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustinus*. Editorial Anton Punset, Salzburg 1983, 24 x 17, 162 p.

El principio *fides quaerens intellectum* o el deseo de comprender el contenido de la fe en la medida en que lo permitan los límites de la condición humana, animó siempre la actividad intelectual de san Agustín. Ahora bien, el misterio central de la fe cristiana es el de la Trinidad. ¿Cómo llegar a comprenderlo o cómo se puede siquiera hablar de él? Agustín no podía no partir de la teoría del lenguaje que siempre fue tema de su reflexión y actividad como escritor. Pero si un signo sólo nos indica algo en la medida en que ya conocemos de alguna manera lo significado por él, y, por otra parte, Dios es absolutamente inefable, ¿qué posibilidad hay de hablar de él, aunque sea con un hablar inadecuado? El autor divide su estudio en tres partes. En la primera analiza los escritos agustinianos sobre filosofía del lenguaje anteriores al *de Trinitate* (*De dialectica*, *De magistro*, *De doctrina christiana*) para comprender el alcance del vocabulario específico y para poder captar los eventuales cambios en el pensamiento del santo al respecto en su gran obra *de Trinitate*. La segunda consiste en un análisis de esta obra, particularmente de los últimos ocho libros desde el punto de vista concreto que le ocupa y muy específicamente del libro quince con su teoría del *verbum intimum* o palabra interior. Ésta significa el culmen de toda la obra en cuanto que es, a nivel de lenguaje, el puente que permite la unión entre los dos términos, la *res* y la *vox*, lo significado y lo que significa, que de otro modo quedarían comunicados entre sí. El estudio de este *verbum intimum* desde la filosofía del lenguaje y también en su aplicación al misterio trinitario es el contenido de esta tercera parte.— P. DE LUIS.

PETREMENT, S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*. Ediciones du Cerf, Paris 1984, 14 x 23, 698 p.

«La cuestión del origen y esencia (del gnosticismo) es una de las más oscuras, más complejas y más difíciles que plantea la historia de las ideas» (p. 10). Esta realidad explica que se haya vuelto tantas veces sobre el mismo tema y que los autores no logren ponerse de acuerdo, defendiendo posturas contrarias. Mientras unos han pensado en un origen extra o precristiano (Reitzenstein, Bousset), otros han defendido un origen cristiano (Nock, Langerbeck), o judío (Friedländer) y sobre todo Quispel). Esta última opinión es la que domina en la actualidad entre los estudiosos. Simone Pétrement ha emprendido, otra vez, el estudio del origen del movimiento cultural que prevaleció en los siglos II y III de la era cristiana. Así reza el subtítulo del libro: *Los orígenes del gnosticismo*, que responde plenamente a su contenido. Es una obra voluminosa, documentada y llevada a cabo con gran rigor. Aún a riesgo de que la consideren desfasada, puesto que, como dicho, la mayoría de los estudiosos siguen hoy otros derroteros, ella apuesta de nuevo por el origen cristiano del gnosticismo cuyos rasgos más característicos y por así decir definitorios son, según ella, el anticosmismo y el dualismo manifestado en la distinción entre el Dios verdadero y el Dios creador o Dios del Antiguo Testamento. El camino emprendido para defender su tesis, junto con la refutación de los argumentos de quienes defienden posturas diversas, consiste en mostrar que tanto los principales mitos (el demiurgo, los siete ángeles creadores, la madre, el Dios «Hom-bre»), como los rasgos principales de las doctrinas gnósticas (la salvación por el conocimiento, el salvador cristiano y el revelador gnóstico, el docetismo, la escatología realizada, el dualismo y la libertad por la gracia) pueden comprenderse desde el cristianismo y sólo desde él, no desde filosofías orientales o griegas, ni tampoco desde el judaísmo. Sin que con ello se quiera afirmar que no proceden de estos últimos campos algunos aspectos concretos; pero esto es cosa distinta del origen del gnosticismo como «sistema», que se puede explicar desde la teología paulina y juánica, por un proceso de radicalización de ciertas doctrinas allí presentes. La idea que domina al gnosticismo sólo se hace comprensible desde el cristianismo.

En la segunda parte del estudio la autora expone en sus distintos pasos la historia del desarrollo. Aunque las *tendencias* se hallan ya en Pablo y en Juan, no haya gnósticos en el NT ni en Corinto, ni en Colosenses, ni en cuarto evangelio. Tampoco es gnóstico Simón ni, hablando con pro-

piedad, Menandro, aunque sí lo serán ya sus discípulos Saturnil y Basílides. Sólo, pues, a finales del siglo I o comienzos del II se puede hablar de gnosticismo. De Saturnil, pasando por Basílides y Carpócrates que recogiendo su pensamiento lo modifican, radicalizándolo o atenuándolo en algunos puntos o introduciendo elementos de la filosofía griega, se llega a Valentín. Valentín significa un giro en el gnosticismo por varios aspectos y es el inspirador de muchas otras sectas gnósticas que Ireneo considera como sus fuentes: los grupos setianos, ofitas, barbelognósticos, etc., no son, por tanto anteriores a Valentín, sino posteriores, igual que numerosos otros escritos descubiertos en Nag Hammadi que la autora, por eso mismo, considera, contra la opinión más generalizada, como cristianos, aunque este elemento haya ido disminuyendo con el tiempo a medida que se introducían cada vez más otros procedentes de la filosofía; la sencillez original se pierde con el pasar del tiempo, adquiriendo en algunos casos formas muy complicadas.

Dado que las fuentes antiguas no concuerdan o incluso se contradicen no pocas veces, la autora con frecuencia pone en duda o descarta la opinión de los heresiólogos de la antigüedad, particularmente de Ireneo. Por tratarse de un tema tan oscuro y complicado la obra aparece como un cúmulo de hipótesis, que no son sino la expresión de la prudencia científica. Más que afirmar se limita a indicar como posible. La obra supone un cambio de dirección en esta clase de estudios y ningún estudioso del campo podrá pasarla por alto. También los exégetas del Nuevo Testamento encontrarán abundantes hipótesis que afectan a su especialidad referida a las cartas a los corintios, a los escritos juánicos, Hechos de los Apóstoles, etc. El libro concluye con dos índices, el de autores modernos, en el que hemos echado de menos el nombre del P. A. Orbe, sin que signifique un descuido, pues no aparece citado ni una sola vez en la obra, y el de materias.— P. DE LUIS.

AGUSTÍN, S., *Obras completas*. Escritos antipelagianos (3.) BAC, Madrid 1984, 13 x 20, 1003 p.

Reúne este libro *La perfección de la justicia en el hombre; El matrimonio y la concupiscencia; y la Réplica a Juliano*, tres obras de san Agustín pertenecientes a la polémica con los pelagianos. El pelagianismo está de moda puesto que el hombre actual, aunque ya no utilice el nombre del pelagianismo, responde bastante bien al esquema pelagiano de absoluta confianza en sí mismo, autosuficiencia, y tomarse la salvación propia y de todo el mundo por propia mano. Así va todo de bien. La traducción, en esta nueva edición en castellano de las obras de san Agustín de cara al próximo centenario, ha sido debidamente cuidada por T.C. Madrid y Luis Arias A. Es de destacar especialmente la introducción general de Argimiro Turrado, excelente especialista en estos temas. Ocupa un total de ciento sesenta y dos páginas y viene a ser un resumen muy bien hecho de los temas clave de la antropología teológica agustiniana. Sólo un deseo final: que esta nueva edición se lleve a buen término en el tiempo previsto. Y todos los indicios hacen pensar que así será. Hay que felicitar a la BAC y al grupo de personas que hacen posible esta nueva edición.— D. NATAL.

MOLTMANN, J., *Gott in der Schoefnung*. Kaiser, München 1985, 15 x 23, 325 p.

El profesor Moltmann que ya es extraordinariamente conocido por sus escritos, va elaborando sistemáticamente de nuevo los tratados teológicos tradicionales. Ya hemos presentado en esta revista su obra sobre la Trinidad. Ahora nos trae esta antropología teológica que aborda de una manera renovadora el tratado *De Deo creante*. Ofrece así la posibilidad de contemplar la obra creadora y el mundo desde una nueva perspectiva. Como dice el subtítulo se ofrece el tema de la creación desde una perspectiva ecológica. Los capítulos pueden ser así, los principales: Dios en la creación, la crisis ecológica, el conocimiento de la creación, Dios creador, el tiempo de la creación, el espacio de la creación, la evolución creadora, el hombre como imagen de Dios, la corporalidad y la humanidad, la fiesta y el descanso creador en relación con Jesús. Finalmente se describen una serie de símbolos del mundo como la madre tierra, el mundo como danza, el juego, la máquina y el mundo, etc. Un libro que renueva el tema teológico de la creación.— D. NATAL.

RUBIO, L., y OTROS, *Los ministerios en la Iglesia*. Sigueme, Salamanca 1985, 24 x 16, 277 p.

Como lo indica la presentación, «el presente volumen recoge las ponencias y algunos informes de dos sesiones de estudio dedicados recientemente en España y en América, al tema de los ministerios eclesiales». (p. 9).

Las ponencias, que compone este volumen, son de diverso signo. Unas son de carácter doctrinal. Otras miran al campo práctico. Se trata, en este caso, de experiencias que han tenido lugar en América española.

Todo esto podría tal vez degenerar en falta de unidad. Sin embargo no es así. La unidad se salva por el tema común, que discurre como elemento aglutinante y que además tiene la ventaja de presentar aspectos complementarios por ser diferentes las perspectivas con que se observa. La introducción dice, y me parece que su postura no es exagerada, que este volumen «recoge una riqueza de planteamientos y de documentación bíblicas, teológicas, eclesiológicas y del mismo Magisterio actual de la Iglesia como pocas veces se ha logrado en la ya abundante producción actual sobre los ministerios eclesiales» (p. 10).

Estamos, pues, ante un tema de plena actualidad. La lectura de las ponencias, contenidas en este volumen, puede contribuir muy sustanciosamente a conocer uno de los temas que más eco han encontrado en el diálogo ecuménico. Y, aunque este aspecto concreto no tiene eco directo en este volumen, sin embargo hay que reconocer que indirectamente puede ser muy beneficiado. Todo estudio sobre el ministerio, que intente, como lo intenta este volumen, presentar el ministerio desde perspectivas bíblicas o eclesiológicas, contribuye de manera muy sustancial a despojar el tema del ministerio de muchas cosas que más que carácter teológico tienen aspectos de simple evolución histórica.— B. DOMÍNGUEZ.

TORRANCE, T., *The mediation of Christ*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1984, 13 x 21, 108 p.

«Hay un solo Dios, y un solo Mediador entre Dios y el hombre, el hombre Cristo Jesús, que se entregó para redención de todos» (1Tm 2,5). Ésta es la gran enseñanza del Nuevo Testamento que recorre todo el libro. Con referencias y notas históricas, Torrance se propone ayudar a estudiantes, ministros y pastores de cualquier Iglesia a pensar teológicamente en dicha enseñanza. Se aboga en el estudio de este concepto central del cristianismo, por una visión holística de la naturaleza de Cristo como la clave para una comprensión de su misión como mediador. Desarrolla con detalle en paralelo entre el rol de Cristo como mediador y el del pueblo de Israel, indicando que la mediación del Antiguo Testamento debe ser considerada y entendida desde la perspectiva de su culminación en Cristo. Pero, escribe Torrance, separar Jesús de Israel o la Encarnación de sus profundas raíces en la Alianza, sería un error fatal.— M.A. LLAMAZARES.

NOCKE, F.-J., *Wort und Geste*. Kösel, München 1985, 12 x 20, 156 p.

El deficiente planteamiento del existencialismo, del que todavía no hemos salido, en la relación interioridad y exterioridad, intimidad y socialización, y en definitiva entre fe y expresión de la misma ha creado una serie de problemas, especialmente en aquellos campos en que esas dos dimensiones son a la vez relevantes. Ese es el caso de los sacramentos en el cristianismo. El autor hace una reconsideración de esa problemática y va rehaciendo cada uno de los sacramentos con sus dificultades y posibles soluciones. En especial son interesantes los apartados relativos a la reconciliación y la eucarística. También es de subrayar el estudio final sobre la juventud actual que aunque no es extenso tiene un gran interés dada la problemática que en torno a esa juventud se plantea.— D. NATAL.

TIMM, H., *Das Welt Quadrat*. Gerd Mohn. Gütersloh 1985, 15 x 23, 195 p.

Desde hace años se viene haciendo notar la pérdida del sentido cósmico que pertenece a la primera visión del cristianismo y que se había olvidado al insistir exclusivamente el pensamiento moderno en los problemas antropológicos. Esta obra que quiere ser una cosmología religiosa consigue recuperar gran parte del sentido religioso del mundo a partir de la doctrina de los cuatro elementos como realidades fundamentales en la naturaleza: la luz, el aire, el agua, y la tierra. Cada una de estas realidades naturales nos conducen a una última realidad divina por la profundidad, la iluminación, la sustentación y el espíritu o la fuerza de la vida. La obra tiene un primor y una vivacidad excelentes y conecta perfectamente con las esperanzas más profundas de los actuales movimientos ecologistas.— D. NATAL.

SOELLE, D., *Scegli la vita*, Claudiána, Torino 1984, 12 x 20, 133 p.

Ya hemos presentado en esta revista el original alemán de esta obra de D. Sölle. Se trata de un libro excelente donde se demuestra la altura teológica de la autora concretada en los temas más inmediatos de la vida de cada día. El libro da en la clave del cinismo de nuestro tiempo donde los niños son menos importantes que los coches y los hombres carne de cañón del comercio de las armas. Pero esto no se superará si no se levanta la capa que cubre a la sociedad con una insensibilidad apabullante que la autora define como analgesia, mala clave de nuestro tiempo que hace que todo sea igual, todo dé igual y dé lo mismo una cosa que otra. El cristianismo por la fe, la esperanza y el amor, debe ser una respuesta a esta terrible situación. Es tiempo, pues, de empezar de nuevo la revolución del amor y de la esperanza. Hay que felicitar a la editorial por ofrecer al público esta obra extraordinaria.— D. NATAL.

IRIBARREN, J., *Documentos de la conferencia episcopal española*, Ed. BAC. Madrid 1984, 20 x 12, 813 p.

Se recogen en este volumen gran cantidad de documentos de la conferencia episcopal española sobre muy diversos temas y a lo largo de los años 1965 y 1984.

La temática no puede ser más sugestiva e interesante. Y la finalidad, más plausible. Monseñor Gabino Díaz Merchán, presidente de la conferencia episcopal española, afirma en el prólogo: «Los obispos españoles hemos aportado nuestro magisterio como el que siembra en la esperanza. Quiera Dios ayudarnos a facilitar la transmisión de nuestro mensaje episcopal, por la presente publicación, que esperamos ha de ser muy beneficiosa para aumentar la comunión de la Iglesia de España» (XVI).

En estas palabras se retrata la finalidad de este libro. Es preciso que el pueblo de Dios conozca y valore lo que sus pastores afirman acerca de diversos y múltiples temas. Y, para ello, nada mejor que recoger sus enseñanzas en un volumen de fácil adquisición.

El valor del libro se apoya fundamentalmente no sólo en la riqueza de temas, que trata, sino, ante todo y sobre todo, en que son expresión del ejercicio de colegialidad del episcopado español. Seguramente que en este libro encontrarán los creyentes españoles directrices a seguir en temas de diverso signo, pero afectados todos ellos por las exigencias de la fe cristiana.— B. DOMÍNGUEZ.

NOCKE, F.J., *Escatología*. Editorial Herder, Barcelona 1984, 12 x 20, 194 p.

En nuestro tiempo se ha despertado un nuevo interés por el futuro de la humanidad y la muerte, lo que ha conducido a una nueva reflexión sobre los contenidos escatológicos. La escatología actual no puede limitarse a repetir sus antiguas afirmaciones. Por eso se ha investigado la re-

lación entre la espera de los novísimos y el esfuerzo por un futuro intramundano. En esta búsqueda se descubrió de nuevo una historia de esperanza que contiene mucho más que las afirmaciones de la escatología tradicional: la historia de la esperanza judeocristiana de «mucho contenido mundano». De esta manera una escatología que parecía describir objetivamente un futuro lejano se ha convertido en una teología de la esperanza.— PEDRO MAZA.

## Moral-Derecho

STANKE, Gehard, *Die Lehre von den «Quellen der Moralität». Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze.* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 626). Friedrich Pustet, Regensburg 1984, 22 x 14, 365 p.

El trabajo de Stanke es su tesis doctoral presentada en Würzburg en 1980. Tiene tres partes: la primera versa sobre la doctrina neoescolástica de las fuentes de la moralidad de las acciones. Analiza pormenorizadamente las opiniones sobre el objeto, las circunstancias y el fin de los actos humanos. Termina con un capítulo específico sobre santo Tomás. La segunda parte desarrolla las posturas de autores contemporáneos opuestos a la corriente más tradicional. Son: B. Schüller, P. Knauer, J. Fuchs, F. Scholz, K. Demmer, L. Janssens. En la tercera parte, más personal, intenta considerar los diversos factores que determinan la moralidad de las acciones y la fundamentación de las normas morales; con ello se sale del análisis más bien histórico por el que hasta entonces había transcurrido el libro. Completa el libro una amplia bibliografía.— F.J. JOVEN.

AUER, A., *Umwelt Ethik.* Patmos/Duesseldorf, 15 x 22, 320 p.

El profesor Auer aparecía ya después del Concilio Vaticano II como uno de los más prometedores en la comprensión del mundo actual y las nuevas corrientes teológicas y del pensamiento. También señalaba que el futuro sería de quienes llevaran a cabo la renovación con viveza y gran serenidad. Ahora nos presenta una discusión de la situación ecológica desde el punto de vista teológico. Primero expone las previsiones de futuro respecto a la naturaleza y la destrucción del mundo en sus versiones pesimistas, optimista y realista. Luego sitúa al hombre en relación con la naturaleza como parte de la misma. El compromiso personal y social por la paz y el cuidado del mundo, el problema de la energía y su futuro, la productividad y sus problemas son otros tantos objetos de su examen. Finalmente se ofrece la perspectiva cristiana de la creación desde el punto de vista teológico y bíblico, teológico y antropológico; se termina con la descripción del bloqueo del hombre a la creación y salvación divinas y la orientación cristiana ante estos problemas y el sentido de la vida. Una obra que recoge las actuales inquietudes del mundo para un compromiso importante con la paz.— D. NATAL.

FENEBERG, R., *Gerechtigkeit schafft Frieden.* Kösel, München 1985, 12 x 20, 200 p.

La problemática de la paz está centrando el horizonte de las preocupaciones actuales. Es un momento de nuevos peligros, la guerra atómica, la carrera de armamentos, las guerras continuas limitadas. El autor a partir de la declaración del episcopado alemán sobre la paz y la justicia trata de hacer una ética católica de la paz en este tiempo de peligro atómico. Rechaza el antiguo derecho de guerra, analiza el espíritu de las bienaventuranzas y examina la situación actual entre el Este y el Oeste. Así consigue darnos una nueva orientación del cristianismo de siempre. El conocido biblista G. Theissen ha afirmado que fue una contribución fundamental, y por ahora insuperable, la del primitivo cristianismo a la paz del mundo en su tiempo. Esperemos que también nosotros podamos hacer esa misma tarea en el momento actual.— D. NATAL.

KOHLBERG, L., *Essays on Moral development*. Vol. II. The psychology of moral development. Harper & Row, New York 1984, 14 x 21, 730 p.

Hoy día no basta saber los enunciados morales. Es necesario averiguar concretamente si en un caso determinado esas afirmaciones son aplicables ya que el hombre es un ser concreto. Esta obra cuyo segundo volumen presentamos contribuye a resolver esta problemática con una serie de investigaciones sobre la realidad del conocimiento moral en muy diversos lugares y personas. Para ello se ha trabajado ampliamente en diversos campos concretos y se han aplicado las teorías del conocimiento por niveles y su repercusión en la valoración de la conciencia moral en cada individuo. Hay que decir que la obra que presentamos es, desde hace tiempo, un clásico en el tema y, por tanto, se recomienda por sí misma de modo que no necesita especial presentación.— D. NATAL.

CICCONI, L., *Ética sessuale cristiana* —Dopo la dichiarazione «Persona Humana», 11,50 x 18, 303 p.

Ha llovido ya un poco (son diez años) desde la aparición de *Persona humana* de la Sgda. Congregación para la doctrina de la Fe, que se ocupa de cuestiones tales como relaciones prematrimoniales, homosexualidad y masturbación. Un año después se ha compuesto este libro que presentamos hoy. Pero ni las cuestiones han dejado de ser acuciantes, ni las posturas del magisterio han aflojado sus puntos de vista y, por lo mismo, este libro, que quiso ser un comentario clarificador de la Declaración, sigue teniendo su interés. El autor señala algunas características que se han de tener en cuenta para una lectura adecuada de «Persona humana». son las siguientes: 1.<sup>a</sup>, se ha de tener en cuenta que ha sido un primer documento de una cierta amplitud sobre problemas de ética sexual; 2.<sup>a</sup>, es la primera vez que estos temas son tratados en una comunicación dirigida a toda la comunidad cristiana; 3.<sup>a</sup>, es el primer documento emanado de una Congregación que haya obtenido un eco parecido en los mass media. El libro es algo más que un comentario ya que el autor intenta estudiar la génesis, desarrollo y aportaciones sobre puntos que, a veces, son solamente insinuados en la Declaración. El autor se muestra inflexible en los principios, aunque quiere comprender también, dentro de su conservadurismo, las diversas situaciones humanas, invitando siempre a la confianza de los hombres en Dios.— F. CASADO.

BARROSO, P., *Códigos deontológicos de los medios de comunicación*. Ediciones Paulinas y Verbo Divino, Madrid 1984, 17 x 24, 427 p.

El presente libro nos presenta de una forma muy extensa unos estudios sobre la prensa, la radio, la televisión, el cine, la publicidad y las relaciones públicas. El autor ha recogido información de innumerables países del mundo y nos expone los distintos códigos deontológicos que existen para salvaguardar la información. Estos códigos los podemos comparar a las normas que rigen el recto uso de los medios de comunicación social. Aboga por una información objetiva y que respete enormemente a las personas en sus distintas condiciones de raza, edad, religión, sexo, etc. El autor pretende exponernos demasiadas cosas para tan pocas páginas, lo que hace que el libro tenga una letra muy pequeña que, a veces, hace difícil su lectura.— J. Luis ANTOLÍN.

TWORUSCHKA, M., y otros, *Ethik der Religionen-Lehre und Leben*. Band 1; Sexualitaet. Koesel, München 1984, 12 x 20, 219 p.

Se trata de una serie de estudios interdisciplinares referentes a distintas religiones repartidas por el mundo entero. En este volumen se trata del tema de la sexualidad. Se estudia el tema en el judaísmo, el catolicismo, el islam, el budismo, y el hinduismo. Después de ver las diferentes perspectivas se ofrece una discusión de M. Kloeker y U. Tworuschka sobre la problemática entre se-

xualidad y religión. Una obra interesante y que permite ver las distintas formas de entender una misma problemática en muy distintos lugares del mundo.— D. NATAL.

MORETTI, J.-M., DINECHIN, O., *El desafío genético*. Herder, Barcelona 1985, 14 x 21, 172 p.

¿Tiene derecho el hombre a intervenir con sus manipulaciones en el futuro de otras personas? La actual situación de la genética está dando lugar a un debate apasionante sobre diversas áreas de la transmisión de la vida humana. En esta obra se analiza el momento actual de las investigaciones y las consecuencias morales sobre temas como diagnóstico futuro del concebido, inseminación y contraconcepción. Se dan amplias explicaciones de cada aspecto y se valoran moralmente las diversas posibilidades de conducta. Un libro que ayudará a cuantos están interesados en estos temas, especialistas, matrimonios, médicos, profesores y a todos en general, pues a todos nos corresponde el cuidado de la vida.— D. NATAL.

## Derecho

BELENCHON, E., *La prueba pericial en los procesos de nulidad de matrimonio*. Especial estudio de la jurisprudencia del Tribunal de la Sagrada Rota Romana. EUNSA, Pamplona 1982, 21,5 x 14,5, 276 p.

La prueba es una pieza clave en el proceso; pero no todas las pruebas tienen el mismo valor, como sucede con la «pericial» o «prueba de peritos», tema con abundante bibliografía y estudios en el campo civil, mientras que son escasos en el canónico o eclesiástico.

Como se indica en el subtítulo, se analizan unas 223 sentencias de la Rota Romana desde 1909 hasta 1976, sobre la pericia referida preferentemente a las causas matrimoniales por capítulo de impotencia y por la falta de consentimiento debido a la amencia. Metodológicamente se comienza por un estudio sobre la teoría general de la prueba (cap. I) y la configuración jurídica de la pericia y del perito (cap. II) para pasar luego a la función del juez (cap. III) donde se precisan las facultades y límites de la discrecionalidad del juez en la prueba pericial, objeto y necesidad de la pericia (cap. IV), designación de los peritos y dictamen judicial (cap. V). El capítulo más interesante es el VI sobre la valoración de la prueba pericial por parte del juez. Son correctos los postulados básicos de toda pericia, que formula en las pp. 264-265. Al juez se le exige una certeza moral y objetiva, no puramente subjetiva, pues tiene que atenerse a lo alegado y probado; pero el juez al valorar la pericia, puede adherirse o apartarse de ella, expresando las razones que le mueven a rechazar el dictamen pericial. El Juez eclesiástico no queda vinculado por el parecer unánime de los peritos, pues le corresponde al juez dictaminar el valor de la pericia dentro del conjunto de las demás pruebas. Se precisa bien la función del juez. Es una lástima que a la hora de publicar este libro, no haya tenido en cuenta el Código de 1983, ya que se publicó anteriormente; pero pudo incorporar las nuevas orientaciones, que iban saliendo en *Communicationes*. A pesar de éste y otros pequeños defectos se procura exponer con claridad y elegancia un tema complicado e importante para los jueces.— F. CAMPO.

AMOROS AZPILICUETA, J.J., *La libertad religiosa en la Constitución española de 1978*. Tecnos, Madrid 1984, 21 x 16,5, 197 p.

Este libro contiene un estudio de Derecho Eclesiástico en torno a la libertad religiosa, como observa el profesor Pedro Lombardía, con una breve historia de esta ciencia, que comenzó a desarrollarse en España durante los años cuarenta de este siglo, aunque sus antecedentes remotos hay que colocarlos en el siglo XIV con la *Summa de potestate ecclesiastica* de Agustín Triunfo de Ancona. En España lo trató Martín de Córdoba en el s. XV.

En esta materia ha sido pionera en España la Universidad de Navarra, que ha publicado un manual de Derecho Eclesiástico en 1980, con la ayuda de profesores de otras universidades españolas. Una pieza clave es la libertad religiosa para resolver la problemática de las tensiones entre confesionalidad y laicismo, tal como se hace en el art. 16 de la Constitución española de 1978, que es la norma fundamental para el Derecho Eclesiástico.

El autor, actualmente catedrático en la universidad de Córdoba, ha trabajado en el Instituto «Martín de Azpilicueta» de la universidad de Navarra. Esta obra comienza lógicamente con los antecedentes históricos del derecho de libertad religiosa en España desde el Estatuto de Bayona hasta la ley de reforma política del 4 de enero de 1977 en el capítulo primero. En el capítulo segundo, titulado «Derecho Eclesiástico y libertad religiosa», se explica el nacimiento y evolución de esta ciencia en España. En el capítulo III aparecen «los trabajos de la ponencia constitucional en el marco de la opinión pública española» de los años 1977 y 1978. En el capítulo IV se describe la «discusión parlamentaria del tratamiento constitucional de la libertad religiosa», especialmente el art. 16 de la Constitución, cuyo contenido se estudia y valora en el capítulo V. No sólo se llena un vacío bibliográfico con su exposición bien documentada, sino que además se sientan las bases y se abre camino a la ciencia del Derecho Eclesiástico en España con buenas perspectivas para el mismo Derecho Canónico que estaba siendo cuestionado por algunos.— F. CAMPO.

COTTA, S., GIUNTA, F., TRAPE, A., etc. *Matteo Novelli e l'Agostinismo Politico del Trecento*. Atti del 1.º Convegno sul pensiero agostiniano. Palermo 19-20 gennaio 1981. Centro «Augustinus», Palermo 1983, 21 x 15, 103 p.

Según se aclara en la presentación por Francisco Giunta, bajo el título de *Matteo Novelli e l'Agostinismo Politico del Trecento*, se comprende a las actas del primer congreso sobre el pensamiento agustiniano, que se celebró en Palermo del 19 al 20 de enero de 1981.

El tema central era o debía ser el pensamiento y figura de Mateo de Thermes, Termini o Tarano, célebre juriconsulto de Bolonia, que tomó el nombre de Agustín Novello o nuevo Agustín. Entró como hermano de obediencia y quiso ocultar su posición social hasta que se descubrió cuando trató de ayudar a los superiores para la solución de un complicado juicio. Prestó valiosos servicios al Reino de Sicilia y al Papado con repercusión en la legislación de la Orden y la doctrina del Agostinismo político, colaboración del Estado con la Iglesia y viceversa dentro de la teocracia según Antonio Vassallo.

Aparece en primer lugar la «Teología de la Historia en el *De civitate Dei* de san Agustín», por el P. Agustín Trapé; sigue otro sobre la «Experiencia política en la reflexión agustiniana; «Líneas de una interpretación», por Sergio Cotta; en tercer lugar está «Manfredo y el Papado» por Francisco Giunta; en cuarto lugar, «Iglesia y Estado según la doctrina hierocrática de Egidio Romano», por el P. Adolar Zumkeller; y finalmente «Agustín Novello al servicio de Sicilia y del Papado». Su doctrina va a tener gran influencia en el mundo político del siglo XIV con sus antecedentes y condicionamientos en el siglo XIII. Tanto su vida, como sus biografías, aparecen en la última ponencia. Nació en Rieti entre 1230 y 1235, muriendo el 19 de mayo de 1309 ó 1310, por lo que se celebra ese día su fiesta, como beato dentro de la Orden, junto con Clemente de Osimo. Ambos tomaron parte en la *Constituciones* de la Orden denominadas ratisbonenses, a lo que se hace referencia en las pp. 94-95. En la p. 101 están las fuentes y la bibliografía. Con esta publicación se hace justicia a un gran juriconsulto bastante olvidado y poco conocido.— F. CAMPO.

DAMIATA, M., *Álvaro Pelagio, teocratico scontento*. Studi Franciscani, Florencia 1984, 24 x 17, 353 p.

El franciscano Álvaro Pelayo (1280-1349), uno de los más célebres defensores de la teocracia pontifical, cuenta por fin con un estudio monográfico, que clarifica su procedencia hispana y su papel relevante en la defensa de la *plenitudo potestatis* del Papa en lo espiritual y también en lo

temporal, aunque reconoce cierta autonomía de la *potestas regia* en lo material. Conoció las doctrinas de Marsilio y de Ockham, cuyos argumentos tiene en cuenta, por lo que no gozó al principio de la simpatía del Papa Juan XXII, que luego le premió con la dignidad episcopal.

En el capítulo primero se expone la vida de :Alvaro Pelayo con su obra; en el segundo, el primado del Papa en la Iglesia y en el tercero y cuarto, la *plenitudo potestatis* su concepto, función y extensión al imperio. En el capítulo quinto se reconoce la *potestas regia* y sus orígenes con su problemática respecto a lo espiritual y las tentativas para fundamentar la autonomía del Estado. En el capítulo sexto aparece el sistema de Álvaro Pelayo sobre el universo y la doctrina de las Decretales con la ciencia canónica, los infieles, la guerra, la pena de muerte y cuestiones morales. Sobre la pobreza evangélica, que expone en el capítulo VII, hubo diferencias entre Pelayo y Juan XXII. El capítulo más interesante es el octavo, donde se analiza la obra *De planctu Ecclesiae*, que recoge la doctrina de Santiago de Viterbo sobre el príncipe cristiano, por lo que se da en el apéndice «el pensamiento político de Santiago de Viterbo en el *De regimine christiano* y Álvaro Pelayo» (pp. 308-339) una de las partes más interesantes de este estudio. Se trata también de las clases aristocráticas y plebeyas en los capítulos noveno y décimo. Además de abundante bibliografía se dan índices analíticos y generales, que facilitan su manejo. El libro está bien elaborado y presentado. Se hace ver cómo siendo Pelayo discípulo de Scoto sigue más de cerca a Santiago de Viterbo, al que cita frecuentemente llegando a consecuencias más radicales dentro de lo que se ha llamado «Agustinismo Político».— F. CAMPO.

DELGADO OCANDO, J.M., *Nietzsche en sus textos. Propedéutica psicológica de la democracia judeocristiana*. Instituto de Filosofía del Derecho, LUZ, Facultad de Derecho, Maracaibo 1983, 21 x 15, 215 p.

Se trata del cuaderno n.º 37, que viene publicando la Universidad del Zulia a través del Instituto de Filosofía del Derecho, bajo la dirección del Dr. José Manuel Delgado Ocando desde 1972. En el primer cuaderno de esta colección apareció un trabajo del mismo J.M. Delgado Ocando «Sobre el fundamento de la verdad del enunciado normativo» (Anotaciones a la teoría de G.H. von Wright) junto con las comunicaciones H. Petzold, A.E. Serrano y D.A. Labarca al VIII Congreso Interamericano de Filosofía. En esta colección se recogen trabajos de investigación de otros filósofos nacionales y extranjeros, en un esfuerzo de divulgación e intercambio a la actividad cumplida. Se está realizando así una estupenda labor de culturización, orientación y consolidación de la democracia en Venezuela. Se ha procurado conjugar la teoría con la práctica mediante una sensibilidad axiológica y humanística a través de la Filosofía del Derecho desde una perspectiva epistemológica e informativa. Así, en el cuaderno 31 (Maracaibo 1982) se aborda el tema del pasado, presente y futuro de los partidos políticos venezolanos con trabajos de autores opuestos ideológicamente, como Guillermo García Ponce (comunista) y el viejo amigo José Rodríguez Iturbe (del *Opus Dei* y copeyano).

El profesor J.M. Delgado Ocando busca apasionadamente la verdad y la justicia social con espíritu democrático, por lo que, reconociendo los aspectos positivos del socialismo, concluye «que no hay ni puede haber ninguna forma de socialismo democrático». *Aproximación a una Filosofía materialista de la comunidad. Cuaderno 35 (Maracaibo 1983) 51. «Donde se impone el socialismo, se va a un totalitarismo». «El socialismo es un peldaño para el comunismo». Esto lo prueba acudiendo a las fuentes. El estudio sobre Nietzsche con texto de Ecce homo. Artes y artistas. El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner* (volumen XI de sus obras completas, publicadas por Ed. Eguilar de Buenos Aires, 1958) ayudan a comprender la crítica nietzscheana a la cultura judeocristiana y su posición frente al fascismo y marxismo, acercándose más a éste. Además de los textos se dan notas y glosas con los anexos: 1.º *Paráfrasis nietzscheana de las ocho bienaventuranzas*; 2.º *Textos para un análisis semiótico de la ilicitud*; 3.º *El olvido: revolución o muerte de la historia*; y 4.º *La genealogía del poder*, «los cuales muestran el manejo de la metodología nietzscheana en el análisis concreto de la cultura occidental», como se observa en el *introito* p. 2.

La inquietud del profesor J.M. Delgado Ocando por Nietzsche se remonta a los años 1963-

1964, durante su estancia en Alemania, donde siguió de cerca las explicaciones de Hans Welzel y revisó mi tesis doctoral sobre *Filosofía del Derecho según san Agustín*. Hay que acudir a Nietzsche para explicar el superhombre del pueblo alemán, su intelección o (*Verstehen*) el antisemitismo y concepción del mundo (*Weltanschauung*) judeocristiana.

Agradezco al buen amigo y antiguo profesor J.M. Delgado Ocando el envío de los *Cuadernos de trabajo* del Instituto de Filosofía del Derecho, el *Alma Mater* zuliana y marabina, de la que guardo muy gratos recuerdos. Esto ayuda a ponerse al día en la nueva ciencia del Derecho con una fundamentación filosófica y su proyección social. Esta obra es más bien para especialistas con un estilo elegante y elevado, a veces un poco oscuro, aunque las conclusiones suelen ser claras. El autor se aprovecha de trabajos de Pierre Bertrand y de M. Foucault. Estas notas merecen un desarrollo más sistemático, que se propone hacer el Dr. Delgado Ocando con mayor detenimiento y profundidad para completar los sugestivos planteamientos de Bertrand y ver el rigor científico de sus argumentaciones.— F. CAMPO.

FUMAGALLI CARULLI, O., JEMOLO, A.C. ARDUINI, M.L., etc., *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*. 2 vol. Vita e pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica, Milano 1984, 22 x 16, vol. I, 701 p. y vol. 2, 638 p.

La idea de tributar un homenaje al eminente profesor y canonista Orio Giacchi surgió en febrero de 1980, cuando aún vivía el homenajeado, con la sugerencia por parte de Ombretta Fumagalli Carulli de invitar a especialistas en disciplinas canónico-jurídicas hasta un total de 93. Algunos de los colaboradores ya habían muerto también a la hora de aparecer estos dos valiosos y nutridos volúmenes, en los que se recogen trabajos sobre las fuentes históricas del Derecho Canónico, la teoría general del mismo, matrimonio y familia, universalidad y territorialidad de la Iglesia, varios temas del ordenamiento canónico, Iglesia y comunidad política, historia, la persona y el tiempo, filosofía etc.

Hay colaboraciones de los españoles J. Hervada, V. Reina, J.L. Gutiérrez, J.M. González del Valle, Eloy Tejero, Gregorio Delgado del Río, J. Arias Gómez, C. Corral, J. Fornés, P. Lombardía, etc. Entre los franceses se puede mencionar a Jean Gaudemet, Renè Metz, Charles LeFebvre, etc. Entre los austriacos aparece W.M. Plöchl, entre los estadounidenses figuran S. Kuttner y F.G. Morrisey; los alemanes P. Leisching y W. Schulz, el suizo E. Corecco, el holandés P. Huizinga y el polaco M. Zurowski. La mayoría de las colaboraciones es lógicamente de italianos como P. Fedele, L. De Luca, G. Saraceni, R. Baccari, L. Spinelli, R. Coppola etc.

Al final del vol. II aparece un elenco de los escritos de O. Giacchi, recogidos por Annaluisa Casiraghi, año por año desde 1933 hasta 1931, en su mayoría sobre temas canónicos y jurídicos. Es el mejor homenaje que se podía tributar a un ilustre maestro y profesor durante 41 años en la Universidad del Sagrado Corazón en Milán. Se nota la ausencia de un índice analítico para facilitar su consulta, que será obligada en algunas materias, como lo es la obra del mismo Orio Giacchi.— F. CAMPO.

GONZÁLEZ DEL VALLE, J.M., *Derecho canónico matrimonial según el Código de 1983*, Eunsa, Pamplona 1983, 24 x 17, 180 p.

Dentro de la abundante bibliografía sobre el matrimonio canónico según el Código de 1983, hay que tener en cuenta a este libro, fruto de la experiencia docente de su autor, especialista en la materia. Se dan las peculiaridades de la institución matrimonial canónica en la introducción con la dimensión de la sacramentalidad, por lo que difiere del matrimonio civil-romano, como situación fáctica y con relevancia jurídica, donde cabe el divorcio al cesar la voluntad de vivir en matrimonio con reconocimiento legal.

A lo largo de 11 capítulos se exponen los distintos temas del Derecho matrimonial canónico,

como la facultad de la deliberación, los motivos y móviles de la misma, el objeto del contrato y del consentimiento matrimoniales, falta de consentimiento por simulación total o parcial, condición etc. Se coloca la celebración del matrimonio y sus formas antes de la comprobación de la legitimidad con los impedimentos, que lógicamente deberían conservar parcialmente el autor, al seguir hablando de la «amencia» y de la necesaria discreción de juicio según Tomás Sánchez (p. 26). Se plantean algunas cuestiones, que ya están solucionadas. Da la impresión de algo, que está pasando a otros profesores, al procurar poner al día sus apuntes de clase, elaborados según el Código de 1917, sin tener suficientemente en cuenta a la nueva planificación y orientaciones del Concilio Vaticano II. Claro que no se puede prescindir de los comentarios al Código de 1917, que sirvieron de plataforma a los adelantos del nuevo Código. Hay algunos otros defectos, como la falta de bibliografía general y especial para cada capítulo, que en parte se suple por las notas. Como manual o texto guía para los alumnos es bastante bueno y tiene la ventaja de dar, por ejemplo, una clara y concisa exposición sobre los procesos matrimoniales en el cap. XI, fácilmente comprensible para alumnos y lectores interesados en tener unas nociones generales sobre esta complicada materia.— F. CAMPO.

REINA BERNÁLDEZ, A., *Legislación eclesialística*, Tecnos, madrid 1984, 17 x 12, 254 p.

Se recogen en este volumen un conjunto de normas, casi todas estatales, sobre el fenómeno religioso en España. Como observa José Antonio Souto en el prólogo, «se trata de una exposición de las fuentes básicas del Derecho Eclesialístico español, una disciplina nueva» (p. 9).

Aparecen en primer lugar las normas constitucionales, que pueden afectar al hecho religioso. Luego están los convenios internacionales para la protección de los derechos humanos. En tercer lugar van los Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado Español del 3 de enero de 1979 con el Acuerdo sobre renuncia a la presentación de Obispos y al privilegio del fuero (28 de julio de 1976). En cuarto lugar se recoge la legislación del Estado sobre libertad religiosa (5 de julio de 1980), Real Decreto sobre organización y funcionamiento del Registro de Entes Religiosos (9 de enero de 1981) y Real Decreto sobre la constitución de la Comisión asesora de Libertad Religiosa en el Ministerio de Justicia (19 de junio de 1981). Finalmente está la legislación matrimonial civil y canónica, como la Ley por la que se modifica la regulación del matrimonio en el Código Civil con la determinación del procedimiento a seguir en las causas de nulidad, separación y divorcio (7 de julio de 1981), Ley sobre filiación, patria potestad y régimen económico del matrimonio (13 de mayo de 1981) y el Libro IV, Parte I, Título VII del Código de Derecho Canónico (25 de enero de 1983, cc. 1055-1165).

La selección de estos textos legales responde a un criterio personal del autor, que tiene bastante acierto con relación al Derecho Eclesialístico, una materia interdisciplinar. Quizás existan algunas lagunas como lo referente a la educación religiosa y la LODE. Es posible una puesta al día y complementación de cara al futuro. De momento presta un buen servicio a los interesados en tener juntos textos, que estaban dispersos.— F. CAMPO.

WEGAN, M., *Ehe Scheidung Auswege mit der Kirche*. Styria, Graz 1983, 12 x 19, 212 p.

La autora, abogada de la Rota Romana, informa en este libro sobre las causas de nulidad matrimonial, los impedimentos y la dispensa pontificia sobre matrimonio rato y no consumado, junto con otros casos afines al privilegio paulino.

Se divide la obra en dos partes: la primera dedicada a los matrimonios nulos y la segunda a la dispensa pontificia con los casos en los que se puede disolver el matrimonio.

Hay un apéndice documental con la alocución del Papa Juan Pablo II al clausurar el V Sínodo de Obispos, el 26 de octubre de 1980, en resumen; un extracto de la *Familiaris consortio* del 22 de noviembre de 1981; el Decreto de la Sagrada Congregación de la fe sobre la impotencia, como

causa de nulidad (13 de mayo de 1977); el Motu proprio *Causas matrimoniales* (28 de marzo de 1971); resumen de las normas sobre el proceso en caso de inconsumación o rato no consumado por la Sagrada Congregación de Sacramentos (7 de marzo de 1972); normas por la Sagrada Congregación de la Fe sobre la disolución del matrimonio (6 de diciembre de 1973) y un documento complementario de 16 artículos para la praxis procesal. Después de la principal bibliografía sobre esta materia, aparecen las direcciones, a donde pueden dirigirse los de habla alemana para solucionar sus problemas matrimoniales en las dos Alemanias, Austria, Suiza y el Tirol. Su autora está prestando un buen servicio con ésta y otras publicaciones semejantes.— F. CAMPO.

## Filosofía

ORRINGER, N., *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*. C.S.I.C. Instituto Luis Vives, Madrid 1984, 15 x 21, 145 p.

Continúa el profesor Orringer su benemérita investigación sobre las posibles fuentes utilizadas por Ortega en su labor filosófica. Se trata de conocer las posibles influencias para una mejor interpretación de sus escritos. Ya ha conseguido grandes hallazgos el profesor Orringer. Por ejemplo la influencia, hasta hace poco olvidada, de Natorp sobre Ortega. Entre las fuentes de *¿Qué es filosofía?* una obra resumen y ordenación de su pensamiento nos señala varios autores muy a tener en cuenta y en especial la influencia de Max Scheler. También Hartmann, Dilthey, Heidegger, Husserl, etc. Creemos que el profesor Orringer plantea con buena cautela y gran sensatez el problema de Heidegger y Ortega, aunque se pueda discrepar en algunos aspectos. Por mi parte deseo señalar algo especial entre las influencias que señala el profesor Orringer. Lo de Scheler era de esperar. El artículo tan laudatorio y sentido de Ortega a la muerte de Scheler lo hacía esperar más o menos. Pero creo que el estudio del profesor Orringer sobre la influencia de Hermann Weyl y la ciencia en Ortega va a resultar para muchos una novedad de gran interés. Enhorabuena profesor Orringer. La editorial del C.S.I.C., hace honor al escrito con una buena edición.— D. NATAL.

ORRINGER, N.R., *Unamuno y los protestantes liberales* (1912). Sobre las fuentes «Del sentimiento trágico de la vida». Gredos, Madrid 1985, 13 x 18, 254 p.

El profesor Orringer que es ya muy conocido de los lectores españoles por sus investigaciones en las fuentes de Ortega, se ha propuesto investigar ahora las fuentes del sentimiento trágico de la vida, de Unamuno. Para ello ha trabajado largamente en la biblioteca de Unamuno y ha investigado entre sus libros escritos y subrayados para ver sus influencias. Así aparecen unos cuantos autores de la teología liberal, muchos de primera fila. Esto prueba ya definitivamente algo que no se puede refutar. Que Unamuno, y lo mismo vale para Ortega, hablaba *ex abundantia* no *ex ignorantia* como a veces se daba por supuesto en ciertos círculos católicos. Cuando vemos que un teólogo tan comedido como O. González de Cardedal afirma que no cree exagerar si dice que Ortega fue el primer español que leyó a Bultmann, nos damos cuenta de la falsedad histórica que es presentar a autores como Unamuno y semejantes como casi ateos y seguros ignorantes del mundo teológico, cuando era todo lo contrario. Ahora se ve como autores como W. Herrmann, o Ritschl o Harnack eran libros de cabecera de nuestros pensadores. En la biblioteca de Ortega se encuentra un buen número de obras de estos autores también. Hay que felicitar una vez más al profesor Orringer y que siga adelante en su trabajo.— D. NATAL.

LLANSO, J., *De la nada al infinito*. Ed. Narcea, Madrid 1984, 11 x 18, 270 p.

La figura de Pascal es siempre fuente fecunda de investigación humana y cristiana. Después

de la caída del estructuralismo, la nueva filosofía le considera uno de sus mentores. Su concepción trágica del hombre se aleja del racionalismo insensible que ha caracterizado la etapa de la modernidad. Es por ello un autor plenamente post-moderno, de nuestro tiempo. Los temas que ha investigado el autor de esta obra son: El Dios oculto, la condición paradójica del hombre, la razón y lo irracional, lo instintivo y el yo ante lo trascendente, la apuesta entre el infinito y la nada, la tragedia y la verdad del hombre. La actualidad de Pascal quizá esté en aquello de que una vez que se ha desnaturalizado al hombre cualquier cosa pasa a ser la naturaleza del hombre. El hombre ha sido suplantado y hay que reencontrarlo. Es la necesidad de una nueva filosofía. Y para los creyentes y no-creyentes aquellas palabras: Si el hombre ha sido hecho para Dios ¿por qué somos tan contrarios a él? Y si no hemos sido hechos para él, ¿por qué le buscamos?— D. NATAL.

RABADE, S., *Método y pensamiento en la modernidad*. Narcea, Madrid 1981, 11 x 18, 187 p.

No cabe duda que la modernidad hunde sus raíces en el Renacimiento, aunque será Descartes el que se asentará en el *Intellige* con su criterio de la idea clara y distinta, que servirá de pauta a los filósofos subsiguientes. Tanto en Bacon como en Descartes la cuestión del método en el saber fue una preocupación que servirá también de guía en adelante. Pero lo curioso es que un pensamiento moderno, que se inicia con el requerimiento de un método empírico-racional (Bacon-Descartes), en lo sucesivo parece desentenderse de exponer un método concreto. Y es que parece habría de decirse que los filósofos de la Edad Media iniciaron métodos más bien que se dedicaran a exponerlos. Rabade va exponiendo brevemente los métodos según las definiciones que nos dejaron Descartes (cuatro reglas), Bacon (de la abeja a base de la inducción), Pascal (método geométrico y como camino hacia...), Spinoza (el conocimiento reflexivo), revelando todos ellos oscilaciones pendulares en las concepciones del «método». El autor se esfuerza por buscar los elementos comunes que subyacen estos métodos distintos: la razón, el orden, el matematicismo, la simplicidad, la universalidad de la ciencia. La obra termina con unas reflexiones sobre las dos grandes modalidades del proceder metodológico: el análisis y la síntesis.— F. CASADO.

CASTELLANO, D., *LA libertad soggettiva*. C. Fabro oltre moderno e antimoderno. Ediz. Scientifiche Italiane. Napoli 1984, 20 x 14, 186 p.

Nada hay por lo que tanto se luche, y hoy más que nunca, como por la libertad. Todos los sistemas filosóficos se han empeñado en afirmarla y explicarla, aunque, en fuerza del sistema, se haga imposible su realidad. Así, por ejemplo, en el panteísmo hegeliano en el que la individualidad humana se anula en la objetividad de la racionalidad y, en consecuencia, la libertad encuentra justificación y realidad positiva solamente en el derecho y en la ética en el sentido idealístico de la eticidad del Estado. Hegel nos dice: Todo lo que el hombre es se lo debe al Estado, sólo en él se realiza su esencia. Todo valor, toda realidad espiritual del hombre la tiene en virtud del Estado. Habrá, por consiguiente, que salvar la personalidad individual del hombre para que su libertad subjetiva pueda coincidir con una libertad objetiva.

En esta línea, el autor de este libro enfrenta a Cornelio Fabro, cuyo pensamiento sobre la libertad expone, con todo sistema en que la personalidad quede anulada en su individuación, como sucedió en Hegel. Pero el autor piensa que Cornelio Fabro, como ultramoderno y antimoderno, no ha de ser encasillado ni en un neoescolasticismo puro, ni tampoco en un puro neotomismo. Enfrentado con Hegel, C. Fabro ha sufrido el influjo de Kierkegaard en lo que se refiere a una opción fundamental existencial en la vida en la que parece excluirse en el origen de la tensión de la contribución esencial de la inteligencia del hombre. Este subrayar un primado de la voluntad en la opción fundamental es lo que da pie al autor para no identificarlo con el neotomismo.— F. CASADO.

TORREVEJANO, M., *Razón y metafísica en Kant*. Narcea. Madrid 1982, 18 x 11, 140 p.

Sabemos que una obra cumbre de Kant fue la *Crítica de la razón pura*. Y todos los estudiosos de la filosofía saben la distinción que Kant hace entre el entendimiento (Verstand) y la Razón (Vertunft), siendo la primera la facultad de las reglas que conducen la multiplicidad que se nos da en la intuición a la unidad suprema del pensar mediante las categorías o conceptos a priori. La segunda, la Razón, es la facultad de los principios, de las supremas síntesis según un uso ilegítimo de la razón. M. Torreveiano nos recuerda en este librito que de ordinario se piensa que Kant hace una crítica de la razón concluyendo a la afirmación de la imposibilidad de la metafísica. Cierto es esto, pero hay que completar la afirmación diciendo que el saber puro de objetos suprasensibles, como son Dios-libertad-espiritualidad-inmortalidad que son del interés más alto de la Razón, fueron pésimamente interpretados en la metafísica racionalista en uso en el ambiente y que había dado al traste con la transcendentalidad. Afirmará, pues, el hecho de un saber metafísico en virtud de un uso ilegítimo de la Razón, pero que, por otra parte, cerraba el paso a una negación racional posible de la metafísica en virtud de un saber filosófico de la Razón. Famosa es aquella su frase: «tuve que destruir la razón, para dejar un lugar a la fe». Es decir, más bien que afirmar que su ontología crítica establezca la imposibilidad de la metafísica, hay que decir que reconoce la aplicación finita y limitada al campo de lo dado en la intuición. De esta manera Kant se alejaría tanto de una interpretación racionalista dogmática como de un escepticismo el más radical respecto de los objetos suprasensibles. Buena y muy útil nos parece la reflexión de Mercedes para que no colguemos a Kant todos los sambenitos que se le han colgado de una manera poco crítica.

Añadiremos solamente ya para terminar que únicamente las cuarenta y cinco primeras páginas de este librito pertenecen a la reflexión que hace su autora sobre el pensamiento de Kant; las restantes ochenta y dos páginas son una antología de textos kantianos, y que son traducción y notas de la misma Mercedes Torreveiano.— F. CASADO.

SÁNCHEZ Y MECA, D., *Martin Buber*. Fundamento existencial. Herder, Barcelona 1984, 14 x 22, 200 p.

No cabe duda de que el hombre científico contemporáneo ha hecho progresos enormes en este aspecto a pesar de sus limitaciones. Y el pensamiento filosófico ¿qué? ¿Acusa o no acusa el influjo del avance pragmático del pensamiento científico? ¿Qué hay en relación con valores objetivos que no son fáciles de expresar objetivamente según los métodos y procedimientos del conocimiento experimental? Valores como la existencialidad, la vida, la intimidad de los seres, la libertad, etc. han apasionado al hombre. Filósofos contemporáneos, desde Nietzsche a P. Ricoeur, se han esforzado por profundizar en la investigación de tales valores, aplicando y usando nuevas terminologías como «comunicación», «encuentro», «angustia», «destino», «misterio», «culpabilidad», «instancia», «amor», «mirada», «preocupación» y un largo etcetera, que se presenta como planteamientos nuevos de interrogantes siempre antiguos y siempre más actuales. M. Buber, sobre quien versa esta obra, se ha preocupado del valor «relación interpersonal». Pero, a diferencia de Kant y Husserl, que se mueven en un plano esencialista intentando hacer una filosofía transcendental universalmente válida, M. Buber, el existencialista, atiende al plano de la experiencia intersubjetiva. Es un *acto vital*, y no unas reglas de la alteridad, de lo que es el otro. Husserl contacta con el ser de las esencias mediante la intuición; Heidegger también intenta contactar con el ser pero en su aparición en el Dasein de los seres. Según M. Buber hay en Heidegger todavía un desgarramiento de la existencia real. Siempre según Buber no se trata de un ser enclaustrado que haya que determinar como objeto de un juicio sino de un ser «en encuentro» y «relación de yo-tú», que es acontecimiento fundamental existencial. En último término, una reivindicación de lo dialógico frente a lo que pudiera ser un cierto «idealismo» en el que se sustraigan a la intencionalidad el «yo» y el «otro». Es una experiencia de la alteridad no reducible a esencialidad; una filosofía de la transcendencia tal que es experiencia no filosófica según el modelo de filosofía tradicional. Diremos para terminar que en esta obra se hace resaltar todo lo que de críticamente positivo ha aportado Buber a la alteridad del yo-tú desde un punto de vista existencial, con las limita-

ciones consustanciales a todo existencialismo que ha dejado en la sombra la metafísica esencialista tradicional.

Creemos haber recogido aquí lo esencial del pensamiento introductorio del autor a lo que van a ser las tres partes de este libro: 1.<sup>a</sup>, *La problemática de base: el insuficiente tratamiento del otro en la filosofía trascendental*; 2.<sup>a</sup>, *El principio dialógico como punto de partida y método*; y 3.<sup>a</sup> *Valoración crítica del pensamiento buberiano y de su aportación al problema del conocimiento del otro.*— F. CASADO.

UÑA JUÁREZ, O., *Comunicación y libertad*. Escorialenses, Madrid 1984, 15 x 21, 300 p.

El autor hace un estudio importante de la comunicación en Jaspers. Usa para ello, sobre todo, el análisis filosófico y las teorías sociológicas. A partir del hecho de que todo ser es con otros y de que la verdad, en Jaspers, es, por esencia comunitaria, lleva el problema de la comunicación a la vida concreta. Construye su obra paso a paso. Primero estudia las influencias en Jaspers y sus presupuestos antropológicos para la comuniación. Después se hace una exégesis existencial de la comunicación en Jaspers, para terminar con unas conclusiones de todo lo dicho en la obra y los asuntos pendientes que se deberán estudiar aún sobre este tema. Una amplia bibliografía y cuadros didácticos, mejoran la calidad de la obra en su conjunto. No sin razón los estudios sobre Jaspers están en alza. Éste viene a dar una clave de su filosofía que aún no ha perdido actualidad.— D. NATAL.

KIERKEGAARD, S., *Puoi soffrire con gioia*. Gabaudi. Torino 1972, 12 x 19, 139 p.

«Puedes sufrir con alegría»; he aquí la gran paradoja cristiana. Sabemos que en Cristo no hay acceso al Reino de los cielos sin la crucifixión, y la resurrección es un triunfalismo vacío sin la crucifixión. Kierkegaard, que ha bebido el cáliz de la amargura hasta el fondo, es quien, sin embargo, ha escrito este libro. El hecho es que parece que decir «hombre» es decir sufrimiento y dolor. En efecto, la preocupación por el pan de cada día, las dificultades de relacionarse con el prójimo, las enfermedades y la muerte son inevitables. Y, por si esto fuera poco, Cristo añade el tener que sufrir persecuciones por ser sus testigos en este mundo. ¿Habrà algo que pueda ser una razón suficiente para vivir con alegría? Para esto habrá que dejar a un lado la pretensión de poder crear un paraíso en este mundo. Kierkegaard, que quiere ser un cristiano en serio, piensa que hay que mirar a la cara al sufrimiento y al dolor y desafiarlos. No hace ofrecimientos utópicos de consolación, sino que invita a enfrentarse con las situaciones humanas tales cuales son, yendo Cristo por delante para quien el sufrimiento y dolor fueron instrumentos de glorificación y de eternidad. Cristo ni abolió ni evitó el dolor, sino que lo desposó con la alegría haciéndolo fecundo. En una palabra, el creyente tiene razones para poder sufrir con alegría porque, con su propia responsabilidad y apoyado en su fe, es capaz, como Cristo, de aceptar la crucifixión como camino hacia una resurrección que para él ya no es una utopía porque Cristo fue y sigue siendo una realidad.

Con lo dicho creemos haber resumido los seis capítulos de este hermoso librito de Kierkegaard para quien vivir es un sufrir, pero vivido en la alegría de la fe.— F. CASADO.

LUHMANN, N., *El amor como pasión*. Península, Barcelona 1985, 13 x 20, 240 p.

Decía Ortega que era incomprensible la inexistencia de una historia concreta del amor y sus formas a través de la historia de la humanidad. Este amplio vacío lo viene a colmar de una manera definitiva la obra que presentamos. Se analizan los diversos pasos que han seguido las formas amorosas en las diversas épocas de la humanidad. El estudio implica también una antropología y una teoría semántica sobre los distintos significados que los diferentes siglos han atribuido al comportamiento amoroso. Por ejemplo el siglo XVII atiende a la temporalidad del amor, el

XVIII a su comunicabilidad, el siglo XIX a su socialización interclasista. El amor como pasión deja paso a la amistad y a la profunda relación interpersonal. Una obra de un experto que merece la pena leer.— D. NATAL.

GUTTING., Gary, *Religious Belief and Religious Skepticism*. University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1982, 21,5 x 13,5, XI-192 p.

La filosofía de la religión anglosajona contemporánea podría dividirse en una triple perspectiva: 1) La de aquellos que ven la religión como una superstición claramente irracional (Flew, Nielsen). 2. Quienes piensan que la existencia de Dios puede establecerse por argumentos racionales (Swinburne). 3. Aquellos, que interpretando al segundo Wittgenstein, afirman que la religión es una forma de pensamiento autónoma, no sometido a prueba externa alguna o a refutación (Malcolm, Phillips). El autor no se encaja en ninguna de las tres, acepta la validez de la religión, pero siempre abierta a la discusión filosófica. No obstante, aunque la creencia religiosa pueda ser justificada racionalmente, tal creencia aparece desligada, diferente, de la fe de la mayoría de los creyentes e iglesias. La creencia religiosa es un *human endeavor*, como pueden serlo la ciencia o el arte o la sexualidad. Para el autor la cuestión esencial no es si la religión es verdadera, sino cuál es la verdad esencial de la religión, en qué consiste, y cómo tal verdad casa con la fe de hecho de los creyentes. El libro está dividido en dos partes. La primera estudia la necesidad de justificar las creencias religiosas. Lo hace desde la perspectiva de tres autores: Wittgenstein, Sto. Tomás y Plantinga. Para el último de los tres la creencia en Dios es un ejemplo de creencia básica que no necesita justificación. Adopta Plantinga el principio de conservadurismo metodológico afirmando: «el que cree algo puede continuar haciéndolo aunque no vea cómo establecer su verdad si no ve cómo establecer su falsedad». Puesto que no se puede llegar a una demostración de la verdad de las afirmaciones religiosas —el autor llama a las teorías que lo intentan *Truth-independent*— Gutting en la segunda parte intenta una aproximación *Truth-oriented*, es decir, una justificación de la plausibilidad de los enunciados religiosos por medio de «argumentos inductivos multidimensionales» que nos ponen en posición de juzgar algo como verdadero sin necesidad de una concatenación lógica de premisas. Lo hace usando a Kuhn —potencia explicativa que poseería el paradigma religioso— aunque las conclusiones que podemos sacar de Kuhn sirven más para eliminar posturas dogmáticas contrarias que para hacer una fundamentación positiva. Para llegar a una fundamentación inductiva apela a la experiencia religiosa inmediata de los sujetos que es compartida por muchos individuos y que sirve para una transformación en el comportamiento de los seres humanos. El recurrir a la experiencia plantea dificultades, pues tal experiencia se autojustifica, no es discutible, parece que habría que resignarse a un escepticismo. Sin embargo no es así del todo: hay una salida a través de la praxis, de la función que la religión realiza en la vida y sociedad humanas, y, que en el caso actual, es una función escéptica: relativizar las pretensiones totalitarias de cualquier tipo de ideología, ya sea científica, política o, incluso, religiosa.— F.J. JOVEN.

POPPER, K.R., *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreissig Jahren*. Piper, München 1984, 22 x 14,5, 282 p.

Bajo este título se reúnen una serie de artículos, conferencias y discursos pronunciados con ocasión de la recepción de diversos galardones internacionales. El primero de todos, que sirve para dar título al libro, compendia las posturas del autor ante el conocimiento, la realidad y la vida social. El programa de Popper ha sido siempre una lucha contra el irracionalismo tanto en la concepción del mundo como en la historia: «vivimos en un mundo en el que el irracionalismo está de moda otra vez. Mantengo que el conocimiento científico-natural es el más valioso y mejor tipo de conocimiento que tenemos» (p. 11). Palabras dichas en 1982 y que a lo largo de una fructífera vida de investigación y trabajo han impregnado la personalidad de Popper. El conocimiento científico-natural surge de problemas prácticos y teóricos, siempre como búsqueda de la verdad, de teorías explicativas y verdaderas. No es búsqueda de la certeza, eso es inalcanzable. Todo co-

nocimiento humano es falible, por ello el conocimiento científico es siempre hipotético, su método es el método crítico. Se trata de que los enunciados correspondan a los hechos, por lo tanto hay una eliminación de cualquier postura relativista. La verdad objetiva es quizá el valor más alto que el hombre puede poseer. Pero precisamente el modo de acceso a tal verdad implica la desaparición de cualquier dogmatismo. La recopilación de artículos que la editorial Piper nos ofrece sirve sin duda para hacernos una idea cabal del trabajo de uno de los pensadores que más repercusión ha tenido en el pensamiento occidental a lo largo de los últimos cincuenta años.— F.J. JOVEN.

HELLER, Agnes, *Crítica de la ilustración. Las antinomias morales de la razón*. Península, Barcelona 1984, 20 x 13, 335 p.

La editorial Península viene publicando, acertadamente, una serie de libros de esta filósofa húngara, discípula de Lukács, en la actualidad profesora en Australia. En este caso se trata de una colección de escritos. El más extenso es el segundo, un amplio comentario al pensamiento ético de Kant. Heller distingue un doble desarrollo de la ética en Kant. El primero abarcaría la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y el segundo la *Metafísica de las costumbres*. La evolución vendría dada por un cambio en la filosofía de la historia kantiana, con una visión más optimista y más cercana a lo sensible; sería causada por una doble influencia: el éxito de la revolución francesa y los escritos de Schiller. La segunda ética estaría más cercana a la vida que la primera. Hay un excelente artículo sobre Feuerbach y varios sobre el pensamiento de Lukács. El décimo y undécimo realizan una revisión crítica, aunque muy respetuosa, de los estudios elaborados por Habermas. El último, *Marx y la «liberación de la humanidad»*, expone el ideal utópico de Marx: la libertad como desarrollo de todas las habilidades y capacidades de todos los individuos, sólo posible en una sociedad libre de necesidades de cualquier especie. Un ideal romántico, no factible según la autora, para ella la humanidad libre sería generalización y radicalización de la democracia.— F.J. JOVEN.

WOLLHEIM, R., *The Thread of Life*. Cambridge University Press, Cambridge 1984, 24 x 15,5, XV-288 p.

La obra que presentamos en una versión ampliada de las *William James lectures* celebradas en la Universidad de Harvard en 1982. Es un trabajo que trata temas de filosofía de la mente. El primer capítulo concretiza una definición de persona; analiza el problema de si es necesario para ser persona ser miembro de una especie biológica determinada —la humana— que ha sido replanteado actualmente por los estudios de fusión y fisión cerebrales. El segundo capítulo realiza una descripción de los términos usados al estudiar la mente: estados, disposiciones y actividades; y expone distintas características de los fenómenos mentales: intencionalidad, subjetividad, fuerza psíquica, función psíquica, conciencia y significación. En el tercero y cuarto discute el tema de los estados mentales que tienen en común la propiedad de la iconicidad: memoria y fantasía. En el quinto y octavo se preocupa de la influencia del pasado y su superación: problemas en relación con la memoria. En el sexto habla de la introspección. En el séptimo del surgimiento de los conceptos morales y en el último de la muerte y la locura. El libro es original e interesante.— F.J. JOVEN.

RITTER, J., GRÜNDER, K., (Hrsg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 6: Mo - O*. Verlag Schwabe, Basel 1984, 27,5 x 20,5, IX-709 pp.

La editorial Schwabe nos presenta ya el sexto volumen de su *Diccionario histórico de la filosofía* que abarca las letras *Mo - O*. En un principio era una obra programada de forma más abreviada, pero con el paso del tiempo va ampliando el número de volúmenes. Este diccionario es de

carácter temático, conceptual. No hay entradas de autores, sólo de términos; ahora bien, la riqueza de la obra es inmensa, puesto que se cife no sólo a lo estrictamente filosófico —en concreto, hay una gran dedicación a la metafísica, ética y lógica— sino también a conceptos psicológicos, teológicos, sociológicos. El diccionario abarca prácticamente todas las ciencias humanas. Cada uno de los artículos, realizados por autores independientes, incluye una serie de notas y las fuentes bibliográficas esenciales para una mayor profundización. Aunque los trabajos como éste tardan años en finalizarse parece que la publicación va a buen ritmo y veremos pronto culminada la obra. Es de agradecer el interés puesto por la editorial Schwabe en ediciones de este tipo, dado que ha emprendido también la publicación de una monumental nueva edición del *Ueberweg*. Ambas son obra de consulta indispensables para el trabajo filosófico.— F.J. JOVEN.

KAISER, Ph., PETERS, D.S., (Hrsg), *Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis* (Eichstätter Beiträge, 7). Friedrich Pustet, Regensburg 1984, 24 x 16, 260 pp.

En *Estudio Agustiniiano* 18 (1983) 115-116 dábamos noticia de la publicación de las actas del congreso mantenido en Eichstätt en 1979 entre científicos y teólogos. El Congreso tuvo su continuación en 1981 y éstas son las actas de las ponencias presentadas. Ph. Kaiser establece un diálogo entre teología y ciencias de la naturaleza. D. Mollenhauer comienza con una caracterización general de la ciencia y de su método, para centrarse en las repercusiones de las ciencias naturales en el proceso de secularización y, especialmente, las que tuvo la biología en el siglo XIX. El siguiente trabajo de A. Glässer, continúa la misma problemática, revisando el pensamiento de Troeltsch, Löwith, Blumenberg, y dando una panorámica de las teologías de la secularización de Gogarten, Bonhoeffer, Cox, Altizer, Bultmann y la *Gaudium et Spes*. El artículo de Seybold tiene también un marcado carácter teológico, investiga los conceptos de creación y redención, sus similitudes y diferencias. W.F. Gutmann hace un trabajo de filosofía de la ciencia sobre las categorías de «desarrollo», «dinámica» y «proceso» usadas en la interpretación de los procesos de investigación. D.S. Peters se interesa por los límites de la moderna teoría sintética de la evolución. Finalmente, R. Mosis, profesor de AT, analiza la comprensión del mundo de los textos bíblicos veterotestamentarios, comparándolos con el modo de actuar frente al mundo surgido del desarrollo científico y tecnológico.— F.J. JOVEN.

SACHSSE, Hans, *Ökologische Philosophie. Natur-Technik-Gesellschaft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, 21,5 x 13,5, IX-141 p.

La ecología se ocupa de las relaciones entre los organismos y el medio ambiente en el que se desenvuelven. Una ecología filosófica tratará de las relaciones globales que los seres humanos mantienen con su medio natural y social. En la actualidad tal análisis pasa por un estudio de la técnica y de sus repercusiones. La relación con la naturaleza puede hacerse tomándola como objeto —en la época industrial—, en este caso la técnica es objeto de una triple crítica: política —contesación a las formas de sociedad jerarquizadas por la técnica—; crítica de los resultados dañinos que sufre el medio ambiente; crítica romántica —despersonalización que sufren los sujetos que padecen tal tipo de sociedad—. El autor propone una relación con la naturaleza como *partner*; la técnica podría considerarse como plenificación de nuestros órganos, instrumento cuya meta estaría fuera de ella misma: permitir al hombre una mayor libertad y una mejor profundización sobre su realidad. En cualquier caso la libertad proporcionada sería sólo material, de hecho, se requeriría dar alternativas de organización y vida social que desemboquen en una autocomprensión mejor del hombre.— F.J. JOVEN.

RIAZA MORALES, José M.<sup>a</sup>, *El comienzo del mundo. I. El hombre, la vida y la tierra*, bac, Madrid 1984, 20 x 13, XXVIII-499 p.

La primera edición es de 1959, el autor ha querido hacer una segunda edición corregida y ampliada en dos tomos. El primer tomo que ahora presentamos desarrolla las características geológicas de nuestro planeta, el origen de la vida y del hombre, y los distintos métodos que nos permiten fijar una cronología de los acontecimientos geológicos y biológicos ocurridos —tema éste en el que hay una insistencia permanente a lo largo del libro—. Es un trabajo de carácter enciclopédico con multitud de datos científicos de utilidad. No obstante, la actualización no está del todo lograda. La bibliografía se reduce a publicaciones de los años 50 con alguna excepción de comienzos de los 60 y nada de los últimos 15 años. Por poner un ejemplo, en el tema del origen del hombre no se hace la menor referencia a los hallazgos de Johanson y White; el origen de la vida es tratado fugazmente, etc. No cabe duda de que es positiva la idea de un libro de estas características, pero, en este caso, la realización concreta deja que desear. Incluso la redacción en la mayoría de los párrafos es exactamente igual a la de la primera edición, limitándose el autor a incrustar algunos párrafos nuevos. Esperemos a la publicación del segundo volumen para poder dar una visión de conjunto.— F.J. JOVEN.

ROED, W., *Geschichte der Philosophie*. Band VIII. Beck, München 1984, 14 x 22, 500 p.

Se trata del volumen octavo de la gran historia de la filosofía editada por W. Rödl. Su contenido se refiere a la modernidad: Desde Newton hasta Rousseau. Contiene también Locke, Berkeley, la moral y la religión en la ilustración en Francia, Alemania e Italia. la obra de D. Hume y la escuela escocesa. Ya hemos dicho otras veces que se trata de una gran obra realizada por un profundo sentido de la investigación y que incluye todo lo importante en el pensamiento. En este caso se incluye la filosofía ajena a la universidad como es el caso de Lessing, al que, como sabemos hoy, hay que atribuir mucha mayor influencia de la que solía hacerse en otras épocas. Lessing define, por ejemplo, la educación como esencia de la historia, lo que va a influir en ciertos neokantianos. En fin, están en preparación todos los demás volúmenes hasta un total de doce. Deseamos que pronto podamos tenerlos y gozar así de este gran esfuerzo investigador y de puesta al día de la historia del pensamiento.— D. NATAL.

URDANOZ, T., *Historia de la Filosofía. VII. Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica*. BAC, Madrid 1984, 20 x 13, XI-435 p.

T. Urdanoz lleva años intentando completar el proyecto de G. Fraile de construir una historia de la filosofía. La época contemporánea la ha dividido en tres partes atendiendo a criterios de contenido, no de cronología. Según esto la filosofía del s. XX se divide así: en el volumen VI se ocupa del historicismo, vitalismo, pragmatismo, fenomenología y existencialismo; el VII se encarga de la filosofía de signo positivista y el VIII completará la serie abordando el neomarxismo, psicoanálisis, estructuralismo y la «filosofía cristiana».

El tomo que ahora presentamos tiene seis capítulos: el primero da una rápida visión de la filosofía francesa de la ciencia —Bachelard, Duhem, Poincaré— y de las reflexiones filosóficas de los físicos del primer tercio de siglo. El segundo explica a Moore y Russell. El tercero lo ocupa por completo la figura de Wittgenstein. El cuarto dedicado al círculo de Viena. El quinto se refiere especialmente a la escuela de Osford, aunque no sólo a ella. El sexto y último, titulado «neorrealismo angloamericano» aborda sobre todo a Whitehead. Los índices de autores y materias completan la obra.

El libro puede servir para dar una visión general introductoria a la problemática, aunque algunos autores sean vistos muy de pasada —Quine por ejemplo— o no se traten —caso de Popper—. Por otra parte el autor parece preocupado por las consecuencias que tienen determina-

das posturas estudiadas respecto a la fe cristiana y a veces hace incisivos en este sentido. Habrá que esperar a la aparición del último volumen para poder dar un juicio global y ponderado.— F.J. JOVEN.

RICKEN, R., (Hrgs.) *Lexikon der Erkenntnistheorie und Methaphysik*. C.H. Beck, München, 1984, 12 x 18, 256 p.

Muchas veces no es posible controlar todos los contenidos de las diversas especialidades de filosofía. Por eso cada vez es más necesario la publicación de diccionarios que informen debidamente de los distintos temas. Esta obra que presentamos cumple precisamente este fin en el campo de la metafísica y la teoría del conocimiento. Se describen una serie de conceptos fundamentales de forma exigente y profunda y se dan las publicaciones más interesantes sobre el asunto tratado. La obra termina con los nombres de los pensadores más importantes en estos dos campos y las ediciones importantes de sus escritos. Un libro que ayudará bien a los profesores de filosofía.— D. NATAL.

LUTZ-BACHMANN, M., (Hrgs.) *Ueber D. Friedrich Nietzsche*. Knecht, Frankfurt a. M., 1985, 13 x 20, 128 p.

Se trata de una nueva introducción al pensamiento y la obra de Nietzsche. El escrito consta de cuatro secciones. La primera da una visión de la vida de Nietzsche que hace comprender mucho mejor su filosofía. La segunda estudia a Nietzsche en cuanto crítico de Kant y la filosofía trascendental y en relación con Schopenhauer su principal maestro. En tercer lugar J. Simon estudia la contribución de Nietzsche al problema del lenguaje; no se olvide que Nietzsche procede de la filología y esto es fundamental para comprender su obra. Finalmente se estudia el problema de Dios en Nietzsche y el problema de la ética. También Nietzsche, además de su famosa muerte de Dios, estuvo matriculado un tiempo en teología y procedía de un medio familiar fundamentalmente religioso. Una obra que dentro de su reducido tamaño estudia puntos claves del pensamiento nietzscheano y los tratan especialistas como los que hemos dicho y los profesores J. Salaquarda y J. Splett. La edición está muy bien presentada.— D. NATAL.

FONSECA LABRADA, H.E., *Moral, sociedad y antropología en Nietzsche*. Salamanca 1984, 15 x 21, 144 p.

Siempre que el pensamiento pierde su horizonte tiene que volver a repetir la experiencia de Nietzsche de reconstruir todo o hacerlo todo de nuevo. Cuando decimos el pensamiento estamos diciendo el hombre y la sociedad de cada momento. Pues bien hoy día también ha sido necesario volver a Nietzsche puesto que nos encontramos otra vez en la época del Gran Cansancio de la que se intenta poco a poco salir. Nos ocurre un gran escepticismo respecto a lo recibido y es necesario preguntarse de nuevo y radicalmente por el presente y sobre todo por el futuro. Tal es el encuadre de esta obra que presentamos a los lectores. El autor ha recurrido directamente a las fuentes y así puede presentar un Nietzsche absolutamente vivo y nada convencional. La edición es una tirada especial de la revista internacional *Concordia* que en poco tiempo ha ganado un espacio de difusión bien merecido. Su director Raúl Fonet-Betancourt prologa este libro y lo sitúa debidamente.— D. NATAL.

DETIENNE, M., *La invención mitológica*. Península, Barcelona 1985, 131 x 20, 220 p.

A través de la historia se han ido dando diversas teorías sobre los mitos. El aspecto de reacción emocional a algo era el que había primado en los últimos tiempos, hasta la llegada del estruc-

turalismo. Ahora sabemos que todo eso no tiene sentido. Detienne es uno de los autores de corte estructuralista más especializados en las relaciones entre inteligencia y vida humana. Ya no basta que el mito sea una narración que nos ofrece un saber a qué atenernos ante la realidad. Vemos que el mito tiene cierta oposición a la escritura. Que se mueve por la tradición oral y la audición, no basta su aspecto místico. Hay una relación profunda entre la memoria y el olvido y el mundo mitológico. El aspecto religioso no lo define tampoco. En fin, ¿qué es el mito? quizá nunca lo sabremos, pero nos obliga a preguntarnos sobre el hombre. ¿Acaso las mejores exposiciones filosóficas no son mitos? La caverna, el hombre lobo, etc. ¿Acaso la inteligencia, la razón, la conceptualización no es una mala mitología.— D. NATAL.

WHITEHEAD, A.N., *La función de la razón*. Tecnos, Madrid 1985, 12 x 18, 120 p.

El autor es de todo mundo conocido como uno de los más decisivos en las relaciones entre la filosofía y la ciencia. Según Whitehead y su filosofía procesual hay en el mundo una fuerza constante de ascensión frente a la degradación de la energía. A la razón le cabe el papel de impulsar el proceso en favor de la vida. Tanto la razón teórica como la razón práctica sirven al designio vital positivo de la naturaleza; una más directamente, la otra por un largo y a la postre fecundo rodeo. Este librito es fundamental para comprender la obra cumbre de la filosofía procesual: *Process and Reality*.— D. NATAL.

FREGE, Gottlob, *Investigaciones lógicas*. Presentación de Luis Ml. Valdés Villanueva. Tecnos, Madrid 1984, 18 x 11, 146 p.

El pensamiento de Frege se encuentra en el origen de la moderna lógica y filosofía del lenguaje. Puede estructurarse en cinco períodos: 1. El primero viene marcado por la *Conceptografía* (1879), donde pretende lograr una formulación completa de la lógica de primer orden. Quiere diseñar un simbolismo uniforme que permita verificar la corrección de una demostración matemática inspeccionando sólo sus características estructurales sin tener que apelar a nada que no estuviese ya explícitamente enunciado. 2. El segundo abarca hasta la publicación de *Los fundamentos de la Aritmética* (1884): implica el desarrollo del programa logicista; la aplicación de los resultados de la *Conceptografía* a la fundamentación de la aritmética. 3. En el tercer período (hasta 1903) surgen preocupaciones por temas de filosofía del lenguaje (lógica filosófica según Frege). 4. El cuarto correspondería a las reformulaciones que hace del segundo volumen de las *Leyes fundamentales de la Aritmética* según las críticas que había recibido de Russell. 5. El último período (de 1904 a 1925 en que muere) viene marcado por el interés en escribir un tratado de lógica filosófica que nunca terminó, su título sería *Investigaciones lógicas*. A esta época corresponden los tres artículos reunidos en este volumen: *El Pensamiento: una investigación lógica*; *La negación: una investigación lógica* e *Investigaciones lógicas. Tercera parte: composición de pensamientos*. Publicados entre 1918-1923, en ellos Frege desarrolla su lucha contra el psicologismo. En el principal de ellos, el primero, expone su idea de los tres reinos: el de los objetos sensibles, el del mundo interior y el de lo objetivo no real, a este último pertenecen los pensamientos, es el reino de la lógica.

Hay que agradecer a la editorial Tecnos la cuidadosa presentación que hace de los tres artículos y a L. Valdés una estupenda introducción y traducción.— F.J. JOVEN.

HERMES, Hans, *Introducción a la teoría de la computabilidad. Algoritmos y máquinas*. Tecnos, Madrid 1984, 18 x 11, 135 p.

La teoría de la computabilidad o teoría de los algoritmos, elaborada en los años 30-40 de nuestro siglo, gracias a Gödel, Turing, Post..., está a la base del desarrollo de la informática. El trabajo de Hermes, *Enumerabilidad, decidibilidad, computabilidad* es un clásico de la lógica y teoría de algoritmos. El presente libro constituye la parte inicial de tal libro, en ella se centra en la

noción de algoritmo y de máquina de Turing. Algoritmo es todo procedimiento general con el que se obtiene la respuesta a todo problema apropiado mediante un simple cálculo de acuerdo con un método especificado. Puede ser ejecutado sin intervención creativa alguna. Esta idea puede convertirse en un modelo detallado del proceso de computación, en el cual, un algoritmo cualquiera es descompuesto en una secuencia de pasos atómicos simples. El modelo computacional resultante es una construcción lógica conocida por máquina de Turing. A la exposición lógica de la noción de máquina de Turing y a los distintos tipos que hay es a lo que el autor dedica la mayor parte del libro.— F.J. JOVEN.

## Historia

N.R. KER, *Medieval Manuscripts in British Libraries*, vol. III: Clarendon-Oxford, Oxford, Clarendon Press 1984, 24 x 17, XXXVI-735 p.

Presentamos aquí el vol. III del importante repertorio de manuscritos de las bibliotecas del Reino Unido, ideado en IV volúmenes por su autor. Como explica Andrew G. Watson en nota al prólogo, N.R. Ker murió (agosto de 1982) cuando había corregido las primeras 120 páginas. Con la colaboración del mismo Watson, este volumen III pudo aparecer en 1983, siendo reeditado anásticamente en 1984.

El prologuista explica también que el IV volumen, en buena parte elaborado por N.R. Ker, aparecerá ciertamente antes o después. Es una noticia confortante, porque lo contrario hubiera supuesto una falta lamentable a una obra de gran valor científico.

Efectivamente, es éste un magnífico repertorio de manuscritos medievales ingleses, que describe por primera vez un importante número de códices de bibliotecas menores, juntamente con las nuevas adquisiciones de manuscritos que han llegado a otras bibliotecas más importantes después de la publicación de los respectivos catálogos.

En este repertorio se ha seguido un orden cronológico de ciudades. El presente vol. III comprende desde Lampeter hasta Oxford, ambas inclusive, y se describen los manuscritos de numerosos centros públicos o privados de 19 ciudades, entre las que destacan Oxford misma con numerosos «Colleges», Manchester, etc. Un panorama general se ofrece en las páginas XI-XXVIII del prólogo, al que sigue una amplia lista de siglas de las obras utilizadas para la ilustración de la obra en sus diversas partes (pp. XXIX-XXXVI).

Se trata, como puede comprender el lector por los datos indicados, de una obra muy erudita y cuidada. Cada manuscrito es presentado y descrito con gran detalle, indicando las partes de que se compone, la época, la proveniencia, accesión a la biblioteca que lo posee y sobre todo una descripción paleográfica acabada. Para distinguir partes esenciales de partes descriptivas accesorias se usan dos cuerpos, uno mayor y otro menor en la parte expositiva, aparte del cuerpo de las notas. El volumen carece de índices de cualquier género, que es de creer se confeccionarán cuando la obra esté concluida con la publicación del vol. IV.

Material agustiniano hemos visto poco: dos manuscritos, uno en la Biblioteca Pública de Manchester (BR 343 Lt. 13), que en 1669 estaba en uso en un convento agustino de Roma —probablemente S. María del Popolo— y otro en Norwich (Biblioteca de la Catedral: \*5), usado en un convento inglés.

Excusado es decir que se trata de un repertorio modelo en su género.— C. ALONSO.

OHLBAUM, R., (Hrsg), *Johann Gregor Mendel* (Veröffentlichungen des Institutum Bohe-micum, 4). Ackermann-Gemeinde, München 1984, 24 x 16, 104 p.

En 1984 celebrábamos el centenario de la muerte de Mendel, iniciador de la genética; por tal motivo fue erigido en su honor un busto en la Walhalla de Regensburg. La Ackermann-Gemeinde y el Vicariato de los agustinos en Viena han querido publicar un libro conmemorativo en el que se

recogen diversos trabajos sobre la personalidad humana, científica y religiosa de Mendel como homenaje a uno de los científicos más destacados de la historia moderna de la ciencias. La obra está excelentemente presentada y contiene numerosas fotografías.— F.J. JOVEN.

GRADO G. MERLO, *Valdesi e Valdismi medievali*. Ed. «Claudiana», Torino, 1984, 24 x 17, 158 p.

Grado G. Merlo es profesor de Historia de la Iglesia Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Turín. Ha publicado numerosos estudios en revistas, tanto de Italia como de otras naciones, en torno siempre a temas que versan sobre la historia religiosa de la baja Edad Media. Es autor de la excelente monografía *Herejes e inquisidores en la sociedad piemontesa del Trecentos*, y de un *Manual* universitario, que corresponde igualmente al bajo medioevo.

El estudio que nos presenta ahora, sobre los célebres «Valdenses» del Medioevo, consta de tres partes. En la primera estudia el tema de los valdenses en la Italia septentrional; su problema histórico e historiográfico; sus raíces y orígenes en la presencia heterodoxa al otro lado de los Alpes occidentales.

En la segunda parte, el estudio de Merlo se centra en el Mediodía de Francia, entre el siglo XIII y XIV, con el personaje central: el diácono Raimundo.

En la tercera, se detiene en una «lectura crítica», como el propio autor la denomina, extendiéndose su análisis y estudio de los valdenses a los adeptos de esta secta en Brandeburgo y Pomerania, con los problemas que supuso la inquisición en la Bohemia. Dedicó también unas páginas a la religión popular y a los intelectuales rústicos.

Cuatro índices completos: de topónimos, de nombres, de cosas notables y de autores completan este magnífico estudio histórico sobre la secta fundada por Pierre Valdo, y que aparecieron en el mediodía de Francia con el nombre de «pobres de Lyon».— T. APARICIO LÓPEZ.

BERTELLI, S., *Rebeldes, Libertinos y Ortodoxos en el Barroco*. Ediciones Península, Barcelona 1984, 20 x 13, 315 p.

Sergio Bertelli, nacido en la culta e histórica Bolonia, fue aprovechado alumno del gran estudio del Renacimiento, Federico Chabod. Profesor actualmente de historia moderna en la Universidad de Perugia, especialista en temas sobre el Renacimiento, es autor, entre otras obras de renombre universal, de *Erudizione e storia in L.A. Muratori*, que le mereció el premio «Bonavera» de la Academia de Ciencia de Turín.

Fruto de sus enseñanzas en este nuevo libro —*Rebeldes, Libertinos y Ortodoxos en el Barroco*—, en el que nos ofrece una panorámica, en profundidad y en extensión, del mundo de la cultura, de la política y de la religión, después que las ideas de Maquiavelo y Guicciardini estaban pidiendo nuevos valores religiosos.

Partiendo de las ideas de Benedetto Croce, el cual había hablado, ya en 1925, de «decadencia italiana» y explicado, poco más tarde, que la aceptación de una era barroca le había venido a la mente a partir de la consideración de que en algunos pueblos de Europa —el italiano, el español y el alemán— hubo realmente una época de depresión espiritual y de aridez de la creación, Bertelli nos presenta una corriente, un movimiento de reacción contra precisos valores preexistentes que él llama «renacentistas».

Se trata, como bien se nos advierte en el prólogo, de un movimiento de reacción de contornos ideológicos precisos, que no se circunscribe a la mera Contrarreforma, sino que encuentra acentos e impulsos paralelos en el movimiento que se dirige contra valores preexistentes que el autor cree poder señalar mejor en el laicismo pagano de la obra histórica de los citados Maquiavelo y Guicciardini.

Se trata, pues, de una rebelión contra aquel mundo y aquella «Weltanschauung» que, a lo largo del siglo XV y principios del XVI, había propuesto sobre todo la Florencia republicana y

que desaparece con el hundimiento de la misma en el año 1530, cuando aún estaban calientes las cenizas de los dos humanistas citados.

El libro tiene dos partes; con un final de notas e índice de nombres completo que sirven de auxiliares del lector para un dato concreto. La traducción del texto corresponde a Marco-Aurelio Galmarini, y la de las citas latinas a Privat Rodríguez Sadurní.— T. APARICIO LÓPEZ.

D. AGOSTINO, F., *Imaginación simbólica y estructura social*. Sígueme, Salamanca 1985, 23 x 15, 154 p.

D. Agostino es un autor influido en su quehacer sociológico por Parsons. En el primer capítulo del libro reúne las numerosas referencias de Parsons a la religión y muestra cómo la religión es el eje central de su pensamiento, «locus» integrador de toda experiencia humana. A primera vista, los temas tratados son clásicos, temas durkheimianos: la acentuación de la religión como nexo de las representaciones colectivas (los símbolos culturales), el interés por la fenomenología de lo sagrado y profano, el interés por el rito como proceso social y cultural de base. Pero estos temas vienen reforzados por el conocimiento de los últimos estudios en este campo, lo que ha permitido una genuina síntesis personal.— PEDRO M.

*Mitología griega y romana*. Ediciones Rioduero, Madrid 1984, 11 x 20, 254 p.

La mitología griega y romana siempre nos ha fascinado por su expresividad y abundancia; pero muchas veces no hemos podido captar tal o cual relato en toda su profundidad por hallarse desconectado del resto. El presente volumen forma parte de una colección de diccionarios monográficos para la información rápida, completa y objetiva, con texto e imágenes, sobre la situación actual de los conocimientos científicos. Con este trabajo dedicado a la mitología el profano en la materia podrá adentrarse en el ambiente que respiraba el hombre antiguo y gozar con sus dioses y héroes favoritos. Una gran labor de síntesis, con 2.100 palabras ordenadas alfabéticamente, con más de 250 ilustraciones y textos marginales, así como las obras literarias y artísticas que toda esta mitología ha inspirado, al igual que árboles genealógicos esquematizados, para una mejor comprensión de los personajes.— M.A. LLAMAZARES.

SEYYED HOSSEIN NASR, *Sufismo vivo, ensayo sobre la dimensión esotérica del Islam*. Herder, Barcelona 1981, 14 x 21, 240 p.

Este libro combina la investigación erudita sobre aspectos de las doctrinas y la historia sufíes con una penetrante discusión del mensaje y la significación espirituales y metafísicos del sufismo como tradición espiritual viva. Con una argumentación original, el autor pone especial acento en la relevancia de las enseñanzas sufíes para los problemas contemporáneos. El libro va dirigido al creciente público musulmán formado en occidente e interesado por su propia herencia espiritual. El Dr. Nasr aprovecha su íntima relación con la literatura sufí en árabe y en persa, así como su conocimiento de primera mano de la propia tradición sufí.— F. ROBLES GÓMEZ.

NASR, Seyyed Hossein, *Vida y pensamiento en el Islam*. Herder, Barcelona 1985, 14 x 21, 321 p.

El mundo árabe había sido sistemáticamente olvidado por la reciente cultura occidental, ya fuera por el espíritu de cruzada o por un falso complejo de superioridad tan interno a los occidentales. El caso es que el mundo árabe se redujo para muchos al mundo del petróleo que provocó una gran crisis mundial, o al menos la disculpó. Pero esta conciencia es absolutamente injusta. Por ejemplo, jamás se comprenderá debidamente la gran escolástica mientras no se profundice la

influencia árabe en sus grandes maestros como san Alberto o Santo Tomás. Hoy día las aguas están volviendo a sus debidos cauces. Esta obra nos ayuda a recomponer la situación. En ella se estudia la relación entre religión y sociedad, la vida cultural e intelectual, las ciencias, la filosofía, el sufismo; al final se responden cuestiones puntuales como el ayuno árabe, la mujer en este mundo árabe, Jesús y la religión árabe. No hace falta recordar el influjo árabe en las ciencias y el pensamiento occidental. Si conviene recalcar la influencia de la mística árabe, el sufismo, en la mística clásica española. En fin un libro muy interesante.— D. NATAL.

PAPERS., *Revista de Sociología*. 24, *Neocorporatisme*. Universidad Autónoma. Eds. Península, Barcelona 1985, 15 x 22, 208 p.

La revista de sociología *Papers* viene publicando unos trabajos muy interesantes que analizan la realidad concreta de nuestra sociedad en muy diversos aspectos. Este número se dedica al neocorporativismo. Primero se analiza el significado del corporativismo en épocas anteriores y luego se trata de ver su sentido en el momento actual. En general puede decirse que, en la sociedad actual, incluido el Estado, los intereses se organizan en grupos que negocian entre sí la distribución del poder social, económico y político. En algunos casos las diversas fuerzas tienen más sentido de grupos de presión que de racionalidad negociadora para la paz común, dependiendo del nivel alcanzado en cada país. Luego se estudian las organizaciones empresariales y obreras en España, tanto urbanas como agrícolas y su relación con los diversos gobiernos desde el fin del franquismo. Quizá al lector le convenga saber algo fundamental: Esta revista sobre el neocorporativismo no es sólo un análisis del corporativismo y sus cambios actuales, sino que ofrece una descripción bastante concreta, dentro del limitado espacio de páginas, de la vida social, económica y política de España en los últimos diez años. Por todo ello este número es de un interés excepcional.— D. NATAL.

UTZ, A.F., OCKENFELS, W., *El orden económico internacional*. La alternativa cristiana al marxismo. Herder, Barcelona 1985, 14 x 22, 420 p.

Este libro recoge las actas de un simposium internacional en Roma, planteado como la alternativa cristiana al marxismo. En este encuentro se analizó la situación económica mundial, la escala de valores en lo económico según el marxismo, el liberalismo, la doctrina social católica y la teología de la liberación. También se estudió la economía del mercado en el pensamiento cristiano para decir, según Fernando Suárez, que ninguna economía se identifica con el pensamiento cristiano, pero que la economía de mercado coincide más con los valores cristianos. Se vio también la economía de mercado en los países de desarrollo y las medidas de política económica aplicables a la economía mundial. Un libro que servirá como medio de estudio y reflexión para conocer más concretamente la situación del mundo actual.— D. NATAL.

JUNGHANS, H., *Der junge Luther und die Humaniste*. Vandenhoeck & Ruprecht, Goettingen 1985, 18 x 25, 356 p.

Estamos ante una nueva obra sobre Lutero, que intenta penetrar en su primera formación humanística y religiosa. Dado que los prejuicios sobre el reformador habían proliferado de una forma desmesurada es preciso rehacer poco a poco todo de nuevo si se quiere saber realmente algo objetivo de su personalidad. Esta obra intenta reconstruir sus primeros años de formación y nos pone en relación con una extraordinaria vida religiosa procedente de la *devotio moderna* y los hermanos de la vida común que intenta y consigue hacer una religión desclericalizada, es decir, no separada del pueblo y que tiene como centro fundamental a Cristo en su encarnación humana. También nos ofrece el autor una descripción muy documentada sobre los humanistas que partici-

pan en la formación del futuro monje agustino. En fin, un estudio importantísimo y que obligará a una nueva visión de la figura, siempre fascinante, de Lutero.— D. NATAL.

CARILE, S., *Il metodismo*. Summario storico. Claudiana, Torino 1984, 15 x 21, 214 p.

Formas religiosas que hace algunos años no tenían un gran significado en la vida de ciertas naciones, mientras eran muy florecientes en otras, van hoy saliendo a la luz. Es el caso del metodismo en Italia. El autor ha querido ofrecer a los lectores, sin pretensiones de historiador, un libro que hiciera fácil el conocimiento de este grupo cristiano tan influyente en Norteamérica. Ese fin está conseguido con la obra. En efecto, nos ofrece un escrito donde sitúa debidamente la fundación de esta forma evangélica con su ambiente y los diversos momentos por los que ha pasado. Destaca sobre todo la figura de su fundador Wesley. Hombre de fe y de gran habilidad organizadores, celoso, pastor de los pobres y preocupado por el problema obrero. El lector español debe conocer la influencia de Wesley en Unamuno. Hombres que supieron hacer de la religión una vida. Este libro estudia también el metodismo británico, el metodismo americano, y la religión metodista en el siglo XX. Una obra que contribuirá a un mayor y mejor conocimiento entre los cristianos y a facilitar el diálogo ecuménico.— D. NATAL.

VINAY, T., *L'utopia del Mondo Nuovo*. Claudiana, Torino 1984, 15 x 22, 355 p.

Tullio Vinay puede ser considerado como uno de los profetas de los nuevos tiempos. Aquí se nos ofrecen sus escritos, y discursos al Senado reunidos. En ellos vibra la fe del hombre nuevo, la esperanza de la justicia y la inquietud fuerte del amor. Su fe no se ha quedado muerta en su iglesia, sino que ha salido a la calle y a los más diversos lugares donde habitan hombres y mujeres necesitados de apoyo. Hemos de destacar esa profunda unidad de fe y realidad humana que se da en la vida de Vinay. También su claridad de ideas: No hay realización verdadera sin realización en Cristo. Los escritos que recoge este volumen se dirigen a diversas personas. La primera parte recoge los años de trabajo en el pueblo de Riesi; la segunda confronta el mundo de hoy con el evangelio; la tercera habla sobre el empeño político o compromiso social de la iglesia, y la cuarta son diversas intervenciones como diputado en el senado italiano entre 1976 y 1983. Una obra que será bien recibida por todos los públicos sin distinción y que enciende un gran resplandor en las tinieblas y la desesperanza de nuestro mundo entristecido y miedoso.— D. NATAL.

MORALA, J.R., *La toponimia de una zona del Esla. Palanquinos, Campo y Villavidel*. Centro de Estudios Metodológicos e Interdisciplinarios de la Universidad de León, 1984, 21 x 15, 185 p.

Se trata de una memoria de licenciatura o tesina presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo. Como trabajo de investigación ha sido realizado con bastante seriedad científica y metodológica. Completa en parte la obra realizada por Sor Vicenta Fernández Marcos en su tesis doctoral sobre *Toponimia de la confluencia de los ríos Porma y Bernesga con el Esla* desde Villacelama hasta Palanquinos. Queda aún sin clarificar el origen de la palabra *Palanquinos*, aunque procura acudir a la raíz pre-romana (Pala = montón de piedras) y el sufijo «inos». Quizás haya que acudir a «Paralancia» y «Paliarelios», del que habla el *Tumbo* de la Catedral de León en el f. 217v. La toponimia de Palanquinos está mejor desarrollada y documentada que la de Campo y Villavidel. Estos tres pueblos están bastante relacionados y son atendidos actualmente por un sacerdote. Tanto la toponimia mayor de Campo y Villavidel, como la menor, está en general bien desarrollada y las conclusiones a que llega son acertadas, aunque algunas veces defectuosas e incompletas al no haber consultado, por ejemplo, los *libros de apeos* de estos pueblos, uno de ellos bastante deteriorado. Pueden servir no sólo para la hagio-toponimia, sino también para precisar la mayoría de los pagos y caminos, al enumerar los nombres de las distintas

zonas. No ha revisado tampoco el archivo civil del Ayuntamiento de Campo, bastante completo. Al hablar de la «Fuente del Palomar», se afirma en la p. 122 que no aparece documento. Su dueño a mediados de este siglo era Pedro Pérez y tiene su correspondiente documentación. Se nota la falta de un plano de caminos para lo que le ha podido servir el elaborado por el Instituto Geográfico Catastral en el año 1948. A pesar de estas deficiencias, la obra tiene muchos aspectos positivos con aportaciones valiosas del *Catastro del marqués de la Ensenada* y del *Archivo parroquial de Palanquinos*. Al felicitarle, se le anima a concluirlo con la documentación del Archivo de la Catedral de León y Curia Diocesana. Esperamos tenga éxito en su trabajo sobre la parte de los Oteros, que es zona vecina y complementaria.— F. CAMPO.

CHALENDARD, M., *A Jerusalem, Notre Dame de France*. Tequi, Paris, 15 x 22, 110 p.

Los PP. Agustinos Asuncionistas han llevado durante muchos años un gran apostolado de peregrinaciones en Tierra Santa. En 1982 se cumplió el centenario de las peregrinaciones auspiciadas por León XIII. El lugar de este proceso ha sido el centro de peregrinaciones de Notre-Dame en Jerusalén que ha tenido una influencia permanente y unos problemas superados gracias al celo apostólico de los Agustinos Asuncionistas. Este librito nos cuenta toda esta interesante historia.— D. NATAL.

## Espiritualidad

SCHWEIZER, E., *El Espíritu Santo*. Sígueme, Salamanca 1984, 13 x 21, 167 p.

El tema del Espíritu Santo ha adquirido una gran actualidad, gracias a la aparición en la Iglesia de las corrientes carismáticas que se refieren a él de forma continuada. Estas corrientes denuncian al catolicismo porque, en su opinión, ha congelado al Espíritu en el magisterio de modo que parecería que sólo puede disponerse de él por la inserción en el oficio eclesial. Otro tanto ha sucedido en el mundo protestante donde el acceso al Espíritu quedaría mediado por la interpretación bíblica. Schweizer responde a estas cuestiones haciendo un repaso del material bíblico. Estudia las funciones del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento, en la literatura intertestamentaria y en el Nuevo Testamento.— PEDRO M.

GUERIN, P., *El credo hoy*. Sígueme, Salamanca 1985, 12 x 20, 188 p.

«El credo hoy», es el título del libro cuyo autor es Paul Guérin nacido en París en 1928, un sacerdote que pone interés en divulgar el saber religioso y expresar la significación de la fe para la gente de hoy. Este libro tiene su origen en las conferencias pronunciadas en el centro Jean-Bart de París sobre mi libro «Yo creo en Dios». Se hace la pregunta siguiente: ¿Por qué seguir partiendo del Credo? Porque es el manifiesto cristiano, la toma de posición de los convertidos de los primeros siglos. «Creo en Dios, Padre, Todopoderoso, Creador del Cielo y tierra». Esta simple frase no puede aceptarse tal como suena (al menos según mi punto de vista): está llena de resonancia y tonalidades extrañas a mi cultura moderna. Si quiero decir lo mismo tengo que decirlo de otra manera. Yo, Paul Guérin, no puedo responder, hoy, más que de una parte del símbolo. Y debo transmitir mis poderes (la palabra) a otros para que también ellos respondan de su propio espacio. Otros temas que trata son el del cambio en la vida cristiana. Ni encogerse, ni huir, sino vivir en profundidad y por tanto en la duración-y-hoy. Nuestro tiempo, creo yo, va a obligarnos a decir más claramente nuestra originalidad de cristianos, frente a dos provocaciones: la secular y la religiosa. La única tarea de la Iglesia es creer y amar, comprometerse a fondo en su fe y en su amar. Por el poder del Espíritu esta fe y este amor lograrán, una vez más, imponerse en el futuro.— J. CASTAÑO.

AVELINO DE LA PIEDRA, J., *El sobrenatural de los cristianos*. Sígueme, Salamanca 1985, 14 x 21, 209 p.

Es necesario siempre revisar el lenguaje que se utiliza en la teología, y muy particularmente el lenguaje en torno al tema de la gracia. El autor considera que ya no es suficiente un simple reajuste en los términos «natural-sobrenatural», terminología que pretende superar. Sobre ellos pesa demasiado la cosmovisión aristotélica. Su propuesta es prescindir de tantas elucubraciones y prestar más atención al modo concreto como los hombres viven y expresan esa vocación divina y su respuesta a ella. Hasta llegar aquí, analiza las teorías de carácter filosófico-antropológico que sirven de estructura intelectual a teologías contemporáneas sobre el natural y el sobrenatural. Selecciona para su estudio a autores como H. de Lubac, Juan Alfaro y K. Rahner y sus antecedentes filosóficos. Presta especial atención a la obra de K. Rahner por cuanto su teoría sobre el «existencialismo sobrenatural» ha provocado una inversión en el campo de la antropología. Concluye su propuesta pidiendo que se adopten esquemas mentales menos fisicistas y más personalistas, sin recurrir a hipótesis de «naturaleza pura» tradicional. Creo que el libro es apropiado porque da respuestas válidas para la antropología actual al centrarse en el aspecto cultural y de vida religiosa de los pueblos como punto de arranque.— F. DE CASTRO.

LÓPEZ MARTÍN, J., *El año litúrgico*. Ed. BAC, Popular, Madrid 1982, 19 x 11, 262 p.

Es éste un libro reducido, de estilo sencillo y fácil lectura, pero de contenido sumamente rico. Se conoce, al menos de forma global y general, la importancia que el concilio Vaticano II concedió a la liturgia, fuente primera e insustituible de la verdadera piedad cristiana. Pero hay que reconocer también, y no sin dolor, que el tema de la liturgia es bastante desconocido por el pueblo cristiano.

A llenar esta laguna quiere contribuir, desde una actitud de sencillez, el autor de este libro.

El libro está dividido en tres partes. La primera parte está dedicada al año litúrgico. Consta de tres apartados: 1.- La liturgia y el tiempo. 2.- El año litúrgico. 3.- El domingo. La segunda parte trata del ciclo del Señor. Abarca Adviento, Navidad-Epifanía, el santo triduo pascual, la cincuentena pascual, tiempo ordinario y solemnidades del Señor. La tercera parte se interesa por el santoral, recogiendo particularmente algunas fiestas de María y de algunos santos.

Cada apartado termina con una bibliografía básica, que ayuda al lector a ponerse en contacto con obras que enriquezcan sus conocimientos litúrgicos.— B. DOMÍNGUEZ.

BOROBIO, D. y otros, *La celebración en la Iglesia*, I, Sígueme, Salamanca 1985, 13,5 x 21,5, 607 p.

La celebración en la Iglesia es el primer volumen de una colección de tres, que tratan de acercarnos a la liturgia, puesto que ésta es la realidad más viva y más elocuente de la vida de la Iglesia. En la liturgia la Iglesia hace experiencia de su ser y de su existir. Este primer volumen trata de acercarnos a una liturgia fundamental. En él no se tratan sacramentos en especial, sino los sacramentos generalmente comprendidos, desde las claves que se desprenden de la misma experiencia celebrativa. El libro nos ofrece un tratamiento unitario e integrante del tema, puesto que no hay sacramentos sin liturgia, ni liturgia que no sea sacramental. La forma que tienen los distintos autores de tratar los temas, hacen de este un libro interesante, que debería formar parte de la biblioteca de cualquier persona que desee acercarse al mundo de la liturgia.— J.L. ANTOLÍN.

VARIOS, *Comunicaciones Fe y cultura*, Paulinas 1984, 13,5 x 21, 310 p.

Este libro recoge las ponencias de las I Jornadas nacionales de Pastoral de los medios de Comunicación Social, que tenía un doble objetivo: por una parte, cerrar el año centenario del naci-

miento del Padre Alberione y, por otra, conectar directamente con el tema propuesto para la XVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones sociales, instrumento de encuentro entre la fe y la cultura. Los estudios son presentados por expertos en los diversos sectores de la comunicación, y tratan de llevarnos hasta el tan polémico tema como suele ser el de las relaciones fe-cultura. Parece que el libro es un intento de mostrar el reto que supone la comunicación y el avance de sus medios para la Iglesia. Los autores apuestan por un futuro y feliz encuentro fe-cultura en un mundo mejor, en el que no tendrá que ver el tipo de medio de comunicación que sea.— J.L. ANTOLÍN.

VILLOTA, Juan Luis, *Enseñanza de la «Religión y moral católica»*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985, 15,5 x 21,5, 158 p.

El libro que nos presenta Juan Luis Villota es interesante para todas aquellas personas que se dedican a la pastoral de la enseñanza, o a la enseñanza religiosa escolar, puesto que nos presenta un estudio de la legislación vigente en estos momentos sobre dicho campo, y éste es un tema importante, que debe conocer toda persona que se dedique a la enseñanza religiosa, puesto que en el campo educativo es donde convergen las competencias del Estado y de la Iglesia. Sin duda, la eficacia de esta pastoral educativa está condicionada al conocimiento suficiente de las normas acordadas o convenidas entre la Iglesia y el Estado y es precisamente el estudio profundo de todo esto, lo que nos presenta el autor de este libro.— J.L. ANTOLÍN.

VERCOUSTRE, P., *Les grands intuitions de Sainte Thérèse de L'enfant Jésus*, Téqui, Paris 1984, 10,6 x 18, 209 p.

El presente libro pone en nuestras manos un nuevo estudio de los muchos que se han hecho sobre la espiritualidad de santa Teresa del Niño Jesús. El autor nos la hace vivir delante de nosotros, presentándola por medio de sus propios escritos. Nos enseña a descubrir la verdad y la profundidad de esta mujer que, por medio de sus intuiciones, transparenta la luz del Amor. Teresa, al igual que todos los santos, nos manifiesta toda su profundidad desde la sencillez, con un lenguaje asequible a los más pobres y pequeños.— J.L. ANTOLÍN.

*Prière pour les jeunes. Orare.* Téqui, Paris 1984, 10,6 x 18, 190 p.

El autor de este libro pretende, sin éxito, presentarnos una forma de oración joven. El título, que en principio, parece bastante sugestivo, nos deja bastante defraudados al abrir sus páginas. El autor se limita a reproducir los esquemas tradicionales de siempre (rosario, vía crucis, etc.). Más que un libro de oración para jóvenes, se puede decir que es un manual de devociones tradicional.— J.L. ANTOLÍN.

BRO, B., *¿Cuál es el secreto de la confesión?* Sigueme, Salamanca 1985, 12 x 18, 116 p.

El autor ha sabido condensar aquí, de una forma sencilla y práctica, lo que él cree ser el verdadero secreto de la confesión. La gente de ordinario cree que tal secreto reside en el pecado en sí como tal, en las faltas que cometemos; pero el autor sabe que esto no es del todo cierto, y nos dirá que tal secreto está en lo más profundo de la persona, allí donde cada uno de nosotros se debate con las tinieblas, en ese fondo misterioso, incierto, que nos produce un miedo preguntarnos ¿y, qué soy yo? El secreto de la confesión está en descubrir nuestra miseria, verse desnudos sin máscaras ni condicionamientos, es reconocerse imperfecto. En la confesión nos despojamos de nosotros mismos para así participar en la salvación, siendo la confesión el umbral del primer acto de fe al reconocernos pecadores en este mundo en que el hombre aparece con aires de enmascaramiento y autosuficiencia. El autor por medio de cinco proposiciones nos pone en camino de búsqueda ha-

cia el verdadero secreto de la confesión para que una vez hallado, podamos disfrutar y captar todo el profundo significado del sacramento.— J. Alberto PÉREZ.

ALAIN, WYLER, *El educador al servicio de la fe*. Sígueme, Salamanca 1985, 20,5 x 12,5, 174 p.

Si antiguamente todo el interés se dirigía a la doctrina, hoy vemos cómo es el educador el sujeto pasivo de numerables ensayos y estudios. Wyler concibe el educador como el hombre a través del cual se realiza la función catequética de la Iglesia, y que expresa su abertura a Dios realizando bien su trabajo, con disponibilidad hacia los demás y testimoniando la Palabra.

El educador ha de enseñar a los jóvenes a tomar conciencia de los problemas, a ser intransigentes con la exigencia cristiana y a estar siempre abiertos. Para ello, se vale de la catequesis, que ha de ser continua, global y eclesial.— M. OLAORTUA.

PAGLIARA, G., *Maestros de la contemplación*. Narcea, Madrid 1984, 13,5 x 21, 131 p.

Giocondo Pagliara nos presenta la mística como una manera de vivir en la que uno existencialmente se siente inmerso en Dios. Un Dios Padre que nos puede visitar igualmente en la soledad de un eremitorio que en un viaje en tren o en medio de los rascacielos. Porque la mística es un carisma de todos los cristianos y no un privilegio reservado a una élite con especiales condiciones físicas y ambientales. Intenta constatar que se puede realizar una síntesis entre la contemplación y acción. Para confirmarnos todo esto el autor nos analiza las experiencias contemplativas de algunos de los grandes místicos antiguos y contemporáneos, seculares y religiosos: los padres del desierto, san Benito, santa Ángela, Richard Rölle, san Buenaventura, santa Teresa, san Juan de la Cruz, Thomas Merton, Jacques y Raissa Maritain, René Voillaume, Giorgio la Pira y los relatos de «El peregrino ruso». El libro termina con una valoración cristiana de las técnicas orientales contemplativas. Ante el vacío de «horizontes con significado» —V. Frankl— o mejor, como dice Pagliara: ante el «vacío de trascendencia» la alternativa del Dios vivo, resucitado, que se ofrece gratuitamente al corazón del hombre.— S. FIGUEROLA.

F.K. NEMERCK y M.T. COOMBS, *Corazón que escucha*, Narcea, S.A. de ediciones, Madrid 1984, 13 x 21, 158 p.

«Corazón que escucha» es un intento de presentar de nuevo las enseñanzas profundas en lo que se refiere a la contemplación, dirigido a corazones abiertos que sienten en su interior la necesidad de que Dios los posea cada vez más. Impregnando de ideas de san Juan de la Cruz, presenta los primeros pasos dentro del camino de la contemplación para la transformación espiritual. Es una ayuda para aquellos que se sienten con la necesidad de responder de manera consciente a la acción divina desde la propia experiencia personal. El método es doble: hace una síntesis teológica y da un método técnico para poder seguir profundizando en el tema. «Es un estudio surgido desde la vida y para la vida».— D. ÁLVAREZ.

CIPRIANI, N., *La pedagogia della preghiera in S. Agostino*. Augustinus, Palermo 1884, 12 x 17, 120 p.

Este libro tiene especial interés al conducir todo tipo de oración a la esencial de unión del hombre con Dios que movió a san Agustín. Para exponer la temática se comienza primero por la oración del corazón y del deseo. Se pregunta por la relación fundamental del orante con Dios. Después se explica el Padrenuestro como oración específica del cristiano. Finalmente se habla de la oración de contemplación tanto a través del mundo como en su relación directa con Dios. El Espíritu Santo tiene un gran papel en toda la obra que es muy apropiada para un conocimiento

fundamental de la plegaria agustiniana. Libros como éste debieran traducirse para facilitar unos métodos de oración fundamentales que tantas veces se echan en falta.— D. NATAL.

BOFILL, R., *Tiempo de Dios*. Sígueme, Salamanca 1985, 12 x 18, 175 p.

«Tiempo de Dios» es un libro sencillo, de una persona sencilla también, es un libro de una mujer que tiene tiempo para todo: para la familia, los amigos, el trabajo, el cine, para leer, escribir, etc... Todo esto lo refleja en su libro, que está hecho con cosas sencillas pero con la profundidad de una persona que ha reflexionado, que sabe lo que es pasar malos ratos, pero que vive alegre. Nos habla de las cosas ordinarias que hace una mujer, de lo «sin importancia» que es tan imprescindible para la buena marcha de la familia. Rosario Bofill es una persona que cree en Dios descaradamente, que cree a pesar de la infinidad de problemas, que da a los demás y se preocupa por ellos, que no entiende el racismo, la prisa, la marginación de la mujer (en la iglesia) etc.— M.A. CADENAS.

LORENZO, G., *Juan Pablo II y las caras de su Iglesia*. Luces y sombras. Desclée de Brouwer, Bilbao 1985, 21 x 13,5, 128 p.

La Iglesia por ser viva no es ni puede ser única y uniforme, sino plural y polifacética. Este libro analiza la figura de Juan Pablo II, las diversas imágenes de este Papa dialéctico y contradictorio. Aunque parece que las recientes medidas del Vaticano persiguen el objetivo de agudizar las doctrinas tradicionales de fe y de costumbres y en general, a exigir disciplina y obediencia. Estamos asistiendo a una «polonización» de la Iglesia, una visión muy parcial que no se puede aplicar a toda Iglesia universal, como por ejemplo: la secularización en occidente (viaje a Holanda) y los procesos liberadores en el Tercer Mundo. También este libro sugiere unas utopías sobre el papado, como debía ser el Papa que necesitamos, el Papa del mañana. El único baremo válido que poseemos para recuperar las esencias del Papado es el Evangelio, ha de ser un Papa de los hombres y sobre todo de los menos favorecidos, pobres y necesitados. Finalmente habla del dogma de la infalibilidad usando el método crítico-histórico.— J. ANTOLÍN.

SERRA ESTELLES, F., *Por qué seguimos creyendo*. Temas vivos 34. Soc. de Educ. Atenas. Salamanca 1975, 11 x19, 156 p.

Nos dice el autor que éste es «un libro escrito no para ser leído». ¿Por qué? Sencillamente porque si lo lees tú que te dices creyente tendrás que interrumpir a cada paso su lectura y comenzar a reflexionar sobre esa fe que crees tener. Y de buenas a primeras te dirás que Jesucristo es un desconocido para los cristianos. Se invita al lector a la aceptación no de una doctrina de Jesús sino a la aceptación de su persona, aceptación que se traducirá en tener los mismos sentimientos de Jesús, y que, como resultado, ha de llevar a la «conversión» del creyente. Educar en la fe a los hijos no es educar simplemente la inteligencia ni exigirles unas prácticas; es proponerles vivencialmente una razón y un sentido para vivir con alegría. Únicamente se podrá evitar la pérdida de la fe por parte de los creyentes si son capaces de mostrar a los demás el rostro de Cristo evitando que se transmitan falsas imágenes de Dios. La fe del creyente tendrá que ser siempre un encuentro personal con Dios dentro de una iglesia, de una comunidad de creyentes en los que Cristo sea su razón de vivir y de actuar como hombres en comunidad y pueblo de Dios.

¿Qué decir ahora sobre el modo de presentarlo que se dice en este libro? Teniendo siempre en cuenta aquel dicho antiguo de que «lo que se recibe se recibe según la capacidad del recipiente», en cuanto a los resultados de su lectura, no ha de olvidar el lector que es un libro «para los que intentan vivir su fe sin imponer cargas inútiles ni tradiciones sin vida».— F. CASADO.

RODRÍGUEZ GRACIA, J., *Nuevas imágenes de espiritualidad*. Salamanca 1985, 12 x 19, 112 p.

Este librito nos ofrece una serie de símbolos fundamentales en el cristianismo que ayudan a meditar la fe y convertirla en vida personal. Así el lago de Tiberíades, el buen pastor, la ruda, los ángeles, la cruz, el imán, nuestro planeta, el trébol. Se trata de una meditación serena sobre un símbolo concreto que engarza con la vida humana normal y con la vida profunda de la fe. Se recibe con gran éxito estas exposiciones sencillas de la fe que dan lugar a referencias concretas a la vida ordinaria donde se vive la fecundidad de la experiencia cristiana. Este tipo de meditación está teniendo un éxito extraordinario; por eso este librito también va a correr esa feliz aventura.— D. NATAL.

ALESSANDRO PRONZATO, *Todo corazón para los enfermos, Camilo de Lellis*. Sígueme, Salamanca 1985, 14 x 21, 432 p.

En forma muy amena el autor nos va describiendo con gran singularidad, la vida y obra del santo italiano. Una figura realmente asombrosa por su donación y entrega a los hombres. Cargado de una gran solidaridad y atención hacia los enfermos. Camilo se convierte así en un gigante que nos obliga a medir nuestra pequeñez culpable. Un personaje del pasado que hace que aparezcan descoloridas y tristes nuestras fanfarroneadas novedades. Todo un ejemplo para el hombre de hoy, que le cuesta tanto sufrir y comprometerse con los demás, de seguir con el enfermo por el escabroso camino de la vida. En definitiva, un santo de ayer, que reclama con urgencia un servicio para liberar el progreso de la maldición de la falta de humanidad de que es presa el hombre.— F. ROBLES GÓMEZ.

SIÓN, V., *Camino de oración con Teresa de Lisieux*. Herder, Barcelona 1985, 20 x 12, 94 p.

Frente al hambre espiritual existente en nuestro días, el autor nos presenta una pedagogía de la oración tomando como ejemplo a Teresa del Niño Jesús, la santa de Lisieux. Este opúsculo deja de lado las virtudes y otras experiencias de la santa centrándose sólo en la oración.

Se nos presenta bien claramente cómo es su oración: continua, dialogal, difícil, mítica y teológica. Por otra parte, es una oración que repercute activamente en la vida cotidiana de Teresa.

Acaba la obra con una dedicación a la Virgen a quien la patrona de las misiones estuvo fuertemente unida.— M. OLAORTUA.

GONZÁLEZ MONTES, A., *Meditación del cristianismo*. Narcea, Madrid 1984, 21 x 13, 135 p.

Como su mismo título indica, este pequeño libro, es producto de unas charlas o meditaciones ofrecidas a unos oyentes con la intención de que entrasen en su interior invitándoles así a abandonar cuanto de inauténtico hubiera en su cristianismo. No es, pues, un libro de estudio, aunque en algunos capítulos intercala párrafos sobre aspectos de filosofía de la religión. Al ser un libro de reflexión o meditación el autor pretende que el creyente se plantee y responda a unas determinadas cuestiones relacionadas con su cristianismo.— M.M. BERJÓN.

VECCHI, A., y otros., *Memoria del sacro e tradizione orale*. Messaggero, Padova 1984, 17 x 24, 440 p.

El centro de estudios de San Antonio de Padua ha convocado a una serie de expertos para estudiar el gran fenómeno de religiosidad que supone la devoción a este santo tan popular. Estos estudios han incidido sobre lo sagrado y la tradición, la tradición y la memoria, la transmisión oral y de gestos, procesiones y recuerdos, el rito y la memoria sagrada, el culto y las tradiciones cristia-

nas, el santo y lo sagrado. De este modo se ha conseguido una gran profundidad teórica y concreta sobre este gran fenómeno inagotable de problemas y misterio que es la religiosidad popular. Hemos de felicitar a los editores y a quienes han llevado adelante esta feliz iniciativa.— D. NATAL.

DOBRACZYŃSKY, Jan, *La santa espada. pablo de Tarso*. herder, Barcelona 1985, 12 x 20, 424 p.

Éste es un estudio literario sobre la figura de Pablo de Tarso, el Apóstol de los gentiles. El autor, que ya es conocido por su obra «Cartas a Nicodemo» lo describe según la idea personal que ha concebido a través de lo poco que conocemos de Pablo por el Nuevo Testamento. Lo convierte en alguien próximo a nosotros, familiar por sus rasgos tan humanos. En medio de una trama de intriga y conspiración de las organizaciones judías antirromanas para rebelarse —esperando a un mesías— contra la dominación romana, se nos presenta la vida del Apóstol en sus alegrías y fracasos, a veces llena de internas tensiones y de incomprensiones, siempre al servicio del Evangelio.

De este modo, el autor nos presenta, con un estilo sencillo y agradable de leer, un auténtico modelo de una existencia cristiana consagrada al Señor: Pablo de Tarso.— F. GIMENO.

ROMANS, H. de, *Carta a los religiosos sobre los votos*. Ope, Caleruega 1984, 14 x 19, 96 p.

El Venerable Humberto de la Orden de predicadores dirige esta carta a los religiosos de la Orden para estimularles en tiempos difíciles cuando se andaba por la mitad del siglo trece. En ella se exponen los votos religiosos como fuente de santificación, y de vida fiel. Ahora que se está renovando de nuevo la espiritualidad de los votos religiosos hay que dar la bienvenida a tratados como éste que nos ayudan a revivir la espiritualidad fundamental de la vida religiosa.— D. NATAL.

*Dominicana 2., Semblanzas de Misioneros*. Ope, Caleruega 1985, 14 x 19, 255 p.

La Orden de predicadores ha sido eminentemente misionera. En este escrito se recogen las semblanzas de diez personajes de este proceso evangelizador que ha recorrido los cinco continentes anunciando el camino de Cristo. Estos hombres y mujeres son otros tantos signos de la fe de los diversos pueblos evangelizados en Europa, Asia, África y América. Un libro que recoge testimonios de vida ejemplar. Un espejo de los hijos de santo Domingo y su Orden que ha hecho Iglesia infatigablemente y que quiere ofrecer y compartir con los demás la energía sin fronteras, y siempre viva, del Evangelio.— D. NATAL.

BEINERT, W., (Hrgs.) *Handbuch der Marienkunde*. Pustet, Regensburg 1985, 17 x 24, 1042 p.

Se trata de una gran mariología. Era necesaria, pues debía renovarse la consideración mariológica actual después del lugar que le aplica a María el Concilio Vaticano II. Pero no solamente se revisan los distintos dogmas y verdades referentes a María. Se expone la espiritualidad mariana en oriente y occidente, en los diversos grupos de espiritualidad, en la plegaria y en el arte, en la literatura y en la vida profana. En resumen que se trata de una gran enciclopedia mariana que se echaba en falta dentro de la espiritualidad actual en la que la piedad mariana se ha renovado enormemente. Los colaboradores son de gran altura teológica y literaria y la presentación editorial es cuidadosa por lo que sin duda esta enciclopedia mariológica va a ser muy bien recibida por los creyentes.— D. NATAL.

LELIEVRE, T., *100 nouveaux saints et bienheureux de 1963 à 1984*. Tequi, Paris 1984, 15 x 22, 324 p.

A pesar de todo la Iglesia es santa. Como tal ha sabido vivir en sus santos esta santidad y descubrirla en ellos también en estos últimos años a través de diversos procesos de beatificación y canonización. Ello debe estimularnos a todos ya que cada uno de estos personajes notificados en la santidad nos dice que también hoy podemos ser como ellos fueron. Las vidas de santos siempre encontraron un gran público lector. Y seguramente hoy también lo van a encontrar o mejor lo están teniendo ya muy fervoroso. Así lo demuestra la edición continua de vidas de santos que actualmente se suceden sin parar.— D. NATAL.

CHIAVACCI, E., *Esercizi del Clero*. Ediz. «Augustinus». Palermo 1984, 12,50 x 18, 95 p.

Enrico Chiavacci nos ofrece un texto de unos ejercicios para cuatro días y dirigidos al clero, sin pretensiones de moralista —a pesar de llevar veinte años de profesor de moral— ni tampoco de pastoralismo —a pesar también de sus veinte años al servicio de la actividad pastoral en una parroquia—. Pero sí tienen estos ejercicios toda la expresión de una vivencia sacerdotal. La revisión de vida, natural en todo ejercitante, la enfoca el autor sobre la conciencia de una responsabilidad en cada uno de los momentos de nuestras decisiones personales. ¿Tiene sentido la propia existencia sacerdotal que vivimos? ¿Acaso se vive una falsa paz porque vivimos de una manera pasiva, aunque muy ordenadamente, una vida sin inquietud acerca de los interrogantes de Dios, sin conciencia de la llamada de Dios? Resumiendo, estos ejercicios son una invitación al sacerdote a reflexionar sobre cuatro vivencias que pueden ser equivocadamente asumidas por el sacerdote, que son las siguientes: relación con lo que pudiera ser un «dominio» sobre los fieles; relación del sacerdote con el dinero; el estado del celibato; y finalmente la vivencia de la Palabra y de la Eucaristía, vivencias éstas que sólo son auténticas si se viven con vistas a una conversión siempre muy personal.— F. CASADO.

GUERY, L., *Seront-ils prêtres? Essai sur la vocation sacerdotale*. Tequi, Paris 1984, 21 x 13,5, 112 p.

Lo que esta obra es nos lo dice el mismo autor en el prólogo: «Yo quisiera, en estos tiempos de penuria, estudiar, con mis recuerdos de profesor de seminario, el origen de la vocación sacerdotal, su educación necesaria, sus inevitables pruebas y sus orientaciones definitivas».

Efectivamente, estos son los cuatro grandes bloques del libro que abarcan temas como la esencia de la vocación, su manifestación y su reconocimiento. El autor dedica unas páginas a la necesidad del seminario tanto mayor como menor.

Asimismo, se analizan detalladamente las pruebas que puede experimentar un seminarista: la larga duración de la formación, la disciplina, las dudas, la pureza y el celibato.

Acaba la obra con unas palabras dirigidas a los recortes de los seminarios sobre la orientación definitiva que deben ofrecer a los jóvenes que sienten la llamada de Dios.— M. OLAORTUA.

BOUCHET, A., *A la gloire de notre Dame de Lourdes*. Tequi, Paris 1984, 14 x 21, 69 p.

Lourdes se ha convertido en un santuario de fe, de salvación y esperanza. Aquí se contienen una serie de relatos entre los años de 1963 a 1983. Son todas experiencias vivas de personas de todos los lugares y de todas las edades que han podido experimentar la gracia divina en su vida, en su profesión, en su familia... Todo un repertorio de experiencias profundas y sencillas. Todo un tratado vivo de fe. También el Papa fue peregrino a Lourdes, también él experimentó la espiritua-

lidad mariana como fuerza evangélica para los que sufren, para los pecadores, para cuantos buscan la comunión y la reconciliación de Cristo en la Iglesia.— D. NATAL.

## Psicología-Pedagogía

POVEDA ARIÑO, J.M.<sup>a</sup>, *La psicología de santa Teresa de Jesús*. Ediciones Rialp, Madrid 1984, 15,5 x 23, 356 p.

«¿Por qué están los del mundo perdidos sino por buscar descanso?... ¡Oh, qué lástima... qué gran ceguedad, que le busquemos en lo que es imposible hallarle!...» «Y si la razón no estuviese tan ciega... Quedan como locos que buscan la muerte, porque en su imaginación les parece con ello ganar la vida» (*Exclamaciones*, 8 y 12). Siempre le ha resultado laboriosa al hombre la conquista del sosiego, pero más al hombre moderno, enmarcado en una sociedad que ha sido criticada de neurotizada y neurotizante. Pero en esta modernidad que vivimos cada vez más gente cambia lo material por lo espiritual, lo útil por lo ideal; no hay más que mirar a ciertos movimiento juveniles. Este libro intenta una aproximación a la personalidad de santa Teresa de Jesús de Alba de Tormes, centrándose en su espiritualidad, tratando el por qué y para qué de su vigencia aún hoy día. ¿Un libro más? Nos tentaría decir que sí, dada la ingente bibliografía existente sobre la santa, desde aquella edición salmantina de fray Luis de León en 1588. Pero este trabajo está enfocado desde la perspectiva moderna de la investigación psicológica, tanto de sus rasgos como de su espiritualidad. Porque en verdad santa Teresa puede decirnos algo a quienes caminamos por sendas tan conflictivas. Y es ésta la labor que aborda José María Poveda, profesor de psiquiatría de la Facultad de Medicina (Universidad Autónoma de Madrid).— M.A. LLAMAZARES.

FRAISSE, P., *El porvenir de la psicología*. Ediciones Morata, S.A., Madrid 1985, 13 x 21, 302 p.

Bajo la dirección de Paul Fraisse, se ofrece en este libro la visión de renombrados psicólogos que reflexionan sobre el futuro inmediato de la ciencia del comportamiento humano. Lo que el libro es y pretende queda claramente indicado en el estudio preliminar del profesor D. Mariano Yela, en las primeras páginas de esta obra: Se trata de un libro profético; se habla de lo que todavía no es, pero va a ser, quizá, la psicología.

Apoyándose en cómo ha sido y cómo ha avanzado el conocer psicológico, los autores —unos con más timidez que otros— pronuncian su palabra profética sobre el futuro de la psicología. En un análisis multifocal van apareciendo a lo largo del libro los deseos, los temores..., y las previsiones de la psicología que ellos ven venir. Parece advertirse una aspiración común: la unidad de la psicología. Pero una unidad que implica diversidad. Unidad de objeto y diversidad de método. La tarea esencial que espera a los psicólogos es la superación de fragmentaciones hacia un sincretismo que implicaría una lectura renovada de las teorías, una clarificación del vocabulario, una jerarquización de los problemas, y un reexamen a nivel de los métodos. Después del período de los pioneros obsesionados en elevar su disciplina a nivel de verdadera ciencia, sacrificando a esa ambición aspectos esenciales del comportamiento, el siguiente período debería caracterizarse por abarcar con mayor precisión la complejidad de la acción humana. La psicología tendría que adaptar su método a la complejidad de su objeto, sin querer reducir el objeto de su estudio a las posibilidades o limitaciones del método.

En síntesis, en este libro se proyecta un futuro de la psicología. No se trata necesariamente de una predicción. El propósito es más bien mostrar los caminos que la psicología del futuro va a seguir o debiera seguir, según los autores que en esta obra escriben.— M. MATEOS.

GILLHAM, B.- PLUNLETT, K., *Desarrollo infantil: desde la concepción a la edad escolar*. Ediciones Morata, S.A., Madrid 1985, 13 x 21, 133 p.

Se trata de una breve exposición con fines divulgativos, del caudal de nuevos datos y nuevas perspectivas acerca de la infancia. Se afirma que el bebé se halla determinado no sólo por el período anterior a su nacimiento, sino también por la historia propia de su raza y por la sociedad representada por sus padres. Así, pues, la psicología de cada uno queda ya, en parte, establecida antes de la concepción. Serán luego las circunstancias en que se encuentre el niño los determinantes más importantes de su comportamiento.

El contenido aparece en doce capítulos donde se analizan los siguientes temas: Antes de la concepción; desde la concepción al nacimiento; los primeros veintiocho días; adquisición de control; socialización; lenguaje y comunicación desarrollo de la inteligencia; mano izquierda, mano derecha; el patrón de las diferencias sexuales; dibujos infantiles; preparándose para leer; experiencia preescolar: grupo de juego y guardería.

La abundante bibliografía y el carácter de esta obra logran que este librito sea un buen resumen sobre el conocimiento actual del desarrollo de la infancia.— M. MATEOS.

COLEMAN, J., *Psicología de la adolescencia*. Ediciones Morata, S.A., Madrid 1985, 13 x 21, 255 p.

En esta obra se considera la adolescencia como un período evolutivo que comienza en la pubertad (hacia los 12 años) y concluye cuando el individuo ha alcanzado la madurez (hacia los 18 años).

Contrariamente a lo que algunos piensan, de que los acontecimientos correspondientes a los primeros cinco años de la vida son los fundamentales para el posterior desarrollo de la persona, el autor defiende que igualmente importante para dicho desarrollo es cuanto acontece en la adolescencia. La transición que hace el adolescente de la infancia a la madurez es el resultado de muchos factores, tanto de índole fisiológica y emocional, como de presiones externas de carácter social.

Coleman considera la teoría psicoanalítica y la teoría sociológica como las más importantes para la explicación del proceso transicional de la adolescencia. Ambas teorías constituyen un trasfondo esencial en este libro donde se exponen ciertas contradicciones que existen actualmente entre la investigación y la teoría.

Como se dice en el prólogo de esta edición española, el libro es conciso, enriquecedor, original..., y en consonancia con las actuales corrientes de la psicología evolutiva. Se trata de un análisis crítico para una comprensión más profunda del adolescente: su biología, su psiquismo, las situaciones que le afectan, los grupos donde actúa y los problemas que confronta.— M. MATEOS.

COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Los Apócrifos del Sacromonte*. Valladolid 1979.
- ALONSO, C., *Una gloria del Levante español*. Sor Juana Guillén 1971.
- ALONSO, C., *Misioneros Agustinos en Georgia*. Valladolid 1978.
- ALONSO, C., *Buenaventura d'Avalos*. Roma 1980.
- ALONSO, C., *Ángel María Cittadino, OP*. Roma 1970.
- APARICIO T., *Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- APARICIO, T., *Sebastián Gili Vives*. Valladolid 1976.
- APARICIO, T., *El «Boom» americano*. Valladolid 1980.
- APARICIO, T., *Trece premios Nobel de Literatura*. Valladolid 1982.
- APARICIO, T., *Una mujer mallorquina ejemplar*. Catalina Maura. Valladolid 1983.
- APARICIO, T., *Veinte novelistas españoles contemporáneos*. Valladolid 1979.
- APARICIO, T., *La Orden de San Agustín en la India*. Valladolid 1977.
- CAMPELO, M. M., *Conocer y pensar*. Valladolid 1981.
- CAMPELO, M. M., *Agustín de Tagaste*. Valladolid 1983.
- CAMPO, F., *Filosofía del Derecho en S. Agustín*. Valladolid 1966.
- CAMPO, F., *Los agustinos y las lenguas indígenas en Venezuela*. Caracas 1979.
- CAMPO, F., *Los agustinos en la Evangelización de Venezuela*. Caracas 1979.
- CASADO, F., *La teoría de la memoria Dei en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- CILLERUELO, L., *El caballero de la estrella*. Valladolid 1981.
- CILLERUELO, L., *El monacato de S. Agustín* 2.<sup>a</sup> ed. Valladolid 1966.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín*. Zamora 1983.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Caer hacia lo alto. Agustín de Tagaste y su Orden*. Madrid 1981.

(Sigue en la segunda contraportada)

- DE LUIS VIZCAÍNO, P., y Otros, *Sermones de San Agustín*. 6 vols. BAC. Madrid 1984.
- DOMÍNGUEZ, B., *El ministerio y su repercusión en la unidad*. Zamora 1984.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión en las conciones de Santo Tomás de Villanueva*. Valladolid 1976.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- MARTÍN, I., *Pensamientos*. Valladolid 1984.
- RUBIO, P., *Recordar. La respuesta agustiniana*. Valladolid 1980.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia agustiniana del Ssmo. Nombre de Jesús de Filipinas*. vols. I, II, III, IV, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI.
- RODRÍGUEZ, I., *Updated checklist of Filipiniana at Valladolid*. Manila 1976.
- RODRÍGUEZ, I., *The Augustinian Monastery of Intramuros*. Manila 1976.