

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXX



Fasc. 1

ENERO - ABRIL  
1995

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

- D. ALVAREZ CINEIRA, *Los sacrificios en la Carta a los Hebreos 10,1-18*. 5  
T. MARCOS, *Semilla del Reino. Sobre la continuidad entre el Reino de Dios y la Iglesia* ..... 59  
M. MENDOZA, *Principios agustinianos para una praxis de inculturación. Una visión para América Latina*..... 77

### TEXTOS Y GLOSAS

- F. RUBIO, *¿Antiutópico, pragmático, conservador, reaccionario? A la memoria de Karl Raymond Popper* ..... 99  
J.T. PASTOR GARCIA, *Sobre la Filosofía Analítica* ..... 117

- LIBROS ..... 131
- 
-

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XXX



Fasc. 1

ENERO - ABRIL  
1995

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

- D. ALVAREZ CINEIRA, *Los sacrificios en la Carta a los Hebreos 10,1-18* . 5  
T. MARCOS, *Semilla del Reino. Sobre la continuidad entre el Reino de Dios y la Iglesia* ..... 59  
M. MENDOZA, *Principios agustinianos para una praxis de inculturación. Una visión para América Latina*..... 77

### TEXTOS Y GLOSAS

- F. RUBIO, *¿Antiutópico, pragmático, conservador, reaccionario? A la memoria de Karl Raymond Popper* ..... 99  
J.T. PASTOR GARCIA, *Sobre la Filosofía Analítica* ..... 117

- LIBROS ..... 131

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

**ADMINISTRACION**  
Estudio Teológico Agustiniiano  
Paseo de Filipinos, 7  
Telfs. 30 68 00 y 30 69 00  
47007 VALLADOLID (España)

**SUSCRIPCION**  
España: 3.500 ptas.  
Extranjero: 35 \$ USA  
Número suelto: 1.300 ptas.

**CON LICENCIA ECLESIASTICA**

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07  
49080 Zamora, 1995

# Los sacrificios en la Carta a los Hebreos 10,1-18 <sup>1</sup>

## INTRODUCCION

Para todo cristiano la muerte-resurrección de Jesús tiene un significado, tanto a nivel personal como comunitario. De entre todos los escritos del NT, será Heb quien trate de una forma más extensa este tema. Pero nuestro autor tiene como característica que se aproxima a este evento desde la perspectiva del sacrificio, siendo este el pivote de su pensamiento teológico. Lo estudia a la luz de los sacrificios de la antigua alianza, por tanto situándose en la línea del AT, pero con una clarividencia y profundidad, que estos son sólo el punto de partida para llegar a una nueva dimensión y realidad del sacrificio de Cristo. Por eso he querido estudiar en este trabajo cómo Heb entendió y transmitió a sus lectores o auditorio la muerte-resurrección y la eficacia de esta ofrenda de Cristo.

Para ello he escogido Heb 10,1-18, donde el autor, continuando con la temática ampliamente expuesta en el capítulo 9, nos presenta mediante el método de antítesis la contraposición entre los ritos antiguos y aquel de Cristo, para pasar a afirmar la eficacia absoluta y única de la ofrenda de Cristo.

El autor se sirvió de las reglas de la retórica para exponer su pensamiento teológico, construyendo así un sermón progresivo, dinámico y bien estructurado. Por lo que nuestra primera tarea será delimitar el texto, ver cómo es

---

1. El presente artículo fue el trabajo de Tesina presentado en Roma en Mayo de 1993 para la obtención de la Licencia en Sagrada Escritura en el Instituto Pontificio Bíblico. El relator del trabajo fue el P. Albert Vanhoye. A él debo el método y los consejos que me dio para llevar adelante este pequeño trabajo. Tal vez, alguno eche en falta en este artículo, alguna otra perspectiva de tratar el tema de los sacrificios, como puede ser la antropológica de R. Girard (la cual es sugerente y bien pudiera ser otro capítulo dentro de esta tesina), pero no creo que el autor de la carta a los Hebreos tuviera presente a la hora de escribir su escrito la dimensión de la violencia, por lo que he decidido prescindir de ella.

un texto que está inserto en el conjunto armonioso de la obra, estudiando las relaciones internas que lo unen a las perícopas anteriores y posteriores, dado que la parte se entiende mejor dentro del conjunto, pero a la vez teniendo presente que es una sección en sí misma.

Delimitada la sección, se debe estudiar el texto que nos ha llegado, es decir, los problemas textuales, pues a veces influyen en las interpretaciones teológicas. El siguiente paso es examinar la organización interna de dicha sección, en la cual se observará tanto una unidad estructural y armónica, como un desarrollo coherente de su pensamiento teológico que hace resaltar sus puntos doctrinales principales.

No podemos olvidar que nuestra obra es fruto de su tiempo, no es ahistórica, por lo que el concepto de sacrificio ha sufrido una evolución con el pasar del tiempo y las culturas, así ocurrió en el mundo griego, romano y bíblico. El autor, hijo de su cultura, parte de una concepción del sacrificio propia del AT, para demostrar que esos ritos eran simple prefiguración de lo que debía ser el verdadero sacrificio de Cristo.

Si eran prefiguración, eso quiere decir que no eran perfectos y por tanto merecedores de crítica. Esta crítica ya la tenemos presente dentro del AT con los profetas, quienes no aceptaban la teología mecanicista y externa de los sacrificios rituales. Pero será en el NT y especialmente nuestra obra, donde se ponga en tela de juicio la validez y la conveniencia de dichos sacrificios rituales, llegando a una crítica mordaz de todo el sistema sacrificial inoperante.

Frente a una multitud de sacrificios ineficaces, Heb nos propone el sacrificio de Cristo, que contiene los elementos de las ofrendas antiguas, pero a la vez es una superación, dado que obtiene como resultado una eficacia permanente para todos los creyentes, por eso es único y verdadero.

Como premisa a este trabajo, tengo que decir que es un tema ampliamente estudiado por los exégetas, como se puede ver por la abundante bibliografía específica al respecto, por lo que poco nuevo se puede decir sobre un tema tan investigado. En cuanto trabajo de tesina, no he buscado descubrir nada nuevo, sino ver cómo ha sido tratado el tema, de manera que me pudiera servir para profundizar en un tema tan interesante como es la presentación de la muerte y resurrección de Jesucristo a una comunidad cristiana que estaba anclada o influenciada por unas tradiciones rituales propias del AT.

## 1.- DELIMITACION DE LA PERICOPA

### 1.1 SITUACION DE LA PERICOPA EN EL CONTEXTO AMPLIO

Para ver la conexión y la situación de Heb 10,1-18 con el resto de la carta, hay que exponer primero la estructura literaria de dicha epístola. Con esto, no pretendo hacer un estudio de todas las teorías que han aparecido sobre la estructura literaria, sino que desarrollaré aquella que me permite mostrar mejor la función de nuestro pasaje en el conjunto global de la carta a los Hebreos. Hay que individuar y presentar la composición de toda la obra, pues cada elemento tiene su sentido exacto solamente cuando es colocado en su lugar dentro del conjunto. Un error de estructura literaria tiene repercusiones a la hora de la interpretación de la obra, y más cuando se trata de una obra tan bien estructurada como es la estudiamos aquí.

Algún autor, como Santo Tomás, ya dividió la carta a los Heb en dos partes:

- |                |                     |
|----------------|---------------------|
| a) 1,1-10,18   | dogmática-didáctica |
| b) 10,19-13,21 | ética-parenética    |

Con esta estructura se pierde la visión de unidad de conjunto de la carta, pues separa la fe y la conducta de la vida, pero la carta a los Heb expresa una unión entre los dos aspectos del mensaje cristiano. El autor no espera hasta el cap. 10 para presentar e invitar a los oyentes a vivir como cristianos. Ya en 2,1-4; 3,7-4,6; 5,11-6,20 tenemos textos que son parenéticos. Del mismo modo, en la sección moral tenemos otros textos doctrinales. Se puede decir que la obra tiene una alternancia entre partes doctrinales y exhortativas que nos impide aceptar una estructura como la presentada por Santo Tomás.

Otra estructuración divide la carta en tres partes <sup>2</sup>:

- |                |                                   |
|----------------|-----------------------------------|
| a) 1,1-4,13    | palabra de Dios                   |
| b) 4,14-10,18  | el sacerdocio de Cristo           |
| c) 10,19-13,25 | invitación a vivir cristianamente |

Esta separación de temas entre palabra de Dios y sacerdocio de Cristo no es tan clara por lo que esta estructura ha sido abandonada.

Pero las teorías que más éxito han tenido son las que proponen como base de composición las reglas de la retórica antigua para entender el conjunto de la obra. Los primeros que usaron este sistema fueron F.Thien <sup>3</sup>,

2. Entre los autores que apoyan esta teoría están Feine, A.Lemonayer, O.Michel, O.Kuss.

3. Thien, F., Analyse de l'épître aux Hébreux, *RB* 11 (1902) p. 74-86.

L.Vaganay<sup>4</sup>. Pero serán A.Vanhoye<sup>5</sup>, y después su seguidor Dussaut<sup>6</sup> quienes la lleven a su punto más desarrollado.

Para descubrir el análisis literario, Vanhoye estudia los procedimientos de composición o los indicios que pueden ayudar a determinar la estructura. Enumera los dos principales: “Los anuncios de sujeto... que definen las grandes líneas de la estructura, dando los títulos a las secciones e indicando su agrupamiento en otras partes mayores. Las palabras enganche (“mots-crochets”) juegan un papel más modesto; marcan el paso de un desarrollo a otro”<sup>7</sup>. A estos grandes indicios literarios, hay que añadir otros que confirman y precisan la estructura. Vanhoye cita y explica los siguientes indicios: “las inclusiones, las variaciones de vocabulario, la alternancia de género, las disposiciones simétricas”<sup>8</sup>.

Gracias a estos indicios, A.Vanhoye nos presenta esta estructura<sup>9</sup>:

EXORDE: L'intervention divine dans l'histoire humaine **He 1,1-4**

1° PARTIE: SITUATION DU CHRIST **1,5-2-18**

(comparaison avec les anges)

A. Intronisation du Fils de Dieu (1,5-14)

- *Exhortation à reconnaître son autorité* (2,1-4)

B. Solidarité avec les hommes acquise  
par la Passion glorifiante (2,5-18)

2° PARTIE: PRÉSENTATION DU CHRIST NOTRE GRAND PRÊTRE  
**3,1-5,10**

---

4. Vaganay, L., Le plan de l'épître aux Hébreux, en *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, p. 269-277. Es interesante el método literario que sigue: estudia las palabras, cómo están dispuestas y cómo se corresponden. Se da cuenta de ciertas repeticiones que parecen jugar un papel dentro de la organización del texto. Las repeticiones verbales le permiten establecer 5 secciones: 1,5-2-18; 3,1-5,10 (subdividido en 3,1-4,16; 5,1-10); 5,11-10,39 (subdividido en 7,1-28; 8,1-9,28; 10,1-39); 11,1-12,13 (subdividido en 11,1-12,2; 12,3-13); 12,14-13,21.

5. Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Studia Neotestamentica. Studia 1, Paris-Brugs 1963.

6. Dussaut, L., *Synopse structurelle de l'Épître aux Hébreux. Approche d'analyse structurelle*, Paris 1981.

7. Vanhoye, A., Les indices de la structure littéraire de l'Épître aux Hébreux, *StEv* II (1964) p. 499.

8. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 499-500.

9. Vanhoye, A., Discussions sur la structure de l'Épître aux Hébreux, *Bib* 55 (1974) p. 377-378. Una estructura mucho más ampliada y explicada la encontramos en su libro, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 53-58. El esquema que presento es un poco diferente y cambia los enunciados de los títulos para una mejor comprensión.

- A. Jésus, grand prêtre digne de foi en tant que Fils de Dieu (3,1-6)  
(comparaison avec Moïse)
  - *Mise en garde contre le manque de foi et appel à réaliser la vocation céleste (3,7-4,14)*  
(comparaison des compagnons du Christ avec ceux de Moïse et de Josué)
- B. Jésus, grand prêtre qui compatit avec les hommes et s'accomplit par sa Passion (4,15-5,10)  
(comparaison avec Aaron)

### 3° PARTIE: TRAITS SPÉCIFIQUES DU SACERDOCE DU CHRIST 5,11-10,39

- *Appel à l'attention et à la générosité (5,11-6,20)*  
(comparaison avec Abraham)
- A. Le sacerdoce glorieux du Fils de Dieu (7,1-28)  
(relation avec Melchisédech, contraste avec Aaron)
- X. **Synthèse centrale:** l'accomplissement du sacerdoce grâce au sacrifice personnel par lequel le Christ médiateur s'élève jusqu'à Dieu (8,1-9,28)  
(comparaisons avec les sacrifices anciens)
- B. Efficacité du sacrifice du Christ contre les péchés des hommes (10,1-18)  
(contraste avec l'impuissance du culte ancien)
- **Jonction exposé-parénèse:** *Appel à s'approcher de Dieu par le Christ (10,19-29)*  
(comparaison avec la loi de Moïse)

### 4° PARTIE: ADHÉSION AU CHRIST PAR LA FOI PERSÉVÉRANTE 11,1-12,13

- A. Exemples de foi en Dieu, donnés par les anciens (11,1-40)  
(rapprochements avec le mystère du Christ)
- B. *Appel à tenir bon parmi les hommes, comme Jésus, et à accepter l'éducation divine par la souffrance (12,1-13)*  
(comparaison avec l'éducation humaine)

### 5° PARTIE: ORIENTATIONS DE VIE CHRÉTIENNE 12,14-13,18

*(comparaison avec la condition religieuse sous l'Ancien Testament)*



- A. *Relation à garder avec les réalités célestes (12,14-29)*  
 - *Directives concrètes (13,1-6)*  
 B. *Solidarité dans l'Église, centrée sur la Passion du Christ (13,7-18)*

CONCLUSION: Que Dieu agisse en vous par Jésus-Christ **13,20-21**

La presentación de esta estructura nos ayudará a la hora de estudiar la estructura retórica de Heb 10,1-18.

Otro autor que ha estudiado la estructura es J.Swetnam, quien tomando como base la estructura de Vanhoye, la critica<sup>10</sup> y la reforma<sup>11</sup> basándose en la convergencia de ciertos factores dentro de un modelo inteligible, lo cual no puede ser resultado del azar, sino resultado de un diseño específico. Tales factores<sup>12</sup> indican la relación de las distintas partes de un escrito con el todo y, consecuentemente, la influencia del significado del todo en las distintas partes.

Ante las críticas a A.Vanhoye, éste ha respondido y aclarado las objeciones que le planteaba Swetnam. Al mismo tiempo hace un juicio crítico sobre el esquema de Swetnam: “El esquema general de J.S. se basa como, éste de Gyllenberg, en la distinción de géneros (exposición y exhortación). Este esquema presenta una alternancia regular. Es una bella construcción, pero el problema es que no responde al texto... He constatado que J.S. no respeta su propio criterio, especialmente en el desarrollo de 5,1-10. No se puede presentar 4,14-6,20 como una única sección que sea parenética y exhortativa a la esperanza”<sup>13</sup>.

No obstante el éxito de la estructura retórica, algún autor continúa con la división temática, como es el caso de C. Spicq<sup>14</sup>.

10. Para ver la crítica que hace a A.Vanhoye, Cfr. Swetnam, J., Form and Content in Hebrews 1-6, *Bib* 53 (1972) p. 368-385; Form and Content in Hebrews 7-13, *Bib* 55 (1974) p. 333-348.

11. Se puede ver un esquema comparativo entre la tesis de Vanhoye y la de Swetnam en Swetnam, J., Form and Content in Hebrews 7-13, *Bib* 55 (1974), p. 344-345.

12. Swetnam, J., *Op. Cit.*, p. 344-345 enumera los factores que según él son determinantes a la hora de proponer una estructura.

13. Vanhoye, A., Discussions sur la structure de l'Épître aux Hébreux, *Bib* 55 (1974) p. 376.

14. Ya C.Spicy en su gran comentario *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1952-1953, presentaba una división temática. Posteriormente en una reedición resumida de la misma obra del año 1977 continúa con la misma división por los motivos que expone comentando el esquema de A.Vanhoye: “Esta presentación es de hecho posible; pero manteniéndose a nivel literario, no pone de manifiesto suficientemente ni el contenido doctrinal ni la importancia de la parenesis,

Como vemos, la cuestión de la estructura no es una cosa fácil, pero en este trabajo seguiremos la estructura de A.Vanhoye en cuanto que muestra mejor las conexiones internas de la carta. Una vez vistos los esquemas más importantes al respecto, me dedicaré a estudiar las relaciones que presenta nuestro texto de Heb 10,1-18 con el resto de la obra en su conjunto.

### 1.1.1 *Relación con el exordio (1,1-4)*

En el exordio, normalmente se encuentra el contenido principal de toda la obra, que después se desarrolla en las distintas secciones. Así podemos ver que en Heb 1,3 tenemos una referencia a nuestro texto (en especial a Heb 10,12). Si comparamos las frases, vemos que tienen una construcción semejante: participio - verbo personal. La expresión participial menciona el pecado y describe la acción expiatoria de Cristo, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν. Posteriormente describe la exaltación de Cristo ἐκάρθισεν ἐν δεξιῇ.

Estos temas se encuentran también en otros lugares de la carta, así ἐκάρθισεν ἐν δεξιῇ (8,1) y ἐν δεξιῇ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν (12,2) y la purificación de los pecados la tenemos en 9,14.26.28, pero no son semejantes como en el exordio y en 10,12.

A pesar de las afinidades, hay que notar las diferencias existentes entre 1,3 y 10,12. En el exordio el autor habla de modo menos explícito con la expresión vaga καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν sin indicar el modo de llevar a cabo esta purificación. Nuestro texto nos indica que esta purificación se hace mediante el sacrificio de Cristo, oponiéndolo a los sacrificios del AT. También vemos una progresión existente entre el texto del exordio, donde cita a la derecha τῆς μεγάλωσύνης y nuestro texto 10,12, donde explicita que este altísimo es τοῦ θεοῦ.

### 1.1.2 *Relación con la primera parte (1,5-2,18)*

En esta sección, el autor define el nombre de Cristo. En cuanto a las relaciones con 10,1-18 vemos que hace uso del Ps 110 tanto en Heb 1,13

---

que aparecen mejor presentados distinguiendo cuatro temas, demostrando así la superioridad del Cristianismo sobre la antigua Alianza” p. 34. El esquema que propone es el siguiente:

- a) Prólogo: 1,1-4
- b) 1º tema: 1,5-2,18 El Hijo de Dios encarnado es rey del universo
- c) 2º tema: 3,1-5,10 Jesús, Sumo Sacerdote fiel y compasivo
- d) 3º tema: 5,11-10,18 El auténtico sacerdocio de Jesucristo
- e) 4º tema: 10,19-12,29 La fe perseverante
- f) Un Apéndice o Post-scriptum: 13,1-19

como en 10,13 para mostrar la exaltación de Cristo. Una conexión más estrecha la encontramos en 2,17-18 que preanuncia la temática de la 2ª parte. En 2,17-18 se habla de la remisión de los pecados (ἁμαρτίας), la cual es muy frecuente en nuestro pasaje (10,2.3.4.11.12.17.18). Pero la diferencia se revela en el hecho de que en 2,17-18 no se habla para nada del sacrificio como medio para la remisión de los pecados.

Otras diferencias de contenido son claras: no se opone Cristo a la ley mosaica (como hace 10,1), sino que lo confronta con los ángeles (2,2) en cuanto que son mediadores de la ley. Al igual que en el exordio, no se encuentra un lenguaje sacrificial en toda esta sección.

### *1.1.3 Relación con la segunda parte (3,1-5,10)*

En la primera subdivisión (3,1-4,14) tenemos una interpelación a los oyentes, por lo que es un género parenético. La temática que desarrolla es el sacerdocio fiel, en el que destaca Jesús como el gran sacerdote misericordioso (4,14 ss). La autoridad de Cristo glorificado viene descrita como la autoridad del nuevo Moisés (3,1-6). En la segunda subdivisión (4,15-5,10) retoma el tema del pontífice misericordioso.

En nuestro texto se expresa la oposición entre la ley (10,1) y la Nueva disposición (10,16-18), entre los sacrificios de la ley y la oblación de Cristo (10,4-10), entre el ministerio de los sacerdotes antiguos y la posición gloriosa de Cristo exaltado (10,11-14).

No se observan relaciones verbales entre nuestra sección (10,1-18) y la primera subdivisión (3,1-4,14). El tema de la autoridad de Cristo no es evocado en 10,1-18. El tema de la exaltación, que se puede ver en 10,12-13, evoca a los textos de 3,1-6 y 4,14, aunque no es una relación verbal sino conceptual.

Una relación verbal la tenemos presente en la segunda subdivisión (4,15-5,10), en la cual se da la definición de pontífice mostrando su función de ofrecer sacrificios por los pecados (5,1.3), y nuestro texto. Expresiones semajantes aparecen en 10,11-12 y 5,1: en 5,1 (προσφέρη... θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν) y 10,11 (προσφέρων θυσίας... ἁμαρτίας) donde se expresa la generalidad de sacrificios en contraposición con la singularidad de Cristo 10,12 (οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσένεγκας θυσίαν).

### 1.1.4 Relación con la tercera parte (5,11-10,39)

Si nos fijamos en el esquema general de A. Vanhoye<sup>15</sup>, la sección homóloga de nuestro texto se encuentra en esta tercera parte (7,1-28), por lo que hay grandes semejanzas entre ambas secciones. En este apartado no tocaré el contexto inmediato, que será estudiado más adelante.

Pero comencemos con la exhortación preliminar. El tema predominante de los dos segmentos iniciales (5,11-6,3 y 10,1-3) es el de la perfección, expresada en sus versículos centrales y constituyen una simetría paralela: τελείων (5,14) y τελειῶσαι (10,1). En los dos casos muestra una deficiencia (ya sea de parte de los cristianos, ya sea de los sacrificios judíos). Esta deficiencia caracteriza una temporalidad ineficaz expresada con estos términos διὰ τὸν χρόνον (5,12) y κατ' ἐνιαυτὸν (10,1.3).

Con un paso abrupto Ἀδύνατον γάρ comienzan los dos segmentos centrales 6,4-12 y 10,4-10. En los dos casos se hace referencia al pecado παραπεσόντας (6,6) y ἁμαρτίας (10,4). Estos segmentos oponen dos situaciones: una situación negativa (cristianos apóstatas y sacrificios judíos) que Dios rechaza y una positiva (cristianos fieles y el sacrificio de Cristo).

El tema de la santificación está presente en ambos textos: ἁγίου (6,4), ἡγιασμένοι (10,10) y ἁγιαζομένους (10,14).

Los segmentos 6,13-20 y 10,15-18 se abren mediante una promesa y una atestación divina: promesa de una posteridad a Abraham y anuncio de la instauración de la Alianza. En la conclusión de las dos secciones nos encontramos con el uso del adverbio ὅπου (6,20; 10,18) dentro de un mismo contexto.

Entre la sección homóloga 7,1-28 y 10,1-18 tenemos una simetría concéntrica<sup>16</sup>. Si 7,1-28 se caracteriza por la oposición de sacerdotes, levíticos y Cristo, 10,1-18 se caracteriza por la oposición de ofrendas y sacrificios (levíticos y Cristo).

La simetría de los segmentos iniciales 7,1-10 y final 10,15-18 es muy débil. Existe una pura similitud de contrastes entre los sacerdotes y la alianza. Tenemos una mención temporal μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν (7,3) y μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας (10,16). El tema del testimonio también está presente en ambas secciones: μαρτυρούμενος (7,8) referente a la vida de Melquisedec, y μαρτυρεῖ (10,15) refiriéndose a la instauración de la nueva Alianza. Encontramos el uso de verbos con el mismo prefijo e indican un cierto cambio: ἀνίστασθαι (7,11) ἀνίσταται (7,15), ἀνατέταλκεν (7,14) y ἀναίρεῖ...

15. Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, p. 59.

16. Cfr. Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 112-115.

ἵνα στήσῃ (10,9). Estos cambios se explican por la impotencia de la institución del sacerdocio y por la eficacia del nuevo sacerdote. La impotencia se menciona primeramente mediante una frase interrogativa εἰ... τελείωσις (7,11) y luego mediante una declarativa οὐδὲν γὰρ ἔτελείωσεν (7,19) por lo que se cancela el mandamiento anterior (7,18). Esta impotencia se dice también de los sacrificios en 10,4.5.6.8.11.

Existe una correspondencia entre ὁ κύριος ἡμῶν (7,14) y Ἰησοῦ Χριστοῦ (10,10). En 7,26-28 y 10,2-3 tenemos elementos simétricos, donde hay un contraste con la ley como término común, ὁ νόμος (7,28 y 10,1). Lo mismo sucede con el término ἁμαρτία, que lo encontramos en 7,26-27 y 10,2-3. Un tercer contraste lo marca una doble mención de la actividad sacrificial: “perdonar” y “ofrecer” sacrificios:

7,27 καθ' ἡμέραν... θυσίας ἀναφέρειν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας  
10,1-2 κατ' ἐνιαυτὸν... αὐταῖς θυσίας... προσφέρουσιν... οὐκ ἄν  
ἐπαύσαντο προσφερόμεναι... ἅπαξ κεκαθαρισμένους;

A la multiplicidad permanente de sacrificios de la ley se opone la singularidad o unicidad: “una vez por todas, ἐφάπαξ” (7,27) de la ofrenda de Jesús y en el otro versículo “una vez, ἅπαξ” (10,2) de la purificación de los fieles. Es este ἐφάπαξ de Jesús que realiza el ἅπαξ de los fieles.

Digamos para finalizar, que tanto 7,1-28 como 10,1-18 tienen como armadura el tema central del cumplimiento. Este tema hace de inclusión entre 7,28 (τετελειωμένον) y su concéntrico 10,1 (τετελειῶσαι). A éste se une la temporalidad ya vista y la evocación de la impotencia de la carne en el AT (7,16) a la que se opone la purificación eficaz mediante el cuerpo de Cristo (10,10).

### *1.1.5 Relación con la cuarta parte (11,1-12,13)*

Aquí nos encontramos con temas como la fe y la paciencia. La relación con nuestro pasaje aparece presente al inicio de la exhortación (10,1-3), del mismo modo que existe una relación entre 10,12-13 y 12,2-3. El tema de la exaltación celeste aparece tanto en 10,12 ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, como en 12,2 ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ κεκάθικεν. Aunque hay que notar que tienen una perspectiva distinta. En 10,12 tenemos un género doctrinal y un vocabulario cultural relacionado con la oblación por los pecados, mientras que en 12,2-3 el género es exhortativo, donde Cristo es mostrado como un ejemplo a imitar. No se dice nada de los pecados sino de la oposición entre Cristo y los pecadores.

### 1.1.6 *Relación con la quinta parte (12,14-13,18)*

El tema viene preparado o introducido en los versículos 12,10-13, donde se habla de una recta orientación de la actividad según la vocación cristiana. La relación entre esta parte y nuestro texto no es clara ni directa. Se podría ver una relación entre la comparación de las sombras del AT y las cosas del NT en 12,18-24 y en 10,1. También encontramos alguna alusión al sacrificio de Jesús Ἰησοῦς ... ἔπαθεν (13,11-12). En la conclusión 13,21 repite la expresión ποιῆσαι τὸ θέλημα, la cual también se encuentra en 10,7.9.

## 1.2 DELIMITACION RESPECTO AL CONTEXTO INMEDIATO ANTERIOR

Aceptando la teoría estructural del P.Vanhoye<sup>17</sup>, vemos que Heb 10,1 constituye el inicio de una sección nueva que se extiende hasta 10,18. Pero esta sección no está desligada de las anteriores ni de las posteriores, como ya hemos visto, sino que tiene un puesto específico dentro de un plan general. Aquí nos detendremos a ver cómo se relaciona nuestro texto con su contexto inmediato precedente.

La frase 10,1 constituye el inicio de nuestra perícopa, pero no por ello es el inicio absoluto de esta parte. La conexión se puede ver en distintos indicios:

\* La conjunción γάρ expresa un nexo lógico con lo precedente.

\* La expresión κατ' ἐνιαυτόν hace referencia a 9,25 (κατ' ἐνιαυτόν) y a 9,7 (τοῦ ἐνιαυτοῦ). La palabra θυσία se encuentra también varias veces en el capítulo anterior: 9,26; 9,23; 9,9; 8,3. Lo mismo sucede con el verbo προσφέρω, 9,28; 9,25; 9,14; 9,9; 9,7. La expresión οὐδέποτε δύναται... τελειῶσαι se relaciona con la expresión de 9,9: μὴ δυνάμεναι... τελειῶσαι. Σκίαν (10,1) es un recuerdo de 8,5. En cuanto a la ley ὁ νόμος (10,1) es ya mencionada en 9,19; 9,22; 8,4. Por lo que se refiere a los bienes futuros τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (10,1), ya aparecían en 9,11 relacionados con Cristo, ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν.

Todas estas indicaciones nos muestran que las primeras palabras de la sección 3ª se relacionan con la precedente, pero al mismo tiempo se debe admitir una división-separación que hace que nuestro texto sea una unidad

---

17. Esto que digo aquí, se puede ver ampliado en el libro de Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 162-172. Otros autores han seguido la misma línea que A.Vanhoye, aunque con modificaciones, como veremos posteriormente.

en sí misma. Esta división se ve con el cambio de sujeto: mientras la sección precedente 9,24-28 tenía como sujeto  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ , en 10,1 encontramos un nuevo sujeto,  $\delta\ \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ .

La conexión lógica, que la conjunción  $\gamma\acute{\alpha\rho}$  expresa, no es inmediata sino general, es decir, no es una conexión estricta entre 9,28 y 10,1 sino que relaciona toda la exposición anterior con lo que se va a exponer en 10,1-18.

La ruptura está confirmada incluso por la temática: en 9,28 tenemos la parusía gloriosa de Cristo, mientras que en 10,5 nos habla de la encarnación ( $\epsilon\iota\sigma\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$ ).

Si estudiamos la sección 2ª (8,1-9,28) desde el punto de vista estructural, vemos que la sección 2ª acaba en 9,28: la disposición simétrica sería:

8,1-6  
           8,7-13  
               9,1-10  
               9,11-14  
               9,14-23  
           9,24-28

y las inclusiones internas (8,3 y 9,9; 9,11 y 9,28) nos hacen ver a Heb 9,28 como el final de una sección en sí misma, lo cual confirma la ruptura con lo que viene a continuación (10,1).

A nivel de vocabulario, aunque se ven términos semejantes, hay a la vez diferencias sensibles<sup>18</sup>. En la sección 2ª se habla frecuentemente del santuario ( $\tau\acute{\alpha}\ \\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\alpha$ , 6 veces), del tabernáculo ( $\sigma\kappa\eta\nu\eta\acute{\iota}$ , 8 veces) y del ingreso en el santuario (9,6-7.8; 9,12.24.25). Por el contrario, en la sección 3ª nunca viene mencionado ni el santuario, ni el tabernáculo, ni el ingreso en el santuario. Otras diferencias de vocabulario: la palabra sangre ( $\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha$ ) viene nombrada 11 veces en la segunda sección, mientras que en la nuestra solamente una vez. En la 2ª raramente viene mencionado el pecado (4 veces), por el contrario es nombrado 9 veces en nuestra sección que es mucho más pequeña. Para designar a los sacrificios en la 3ª sección usa un término,  $\pi\rho\omicron\sigma\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$ , que no viene usado en el resto de la carta.

Estos son los indicios que nos muestran una cierta ruptura con la parte precedente, pero veamos ahora la relación de 10,1-18 con su contexto inmediato posterior.

---

18. En la diferencia de vocabulario se basa Vanhoye para criticar la posición de Spicq, Kuss y Michel, para quienes esta sección sería una recapitulación de la precedente. Si fuera una recapitulación, la sección 3ª tendría que continuar con la temática de la sección precedente, como es el tema del ingreso en el santuario. Cfr. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 162, n.1.

### 1.3 DELIMITACION CON RESPECTO AL CONTEXTO POSTERIOR

El verso 10,18 marca el fin de la exposición central. A partir de 10,19 el autor se dirige directamente a los lectores para exhortarles. Hay un cambio de género literario claro. Esta ruptura se observa en el modo de usar los verbos. En la parte expositiva (10,1-18) utiliza el indicativo y la 3ª persona (exceptuando las citas). Mientras que a partir de 10,19 utilizará el imperativo o subjuntivo, 1ª o 2ª persona plural, características éstas del modo exhortativo parenético.

A pesar de las diferencias entre 10,1-18 y 10,19-39, se pueden encontrar ciertas semejanzas, incluso en la densidad verbal (259 y 291 palabras respectivamente)<sup>19</sup>. Desde un análisis estructural se pueden ver ciertas afinidades.

a) Los segmentos inicial (10,1-3) y final (10,32-39) presentan dos fuertes marcas concéntricas. La reciprocidad de movimientos entre los que se acercan a Dios en el AT προσερχομένους (10,1) y los que vienen hacia los cristianos en los tiempos de la iglesia, ὁ ἐρχόμενος (10,37). Esta reciprocidad es mencionada dentro de un contexto de anámnesis (ἀνάμνησις 10,3 negativa; ἀναμνησθήσεσθε 10,32 positiva). Esta anámnesis es temporal: ἔτι συνείδησιν (10,2) referida a los pecados; ἔτι... μικρόν (10,37) a cerca de la paciencia que los cristianos tienen que tener cuando soportan sufrimientos. En los dos segmentos encontramos mencionados los bienes escatológicos τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (10,1) y κρείττονα ὑπαρξιν (10,34).

b) Dentro de los segmentos centrales de las dos secciones (10,4-14 y 10,26-31), encontramos también correspondencias. El cambio de la Alianza lleva al rechazo de la ley desde una perspectiva peyorativa en 10,8.9 “cosas todas ofrecidas conforme a la ley... Abroga lo primero para establecer lo segundo”, o desde una perspectiva apreciativa por ella en 10,28.

La santificación es realizada por la ofrenda de Cristo, “y en virtud de esta voluntad, ἡγιασμένοι merced a la oblación del σώματος de Jesucristo” (10,10), mientras que el cristiano pecador desprecia “el hijo de Dios... y τὸ αἷμα de la Alianza... en la cual ἡγῆσάμενος” (10,29). Se señalan los dos polos eucarísticos del cuerpo y la sangre.

Dos aspectos escatológicos son opuestos en los textos 10,12-13 y 10,26-27, el de Cristo salvador y el del cristiano pecador:

“μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ... θυσίαν ... τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος .. οἱ ἐχθροί”

19. Para un desarrollo más amplio de la densidad verbal ver Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 96-97.



“περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία ... ἐκδοχὴ ... τοὺς ὑπεραν-  
τίους”

En cuanto a la perícopa inicial, sólo ofrece una correspondencia con la perícopa final: una misma introducción de una citación:

εἶπον. ἰδοὺ ἤκω	10,7
τὸν εἰπόντα.	10,30

El segmento final (10,15-18) e inicial (10,19-25) no ofrecen ninguna marca concéntrica fuerte, aunque tienen un contexto y un vocabulario cercano. Los cristianos son personalmente inmersos ἡμῖν (10,15) y ἡμῖν (10,20), pues según 10,19-25, los cristianos se deben guiar por el espíritu de la Nueva Alianza y en 10,15 es el Espíritu, el que les da testimonio de la eficacia del sacrificio de Cristo. También tenemos la repetición de la palabra corazón (καρδίᾳ) en 10,16 y 10,22.

## 2.- CRÍTICA TEXTUAL

En este capítulo intentaré analizar las dificultades y variantes a nivel textual. Como vemos es un texto largo, por lo que tendremos muchas variantes. No obstante, me centraré en las más importantes, y dejaré de lado aquellas que, o bien porque aparecen en pocos manuscritos o por su carencia de importancia, no merece la pena analizarlas. Para ello, seguiré versículo por versículo.

### VERSICULO 1

οὐκ αὐτήν	text
οὐκ αὐτῶν	1908 sy <sup>p</sup>
οὐ κατά	69
καί	P <sup>46</sup>

¿Cómo explicar dichas variantes? αὐτῶν sería un error del escriba al cambiar el acusativo femenino αὐτήν por un genitivo plural y así adaptarlo a ἀγαθῶν. Κατά se explica por un error del copista y sólo aparece en un manuscrito. La variante de καί, es un texto difícil y que sigue siendo controvertido. Para algunos autores, P<sup>46</sup> presentaría la lectura original y en lugar

de tener una frase disyuntiva, tendríamos una frase coordinada. Entre los autores que apoyan la originalidad de P<sup>46</sup> tenemos a Herman Charles Hoskier<sup>20</sup>. Otro autor que también apoya dicho manuscrito es R. Cantalamessa: “La lección de Heb 10,1 dada por P<sup>46</sup> no es un simple error del copista como se ha creído. De hecho, la tradición indirecta más antigua desde Melitón de Sardes hasta Metodio de Olimpo apoya esta lectura en contra de la lectura recibida, cuyos primeros testimonios datan del siglo IV con los códices Vaticano y Sinaítico”<sup>21</sup>. Para apoyar su postura, Cantalamessa hace un estudio semántico de los términos σκία y εἰκῶν. Por ser un texto único, no se puede apoyar en paralelismos internos directos por lo que estudia el vocabulario de Filón y Platón, cuya influencia en Hebreos es innegable<sup>22</sup>. Posteriormente estudia los textos de Heb 9,11; 9,23-24; 11,1 que son el contexto inmediato y que ofrecen elementos que coinciden con Heb 10,1 y sugieren una interpretación del pasaje que concuerda perfectamente con la lectura de P<sup>46</sup>. La traducción que nos presenta sería: “La ley, poseyendo solamente una sombra de los bienes futuros y una imagen de las realidades...”<sup>23</sup>.

Frente a estos autores, tenemos la gran mayoría que aceptan el texto receptus, como es el caso de Metzger, quien califica al texto más común con “A”.

θυσίας ἄς                    *text*  
 θυσίας αὐτῶν    X P (365 pc) b

La variante intenta aclarar el texto, pero no se retiene importante, dado que está poco apoyada por los manuscritos.

ἄς προσ- P<sup>46c</sup> X C D<sup>2</sup> Ψ M lat  
 αἴς προσ- D\* H L 5.88.257.263.442.489.547.623.927.1873 z  
 - προσ- P<sup>46\*</sup> A 33.2495 pc

20. Hoskier, H.Ch., *A Commentary on the various reading in the text of the Epistle to the Hebrews in the Chester-Beatty Papyrus P46 (circa 200 a.D)*, London 1938, p.30: “Así escribe P46 sustituyendo καὶ τήν por οὐκ αὐτήν τήν, pero me parece óptima la elección y una lectura más primitiva que la usual. Esta significa: “Una sombra... y la semejanza de...” en lugar de: “Una sombra... y no la verdadera imagen de...”, pues en Heb 8,5 tenemos una cosa similar”.

21. Cantalamessa, R., *Il papiro Chester Beatty III (P46) e la traduzione indiretta di Hb 10,1*, *Aeg* 45 (1965) p. 214. De la misma opinión es Sen, F., *Se recupera la verdadera lectura de un texto muy citado, cuyo sentido cambia substancialmente (Heb 10,1)*, *CB* 23 (1967) p. 165-168.

22. Cantalamessa, R., *Op. Cit.*, p. 214: “La lectura común que contrapone σκία y εἰκῶν como sombra y realidad, no solo no ofrece una explicación plausible del texto, sino que es contradicha por las fuentes (Platón y Filón), a los cuales el autor manifiestamente se inspira en la terminología”.

23. Cantalamessa, R., *Op. Cit.*, p. 212.

Con αἷς tenemos un dativo plural que se puede explicar por atracción del relativo (Cfr. Jn 17,12) pero la frase no cambia. P<sup>46</sup> omite el relativo. La omisión se explicaría por la sintaxis difícil de la frase<sup>24</sup>.

δύναται P<sup>46</sup> D<sup>\*.2</sup> H K L<sup>S</sup> Ψ 326.365.629.630.1739.1881 pm f r  
 δύνανται X A C D<sup>1</sup> P 33.81.104.614.1241.2492 pm a b z\* vg<sup>mg</sup> sy

Tanto el plural como el singular se encuentran en buenos manuscritos por lo que se podría dudar a simple vista. Pero la crítica interna está a favor de δύναται, en singular, pues el sujeto es νόμος, singular. El plural se explicaría por confusión del escriba quien falsamente pensó que el verbo δύναται llevaba el mismo sujeto que el verbo προσφέρουσιν<sup>25</sup>. Pero es la ley y la ofrenda, no el sacerdote quienes hacen efectivo en Heb la consagración.

#### VERSICULO 2

οὐκ ἄν text  
 κἄν P<sup>46</sup> (365) pc  
 ἄν H<sup>\*</sup> 614.630.1739.1881.2495 al

La sustitución de ἄν por κἄν evita la dureza e intensidad de la pregunta y significa “incluso”<sup>26</sup>. “La supresión de οὐκ en P<sup>46</sup> H<sup>\*</sup> 206 263 429 614 630 1245 1518 1739 1758 1852 1881 2495 f vg<sup>cl</sup> sy<sup>p h</sup> ar Prim trasformó una pregunta secundaria en una declaración, pero no de manera absurda”<sup>27</sup>. Según

24. Vanhoye, A., *Lectioes in Hebr. 10,1-39. De Efficacia Oblationis Christi et de vita Christiana. Ad usum auditorum*, Romae 1972, p. 6: “El escriba no percibió que después de νόμος no había venido el verbo y por lo tanto no percibió la necesidad del relativo”. Otro autor que nos presenta una conjetura poco plausible es Attridge, H.W., *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphia 1989, p. 267: “Si la lectura original fuera αἷς, la omisión accidental podría ser bien entendida después de θυσίας... Una corrección alternativa de la omisión con el nominativo αἷ también explicaría el plural δύνανται... Aunque tal variante no se encuentra en los MS griegos, parece que está apoyada por la version siria Harklean y la armena”.

25. Attridge, H.W., *Op. Cit.*, p. 267: “El singular podría ser un intento de corrección de la mala sintaxis, aunque es más probable que el plural sea una corrupción mecánica influida por el plural precedente προσφέρουσιν”.

26. Blass, F.-Debrunner, A., *A Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, Cambridge - Chicago 1961, p. 374: “κἄν contiene en sí misma el significado de ‘y si’ (puramente condicional) y ‘si solo, incluso si’. También se ha convertido en una partícula = ‘al menos, (incluso) si solo’ así tenemos en Heb 10,2 P<sup>46</sup> (S A C D correctamente οὐκ ἄν)”.

27. Braun, H., *An die Hebräer*, HNT 14, Tübingen 1984, p. 290.

A. Vahnoye las variantes se explican por no distinguir bien la interrogación retórica<sup>28</sup>.

κεκαθαρισμένους	P <sup>46</sup> X D H K P33.38.69.101.326.383.442.462 467.1313.1834.1845.1912.2127
κεκαθερισμένους	A C
κεκαθαρμένους	L 104 Koine Chr Thret Dam Thphyl Ps Oec.

Es aceptado el participio helenístico del texto receptus, mientras que la variante κεκαθερισμένους se explica por un error del escriba; κεκαθαρμένους es una forma clásica. Estas variantes no tienen mucha importancia.

### VERSICULO 3

ἐνλαυτ+γίνεταί D\* 330.440.823 d e f vg arm

Es un añadido posterior y secundario. El añadido tiene la función de dotar de un verbo a una frase nominal, pero se entiende perfectamente como frase nominal.

### VERSICULO 4

ταύρων καὶ τράγων A C D Ψ M latt sy bo  
τράγων καὶ ταύρων P<sup>46</sup> X 326.1881 pc sa; Aug

Se explica esta variante de cambio de orden de las palabras por influjo de Heb 9,13.

ἀφαιρεῖν text  
ἀφελεῖν L 205.209.442  
ἀφερεῖν Ψ H 460

Las variantes son equivocación del escriba. Ἀφελεῖν es el infinitivo aoristo y puede que se haya equivocado al escribir λ en lugar de ρ, y la apa-

---

28. Vahnoye, A., *Op. Cit.*, p. 42: “La variación se explica por el hecho de que no se percibe bien la pregunta retórica, dado que no tiene ningún signo propio. Y si no se percibe, la argumentación no cuadra. Porque se espera la afirmación “hubieran cesado” y sin embargo se encuentra la negación “no hubieran cesado”. De ahí las correcciones”.

rición de ε en vez de αι pudiera ser un itacismo (Cfr. 3,13). La explicación del itacismo valdría también para la última variante.

### VERSICULO 5

σῶμα *text*  
ὠτα sy<sup>h mg</sup>

La explicación que nos da Braun de este cambio es: “Menos probable es la equivocación de un primitivo ὠτ(ί)α en σῶμα durante la historia del texto de la LXX, pues ὠτ(ί)α es usado solo en las traducciones latinas y siriacas de la LXX y de la Hexapla, pero en ninguno de los antiguos manuscritos de la LXX. ὠτ(ί)α suena en Heb sy<sup>h mg</sup> a “oídos”<sup>29</sup>.

### VERSICULO 6

ὄλοκαυτώματα X A C Ψ M r vg<sup>cl</sup> sy sa<sup>mss</sup> bo  
ὄλοκαύτωμα P<sup>46</sup> D 1881 vg<sup>ms</sup> sa<sup>mss</sup>

La tradición principal de la LXX tiene, como en el texto hebreo, el singular, el cual aparece como lectura secundaria en P<sup>46</sup> D 1881...<sup>30</sup> Pero también podría haber sido influencia de la LXX Sal 50,18 aunque esta influencia Braun no la cree así, sino que aboga por otro texto de la LXX de influencia egipcia<sup>31</sup>.

ἐὐδόκησας P<sup>46</sup> X D<sup>2</sup> K L al pler Chr Thret Dam  
ἐζήκησας 1836.623\*  
ηὐδόκησας A C D\* 38.69.81.104.181.218.241.255.256.263.326.  
440.442.547.623.1611.1827.1834.2005

En la LXX primitivamente se encontraba ἦτησας. Según Braun, el escriba de Heb habría usado el mismo texto de la LXX de influencia egipcia.

29. Braun, H., *Op. Cit.*, p. 294.

30. Reflejan una disposición correccional referente a la exactitud de la citación escrituraria. Así Cadwallader, A.H., *The Correction of the text of the Hebrews toward the LXX, NT 34* (1992) p. 281: “Efectivamente, suprimió lo que generalmetne ha sido visto como una confluación (con el Sal 50(51),18). Esta confluación es probable que no provenga de la mano de Heb”.

31. Braun, H., *Op. Cit.*, p. 295: “El plural original de Heb ha sido difícilmente construido por el mismo Heb a imitación de la LXX Sal 50,18, sino que ha sido tomado de un antiguo texto egipcio de la LXX”.

Ἐξήτησας<sup>32</sup> vendría como consecuencia de un error de lectura de la palabra ἤτησας en algún manuscrito de la LXX. En cambio, ηὐδόκησας se explicaría como influencia del aumento ático.

### VERSICULO 7

γέγραπται *text*  
 γέγραπται γὰρ περὶ P<sup>46</sup> D<sup>\*.2</sup>

La variante es una corrección gramatical para suprimir el asínдетon. Introduce γὰρ en analogía con la forma común de introducir una citación. Un uso frecuente de este fenómeno lo tenemos en Pablo.

θήλημά σου *text*  
 θήλημά σου ἠβουλήθης ἂν I

La lectura justa se encuentra en la LXX, mientras que la corrección de I es errónea pues en la LXX se encuentra ἠβουλήθης.

### VERSICULO 8

θυσίαν κ. προσφοράν X<sup>2</sup> D<sup>\*</sup> I Ψ M sy<sup>h</sup> sa<sup>mss</sup>  
 θυσίας κ. προσφοράς X<sup>\*</sup> A C D<sup>\*</sup> P 33.1881.2464.2495 pc

El acusativo plural ha sido adaptado al texto del salmo en la LXX y a Heb 10,5, donde aparece el acusativo singular<sup>33</sup>. Sería una corrección posterior para hacer concordar la misma citación.

κατὰ νόμον P<sup>46</sup> X A C P Ψ 33.81.104.326.1175.1739.1881.2464. 2495 pc  
 κατὰ τὸν νόμον D M

El texto de las versiones está apoyado por los grandes códices por lo que sería la lectura original, mientras que con la inserción del artículo se ha

32. Cadwallader, A.H., *Op. Cit.*, p. 281 da la misma explicación que en el variante anterior, sería una supresión de una confluencia.

33. Cadwallader, A.H., *Op. Cit.*, p. 285: "Es en esta categoría de correcciones en relación con una citación previamente dada donde se revela más claramente la ofensa que Heb ha debido causar cuando las palabras de la interpretación diferían de la palabras de la citación que ya había sido hecha. Muy probablemente no es atribuible a Heb mismo sino a un ciudadano copista. Sin embargo, el rigor de dicha actitud no está presente en todos los manuscritos"

intentado mejorar el estilo gramatical. La falta de artículo con los nombres abstractos es un hecho bien constatado en las gramáticas (Cfr. B1-Deb 258.2).

### VERSICULO 9

πολιῆσαι P<sup>46</sup> X<sup>\*</sup> A C P K\_ 33.326.1175.1881.2464.2469 *al*  
 πολιῆσαι ὁ θεός X<sup>2</sup> M lat sy<sup>p.h\*\*</sup> bo<sup>ms</sup>

En la mayoría de los manuscritos no aparece ὁ θεός, pero algunos manuscritos como el Sinaítico corregido y otros minúsculos intentan corregir la omisión conforme al v. 7. La inclusión de ὁ θεός sería secundaria<sup>34</sup>.

### VERSICULO 10

ἐσμὲν διὰ P<sup>46 79</sup> vid X A C D \* P Ψ 33.81.104.365.629.630.  
 1739.1881.2464.2495 *al latt co*  
 ἐσμέν οἱ διὰ D<sup>1</sup> M  
 ἐμέν ἡμεῖς διὰ 323 *pc*

La introducción de οἱ se debe a una equivocación a causa de la diptografía: ἡγλασμένοι ἐσμένοι. La explicitación del pronombre es totalmente secundaria pues ya se sobreentiende por el verbo.

αἵματος D<sup>\*</sup>  
 σώματος *text*

El cambio de “cuerpo” por “sangre” es motivado por una lectura cultural<sup>35</sup> o por influjo de 13,12; pero es una corrección secundaria dado que el salmo habla de cuerpo y no de sangre. Para Attridge podría ser probablemente una influencia del lenguaje del v. 4 y el énfasis del cap. 9 sobre la sangre<sup>36</sup>.

34. Braun, H., *Op. Cit.*, p. 298: “El carácter secundario de la inclusión se descubre mediante la variación en la forma del texto y en el lugar de la inclusión...”. Este autor añade cuatro variantes que ha encontrado.

35. Cfr. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 57.

36. Attridge, H.W., *Op. Cit.*, p. 268.

## VERSICULO 11

ἱερεὺς P<sup>13</sup> P<sup>46.79</sup> vid X D Ψ M bo  
 ἀρχιερεὺς A C P 104.365.614.630.1175.2464 al sy<sup>p.h\*\*</sup> sa

La lectura de ἀρχιερ. tiene buenos testimonios. La explicación de la variante se debería a un deseo de exaltar más a Cristo por un motivo teológico<sup>37</sup>. También podría ser posible atribuir la aparición de dicha variante a un influjo de los versículos 5,1 y 8,3 donde aparece la misma palabra.

ἁμαρτίας text  
 ἁμαρτίαν P<sup>13</sup>

El singular está bien testificado y podría ser debido a la influencia del uso paulino (Cfr. Rom 5,12-21). Heb normalmente utiliza el plural, pues se trata de la pluralidad de pecados (Cfr. 10,2.3.4), por lo que se ha preferir el textus receptus.

## VERSICULO 12

οὐτος P<sup>13</sup> 46 79 vid X A C D\* P Ψ 33.81.256.263.436.462.489.927  
 1739.1834.1837.1873.1881.1908.1947.2127.2143.2495 pc latt sy co  
 αὐτός D<sup>2</sup> K L 104 326 M

Οὐτος, demostrativo, se encuentra en los mejores manuscritos, por lo que se ha de considerar secundaria la corrección αὐτός. Según Vanhoye, sería una corrección por reverencia<sup>38</sup>.

ἐν δεξιῇ P<sup>46</sup> C D K L P M vg  
 ἐν δεξιῶν A 104 Athan  
 ἐν δεξίᾳ X\*

Ἐν δεξιῇ es una lectura que está apoyada por los grandes manuscritos. Es una citación libre según la LXX Ps 109,1 y que se encuentra en Heb 1,3. Un copista posterior ha intentado corregir el texto y adaptarlo tanto a la

37. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 66: “La corrección ἀρχιερεὺς se entiende por un deseo de honrar a Cristo mediante una comparación superior”.

38. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 66: “La corrección se entiende porque αὐτός, en cuanto pronombre personal, parece más conveniente por reverencia a Cristo que οὐτος, demostrativo”.



LXX como a la citación de Heb 1,13<sup>39</sup>. La tercera corrección ha sido una mezcla de las dos variantes anteriores (armonización).

*VERSICULO 13*

αὐτοῦ *text*  
— P<sup>13</sup>

P<sup>13</sup> omite αὐτοῦ por error o despiste del copista.

*VERSICULO 14*

μιᾷ γὰρ προσφορᾷ *text*  
[μία γὰρ προσφορά Bengel c. 33.630.1881.2495 pc]

La variante<sup>40</sup> es un nominativo, como sujeto; vale la pena tenerla en consideración en vista del sujeto de τετελείωκεν (Cfr. 7,19; 9,9; 10,1). Pero el dativo instrumental es mejor: desde 10,11 se trata no del sacrificio sino del oferente.

ἀγιαζομένους *text*  
ἀνασωζομένους P<sup>46</sup>

P<sup>46</sup> cambia el verbo, el cual no se encuentra en el NT, mientras que es frecuente en la LXX (26x). Para Herman Charles, el término ἀνασωζομένους sería la lectura original que tal vez habría sido perdida en la mayoría de los manuscritos, pues según él, sería el autor y no el escriba quien estaría más familiarizado con el lenguaje de la LXX<sup>41</sup>. Otros autores, por el contrario, apoyan la lectura del texto recibido. Así Attridge opina que la variante de P<sup>46</sup> “es ciertamente un simple error visual... Aquí ΑΓΙΑΖΟΜΕΝΟΥΣ fue

39. Cfr. Cadwallader, A.H., *Op. Cit.*, p. 281.

40. Según Attridge, W.H., *Op. Cit.*, p. 278, esta variante fue probablemente “un error mecánico, causado por la negligencia de la iota subscripta y facilitada por la falta de un sujeto explícito en el versículo”.

41. Hoskier, H.Ch., *Op. Cit.*, p. 29: “¿Quién es más probable que haya escrito ἀνασωζομένους, el pobre diligente escriba o el autor con su gran cultura? Para el autor, estaría reproduciendo el lenguaje de la LXX con el que estaría familiarizado, pero el escriba difícilmente habría contraído la palabra a ἀγιαζομένους, aunque los revisores pudieran haberlo hecho basándose en ἡγιασμένοι del versículo 10, mientras que el autor no se habría preocupado de tales ‘consistencias’ sino que estaría diligentemente desarrollando su tema y trabajando en él para llegar a su culmen”.

mal leído ANAZOMENΟΥΣ y después corregido ANAZΩΜΕΝΟΥΣ”<sup>42</sup>. El textus receptus coloca los verbos ἀγιάζειν y τελειοῦν cerca como en 2,11. Según Vanhoye: “Se quitaría la discordia aparente entre 10,10 (ἡγιασμένοι) y 10,14; el verbo concuerda y es congruente con la temática de la sección”<sup>43</sup>.

#### VERSICULO 15

εἰρηκέναι P<sup>13.46</sup> X A C D P XΨ 33.81.104.326.365.1739.1881  
2464.2495 *al co latt*  
προειρέναι M

La variante intenta obtener una índole profética del texto citado, e intenta resaltar más la diferencia entre el Hijo y el Espíritu Santo.

#### VERSICULO 16

αὕτη *text*  
αὕτη δέ P<sup>46</sup> D<sup>\*.2</sup> *lat*

La partícula adversativa nos sugiere una oposición de la nueva a la antigua alianza, a la vez que nos muestra que no tenemos una citación íntegra y completa sino sólo una parte de ella.

τὴν διάνοιαν P<sup>13.46</sup> X A C D\* I P 33.81.1739.1881.2464 *pc z vg<sup>st</sup>*  
τῶν διανοίῳν D<sup>1</sup> Ψ M *it vg<sup>cl</sup> sy<sup>(p)</sup>; Ambr*

El textus receptus está apoyado por los mejores manuscritos. La variante intenta hacer una corrección gramatical<sup>44</sup> o una influencia del plural de la frase precedente. En la misma citación de Heb 8,10, tenemos ἐπιγράψω ἐπί + genitivo (aunque existen variantes en acusativo).

#### VERSICULO 17

--- καί *text*  
ἕστερον λέγει καί 104.323.945.1739.1881 *al vg<sup>ms</sup> sy<sup>hmg</sup> sa*  
τότε εἴρηκεν καί 2495 *pc sy<sup>h</sup>*

42. Attridge, H.W., *Op. Cit.*, p. 278.

43. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 66.

44. Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 79: “Tal vez porque precedentemente la palabra καρδίας habría sido vista como genitivo. Ambas construcciones deben emplearse con ἐπιγράψω”.

Heb toma el λέγει κύριος del texto de la LXX no como una citación, sino como sus propias palabras, con las cuales él introduce la aclaración y el cambio de orador.

αὐτῶν      X A C D<sup>1</sup> Ψ M vg<sup>mss</sup> sy  
 —          P<sup>13</sup>vid.<sup>46</sup> D\* 33.104.1739 pc latt

La corrección del texto suprime la repetición de la misma palabra cuando el segundo αὐτῶν se puede referir o aplicar también a ἀμαρτιῶν. Es una mejora del estilo.

μνησθήσομαι    P<sup>13</sup> X\* A C D\* I 33.81.1739.1881 pc  
 μνησθῶ          P<sup>46</sup> X<sup>2</sup> D<sup>2</sup> Ψ vid M

La variante, en vez de leer un futuro indicativo, usa un aoristo subjuntivo e intenta corregir la discrepancia con 8,12 y con la LXX, por lo que el texto que tenemos hoy, que hace la promesa más viva, fue probablemente el original<sup>45</sup>. Para Herman Charles, por el contrario, la variante tendría prioridad sobre el textus receptus<sup>46</sup>. El uso del futuro indicativo indica una cierta seguridad o certeza de los hechos, mientras que el subjuntivo es un modo más subjetivo y por tanto menos positivo<sup>47</sup>.

### VERSICULO 18

τούτων    text  
 —        X\* b r

La omisión puede ser debida a que el copista consideraba que era claro que el perdón se refería a los pecados y a las faltas de la frase anterior, y no consideró que era necesario mencionarlos de nuevo mediante el pronombre.

45. Cfr. Attridge, H.W., *Op. Cit.*, p. 278.

46. Hoskier, H.Ch., *Op. Cit.*, p. 49: "μνησθῶ parece tener un derecho de prioridad siendo una citación de la LXX en Jeremías".

47. Según Cadwallader, A.H., *Op. Cit.*, p. 282, el cambio de forma gramatical se debe a que "Heb intenta subrayar la superioridad del sacerdocio de Cristo en términos del orden de Melquisedec y un modo para esto, es suponer la superioridad de Melquisedec sobre Abraham para lo que el tiempo perfecto sirve mejor que el aoristo".

## CONCLUSION

Como hemos podido observar, nuestro texto presenta muchas variantes, pero hay que tener en cuenta que es un texto largo. Algunas de ellas son de cierta importancia para la interpretación y exégesis del texto. No obstante, la mayoría son errores o cambios que intentan mejorar el estilo, por lo que se puede decir que es un texto claro dentro del estilo de la carta a los Hebreos.

### 3.- ESTRUCTURA RETORICA DE LA SECCION (10,1-18)

Nuestro texto muestra a primera vista una inclusión general entre el versículo final de la sección (10,18) y el versículo inicial (10,1):

10,18 προσφορά

10,1 προσφέρουσιν

donde hay una correspondencia por oposición: de una parte en 10,1 se habla de ofrecer perpetuamente los mismos sacrificios, mientras que en 10,18 se proclama la supresión de toda ofrenda por el pecado. Ofrecer y ofrenda forman una inclusión.

Pero un estudio atento de los indicios literarios y gramaticales nos hacen distinguir 4 pequeños párrafos dentro de nuestra sección: vv.1-3; 4-10; 11-14; 15-18.

a) Los límites del 1º párrafo vienen determinados por la inclusión κατ' ἐνιαυτίον.

b) El 2º párrafo nos pone una duda: tenemos una inclusión entre el v.5 (προσφοράν οὐκ ἠθέλησας) y el v.10 (θελήματι... προσφορᾶς) ¿Cuál es el papel que desempeña el v.4? ¿Va con el 1º o con el 2º párrafo? Ya vimos que la estructura del 1º párrafo es completa. De otra parte, el desarrollo del 2º párrafo se caracteriza por la alternancia continua entre la exclusión del culto antiguo y la presentación de Cristo. Haciendo del v.4 el inicio del párrafo, se obtiene esta alternancia. Indicios gramaticales apoyan también esta división (la conjunción γάρ entre 10,3 y 4; διό entre 10,4 y 5). Al mismo tiempo, así tenemos una “palabra enganche” (ἄμαρτία 10,3 y 4) entre los dos párrafos.

c) El 3º párrafo viene introducido por un καί y es limitado por la inclusión de la palabra προσφέρων (10,11) προσφορᾶ (10,14). Esta misma palabra sirve de “palabra enganche” con el v.10. Hay un paralelismo entre 10,14 y la conclusión del párrafo precedente 10,10, lo que sugiere que 10,14 tiene una misma conclusión:

ἡγιασμένοι... προσφορᾶς -- προσφορῶ ... ἁγιαζομένους.

d) El inicio del 4º párrafo viene marcado por las partículas δέ ... καί. No tiene una inclusión propia, pero tenemos en el v.18 un paralelismo con las conclusiones precedentes: προσφορᾶ (10,14; 10,10).

Hay que subrayar el hecho de que el nombre de Jesucristo aparezca al final del segundo párrafo (10,10), es decir, en el centro de la sección. Para asegurarse este puesto a Cristo, el autor se ha abstenido de expresar el sujeto en 10,5 y se ha contentado en 10,12 con el uso del pronombre οὗτος.

Ahora estudiaremos cada párrafo individualmente para ver la temática, y al final se verá la relación entre los párrafos.

### 1º Párrafo: 10,1-3

El párrafo inicial subraya y evidencia la impotencia radical de la Ley por el hecho de la repetición incesante de los mismos sacrificios. La unidad se compone de dos grandes frases y una breve conclusión, que pone fuera de duda la afirmación inicial. Se trata de una simetría cruzada: los términos están en series paralelas, mientras que la construcción (subordinada, principal, principal, subordinada) está en disposición concéntrica.

Este es el esquema que nos ofrece el P. Vanhoye<sup>48</sup>:

- X cada año por los mismos sacrificios
  - A que se ofrecen sin cesar
  - B a no puede nunca
    - b a los que se acercan
    - c dar la perfección
  
- A' No habrían cesado de ser ofrecidos
- B' a' al no tener ya conciencia de pecado
  - b' los que ofrecen ese culto
  - c' una vez ya purificados
- X' con ellos se renueva el recuerdo de los pecados cada año.

Dussaut<sup>49</sup>, sin embargo, nota que este esquema deja a un lado la parte introductiva participial (10,1). Este autor sitúa en el centro la declaración

48. Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, p. 163.

49. Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 84-85.

fundamental de la impotencia de la ley. Esta declaración está circundada por dos versículos que señalan la ofrenda continua de los sacrificios y cuyos elementos son concéntricos:

ὅς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηγεκὲς  
οὐδέποτε δύναται... τελειῶσαι  
ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμεναι

Los tres primeros versículos ofrecen sintagmas en simetría paralela junto con los 3 últimos versículos, y cuyos elementos son concéntricos entre ellos, dos a dos:

1a.c: Σκιδᾶν... ἔχων... -...- κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θ.  
2b.3: ... ἔχειν... συνείδησιν-...- ἐν αὐταῖς (θ)... κατ' ἐνιαυτὸν

## 2º Párrafo: 10,4-10

El tema que trata es la oposición entre los sacrificios de los animales y la ofrenda personal de Cristo. La última frase nos revela la intervención decisiva que sustituye el culto antiguo y lo suprime: la ofrenda del cuerpo de Jesucristo es de una vez por todas. Usa el salmo donde el salmista excluye toda ofrenda sacrificial, pero nuestro autor quiere mantener una ofrenda privilegiada. Para ésto, el autor tomando el texto del salmo, ha introducido una modificación sutil: el singular, sacrificio y ofrenda (v.5), él los ha sustituido por el plural, sacrificios y ofrendas (v.8). Así ya no se trata de todo sacrificio sino de la multiplicidad de sacrificios y deja un lugar para la ofrenda del cuerpo de Jesucristo, que se realiza una sola vez (v.10).

Este párrafo se puede subdividir en dos: una citación de la Escritura (10,4-7) y su aplicación a Cristo (10,8-10). Cada una de estas subdivisiones conlleva un contraste, subrayado por dos “dichos” relativos a los sacrificios de la ley y al sacrificio de Cristo:

λέγει ... τότε εἶπον... (vv.5.7)

λέγων ... τότε εἴρηκεν... (vv.8-9)

La primera subdivisión (vv.4-7) forma una unidad estructural compuesta por la declaración de la incapacidad de la sangre de toros y machos cabríos de quitar el pecado, y por la citación del Sal 40,7-9 (LXX) retocado.

En el centro, el autor sitúa el hecho capital de la encarnación que viene circundado por la doble mención del rechazo de los sacrificios antiguos.

Estos tres versículos están encuadrados por las dos expresiones de “decir” de Cristo y su unión al momento de la encarnación:

λέγει

θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας

σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι

ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ αμαρτίας οὐκ εὐδοκῆσας

εἶπον

La universalidad de los sacrificios está expresada en esta enumeración, dos y dos, de los cuatro tipos de sacrificios. En los extremos tenemos en el v.4 la impotencia de la sangre de animales y en el v.7 su sustitución por la dedicación de Cristo de hacer la voluntad de Dios. La formulación concéntrica ideal de este párrafo se expresaría así, según Dussaut<sup>50</sup>:

AT - Xt AT.Xt.AT Xt - Xt

La segunda subdivisión (vv.8-10) retoma la citación anterior y la aplica a Jesucristo. En base a los dos dichos de Cristo, se distinguen todavía dos perícopas, caracterizadas una por su estructura paralela (8 a-d) y la otra por su estructura concéntrica (8 e-10). En la 1ª perícopa, los sacrificios antiguos son reagrupados, en plural y al final están las dos expresiones de rechazo. Constituyen una estructura paralela. La 2ª perícopa es concéntrica y subraya la eficacia de esta ofrenda íntima. Los versículos extremos oponen la multiplicidad de las ofrendas antiguas y la unidad de la ofrenda del cuerpo de Cristo. El versículo central proclama este cambio cultural del AT al NT.

8 e      προσφέρονται

9 a      θέλεμά σου

9b      ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στέσῃ

10 a      θελήματι

10 b      προσφορᾶς

### 3º Párrafo: 10,11-1

En el 3º párrafo tenemos una oposición entre dos situaciones de sacerdotes, situaciones que resultan del sacrificio ofrecido y del grado de eficacia. Una estructura concéntrica se ve a simple vista

50. Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 85. Hay que hacer notar, que este autor en Heb 10,1-18 sólo hace tres divisiones: 10,1-3; 10,4-14; 10,15-18. No obstante, no es muy congruente, pues después vuelve a dividir 10,4-14 en dos subdivisiones (10,4-10 y 10,11-14), por lo que su esquema no se diferencia sustancialmente del presentado por Vanhoye.

51. Esquema ofrecido por Vanhoye, A., *Op. Cit.*, p. 167.

x todo sacerdote

- (a) 1. está en pie  
2. día tras día oficiando la liturgia
- (b) ofreciendo reiteradamente los mismos sacrificios
- (c) que nunca pueden borrar los pecados

X El

- (C) por los pecados
- (B) habiendo ofrecido un sólo sacrificio
- (A) 1. se sentó  
2. esperando desde entonces

Algunos elementos están dispuestos en simetría paralela. Esta estructura es completada por una conclusión (v.14) que retoma la parte positiva y la reafirma. Hay una inclusión entre v.11 y 14 con la palabra προσφέρων - προσφορῶ.

Dussaut retoma la misma estructura de Vanhoye con algunas modificaciones<sup>52</sup>:

- x todo sacerdote (a) 1. está en pie  
cada día- 2. oficiando la liturgia
- (b) - ofreciendo reiteradamente los mismos sacrificios
- (c) - que nunca pueden borrar los pecados.
- X Pero El - uno sólo
- (C) - por los pecados - (B) habiendo ofrecido sac.
- (A) 1. se sentó para siempre...  
- 2. esperando desde entonces...  
- .../...  
- .../...
- (B') - por una sola oblación
- (C') - él ha llevado a la perfección para siempre  
- a los que él santifica

En este esquema, Dussaut ve un paralelismo de construcción entre las dos perícopas (11 y 12-14). Cada perícopa es construida con dos verbos principales, indicando el primero la actitud de "todo sacerdote" o de "El". Los segundos verbos indican el resultado de santificar:

- (a) 1. ἔστηκεν. καθ' ἡμέραν (A) 1. εἰς τὸ διηγεκέσ. ἐκάθισεν
- (c) οὐδέποτε. δύνανται (C') τετελείωκεν. εἰς τὸ διηγεκέσ

<sup>52</sup>. Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 86.



Con este esquema, se ve que hay una estructura paralela, mientras que con el esquema precedente mostraba una estructura concéntrica del conjunto.

#### 4º Párrafo: 10,15-18

Este párrafo se presenta como la confirmación de la tesis mediante un argumento de la Escritura. Usa la citación de Jeremías 31 que ya había usado en el cap. 8,10-12, pero con ciertas modificaciones. Así hace depender καρδίας y διάνοιαν del mismo verbo que coloca en futuro. A ἁμαρτιῶν añade un paralelo, ἀνομιῶν, y sustituye el subjuntivo aoristo μνησθῶ por un futuro indicativo. Así obtiene dos fórmulas dobles, seguidas cada una de un verbo al futuro. Exalta la realización de la nueva Alianza en la que destaca la interioridad y el perdón de los pecados.

La estructura pone en evidencia la cita de Jeremías, encuadrada por una introducción (v.15) y una conclusión (v.18). La introducción muestra al Espíritu Santo que nos testifica la venida de la Nueva Alianza. El texto del profeta declara la inscripción de la ley en la mente y en el corazón. La conclusión nos dice que el Señor no se acordará de los pecados y por tanto de la desaparición de las ofrendas por los pecados.

### 3.1 UNIDAD ESTRUCTURAL DE LA SECCION

Aquí pretendo presentar las relaciones existentes entre los cuatro párrafos anteriormente vistos. Tenemos la técnica de la “responsio”: el primer párrafo está limitado por una inclusión propia κατ’ ἐνῆαυτόν (10,1 y 10,3) pero una simetría paralela marca los finales de los párrafos:

10,10: ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος

10,14: μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν

10,18: ὄφεις τούτων, οὐκέτι προσφορά

Esta estructura es completada por una inclusión de conjunto en 10,1 y 10,18.

Si nos fijamos en el uso de las Escrituras, vemos que el 1º y 3º párrafo no contienen citas de la Escrituras, mientras que el 2º y el 4º sí. Si examinamos sus relaciones internas vemos que hay una simetría concéntrica:

A - B - B' - A'

a) Se muestra una relación antitética entre el 1º (A: 10,1-3) y el 4º (A':10,15-18):

- En A se trata de la ley mosaica (10,1) mientras que en A' se habla de la situación de quienes se benefician de la nueva Alianza y cuyas leyes son internas e inscritas en los corazones.

- Con los sacrificios de la ley se rememoran los pecados (10,3) mientras que en la nueva Alianza ya no se recuerdan (10,17).

- De una parte, los sacrificios de la ley son impotentes para purificar (10,2), mientras que en la nueva disposición hay el perdón de los pecados (10,18).

Vemos que es una oposición clara entre el AT (ley) y el NT (nueva Alianza), mostrando el cambio del uno al otro: de la multiplicidad de sacrificios ineficaces se pasa a un sólo sacrificio eficaz e irrepetible.

b) El paso del AT al NT se lleva a cabo mediante la ofrenda y el sacrificio de Cristo. Entre el 2º párrafo (B: 10,4-10) y el 3º (B': 10,11-14) tenemos otra comparación antitética: en B la antítesis se expresa entre los sacrificios de la ley (10,8) que no satisfacen a Dios y la oblación del cuerpo de Cristo que deroga la ley.

En B' existe la antítesis entre el servicio sacerdotal continuo e ineficaz (10,11) al que se opone el sacerdocio de Cristo, eficaz y único. Cristo no sólo se opone a los sacerdotes sino que viene a reemplazar la ley, asumiendo el papel que la ley es incapaz de cumplir.

Como esquema general tenemos:

A (10,1-3) : Negativo	la ley
B (10,4-10) : Negativo-positivo	sacrificios
B' (10,11-14) : Negativo-positivo	sacerdotes
A' (10,15-18) : Positivo	la Alianza

Para Dussaut<sup>53</sup>, la estructura es un poco diferente, en cuanto que considera 10,4-14 como una unidad en la que hace dos subdivisiones:

versículos:	(4-7) =/	(8abcd)	+	(8e-10b)	+	(11abcd) =/	(12-14)
simetría:	x	=	x	=	x		
palabras:	46	15	33	19	36		

Así nos presenta 5 perícopas cuya estructura se corresponde concéntricamente. Las perícopas extremas 10,4-7 y 10,12-14 presentan una estructura doblemente concéntrica:

53. Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 89.

εισερχόμενος... λέγει	εἰς τὸ διηγηκὲς ἐκάθισεν
.../...	.../...
εἶπον... ἦκω	τετελείωκεν εἰς τὸ διηγηκὲς

Los dos verbos que conciernen más a Cristo, ἦκω y ἐκάθισεν, se sitúan concéntricamente y expresan dos coordenadas de su existencia: la encarnación y la exaltación. Las dos perícopas que rodean el segmento central (vv. 8abcd y 11abcd) tienen una estructura paralela, indicando la ineficacia de los sacrificios del AT. En tal estructura, la ofrenda de Jesucristo viene colocada en el centro de la sección (10,8e-10b), cuya estructura concéntrica da un marcado relieve al cambio de culto.

Dussaut encuentra una simetría triangular<sup>54</sup> o bisegmental que refuerza esta unidad de la sección. Hay una fuerte correspondencia concéntrica tanto entre los dos primeros segmentos (10,1-3 y 10,4-14) como entre los dos últimos.

Nuestro texto ofrece una síntesis histórica de la actividad sacrificial. El primer párrafo se refiere al AT, y en especial a la ineficacia su ley y de sus sacrificios. El segundo párrafo, por su parte, es el paso del AT al NT mediante la encarnación de Cristo. En el tercero ya nos encontramos en los tiempos del NT con la Ascensión de Cristo al cielo. Y finalmente, el cuarto párrafo habla de la eficacia de la Nueva Alianza en tiempo de la Iglesia.

#### 4.- ANALISIS DEL CAMPO SEMANTICO

Nuestro vocablo castellano “sacrificio” proviene del término latino “sacrificium”. Si controlamos su significado podemos encontrar definiciones como, “en su sentido más general, designaría al menos en el origen, todo acto por el cual un objeto o un ser se convertía en propiedad exclusiva de la divinidad, sacer o sacrum. El verbo *sacrificare* del que deriva *sacrificium*, significaría *sacrum facere*. En la época clásica y en el uso corriente, el término sacrificio tenía un sentido más restringido. Se aplicaría a aquellos actos rituales en los cuales un ser o un objeto era matado, quemado, destruido de alguna manera, en honor de la divinidad y sobre un altar”<sup>55</sup>.

Pero el significado en la época clásica lo tomó de sus predecesores griegos. El término común griego para designar los sacrificios es θυσία. Etimológicamente proviene de la raíz θυ- que en la segunda acepción da lugar a θυσία. Según P.Chantraine, θυσία “se dice corrientemente del sacrificio

54. Cfr. Dussaut, L., *Op. Cit.*, p. 89-91.

55. Toutain, J., *Sacrificium, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, IV, 2, p. 973.

cruento y de la comida que le sigue”<sup>56</sup>. La raíz de esta palabra ha dado lugar a varios derivados que conservan el significado originario del verbo θυ- que era “fumigar” o “difundir un perfume, olor...”, como por ejemplo: θύστας, θύστρα, θύματα, θυστήριος, θυσώνα, θυσάκτας...

El sustantivo con el tiempo sufrió una evolución. Así el significado básico original es usado en la literatura antigua para designar las ofrendas que se quemaban, por lo que con el tiempo adquirió el significado de “inmolar” con fines cúltricos o profanos. También se encuentran citas donde su significado es simplemente “matar”. En la literatura cristiana adquirirá un sentido figurado refiriéndose a la muerte de Cristo en cuanto que se ofrece a Dios<sup>57</sup>. Pero veamos ahora la concepción de los sacrificios entre los griegos, romanos, hasta llegar a nuestra carta a los Hebreos.

#### 4.1 LOS SACRIFICIOS GRIEGOS

La existencia de sacrificios entre los griegos es un hecho más que testimoniado en la literatura antigua. El primer autor de quien tenemos un texto que trate específicamente sobre nuestro tema es Filochoros en su obra περὶ θυσίων, περὶ εορτῶν, περὶ ἡμερῶν, περὶ μυστηρίων τῶν Ἀθηνῶν, περὶ καθαρῶν. Pero anteriormente, ya existieron autores que se interesaron por el tema como Crates, Demón, Andrón. El tema fue discutido también entre los grandes filósofos.

Los rituales entre los griegos solían ser de dos tipos: propiciatorios o expiatorios. Los propiciatorios intentan atraer la benevolencia de la divinidad. Este tipo de rituales se hacían antes de algunos determinados actos, en ocasión de una enfermedad, viajes. (ejemplos de este tipo los tenemos en la Iliada VI). Por su parte, con el expiatorio se intentaba aplacar a las divinidades que generalmente estaban en contra de los hombres.

El sacrificio determinaba el ritmo de la vida griega en cuanto que obedecía a la θεραπεία (el culto, la veneración) y a la ἀποτροπή (adversión). En relación a estas actitudes se habla de sacrificios “ctonii”, es decir, en honor de las divinidades subterráneas, por tanto son sacrificios expiatorios; y sacrificios “olímpicos”, que presentan caracteres opuestos en cuanto se dirigen a los dioses celestes y buscan la θεραπεία. La diferencia de estos rituales se

56. Chantraine, P., θύω, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968, p. 449.

57. Para un estudio de citas bíblicas con dicho significado, cfr. Behm, J., θύω, θυσία, θύω, θυσιαστήριον *TDNT*, III, p. 180-182.

ve hasta en el uso del vocabularios. Así “para los sacrificios olímpicos se usa el verbo θύειν, mientras que para los otros aparece σφάζειν, ἐναγίζειν, ἐντέμνειν. Σφάζειν es degollar, ἐναγίζειν es consagrar, ofrecer un sacrificio y ἐντέμνειν significa trozear, cortar... θύω significa en su primera acepción fumar, hacer fumar...”<sup>58</sup>.

Así la θυσία se convirtió en un elemento de la vida griega antes de Homero. Estas eran ocasionales, destacando la ἑκατόμβη<sup>59</sup>. Otros términos usados eran θύσειν εὐχαριστερία, χάριν ἀποδίδομαι, ἀπάρχομαι (palabra técnica para la ofrenda de los primeros frutos y también para el comienzo de las libaciones).

Los tipos de sacrificios griegos son variados, para ello basta ver una clasificación. La primera que conocemos al respecto proviene de Teofastro, clasificando los sacrificios según su finalidad: τριῶν ἕνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς. ἢ γὰρ διὰ τιμῆν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρεῖαν τῶν ἀγαθῶν. Aquí mostraré la clasificación que propone Ludwig Ziehen<sup>60</sup>:

a) Sacrificios incruentos

Algún filósofo antiguo como, Teofastro, sostuvo que los primeros sacrificios en la tierra fueron hechos con productos vegetales, como son las hierbas, raíces. Así nos lo cuenta en un fragmento de su περὶ εὐσεβείας<sup>61</sup>.

Los productos más usados eran los productos de la tierra (ὠραῖα) dependiendo de la estación del año. Los frutos más importantes eran los cereales, como el trigo, la cebada. Con el tiempo, estos cereales se ofrecían molidos y mezclados con leche, vino o miel. El más conocido de este tipo es el llamado πελανός. Otro elemento usado era la miel (μέλι) ya fuera sola o mezclada con otros productos. La leche era usada especialmente para el culto de los muertos o de las divinidades subterráneas. El aceite (ἔλαιον) era mezclado con harina o se usaba como ungüento. El vino fue muy impor-

58. Laurenti, R., La concezione del Sacrificio nel Paripato, *Atti della [I] Settimana Sangue e Antropologia Biblica (Roma 10-15 Marzo 1980)*, Roma 1981, p. 230.

59. Según Yerkes, R.K., *Sacrifice in Greek and Roman Religions and early Judaism*, London 1953, p. 95 se trataría de “θύσις de muchos animales al mismo tiempo durante los tiempos prehoméricos de modo que una palabra vino a designar estas fiestas. 100 animales podían ser sacrificados a la vez; tal acto era una ἑκατόμβη... En tiempos de Homero esta palabra se convirtió en un término técnico perdiendo su connotación numérica”.

60. Cfr. Ziehen, L., *Opfer*, *PRE*, XVIII, 1, p. 580-596.

61. “La tierra ha producido árboles antes que animales, y mucho antes que árboles, la hierba que nace cada año; de éstos arrancaban las hojas, las raíces, ramas y los quemaban. De tal modo estos veneraban los dioses del cielo... Del humo que emanaban los productos de la tierra quemados ἐκ δὲ τῆς θυμιάσεως, llamaron los altares del fuego τὰ θυμιατήρια, y el sacrificar, θύειν, y los sacrificios θυσίας. Todas estas cosas no las entendemos bien, creyendo que indiquen lo que ha sido la degeneración y así llamamos sacrificio, θυσία, el honor que ofrecemos a los dioses mediante los animales”. Tomado de Laurenti, R., *Op. Cit.*, p. 241.

tante para las libaciones, pero será en los sacrificios cruentos donde adquiera su papel más relevante.

El incienso ocupó siempre un lugar importante, θυμιάματα y ἄρώματα.

b) sacrificios cruentos

- Sacrificios humanos: Que en los tiempos antiguos existían rituales de sacrificios humanos como medios purificadores o de hechicería, como ofrenda a los reyes o como culto a los muertos, no hay ninguna duda. Pero esta costumbre nunca fue aceptada a nivel cultural<sup>62</sup>. Ya en Heráclito y Empédocles encontramos una crítica contra dichos sacrificios. Sócrates y Platón subrayan la necesidad de pureza del alma y de la vida para acompañar la ofrenda de sacrificio<sup>63</sup>. Aristóteles acepta la concepción de los sacrificios dentro de la vida de la polis, pero a la vez deben conllevar una actitud espiritual<sup>64</sup>. La crítica más clara a los sacrificios nos la ofrece Teofastro: “Los sacrificios deben ser simples, por eso el sacrificio de sangre es algo innatural, que ofende a los dioses, fruto de la necesidad, producto de una concepción de la vida que ha puesto al hombre contra el mundo de los animales”<sup>65</sup>.

- Sacrificios de animales: eran los más comunes y solían utilizar los animales domésticos (ovejas, bueyes, cabras, cerdos...). Muchos de estos sacrificios tenían su climax en el banquete, en el que participaban los oferentes.

El rechazo del sacrificio cruento es un hecho que se da con la evolución del concepto de sacrificio que va unido al desarrollo de las ideas filosóficas a cerca de Dios. La concepción de un Dios que no necesita regalos humanos y que es mejor glorificado mediante las partes más elevadas (puras) de la natu-

---

62. La explicación que dan algunos autores como Martelli, F., *Il sacrificio dei fanciulli nella letteratura greca e latina, Atti della [I] Settimana Sangue e Antropologia Biblica (Roma 10-15 Marzo 1980)*, p. 261, es la siguiente: “De frente a una situación, en la cual está en juego el destino de todo el pueblo, se debe actuar de manera inusitada, anómala, innatural y contraria a aquella que es la misma naturaleza moral profunda del pueblo que debe cumplir este acto. Para los bárbaros, por el contrario, el sacrificio humano se convierte en una ley, una elección libre, en la cual se desfoga una naturaleza supersticiosa... Los romanos y sus predecesores ideales, los griegos, para llegar a tanto, están obligados a hacerse violencia a sí mismos y a su índole; aceptan hacerlo solamente cuando su misma existencia histórica es puesta en peligro”.

63. “Sacrificar y comulgar con los dioses con oraciones, ofrendas y devociones es beneficioso para el hombre bueno, pero no así para el hombre pecador”. Tomado de Ferguson, E., *Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its environment, ANRW II*, 23.2, p. 1152.

64. “Comenzaban, antes de nada, a orar y a ofrecer sacrificios y a implorar a la divinidad después de haber purificado el cuerpo y el alma, aquel con abluciones y ésta con las ondas de la ley de la justa educación”. Tomado de Laurenti, R., *Op. Cit.*, p. 239.

65. Tomado de Laurenti, R., *Op. Cit.*, p. 242.

raleza humana, hacen que el concepto de sacrificio evolucione y llegue a lo que Ferguson define como “el concepto espiritual de sacrificio”.

## 4.2 LOS SACRIFICIOS ROMANOS

Ya vimos anteriormente el significado de la palabra *sacrificium*: “es cuando un ser animado o un objeto inanimado es ofrecido a la divinidad por un individuo o por un grupo colectivo, ya sea sobre el altar, matado, quemado o destruido, parcial o totalmente”<sup>66</sup>.

Al igual que los griegos, distinguían varias categorías de sacrificios. Si se tiene en cuenta la intención por la cual el sacrificio se ofrecía, se pueden distinguir:

a) sacrificio honorífico (*hostiae honorariae*): aquel con el que se quiere honrar a la divinidad y asegurar su protección. Son ritos propiciatorios o de acción de gracias.

b) Sacrificio expiatorio (*piaculares*): mediante el cual se busca apaciguar la cólera de la divinidad ofendida.

c) Sacrificio divinadorio (*consultariae*), cuyo fin es obtener, sobre todo mediante la observación de distintas particularidades (como son las *exta*), indicaciones sobre el futuro y la voluntad de los dioses.

Otra división posible (como la que hicimos en los griegos), que no tiene en cuenta la intención sino características exteriores al acto ritual, sería:

a) Incruentos: son las conocidas libaciones. “Las palabras *libare*, *libamina*, *libationes* se aplican en latín a todas las ofrendas no cruentas en las que se esparce toda o una parte dentro del fuego sobre el altar”<sup>67</sup>. Las ofrendas a las que se aplican dichos términos eran de distinto tipo: líquidos usados por los hombres, hierbas, perfumes, alimentos usuales...

b) Cruentos: las víctimas inmoladas a los dioses eran normalmente animales de la raza bovina (calificados como *victimae*), ovina y porcina (estos últimos eran denominados *hostiae*) y alguna vez seres humanos.

Para los sacrificios de animales se exigían ciertas condiciones generales a la víctima como que no tuviera taras, que fuera pura. La ceremonia más famosa de inmolación eran los sacrificios de *suavetaurilia*.

Los sacrificios humanos pertenecen a la categoría de *piacula*. La literatura romana tardía pretende mostrar que la inmolación de hombres era un rito

66. Toutain, J., *Op. Cit.*, p. 973. Esta breve exposición sobre los sacrificios romanos es un resumen de su artículo donde se pueden encontrar pasajes de autores concretos sobre nuestro tema.

67. Toutain, J., *Op. Cit.*, p. 973.

extraño a los romanos<sup>68</sup>. Pero la antigua religión romana conoció y practicó el consagrar seres humanos a la divinidad para apaciguar la cólera de la divinidad. Tanto Tito Livio como Plutarco confirman la existencia de sacrificios humanos. Los filósofos estoicos romanos, al igual que sus predecesores griegos, criticarán los sacrificios cruentos<sup>69</sup>. Según Toutain, no serían verdaderos sacrificios los practicados en Roma: “Al menos en los tiempos históricos, en Roma, las víctimas humanas no han sido, hablando con propiedad, inmoladas ni sacrificadas, sino más bien entregadas a la divinidad: los sacrificios humanos se diferencian profundamente de los sacrificios animales”<sup>70</sup>. Posteriormente en el año 97 a.C., los sacrificios humanos fueron prohibidos formalmente por la ley romana.

#### 4.3 LOS SACRIFICIOS EN LA BIBLIA

Siempre es difícil estudiar los textos bíblicos pues son textos que han sufrido cambios y modificaciones con el paso del tiempo. Así también en nuestro tema, nos encontramos con muchos textos que han sufrido un periodo de desarrollo de unos 5 siglos antes de su codificación final, por lo que hay versiones de diferentes periodos y un mismo rito puede ser descrito 2 ó 3 veces de formas distintas. Esto también sucede con los términos usados, pues no siempre designan el mismo concepto.

Para estudiar el campo semántico, hay que ver el tipo de sacrificios que se encuentran en la Biblia. Tenemos una gran cantidad de términos para indicar los distintos tipos de sacrificios que tenían lugar entre los israelitas. Esto indica la importancia de la esfera religiosa dentro de la vida de un pueblo que estaba regulado por un complicado sistema de ritos para poder entrar en contacto con Yahwé. Muchos de estos ritos se encuentran a su vez en otros pueblos semíticos. Estos ritos son clasificados ya sea por el contenido ya sea por la finalidad que llevan a cabo. Aquí seguiremos la clasificación presentada por Yerkes<sup>71</sup>, pues me parece clara y completa:

---

68. Así nos los dice S. Agustín en *De Civitate Dei*, VII, 19.26: “Dice a continuación que algunos solían inmolarse (Saturno) niños. Así los cartagineses y otros le inmolaban también adultos porque la mejor de las semillas es el género humano... Y si los cartagineses sacrificaban a sus hijos, es usanza que no admitieron los romanos”.

69. Cfr. Ferguson, E., *Op. Cit.*, p. 1152-1153.

70. Toutain, J., *Op. Cit.*, p. 977.

71. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 125-126. Otras clasificaciones las encontramos en Sabourin, L., *Sacrifice, DBSup X 1484-1485*. Charbel, A., *שְׁחֵטָה פְּעוּלָה Il sacrificio pacifico nei suoi riti e nel suo significato religioso e figurativo*, Jerusalem 1967, p. 5.



## I. RITOS DE ADORACION

### A. Ritos animales

1. Animal totalmente comido por los devotos: *pesach*
2. Animal totalmente quemado en el altar: *'olah*
3. Animal parcialmente quemado en el altar, parcialmente comido por los fieles: *zevach*

(1) *Shelem* (2) *Todhah* (3) *Nedher* (4) *N'dhavah*

### B. Ritos vegetales

1. Cereal: *minchah*
  - (1) Solo
    - a. Totalmente quemado
    - b. Parcialmente quemado y parcialmente comido
  - (2) Como acompañante de otros ritos
  - (3) Como sustituto de otros ritos
2. Libaciones, como acompañante de otros ritos: *Nesek*

## II. RITOS DE PURIFICACION: ritos sangrientos

A. Regular: Purificación del altar con sangre antes de los ritos de I,A.

B. Especial

1. Rito sangriento elaborado. Animal parcialmente quemado en el altar; el resto comido por el sacerdote en el santuario

(1) *Chattah* del laico

(2) *Asham*

2. Rito más elaborado: animal en parte quemado en el altar; lo restante es quemado fuera del campamento.

(1) *Chattath*

(2) *Millu*

3. Rito cruento: animal totalmente quemado no en el altar

(1) *Rito de la vaca roja*

(2) *Ritos de Yom kippurim*".

Ahora veremos alguno de los ritos en particular y así observaremos la terminología usada para los ritos sacrificiales.

### 4.3.1 פֶּסַח Sacrificio de Pascua

Este ritual lo tenemos descrito en Ex 12. La víctima es un cordero de un año (Ex 12,3.5.21). Dt 16,2 permite también ofrecer un toro. La víctima es asada (Ex 12,8.9) y sus huesos no son quebrados (Ex 12,46). Es comido durante la noche y los restos deben ser quemados al alba del día siguiente.

La fecha de la pascua (Ex 12,2-6; Lev 23,5; Num 28,16) es el 14 del primer mes del año (Nisán), cuando aparecía la primera luna llena de la primavera. El sacrificio de Pascua es el único que es celebrado durante la noche y no requiere ni altar, ni sacerdote y en el que toda la víctima es asada y comida sin que se haya tomado antes una parte de ella como ofrenda a Dios.

De Vaux estudia las relaciones de la Pascua con los sacrificios árabes <sup>72</sup>. Según él, este sacrificio pascual habría sido el primer sacrificio que conocieron los israelitas en el tiempo de su asentamiento en Canaán, pues “la Biblia es extremadamente reticente con relación a otros sacrificios” <sup>73</sup>.

#### 4.3.2 עֹלָה / עֹלֹת Los holocaustos

El holocausto es el sacrificio más perfecto en el que toda la víctima es consumada. La característica distintiva de este rito es que el animal era totalmente quemado sobre el altar. Ninguna parte era comida. La víctima es un macho sin mancha que bien pudiera ser bovino u ovino; también es aceptado el pichón <sup>74</sup> (Lv 1,14; 5,7).

Etimológicamente עֹלָה / עֹלֹת proviene del verbo עָלָה, y significa “eso que sube”, refiriéndose al humo de la víctima que es sublimada y que asciende a Yahwé <sup>75</sup>. Aparece 286 veces en el AT. A עֹלָה se ha relacionado la palabra עָלִיל (totalmente, perfectamente) que enfatiza que nada del sacrificio era para comer (1 Sam 7,9). En Lv 1,2.10.14 el holocausto es también llamado עֹלֹת <sup>76</sup>. También es llamado עֹלָה (Lv 1,9.13.17) indicando que la ofrenda era consumida por el fuego (עָלָה).

72. Para Vaux, R. de, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, p. 17, la Pascua “es un sacrificio de los pastores nómadas o seminómadas ofrecido para el bien del rebaño en primavera, cuando las cabras y ovejas traen sus crías y cuando tiene lugar la Mesta”.

73. Vaux, R. de, *Op. Cit.*, p. 20.

74. La introducción de las palomas y tórtolas como víctima de los pobres (Lv 5,7), es explicada por Chorbél, A., *Op. Cit.*, p. 9 como “un añadido a la legislación mosaica impuesta por el uso”.

75. Kellermann, D., עֹלָה / עֹלֹת, *TWAT VI*, 105-108 estudia la etimología comparada de la palabra relacionándola con otros idiomas semíticos. Su conclusión referente al significado es: “En resumen, se puede afirmar que el exacto significado y origen de la palabra עֹלָה es desconocido. L. Rost señala, con buenas razones, que la noción o concepto עֹלָה no es originariamente ni griego ni semita. El holocausto debería provenir de un ritual de una población del sur, familiarizada con la cultura del toro, la cual habría sido expulsada o desplazada cuando los israelitas habían tomado el עֹלָה de los cananeos”. Según Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 114: “El origen de עֹלָה puede ser encontrado en un rito cananeo, del que se apropiarían los inmigrantes hebreos”.

76. Tanto R. de Vaux en su libro ya citado, como Moraldi, L., *Espiazione nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, *RivB 9* (1961) p. 291, señalan acertadamente que la palabra עֹלֹת sería una creación de P y se aplicaría a todos los sacrificios, convirtiéndose así en un término general.

La descripción definitiva de esta ceremonia post-exílica se encuentra en Lv 1,1-17; 6,1-6. Del ritual, destaca la imposición de las manos sobre la cabeza del animal que iba a ser quemado. Lo que significaba que el sacrificio, que era ofrecido por el sacerdote, es ofrecido en nombre del oferente y que los beneficios debían repercutir en su bien<sup>77</sup>. En los tiempos postexílicos se consideraba que el papel del laico-oferente era la selección, presentación y la matanza del animal, mientras que la parte importante era ejecutada por el sacerdote. En los tiempos preexílicos no habría dicha distinción pues “el  $\text{קָרַב}$  se podía ofrecer en cualquier lugar y por cualquier persona”<sup>78</sup>.

Las ocasiones de ofrecer un  $\text{קָרַב}$  eran variadas. En los tiempos preexílicos parece que eran ocasionales. En tiempos de P, “el holocausto era el sacrificio ordinario del culto público, el acto por excelencia de adoración, la expresión máxima de la liturgia sacrificial”<sup>79</sup>. Tenemos textos donde nos dicen que eran prescritos diariamente, en la mañana y en la noche (Num 28,3-4) y dos adicionales cada sábado (Num 28,10). También eran obligatorios en los grandes días de fiesta (Lv 23,4-8; 23,24-25; Num 28,17-25).

El holocausto parece tener un valor expiatorio en Lv 1,4; 14,20; 16,25; Ez 45,15-17; pero este carácter expiatorio no aparece en los holocaustos antiguos (Gn 8,20; Juc 6,19; 1 Sam 6,15; 1 Rey 18,25).

#### 4.3.3 $\text{קָרַב}$ J El sacrificio de comunión

Se ha considerado esta palabra como el término general usado para el sacrificio, pero en realidad se limita a los sacrificios en que una parte de la víctima era quemada sobre el altar y lo restante era comido, bien por los fieles que presentaban el animal o bien por los sacerdotes.

Etimológicamente proviene de  $\text{קָרַב}$  J y significaría inmolar para el sacrificio, término en el cual “el acento va puesto en la muerte del animal”<sup>80</sup>. La palabra  $\text{קָרַב}$  J sería este sacrificio integrado con un banquete sagrado<sup>81</sup>. En el AT aparece el término 160 veces y es una raíz que encontramos en idiomas semíticos.

77. Así lo interpretan tanto Vaux, R. de, *Op. Cit.*, p. 28-29, como Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 134-135, quien ofrece también un esquema detallado del ritual en la p. 131.

78. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 135.

79. Charbel, A., *Op. Cit.*, p. 10.

80. Charbel, A., *Op. Cit.*, p. 20.

81. Para un examen detallado de la etimología comparada Cfr. Bergman, J.,  $\text{קָרַב}$  J, *TWAT* II, 512-518. Para este autor “ $\text{קָרַב}$  J es el nombre de un determinado ritual: víctima, significaría también la celebración del ritual (Opfermahlzeit) o el animal que era ofrecido (geopfertes Tier, Opferfleisch)” p. 514.

El oficiante del rito cambió con los tiempos, así en los tiempos antiguos era el padre de familia, aunque incluso después surgieron algunos reyes, profetas y hombres prominentes que se consideraban dignos de ofrecer un  $\text{כָּבֵד}$ . Sería la ofrenda privada de los pequeños grupos. Con el tiempo, los sacerdotes serían los encargados de ofrecer dicho sacrificio. El ritual lo encontramos en Lv 3; 7,11-38; 10,14-15 (porción para los sacerdotes); 12,21-24 (elección de la víctima). Una parte de la víctima es quemada en el altar como un  $\text{אֵשׁ}$  para Yahwé. En las formas recientes del ritual, el pecho y el muslo derecho son asignados para el sacerdote. El oferente recibe el resto de la carne.

A veces el término  $\text{כָּבֵד}$  va unido a  $\text{אֵשׁ}$  (48 veces); o con  $\text{הוֹרֵן}$  (6 veces) o con  $\text{אֵשׁ}$  (tres veces)

#### a) $\text{כָּבֵד}$ $\text{אֵשׁ}$ Sacrificio pacífico

El término no es claro a la hora de distinguirlo de otros ritos. Así los autores de principios y mediados de siglo, no hacían distinción e identificaban entre  $\text{כָּבֵד}$ ,  $\text{אֵשׁ}$  y  $\text{כָּבֵד}$   $\text{אֵשׁ}$ <sup>82</sup>. Otros, en cambio los distinguen<sup>83</sup>.

La calificación que se le ha dado ha sido también distinta: “sacrificio pacífico”<sup>84</sup> o “sacrificio de comunión”<sup>85</sup> dependiendo de lo que se quiera enfatizar.

#### b) $\text{תּוֹרֵן}$ $\text{כָּבֵד}$ El sacrificio de acción de gracias

Normalmente se le denomina sacrificio de acción de gracias o de alabanza ofrecido en ocasión de una solemnidad (Sal 50,23; 56,13; 107,22; 116,17)

$\text{תּוֹרֵן}$  describe algo que debe ser dado a Yahwé y sólo a El. Expresa un acto o una actitud dirigida solamente a Yahwé y marcada por la alegría. La

82. Así tenemos autores como Vaux, R. de, *Op. Cit.*, p. 30-48 que identifica  $\text{כָּבֵד}$  y  $\text{אֵשׁ}$   $\text{כָּבֵד}$ , colocando como término principal  $\text{כָּבֵד}$ . También A. Charbel trata en todo su libro de este tema e identifica los dos términos. Del mismo modo piensa Rost, L., *Studien zum Opfer im Alten Israel*, BWANT 113, Stuttgart 1981, p. 82: “Que  $\text{כָּבֵד}$  y  $\text{אֵשׁ}$   $\text{כָּבֵד}$  designan un mismo sacrificio en el AT es mostrado ya en la enumeración o especificación de los tipos de sacrificios al comienzo del libro del Levítico”. Tiene un capítulo expresamente dedicado a estudiar las distintas teorías existentes al respecto p. 82-92.

83. Rendtorff y Lach tienen una concepción distinta: “El  $\text{אֵשׁ}$   $\text{כָּבֵד}$  nació de la relación entre los rituales  $\text{כָּבֵד}$  y  $\text{אֵשׁ}$ . Además, el  $\text{כָּבֵד}$  muestra rasgos de la celebración de los sacrificios  $\text{אֵשׁ}$ , que hasta aquel tiempo parecían haber tenido sólo un carácter real y nacional”. Tomado de Lang, B.,  $\text{כָּבֵד}$ , *TWAT* II, p. 526.

84. Así denomina A. Charbel su libro ya citado anteriormente.

85. Es la terminología usada por R. de Vaux y por Sabourin, L., *Op. Cit.*, 1489: “El  $\text{אֵשׁ}$   $\text{כָּבֵד}$  (en el ritual sacerdotal) es un sacrificio de inmolación en el que el aspecto de comunión y de comida es especialmente subrayado (Cfr. 1 Sam 9)”.

principal diferencia entre este sacrificio y los otros כֶּזֶי parece ser que está en que “la carne de la חֶזֶיִן debe ser comida el mismo día en que era ofrecida la porción de Yahwé. Nada debe permanecer hasta el día siguiente. Mientras que la carne de los חֶזֶיִן debía ser comida ese día o al día siguiente, pero lo restante debía ser quemado al tercer día”<sup>86</sup>.

#### 4.3.4 חֶזֶיִן La oblación

La coordinación de cada término sacrificial con los otros es difícil y ha cambiado, sin lugar a dudas, con el transcurso del tiempo. Así ha sucedido con nuestro término. “En los primeros tiempos se encuentra חֶזֶיִן como equivalente a עֹלֶה, אֶנְזֶה, חֶזֶיִן y כֶּזֶיִן mientras que el término חֶזֶיִן como חֶזֶיִן en P<sup>s</sup> y R<sup>p</sup> serían degradado a un apéndice de estos grandes sacrificios”<sup>87</sup>. Pero nunca llegará a convertirse en un término general como חֶזֶיִן, חֶזֶיִן o חֶזֶיִן. Etimológicamente se plantea el problema de saber si proviene de un verbo o de un sustantivo. Los estudiosos modernos se inclinan por la hipótesis de que provendría del término חֶזֶיִן<sup>88</sup>. El campo semántico de חֶזֶיִן estará sin lugar a dudas en los paralelos y en la serie de términos sacrificiales: Ex 30,9; Lv 7,37; 9,4; 23,13.18.37; Num 4,16; 6,15; 7,87; 15,24; 29,39. En el AT aparece 211 veces, 2 veces en el arameo bíblico y 2 veces en Sir (45,14; 50,9). חֶזֶיִן fuera de la Biblia no es muy frecuente.

חֶזֶיִן era el constituyente básico de una חֶזֶיִן, siendo harina fina de trigo sin levadura. Esta podía ser ofrecida sólo o acompañando a un עֹלֶה o כֶּזֶיִן, cocida o cruda. Normalmente se solía derramar aceite sobre la חֶזֶיִן y se colocaba algo de incienso<sup>89</sup> sobre ella, que a su vez era presentada al sacerdote. Si era ofrecida sola, entonces se podía considerar como un holocausto o como un כֶּזֶיִן: “Si la חֶזֶיִן era concebida como un עֹלֶה, el sacerdote la colocaba sobre el fuego... Si era concebida como un כֶּזֶיִן, el sacerdote quitaba el incienso y apartaba algo de חֶזֶיִן. Este חֶזֶיִן como era llamado,

86. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 151.

87. Fabry, H.-J., חֶזֶיִן, *TWAT IV*, 989-990.

88. Según Fabry, H.-J., *Op. Cit.*, 988: “Esto ha llevado a suponer otra raíz verbal como base para la construcción del nombre. Ha sido propuesto חֶזֶיִן ‘guiar, dirigir’, que en el AT está bien probado... Por tanto, una ‘desverbalización’ de חֶזֶיִן no es difícil, porque su origen es completamente normal, חֶזֶיִן como forma maqtal/miqtal con terminación femenina”.

89. Para un estudio amplio, tanto a nivel arqueológico como exegetico, sobre el incienso en el AT, ver Zwickel, W., *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und Archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament*, UBO 97, Freiburg-Göttingen 1990. Especialmente nos interesa la investigación que hace de varios textos que encontramos en la Biblia (Cfr. p. 171-335).

era quemado sobre el altar como un  $\text{קָטֹבֵט}$ . Lo restante era comido por el sacerdote en el lugar sagrado”<sup>90</sup>.

#### 4.3.5 $\text{זָבַח}$ . Libación

Junto a las oblaciones encontramos las libaciones, que en la Escritura no son consideradas como sacrificios. En las libaciones litúrgicas contempladas por la ley, el único líquido admitido es el vino que venía derramado sobre la víctima, en proporción variable a la grandeza del animal, excepto en los sacrificios expiatorios (Ex 29,40; Lv 23,13.18.37; Num 6,15-17).

Como sustantivo encontramos  $\text{זָבַח}$  60 veces, y una vez en el arameo bíblico (Esd 7,17).

#### 4.3.6. Ritos de Purificación

Son los sacrificios mandados o impuestos a quien trasgredía algún precepto o prohibición de la ley divina por inadvertencia. Estos sacrificios restituían la pureza para poder participar en el culto. Tres verbos hebreos describen el proceso para la readmisión al culto,  $\text{קָטַף}$ ,  $\text{קָטַף}$  y  $\text{קָטַף}$ .

De Vaux destaca la importancia de la sangre en estos ritos así como el uso de la carne de la víctima: “La sangre expía porque tiene y es vida (Cfr. Lv 17,11.14). Este texto inspira la carta a los Hebreos que lo aplica al sacrificio de Cristo”<sup>91</sup>.

##### a) $\text{זָבַח} / \text{זָבַח}$ Sacrificio por el pecado

Conlleva la idea de “falta” y se ha traducido normalmente por pecado, pero hay que subrayar el aspecto que descalifica para el culto. El ritual de estos sacrificios es distinto en varios aspectos según la condición de las personas por las cuales son ofrecidos. El ritual se encuentra descrito en Lv 4 y 6,17-23, donde se distinguen: 1° el sacerdote que ha recibido la unción (4,2-11); 2° todo el pueblo de Israel (vv. 13-21); 3° el príncipe (vv. 22-26); 4° el simple particular (Lv 4,27-5,13), a propósito del cual se debe tener en cuenta su estado de riqueza (5,1-13). La materia o víctima que debe ser ofrecida varía según los casos enumerados anteriormente.

90. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 164. Se puede ver el texto de Lv 5,11-13.

91. Vaux, R. de, *Op. Cit.*, p. 93.

De las 293 recurrencias de  $\Pi\aleph\aleph$ , se encuentran 126 en los escritos sacerdotales del Pentateuco. Los lexicógrafos consideran que sólo una minoría de ellas tendrían el significado de “pecado”, mientras que la mayoría sería traducido con “sacrificio expiatorio” (Sündopfer). Pero tampoco hay unanimidad entre los exégetas al respecto. Así según Kock, “la traducción ‘Sündopfer’ sería un error surgido en un tiempo en que se vio este rito cultural bajo el influjo del “do ut des” latino, como una ofrenda a la divinidad. Pero Yahwé no es el receptor del  $\Pi\aleph\aleph$ , sino sujeto de una acción que el sacerdote cumple en su nombre”<sup>92</sup>.

El  $\Pi\aleph\aleph$  se distingue del  $\Pi\aleph\aleph$  en cuanto que la carne era comida por aquellos que eran culturalmente puros.

#### b) $\square\psi\aleph$ Sacrificio de transgresión

Pone de manifiesto la responsabilidad por un acto o condición que viola alguna norma. En  $\Pi\aleph\aleph$  el énfasis está en el hecho mismo, mientras que en  $\square\psi\aleph$  el énfasis recae en la responsabilidad por el acto<sup>93</sup>. Pero tal diferencia no es posible distinguirla en algunos casos (Lv 5,6-7). Es un término específico de P, pues se encuentra 32 de 48 veces en los escritos sacerdotales.

Históricamente se podrían encontrar vestigios de su origen en Lv 5,15, donde se habla de la equivalencia de  $\square\psi\aleph$  en ciclos de plata, por lo que Sabourin piensa que “al origen,  $\square\psi\aleph$  no había sido un sacrificio asociado al altar, sino una ofrenda cultural de monedas de plata u otros objetos de valor como reparación por ciertas ofensas”<sup>94</sup>. Para Kellermann indicaría un tipo de penitencia por los pecados<sup>95</sup>.

#### c) $\aleph\aleph$ La expiación

Es difícil traducir este término en español; se suele traducir con borrar, reconciliar, expiar. En los idiomas semíticos suele significar “cubrir” o “limpiar”. Las traducciones griegas usan palabras que denoten la purificación o la limpieza<sup>96</sup>.

92. Kock, K.,  $\aleph\aleph$ , *TWAT* II, 866.

93. Cfr. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 171.

94. Sabourin, L., *Op. Cit.*, 1489.

95. Kellermann, D.,  $\square\psi\aleph$ , *TWAT* I, 469: “El sacrificio  $\square\psi\aleph$  no es un tipo de sacrificio, sino que habría evolucionado del término  $\Pi\aleph\aleph$  como sacrificio penitencial por todos los fallos de negligencia y finalmente como sacrificio expiatorio en los casos graves”.

96. En opinión de Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 180-181 la mayoría de las veces viene interpretado con el término  $\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$  (tres veces usado para referirse al perdón de los pecados)  $\omicron\epsilon\acute{\xi}\iota\text{-}\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$  que significa “rezar, rogar” y expresa que cuando los hombres realizan estos ritos, estaban orando a Dios para purificarse ellos y su santuario.

Una acción expiatoria puede provenir de los hombres o de Dios. En el último caso se llama כִּפֶּר. Casi nunca Dios expía o redime un objeto (la tierra Deut 32,43;). En hebreo, tenemos כִּפֶּר en 15 ocasiones con objeto directo, el cual nunca es Dios<sup>97</sup>. La mayoría de los casos en que este verbo se usa, se encuentran en el escrito sacerdotal (81 de los 101 casos). Mientras que en los textos de tradición sacerdotal un sacerdote es fundamentalmente el sujeto de כִּפֶּר como guía del rito expiatorio, hay lugares en los que la divinidad misma es sujeto de כִּפֶּר (Deut 21,8a; 32,43; Jer 18,23; Ez 16,63; Sal 65,6). Fuera de la literatura sacerdotal serán citados sólo esporádicamente los rituales de expiación.

Aquí se podría incluir el Yom Kippur, cuyo ritual se encuentra en Lv 16. Al ritual levítico del sacrificio por el pecado –en esta ocasión el sumo sacerdote penetra en el Santo de los Santos para hacer allí la aspersion de la sangre– se añade el rito del chivo expiatorio que es expresión simbólica del rito de expiación. El Sumo Sacerdote sacrifica un toro por sus pecados y un macho cabrío por el pueblo. Un segundo chivo era elegido y el Sumo Sacerdote le imponía las manos para transferir los pecados de inadvertencia del año, tanto los suyos propios como los del pueblo y después se enviaba al 'מִדְבָּר del desierto. Este ritual de purificación del sumo sacerdote es el trasfondo que usa nuestro autor en Heb 9-10.

#### 4.4. LOS TERMINOS CULTICOS EN LA LXX<sup>98</sup>

En este apartado veremos sumariamente cómo los judíos alejandrinos intentaron hacer comprensible sus términos sacrificiales a los judíos que no conocían el hebreo o al mundo griego. Para ello tomaré como base los términos anteriormente analizados en hebreo para ver cómo los interpretaron y tradujeron.

##### 4.4.1 כִּפֶּר<sup>99</sup>

La LXX traduce כִּפֶּר en Ex 13,13.27 con σκεπάειν, ‘proteger’ (V. protegam), en Ex 12,23 con παρέρχασθαι, ‘pasar de largo’ (V. pertransibit),

97. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 182, no ve la forma de dar una definición de este verbo y se limita a decir: “‘kippering’, cualquier cosa que fuera, era un hecho en presencia de Dios, pero nunca dirigido a Dios. El objeto “kippered upon” era siempre una persona o algo usado en el culto”.

98. Referente a los términos culturales en la LXX, existe una monografía a la que los autores consultados suelen recurrir: Daniel, S., *Recherches sur le vocabulaire du Culte dans la Septante*, Paris 1966. En este trabajo no habrá ninguna referencia a dicho libro, dado que no he podido consultarlo.

99. Cfr. Otto, E., כִּפֶּר XTWAT VI, 668-669.



en Is 31,5 con περιποιήσεται, ‘salvar’. La LXX transcribió el arameo 𐤏𐤒𐤒 con φάσεκ / φάσεχ (2 Cr 30,2.15; 35,1.6) y el arameo 𐤏𐤒𐤒𐤒 con πάσχα. Así también hicieron Filón, el NT, A, Σ, Θ.

La interpretación que se refleja en la traducción de 𐤏𐤒𐤒 mediante el término παρέρχεσθαι en la LXX, hace que Filón haya interpretado también 𐤏𐤒𐤒 como διαβάσις/ διαβατήρια. La interpretación de 𐤏𐤒𐤒 como σκεπάζειν en la traducción de la LXX de Ex 12,13.27 influyó en la traducción de Símmaco a la hora de traducir 𐤏𐤒𐤒𐤒 con ὑπερμάχησις, ‘defensa’.

#### 4.4.2 𐤏𐤒𐤒 / 𐤏𐤒𐤒<sup>100</sup>

La interpretación de 𐤏𐤒𐤒 plantea un problema al traductor de la LXX, pues en el culto sacrificial griego la quema de todo el animal era la aniquilación o destrucción del sacrificio, el cual era reservado al culto de los muertos y sería un acto de aversión o aplacación. El traductor de la LXX no pudo recurrir a una palabra griega ya existente (καυτός). Así el término hebreo sería comparable a ἐνάγισμος (la ofrenda de un sacrificio de los muertos) o ἐνάγισμα (el sacrificio de los muertos consumado).

Encontramos frecuentemente la traducción de nuestro término con ἀναφέρειν. En efecto se encuentra el sustantivo ἀναφορά (una vez) como interpretación de 𐤏𐤒𐤒 relacionado con 𐤏𐤒𐤒 (Sal 50 (51),21).

La interpretación normal de 𐤏𐤒𐤒 en la LXX es mediante el término ὀλοκάρτωμα, ‘eso que ha sido totalmente sacrificado’, o mediante ὀλοκαύτωσις, ‘completamente quemado’ o con el menos frecuente ὀλοκαύτωμα, eso que ha sido totalmente quemado’, por lo que LXX presenta una acertada creación de palabras nuevas, las cuales son apropiadas para la interpretación de 𐤏𐤒𐤒; además hay que señalar la homofonía a principio de palabra.

Mientras que en la mayoría de los libros bíblicos ὀλοκάρτωμα y ὀλοκαύτωσις fueron usadas sin una razón conocida, hay en algunos casos donde la LXX tiene su propia forma (Cfr. Ex 10,25; Jos 22,23). Llama la atención Num 23 donde tenemos distintos términos para traducir 𐤏𐤒𐤒: en Num 23,3.5 (θυσία), 23,6 (ὀλοκαύτωμα), 23,17 (ὀλοκαύτωσις).

#### 4.4.3 𐤏𐤒 𐤏

Los traductores de la LXX interpretaron 𐤏𐤒 𐤏 con el término griego θυσία en 138 ocasiones, y con un nombre de la misma raíz θύμα o θυσίαμα en 24 ocasiones. Otro término usado en una sola ocasión es σφάγια (Am 5,25)<sup>101</sup>.

100. Cfr. Kellermann, D., 𐤏𐤒𐤒, *TWAT* VI, 122-123.

101. Cfr. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 146.

## a) ׀ׁ׃׃׃ ׃׃ ׃

La LXX no revela uniformidad al traducir este término, pues aunque se encuentra en general θυσία σωτηρίου, en los libros de Samuel, Reyes y Proverbios tenemos θυσία τῶν εἰρηνικῶν ο εἰρηνική. En 2 Cr 29,35 ׀ׁ׃׃׃ viene traducido con τῆς τελειώσεως τ. σωτηρίου.

“Los tres términos de la LXX (εἰρηνικός, σωτήριοι, τέλειος-τελείωσις) que traducen el sustantivo ׀ׁ׃׃׃ se explican por medio de la semántica que se produjo en el sentido de la raíz ׃׃׃”<sup>102</sup>.

En otras versiones de la biblia griega, como en Aquila, Símmaco y Teodoción, se encuentra el término ׀ׁ׃׃׃ traducido con θυσία εἰρηνικῶν.

En cuanto a las versiones latinas, “en la Vetus Latina ׀ׁ׃׃׃ viene traducido indirectamente con *salutare o salus* y ׀ׁ׃׃׃ ׃׃ ׃ con *sacrificium salutare o salutaris* y también con *hostia salutis*. En ésto se ve que la Vetus Latina tiene una estrecha dependencia de la traducción de la LXX”<sup>103</sup>. San Jerónimo tradujo normalmente ׃׃ ׃ con *hostia* y no con *sacrificio*. La expresión ׀ׁ׃׃׃ ׃׃ ׃ aparece en la Vulgata bajo estas formas: *hostia pacificorum, hostia pacifica; victima pacificorum, victima pacifica*.

## b) ׃׃׃׃ ׃׃ ׃

La dificultad de traducir este término en otros idiomas, hizo que los griegos usaran 8 expresiones y los latinos 13 para hacerlo comprensible a sus lectores<sup>104</sup>. Así la más común es αἰνέσις, θυσία αἰνέσις que traduce ׃׃׃׃ unas 22 ocasiones de las 31 recurrencias. Este término griego en la LXX describe una actitud o un acto dirigido solo a Dios y caracterizado por la alegría o por las canciones. El término ἔξομολογήσις aparece 6 veces y en latín viene traducido por *confessio*. Entre las palabras latinas más usadas tenemos *gratiarum actio, sacrificium laudis, laus, confessio, chori laudantium*.

4.4.4 ׃׃ ׃׃׃<sup>105</sup>

Este término viene traducido por la LXX con θυσία en 142 ocasiones, 2 veces con θυσίασμα y otra vez ὀλοκαύτωμα y προσθορά. En el ámbito del lenguaje sacrificial, la LXX no diferencia por tanto entre ׃׃ ׃׃׃ y ׃׃ ׃, por-

102. Charbel, A., *Op. Cit.*, p. 57. Aquí nos explica la evolución de los términos: de un sentido original “ser integro”, se pasó a “ser incólume o salvo” y posteriormente a “ser perfecto”.

103. Charbel, A., *Op. Cit.*, p. 59.

104. Cfr. Yerkes, R.H., *Op. Cit.*, al final de su libro, en los apéndices, nos presenta un tabla esquemática de cómo tradujeron este término en griego, latín y en varias versiones inglesas.

105. Cfr. Fabry, H.-J., *Op. Cit.*, 990-991.

que los dos conceptos los traduce con θυσία. Tampoco lo diferencia claramente de ΠΨΝ, pues a pesar de usar generalmente κάρπωμα, en 8 ocasiones usa θυσία. Destaca la traducción de ΠΠΖΖ en 30 ocasiones con el término δῶρον, aunque normalmente se encuentra fuera de los textos sacrificiales.

Es chocante la interpretación frecuente de ΠΠΖΖ por μαννα (Dan 2,46), μαννά 16 veces, μανάχ (2 Rey 17,3 B+), μάννα 12 veces. Estas interpretaciones aparecen sólo fuera del Pentateuco.

#### 4.4.5 :ןִּוּ

“Conforme a la extensión semántica de los ejemplos hebreos, propone la LXX una amplia gama de traducciones equivalentes. Así se encuentran en primer plano los derivados de σπένδειν, ποιεῖν, χωνεύειν y ἀλείφειν”<sup>106</sup>.

#### 4.4.6 Ritos de purificación

##### a) ΠΝΨΖ / ΝΨΖ

ΠΝΨΖ aparece 289 veces en el AT. En la LXX normalmente es traducido con ἁμαρτία, pero hay ocho casos en los que usa distinta terminología. Así tenemos ἀγνισμός (Num 8,7; 19,17), ἄγνισμα (Num 19,9), ἀσεβήματα (Lam 4,22), ἰλασμόν (Ez 44,27), ματαίοις (1 Rey 16,2), μετακίνησις (Zac 13,1). Ps 32,5 (31,5 LXX) es traducido por ἀσέβειαν τῆς ἁμαρτίας. Pero ἁμαρτία no tendría el mismo significado que nuestra palabra pecado<sup>107</sup>.

##### b) ΠΨΝ

La traducción más frecuente de este término en campo profano es πλημμέλειν y el sustantivo πλημμέλεια, que describe una falsa nota o una cacofonía en música. Pero como al AT le interesa el concepto religioso y moral, entonces viene traducido tanto por el verbo ἁμαρτάνειν (Lv 4,3.27.2; Cro 19,10; Is 24,6) como mediante el sustantivo ἁμαρτία (Lv 5,7; Is 53,10). La LXX no es clara a la hora de distinguirlo del concepto anterior. Filón intenta distinguir entre ΠΝΨΖ y ΠΨΝ<sup>108</sup>.

106. Dohmen, Ch., , *TWAT* V, 489.

107. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 242: originariamente sería “fallar, perder” como con el arco sería “errar el objetivo” “cometer un error”.

108. Kellermann, D., ΠΨΝ, *TWAT*, I, 466: “Tampoco los autores antiguos sabían la distinción entre ΠΝΨΖ - ΠΨΝ. Así Filón de Alejandría buscó definir la diferencia refiriéndose al uso lingüístico de la LXX, porque mientras ΠΝΨΖ sirve para los pecados cometidos involuntariamente contra los hombres, ΠΨΝ vale para las faltas involuntarias contra la divinidad y para las voluntarias en el ámbito humano”.

San Agustín definiría este concepto como el sacrificio “pro delicto sive pro ignorantia”<sup>109</sup>.

c)  $\aleph\aleph$ <sup>110</sup>

Las palabras griegas que traducen  $\aleph\aleph$  son:

a) Palabras que indican purificación o limpieza: ἀποκαθαίρειν (Pr 16,6), ἀφάριεν (Is 27,9), καθαρίζειν (Ex 29,37), ἐκκαθαρίζειν (Dt 32,43), περικαθαρίζειν (Is 6,7), καθαρισμός (Ex 29,36).

b) Palabras con la raíz ἰλασ- que indicarían la reconciliación: ἰλάσκεσθαι (Sal 65,3; 78,38); la forma más común que encontramos en el AT es ἐξιλάσκεσθαι (Ex 30,10; 58 veces en Lv y Num), ἰλασμός (Num 5,8).

c) Otras palabras llamativas como son: ἀγιάζειν (Ex 29,33.36), ἀθωώσης (Jer 18,23), ἀφίεναι (Is 22,14).

En latín las palabras más empleadas eran *expiare*, *emundare*, *dimittere*, *redimere*, *delere*, *orare*, *rogare*, *deprecari*...

#### 4.5 EL CAMPO SEMANTICO CULTICO EN EL NUEVO TESTAMENTO

La historia influye en los conceptos y en el uso de las palabras. Así ha sucedido con el campo semántico sacrificial. En tiempos de Jesús, la teología sacrificial judía está en vías de un desarrollo espiritual, y esta evolución se acentuaría con la destrucción del templo de Jerusalén. Las oraciones, ayunos, limosnas y la lectura de la Torá, poco a poco, suplantando a los sacrificios de animales. La comunidad del NT no conoce ningún tipo de culto sacrificial ad intra, por lo que la terminología cultural es limitada y el perfecto sacrificio sería ideal. No obstante, en el NT encontramos la terminología sacrificial cuando se hace referencia al culto sacrificial del AT o donde se describe la vida y muerte de Jesús como un sacrificio.

##### 4.5.1 Jesús y la institución sacrificial

No se puede negar que Jesús haya formulado su misión redentora en términos sacrificiales, lo cual no quiere decir que se deba asociar a todo el aparato ritual del AT: víctimas, sangre... Tampoco su sacrificio tiene por finalidad aplacar a un dios irritado. Lo que interesa a Jesús, más que las for-

109. Tomado de Kellermann, D., *Op. Cit.*, 466.

110. Para ver más pasajes con este término, Cfr. Yerkes, R.K., *Op. Cit.*, p. 243.

mas externas del culto, era la motivación profunda que había dado origen a este ceremonial. Los sacrificios del AT han encontrado de una manera general su cumplimiento en el sacrificio de Cristo, quien ha realizado la finalidad por la que habían sido ofrecidos los sacrificios veterotestamentarios: la expiación de los pecados<sup>111</sup>.

Mt 9,13 expresa una crítica contra los sacrificios (θυσίαν) mediante el texto de Os 6,6, con el que pretende subrayar “la primacía de la misericordia sobre las obligaciones rituales, la rectitud moral sobre la observación legal, la caridad hacia todos sobre la conformidad cultural”<sup>112</sup>. El comportamiento de Jesús testimonia una actitud de distanciamiento en relación a los ritos sacrificiales en uso en su tiempo. Pero sería un error concluir que Cristo repudió absolutamente las instituciones sacrificiales. A veces recomienda la práctica cultural: Mc 1,44 (la presentación de la ofrenda de purificación según lo prescrito en Lv 14), y Mt 5,23 (δῶρον...ἐπὶ τὸ θυσιαστηρίον). Pero no se puede negar que su actitud es crítica en relación a dos instituciones: la ley y el templo, sugiriendo que el templo es provisorio (Mt 12,6) y que será destruido (Mc 13,2).

#### ¿Qué terminología encontramos en el NT?

Jesús celebraba la pascua como los judíos de su tiempo, según nos presenta Mc 14,12 (φάγησ τὸ πάσχα. Cfr. Ex 12,14-21; Dt 16,2). Pero al mismo tiempo, Jn nos presenta a Cristo como el Cordero Pascual y hace coincidir su muerte con la celebración pascual, cuando se inmolan los corderos pascuales (Jn 19,14.31 παρασκευῆ τοῦ πάσχα) y le aplica otros textos en sentido profético (Ex 12,10.46 LXX; Num 9,12; Zac 12,10(6)). Jesús como cordero (ἀμνός) tiene con una función expiatoria (Cfr. Jn 1,29.30; 1 Pe 1,19). Pero será el Apocalipsis con el ἀρνίον ἐσφαγμένον (5,6.8.12.13; 7,9.10.14..) donde la figura del cordero y el papel de su sangre sean más destacados<sup>113</sup>.

111. Un amplio estudio sobre la expiación en el NT la encontramos en el artículo de Médebielle, A., Expiation, *DBSup* III, 1-262, pero especialmente en 112-259.

112. Sabourin, L., *Op. Cit.*, 1513.

113. En el Ap encontramos bastante terminología cáltica presentándonos a Cristo como el cordero degollado (Ap 5,6.9.12), refiriéndose claramente a la pasión de Jesús. Algunos exégetas lo han visto como una lectura del evento de la pasión de Cristo en términos de expiación sacrificial, “fuiste degollado y compraste para Dios con tu sangre, hombres...”. La terminología cordero-matanza-sangre nos hace pensar en los ritales del AT. A pesar de tener un trasfondo a nivel sacrificial en el término “cordero”, sin embargo, el sacrificio no es presentado como una inmolaición. Así para Vanni, U., *Apocalisse: esegesi dei brani scelti. Ad uso degli studenti del P.I.B.*, Fasc. II, Roma 1990-1991, p. 54: “El cordero retoma la ‘virtus’ sacrificial expiatoria del AT pero la actúa de manera nueva, más allá del ámbito de la purificación, fuera de los esquemas rituales y aplicada en su calidad de resucitado”. Lo mismo sucede con la sangre, donde encontramos algo más que un nivel expiatorio, pues hay un elemento de resurrección y de vida, por lo cual se separa del cuadro ritual del AT.

Si ya vimos que en el AT los sacrificios expiatorios tienen un puesto destacado (Cfr Lv 1-7 Πῶλον y Πῶλον), en el NT encontramos muchos textos que presentan la muerte de Jesús como un sacrificio expiatorio por los pecados περιῶμαρτίας (expresión proveniente de la LXX y que sería la abreviación de τὸ δωρον περιῶμαρτίας ο τὸ ἱερεῖον περιῶμαρτίας; Cfr. Jn 8, 46; 15,22; 16,8; Rm 3,9; 8,3; Gal 1,4; 1 Jn 2,2; 4,10). Otro término que encontramos en la literatura joánica aplicado a Cristo es ἱλασμός (1 Jn 2,2; 4,10) traducido normalmente por expiación o víctima expiatoria. Este término ἱλασμός ya es usado en la LXX para traducir alguna vez Πῶλον (Ez 44,27). En este contexto expiatorio encontramos la palabra λύτρον (Mt 20,28; Mc 10,45)<sup>114</sup>.

Otro concepto mucho más importante en el NT es αἷμα τοῦ Χριστοῦ que revela directamente un sentido sacrificial. Hay que decir y recordar que el sacrificio en el sistema levítico tiene por rito capital la efusión de la sangre. Por los actos y palabras de la última cena (Mc 14,24; Lc 22,20), Jesús muestra que su muerte es un sacrificio expiatorio. “Tres aspectos de la cena ponen de relieve esta idea de sacrificio: la efusión de sangre, la alianza, y la comunión”<sup>115</sup>. Mt 26,28 añadiendo “en remisión por vuestros pecados” evoca la expiación por la sangre del ritual levítico.

#### 4.5.2 San Pablo

En numerosos lugares Pablo presenta la muerte de Cristo como un sacrificio. (Cfr. 1 Cor 11,23-24). Otro indicio que la inmolación de Cristo es un verdadero sacrificio se ve en la naturaleza de la comida sacrificial y de la analogía que existe entre la comunión cristiana y los banquetes sagrados judíos y paganos (1 Cor 10, 14-21). No se puede dudar que Pablo quiera insistir en la noción de sacrificio y que este sacrificio se realiza en la muerte de Cristo, presentado como oblación y víctima (Ef 5,2: προσφορὰν καὶ θυσίαν). Pablo hace uso de estos conceptos con un sentido metafórico (Rom 12,1) que representan la vida entera del cristiano bajo la imagen de un sacrificio.

La muerte de Jesús en la cruz es una auto-ofrenda (παρέδωκεν ἑαυτὸν) en beneficio de otros (Gal 2,20; Ef 5,25; Rom 8,32; 2 Cor 11,23). Es por su muerte en la cruz en la que se hace oblación y víctima: “Jesús se ofrece en

---

114. Según Médabielle, A., *Op. Cit.*, 125-126, esta palabra en el griego clásico significa “medio de liberar”, designa el precio pagado por la libertad de un esclavo o prisionero. Hay que remarcar que después del uso del AT (LXX), designa exclusivamente la “liberación por medio del rescate”.

115. Médabielle, A., *Op. Cit.*, 137.

lugar de las “oblaciones” antiguas y su oblación va hasta la inmolación cruenta”<sup>116</sup>.

Además de las afirmaciones directas que acercan el sacrificio de Jesús a los sacrificios antiguos, hay muchos textos donde los efectos de la redención son atribuidos directamente a la sangre de Cristo. Para Pablo, la sangre es el símbolo de sacrificio que conlleva la redención y el perdón de los pecados: αἷμα procura la justificación (Rom 5,9), la redención (Rom 3,24-25), el perdón de los pecados (Ef 1,7) y la reconciliación (Col 1,20).

Por su sacrificio, Jesús nos ha trasferido al reino de su Hijo, en quien tenemos la redención (ἀπολύτρωσις), el perdón de los pecados (Rom 1,4). El vocablo ἀπολύτρωσις aparece en contexto sacrificial en Rom 3,24; Ef 1,7; Heb 9,15. Otro término es ἱλαστήριον (Rom 3,25).

#### 4.5.3 La carta a los Hebreos

El autor de Heb intenta explicar la obra de Jesús en términos judíos de purificación. El autor concibe la sangre y la muerte de Cristo como un símbolo de vida y los ritos cruentos como expresión del poder purificadorio. Partiendo de los ritos familiares a los judíos (ἱερατεία), presenta a Jesús como el gran Sumo Sacerdote, el agente especial de purificación. El autor quiere mostrar la perfección de Cristo con su función específica de sacerdote: el sacrificio. A esto dedica los capítulos 8,1-10,18.

Todo sacerdote es establecido para ofrecer dones y sacrificios (8,1). Su ofrenda son las ofrendas del AT, de las cuales la epístola menciona todas, sacrificios cruentos e incruentos δῶρα δὲ καὶ θυσία (8,3; 9,9) θυσία καὶ προσφοράς (10,5.8) y nombra, siguiendo el salmo 40,7, los holocaustos y los sacrificios por los pecados.

El término θυσία, sacrificio en cuanto conlleva el derramamiento de sangre, aparece con otros términos similares en numerosos versículos, siendo su uso más numeroso en Heb que en el resto del NT (5,1; 7,27; 8,3; 9,9.23.26; 10,1.5.8. 11.12.26; 11,4; 13,15.16). A θυσία se puede relacionar θυσίασ-τήριον (7,13; 13,10).

Por lo que se refiere a περὶ ἁμαρτία (en Heb 25 veces y en nuestro pasaje en 9 ocasiones), hay que decir que viene tratado en cuanto a la relación estrecha que tiene este término con el servicio del Sumo Sacerdote y con el sacrificio del día de la expiación, es decir, con las instituciones que en el AT estaban relacionadas con la expiación de los pecados (Heb 5,1). La proclamación de Heb es que Cristo es el Sumo Sacerdote que se entregó a sí

116. Médebielle, A., *Op. Cit.*, 154.

mismo como ofrenda para expiar los pecados. Pero se diferencia de otros sacerdotes terrenos por su falta de pecado. Mientras que en el AT los sacerdotes ofrecen sacrificios por sus propios pecados (7,27) con Cristo no (5,3; 7,26). Su sacrificio es distinto de los sacrificios cultuales: la sangre de toros... no puede borrar los pecados (10,4.11) mientras Cristo lo hace con el propio sacrificio (10,18).

“No olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente” (13,16). En esta frase el autor utiliza el término técnico θυσία para aplicarlo a la vida de caridad fraterna, por lo que el nuevo culto se desarrollará en la vida ordinaria y tiene que asumir la misma vida para transformarla en ofrenda generosa de obediencia a Dios. Gracias a Cristo será posible el “verdadero sacrificio de alabanza” (13,15) que agrada a Dios.

El término δῶρον corresponde al hebreo נְדָבָה y aparece en 5,1; 8,3.4; 9,9; 11,4. Por su parte, προσφορά<sup>117</sup> en el NT será usado tanto para los sacrificios levíticos (Heb 10,5.18) como también para el sacrificio de Cristo (Heb 10,10.14). Con προσφορά están relacionados los verbos προσφέρω y ἀναφέρω. Προσφέρω aparece 23 veces en Heb, de las cuales 12 tiene un sentido sacrificial unido a δῶρον, θυσία, λατρείαι, προσφοράν. Significa ejercer o efectuar un sacrificio. Este verbo enfatiza el exacto tipo de ambos sacrificios: el προσφέρω de los sacerdotes levíticos ocurre todos los días y todos los años (10,1) mientras que el de Cristo es una vez para siempre (10,12). Cada sacrificio efectúa sólo δικαιώματα y καθαρότητα σαρκός (9,10.13) pero no purifica (10,2). El sacrificio de Jesús sucede una vez (10,10) y purifica la conciencia (9,14; 10,22). El verbo ἀναφέρω lo encontramos en 7,27; 9,28; 13,15.

Otro término usado es ὀλοκαύτωμα (Mc 12,33; Heb 10,6.8) y traduciría el hebreo נִחֹלָה, proveniente de la influencia de la LXX.

La expiación viene del sacrificio de Cristo. En Heb 9, después de describir el tabernáculo de Moisés, el día de la expiación, nos recuerda la ceremonia de Lv 16, según la cual se inmolan las víctimas por los pecados propios y del pueblo. Pero será Cristo con su sangre quien entre en el Santo de los Santos. Así tenemos el término sacrificial ἄσμα<sup>118</sup> que aparece en 21 ocasión

117. Weiß, K., φέρω, TWNT IX, p. 71 dice que ninguno de los significados normales que esta palabra tiene en la literatura clásica se encuentra en el NT. Aquí se encuentra siempre προσφορά (Gabe oder Handlung) con un significado que se encuentra por primera vez en la LXX (Sal 39,7) como traducción de נְדָבָה.

118. Para una interpretación amplia de este término ver Vanhoye, A., Il Sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei, *Atti della [I] Settimana Sangue e antropologia Biblica (Roma 10-15 Marzo 1980)*, p. 819-830. Este término será tratado en el último capítulo.



en nuestra epístola, las cuales se refieren en gran parte a los sacrificios del AT, que para el autor son incapaces de purificar las conciencias (9,9).

En el NT no se encuentra ἐξιλάνεσθαι término generalmente usado para traducir 𐤅𐤓𐤁, pero en Heb 2,17 aparece ἱλάσκεσθαι.

La víctima legal debe ser sin defecto y el término ἄμωμος (9,14) aplicado a Cristo hace referencia a las prescripciones del levítico (1,3; 3,2; 4,3). La palabra sustitución no es pronunciada en Heb, pero la llamada continua a las ceremonias expiatorias dan el sentido pleno a λύτρωσις (9,12) o ἀπολύτρωσις (9,15) operado por Cristo: la sangre de Cristo es considerada como precio o rescate.

*(Continuará)*

## **Semilla del Reino. Sobre la continuidad entre el Reino de Dios y la Iglesia**

### I. EL REINO DE DIOS.

Es una idea común a la exégesis actual que el reino o reinado de Dios conforma el núcleo del mensaje de Jesús<sup>1</sup>. Los argumentos son claros y variados.

Cuando, surgiendo de la nada, Jesús irrumpe en la escena israelita, lo hace con estas palabras: “El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva” (Mc 1,15); es decir, el reino de Dios y su cercanía son la razón del inicio de la actividad pública de Jesús. Tal actividad, sus palabras y acciones, van a consistir en una explicación de lo que es ese reino: El modo característico de hablar de Jesús, las parábolas, son en general escenificaciones verbales para describir, de algún modo, rasgos del reino (Mc 4,30), aún cuando no lo digan explícitamente<sup>2</sup>; y sus acciones más llamativas, las curaciones, son signos de la llegada del reino (Lc 11,20). En el NT la expresión “reino de Dios” aparece la mayor parte de las veces en labios de Jesús y en los sinópticos, mientras se da en mucha menor medida en los otros escritos y teología pospascual, pues ya no es su idea básica –para éstos la buena noticia se centra en la resurrección de Jesús–; en el judaísmo tardío es una expresión relativamente numerosa, pequeña en comparación con el uso que le da Jesús<sup>3</sup>.

Cabría también decir que la justificación de la condena de Jesús, hacerse “rey de los judíos” (Mc 15,26), se entiende bien por la identificación que perci-

---

1. G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975, 67; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1967, 65s; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento. I: La predicación de Jesús*, Salamanca 1971, 119; E. LOHSE, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1978, 41; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993, 109.

2. Ver C.H. DODD, *Las parábolas del reino*, Madrid 1974; J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Estella 1971.

3. J. JEREMIAS, *Teología del NT*, 47.

bieron sus coetáneos entre su persona y su anuncio de un “reino”. Igualmente, si desde el principio la fe eclesial pudo designarle como Mesías-Cristo (que sugería sobre todo la idea de rey), a pesar de la oposición del mismo Jesús en vida (como subyace, por ejemplo, en el secreto mesiánico de la teología de Marcos), fue, entre otras cosas, por la estrecha conexión entre vida pública de Jesús y proclamación del reino<sup>4</sup>. Sin duda, Jesús predicaba un “reino” especial, lo que llevó a concluir que era un “Mesías” especial (Jn 18,36s).

### 1.- Premisas veterotestamentarias.

El reino de Dios, como toda la predicación de Jesús, sólo podrá entenderse insertado en la tradición religiosa israelita. Y dado que la idea de la realeza divina recorre todo el AT, resultará por fuerza un concepto amplio y cambiante, sometido a la evolución de los siglos y condicionado por circunstancias volubles. La expresión, de todos modos, sugiere constantemente más una cualidad de Dios que una realidad espacial, aunque no niegue ésta. Se refiere, pues, sobre todo, al “reinado”, dominio, señorío, poder de Dios, aunque incluye sin problemas la idea de “reino”, en cuanto lugar donde Dios establece su poder<sup>5</sup>.

Las atribuciones que el hombre religioso aplica a Dios proceden inevitablemente de su experiencia terrena. De modo que el trato “real” a Dios enuncia, de manera eminente, la percepción de la realeza humana. Las civilizaciones antiguas conceden al rey el poder absoluto, a cambio de que él vele por la paz comunitaria, preservándola tanto de amenazas externas, formando un ejército contra otros pueblos, como internas, es juez que mantiene el orden social (1Sm 8,19s). Que “Yahveh es rey” (Sal 96,10) le destaca como todopoderoso. Caudillo en primer lugar de Israel, a quien cuida y defiende (Ex 15,11-18). Creador del mundo, hacedor de las leyes de la naturaleza (Sal 24,1ss; 95,3ss). Señor y dueño de la historia, si los hombres y los pueblos disponen de sus acciones, Dios interviene en ella juzgándoles, gobernando su discurrir (Sal 99,1). Se percibe la soberanía de Dios como un hecho clara-

---

4. Las otras razones descansan en la increíble autoridad que se arrogó Jesús, hablando y actuando desde una cercanía a Dios inaudita y escandalosa, hasta el punto de corregir la Ley o perdonar los pecados. El valor que se atribuía al Mesías, el ungido y elegido de Dios por excelencia, era lo único que casaba con sus pretensiones. Ver E. LOHSE, *Teología del Nuevo Testamento*, 76.

5. Sobre esto, G. VON RAD, *Basileús*, en G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. I*, Stuttgart 1933, 563-569; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, 3-62; P. HOFFMANN, *Reino de Dios*, en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología. IV*, Madrid 1967, 53-58.

mente reconocible: omnipotencia de Dios sobre Israel, sobre el universo y la historia. Esta realeza mueve a la alabanza y aclamación, así como al temor y cumplimiento de su voluntad.

Los profetas recelan de la expresión referida al reinado de Dios, críticos hacia los reyes de su época. Pero mantienen su contenido, al tiempo que lo escatologizan. Etapa fundamental de Israel, consolidación y purificación del yahvismo, el profetismo va a concentrar todo el peso de su mensaje en el futuro. Parten de la grave infidelidad de Israel, que ha desbaratado las halagüeñas perspectivas de la elección y amor divinos. Constatan desalentados el fracaso de la alianza por el pecado de Israel, no les queda sino anunciar la inevitabilidad del juicio divino. No obstante, no se resignan ante el seguro castigo, no pueden aceptarlo como el fin de Israel, aunque parezca lo más consecuente. Yahveh es “Dios y no hombre” (Os 11,9). Amparados en la peculiaridad de su tradición religiosa, que muestra a Yahveh como quien actúa en la historia de modo favorable a Israel, se ven empujados a una esperanza increíble y arrolladora. El castigo no será el final, sino que encaminará a la salvación de Dios, ésta sí última, definitiva, “escatológica”.

La acción futura y decisiva de Dios, henchida de salvación, deseada, creída y proclamada por los profetas, es de imposible descripción. Sólo podrá ser sugerida desde los hechos del pasado, a los que sobrepasará con creces, como nueva conquista de la tierra (Oseas), nuevo reino de David (Isaías), nueva alianza (Jeremías), nuevo éxodo (II Isaías)<sup>6</sup> y, más tarde, nueva creación (Is 65,17). Sólo podrá ser barruntada desde la trascendencia divina, resultando inconcebible, desbordante, desmesurada. La naturaleza será ubérrima (Am 9,13; Jl 4,18), envuelta en suprema armonía (Is 11,6ss); Israel quedará engrandecido sobre los pueblos (Os 2,2; Is 60,4ss) y será renovado espiritualmente (Os 14,5; Ez 36,25ss); habrá una paz absoluta entre los hombres (Is 2,4; Zc 9,9) y todas las naciones reconocerán al verdadero Dios (Is 2,2s; Zc 8,20-22).

El Déutero-Isaías recuperará, para señalar tal época, la expresión de la realeza de Dios (Is 43,15; 52,7), uniendo terminológicamente la fórmula himnica del reinado de Yahveh con la escatología profética. A este profeta, que insiste más en la salvación que en el castigo (Is 40,1-2), que habla de “buenas noticias” (52,7) y de “alegre mensajero” (40,9), que ignora al Mesías davídico en favor del Siervo de Yahveh (42,6-9), queda referido Jesús de modo particular. Así lo entendieron inmediatamente los primeros cristianos (Mc 1,2s).

---

6. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento. II: Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca 1972, 154.

La conexión lingüística entre el reinado de Dios y el tiempo escatológico hecha por el II Isaías, permanecerá fijada en el judaísmo tardío. La religiosidad popular añade a todo ello las expectativas mesiánicas: un rey davídico restauraría políticamente el reino de Israel, lo que precedería a la manifestación definitiva de Dios. La religiosidad culta del rabinismo, por su parte, entiende el reino de Dios de modo teocrático, desde el sometimiento humano a la voluntad divina. Dios reina donde se reconoce su poder. Con el cumplimiento de la Ley en Israel se deja ver ya este reinado de Dios, mientras queda oculto a los gentiles, hasta su revelación final y universal<sup>7</sup>. Finalmente, la apocalíptica, la última recensión del profetismo paleotestamentario, trasladará la escatología a lo supramundano. El reinado de Dios se realizará más allá de la historia, tras la resurrección (Dn 12,1-3). La pulsión escatológica hacia lo absoluto y pleno, hacia Dios mismo que se muestra, encontrará en la ideografía apocalíptica su acomodo mejor. Su interpretación espiritualizada del reino de Dios será retomada por Jesús.

## **2.- Enseñanza de Jesús.**

Como ya se ha dicho, resulta una cantinela esperada en cualquier exégeta, la afirmación de que el reino de Dios es el centro de la predicación jesuana. Esto no debe entenderse en el sentido de que el reino de Dios es el tema principal, y todas las demás cosas de que habla Jesús son, a su lado, secundarias. Lo que se quiere decir es que el reino de Dios concentra toda la predicación de Jesús. Y no sólo su predicación, también su actividad. El reino de Dios resume la misión de Jesús. Es la clave para entender su entero mensaje, encierra toda su pretensión pública.

Ante un símbolo tan abarcante como el del reino de Dios, el todo de la vida de Jesús –que además se remite a nuestro AT, es normal que encontremos grandes dificultades para entenderlo. Parece no acabar nunca de encajar en nuestros conceptos, por variados y amplios que sean. Por otro lado, en nuestro afán por “delimitar” su sentido, no hacemos sino distorsionarlo. Y por si esto fuera poco, Jesús tampoco parece explicarlo directamente, no lo define (es lo que nos gustaría) en pocas y claras palabras. Al final, por más vueltas que le damos, nos encontramos en el punto de partida: ¿Qué es concretamente, si esto es posible, el reino de Dios? El problema es que siendo el compendio de la figura de Jesús no podamos captarlo más que a medias. Pero tal vez ese es el camino hacia la respuesta.

---

7. K.G. KUHN, *Basileús*, en ThWNT I, 572-573; J. JEREMIAS, *Teología del NT*, 122-123.

En primer lugar, hay que afirmar que el concepto de reino de Dios no puede ser complicado, dentro de su densidad, si esto puede decirse así. Ha de ser diáfano en su misterio; de fácil comprensión, dentro de su dificultad de fondo. Jesús hablaba sobre todo a gente humilde e inculta, y particularmente por ellos era escuchado (Mc 9,42). Él mismo pertenecía a esta capa social (Mc 6,3). Es absurdo pensar que sus palabras sobre el reino se parecieran remotamente a intrincadas elucubraciones sobre la realeza divina. Por el contrario, habrán de ser interpretadas del modo más simple posible, pues hacia gente simple están dirigidas. Además, si Jesús no dice expresamente qué es el reino de Dios es porque se supone entendido al nombrarlo. Sus oyentes saben a qué se refiere, son herederos de las tradiciones religiosas de las Escrituras, que lo anuncian y esperan. El contexto judaico en que se mueven obvia esta consideración.

Suele convenirse que es preferible la expresión “reinado” a la de “reino”, pues *malkut-basileía* designa, más que un territorio, la majestad, la autoridad real, la soberanía de Dios. Sin negar esto, tal vez ambos términos pueden usarse indistintamente, dado que, si bien “reinado” traduce mejor la idea central de “poder regio” de Dios, “reino de Dios” acaba refiriéndose de todos modos más a Dios que a un lugar, puesto que Dios domina el universo.

Si Jesús no parece afrontar una aclaración del reino de Dios, puesto que lo sabe captado en su sentido general, no puede decirse, sin embargo, que no lo precise. Antes al contrario, toda su vida consistió en un desvelamiento de la realidad del señorío divino. Su modo típico de hablar, las parábolas, no son sino perífrasis explicativas del misterio del reino<sup>8</sup>. Aunque muchas parábolas aparecen alegorizadas y oscuras, debido al filtro posterior de su interpretación en ambiente griego, otras cuantas transparentan todavía su intención primigenia: “el reino de los cielos es semejante...” (cf. Mt 13,24.31.33.44s.47). Por su parte, las exigencias éticas de Jesús quieren ser la respuesta humana a la presencia e interpelación del reino, como se sintetiza en la frase: “el reino de Dios está cerca; convertíos” (Mc 1,15). Las prescripciones más propias y radicales de Jesús, como el amor a los enemigos, están ligadas a la realidad paterna universal de Dios, que gobierna el mundo (Mt 5,43ss; Lc 6,35). Finalmente, sus “acciones de poder”, como los sinópticos denominan a

---

8. C.H. Dodd titula expresivamente su libro sobre este tema *Las parábolas del reino*. Por otra parte, desde A. Jülicher, a principios de siglo, se entienden las parábolas de Jesús como comparaciones narrativas evidentes por sí mismas, tomadas de la realidad concreta de los oyentes, para explicar algo. Tanta era su concreción y claridad inmediatas, que transferidas a otra cultura, la helénica, y a distancia de algunas décadas, dejan de entenderse (Mc 4,11s par) y se interpretan como alegorías, como enigmas, en las que tras cada expresión se esconde un significado diferente al propio (Mc 4,13ss par).

los milagros de Jesús, son la traducción práctica de lo que predica en palabras: “si por el dedo de Dios expulsó yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios” (Lc 11,20). Por eso, las curaciones milagrosas de Jesús dependen de la fe (Mc 6,5s; 2,5), esto es, de que se le acepte como transmisor del poder de Dios, pues Dios no puede obrar en quien se le opone<sup>9</sup>. Los milagros no son evidentes por sí mismos (Mt 11,20ss), sólo se perciben desde la fe en el reino de Dios actuante en Jesús.

Jesús corrige, además, concepciones que se habían ido formando sobre el reinado de Dios. Sus enmiendas, que muestran también la particularidad de su mensaje, se resumen en su percepción del reino como escatológico, definitivo, pero en su forma más radical: supramundano. El mundo terreno no puede mostrar más que relativamente la soberanía de Dios. Cuando Jesús habla del reino lo hace siempre en este sentido metahistórico (Mc 9,43-48; 14,25)<sup>10</sup>, lo que no excluye su influjo en el mundo presente. La tradición anterior a Jesús siempre había concedido un gran peso, cuando no era el único aspecto, a la dimensión terrena del reinado de Dios. El ideal religioso de Israel es constantemente teocrático. Únicamente con la apocalíptica se transfiere la plenitud del señorío de Dios al trasmundo, pero incluso ella no pudo sustraerse totalmente a un aperitivo terrenal con la idea del milenarismo<sup>11</sup>. Por el contrario, la acendrada idea escatológica que Jesús tiene del reino elimina las expectativas político-nacionales que Israel conectaba con la soberanía de Dios (Mc 10,35ss). Asimismo, separa la manifestación del poder de Dios del cumplimiento estricto de la Ley (Mc 2,17), que era la tendencia rabínica; el reino de Dios es tajantemente acción divina, el hombre sólo puede esperararlo como un niño (Mc 10,14s). Por último, Jesús también desliga del reinado de Dios las previsiones de cataclismos (Lc 17,20) y los cálculos cronológicos del fin (Mc 13,32), tan del gusto de la apocalíptica.

---

9. J. GNILKA, *o.c.*, 164. Es interesante destacar que para el autor, “en las curaciones milagrosas, es importante no sólo la fe de aquél a quien se presta ayuda, sino también la fe de Jesús”. Dios actúa en la medida de la fe y apertura del hombre, que le deja obrar a través de sí.

10. Según J. JEREMIAS, *Teología del NT*, 125: “Nos hallamos ante un resultado seguro: en ninguna palabra de Jesús la *basileía* significa el reinado duradero de Dios sobre Israel en este eón. Lejos de eso, la *basileía* se entiende siempre en sentido escatológico; designa el tiempo de la salvación, la consumación del mundo, la restauración de la comunión entre Dios y el hombre”; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 83ss, expresa esto mismo cuando dice que el reino de Dios, para Jesús, es “puramente religioso”, significando con ello que es “supraterreno”.

11. J. ALONSO DIAZ, *La esperanza mesiánica. Visión del Antiguo Testamento*, “Biblia y Fe” 18 (1992) 168.

### 3.- Sentido teológico.

Si el reino de Dios es un símbolo sencillo, inmediatamente inteligible al auditorio de Jesús, en el que predomina la gente simple, al mismo tiempo que profundo, dado que requería toda la actividad de Jesús para explicitarlo, habría que encontrar alguna expresión que nos lo tradujese adecuadamente. Una expresión simultáneamente límpida y honda, que nos dejase en la misma situación, intimatoria y sugerente, en que la imagen del reino de Dios ponía a los oyentes de Jesús. Hoy día, la expresión “reino de Dios” resulta estereotipada y retórica, sin significado claro. No parece indicar nada sobre Dios desde su determinación “regia”. Su referencia a la majestad y gracia divinas nos resulta lejana, tal vez por depender tanto de la tradición israelita.

De este modo, para acomodar a nuestra mentalidad el anuncio jesuano del reinado de Dios, debiéramos verter su contenido en la fórmula “salvación de Dios”, de modo que las dos locuciones sean sinónimas. El reino de Dios es la salvación de Dios. Esta expresión nos llega más directamente, nos introduce por sí misma en su significación interna. Nos sugiere muchos matices, nos resulta a la vez transparente e insondable. Es decir, desvela espontáneamente lo mismo que exteriorizaba Jesús al mostrar el dominio y favor de Dios. Esto se hace patente al contrastarlo con el mensaje evangélico.

Cuando Jesús habla del reino de Dios está hablando propiamente de la salvación de Dios, de su poder salvífico, de su intervención favorable. Es algo característico de Jesús, que le distingue de los antiguos profetas y de Juan Bautista. Mientras éstos amenazaban con el castigo y exhortaban a la conversión y penitencia para la salvación (cf. Os 2,4s; Is 5,5ss; Mt 3,7-10), Jesús pone en primer lugar la salvación, la “buena noticia” –*euaggélion*, que ha pasado a designar la misión de Jesús (Mc 1,1)-, y el “año de gracia”, que ignora el “día de venganza” (Lc 4,19, citando Is 61,2)<sup>12</sup>.

El reinado de Dios es la manifestación de la bondad de Dios, que deviene abrumadora, incomprensible. El hombre queda perplejo ante ella. Es lo que expresan muchas parábolas, como la de los viñadores tardíos y la protesta de los otros viñadores (Mt 20,1ss); la del hijo pródigo y la irritación de su hermano (Lc 15,11ss); la de la oveja perdida, cuya conclusión, “habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión” (Lc 15,7), lleva igualmente a la sorpresa. Es lo que hace ver el comportamiento escandaloso de

---

12. Esto lo destaca R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 82: “Esta elevación del reino de Dios al concepto más importante de la salvación hay que verla como acción original de Jesús. (...) Él anuncia la voluntad salvífica de Dios y su misericordia salvadora bajo la idea del señorío real de Dios”.



Jesús: su preferencia por los pobres y desahuciados de la existencia (Mc 5,1ss); su comunión de mesa con los pecadores (Mt 11,19), a los que regala el perdón de Dios (Lc 7,40ss); su solicitud por los enfermos (Mc 2,1ss). Todo ello expone la misericordia infinita de Dios, que sobrepasa todo cálculo.

El reino de Dios así afirmado, cifra de la salvación de Dios, lleva por sí mismo a la conversión. Para Jesús, la conversión no es una exigencia previa a la salvación, sino al revés, una consecuencia de ella. Cuando uno ha experimentado el sobreabundante amor de Dios, su cariño desmedido, no puede dejar de sentirse transformado y transportado por él. La absoluta cercanía de Dios, en su benevolencia, se sobrepone a cualquier otra cosa, se hace incontenible, mueve a obrar conforme a ella, o a dejar que ella actúe en cada uno. Es lo que la teología entiende bajo el concepto de gracia: don, regalo favorable de Dios, que es eficaz por sí mismo. Lo explica de modo narrativo la parábola del esclavo despiadado: quien es perdonado magnánima y gratuitamente no puede, a su vez, dejar de perdonar, so pena de ser absurdo, inhumano (Mt 18,23-35).

Ahora bien, tampoco la salvación de Dios puede prescindir de la libertad humana. La proclamación del reinado de Dios, la gracia ofrecida por Dios, puede ser rechazada. Entonces se transforma en juicio. Es una autoexclusión de la salvación. La responsabilidad personal ante la llamada no puede ser sustituida, se ve obligada a la decisión. Una decisión seria, pensada y dispuesta al esfuerzo. Se trata de edificar sobre roca, no sobre arena (Mt 7,24-27); de prepararse cuidadosamente, como un rey para una guerra (Lc 14,31s). Las expresiones “entrar en el reino” significarán, teniendo en cuenta esto, entrar en la salvación, imbuirse de ella, aceptar la interpelación divina desde la alegría y el compromiso (cf. Mc 9,47; 10,15).

#### **4.- El misterio del reino.**

Con la sustitución lingüística de reino de Dios por salvación de Dios, quizá entendamos mejor por qué en el mensaje de Jesús sobre el señorío divino sigue habiendo mucho que se escapa a nuestro raciocinio. Al fin y al cabo, ¿cómo definir la salvación de Dios? Es un concepto que captamos inmediatamente: salud perfecta, liberación plena, felicidad total... Pero con ello también decimos que no se puede delimitar su contorno. Se pierde en la misma inconmensurabilidad de Dios. La salvación de Dios es Dios mismo, siempre inaccesible a nuestra razón. Podremos decir simplemente, con Jesús, que la salvación de Dios es lo más valioso de la vida (Mt 13,44ss, parábolas del tesoro y de la perla), el sentido de la vida, lo que dirige nuestro actuar (Mt 5,48), sin acertar un desvelamiento mayor o mejor.

También comprenderemos con nitidez que el reinado de Dios, su salvación, es un don exclusivamente divino. Es una gracia, un obsequio, que nosotros no podemos condicionar, sino sólo recibir. Queda siempre fuera de nuestro alcance, supera las fuerzas humanas. Sólo podemos aceptarlo como niños a quienes se agasaja con regalos (Mc 10,14), pedirlo con fervor (Mt 6,10), esperarlo con fe (Mc 4,8). Nos expresamos inadecuadamente cuando hablamos de “construir el reino”, “realizarlo” o “edificarlo”. ¿Pensamos realmente que podemos construir la salvación de Dios? La salvación divina es algo que sólo le pertenece a Él, que sobrepasa nuestra capacidad. La parábola de la semilla que crece por sí sola es diáfana en este sentido (Mc 4,26-29). Otras parábolas de Jesús lo reflejan indirectamente, como la parábola del sembrador (Mc 4,3-8), la del grano de mostaza (Mc 4,30-32) y la de la levadura (Mt 13,33). A nosotros toca únicamente lo que está a nuestro alcance: anunciar esta salvación de Dios, mostrarla con nuestra vida.

Igualmente, esta sinonimia reinado-salvación, nos puede servir de ayuda para acercarnos al enigma de la proximidad del reino de Dios<sup>13</sup>. Juntamente con su esencia soteriológica, su cercanía absoluta constituye lo más propio del mensaje de Jesús sobre el reino. “La salvación de Dios está aquí”, podríamos parafrasear a Jesús para compendiar su anuncio escatológico. Pero en cuanto perteneciente a Dios, es obvio que el reino, la salvación, mientras es proclamado en el mundo, no es todavía pleno, se protrae al futuro. Por lo mismo, el “cuándo” de ese futuro es imposible de determinar, como lo asertó también Jesús (Mc 13,32). Si la salvación de Dios no puede ser bien definida conceptualmente –Jesús hablaba de ella en parábolas–, mucho menos lo será cronológicamente. Que Jesús hubiera pensado de hecho en un fin temporal próximo, equivocándose, no eliminaría esta evidencia, y sería algo secundario. La absolutez divina sobrepaja la limitación espacio-temporal. Esto es algo que se sobreentiende en la predicación de Jesús: el reino de Dios, en cuanto identificado con Dios<sup>14</sup>, se realizará en el trasmundo, en el futuro absoluto.

¿Qué significa, entonces, la llegada del reino, que haya aparecido la “aurora del tiempo de la salvación”<sup>15</sup>? Esto no puede suponer que antes no se hubiera experimentado la salvación divina. El Dios de Abrahán, Isaac y

---

13. Es muy conocida la polémica suscitada por la cuestión de la cercanía del reino predicado por Jesús. Se han dado todas las respuestas posibles: futurista, presentista y “dialéctica” (futura y presente a la vez), además de la variante existencialista. Véase R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 102s.

14. “La inminencia y la venida de la *basileía* puede ser utilizada directamente como sinónimo de Dios”, G. BORNKAMM, *o.c.*, 67, nota 2.

15. Según la hermosa expresión de J. JEREMIAS, *Teología del NT*, 97.

Jacob es Dios de vivos (Mc 12,26s), el Creador manifestó su voluntad “desde el comienzo” (Mt 19,4), la salvación de Dios coincide con Dios, se da desde siempre. La novedad, por tanto, de la presencia del reino, sólo puede estar en la misma persona de Jesús. La salvación de Dios que él proclama, sin ignorar sus extensiones al pasado y al futuro, se manifiesta ahora, por fin, en su misión. El reino de Dios se explicita y se comprende dentro del misterio de Jesús. Jesús vincula la salvación de Dios con su persona. En sus curaciones (Lc 11,20), en su concesión del perdón (Mc 5,2-7), al llamar dichosos a sus coetáneos (Lc 10,23) o recriminarles su incredulidad (Lc 11,31s), al explicar que no es tiempo de ayuno (Mc 2,18s), sino de regocijo (Mt 11,5s), esta conexión se hace patente.

Es la “presencia” y “llegada” del reino (Lc 17,21), que coincide con Jesús mismo. Si al mismo tiempo Jesús también da a entender la “proximidad” y “cercanía” del reino, su realidad futura –“el reino de Dios está cerca” (Mc 1,15), “venga tu reino” (Mt 6,10), parábolas de crecimiento (por ejemplo Mc 4,3-8)–, es porque la salvación de Dios no puede identificarse totalmente con su existencia humana y con el mundo terreno.

Que la salvación de Dios “ha llegado” con él, quiere decir, “se ha manifestado” en su vida. La salvación de Dios realizada históricamente, esto es, de modo previo a su consumación trastemporal, de la que aquélla es anticipación, debe ser entendida como revelación. La llegada del reino de Dios con Jesús significa, por consiguiente, que la autocomunicación de Dios se ha hecho definitiva en su persona. Esta idea, reino presente de Dios como revelación, es, sin duda, una interpretación contagiada de metafísica occidental, y por lo mismo, extraña a la predicación jesuana. Simplemente pretende explicar que lo inefable, el misterio salvífico de Dios, es intuible desde Jesús, ha brillado totalmente en él. La salvación de Dios se ha hecho presente en él de modo particular, dejándose entrever también su plenitud futura. El reino es así presente y futuro en Jesús; es revelación que preanuncia su realización perfecta.

### **5.- Los valores del reino.**

El reinado de Dios, la salvación de Dios, es Dios mismo. No parecería posible, entonces, avanzar en su comprensión más que desde su vertiente especulativa. Pero en cuanto que se ha revelado en Jesús, vislumbramos la gracia de Dios de manera existencial y concreta. Podemos descubrir en la persona de Jesús, en sus dichos y hechos, los caracteres y exigencias de la salvación divina, los signos y valores del reino.

El primer valor es el del amor. La salvación de Dios es el amor de Dios, su favor y bondad ilimitados. Dios es un Padre cercano y cariñoso, *abbá*,

imagen que quiere expresar su afecto desinteresado (Mt 6,25-34; 7,7-11). Su amor se dirige a todos por igual, buenos y malos, pues todos son sus hijos (Mt 5,43-48). Es un amor gratuito, sin contrapartidas... ¿qué podemos ofrecer a Dios al fin y al cabo? (Mt 18,23-27). De este amor deriva de modo natural para los hombres la exigencia de un amor universal (ser “prójimo” de quien lo necesite, Lc 10,29-37) e incondicional (ejemplificado en el amor más difícil, el amor a los enemigos, Lc 6,35). El amor de Dios es desbordante en quienes lo experimentan, se comunica por su propia fuerza a los demás; impulsa a la correspondencia, dirigiéndose, en su camino a Dios, hacia sus hijos (Mt 22,37-40). Por último, es un amor constante, asentado en la misma esencia divina, no decae por el pecado y alejamiento humanos, es siempre perdón (parábolas de la misericordia, Lc 15), lo que debe movernos también a perdonar siempre (Mt 18,21s). Es amor misericordioso, que acepta la debilidad e imperfección humanas.

Otra expresión de la soberanía de Dios es la igualdad entre los hombres. Donde Dios reina no cabe dominio del hombre sobre el hombre. Uno solo es “Señor” y “Padre”, y todos los hombres son “hermanos” (Mt 23,8-10). La fraternidad cristiana debe ser entendida como sinónimo de igualdad, como “el final de los padres”<sup>16</sup>. En cuanto desumida del único señorío de Dios, tal igualdad resulta idénticamente rotunda: crítica con el poder, que suele degenerar en dominación (Mc 10,42); promotora de una actitud de servicio, en reconocimiento de la común dignidad humana (Mc 10,43s). Esta igualdad conduce por sí misma a la justicia. Si la justicia puede definirse en torno a la idea de *unicuique suum*<sup>17</sup>, y cada hombre comporta la misma prerrogativa de hijo de Dios (Lc 12,24.28), dicha justicia consistirá en las “bienaventuranzas”, la preferencia de Dios por los marginados del mundo (Lc 6,20-23; Mt 5,3-11). De los pobres y desdichados “es el reino de los cielos”, no porque la pobreza y el sufrimiento sean un bien, sino por todo lo contrario. Quien ha sido castigado por la vida tiene de Dios una atención mayor, precisamente porque Dios ama a todos por igual<sup>18</sup>.

La realeza de Dios se manifiesta también como paz. La aparente indiferencia de Jesús ante la situación política, su aceptación a dar “al César lo que es del César” (Mc 12,17), se entiende bien desde su radicalismo por la paz. La

16. Sobre esto, ver G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986, 55.

17. Siguiendo la expresión que santo Tomás recoge de los antiguos, *Suma Teológica*, II-II,58,1.

18. Ver A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander 1986, 65. Como unos padres que aman del mismo modo a todos sus hijos cuidan más a quienes más les necesitan, tendiendo a igualarlos, Dios tiene mayor predilección por los más infortunados.

soberanía de Dios es paz, y “los que trabajan por la paz” pueden llamarse dichosos (Mt 5,9), han captado lo que significa el reino de Dios. Los misioneros del reino, enviados por Jesús para ayudarle en su tarea (Lc 9,2), deben mostrarse absolutamente indefensos. Sin dinero ni provisiones, dependiendo totalmente de los demás, sin “sandalias ni bastón” (Mt 10,10), sin la mínima autodefensa ni posibilidad de huida, son pacíficos por fuerza. Es esta una paz dura y difícil, poco romántica. Un empeño incondicional de paz, una actitud permanente de no violencia. “Al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica déjale también el manto; y al que te obligue a andar una milla vete con él dos” (Mt 5,39-41). Se trata de resistir activamente al mal con el bien, único modo de construir una auténtica paz. Con ello “sois hijos de vuestro Padre celestial” (Mt 5,45), se hace transparente su reinado.

## II. IGLESIA Y REINO DE DIOS

La Iglesia es la comunidad, el grupo de personas, que cree que Jesús ha resucitado, y obra según lo que ello implica. La resurrección es la creencia central del cristianismo (1Cor 15,14), el hecho que esclarece retrospectivamente la realidad de Jesús. La resurrección le descubre como el “Mesías-Cristo”, el elegido y enviado por Dios (Rm 1,4; Hch 2,36), y en este sentido, quien manifiesta su voluntad definitivamente, el revelador, la “Palabra” (Jn 1,1ss). Es también el “Señor”, centro absoluto del mundo y de la historia (Flp 2,9-11; Rm 14,9), del que irradian rasgos divinos (Jn 20,28; Tt 2,13), el “Hijo” por excelencia (Rm 1,9; Mc 13,32). Finalmente, en cuanto amado por Dios y punto de referencia de la humanidad, es “Salvador” (Hch 5,31), instrumento y camino de redención (Rm 3,24s; Hb 2,10). El arranque de la carta a los Hebreos concentra todo esto admirablemente (Hb 1,1-4).

### 1.- Iglesia, Cristo y reino.

La Iglesia se asienta en la resurrección de Jesús, en la fe en Cristo, y proclama lo que esto conlleva. De este modo, el significado de Jesucristo, su valor salvífico, se prolonga a través de la Iglesia. Dicho de otro modo, Dios sigue actuando a través de la fe de la Iglesia. Por eso, decimos que la Iglesia es Misterio, Cuerpo de Cristo, Sacramento de salvación, etc.

Obviamente, al predicar el significado global de Jesucristo, la Iglesia incluye la parte histórica de Jesús. Los aspectos históricos son iluminados,

pero no eliminados, por la fe en la resurrección. Sin duda, son transformados. Correctamente interpretados, decimos desde la fe –los hechos humanos nunca son autoevidentes para el observador, muchas veces sólo son comprendidos desde un adecuado enfoque posterior–. Tal vez deformados, decimos con una óptica más neutra, exagerados y mitificados bajo la euforia creyente. De todos modos, siempre puede accederse, más o menos, a la realidad terrena de Jesús, poniendo entre paréntesis el *kérigma* cristiano. Lo que no puede negarse es que el anuncio del resucitado asume, en todo caso, la figura prepascual de Jesús. Como se dice en los Hechos de los Apóstoles, “Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado” (2,36).

Creer en Cristo presupone, por tanto, acoger la persona histórica de Jesús. Y Jesús, su misión, sus palabras y acciones, se resumen en el mensaje del reino de Dios. Por consiguiente, predicar a Jesucristo implica transmitir su enseñanza sobre la presencia y cercanía del poder divino, realizado en su persona. La Iglesia será la comunidad que proclama la llegada del reinado de Dios en Jesús. Ello lo ha visto corroborado en su resurrección. La salvación de Dios está conectada al Jesús histórico, se hace presente en él de modo pleno –pero germinal en cuanto terrena– como revelación. Y se ha manifestado luego de manera absoluta –aunque sólo atisbada por el hombre– en la victoria de Cristo sobre la muerte, anticipo de la perfección futura universal. La soberanía de Dios se ha manifestado en el acontecimiento Jesucristo, vida y resurrección.

Para reconducir la conclusión hacia lo que se trata aquí: la Iglesia, para ser fiel a su fe en Cristo, revelación de Dios, Verbo divino encarnado (Jn 1,14), tendrá que retomar el anuncio de Jesús sobre el reinado de Dios, su buena noticia de la llegada de la salvación de Dios.

## **2.- La Iglesia, testimonio del reino.**

La referencia de la Iglesia al reino de Dios es evidente y problemática al mismo tiempo, apoyadas ambas perspectivas en el misterio de Jesucristo. En cuanto símbolo de la misión jesuana, el reino condiciona para siempre la labor de la Iglesia. En cuanto plenificado en Jesús, la Iglesia sólo podrá ser un testimonio indirecto e imperfecto de dicho reino.

El reinado de Dios, repitiéndolo una vez más, no puede ser realizado por el hombre, depende únicamente de Dios. La Iglesia sólo puede acogerlo con gozo y, en su exultación, comunicarlo. Pero, por otra parte, tal salvación de Dios se ha manifestado en la historia de Jesús y en su resurrección. La Iglesia, originada por este acontecimiento, lo transmite con su simple existencia. Todo

lo cual comprime el ser y la tarea de la Iglesia: traslucir el advenimiento de la salvación de Dios en Jesucristo, ser reflejo de ella en el mundo.

La buena noticia de la salvación de Dios, en cuanto revelación decantada humanamente, en cuanto histórica, necesitará de un grupo humano que la haga perceptible. El reino de Dios supone siempre un pueblo de Dios. El cometido de Jesús, al tiempo que anunciaba el reino, fue el de reunir un pueblo que lo hiciera resplandecer<sup>19</sup>. Para Jesús, de modo natural, este pueblo es Israel (institución y misión de los Doce, Mt 10,1-7 par; cf. también Lc 13,34). Pero está abierto a otros pueblos (Mt 21,43; 22,8-10). La ligazón reino-pueblo es constantemente sobreentendida en los evangelios. La manifestación definitiva de la salvación con la aparición de Jesús –"el tiempo se ha cumplido" (Mc 1,15)–, presupone una evolución anterior espacio-temporal, y por consiguiente, una historia y un pueblo en el que se va desarrollando (Lc 16,16; Mt 12,41s). Además, los valores del reino son exigencias sociales, no pueden realizarse más que con otros. Así es también, por definición, la salvación divina, apertura graciosa hacia lo otro. Sólo así podrá mostrarse.

De todo esto tenemos que la Iglesia es, de hecho, a través de Cristo, signo de la salvación de Dios. Con su existencia la comunidad cristiana la comunica como revelada y triunfante en Jesucristo. Por otra parte, ella misma tiene que dar una respuesta práctica a esta salvación, debe vivirla, haciéndola así asumible en todo tiempo y lugar. La Iglesia es, de este modo, "germen y principio del reino" (LG 5b). Es semilla del reino, en primer lugar, porque ella proviene del reino, es el resultado de la salvación de Dios en Jesucristo, sembrada ella misma en la manifestación de Dios. En segundo lugar, es semilla del reino en el sentido de germen, principio insignificante de la salvación, porque la exterioriza y conduce a ella, con tal que se mantenga su esencia germinal, esto es, que nunca podrá dejar de ser semilla, nunca podrá desarrollar la salvación, pues ésta coincide sólo con Dios. En suma, la Iglesia es semilla, consecuencia de la salvación revelada al mundo; y germen, minúsculo inicio de ella en la visibilización humana del ofrecimiento de Dios.

### 3.- Iglesia y valores del reino.

La Iglesia es testimonio de la salvación de Dios: la contiene en cuanto que es derivación y memorial del reino revelado en Jesucristo; la manifiesta igualmente en cuanto que actúa y predica lo que cree. La Iglesia es testimo-

---

19. R. Schnackenburg (*Reino y reinado de Dios*, 198s), J. Jeremias (*Teología del NT*, 200s) y J. Gnilka (*Jesús de Nazaret*, 237ss), encarecen con viveza esta idea, aunque sin explicar mucho los porqués.

nio creíble del reino cuando vive según sus valores. Tales valores, asumidos por la Iglesia como exigencias, se convierten así en signos del reino.

El amor universal, desinteresado y constante hacia los demás es una de las notas esenciales de la salvación de Dios. La exigencia del amor al otro es impulso del amor de Dios y concreción del amor a Dios. El amor a Dios y al prójimo se iluminan recíprocamente (Mc 12,29-31; Mt 25,40; 1Cor 13,8; 1Jn 4,21). Son el mismo mandamiento, de modo que si el amor a Dios pasa por el amor al prójimo, el amor al prójimo es ya amor a Dios<sup>20</sup>. Para la Iglesia, esto debiera traducirse en la afirmación de la persona como único valor absoluto. Por encima de la religión, más allá de ideologías y sistemas, está la preservación del ser humano. Esta es, al fin y al cabo, la experiencia histórica legada por Jesús. No se trata de la dictadura del individuo y de la destrucción de lo social, pues ambas dimensiones se implican. Se trata simplemente de defender el valor de la persona humana sobre cualquier abstracción.

La igualdad interhumana es también diáfano destello del reinado de Dios. Ante un solo Dios Padre y Amor, sus hijos son igualmente queridos, quedan hermanados entre sí. Tal igualdad fraterna es *motu proprio* escándalo ante los postergados sociales, arrumbados a un escalón inferior, olvidados en su igual dignidad, por eso mismo tratados injustamente. La Iglesia reflejará la salvación de Dios en la lucha por reparar esta injusticia. Los rebajados y despojados tienen en Dios un bastión insuprimible, restaurador, tal es el mensaje de las bienaventuranzas. Y la preferencia de Dios por los necesitados, para ser mostrada, pide de la Iglesia lo mismo, un esfuerzo por su causa<sup>21</sup>. Esta predilección divina, más que un consuelo pasivo, es una esperanza, un estímulo para luchar por su vida, una fuerza contra la injusticia.

Otro rasgo de la justicia cristiana es ser entendida desde el amor. No es justicia vengativa o punitiva, por ejemplo. El amor incondicional a los demás corrige y determina la comprensión de la justicia, es amor que supera la justicia. Ahora bien, que supere la justicia humana no quiere decir que la ignore; antes bien, la supone<sup>22</sup>. De otro modo, la invocación de la caridad servirá para excusar la injusticia, como de hecho sucede<sup>23</sup>.

---

20. Ver K. RAHNER, *Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo*, en *Escritos de Teología*. VI, Madrid 1969, 271-292, donde elabora la justificación metafísica de este principio cristiano.

21. Desde la teología de la liberación se repite esto en la fórmula "opción preferencial por los pobres".

22. Del mismo modo que la fe presupone la razón y la gracia la naturaleza, según el conocido axioma tomista. Ver TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I,2,2 ad 1.

23. La "neutralidad" política como consecuencia del amor por todos puede sancionar la explotación estructural, como ha advertido la teología de la liberación. Con las campañas de



La igualdad implica también la desconfianza hacia el poder humano: siempre tentación de dominio, es sospechoso en sí mismo; frecuentemente degenerado en abuso, pervierte las relaciones humanas, contraría la fraternidad de los hijos de Dios. Predicar el señorío de Dios sobre el mundo es recelar del poder humano. La Iglesia deberá ser constantemente crítica con el poder, comenzando por ella misma. Ejerciéndolo intraeclesialmente más como responsabilidad y solicitud que como autoridad y honor. Extraeclesialmente, siendo más exhortativa que imperativa, respetando la autonomía de lo mundano; no aceptando privilegios del poder civil, separándose lo más posible de él.

En fin, donde se hace presente la majestad salvífica de Dios, esplende la paz. A semejanza del reino de Dios, tal paz quiere transparentar la absolutidad. La Iglesia no puede reflejar el reinado de Dios sin construir una paz sin excepciones. Tan extrema, que en ningún caso admitirá la violencia entre los hombres, hasta el punto de parecer imposible o tonta. En ningún caso podrá justificar o alentar una guerra, y menos aún una “guerra justa”, negra *contradictio in terminis*. Tampoco podrá defender la pena de muerte como castigo social “adecuado” contra la delincuencia. La paz sólo se logra con la paz, el bien sólo se extiende desde el bien. Es el único modo de romper una espiral de maldad, violencia y muerte.

Verdaderamente, esto no se lo cree casi nadie. Es una paz trabajada a contracorriente, esforzada y áspera, de “ovejas en medio de lobos”. Para todo mundo, el único modo de frenar el mal es oponerle su misma potencia diabólica. Lo contrario es tachado de cándido utopismo. Sin embargo, una actitud de paz unilateral es el auténtico testimonio de la presencia de Dios, de confianza en su triunfo último, ya adelantado en Jesucristo. Para los cristianos, será una actitud más esperanzada que ingenua, de cualquier modo consciente del riesgo de su unilateralidad, debiendo ser “sencillos como palomas, astutos como serpientes” (Mt 10,16).

#### **4.- Factibilidad de los valores del reino.**

La Iglesia es –porque proviene y depende del hecho Jesucristo–, y debe ser –en cuanto lo asume humanamente–, semilla del reino. Este reinado de Dios es, por su propia realidad interna, comunicación universal, abarca la

---

caridad, instituciones y personas se autoperdonan la defraudación fiscal, pues Hacienda les es más gravosa económicamente. Sin embargo, según el Vaticano II, “para que el ejercicio de la caridad sea verdaderamente irreprochable y aparezca como tal, es necesario (...) cumplir antes que nada las exigencias de la justicia, para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia” (AA 8e).

creación entera, lo originado en Dios. La Iglesia, en cuanto que testimonia y debe testimoniar dicha salvación divina, es como la sal, que sazona, y de nada sirve si no sala; como la luz, medio para hacer ver; como una ciudad en lo alto de un monte, imposible no observarla (Mt 5,13-15). La Iglesia es, anunciando el reino y viviendo sus exigencias, signo activo de la presencia salvífica de Dios.

Ahora bien, ¿es posible llevar a cabo los valores del reino? Podrían ser una utopía bienintencionada, que se conforma con crear en los individuos sentimientos bondadosos, de disposición al sacrificio, independientemente de su mayor o menor cumplimiento. Podrían ser también demandas de imposible realización, que servirían para convencernos de nuestra incapacidad y culpa, de que debemos esperar todo de la gracia de Dios y nada de nuestras fuerzas<sup>24</sup>.

Sin embargo, Jesús habla tranquilamente de “poner en práctica sus palabras”, so pena de parecerse al “insensato que edifica sobre arena” (Mt 7,26). Afirma que no basta decir “Señor, Señor”, sino que hay que hacer la voluntad del Padre (Mt 7,21). Considera su familia, sus cercanos, a los que “cumplan la voluntad de Dios” predicada por él (Mc 3,35). Esos pueden verdaderamente llamarse dichosos, más que cualquier otro (Lc 11,28). En resumen, después de captar la dureza de las exigencias de Jesús no deja de sorprender su frase: “mi yugo es suave y mi carga ligera” (Mt 11,30).

La respuesta a la cuestión de si es o no posible vivir según “el reino de Dios y su justicia” habrá de buscarse, más que en el debate teórico, para no perdernos en interminables disquisiciones, en la vida misma. La salvación de Dios, el amor de Dios, es algo que se interioriza, en que se confía, que llena de gozo, que mueve a determinado modo de acción. Desde ahí podrá entenderse la plausibilidad práctica de los valores del reino. Como Jesús dirige su mensaje al pueblo que quiere reunir, a la comunidad que refleje la gracia de Dios, sólo tal comunidad puede responder. Ella hará ver, con su existencia, si esto es factible.

Pues bien, la historia de la Iglesia prueba –simplemente con sus altibajos espirituales–, que es posible vivir según la salvación divina, condicionados por sus exigencias, en constante referencia a ellas. Sin duda, que ello no es realizable “perfectamente”; pero, por eso mismo, sí lo es en cierta medida. La experiencia histórica eclesial evidencia su infidelidad y pecado. Pero también lo contrario, su ejemplaridad, su compromiso recurrente de conversión.

---

24. Es la postura característica del protestantismo, apoyada en Rm 7,7-13: la Ley nos hace conscientes de que no podemos observarla, de nuestra transgresión y pecado. Ver G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, 66ss.

La Iglesia primitiva, por ejemplo, es una muestra del empeño de vida desde los ideales del reino. La exigencia del amor como bien supremo cristiano recorre todo el Nuevo Testamento. El amor a los demás es lo más valioso, “si no tengo caridad nada soy” (1Cor 13,1ss); la mejor prueba del auténtico amor a Dios (1Jn 4,20); resumen de la moral de Jesús, su “mandamiento nuevo” (Jn 13,34). Naturalmente que, en general, se está hablando aquí de amor intracristiano (Rm 13,8; Gal 5,13ss). Pero eso, de una parte, es el mejor modo de anunciar su factibilidad (Jn 13,35; Hch 4,32s), y, de otra, está abierto a todos los hombres (Gal 6,10; 1Pe 3,8-9; Rm 12,14).

El cristianismo inicial supuso la relativización de las estructuras sociales. Desde la fe “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3,28). En el interior de la comunidad creyente se difuminan las desigualdades religiosas (Hch 11,18), económico-culturales (1Cor 1,26-28), las referidas a la esclavitud (Flm 16) y al sexo (1Cor 11,5; Flp 4,2s). Surge una “nueva creación” donde “todo es nuevo” (2Cor 5,17).

La naciente Iglesia rechazó asimismo en sus estructuras toda dominación interhumana. Si debe apechar internamente con instancias de poder, procurará que éstas no degeneren. Concibe, entonces, la autoridad como una “servidumbre”, como encargo de dedicación a la comunidad, donde no quepan intereses personales (Rm 12,8; 1Pe 5,2s). Quienes en la Iglesia tienen autoridad son entendidos como ministros, esto es, servidores (1Cor 3,5; 1Tm 4,6).

Por último, la idea de que hay que desechar toda violencia, que el mal de ningún modo puede transformar el mal, se repite como un estribillo: “no devolváis mal por mal” (1Pe 3,9; 1Ts 5,15; Rm 12,14.17). Lo que no significa resignación y pasividad. Al contrario, es una lucha distinta, confiada más allá de argumentos humanos. “No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence el mal con el bien” (Rm 12,21).

El reino de Dios, la salvación de Dios, se ha manifestado en Jesucristo. Creer en él es acoger dicha salvación de Dios. Acogerla es vivirla, ser transportado por ella, convertirse, testimoniarla en la historia humana. Tal es el origen y la tarea de la Iglesia.

Tomás MARCOS, OSA  
*Estudio Teológico Agustiniano*  
Valladolid

# Principios agustinianos para una praxis de inculturación. Una visión para América Latina

*Venit Christus ex semine Abrahae,  
benedictae sunt in Christo iam omnes gentes.  
Sermo XXII 4*

En el Discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, el Papa al referirse a la nueva evangelización afirmó que la riqueza de Cristo no extingue ninguna cultura sino que por el contrario, los hombres de cualquier cultura y de cualquier tiempo, podemos acercarnos a él para encontrar la respuesta a «aquellas preguntas, siempre antiguas y siempre nuevas, que se nos presentan en el misterio de nuestra existencia, y que de modo indeleble llevamos grabadas en nuestros corazones desde la creación y desde la herida del pecado»<sup>1</sup>. La referencia del Santo Padre denota un trasfondo netamente agustiniano: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Tu estabas dentro de mí y yo fuera. Y fuera te andaba buscando y, como equivocado, me dejaba llevar por la belleza de tus creaturas. Tu estabas conmigo, pero yo no estaba contigo pues me tenían prisionero lejos de tí aquellas cosas que si no existieran en ti, ni siquiera existirían»<sup>2</sup>.

Es precisamente desde esta perspectiva que pretendemos acercarnos al fenómeno de la cultura, para recoger algunos principios agustinianos que

---

1. Ioannes Paulus II, *Discurso Inaugural en Santo Domingo. Conclusiones*, (ed. Paulinas) Colombia 1992, II,6 (p. 12): el original fue pronunciado en portugués, la traducción es nuestra.

2. *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecus eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent: Confes. X 27,38 (CCL 37, 175).*

permitan confrontar nuestra forma de vida con el reto de actualizar el carisma de la comunidad agustiniana en una cultura concreta y determinada por una religiosidad mestiza, como lo es la latinoamericana.

### 1. *Nota metodológica.*

Una lectura agustiniana de una evangelización de la cultura presenta algunos problemas desde el punto de vista metodológico. Es decir, debemos afrontar un problema que se formula con las siguientes expresiones: “fidelidad al espíritu del Fundador”, “fidelidad al carisma fundacional”, o “fidelidad a la Tradición” y que es inherente al método histórico crítico con el que nos acercamos al pensamiento agustiniano, lo que supone liberarse de ciertos prejuicios para evitar por una parte, el anacronismo en el que podemos encerrar sus escritos, y por otra, la instrumentalización de su pensamiento en una actualización arbitraria<sup>3</sup>.

Ilustrando esta dificultad metodológica, podemos hacer la siguiente observación a propósito de un tema reciente. La propuesta de Clodovis Boff de hacer una lectura de la *Regula ad Seruos Dei* desde la teología de la liberación<sup>4</sup> presenta sus riesgos ya que una lectura “liberacionista” puede no concordar con la intención del mismo Agustín, forzando el texto de manera tal que no sea una espiritualidad agustiniana –como propuesta de vida–, cuanto una serie de implicaciones ético religiosas desde la “óptica del pobre”, hasta el punto de olvidarnos del carácter específico de la misma *Regula*, es decir, un texto netamente “monástico”, y por tanto dirigido a personas consagradas que viven ante todo un compromiso en una comunidad concreta<sup>5</sup>. Recientemente Teófilo Viñas<sup>6</sup> haciendo algunas observaciones a este tipo de “relectura”, ha señalado cómo una óptica agustiniana es necesaria para poder mantener un equilibrio entre la intención del legislador y la actualidad del texto. Aunque si en este caso, se corre también el peligro de presentar

3. Cfr. Congregación para la Educación Católica, *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la Formación Sacerdotal*, Roma 1989, n. 55.

4. C. Boff, *A via da comunhão de bens*, Rio de Janeiro 1988 (traducido al español por la OALA y por Ediciones Paulinas). Ya él mismo había intentado elaborar un ensayo titulado *San Agustín de Hipona y la Pastoral de la Liberación* (OALA, Iquitos 1983), donde sus propuestas de actualización no siempre me parecen precisas, aunque si el resumen que presenta del libro de Hamman (*La vida cotidiana en Africa del Norte en tiempos de San Agustín*, Iquitos 1989), resulta de muy agradable lectura.

5. A propósito véanse los trabajos de Luc Verheijen, *La Règle de Saint Augustin*, (2 vols.), Paris 1967 y *Nouvelle Approche de la Règle de Saint Augustin*, T. I Abbaye de Bellefontaine 1980, T. II Louvain 1988.

6. Teófilo Viñas Román, «*Regula ad Seruos Dei* y Teología de la liberación» en *Augustinus* 37(1993). 527-547.

utopías descontextualizadas de una realidad a la que el texto y el pensamiento agustiniano trataron de responder, y por tanto, hoy es necesario actualizar en un proceso de constante evaluación y adaptación como respuesta a los problemas que interpelan un “estilo de vida” particular, que en este caso es el agustiniano, para hacerlo creíble ante el mundo<sup>7</sup>.

## 2. La evangelización de la cultura en San Agustín.

Diversos agustinólogos e historiadores han propuesto estudios serios respecto al ambiente histórico, social, económico y cultural del Cristianismo africano como Van der Meer<sup>8</sup> o Hamman<sup>9</sup>. Hoy los estudios al respecto se multiplican, facilitando un mejor acceso al estudio de Agustín, sobre todo a partir del hombre de cultura como lo fue Agustín en confrontación con su entorno polémico: maniqueísmo, donatismo, pelagianismo y arrianismo<sup>10</sup>. Pero sin duda alguna que es en el donatismo y en el pelagianismo donde mejor se puede apreciar la confrontación con una cultura africana<sup>11</sup>.

### 2.1. Donatismo.

El donatismo se presenta como un movimiento de cultura local y popular dentro del dominio imperial<sup>12</sup>. De hecho, el donatismo reviste características particulares que lo colocan como expresión del sentir africano: liturgia, culto a

7. «La permanente necessità di interpretare il linguaggio del passato, lungi dal sacrificare questa verità, la rende piuttosto accessibile e sviluppa la ricchezza dei testi autentici. Camminando sotto la guida del Signore, che è la via e la verità (Gv 14,6), la Chiesa, docente e credente, è sicura che la verità espressa nelle parole della fede non solo non opprime l'uomo, ma lo libera (Gv 8,32) ed è l'unico strumento di vera comunione tra uomini di diverse classi e opinioni, mentre una concezione dialettica e relativistica lo espone a un decisionismo arbitrario»: *Notificatio: Leonardo Boff: Chiesa: carisma e potere* (Marzo 11, 1985).

8. F. van der Meer, *San Agustín pastor de almas*, Barcelona 1965.

9. A.G. Hamman, *La vida cotidiana en Africa del Norte en tiempos de San Agustín*, Iquitos 1989.

10. Cfr. J.P. Brisson, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958; M. Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris 1976; S. Raven, *Rome in Africa*, London 1993, pp. 186-195; A. Isola, *I cristiani dell'Africa vandolica nei «Sermones» del tempo (429-534)*, Milano 1990; F. Decret-M. Fantar, *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité. Des origines au Ve siècle*, Paris 1981, pp. 276-318.

11. R.A. Markus, *From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in late Antiquity*, London 1983.

12. Objetivamente hablando, el donatismo es ante todo un movimiento religioso que adquirió una connotación popularista. Actualmente la posición de W.C.H. Frend (*The Donatist Church, a movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1971) ha sido prácticamente superada. El mismo Frend ha reconocido que «a pesar de ser ante todo y desde el principio un movimiento religioso que consideraba a Donato como reformador y purificador de la iglesia

los mártires, circunceliones, representan el espíritu africano en vivo frente a la dominación romana que, si bien respetó las religiones y los cultos locales, poco a poco iba imponiendo una nueva concepción del mundo a través de un lenguaje predominante (latín), de la organización imperial de gobierno y de costumbres itálicas no conocidas ni practicadas en Africa del Norte.

Pero sobre todo, como otras regiones sometidas, en el período del 385 al 391 se inicia un cambio en el espíritu religioso, ya que se da el giro teodosiano que identifica “cristianismo” con “romanización” en un sentido universalista<sup>13</sup>. Y aunque si en Africa poco sabemos del paganismo subsistente, nos enfrentamos con procesos de romanización o de “civilización” que hace explotar a grupos rebeldes y marginados opuestos a una tal inculturación, grupos violentos que tratan de establecer una religión también local y nacionalista, hasta el punto de identificar el donatismo con la religión popular africana y a la Católica con la clase dominante y pudiente: se trata de grupos de “resistencia” a la romanización.

Desde esta perspectiva, Agustín aparece como un opositor de la cultura regional, apelando al Emperador y a Marcelino, tribuno de Cartago, y a su vez, él y los Sínodos episcopales africanos como instrumento de institucionalización de una cultura latina de ultramar. Sin embargo, Peter Brown ha observado que no es posible este acercamiento sociológico de la cultura la que permite establecer un juicio objetivo al respecto, ya que en realidad, toda oposición no sería establecida desde el punto de vista del conflicto entre ciudad-campo, o católico-dominante y donatista-campesino como se ha establecido de una agustinología de corte sociológico, sino más bien «entre dos estratos de la aristocracia ciudadana...La aristocracia “tradicional” de los *curiales* y de los *grammatici* que propiciaba el paganismo o el donatismo, mientras que la “nueva” aristocracia de los *honorati*, que dependía del patronato imperial, siguiendo a sus representantes en el catolicismo»<sup>14</sup>.

## 2.2. Pelagianismo.

Por su parte, el pelagianismo surgido en la península itálica, se presenta como un movimiento de “moda” en el ambiente africano y cartaginés,

---

tenía seguidores de todas las clases dentro de la iglesia africana y ejercía un gran atractivo social y cultural» (vox *Donatismo* en DPAC, Salamanca 1991, vol. I, col. 638). Véase: P. Langa, «Introducción General a las Obras Donatistas» en *Obras Completas de San Agustín. Escritos Antidonatistas I*, (BAC 498) Madrid 1988, 3-155.

13. L. de Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, Napoli 1985.

14. P. Brown, «Cristianesimo e cultura locale nell’Africa della tarda romanità» en *Religione e società nell’età di sant’Agostino*, Torino 1975, 265-285, p. 276.

importado por los aristócratas romanos que huían ante la caída de Roma por la invasión bárbara. Desde este punto de vista, el pelagianismo adquiere una connotación elitista<sup>15</sup>. Así, mientras que Agustín parece ser “romanizante” ante el donatismo, ante los cultos pelagianos, no deja de ser un obispo de provincia. Sin embargo, su dialéctica y su agudo pensamiento retórico lo llevó a flote ante sus opositores de una manera magisterial. Y haciendo uso de un patrimonio teológico extraordinario, Agustín responde ante las acusaciones de Julián de Eclana<sup>16</sup>.

### 2.3. *Cultura local y cultura cristiana.*

Como quiera que sea, la predicación cristiana y la controversia religiosa fueron ciertamente un medio por el cual, la gente de la ciudad africana del siglo IV y V, iba adquiriendo una cultura de tipo cristiana<sup>17</sup>.

Por otra parte, fuera de las clases culturalmente elevadas, el conflicto que se establece entre la gente común, se encuentra en la realidad cultural del Africa romana: una cultura local o nativa, distinta y antagónica de la cultura líbica. Ambas culturas asociadas a dos lenguas indígenas: el púnico de una parte y el líbico o “bereber”. A partir de esta distinción de tipo lingüístico, ya que sostienen la sobrevivencia de una lengua y de las ideas asociadas a ella<sup>18</sup>.

Respecto al púnico, se trata de demostrar como prevalece la antigua cultura cartaginesa, es decir, la vitalidad del sustrato específicamente semítico del Africa septentrional. Al lenguaje, se argumenta la existencia de un cuerpo de ideas religiosas distintivas que permanecen radicalmente diversas de las del paganismo romano clásico y afín a las costumbres de los hebreos. Por lo que respecta al líbico o bereber, parece ser que en realidad se llega a palpar una verdadera y auténtica cultura indígena que conserva tradiciones locales de prácticas culturales que datan de tiempos prehistóricos, y que paulatinamente van adquiriendo carácter propio de la Numidia<sup>19</sup>.

15. N. Cipriani, «La morale pelagiana e la retorica» en *Augustinianum* 31 (1991), 309-327.

16. N. Cipriani, *La controversia tra Giuliano d'Eclano e S. Agostino nell'Opus imperfectum: due teologie a confronto*, Roma 1993.

17. G. Evans, «Augustine on Knowing What to Believe» en *Augustinian Studies* 24 (1993), 7-25.

18. Cfr. los estudios de las actas del *I Congresso di studi fenici e punici*, vol. III, Roma 1983: A. Penna, «Vocabuli punici in S. Girolamo e in S. Agostino», 885-895 y U. Pizzani, «Proposta di ricupero di una glossa punica nell'*Ars breuiata* attribuita a S. Agostino», 897-902; M.G. Cox, «Augustine, Jerome, Tyconius and the *Lingua Punica*» en *Studia Orientalia* 64 (1988), 83-105.

19. En realidad, el bereber se deja aflorar como forma subislámica de devoción popular del pueblo bereber, sobre todo a partir del siglo VIII y no antes. Esto sugiere que en el tiempo



En realidad, Agustín emplea el término “púnico” simplemente para indicar con un término latino indiferenciado: cualquier o cualquiera idioma nativo de Africa. De hecho, nos encontramos que «un renacimiento de culturas locales aparecía contemporáneamente con la vida social y política del Africa romana en los siglos IV y V, y en retener crucial la función del cristianismo como vehículo de este renacimiento»<sup>20</sup>.

Respecto a la diócesis de *Hippo Regius* sabemos que se encuentra la presencia de una cultura local. Agustín estaba convencido que el uso común de las palabras reflejan un plan o diseño providencial para iluminar profundas verdades. De hecho, «la *lingua punica* ocupa un puesto privilegiado en su mente: pero solamente como una etapa hacia una latinidad integral»<sup>21</sup>, lo que le ha valido el título de “Padre de la cultura occidental”<sup>22</sup>, llevando incluso a los más simples<sup>23</sup> el mensaje de salvación, sobre todo con su predicación.

#### 2.4. Latinidad y cultura cristiana popular.

Agustín estaba convencido del uso común de las palabras y de que ellas reflejan un plan providencial para explicar mejor los misterios divinos<sup>24</sup>, sobre todo, clarificando el lenguaje teológico latino y enriqueciéndolo con imágenes vivas.

---

de Agustín, esa presencia era velada en formas sincréticas con el cristianismo local y sucesivamente, con las prácticas vandálicas: cfr. A. Isola, *I cristiani...*, o.c.

20. P. Brown, «Cristianesimo...» art.c., p. 267.

21. P. Brown, «Cristianesimo...» art. c., p. 271.

22. Cfr. *Sant'Agostino. Padre della civiltà europea ed africana. V Conferenza internazionale dell'Istituto Schiller*, Roma 1986.

23. Esta preocupación de Agustín la dejó expresada en el manual *De catechizandis rudibus*. Dice José Oroz Reta que «tratando de definir con precisión el término *rudis*, podríamos afirmar que ocupa un lugar intermedio entre el pagano que debe ser evangelizado por primera vez y el catecúmeno propiamente dicho. Es decir, se trata del pagano que, deseoso de ser admitido entre los catecúmenos que han de recibir la instrucción cristiana y más tarde, el bautismo, se considera ignorante de las verdades de la fe que trata de abrazar. En otras palabras, el término *rudes* no hace referencia alguna a las actitudes y cualificaciones intelectuales; por eso, el *rudis catechizandus* puede ser un campesino o bien un hombre bien cultivado en las ciencias humanas»: «Introducción al *De catechizandis rudibus*» en *Obras Completas de San Agustín. Escritos varios (I°)*, (BAC 499), Madrid 1988, 425-446, p.428.

24. «Que nadie se haga la ilusión de que Agustín llevó a término la “helenización” del cristianismo iniciada por los apologetas griegos y demás santos Padres de la Iglesia, porque para él todos los términos griegos y latinos que usa en su exposición (naturaleza, substancia, esencia, persona, los tres relativos) se identifican de continuo con la Vida Suma, el Amor o Caridad supremos, la Suma sabiduría»: A. Turrado, «Visión panorámica de una reelaboración de la Teología a la luz de San Agustín en el marco de la “liberación integral” del hombre» en *San Agustín y la Liberación. Reflexiones desde Latinoamérica*, Iquitos 1986, 173-208, p. 186.

Como podemos observar, el latín vino a ser una “lengua cultural”, ya que la forma particular del cristianismo africano, católico o donatista, requirió una lengua común que lo expresara y que fuera entendible por todos. Por otra parte, dada la rápida cristianización de la Numidia, este lenguaje no sólo representó el renacimiento de las culturas regionales, como habíamos afirmado antes, sino que, conllevaba la creación de una cultura religiosa latina o sub-latina, que podemos denominar como una cultura latina popular, la misma que quedó codificada en la misma Biblia cristiana<sup>25</sup> usada en el Africa del Norte, y que tendía hacia una ascendente divulgación con la Vulgata<sup>26</sup>.

Ahora bien, el latín de la *Vetus* podía ser despreciado por un pagano culto<sup>27</sup>, pero muchos miembros del clero cristiano aprendieron a leer y escribir propiamente en este latín aún entre la gente común: *humillimini uulgi et omnino imperitorum atque idiotarum*<sup>28</sup>. La misma predicación de Agustín es parte de un tentativo de poner en grado una sociedad bilingüe, capaz de participar de una cultura religiosa exclusivamente latina que giraba en torno a un texto sagrado<sup>29</sup>. E inclusive, su preocupación por esta propaganda lo llevó explícitamente a dirigirse a las masas, pues donde terminaba la Biblia comenzaba el canto popular (*per Latinas litteras*)<sup>30</sup>, con el cual se «atrae la atención de las masas más sencillas y de la gente ignorante y obscura, y para fijar en sus memorias cuanto mas podamos»<sup>31</sup>.

Gracias al cristianismo, nos encontramos en la conformación de una cultura popular, cuya característica en Africa fue la latinidad. Por tanto, la función cultural del surgir del cristianismo en el Africa tardorromana, más que favorecer la tradición indígena, prolongó el reconocimiento de la lengua latina<sup>32</sup>, como se puede apreciar en los sermones predicados en las grandes oca-

25. Cfr. P. Brown, «Cristianesimo...» art.c., p. 272; B. Studer, *La riflessione teologica nella Chiesa Imperiale (sec. IV e V)*, Roma 1989, pp. 165-193. Véase a propósito J. Gribomont, «Les plus anciennes traductions latines» en *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, 43-65.

26. A.-M. La Bonnardiere, «Augustin a-t-il utilisé la “Vulgate” de Jérôme?» en *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, 303-312.

27. El mismo Agustín expresa su desilución con las traducciones circulantes en lengua latina, ya que no gozaban de la *qualitas* de los clásicos (*Confes. III 5,9*): cfr. Pío de Luis, «No me pareció digna de ser comparada con la dignidad de Tulio (*Confessiones III 5,9*)» en *Jornadas Agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de San Agustín*, Madrid 1988, 49-69.

28. *Retract. I 20* (CCL 57, 61).

29. La importancia del texto sagrado en el ámbito africano tenía una gran relevancia, sobre todo a nivel popular: cfr. P. de Luis, «La Sagrada escritura como “Testamento” de Dios en la obra antidonatista de san Agustín» en *Estudio Agustiniano* 15 (1980), 3-37; P. Langa, «La autoridad de la Sagrada Escritura en *Contra Cresconium*» en *Agustiniana* 41 (1991), 691-721.

30. Como en el caso del poema popular para hacer propaganda antidonatista: *Psalmus contra partem Donati*.

31. *Retract. I 20* (CCL 57, 61).

32. Pío de Luis, *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patristica*, Roma 1983, p. 281.

siones, ya que estas muestras reflejan la lengua corriente de la ciudad, el latín, que resplandezca con sus mejores galas<sup>33</sup>.

### 3. Criterios de adaptación del mensaje.

Agustín, como pastor, no duda en tratar de adaptar el discurso a sus fieles<sup>34</sup>. De hecho, afirma categóricamente: «prefiero decir un barbarismo pero ser entendido, que hablar como en un desierto»<sup>35</sup>.

#### 3.1. El criterio de adaptación: la caridad.

En el libro *de Catechizandis rudibus* se expresan una serie de recomendaciones a propósito para ser entendido por todos, tomando en cuenta todas las circunstancias de los fieles que lo escuchan cotidiana y dominicalmente:

Quiero que pienses que una es la intención del que dicta algo, pensando en un lector futuro, y otra la del que habla en presencia directa de un oyente (...) o cuando el pueblo, en silencio, está escuchando en suspenso a una persona que les habla desde un lugar elevado. También importa mucho, cuando hablamos, si son muchos o pocos los que escuchan, si son doctos o ignorantes, o entremezclados; si son habitantes de la ciudad o campesinos, o si ambos están mezclados; o si se trata de una asamblea formada por todo tipo de hombres. Es inevitable, en verdad, que unos de una manera y otros de otra influyan en el que va a hablar y enseñar, y que el discurso proferido lleve como la expresión del sentimiento interior del que lo pronuncia, y que por la misma diversidad impresione de una manera u otra a los oyentes, ya que estos se ven influidos, cada uno a su modo, por su presencia. Pero ya que ahora estamos tratando de los principiantes que debemos instruir, yo mismo te puedo asegurar, por lo que a mí respecta, que me siento condicionado, ya de una manera, ya de otra, cuando ante mí veo a un catequizando erudito o ignorante, a un ciudadano o a un peregrino, a un rico o a un pobre, a una persona normal o a otro digno de respeto por el cargo que ocupa, o a uno de esta o aquella familia, de esta o de

---

33. J. Oroz Reta, *La retórica en los sermones de S. Agustín*, Madrid 1963; A. Olivari, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, pp. 330-389; S.M. Oberhelman, *Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature. Prose, Rhythm, Oratorical Style and Preaching in the Works of Ambrose, Jerome and Augustine*, Atlanta 1991.

34. Cfr. O. Pasquatto, «Evangelizzazione e cultura: testimonianza di Agostino» en *Augustinianum* 27 (1987), 539-558 así como las diversas aportaciones sobre nuestro tema en los volúmenes *San Agustín y la Liberación...*, o.c., y *Práctica y Contemplación...*, o.c.

35. *En. in ps.* 36, sermo 3,6 (CCL 38,371). A propósito es sumamente ilustrador el estudio de José Oroz R. sobre la utilización de dichos populares en la predicación de Agustín, donde se resalta el deseo de ser mejor entendido por todos: «El genio paremiológico de san Agustín» en *Augustinus* 33 (1988), 93-125.

aquella edad, sexo o condición, de esta o aquella escuela, formado en una u otra creencia popular; y así, según la diversidad de mis sentimientos, el discurso comienza, avanza y llega a su fin, de una manera u otra<sup>36</sup>.

En realidad, la atención de parte del evangelizador a las circunstancias que se establecen en la asamblea, no son otra cosa que el ejercicio de la caridad ante todos y para todos, formulado de diversas maneras en otras obras, aquí con estas palabras:

Y como quiera que a pesar de que a todos se debe la misma caridad, no a todos se ha de ofrecer la misma medicina: la misma caridad a unos da a luz y con otros sufre, a unos trata de edificar y a otros teme ofender, se humilla hacia unos y se eleva hasta otros, con unos se muestra tierna y con otros severa, de nadie es enemiga y de todos es madre. Y el que no ha tenido la experiencia de lo que estoy exponiendo, por ese espíritu de caridad, cuando se da cuenta de que estamos en los labios de todos a causa de ese poco talento que Dios nos ha dado, nos considera felices; Dios, en cambio, a cuya presencia llegan los gemidos de los esclavos, verá nuestra humildad y nuestro esfuerzo, y así perdonará nuestros pecados<sup>37</sup>.

Ciertamente, estas recomendaciones surgían naturalmente de la sensibilidad del mismo Agustín por todo lo que sucede en su alrededor<sup>38</sup>, pero sobre todo debido a su preocupación como pastor: «por eso, dice a Deogracias, si nuestra manera de hablar te ha gustado hasta el punto de pedirme que te señale algunos consejos sobre tus discursos, creo que más aprenderás viendo y escuchándonos cuando desempeñamos nuestra función que leyendo lo que estamos dictando»<sup>39</sup>.

### 3.2. Exigencia de la adaptación del mensaje: la pastoral.

De hecho, como todos los pastores del siglo V, se encontró ante el fenómeno de la conversión en masa, con el consiguiente dato de hecho: una cultura popular (en nuestro caso la hemos definido prevalentemente latina)

---

36. *De cat. rud.* 15,23 (CCL 46, 147).

37. *Ibidem*.

38. A propósito afirma S. Alvarez que esta sensibilidad respondía a su ser africano, es decir, culturalmente «se define como un pueblo pragmático, preocupado por la incidencia de lo cotidiano en la vida real y normal. Es más fácil cambiar de vida que de idea (...) A estas características nacionales hay que añadir las lógicas situaciones propias de un pueblo invadido. Todo esto deja al norte de África en una condición natural de conflicto, de búsqueda de identidad propia, preocupado por su independencia política y cultural»: «Breve aproximación al mundo y al tiempo de San Agustín» en *San Agustín y la Liberación...*, o.c., pp. 63-64.

39. *De cat. rud.* 15,23 (CCL 46, 148).

evangelizada a medias. «En su condición de pastor se sintió en la obligación de trabajar para lograr una evangelización más plena. La superficialidad de la evangelización aludida se entiende de dos modos, como dos caras de la misma moneda: no consiguió arrancar todas las manifestaciones externas de la anterior mentalidad cultural y donde consiguió introducir las propias, no lo hizo con toda la pureza deseable: el espíritu antiguo pervivía no raras veces bajo las formas nuevas»<sup>40</sup>.

Agustín pues, se confrontó con la cultura de su época en forma dialéctica, sobre todo en contexto polémico. Supo establecer un criterio y un método objetivo para afrontar diversas perspectivas (maniquea, pelagiana y pagana), según las cuales «el problema del mal ocupa el puesto central como efecto de la crisis social y cultural del tiempo» de manera que valoró y afrontó el problema «en sus aspectos metafísicos y religiosos como era natural, pero aún más, en sus manifestaciones históricas»<sup>41</sup>. Supo dialogar, atacar y anunciar los elementos comunes de respuesta para establecer la verdad contenida en la fe cristiana y descubrir la falsedad de otras opiniones, antes tenidas por verdaderas.

Ante el problema de la cultura, Agustín se proyecta en el progreso doctrinal, que corresponde a la elaboración dogmática u ortodoxia, y la vivencia de fe como compromiso cristiano u ortopraxis. Su pensamiento se centra en la comprensión del contenido de la fe, en donde su método teológico supone la adhesión plena a la autoridad de la fe (una en su origen: Cristo), que se manifiesta a través de la Escritura, la Tradición y la Iglesia; al ardiente deseo de comprender la propia fe; el sentido del misterio del hombre y la búsqueda de Dios; la seguridad convencida de que la doctrina cristiana viene de Dios y tiene por lo mismo su originalidad que no sólo hay que conservar en su integridad, sino que debe servir también como medida para juzgar filosofías contrarias o conformes a ella, conservando siempre la medida de la caridad<sup>42</sup>: «la orientación de la investigación a la que nutría incesantemente el amor, tuvo dos coordenadas: una mayor comprensión de la fe católica y su defensa contra quienes la negaban como los maniqueos y los paganos, o daban de ella interpretaciones equivocadas, como los donatistas, pelagianos y arrianos»<sup>43</sup>.

---

40. P. de Luis, «San Agustín, evangelizador de la cultura» en *Práctica y Contemplación en América Latina*, Iquitos 1990, 205-283, p. 256.

41. Nello Cipriani, «San Agustín frente a las culturas de su tiempo» en *Práctica...*, o.c., 165-188, pp. 168-169.

42. Ioannes Paulus II, *Augustinum Hipponensem* (Agosto 28, 1986) II 4: AAS 79 (1987), pp. 167-168.

43. *Ibidem* II, p. 146.

#### 4. *El pensamiento agustiniano y la inculturación*

Desde nuestra perspectiva al pensamiento agustiniano, el criterio para encarnar la Palabra que se anuncia a una cultura concreta se basa en dos ideas importantes: la verdad interior y la encarnación del Verbo.

##### 4.1. La Verdad interior.

Que la verdad está en la conciencia del hombre es una idea que se presenta desde las obras juveniles. La verdad misma, la Suma Verdad (Dios) «es lo más íntimo de mí y lo más alto de lo más profundo de nuestro ser»<sup>44</sup>. Efectivamente, «es dentro de mí, dice Agustín, sí dentro, en la morada del pensamiento, donde la Verdad, que no es ni hebrea, ni griega, ni latina, ni bárbara, sin ruido de sílabas, me diría: “dice verdad”»<sup>45</sup>.

En última instancia, es la Verdad misma a la que se deben conformar todas las costumbres de todas las culturas y pueblos<sup>46</sup>, así como del actuar del hombre en la sociedad y en la cultura: «Ame en mí el alma fraterna lo que enseñas que se debe amar y deplora en mí lo que enseñas que se debe deplorar»<sup>47</sup>.

---

44. *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo: Confess. III 6,11 (CCL 37, 33)*. Agustín propone un método concreto para llegar a la verdad interior, el mismo que se enuncia en el famoso dicho agustiniano: *noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat ueritas (De uer. rel. 39, 72)*, sin embargo, el método de la interioridad no es sólo un método de la búsqueda de Dios a partir de lo sensible hasta llegar a lo ininteligible y trascendente, sino que sobre todo es un verdadero encuentro, diálogo y discernimiento del entorno, luego de la misma cultura en la cual se descubre la presencia de Dios tal y como lo podemos apreciar en el libro décimo de las Confesiones. Es claro que sea en el *De uera religione* como en *Confessiones X*, verdad no significa otra cosa que el mismo Cristo según se demuestra de la igualdad establecida en *De Magistro* y otros textos afines: *Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (De mag. 11, 38: CCL 29, 196)*.

45. *Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis, nec hebraea, nec graeca nec latina nec barbara ueritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: “Verum dicit”: Confess. XI 3,5 (CCL 37, 196)*.

46. *Et non noueram iustitiam ueram interiore non ex consuetudine iudicantem, sed ex lege lectissima Dei omnipotens, qua formarentur mores regionum et dierum pro regionibus et diebus, cum ipsa ubique ac semper esset, non alibi alia nec alias aliter: Confess. III 7,13 (CCL 37, 33)*.

47. *Amet in me fraternus animus quod amandum doces, et doleat in me quod dolendum doces. Animus ille hoc faciat fraternus, non extraneus, non filiorum alienorum, quorum os locutum est uanitatem, et dextera eorum dextera iniquitatis, sed fraternus ille, qui cum approbat me, gaudet de me, cum autem improbat me, contristatur pro me, quia siue approbet siue improbet me, diligit me: Confess. X 4,5 (CCL 37, 157)*. Así mismo afirma hablando de la ambigüedad de la interpretación de la Escritura: *Ac per hoc qui cum iudicio legunt et secundum regulam fidei adprobanda adprobant et inprobant inprobanda, etiamsi commendant memoriae quae inprobanda dicuntur, nulla uenenata sententiarum praeuitate laeduntur: De anima et eius orig. II 17,23 (CSEL 60, 358)*.

Desde este presupuesto, desde la verdad interior, Agustín propone un criterio de confrontación que se puede determinar de un análisis detenido del libro III de las Confesiones, especialmente de los capítulos 7 al 10, escritos en un declarado contexto anti-maniqueo. De este acercamiento a ciertos problemas conflictivos entre las costumbres de la sociedad y el mandato divino, Agustín concluye:

Pero entre las maldades, delitos y tanta muchedumbre de iniquidades están los pecados de los proficientes, que los hombres de buen juicio vituperan, según la regla de perfección (*ex regula perfectionis*), y alaban por la esperanza del fruto (...) Otras cosas hay semejantes a los pecados o delitos y que no lo son, porque ni ofenden a ti, Señor Dios nuestro, ni son tampoco contra la sociedad humana, como acontece cuando se procuran algunas cosas convenientes para el uso de la vida tomando en cuenta las circunstancias (...) De aquí sucede que muchas cosas que parecen a los hombres contrarias son aprobadas por tu testimonio, y muchas alabadas por los hombres son condenadas por ti, su testigo, por ser con frecuencia una cosa las apariencias del hecho y otra el ánimo del que obra y las circunstancias secretas del tiempo. Mas cuando tu mandas de repente algo inusitado e imprevisto, aun cuando lo hayas prohibido alguna vez, aun cuando ocultes por algún tiempo la causa de su mandato, aun cuando sea contra el pacto de algunos hombres de la sociedad ¿quién dudará de que se ha de hacer, siendo justa la sociedad humana que te sirve? Pero felices los que saben que tú lo has mandado, porque los que te sirven lo hacen todo o porque así lo requiere el tiempo presente o para significar el porvenir<sup>48</sup>.

En ámbito antidonatista, aclara mejor lo anterior, presentándolo como una *regula apostolica*<sup>49</sup>:

Siguiendo, pues, nosotros esta regla apostólica transmitida por nuestros padres, si encontramos cualquier elemento de verdad incluso en los hombres peores, corregimos la perversidad sin alterar lo que ellos hay de recto y justo. Así, en el mismo hombre enmendamos sus falsas opiniones a partir de las verdades admitidas por él, evitando destruir las convicciones verdaderas con las críticas falsas (...) Lejos de mí el detestar la iniquidad hasta el punto de negar la verdad de Cristo, que encuentro en ti para tu perdición; lejos de mí el corregirte de modo que destruya aquello por lo que te corrijo, a no ser que deba corregir lo verda-

48. *Confess. III* 9,17 (CCL 37, 36-37).

49. Sobre el concepto de *regula apostolica* y sobre su valor normativo para los fieles, véase: L.J. van der Lof, «*Regula apostolica* in the *Liber de unico baptismo*» en *Augustiniana* 21(1971), 449-456; C.P. Mayer, «Herkunft und Normativität des Terminus *regula* bei Augustinus» en *Augustiniana* 40 (1990), 127-154 y «Die Bedeutung des Terminus *regula* für die Glaubensbe-gründung und die Glaubensvermittlung bei Augustinus» en *Revista Augustiniana* 33(1992), 639-675; también nuestro estudio al respecto: M. Mendoza, «La *regula fidei* en la teología de San Agustín» en *Estudio Augustiniano* 27(1992), 1-32.

dero que encuentro en el alma de los herejes, como el Apóstol no destruyó lo que encontró verdadero en la piedra de los paganos<sup>50</sup>.

A partir de estas afirmaciones, la coexistencia de falsas y verdaderas opiniones, costumbres, tradiciones o normas, se deben ver como complementación y discernimiento en la caridad, dentro del *ordo amoris*, en donde aquello que se aprueba o reprueba, se ama de todos modos<sup>51</sup>. En este contexto, la Iglesia auténtica, la Católica, desarrolla su función de conducir todo hacia Cristo, la vía de la Verdad:

Nuestra forma de actuar con los hombres es primero saber qué saben ya de cierto para conducirlos de ahí a las verdades que aún no conocen o que no quieren creer. Mostrando la secuencia lógica de estas verdades con las admitidas por ellos son obligados a aprobar otras verdades antes negadas. De este modo la verdad, que antes tenían por falsa, se distingue de la falsedad porque es vista en armonía con la verdad<sup>52</sup>.

#### 4.2. Encarnación del Verbo.

Jesucristo es el modelo de toda encarnación. Asume en su persona la plenitud del hombre y lo lleva a su plena realización, pues «siendo Dios, se hizo hombre para que el hombre se reconociese hombre»<sup>53</sup>.

---

50. *Hanc itaque et nos per maiores nostros traditam nobis sequentes apostolicam regulam si quid etiam in peruersis inuenerimus, eorum peruersitate correctam illud quod rectum est minime uiolamus, ut in uno homine ex his quae uera tenet etiam falsa emendatur, non ex falsis conuictis etiam uera destuantur (...)* Ego autem absit ut sic detester iniquitatem tuam, ut Christi abnegem ueritatem, quam in te inuenio ad damnationem tuam, absit ut sic te corrigam, ut illud unde te corrigo destruiam, nisi forte destruere debeo uerum quod inuenio in anima haereticorum, cum apostolus nos destruxerit uerum quod inuenit in lapide paganorum: *De unico bapt. V 7* (CSEL 53, 7.8-9).

51. Cfr. *Confess. X 4,5* (CCL 37, 157).

52. Todo el capítulo es significativo: *Qui enim disputat, uerum quid sit disputando discernit a falso. Quod qui non possunt et tamen dialectici uideri uolunt, per insidiosas interrogationes captant incautorum adhesiones, ut ex eorum responsionibus concludant, unde illos uel in aperta falsitate deceptos rideant uel occultam falsitatem deceptis persuadeant, quam plerumque etiam ipsi existimant ueritatem. Qui autem uerus disputator est, id est ueritatis a falsitate discretor, primo id apud se ipsum agit, ne non recte discernens ipse fallatur, quod nisi diuinitus adiutus peragere non potest, deinde cum id quod apud se egit ad alios docendos profert, intuetur primitus quid iam certi nouerint, ut ex his eos adducat ad ea quae non nouerant uel credere nolebant, ostendens ea consequentia his, quae iam scientia uel fide retinebant, ut per ea uera, de quibus se perspicunt consentire, cogantur alia uera quae negauerant ad probare, et sic uerum quod falsum antea putabatur discernatur a falso, cum inuenitur consentaneum illi uero, quod iam antea tenebatur: *Contra Cresc. I 15,19* (CSEL 52, 342).*

53. *Sermo 77, 11* (PL 38,488). También tenemos expresiones donde la encarnación del Verbo se eleva al hombre a un estado de divinización: *Sermones 184, 1, 1; 188, 3, 3; 189, 4; 190, 2,2; 192, 3; etc.*



Es en este asumir la carne mortal que el Verbo se expresa a todos los hombres:

Con toda razón comprende el hombre, o lo cree al menos si no lo llega a comprender, que ha sido hecho a imagen de Dios (...) Pero como la mente, dotada por naturaleza de razón e inteligencia, se ha debilitado con ciertos vicios tenebrosos e inveterados, necesita primero ser penetrada y purificada por la fe, no sólo para unirse a la luz inmutable con gozo, sino también para soportarla, hasta que, renovada y curada, de día en día, se hiciera capaz de tamaña felicidad. Para caminar con más confianza en esa fe hacia la verdad, el Hijo, Dios de Dios, tomando al hombre sin anular a Dios, fundó y estableció esa misma fe a fin de que el hombre tuviera camino hacia el Dios del hombre mediante el hombre Dios. Pues éste es el Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús; Mediador por ser hombre, y por eso también camino (...) Hay un solo camino que excluye todo error: que sea uno mismo Dios y hombre: a donde se camina, Dios, y por donde se camina, el hombre<sup>54</sup>.

Efectivamente, «ahora acomodamos la fe y las creencias a las cosas temporales, como esperamos la verdad y contemplación de las eternas»<sup>55</sup>. Esta forma de afrontar la realidad se encuentra tocando el problema de lo cultural, o de las costumbres, ya que sólo mediante el filtro del Verbo encarnado, se puede llegar a una cultura cristiana, o mejor dicho cristificada, pues «el fin de nuestra intencionalidad es Cristo, ya que aunque personalmente nos esforcemos, en él nos perfeccionamos, y por él somos perfeccionados; y toda nuestra perfección es ésta: llegar a él. El nos propuso en esta vida un modelo del vivir y nos dará en la vida futura un premio del vivir»<sup>56</sup>. Es decir, el Verbo encarnado, es el modelo en el aquí y en el ahora del hombre situado y concreto pero tendente a su perfección<sup>57</sup>. En el decir de Agustín, «no podíamos purificarnos» -ni purificar nuestra cultura-, «para acomodarnos a las cosas eternas, sino mediante las temporales a las que estábamos ya acomodados»<sup>58</sup>.

Desde este punto de vista, el problema está en la no aceptación de Jesucristo, quien siendo Dios y hombre verdadero, el único Mediador<sup>59</sup>. Así, los hombres, como los filósofos griegos o los necios judíos, situados en esferas

54. *De civ. Dei* XI 2 (CCL 48, 322).

55. *De Trin.* IV 18,24 (CCL 50, 191-192).

56. *En. in ps.* 56,2 (CCL 39, 695).

57. *Exp. ep. ad Gal.* 30 (CSEL 84, 96).

58. *De Trin.* IV 18,24 (CCL 50, 191-192).

59. *In quantum enim Homo, in tantum Mediator, in quantum autem Verbum, non Medius, quia aequalis Deo et Deus apud Deum et simul unus Deus: Confess. X* 43,68 (CCL 37, 192). Cfr. G. Remy, «La théologie de la médiation selon saint Augustin» en *Revue Thomiste* 91(1991), 580-623; J.M. Cuenca, *El Cristocentrismo de San Agustín*, Valladolid 1986, pp. 93-126.

inferiores «hicieron ídolos a los que adoraron. Luego nuestra ciencia es Cristo y nuestra sabiduría es también Cristo. El nos imprime la fe, valiéndose de las cosas temporales, él nos manifiesta la verdad, valiéndose de las eternas. Por él, vamos a él; por la ciencia tendemos a la sabiduría; pero sin separarnos de un mismo Cristo *en quien están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia escondidos* (Col 2,3)»<sup>60</sup>.

Precisamente, porque en el Verbo encarnado se encuentra la realidad de lo que seremos, «por eso, dice Agustín, incita el Señor a los creyentes a que permanezcan en la palabra de la fe y a que se dejen conducir por ella a la verdad y por ésta a la eternidad, y de este modo se libre de la muerte»<sup>61</sup>, la cual se expresa a través de los pensamientos, actos, costumbres, tradiciones o normas, en una palabra, la *cultura de muerte*.

#### 4.3. La verdad de la Iglesia.

Objetivamente, la verdad que el hombre descubre en su interior, o la veracidad de sus actos, costumbres y tradiciones que configura a la Suma Verdad, se expresa en la vida de fe, o mejor dicho, en la recta vida de fe y recta observancia de las costumbres<sup>62</sup>. Ciertamente, la convicción de la cual se parte es que en la gran Iglesia, la Católica, se posee la verdad en forma clara según el tiempo y el espacio en el que se va transmitiendo<sup>63</sup>, continuando la unión con la Iglesia normante de los Apóstoles<sup>64</sup>, mediante la sucesión de los obispos, pues «la santa Iglesia apostólica se propagó y creció gracias a estos agricultores, regantes, arquitectos, pastores y proveedores»<sup>65</sup> en quienes se funda la verdad apostólica<sup>66</sup>. De hecho, ellos han enseñado a la Iglesia

60. *De Trin.* XIII 19,24 (CCL 50, 416-417).

61. *De Trin.* IV 18,24 (CCL 50, 192).

62. *Nos instruimus sermonibus, uos proficite moribus, spargimus sermonem uerbi, fructum reddite fidei. Omnes secundum uocationem qua uocati sumus a Domino, in eius uia semitaque curramus; nullus retro respiciat: Sermo* 216,1 (PL 38, 1076).

63. *Catholica autem fides ex utroque uerum tenens quod tenet, et praedicans quod credeit, et Deum Christum intellexit, et hominem credit; utrumque enim scriptum est, et utrumque uerum est: In Io. ev. tract.* 36,2 (CCL 36, 324).

64. *Hoc Ecclesia semper habuit, semper tenuit: hoc a maiorum fide perceptit; hoc usque in finem perseueranter custodit: Sermo* 176, 2,2 (PL 42, 176).

65. *Isti episcopi sunt, docti, graues, sancti, ueritatis acerrimi defensores aduersus garrulas uanitates, in quorum ratione, eruditione, libertate, quae tria bona iudici tribuisti, non potest inuenire quod spernas(...)* Talibus (Patres) post Apostolos sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus creuit: *Contra Iul.* II 10,37 (PL 44, 700).

66. *Memento catholicam te loqui, catholicis loqui. Fides enim nostra, id est fides uestra, fides recta, fides catholica, non opinione praesumptionis sed testimonio lectionis collecta, nec haeretica temeritate incerta sed apostolica ueritate fundata: Sermo* 52,2 (PL 38,356).

lo que han aprendido en ella a través de la sana y recta tradición<sup>67</sup>, la misma que se basa en la Escritura<sup>68</sup>, así el cristiano tiene la seguridad de que su comportamiento corresponde a las *regulas saluberrimas tradunt*:

En esta fe no hay diferencia de griego y judío, de siervo y de libre, de hombre y mujer. En cuanto que todos son fieles, todos son uno en Jesucristo (...) Sin embargo, como aún está muerto el cuerpo por el pecado, esta diferencia de gentiles, de condición y de sexo, abolida ya por la unidad de la fe, permanece, no obstante, en el estado mortal, de suerte que ha de observarse su orden en la peregrinación de esta vida. Los Apóstoles, que dieron saludabilísimas normas de vida, mandaban la forma como deban vivir entre sí según la condición de nación giega o judía; según la diferencia de estado, de señor o siervo, y según la diferencia de sexo, de hombres o mujeres. Lo mismo dígase de otras diferencias por el estado que ocurran. Antes que ellos lo estableció el Señor cuando dijo: *dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* (Mt 22,21). Así, unas cosas son las que observamos en la unidad de la fe sin diferencia alguna, y otras las que como pasajeros guardamos en el orden de esta vida, para que no se blasfeme del nombre y doctrina de Dios<sup>69</sup>.

Si la Iglesia es la depositaria y garantía de la verdad del hombre en Cristo, ella tiene la autoridad de corregir las costumbres de los hombres<sup>70</sup>. Así «todo lo que observamos por tradición, aunque no se halle escrito; todo lo que observa la Iglesia en todo el orbe, se sobreentiende que se guarda por recomendación de los apóstoles o de los Concilios plenarios, cuya autoridad es indiscutible en la Iglesia. Lo mismo diremos de cualquier otra práctica semejante que se observe en toda la Iglesia universal»<sup>71</sup>.

Pero ante todo, la Iglesia debe mostrarse siempre en esa continua búsqueda de aquello que pueda encontrar de “cristiano” en todos, para ganarlos a favor de Cristo, en quien han sido bendecidos<sup>72</sup> todos los pueblos de la tierra: «se bueno interiormente y tolera al malo interior y exteriormente. Tole-

67. *Sed sanctos et in sancta Ecclesia illustres antistites Dei, non Platonicis et Aristotelicis et Zenonicis aliisque huiusmodi uel graecis uel latinis, quanquam et istis aliquos eorum omnes sacris litteris eruditos, nominatum sicut oportebat expressi (...) Quod inuenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filii tradiderunt: Contra Iul. II 10,34 (PL 44, 697). Cfr. Contra Iul. op. imp.1,117.*

68. *In his enim quae aperte in Scripturis posita sunt, inueniuntur illa omnia quae continent fidem moresque uiuendi: De doc. christ. II 9,14 (CCL 32,41). Cfr. Confes. VI 5,8 (CCL 37, 78).*

69. *Ex. ep. ad Gal. 28 (CSEL 84, 193).*

70. *De Bapt. V 27,38 (CSEL 51,295).*

71. *Illam autem quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe seruantur, datur intelligi uel ab ipsiis Apostolis, uel plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque satuta reteneri (...) et si quid aliud tale occurrit quod seruatur ab uniuersa, quacumque se diffundit, Ecclesia: Ep. 54,1 (CSEL 34, 159-160). Cfr. Sermo 172 2,2; De Bapt. contra. Donat. 4,24.*

72. *Diffusa est Ecclesia per totum orbem terrarum. Ante millia annorum promissum est Abrahae: In semine tuo benedicentur omnes gentes (Gen 22,18). Venit Christus ex semine Abrahae, benedictae sunt in Christo iam omnes gentes: Sermo 22, 4 (PL 38, 151).*

ra exteriormente al hereje, tolera al pagano y al judío. Y tolera interiormente al mal cristiano»<sup>73</sup>.

### 5. *Hacia un modelo de evangelización agustiniana*<sup>74</sup>

Hemos visto como en el pensamiento agustiniano encontramos elementos para establecer una metodología agustiniana en confrontación con la cultura de hoy. Tratemos de establecer, de una manera sistemática (véase el cuadro), los criterios que podemos aplicar a nuestra cultura latinoamericana desde nuestro ser-agustino, tomando como puntos de reflexión tanto las conclusiones de Sto Domingo, como el último Capítulo General Ordinario de 1989:

#### a. Coyuntura histórica.

Un análisis de la realidad de nuestro entorno cultural, nos permite constatar como nos enfrentamos ante un neopaganismo que engendra constantemente expresiones letales: droga, placer, desempleo, miseria, sida, etc. Estos síntomas de una cultura de muerte han sido ya detectados en otros lugares con mayor precisión que en el presente estudio. Ciertamente, señalamos que una cultura así, presenta formas culturales (pluralismo) o fenómenos sociales (sectas, voluntariado social, etc.) que provocan la identidad y el quehacer de una comunidad eclesial, como lo es la comunidad religiosa. Concretamente, seguir a Cristo con los ojos del “carisma fundacional” supone asumir la cultura como lo hizo Agustín: «En este ir y venir, ondulante y pendular de la historia de los hombres y las ideas estamos, otra vez, viviendo tiempos Agustiniños. Tiempos de decadencias morales y desencantamientos políticos. De materialismos maniqueos y humanismos pelagianos. De sectarismos donatistas y escepticismos académicos. Tiempos de muchas palabras y poco silencio. De muchos ruidos y poca interioridad. De muchas instancias confusas y pocas referencias trascendentes»<sup>75</sup>.

#### b. Perspectiva.

Hablamos de perspectiva en el sentido de una forma particular de comprender el mundo que nos rodea. Es decir, una visión desde nuestro carisma inmerso en la realidad. Hemos notado como esa perspectiva se encuentra en

73. *Esto ergo bonus intus, malum tolera et foris et intus. foris tolera haereticum, tolera paganim, tolera iudaeum; tolera et intus malum christianum: Sermo 15, 6 (PL 38, 119).*

74. Seguimos el análisis de Luis Zanotto B., «Mi parroquia en estado de nueva evangelización» en *SENEYC*, Enero-Marzo 1991, 4-13.

75. P. Rubio, «San Agustín: una conciencia crítica para hoy» en *San Agustín y la Liberación...*, o.c., p. 219.

un *ordo amoris*, donde la caridad se presenta como filtro por el cual, todo viene afrontado. Sin embargo, nuestra perspectiva debe ser real, no utópica. Reconocemos que ese mismo orden del amor está soportado por fuerzas que, si por un lado amortiguan su movimiento, por otro le dan una tensión. En términos agustinianos, nuestra visión de la realidad está en dos niveles: ciudad terrena del aquí y del ahora en tensión y contraste con la ciudad de Dios, la misma que tratamos de evidenciar en nuestro presente. El último Capítulo ha utilizado el término *nuevas fronteras*, y con él, se expresa esta perspectiva en la cual, nuestro ser agustinos viene interpelado: «Hablar pues de nuevas fronteras significa desde el carisma agustiniano abrirse a la experiencia de lo humano en el mundo de los no creyentes, de los marginados y de los pobres; incorporarse al despertar eclesial de los laicos y de los jóvenes; hacerse presente y operante en el área de las comunicaciones sociales y desde los movimientos de opinión»<sup>76</sup>.

### c. Cultura agustiniana.

Es la tensión de nuestra realidad y de nuestro ser la que permite ver hacia una cultura ideal: cultura agustiniana. Sin embargo, «estamos convencidos que poseemos en la espiritualidad de San Agustín un tesoro precioso, una doctrina espiritual, pero también una espiritualidad en el sentido de una existencia humana vivida en un cierto modo, a la manera de san Agustín, precisamente (...) Estamos también convencidos de que este tesoro podría enriquecer considerablemente al hombre de hoy. Pero nosotros no sabemos cómo explotar convenientemente este tesoro, ni para nosotros, y mucho menos para los demás. Parece que no somos capaces de fijar el punto de contacto entre, por una parte, la doctrina espiritual y la vida espiritual de san Agustín, y por otra parte, la espiritualidad agustiniana en nuestro tiempo»<sup>77</sup>.

En este sentido, también el último Capítulo se pronunció al respecto<sup>78</sup>, exigiendo una constante evaluación crítica, de manera que sean acortadas las distancias entre la realidad y la idealización.

76. *Los Agustinos hacia el 2000* en *Acta Ordinis Sancti Augustini* 36 (1989), n. 3.2, p. 137\*. En manera profética el Capítulo de 1989 se adelantó a las "opciones" de Santo Domingo, resumidas en la Plegaria final del documento: «Danos la gracia, en continuidad con Medellín y Puebla, de empeñarnos en una Nueva Evangelización a la que todos somos llamados con especial protagonismo de los laicos, particularmente de los jóvenes, comprometiéndonos en una educación continua de la fe, celebrando tu alabanza y anunciándote más allá de nuestras propias fronteras, en una Iglesia decididamente misionera (...) Ayúdanos a trabajar por una evangelización inculturada (...) por medio de una eficaz acción educativa y de una moderna comunicación» (ed. c., p. 172).

77. L. Verheijen, «La espiritualidad de San Agustín y la nuestra» en *Herencia común*, Roma 1988, 15-26, p. 15.

78. «En cada región geográfica o área étnica existe un modo peculiar de ser agustino, un estilo o cultura, que, a través de símbolos, prácticas y ritos expresa el profundo significado de la

#### d. Mensaje: opción preferencial por Cristo.

Siendo la vida consagrada una vivencia del Evangelio de Jesucristo, todo nuestro ser y nuestro quehacer debe ser cristocéntrico. Esta es la primera y única opción del Cristiano, como lo ha afirmado Sto. Domingo<sup>79</sup>. De hecho, la espiritualidad agustiniana tiene una carga fuerte de cristocentrismo. Su mensaje debe ser ante todo la clara expresión de un encuentro personal con el Maestro interior, como gustaba llamar Agustín a Cristo<sup>80</sup>. Tal y como lo vivió y experimentó la comunidad apostólica. El carisma enunciado como *anima una et cor unum in Deum*, no significa otra cosa que el compromiso de vivir la dimensión de la caridad con los criterios de Cristo, caminando como hermanos hacia Dios: «La comunidad agustiniana, reavivando en cada momento el espíritu del Evangelio al modo como lo intuyó Agustín de Hipona (*In ps.* 132), se siente llamada, en comunión con toda la Iglesia, a asumir como propios los temores e incertidumbres de nuestro tiempo. Acoge y expresa la libertad de los hijos de Dios en el respeto a la diferencias culturales de los diversos pueblos en donde nace y se desarrolla. Opta sin resistencias por quienes son víctimas de pecado (*Documento de Dublín* 81). Quiere hacerse evidencia inequívoca del *anima una et cor unum in Deum* (Regla 1) en medio de los hombres»<sup>81</sup>.

#### e. Sujeto.

El sujeto de la realización del proyecto evangelizador para lograr una cultura agustiniana es el mismo ser-agustino<sup>82</sup>. Este es el primer sujeto que debe asumir una cierta identidad agustiniana. Para lograrlo, se debe pasar por un proceso intercultural, ya que al asumir los valores propios del caris-

---

vida común y que ayuda a la persona a alcanzar el desarrollo connatural de sus potencialidades. Esta cultura agustiniana necesita, sin embargo, ser sometida incesantemente a una revisión crítica al ritmo de los cambios de las realidades y contextos históricos y a partir de su práctica evangélica concreta»: *Los Agustinos...* doc. c., n. 4, p. 132\*.

79. «Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, Buen Pastor y Hermano nuestro. Nuestra única opción es por Ti», ed.c., p. 172.

80. «Un cambio radical de mentalidad pasa necesariamente por una actualizada formación cristológica (adhesión a Cristo) y por una clara visión de la Iglesia como misterio de comunión (*Christus totus*). La relación personal con Cristo y la entrega generosa a los demás estimulan y generan un proceso permanente de aprendizaje y conversión»: *Los Agustinos...*, doc.c., n. 6, p. 140\*. Del texto citado aparece claro que el Capítulo utilizó la palabra “adhesión” como sinónimo de “opción”.

81. *Los Agustinos...*, doc.c., n. 3.1, p. 137\*.

82. La realidad nos indica, no sólo en América Latina sino en toda la Orden, un prevalencia de clérigos a pesar de definirnos en términos de Fraternidad. Esta facticidad debe asumirse, se quiera o no, para poder encarnar mejor nuestra identidad en la Iglesia y ser fieles al pueblo que servimos. Y sólo en el asumir este hecho podremos superar la constante tensión entre estos o “clases”: laicos vs clérigos, o viceversa.

ma, el proceso será limitado (aculturación limitada). Sin embargo, se trata de un proceso permanente de búsqueda de Dios en su entorno, dejarse envolver y profundizar esos mismos valores<sup>83</sup>. El término de su acción es el Pueblo de Dios. El documento de Sto. Domingo determina: marginados, pobres, laicos y jóvenes, indígenas, mujeres, etc., en una palabra, el sujeto del patrimonio común de Latinoamérica y del Caribe, es decir, en primer lugar se trata de la iglesia en toda su expresión (doméstica, local y universal). Agustín lo expresa así, refiriéndose al ministerio sacerdotal: «De ustedes somos siervos, siervos suyos y al mismo tiempo siervos como ustedes; siervos suyos bajo el mismo Señor; siervos suyos pero en Jesucristo»<sup>84</sup>.

#### Cuadro: Modelo de evangelización agustiniana

CRITERIO	AGUSTINISMO LATINOAMERICANO
Coyuntura	neopaganismo cultura de muerte cultura adveniente pluralismo cultural
Perspectiva	<i>ordo amoris</i> tensión entre Ciudad Terrena y Ciudad de Dios
Cultura	cultura agustiniana: idealización entre el ideal y la realidad
Mensaje	Cristocentrismo: opción preferencial por Cristo Comunidad apostólica: <i>anima una et cor unum in Deum</i>
Sujeto	Agustino: corazón inquieto marginado, pobre, laico, mujer, joven sujeto del patrimonio común latinoamericano y caribeño Comunidad local y provincial
Proceso intercultural	aculturación limitada auto-identificación con el carisma fundante proceso permanente de búsqueda de Dios (interioridad)
Iglesia	iglesia doméstica iglesia local iglesia universal

83. «Si no descubrimos, pues y experimentamos a Dios en lo más íntimo de nuestra intimidad y como parte constitutiva de nuestro ser, jamás podremos conocernos a nosotros mismos ni a la comunidad humana en toda su profundidad y esplendor»: *Los Agustinos...*, doc.c., n. 3.3, p. 137\*.

84. *Sermo* 340,3 (PLS 2, 638).

### Conclusiones

Como podemos apreciar, el respeto al carisma fundacional, que de suyo supone un regreso a las fuentes, es esencial en una actualización frente a los retos de la nueva evangelización, no sólo en América Latina. Desde este acercamiento, el pensamiento agustiniano es sumamente actual y alentador.

Según Agustín, el anuncio del Evangelio permite entrar en confrontación con las culturas con las que se pone en contacto. Una confrontación abierta en donde se da la búsqueda de la Verdad. En este proceso, la Iglesia, depositaria y garantía de la verdad, debe respetar todo aquello que nos refleja los valores evangélicos. Ellos son puntos de convergencia para iniciar una evangelización de la cultura y del hombre. Sin embargo, se da una oposición contraria entre los valores de la cultura existente y el anuncio del Evangelio. Ante ellos, la Iglesia debe purificarlos y complementarlos, llevándolos a la plenitud en Jesucristo.

Desde la teología agustiniana, el Verbo encarnado es el modelo de toda práctica de inculturación, ya que él se ha encarnado y a interpelado a toda la humanidad. Así, es el filtro por el cual todas las culturas deben penetrar, acceso mediante la caridad.

El acercamiento de Agustín a la cultura de su tiempo se encuentra en el núcleo de lo que el Concilio Vaticano II llama la interpretación o lectura de los signos de los tiempos. Y en consecuencia en el discernimiento evangélico de las culturas, principios fundamentales para proyectar y realizar la inculturación del Evangelio. En las exigencias actuales de un continente joven, la invitación a descubrir a Cristo, no puede ser un trabajo simple, supone la adhesión total e íntegra de toda la riqueza que la cultura contiene, de manera que se pueda exclamar «traspasaste nuestro corazón con tu Palabra y te amé»<sup>85</sup>.

Mario MENDOZA RIOS, OSA  
*Instituto Teológico Agustiniiano*  
Tlalpan (México)

---

85. *Percussisti cor meum uerbo tuo, et amaui te: Confess. X 6,8 (CCL 37, 158); Sagitaueras tu cor nostrum caritate tua, et gestabamus uerba tua transfixa uisceribus et exempla seruorum tuorum: Idem IX 2, 3 (CCL 37, 134).*





# TEXTOS Y GLOSAS

---

## ¿Antiutópico, pragmático, conservador, reaccionario?

### A la memoria de Karl Raymond Popper

El 17 de septiembre de 1994 falleció K. Popper en Londres, lleno de años, de obras publicadas y de controversias en torno a su legado intelectual. No es normal que sea «noticia» y que los «medios de comunicación de masas» le dedique a un filósofo-político tantas páginas. Y menos aún que la controversia en torno a su persona y obra continúe inmediatamente después de su muerte, pues ya se sabe que, al menos entre nosotros, «sublata causa, tollitur effectus». Sin duda, fue un hombre que despertó iras y pasiones; querido y respetado por unos y criticado acerbamente por otros.

No deja de admirar también, que se considere fundamentalmente como filósofo de la política a un hombre cuya ocupación académica fue la filosofía de la ciencia (desde 1945 Presidente del departamento de Filosofía, Lógica y Metodología Científica de la Universidad de Londres y Profesor también en el London School of Economics). Y es que Popper no se subió al carro de la historia después de la caída del muro de Berlín y cuando el pensamiento neoliberal se había convertido ya en el «modelo hegemónico».

¿Fue Popper un intelectual, esto es, una persona culta, en el más amplio sentido de la palabra, que toma partido público en los problemas sociales y permanece independiente ideológicamente, como, por ejemplo, Ortega y Unamuno? O, por el contrario, ¿nos encontramos ante un ideólogo neoconservador? De ser lo último, habría que pensar, que lo fue por experiencia y convencimiento.

Austríaco (Viena 1902), nacionalizado británico después, de padres judíos, pero educado en el protestantismo, fue comunista hasta los 16 años. Y algunas de sus obras más concidas como *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) y *La miseria del historicismo* (1957) fueron escritas y publicadas cuando Hitler y Stalin, y sus respectivas ideologías, trataban de dominar el mundo.

Popper estuvo, aunque fuera ocasionalmente, relacionado con la vida intelectual española: en 1984 participó en un simposio, celebrado en Madrid,

en torno a su pensamiento bajo el título «La sociedad abierta y sus amigos»; en 1991 fue investido doctor «honoris causa» por la Universidad Complutense, y participó en un encuentro organizado por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. También dictó una conferencia sobre la muerte del marxismo en Sevilla en 1992.

Para bien o para mal, estimo que Popper, junto con Hayek y Friedman (frente a Sartre y Marcuse), debe ser considerado como uno de los más influyentes creadores del modelo de pensamiento neoconservador y/o liberal imperante. Quizás por esto, ideologías «neoconversas», como el socialismo, hayan tratado de captar su figura en los últimos años de su vida.

Mi única intención en estas líneas es hacer –«sine ira nec studio»– una breve presentación de un hombre, con quien se puede o no estar de acuerdo, pero que ha sido «noticia», sobre todo durante la última década. Y para ello nos fijaremos únicamente en las dos «especialidades» en las que más destacó: la filosofía de la ciencia y la filosofía política.

### 1.- *Filósofo de la ciencia* (Epistemólogo)<sup>1</sup>

Sus émulos le consideran como socrático del siglo xx, kantiano no ortodoxo, que al enunciar su racionalismo crítico, establece el denominado «criterio de falsación Popper», («criterio de falsabilidad», principio de refutabilidad) como base del método de investigación científica y criterio de demarcación entre la ciencia y lo que no lo es.

Sus adversarios, por el contrario, creen que fue un Mc'Donalds filosófico que ofreció comida rápida a todo el mundo: un publicitario capaz de dar con simplificaciones mágicas de filosofía, inteligibles y digeribles para políticos, literatos, periodistas y demás congéneres. El primer posmoderno en un siglo crecientemente posmoderno. Algo así como quien ofrece «panem et circenses».

---

1. Aunque Popper, debido a la vinculación que establece entre el «criterio de falsabilidad» y las «sociedades abiertas», frecuentemente trata ambos temas en sus obras, podríamos considerar de carácter principalmente epistemológico, ordenadas por orden cronológico en su publicación original, las siguientes:

a) *Lógica de la investigación científica* (1934). Tecnos. Madrid 1973.

b) *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*. (1962). Paidós. Barcelona 1982.

c) *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista* (1972). Tecnos. Madrid 1982.

d) *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual* (1974). Tecnos. Madrid 1977.

e) *El yo y su cerebro* (1977). Escrita en colaboración con Eccles, está dedicada al problema mente-cuerpo, y se abre a una concepción dualista (cuerpo-alma) que rememora las clásicas posiciones del platonismo y el cartesianismo.

f) *Postscriptum a la lógica de la investigación científica. I: Realismo y el objetivo de la ciencia. II: El universo abierto, un argumento a favor del indeterminismo. III: Teoría cuántica y cisma en la física*. (1982). Tecnos. Madrid 1985.

Lo primero que se puede constatar, es que su concepción del método científico y su oposición a varias tesis fundamentales del neopositivismo, dominante a partir del Círculo de Viena, al que pertenecía, dieron lugar a fuertes controversias. En la mayoría de sus planteamiento, especialmente agrio fue su debate con Ludwid Wittgenstein y Tomas Kunhn (filósofos del lenguaje).

Manténían los neopositivistas del Círculo de Viena el carácter inductivo de la ciencia, el criterio de verificabilidad para separar los enunciados científicos de los que no lo eran y, como seguidores de Hume, una actitud rabiosamente antimetafísica. Para los neopositivistas frases como «Dios existe» no es que fueran difíciles de catalogar como verdaderas o falsas, o que fuera vano el intento de hacerlo, sino que ni siquiera tenían sentido: eran pseudo-proposiciones.

Frente a ellos, Popper sostuvo el carácter hipotético deductivo de la ciencia, la falsabilidad como criterio de demarcación entre la ciencia y la pseudociencia, y que, expresiones como la referida a la existencia de Dios, eran perfectamente significantes, aunque cayeran del lado de la metafísica por no poder someterse a falsación o refutación. Las teorías científicas son siempre conjeturas refutables; no hay método infalible ni “episteme”, sólo “doxa”.

Según él, el criterio de validación de las teorías científicas sigue un camino negativo: no podemos decir que una hipótesis sea cierta, sino temporalmente; sólo podemos decir que es falsa. Frente al criterio de falsabilidad el problema de significado (del positivismo lógico) es casi irrelevante.

La ciencia avanza descartando errores y sin poder presumir de haber alcanzado la verdad definitiva. La lucha por la supervivencia entre teorías científicas rivales se asemeja a la mantenida por las especies en la evolución biológica, según la teoría darwiniana. La búsqueda de la verdad es una continua experimentación, un ejercicio de «ensayo y error» («trial and error») que va acercando al individuo a la verdad por descarte y a un ritmo lento, gradual, no exento de retrocesos y pasos laterales, que no garantiza llegar alguna vez a destino. Ya Einstein había anticipado algunas de estas ideas cuando (en su correspondencia inédita) escribía que la naturaleza nunca dice “sí”, sino sólo “no” o “quizá”. La asimetría entre confirmación y refutación hace que el progreso científico proceda por conjeturas y refutaciones, no por comprobaciones.

Para él, lo definitivo de una teoría científica no es que pueda ser verificada, que nunca podrá serlo del todo, sino que en principio pueda ser falseada, cosa perfectamente realizable. Para verificar completamente, por ejemplo, la proposición «todos los cisnes son blancos», habría que examinar un número posiblemente ilimitado de casos, mientras para refutarla bastaría con mostrar un cisne negro.

Del «criterio de falsación», Popper concluye que doctrinas como el marxismo, el psicoanálisis (la metafísica) y otras similares, que alardeaban de científicas, pueden ser laboriosas y hasta interesantes y sugerentes, pero no científicas, ya que no permiten que la deducción pueda llevarse hasta alcanzar proposiciones que puedan ser sometidas a falsación.

Popper identificó también el peligro de confundir ciencias históricas con ciencias naturales y de aplicar a las primeras la metodología de las segundas.

Por otra parte, aunque existan verdades objetivas –afirma Popper–, nuestro conocimiento de ellas es siempre tentativo y provisorio, pues la verdad es una búsqueda sin fin. El ejercicio de ensayo y error no altera, según él, la verdad misma: apenas nuestra captación de la verdad. Por esto mismo, él odiaba en la Historia del Pensamiento todo vestigio de verdad científica con pretensiones de teoría universal<sup>2</sup>.

El intelectual vienés también tomó partido en la debatida cuestión de la neutralidad valorativa de la ciencia y de los científicos, cuando afirmó que en la formación de la teoría: «todas las descripciones científicas de hechos reales son selectivas en sumo grado»<sup>3</sup>. Pero en seguida aclara que aunque tal selección es inevitable, en modo alguno prejuzga la objetividad de la descripción, al menos, mientras el científico sea consciente y consecuente. Toda teoría, a la vez que posibilita cualquier lectura, la condiciona.

A pesar de la gran importancia que él asignó a la ciencia y al método científico, nunca consideró que el ámbito de éstos coincidiera con el de lo relevante. Mas allá de la ciencia se encuentran la moral, el misticismo y la religión, que en absoluto carecen de valor. Simplemente no son ciencia.

Al menos a primera vista, ésta pudiera considerarse una de las principales insuficiencias del pensamiento popperiano: la falta de un verdadero planteamiento «científico» de los problemas radicales de la existencia huma-

---

2. En su obra *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones* (1962). Paidós. Barcelona 1982, reformuló así su «criterio de falsabilidad»: «(1) Es más fácil obtener confirmaciones o verificaciones para casi cualquier teoría, si son confirmaciones lo que buscamos. (2) Las confirmaciones sólo cuentan si son el resultado de «predicciones riesgosas», es decir, si, de no basarnos en la teoría en cuestión, habríamos esperado que se produjera un suceso que es incompatible con la teoría, un suceso que refutara la teoría. (3) Toda «buena» teoría científica implica una prohibición: prohíbe que sucedan ciertas cosas. Cuanto más prohíbe una teoría, tanto mejor es. (4) Una teoría que no es refutable por ningún suceso concebible no es ciencia. La irrefutabilidad no es una virtud de una teoría (como se cree a menudo), sino un vicio. (5) Todo genuino «test» de una teoría es un intento por desmentirla, por refutarla. La testabilidad equivale a la refutabilidad. Pero hay grados de testabilidad: algunas teorías son más testables, están más expuestas a la refutación que otras. Corren más riesgo, por decirlo así (...) Es posible resumir todo lo anterior diciendo que «el criterio para establecer el status científico de una teoría es su refutabilidad o su testabilidad».

3. Cfr. «La lógica de las ciencias sociales», en Th. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo. Barcelona 1973, pp. 103-105 y 111-113.

na. Él pudiera contestarnos, como hacen otros intelectuales, que es un científico, y esos temas caen fuera del ámbito de la ciencia. De todas formas, la falibilidad humana que Popper reitera no debe confundirse con el relativismo moral y cultural.

No considero que sea arriesgado afirmar que hoy la mayoría de los epistemólogos están de acuerdo, en considerar como ciencia todo saber racional-positivo metódicamente controlado y sistemáticamente organizado. Por tanto, cualquier tipo de saber, sea religioso, filosófico, humanista, etc., que no se enmarque dentro de esos parámetros, no es asumido como científico. Esto no quiere decir que no sea relevante, incluso superior al considerado en el momento actual como estrictamente científico, y que pueda ser denominado «sabiduría», o de cualquier otra forma que se juzgue adecuada.

Es necesario también advertir que el concepto de ciencia ha estado y está sometido a la historia. Baste recordar que en tiempo de los griegos era un saber definitivamente cierto y demostrado, pues se obtenía a partir de las causas del fenómeno objeto de estudio. La certeza sólo podía venir de principios teóricos; la ciencia experimental les sonaba a pura herejía. Con René Descartes (1596-1650), se consideraba científico, el saber inmediato, claro y distinto, obtenido mediante la deducción a partir de axiomas evidentes. Kant había pretendido garantizar de una vez por todas la verdad de la física newtoniana, considerando sus teoremas como juicios sintéticos a priori, necesariamente válidos en cualquier experiencia posible. Francis Bacon y John Stuart Mill veían en la inducción el método infalible de la ciencia empírica.

A toda costa hemos de evitar, además, el reduccionismo cientista que equipara realidad con realidad empírica, y conocimiento con conocimiento experimental. Si este reduccionismo ha podido conseguir una victoria tan aplastante respecto al conocimiento teológico y filosófico (racional) es, en buena parte, gracias al éxito práctico de las ciencias de la naturaleza: desde la penicilina a la energía eléctrica, hasta la predicción del tiempo y el correo electrónico, casi todo aquello sobre lo que se «monta» hoy nuestra vida. Lo que la teología ha explicado son cosas como «el cielo, gracia, juicio, Dios», es decir, nada real.

Y si no podemos hipostasiar el concepto de conocimiento «científico», mucho menos el de método, al que debemos considerar simplemente, como el proceso que debe seguir la mente humana para llegar al conocimiento de la verdad. El «prejuicio naturalista» que considera que el criterio epistemológico de las ciencias naturales ha de ser considerado como un criterio científico universal, carece de consistencia. La constitución de una ciencia depende de la solidez de sus resultados, no de las reglas metodológicas, por importantes que éstas puedan ser.

**Conclusiones.** - De esta primera parte podríamos concluir:

a) Que los modelos científicos, se basen en la verificabilidad (neopositivistas) o falseabilidad (Popper) son históricos y dependen del mismo avance de la ciencia, como ha demostrado, entre otros Kuhn. Aunque pueda parecer, por lo expuesto, más «fácil» y convincente la falseabilidad, no tiene sentido hipostasiar a uno en base a su vigencia en un tiempo y en un ámbito concretos y particulares.

b) La distinción rígida entre ciencias naturales y humanas en base a su diferente metodología se ha mostrado inconsistente. En ambos tipos de ciencias intervienen hipótesis y modelos operatorios, aunque cada cual tenga su procedimiento específico de verificación a partir de las exigencias de su objeto. Es más, como afirma Salvador Giner<sup>4</sup>: existen ciencias humanas, como la sociología, por ejemplo, «que son disciplinas bidimensionales, con todo el atractivo y todas las dificultades que ello entraña». Es necesario que ambos tipos de investigación se integren<sup>5</sup>, sin olvidar la advertencia que Peter L. Berger hace a la teología respecto de la sociología, y que podemos hacer extensiva a todo el conocimiento no-científico: «El teólogo tendrá que preocuparse (del sociólogo) siempre que su posición implique afirmaciones sujetas a ser empíricamente contradecidas (sic) ... se apoya en ciertos presupuestos sociohistóricos, v. gr., que la religión, en sí misma, es un factor constitutivo de bienestar psicológico»<sup>6</sup>.

c) Carece de sentido presentar competitivamente ambos tipos de conocimientos, el «científico» y el no-científico. Lo propio de la ciencia es la inteligibilidad de lo real. Pero esa inteligibilidad puede efectuarse desde diferentes puntos de vista. La unidad de la ciencia no se contradice con la pluralidad de las ciencias. El mismo Papa Juan Pablo II afirmó en 1988, que la ciencia «puede purificar la religión del error y la superstición», mientras que la religión «puede purificar la ciencia de la idolatría y absolutos falsos». Y ya el gran sociólogo Max Weber escribió: «Nos hemos ocupado de los aspectos más superficiales y más groseros (desde el punto de vista religioso) de la vida de las religiones; pero son aspectos reales, que a menudo por su misma exterioridad y tosquedad, fueron los que más poderoso influjo ejercieron en el orden externo»<sup>7</sup>.

4. Cfr. *Sociología*. Editorial Península. Barcelona 1979, pág. 19.

5. Cfr. MILANESI, G., *Sociologia della Religione*. Trad. española: *Sociología de la religión*. Centro Catequístico Salesiano. Torino-Leuman 1973, pp. 18-19.

6. BERGER, Peter L., *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós. Barcelona 1971, pág. 251.

7. WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Península. Barcelona 1969, p. 26.

d) Si en Occidente, desde el siglo XVII hasta nuestros días, ha existido el dualismo determinista de las «dos culturas» (Newton, Descartes, Leibniz, Hawking): la ciencia propiamente dicha (que, basada en las «leyes de la naturaleza» nos conducen a certezas en un mundo intemporal) y el mundo de la teología, la filosofía, la sociología y el humanismo (el pensamiento es una categoría aparte), incluso los últimos avances en el campo de la física (mecánica cuántica y relatividad) permiten superar este conflicto de las dos culturas. De aquí que el nobel de química Prigogine defienda la necesidad de una nueva racionalidad basada en la incertidumbre, en la inestabilidad, en el caos. El universo en el que vivimos ( y puede que no en el que nos gustaría vivir) es inestable, existe el caos generalizado y podemos extraer probabilidades y no certezas. «Lejos de estar llegando al final de la ciencia, como sugiere Hawking, sólo estamos comenzando a poder producir una visión coherente del Universo».

## 2.- Como filósofo político.- <sup>8</sup>

Nos limitaremos en este apartado a considerar dos de sus obras más representativas: *La sociedad abierta y sus enemigos* y *La miseria del historicismo*.

En el pensamiento de K. Popper, el «criterio de falsabilidad» y la defensa de la «sociedad abierta» frente a los totalitarismos, están vinculadas. Considera que el carácter provisional y precario de la verdad es el mejor argumento en defensa de las sociedades abiertas (liberales). En este punto, al menos, la «teoría crítica de la sociedad» representada por Adorno y Habermas, viene a coincidir plenamente con el «racionalismo crítico» sustentado por Popper y Albert.

Juzgo que no descubriría la Atlántida si asevero que Karl R. Popper, junto con Isaiah Berlin <sup>9</sup>, F. A. Hayek y Friedman, está considerado como uno de los teóricos más brillantes del liberalismo actual.

---

8. Las principales obras de Popper en este capítulo son:

a) *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945). Paidós. Barcelona 1981.

b) *La miseria del historicismo* (1957). Alianza. Madrid 1973.

c) *En busca de un mundo mejor* (1992). Paidós. Barcelona 1994. El libro más genérico de Popper en el que aborda desde cuestiones relacionadas con la teoría del conocimiento hasta otras vinculadas a la política y al arte.

9. *El fuste torcido de la humanidad: capítulos de historia de las ideas*. Trad. de José Manuel Álvarez-Flórez. Prólogo de Salvador Giner. Península. Barcelona 1992.



En *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), su obra más famosa, trata de los regímenes totalitarios, encarnados entonces por Hitler y Stalin. Popper, heredero de la tradición de Burke, Macaulay, Locke, Jefferson, Smith y Tocqueville, recoge sus principios del liberalismo, humanismo y antidogmatismo. Este estudio, considerada como una exposición sistemática del pensamiento político liberal contemporáneo, dedica parte de su contenido a refutar la «República» de Platón (utopismo clasista) en lo referente al papel de la élite en la mejora de la sociedad: «el liderazgo político es una estupidez –afirmó en un simposio de Viena–, y continuaba: « el inglés H.G. Wells dijo en una ocasión una cosa muy bonita y muy simple: «Las personas adultas no necesitan caudillos».

Según Popper, la sociedad no debe organizarse bajo el espejismo de ideales utópicos, vengan de las muchas variantes del marxismo o del Sermón de la Montaña, sino guiarse por el propósito de remover obstáculos concretos y desterrar situaciones injustas. Cuanto más pequeño sea un paso político, tanto menores serán sus daños, caso de que tenga que ser corregido: «trabajar más en la eliminación de situaciones concretas inaceptables que en la realización de ideales abstractos».

Para muchos esta obra encierra la glorificación del libre mercado y de la filosofía capitalista, incluido el FMI y el BM. Sin duda es un «optimista» del capitalismo, junto con Hayek y Friedman (frente a Sartre y Marcuse) cuando afirmaba: «No creo que hayan existido nunca sociedades mejores que las occidentales. ¡Por supuesto que no son perfectas! Pero están abiertas a las reformas, están incluso ávidas de reformas». El mundo occidental es el mundo más justo que he conocido»<sup>10</sup>.

Contra Bertrand Russell y otra mucha gente y cínicos que afirman, que «somos demasiado listos, pero moralmente demasiado malos, creo –dice

---

10. Otras muestras de su fervor neocapitalista y defensor de la sociedad americana, podrían ser estos pensamientos, entresacados también de su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*: En el Oeste vivimos actualmente en el mejor mundo social (en el mejor sistema social) que haya existido nunca, y eso a «pesar de la alta traición de la mayoría de los intelectuales, que anuncian una nueva religión pesimista... que es una mentira grosera». Nunca antes ha existido una sociedad tan dispuesta a la reforma, que es el resultado de una «nueva disposición ética al sacrificio, una disposición que ya se mostró en las dos guerras mundiales, y por ambas partes»: deber en Alemania; patria, libertad y paz en el Oeste, y en ambas partes compañerismo. «Creo - afirma - que la fuerza del comunismo yace en su apelación a la ética; algo parecido ocurre con el pacifismo». Europa debe prestar menos importancia al ejemplo malogrado de la Revolución Francesa y más al «extraordinario ejemplo de la revolución americana. Pues América ha demostrado que la idea de libertad personal, como la intentó Solón de Atenas, y como la elaboró I. Kant, no es un sueño utópico. El ejemplo americano ha demostrado que una forma de gobierno de libertad no es sólo posible, sino que puede superar con éxito las dificultades más grandes», mediante la división y repartición del poder, y mediante el control mutuo de los diversos poderes. «Es una idea que ha inspirado a todas las democracias».

Popper– que somos demasiado buenos y demasiado tontos». No estamos intelectualmente suficientemente desarrollados y nos dejamos impresionar por teorías que apelan a nuestra moral, y no nos situamos frente a ellas de forma suficientemente crítica.

En un congreso de Hannover –Popper confiesa– que defendió estas ideas y fue acompañado de un «recital de pitos», «y me sentí feliz porque podía figurarme –o creer– haber defendido la libertad»<sup>11</sup>.

Y como buen capitalista remarcaba también que «cada libertad debe conllevar una responsabilidad libremente aceptada».

En una, al menos aparente contradicción dentro de su concepción popperiana de la «sociedad abierta», basada en la discrepancia, la crítica y el antidogmatismo absolutos, Popper establece la «paradoja de la tolerancia: la tolerancia ilimitada nos lleva fatalmente a la desaparición de la propia tolerancia. En nombre de la tolerancia, debe indicarse el derecho a no tolerar la intolerancia». Nada pues, del «prohibido prohibir» de la revolución del 68, o poner la otra mejilla del Evangelio. ¿Dónde queda el «antidogmatismo absoluto»? Incongruencia muy frecuente también en nuestras democracias cuando se intentar prohibir o descalificar a aquellos grupos o ideologías que propugnan, mediante medios pacíficos, otros modelos de organización social. No es mía la frase, pero considero que si la libertad no es plena, no merece tal nombre. Hablo de libertad, no de otra cosa.

Conocida es la triada tipológica que Popper establece, respecto al concepto de historia: interpretación nacionalista o racista de la historia (debida al influjo de Hegel); interpretación clasista de la historia («concepción materialista de la historia», «materialismo histórico» (Marx y Engels); e interpretación cínica de la historia (basada en la avidez). Y no sin cierto desparpajo afirma Popper que «esta (tercera) teoría me parece irresponsable, precisamente porque parece apoyarse en una cierta plausibilidad».

Frente a estas interpretaciones, nuestro autor rechaza todas las concepciones deterministas de la historia y, frente a ellas, el suyo era un universo «abierto»: no existe algo así como una ley del progreso, ni siquiera en la ciencia y en la técnica, ni siquiera como probable.

Debemos hacer, dice, un «claro corte entre pasado y presente, por un lado, y futuro por el otro ... Todo lo que mi optimismo nos puede dar con vistas al futuro es esperanza». El futuro está ampliamente abierto (no es una prolongación del pasado y del presente) y sobre él podemos influir, lo que presupone la libertad, pero sobre él no sabemos nada. La pregunta básica no ha de ser «¿Qué vendrá?» sino «¿Qué debemos hacer?»).

---

11. Cfr. «La libertad contra el cinismo»(1991) y *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945).

Sin duda, se nos hace una llamada a la acción y no a la especulación o la contemplación, y Popper estaría de acuerdo con lo que aseverara Michael Oakeshott: sabemos tanto hacia donde irá la historia como cuál será la próxima moda en cuestión de sombreros .

Para Vico y Herder, historicismo era una palabra que definía la relación irrompible que, según ellos, había entre los pensamientos y las acciones del hombre y el contexto histórico en el que ellos se producían. Esta reflexión los llevaba a pensar que los juicios de valor expresados en determinado momento de la historia eran deudores esclavizados del escenario social y político en que veían la luz. Algo que hoy la sociología considera debe estudiar con detenimiento la sociología del conocimiento.

Pero el historicismo que rechaza Popper, el del siglo xx, es el intento de encontrar en la historia ciertas leyes universales de carácter científico que permiten la doble función de explicar todos los acontecimientos pasados y presentes y anticipar el futuro. Según él, el historicismo es una constante de la cultura occidental desde los tiempos de los griegos hasta hoy, y la piedra de toque de los totalitarismos. El hombre no puede gobernar el curso de la historia porque ésta no se somete a leyes inexorables que, conocidas, es posible variar. No acepta la creencia, común al totalitarismo e historicismo, en un destino absoluto de la humanidad dirigido a un fin último –el Estado ideal– que desemboca en una sociedad cerrada sin crítica ni libertad. «La historia en sí misma no tiene ni meta ni sentido..., pero podemos decidimos a proporcionarle ambas cosas».

Así Popper compartiría la tesis de Schopenhauer de que la historia es un «infinito tema de estudio» porque hay tantas historias como individuos. «La historia –afirma el de Viena– no fue escrita por Dios sino por los profesores de historia». Pensaba que la historia era fruto de una selección arbitraria, llena de limitaciones, generalmente circunscrita al ámbito del poder político, que deja fuera alguna de las manifestaciones más trascendentales de la vida humana, el arte, por ejemplo. «La historia del poder político no es sino la historia de la delincuencia internacional y del asesinato en masa incluyendo, sin embargo, alguna de las tentativas para suprimirlo». Atribuía a los historicistas un miedo cerval a la responsabilidad, a la obligación de actuar sin libreto.

El pensador vienés se preocupó así, en desmontar el pensamiento totalitario, con su obsesión por lo que él mismo llamó la «ingeniería social» o «tecnología social», según las cuales la acción política parte de un gran esquema de conjunto que abarca todas las actividades sociales.

Entre libre albedrío y determinismo, Popper defiende la «teoría de la pensión»: «la vieja imagen de un mecanismo de causas que están todas en el pasado y un pasado que nos conduce hacia un futuro no es adecuada para

nuestro mundo no determinista. Lo que nos impulsa hacia adelante es el señuelo del futuro y sus posibilidades. La propensión no es una propiedad de la persona o del objeto, sino de la persona en una situación». Él describía el mundo como un campo de propensiones interactivas, de tendencias que compiten sin desenlace predeterminado.

Estimo que aunque, al menos desde una visión científica e intramundana, la historia no tenga un fin predeterminado (determinismo), y esté superada ya desde san Agustín, al menos, la «visión cíclica» de la historia, no se puede negar que existen constantes o, al menos probabilidades constatables. El hombre de hoy es básicamente el mismo de ayer y el mundo no parte de cero. Las conquistas y los fracasos del pasado, para bien o para mal, condicionan nuestro futuro. Y, por lo anotado anteriormente, tampoco creo que un pensador social pueda descartar que, desde una visión trascendente de la historia, ésta pueda tener una finalidad humanizadora plenificante hacia el punto Omega.

### 3.- *Marxismo y Democracia.*

Entre los temas estrella de la obra popperiana no podemos dejar de considerar el marxismo y la democracia.

El pensamiento de Popper respecto al *marxismo* podríamos resumirlo en las siguientes proposiciones: 1) es inadmisibles justificar una sola muerte en el altar del futuro; 2) la suposición de que el hombre pueda gobernar el curso de la historia porque ésta se somete a leyes inexorables y, conociéndolas, resulta posible variarlo, no sólo es inconsistente sino aberrante; y 3), que un sistema que se propone a sí mismo como «ciencia» no puede pasar de lo propositivo a lo imperativo. Del teorema «la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases» es ilícito concluir un «proletarios del mundo ¡uníos!, sólo podéis perder las cadenas».

Lo que intenta demostrar Marx en las tres últimas páginas de su libro «*Miseria de la filosofía*» (1847) es que el marxismo tiene como meta, demostrar científicamente que el socialismo tiene que triunfar con necesidad histórica.

Algo en lo que nuestro vienés es original y opino, muy acertado, es su insistencia en que la trampa de la demostrabilidad científica de la ineludible necesidad histórica del socialismo, impone una profunda obligación moral de colaborar con el movimiento y con el partido a la venida del socialismo, con el fin de que todo cuanto tiene que venir encuentre la menor resistencia posible; también cuando esto signifique que hay que apoyar cosas ante las que se siente repugnancia moral, o se vea que los comunistas mienten y emplean medios moralmente reprobables. Pues, si el socialismo tiene que llegar, luchar contra su venida es clara y realmente criminal.

En consecuencia, todos los hombres, excepto aquellos que luchan por el socialismo, tienen como fin el beneficio propio y sólo eso. Si intentan detener la llegada del socialismo, son entonces culpables de todas las víctimas humanas que tienen que producirse por la revolución. Es la codicia de estos criminales lo que obliga a los revolucionarios a derramar sangre. Se trata de un mecanismo que lleva necesariamente a la corrupción personal y que abre el camino al terrorismo político.

En vez de someter a comprobación crítica la demostrabilidad científica de la ineludible necesidad histórica del advenimiento del socialismo, los marxistas suelen apoyarse en el asentimiento de otros, que, a su vez, se habían amparado en otros, llegando a la bancarrota intelectual. Por eso Raymon Aaron podía aseverar: «el marxismo es el opio de los intelectuales».

Aunque la venida, de una sociedad sin clases no se haya cumplido, como lo demuestra sobre todo la historia reciente, los dirigentes del partido han formado una «nueva clase dominante» que engaña a sus súbditos, desconfía de ellos, pero exige su confianza. Esa ha sido la fuente de la disciplina de partido.

Todas estas consideraciones, que enjuicio acertadas, no nos pueden hacer olvidar que en el marxismo ha existido una utopía y unas expectativas de justicia social que si otros sistemas de pensamiento, como el neoconservadurismo o el liberalismo, no satisfacen, resurgirán de nuevo en formas «neoconversas» o en otros movimientos o ideologías. La situación del Tercer y Cuarto Mundos lo está exigiendo ya, y esto sí, aunque no le gustara a Popper, es una necesidad histórica. Voces tan autorizadas como la de Juan Pablo II, infatigable adversario del comunismo, ya lo han expresado. Y esto se afirma sin caer en el papanatismo de pensar, que lo que ha muerto es el «socialismo real» y no el sistema marxista.

No estaría demás reconocer también, que junto a la justicia social y otras muchas cosas, el liberalismo, en su conjunto, se muestra impotente para prever y comprender el reciente ascenso del nacionalismo, problema para el que no tiene ninguna solución que ofrecer.

Por *democracia*, como tal, suele entenderse el sistema político que permite a los ciudadanos participar en la adopción de decisiones políticas o elegir representantes para los cuerpos de gobierno.

Pero, Popper parece rebajar bastante el listón. Comienza por afirmar que la expresión «gobierno del pueblo» es una mistificación grosera, pues quienes realmente gobiernan son los políticos, los partidos, el Tribunal Constitucional, los «media» y los grupos de intereses.

Resumiremos su pensamiento comentando algunos pasajes de una de sus obras<sup>12</sup>.

Para él, la esencia de la democracia no lo constituye el gobierno popular, cosa posiblemente irrealizable, sino que «la diferencia entre una democracia y una tiranía es que en la primera es posible sacarse de encima el gobierno sin derramamiento de sangre; en una tiranía, eso no es posible».

«La democracia como tal no puede conferir beneficios al ciudadano y no debe esperarse que lo haga (...) La democracia no suministra más que un armazón dentro de la cual los ciudadanos pueden actuar de una manera más o menos organizada y coherente. Somos demócratas, no porque la mayoría tenga siempre razón, sino porque las tradiciones democráticas son las menos malas que conocemos.

Si la mayoría se define en favor de la tiranía, un demócrata no necesita suponer por ello que se ha revelado alguna inconsistencia falta (sic) de sus opiniones. Debe comprender, más bien que la tradición democrática no es suficientemente fuerte en su país. Las instituciones nunca son suficientes sino están atemperadas por las tradiciones».

Debo confesar que aquí Popper parece situarnos ante el dilema de quien fue antes el huevo o la gallina. ¿Quién es antes, las «tradiciones democráticas» o la democracia? Parecería respondernos que las tradiciones democráticas. Pero, ¿cómo pueden existir «tradiciones democráticas» en una determinada sociedad sin la preexistencia de la democracia? Difícilmente puede entenderse que se hable de «tradiciones» si se desea hacer referencia al efecto «bola de nieve», al contagio internacional. Por otra parte, si la situación es insostenible, como sucede en el Tercer y Cuarto Mundos, y las «tradiciones democráticas» inexistentes, ¿debemos cruzarnos de brazos? Hoy es opinión común, que uno de los requisitos para un auténtico desarrollo humano integral es la existencia de una democracia eficiente.

«De modo semejante a la ciencia –sigue aseverando Popper–, la democracia se fundamenta en la crítica y en la discusión permanentes. Ya Tucídides (430 a. C.) nos transmite en la «Oración fúnebre» de Pericles: «Si bien sólo unos pocos son capaces de dar origen a una política, todos nosotros somos capaces de juzgarla».

En la controversia entre representación mayoritaria o proporcional de los partidos en el Parlamento, él defiende el primer modelo «para mejor poder sustituir sin violencia la forma de poder existente», ya que no se vota tanto para elegir un buen gobierno cuanto para quitar uno malo. Con el sis-

---

12. Cfr. *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*. (1963). Paidós. Barcelona 1982.

tema mayoritario se evitarían, según él, las manipulaciones de la partitocracia, que tienen que ver más con el reparto fraudulento del poder que con la voluntad expresada por los votantes.

No obstante, considero que la solución no parece tan obvia. Si son evidentes los inconvenientes de un sistema proporcional, un partido es, por definición, una organización portadora de un principio general de gobierno a partir de representación de determinados intereses sociales. En una sociedad democrática ningún partido puede representar al conjunto de la sociedad, sino únicamente a una parte de la misma que, por lo general, en los países democráticos europeos no suele pasar, en el mejor de los casos, de poco más del 40% de los votantes –no del censo electoral–.

El Gobierno, por otra parte, tiene que tener una política general para el conjunto del país y no sólo para el sector de la sociedad al que inmediatamente representa y gracias a cuyos votos ha conseguido llegar al Gobierno. En el caso contrario nos encontramos con el fenómeno patológico de un gobierno sectario enfeudado al partido, que confunde los intereses de un sector de la sociedad con los intereses generales del país. Ambos modelos, pues, tiene sus ventajas e inconvenientes, agravadas en muchos casos por circunstancias nacionales e históricas, como es el caso de los partidos nacionalistas en la situación española.

Popper consideraba que entre la libertad y la igualdad la primacía recaía en la primera. Maestro de la responsabilidad personal (imperativo categórico kantiano), recordaba que, sin responsabilidad no hay libertad.

Él buscaba, también, la reconciliación entre el racionalismo y el tradicionalismo. Entre las tradiciones más importantes de una sociedad se encuentra su «marco moral», que expresa su sentido tradicional de la justicia. «Nada es más peligroso que la destrucción de este marco tradicional». «Las tradiciones –escribe Popper–son necesarias para establecer una especie de vínculo entre las instituciones y las intenciones y evaluaciones de los hombres (...) Entre las tradiciones que debemos considerar más importantes se encuentra la que podríamos llamar el «marco moral» (correspondiente al «marco legal» institucional) de una sociedad. Este marco moral expresa el sentido tradicional de justicia o equidad de la sociedad, o el grado de sensibilidad moral que ha alcanzado. Es la base que hace posible lograr un compromiso justo o equitativo entre intereses antagónicos, cuando ello es necesario. No es inmutable en sí mismo, por supuesto, pero cambia de manera relativamente lenta. Nada es más peligroso que la destrucción de este marco tradicional (el nazismo trató conscientemente de destruirlo). Su destrucción conduce, finalmente, al cinismo y al nihilismo, es decir, al desprecio y la disolución de todos los valores humanos».

Y qué hacer –me pregunto– cuando la situación sociopolítica es insostenible, como sucede en buena parte del mundo, y el «marco moral, legal y tradicional que expresa el sentido tradicional de justicia» es lento o, peor aún, está fosilizado. Las revoluciones violentas no han solucionado nada, pero, me temo, que la simple tradición pueda ofrecer perspectivas mejores.

Es verdad que, como muy bien describe Samuel P. HUNTINGTON<sup>13</sup>, a partir de la década de los setenta se ha producido un formidable avance de la democracia en el mundo que ha llevado a hablar de la existencia de una revolución democrática mundial. Parecería confirmarse aquel avance irresistible de la democracia que Tocqueville profetizó.

En 1973, de un total de 122 Estados, sólo 30 eran democráticos, y en 1990 lo eran 58 de un total de 129. La mayoría de la Humanidad vive, no obstante, bajo regímenes no democráticos.

Esta ola democratizadora no se deja sentir sólo en estos datos sino también en la opinión pública mundial. Hoy la democracia se ha convertido en la única forma legítima de gobierno e, incluso, se ha endiosado. Pero con demasiada frecuencia se olvida que, apenas hace cincuenta años, gran parte de la opinión pública europea, con sólo unas pocas egregias excepciones, entre las que ciertamente se encontraba Popper, sucumbieron al hechizo del comunismo y del fascismo.

Es curioso que en contra del falso tópico idealizador de los años sesenta, Huntington afirme que esta década constituyó una etapa de retroceso de la libertad y de la democracia en el mundo.

Huntington está de acuerdo con Popper cuando afirma que uno de los dos factores que determinan las posibilidades de expansión de la democracia es el desarrollo económico, pero discrepa totalmente cuando afirma que el segundo elemento es «el liderazgo político: la historia, no se mueve en línea recta, pero cuando líderes hábiles y decididos la empujan, siempre se mueve». De ahí la importancia del elemento humano en el devenir de la historia, que Popper parece minimizar cuando analiza, como hemos visto, el liderazgo político; quizá porque éste no haya abundado en la segunda mitad de nuestro siglo. Sin entrar en la discusión sobre la visión elitista o colectivista de la historia, juzgo obvio, que siempre será verdad que si «las personas adultas no necesitan caudillos», sí necesitan auténticos líderes.

Entre los factores que han producido la tercera ola democratizadora, además de los anotados, Huntington cita, entre otros, el cambio de actitud del catolicismo hacia la democracia: «el logotipo de la tercera ola pudo

---

13. Cfr. *La tercera ola*. Paidós. Barcelona 1944.



haber sido muy bien un crucifijo impreso en el signo del dolar». Popper, por el contrario, parece no considerar el influjo aportado por el pensamiento religioso, quizá porque lo enmarca en el ámbito de las utopías, o como una ideología más. No podemos olvidar, a este respecto, las voces que profetizan que los próximos conflictos mundiales tendrán una raíz cultural.

¿No estará Popper rechazando ciertas utopías «peligrosas», y, al mismo tiempo, reinventando una utopía, aparentemente inocua y beneficiosa, una variación de la antigua «física social» del XIX: el criticismo científico, la radicalidad crítica de la ciencia?. Ciencia es igual a crítica. Sociedad debe ser igual a ciencia, es decir, un sistema regido por una crítica que no sacraliza nada, que él considera de origen kantiano –sin que lo sea–, pues carece de cualquier autorreferencia trascendental de la razón

¿Su «sociedad abierta», no es la utopía de una sociedad «científica»? En todo caso, no deja de ser una utopía, y quizás no tan inocua, preconizar una democracia que se fundamente «en la crítica y en la discusión permanentes», cuando los antagonismos son irreconciliables, y/o no todos los participantes gozan de las mismas posibilidades de defender con razones sus intereses, y/o no todos buscan cooperativamente la verdad o lo que más conviene para todos. Una utopía tan utópica como la «acción comunicativa a nivel de situación ideal de habla» de Habermas.

**Conclusiones.** - En esta segunda parte podríamos concluir:

a) Hay quienes, como Popper, está convencido de que las dificultades económicas son el origen de la crisis de los sistemas comunistas de la Europa oriental. Es cierto que existe este aspecto, que tiene su importancia. Pero no debemos olvidar una cosa muy importante: no ha habido sólo una crisis del comunismo, ha habido una «perestroika». Y perestroika, entre otras muchas cosas, significa también «conversión». Y sería errónea una interpretación exclusivamente espiritual de los acontecimientos en el Este, como sería igualmente errónea una interpretación sólo material.

b) Además de la triada ideada por Popper, existe otra concepción finalista progresista de la historia, (no me estoy refiriendo a la que presenta el pasado como atraso y el presente y futuro como progreso) sino a aquella que, dentro de una visión trascendente de la historia, la ve como un proceso humanizador progresivo, aunque no necesariamente lineal. No considerarla pudiera hacernos caer en la visión del «hombre unidimensional» de Mar-

cuse. En todo caso, las grandes esperanzas escatológicas o del reino futuro con Dios, no suprimen las pequeñas esperanzas terrenas<sup>14</sup>.

c) Si Popper devalúa, desmitifica y establece bastantes límites a la democracia, no debemos olvidar, además, que cuando se trata de las personas como tales, en su realidad entera, no se puede experimentar y hacer lo que gusta, ni se puede decidir por votos, como ya defendió C. S. Lewis y nos ha recordado recientemente Julián Marías: la democracia «termina cuando se llega a la verdadera realidad de las personas, no a sus relaciones de convivencia en los asuntos políticos. El olvidar esto es lo que abre el camino a todos los totalitarismos, y muy en especial a los que no se consideran tales porque están consagrados por el sufragio (se entiende por el sufragio para otras cosas y otros fines)».

d) No juzgo pertinente la afirmación de alguno de sus críticos, para quienes las aportaciones de Popper como filósofo del liberalismo, están ya en Stuart Mill y en «La ética protestante» de Max Weber. Sería entrar en la dinámica de «nihil novum sub sole». Y a afirmaciones como la siguiente: «como ya anotaron W. Kaufmann y J. Ritter, su ejecución sumarásimas de Hegel falta a las leyes más elementales de la lectura objetiva y de la dignidad filosófica», podría responderse recordando el argumento «ad hominem»<sup>15</sup>.

e) Aunque el modelo devaluado de democracia que nos presenta Popper pueda ser muy real, pragmático y de actualidad, ajeno a cualquier utopía, se trataría, en todo caso, de una actitud minimalista, difícilmente asumible por los auténticos demócratas que, como en lo de las brujas gallegas, «haberlos haylos».

Florentino RUBIO C., OSA  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
 Valladolid

---

14. Cfr. MARKUS, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*. Cambridge 1970.

15. Para mejor conocer el pensamiento popperiano pueden consultarse algunas de las siguientes obras:

a) BRYEAN Magee, *Popper*. Grijalbo. Barcelona 1974

b) VV. AA. *Simposio de Burgos. Ensayos de filosofía de la ciencia. En torno a la obra de Sir Karl Popper*. Tecnos. Madrid 1970.

c) MARTINEZ, Jerónimo, *Ciencia y dogmatismo. El problema de la objetividad en Karl R. Popper*. Cátedra. Madrid 1980.

d) VV. AA. *Enrahonar*, nº 11. Sobre Popper. Universidad Autónoma de Barcelona. Bellaterra 1986.

e) SCHWARTZ, Pedro y otros (eds.) *Encuentro con Karl Popper*. Alianza. Madrid 1994.

f) Toda la filosofía popperiana condensada puede encontrarse en el libro *Búsqueda sin término*.



## Sobre la Filosofía Analítica

Hablando en general, el análisis lingüístico en Filosofía comenzó a realizarse o bien apelando a la Lógica formal como proveedora de la forma y estructura de las sentencias clarificadoras –y debido a su neutralidad–, o bien parafraseando a base de expresiones que traduzcan y simplifiquen la complejidad inicial. El mayor 'handicap' está siempre en la equivalencia exacta de las transformaciones. A finales de la década de los años treinta empezó a aparecer en algunos un aire de desilusión respecto a estos tipos clásicos de análisis, pues la variedad y riqueza del lenguaje ordinario se resistían a ser encerradas en paráfrasis y traducciones; así surgió otra modalidad de análisis. La actividad analítica incide ahora sobre el lenguaje en el que se han expresado el científico, el moralista, el filósofo clásico, el hombre ordinario... Es más, puede decirse que a lo largo de la historia de este movimiento 'neoanalítico' se fue ampliando poco a poco el análisis sobre áreas cada vez más amplias en discurso y temática filosóficas; en cualquiera de los casos la base fue un lenguaje sometido a reglas públicas en su funcionamiento, lo que garantizaba el estar moviéndose más allá de la propia subjetividad.

### *El análisis clásico*

La corriente analítica se inició en Inglaterra a principios de este siglo como reacción al idealismo, concretado allí en las figuras de McTAGGART, F.H. BRADLEY... Los principales integrantes de esta oposición son G.E. MOORE y B. RUSSELL; ellos junto con el 'primer WITTGENSTEIN' han constituido la etapa clásica de la Filosofía Analítica.

G.E. MOORE propuso una lista de proposiciones (como "en el momento presente hay un cuerpo humano que es mío") que para él son totalmente obvias y dotadas de verdad en el sentido que tal palabra tiene en el uso ordinario, al mismo tiempo que tales enunciados expresan lo que ordinariamente expresan. Piensa que tienen un significado auténtico, el popular, y que, si alguien niega su verdad, del mismo hecho de negarla se sigue que ha tenido que sufrir algún error, ya que en realidad se niega a sí mismo y al mismo hecho de la negación. Así, lo que G.E. MOORE defendió, no fue el lenguaje

común exactamente sino la cosmovisión del sentido común y su solidez, pero, eso sí, haciendo una reflexión constructiva sobre el lenguaje al clarificar el significado de varias afirmaciones, y al mostrar lo que un filósofo intenta decir, cuando dice lo que dice <sup>1</sup>.

B. RUSSELL llegó a la Filosofía por el afán de encontrar fundamento para confiar en la verdad de las Matemáticas, y, para ello, leyó a KANT y a HEGEL así como la Lógica de F.H. BRADLEY. Como resultado de las críticas de G.E. MOORE se opera en él un cambio desde posturas idealistas a otras más pluralistas y analíticas dentro de su ánimo de continuo perfeccionamiento. Pero B. RUSSELL desconfió del lenguaje ordinario y del sentido común, pues era consciente de que el mismo vocabulario ha influido sobre este último y nos ha inclinado a suponer que cada palabra se corresponde con un objeto. Para no dejarnos seducir por la morfología y sintaxis del lenguaje natural, buscó sustituirlo por otro exacto; por ello recurrió a un lenguaje ideal que pudiese captar la oculta forma Lógica de aquel, y bajo el supuesto de que los elementos básicos del lenguaje (las designaciones y predicados monádicos y poliádicos) se corresponden con los elementos últimos de la realidad (individuos, cualidades y relaciones). Creyó encontrar ese lenguaje ideal en la Lógica elemental de sus *Principia Mathematica*; ella habría de encargarse de dar un catálogo de los diversos géneros lógicos a los que habrían de ajustarse tanto las proposiciones como los hechos. Realizó este análisis y le sirvió de apoyo su “Teoría de las descripciones” como clarificadora de expresiones que, ostentando la calidad de sujetos gramaticales, aparentaban ser nombres genuinos <sup>2</sup>.

La otra gran figura de esta etapa clásica, y con una orientación ‘formalista’, es L. WITTGENSTEIN. Trabajó con B. RUSSELL desde su llegada a Cambridge en 1912 hasta su alistamiento en el ejército austríaco en 1914; el resultado de sus conversaciones será desarrollado por ambos con algunas diferencias, como las que aparecen entre las conferencias pronunciadas por B. RUSSELL sobre “Filosofía del Atomismo lógico” en Gordon Square (Londres, 1918) y las ideas expresadas por L. WITTGENSTEIN en el *Tractatus Lógico-Philosophicus* (publicado en 1921). Ambos evolucionaron por caminos distintos, pero va a predominar claramente la influencia de este último. Al igual que B. RUSSELL, piensa que el lenguaje ordinario disfraza el pensamiento, lo mismo que la forma externa del vestido puede impedir reco-

---

1. MOORE, G.E. : *Some Main Problems of Philosophy*. Allen and Unwin, London, 1953 (1ª ed. 1910)

2. RUSSELL, B. : “Filosofía del Atomismo Lógico” y “Atomismo Lógico” en *Lógica y Conocimiento*. Taurus, Madrid, 1966.

nocer la forma del cuerpo; y esto es así por varias razones como la de que el hombre puede construir lenguajes sin tener idea de cómo y qué significa cada palabra. Es más, aunque las proposiciones del lenguaje ordinario estén ordenadas de un modo lógico, sucede como en una proyección geométrica en la que los rectángulos y las elipses se traducen en cuadrados y círculos; es decir, aunque sus proposiciones muestren propiedades lógicas, lo hacen de un modo confuso. Está convencido de que la esencia del lenguaje esta expresada en lo lógico, y de que su desconocimiento crea los problemas filosóficos. Esta “lógica” no es una experiencia, sino que es anterior a toda experiencia del “cómo”, aunque no anterior al “qué”. Las proposiciones lógicas “muestran” el armazón del mundo, o mejor, lo presentan y no “tratan” de nada (“sinnlos”); simplemente presuponen que los nombres tengan significado (“Bedeutung”) y las proposiciones elementales, sentido (“Sinn”). Es decir, el lenguaje representa isomórficamente la realidad, y sin esa correspondencia no podría hablarse del mundo por medio del lenguaje. Esta “figuración” y correspondencia sólo pueden ser “mostradas”, pero no “dichas”, pues para esto habría que salirse al mismo tiempo del lenguaje. Con relación a ello hemos de limitarnos a significar lo indecible presentando lo decible, aunque al final haya que acabar por “tirar la escalera” una vez que se haya subido a ese nivel de esclarecimiento.

Estas convicciones le condujeron a un análisis en busca de una serie de proposiciones atómicas con unos signos simples, o nombres de objetos simples, relacionados entre sí de tal manera que sean “figura” -en el signo proposicional- de las relaciones entre esos objetos. Todas las proposiciones compuestas son funciones de verdad de proposiciones elementales por medio de constantes ógicas. El análisis es revelador de formas lógicas que guardan poca semejanza con las formas del lenguaje ordinario, en el que se usa una misma sintaxis lingüística para diferentes sintaxis lógicas.

No hay un campo de hechos para la Filosofía, por lo que tampoco tendrá un cuerpo de doctrina, quedándose en una elucidación de lo lógico. El filósofo no ha de ser un ciudadano de comunidad alguna de ideas; respondidas todas las cuestiones posibles científicas, no quedaría ya ninguna pregunta. La tarea de la Filosofía, en realidad, se limitará a esa actividad encaminada a aclarar proposiciones, descubriendo las proposiciones elementales sobre las que se apoya una proposición determinada; si el lenguaje fuese perfecto, la actividad filosófica sería inútil<sup>3</sup>.

---

3. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Lógico-Philosophicus*. o.c. (Ver GARRIDO, M.: “La lógica del mundo” en VARIOS: *Sobre el Tractatus Lógico-Philosophicus*. Revista *Teorema*, número monográfico, 1972, p. 139-152

*El análisis neopositivista*

Una etapa más en la Filosofía Analítica se debe a un conjunto de científicos, matemáticos y filósofos interesados en dar una fundamentación segura a la ciencia, y que estaban centrados en Viena; se consolidarán como “Círculo” a partir del manifiesto de 1929 y en sucesivos Congresos, hasta que a finales de la década de los años treinta llegó la dispersión de sus miembros, aunque no el fin del movimiento.

En su concepto de análisis hay que tener en cuenta, por una parte, las aportaciones que en el campo de las Matemáticas y de la Lógica venían haciéndose desde finales del siglo pasado, y, más próximamente, las doctrinas de B. RUSSELL y de L. WITTGENSTEIN en el *Principia Mathematica* y en el *Tractatus* respectivamente. Este último libro será visto como un apoyo a la Lógica e, incluso, a lo empírico por hablar de “simples” y de hechos cuya expresión en proposiciones elementales haría desaparecer la arbitrariedad en el simbolismo con el que describimos los hechos del mundo. Por otra parte, está la importancia que dan a la verificabilidad por medio de lo observacional para determinar el sentido de una proposición. Esto es tanto como conocer las condiciones de verdad de una proposición en cuanto a la empiricidad de sus términos, o a la decidibilidad sobre su verdad o falsedad con predicados observables, o a su pertenencia a una clase finita y lógicamente consistente de oraciones observacionales (según C.G. HEMPEL); la verificación, por su parte, se encargará de proporcionarnos su verdad. La fijación de tal verificabilidad ha sido muy variada. Se ha ido desde una formulación fuerte exigiendo la constatación directa y personal y la traducción a un lenguaje fisicalista, hasta otras más débiles como la posibilidad de verificación a la espera de medios técnicos, o el contar con observaciones relevantes de algunas premisas, o el ver que la proposición es construible por tener la forma de hechos ya ocurridos.

Bajo estos principios los dos únicos tipos significativos de enunciados fueron los “fácticos” y los “formales”. Los primeros son acerca de hechos y en ellos se puede hablar de verificabilidad y de verificación; realmente están apuntando hacia una fundamentación en unos enunciados elementales (“protocolares” para O. NEURATH, “primarios” para R. CARNAP, u “observacionales” para C.G. HEMPEL) en forma de constataciones básicas. Los segundos no dicen nada de los objetos de experiencia, y basta en ellos la coherencia y la compatibilidad con el resto para hablar de verdad (formal).

Con todo ello el campo abarcado por la Filosofía quedaba terriblemente limitado. Según M. SCHLICK en “El futuro de la Filosofía”<sup>4</sup> sus cuestiones

---

4. SCHLICK, M.: “El futuro de la Filosofía” en MUGUERZA, J.: *La concepción analítica de la Filosofía*. Alianza, Madrid, 1974, p. 291.

o bien desaparecían como tales al demostrarse que eran malentendidos lingüísticos, o bien se descubría que no eran sino cuestiones científicas ordinarias disfrazadas. Y si las proposiciones de la ciencia agotan todo lo que puede ser dicho con sentido por eso de que expresabilidad y verificación son una y la misma cosa, es fácil imaginar su interés en la descalificación de la Metafísica; esta labor la realizan, sobre todo, desde el análisis lógico del lenguaje –por ejemplo, O. NEURATH y, más aún, R. CARNAP<sup>5</sup>–, ya que desde el análisis semántico no les resultaba tan fácil y cómodo, aunque el origen de todo estuviera en la falta de significado de estas proposiciones al no salvarse en ellas el principio de verificabilidad. La labor Analítica de la Filosofía se redujo a eliminar palabras asignificativas y proposiciones carentes de sentido, a hacer sintaxis Lógica del lenguaje científico, a precisar el significado de los enunciados científicos, a la traducción de un lenguaje a otro dentro del conjunto lingüístico de la ciencia...

Esta radicalización fisicalista, antimetáfisica y restriccionista se produjo básicamente en el período de ‘entre-guerras’, dándose después una apertura a la temática filosófica. Un buen ejemplo es R. CARNAP cuyo radicalismo se mitigaría según nos acercamos a la década de los años cincuenta (quizás por influjo de A. TARSKI), a medida que se va convenciendo de que sus interpretaciones del *Tractatus* y su actitud hacia la Filosofía eran demasiado empobrecedoras; lo semántico era irreductible, aunque su tratamiento no deba de sobrepasar los límites internos de un determinado lenguaje, por lo demás, elegido por conveniencias pragmáticas. Esta apertura vino precedida por una reacción y crítica a sus principios y doctrinas. Es ya un tópico el hablar de la inverificabilidad de la proposición que enuncia el criterio; pero las críticas se extendieron a otras doctrinas y con variedad de aspectos. Tal es el caso de la inverificabilidad de las proposiciones generales, o el de la dificultad de precisar las experiencias básicas sobre las que fundamentar las proposiciones elementales sin caer en el solipsismo o en fenomenalismos, o el de la obligación de recurrir en sus descripciones científicas a teorías que contienen conceptos no empíricos elaborados para ordenar la experiencia... A pesar de lo efectiva que pudo ser la crítica, lo cierto es que este movimien-

---

5. SCHLICK, M.: “Positivismo y Realismo” y “Sobre el fundamento del conocimiento” en AYER, A.J.: *El positivismo lógico*. F.C.E., México, 1965, pp. 88-114 y 215-232 respectivamente.

NEURATH, O.: “Proposiciones protocolares” en AYER, A.J.: *El positivismo lógico*. o.c., p.205-214.

CARNAP, R.: “La antigua y la nueva lógica” y “La superación de la Metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” en AYER, A.J.: *El positivismo lógico*. o.c., pp. 139-152 y 66-87 respectivamente.

“ “: “Filosofía y Sintaxis lógica” y “Empirismo, Semántica y Ontología” en MUGUERZA, J.: *La concepción analítica de la Filosofía*. o.c., pp. 294-337 y 400-419 respectivamente.



to siguió dándose en diversas latitudes -sobre todo, en Estados Unidos de América- y de muy variadas formas bajo modalidades renovadoras. También hay que dar por admitido el estímulo que el análisis neopositivista ha supuesto para un sector de investigaciones filosóficas en las últimas décadas, sobre todo, en lo relativo a la fundamentación y límites del conocimiento humano a tenor del modelo científico y del instrumento lógico.

### *El análisis en el 'último' WITTGENSTEIN*

Desde su vuelta a Cambridge a principios de 1929 se observa en su doctrina una reconsideración de la relación lenguaje-lógica-realidad junto a un abandono de la imagen supersensible del lenguaje, lo cual le lleva a fijarse en la multiplicidad de clases de palabras y de sentencias, y en la diversidad de funciones a pesar de una aparente uniformidad. Se queda atrás la doctrina de los elementos simples de la realidad conexionados con nombres auténticos de un lenguaje, pues no está de acuerdo con que el significado de una palabra sea el objeto al que se aplica. Esa es una concepción del lenguaje que se enmarca en las formas primitivas de éste. Es más, con ese lenguaje "nominativo" no se conocería el significado de muchas palabras como las series numerales o el de otras tan corrientes como "abajo", "aquí"... Frente a la Teoría del *Tractatus* WITTGENSTEIN repetirá que el significado de una proposición es su "uso" o "empleo". Piensa que antes estaba bajo la ilusión de que en la Lógica, debido a su pureza, exactitud y generalidad, se tiene la clave para encontrar la esencia y la clarificación del pensamiento, del lenguaje e, incluso, del orden de posibilidades comunes al mundo y al pensamiento.

Esta ilusión desaparece, si se renuncia a buscar la esencia del lenguaje y se examina lo que en todo tiempo está ante nosotros: el funcionar actual del lenguaje. Cuando hablamos del lenguaje como de un simbolismo en un cálculo exacto, sólo en casos muy contados, como el de las Matemáticas y el de las Ciencias, podemos encontrar aquello en lo que estamos pensando <sup>6</sup>.

Las actividades lingüísticas son tan variadas como los juegos; es más, son "juegos", pues, como ellos, hay una regularidad de uso presidiendo el modo de operar de las expresiones. Estas reglas, aunque no tienen la convencionalidad de las del juego al imponérsenos por estar inmersos en el lenguaje, tampoco agotan la capacidad creadora al emplear expresiones, por lo que, más que normas, son cauces posibilitando la originalidad en la conducta lin-

---

6. WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*.. o.c., parte I, núms. 91, 95, 96, 97, 98.

güística <sup>7</sup>. Ahora bien, cuando se fuerza el lenguaje con pretensiones de profundidad y ultimidad a base de formas distanciadas de las ordinarias, se llega a situaciones que producen “enredo” (espasmo, calambre, niebla) mental. Esa confusión y desconcierto procedentes de usos “desconcertantes” de expresiones que nos inclinan a pensar que ahí hay cosas extrañas ocultas, es la causa de nuestros problemas filosóficos; ésta es la falaz tentación “esencialista”. Así, gramáticas aparentemente análogas nos llevan a pensar en actividades análogas; el ansia de generalidad nos lleva a pensar que tiene que haber algo común, como propiedad, a todas las cosas incluidas bajo un nombre general, el cual sería el significado de la palabra. No nos damos cuenta de que la relación de los términos a las cosas se reduce a una actividad bajo ciertas reglas que posibilitan múltiples usos. El filósofo maneja otro lenguaje en el que, por haber introducido cambios en los usos del lenguaje ordinario, surgen problemas que no surgirían en éste <sup>8</sup>.

El concepto de análisis en este ‘último’ WITTGENSTEIN se corresponde con las ideas anteriores. No se trata de explicar ni de deducir nada, sino de dejarlo todo como está; no se encamina a captar algo nuevo, sino hacia lo ya visto y sabido de todos pero que ahora hay que entender, es decir, hacia algo que sabemos cuando nadie nos pregunta. El objetivo está en trazar los límites del pensamiento estableciendo los límites del lenguaje. Ya no se trata de un análisis por descomposición del lenguaje en sus elementos últimos, sino de un análisis por comparación de juegos lingüísticos a través de similitudes y diferencias. Nuestras consideraciones se ocupan de describir lenguajes, de ver la gramática de diversas expresiones parecidas a los términos generales, de atender a casos particulares en los que se usan las palabras, de precisar “en qué circunstancias decimos...”, de recoger el conjunto de semejanzas que se superponen y entrelazan constituyendo el aire de familia de los diferentes usos de una palabra... La dificultad es como un caso en el que nos parece que nos faltan o nos sobran piezas de un rompecabezas; pero ahí están todas, sólo que revueltas, sin que sirva de nada aplicar la fuerza para hacerlas encajar, sino que lo que hay que hacer es observarlas cuidadosamente y ordenarlas <sup>9</sup>.

Por una parte, es innegable que para L. WITTGENSTEIN, al no haber en origen auténticos problemas sino enredos y malos usos, tampoco habrá

7. “ “: *Philosophical Investigations*. o.c., parte I, núm. 66.

“ “: *Cuadernos azul y marrón*. o.c., pp. 54.

8. “ “: *Cuadernos azul y marrón*. o.c., pp. 27, 34, 46.

9. “ “: *Cuadernos azul y marrón*. o.c., pp. 43, 46, 47, 48, 78, 89, 95, 212.

“ “: *Philosophical Investigations*. parte I, núms. 90, 109,

116, 124, 126.

auténticas soluciones, sino disoluciones, y que el tratamiento de una cuestión será parecido al de una enfermedad; igualmente habrá muchos métodos filosóficos lo mismo que hay muchas y diferentes terapias. Pero, por otra parte, parece que no todo quedaba reducido a deshacer ambigüedades y a quitar golpes en la cabeza por chocar contra los límites del lenguaje; dado que una expresión puede resultar significativa, si es usada con propósito comunicativo en un contexto dado del lenguaje, después de limpiar el campo filosófico y de eliminar falsos usos, cabía la posibilidad de construir edificios nuevos y de preguntar ya en forma correcta por nuevas cuestiones. Exactamente esto es lo que se hizo tan pronto como se conocieron los últimos escritos de L. WITTGENSTEIN, y se impuso su nueva alternativa al análisis valorando el lenguaje ordinario en detrimento del reduccionismo lógico-formal. Si bien el lenguaje científico se presta a la exactitud de lo lógico, en la intercomunicación humana hay más misiones a cumplir y de ellas responde el lenguaje ordinario. Este es de suyo no sólo significativo sino que lo es de diversos modos según los diversos usos. Así nació la etapa más larga y última de la Filosofía Analítica: la “Filosofía del Lenguaje Ordinario”.

### *El análisis terapéutico*

En la Universidad de Cambridge se continuó el nuevo análisis entre los mismos discípulos de L. WITTGENSTEIN a impulsos de sus lecciones y a la vista de sus notas de clase, aunque se contaba allí con el antecedente de otro pensador interesado en el lenguaje ordinario, G. MOORE. Este grupo cantabrigense de analíticos no fue numeroso, ni tampoco duró muchos años; ello puede explicarse en parte por la atracción que ejerció Oxford tan pronto como llegaron allí estas nuevas doctrinas, al ser un centro en el que se daba más importancia académica a saberes de carácter humanístico.

El tipo de análisis que allí se hizo, fue diseñado por J. WISDOM, sucesor de L. WITTGENSTEIN en su cátedra (1952). Sus doctrinas anteriores habían pasado por el reduccionismo lógico-formal al que acabó desechando como teoría metafísica, y por el neopositivismo al que acabó considerando dogmático. Desde mediados de los años treinta y a lo largo de un buen tiempo fue básicamente a través de sus artículos el modo como se pensó saber sobre la evolución del pensamiento de L. WITTGENSTEIN, ya que no se publicaba nada de este desde el *Tractatus*. Ahora, siguiendo tanto a éste cuando hablaba de que los problemas filosóficos son algo similar a calambres mentales con matizaciones enfermizas, como a G. MOORE que presentaba soluciones a las confusiones de los filósofos idealistas, la Filosofía adquirió una concepción paradójica, y el análisis, un sentido terapéutico.

J. WISDOM habló de que el problema especulativo expresa una perplejidad, y de que se trata de paradojas y vulgaridades debidas al mal uso del lenguaje. El metafísico hace sugerencias descabelladas en las que, lo que habría sido válido para nosotros, pasa a ser algo vacilante. Estas paradojas metafísicas han de ser compensadas por la re-aserción de antiguas verdades opuestas a ellas, lo mismo que nos liberamos de una paradoja psicológica. Quizás lo más típico de J. WISDOM sea el querer ver en lo metafísico una contraverdad iluminadora, un uso desconcertante del lenguaje que en el mejor de los casos puede llamar la atención sobre diferencias y semejanzas lingüísticas de las que no caemos en la cuenta en la vida ordinaria<sup>10</sup>.

Cabía radicalizar esta orientación, y así sucedió cuando la nueva Filosofía Analítica prosperó en U.S.A. por influjo tanto del mismo L. WITTGENSTEIN como de J. WISDOM; tal es el caso de Morris LAZEROWITZ. Ya J. WISDOM había comparado la Metafísica con el Psicoanálisis apoyándose en que ambos descubren problemas latentes, en que ambos tienen un carácter pedagógico y sorprendente en sus enunciados, en que la perplejidad y la paradoja son como una neurosis que se cura con la clarificación de lo aparentemente contradictorio... Ahora se llegó más lejos y se habló de fantasías gratificantes sustitutivas de algún deseo irrenunciable, o de frustraciones internas por desconocimiento de su inconsciente y que se proyectan al exterior en forma de esencias y naturalezas<sup>11</sup>.

La manera de entender el análisis J. WISDOM se ensanchó con F. WAISMANN, quien de 'lector' en Cambridge pasó a Oxford como Profesor de Filosofía de las Matemáticas y de las Ciencias. Para él la Filosofía, además de hacer análisis crítico del lenguaje, de detectar ofuscaciones y de clarificar el sentido de las expresiones, tiene una misión que cumplir aportando nuevas visiones y aspectos más amplios de la realidad; es más, para él era un sinsentido decir que lo metafísico carece de sentido<sup>12</sup>.

### *El análisis oxoniense*

Aunque fue Cambridge el primer lugar de la "Filosofía del Lenguaje Ordinario", ya que allí profesó L. WITTGENSTEIN, fue Oxford el lugar donde esta Filosofía se cultivó por más tiempo y por más número de filóso-

10. WISDOM, J. : "Filosofía, Metafísica y Psicoanálisis" en MUGUERZA, J. : *La concepción analítica de la Filosofía*. o.c., p. 420-454.

11. LAZEROWITZ, M. : *The Structure of Metaphysics*. London-New York, 1955.

" " : *Philosophy and Illusion*. London-New York, 1968.

12. WAISMANN, F.: "Mi visión de la Filosofía" en MUGUERZA, J. : *La concepción analítica de la Filosofía*. o.c., p. 491-528.

fos, y donde se desarrollaron en versiones peculiares las posibilidades que había en la doctrina wittgensteiniana. Dentro de un sistema de estudios basado en el saber clásico las ideas del 'segundo' WITTGENSTEIN respiraron una nueva atmósfera y se gestó una concepción más ampliada y positiva. Es decir, al mismo tiempo que se mantiene la investigación filosófica en los usos ordinarios de las palabras y de las expresiones del lenguaje natural, se debilita la tesis de que los problemas filosóficos sean simples errores de uso, y la de que la tarea del filósofo sea el diagnóstico, cura y rehabilitación de los abusos lingüísticos; así se fortalecen y consolidan ideas más constructivas. Buena parte de sus doctrinas se presentaron en forma de artículos (en *Mind*, en *The Philosophical Review*...) o de ponencias (publicadas después en los *Proceeding* como los de la "Aristotelian Society"). Con ello la "Oxford's School" se convirtió en el foco más representativo de la Filosofía Analítica desde comienzos de los años cincuenta; bastó muy poco tiempo, una década, para que la nueva corriente se consolidase como tal y se extendiese en el espacio y en el tratamiento de temática.

La verdad es que no se hicieron 'manifiestos', ni se puede hablar de 'una' doctrina específica propia, pero se compartieron ciertas actitudes como es la preocupación por la elucidación de conceptos, y las actividades metodológicas basadas en el lenguaje. Se cayó en la cuenta de que el universo conceptual es inseparable del sistema lingüístico, y de que las confusiones lingüísticas están reflejando errores conceptuales. No se trató de conocer estructuras internas del lenguaje, sino de captar el significado real de conceptos y de proposiciones en sus usos ordinarios actuales y vivos. Es más, hay que ocuparse no sólo de nuestros conceptos sino también de sus relaciones e, incluso, de la estructura de nuestro sistema conceptual, si bien tendrá que ser a través del lenguaje ordinario; junto al rechazo de una Filosofía limitada a la sintaxis lógica se potenció el estudio de aspectos semánticos del lenguaje, llegando a la investigación concreta y minuciosa de las diversas situaciones en las que se emplean las expresiones. Tal es el caso de G. RYLE y de J. L. AUSTIN, que hacen de pioneros<sup>13</sup>.

En cuanto a expansión, las nuevas ideas se difundieron principalmente por países de habla inglesa, sobre todo, U.S.A., donde ya existían las otras

---

13. RYLE, G. : *The concept of mind*. Hutchinson, London, 1949.

" " : *Dilemmas*. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1954.

" " : *Collected Papers*. (2 vols.). Hutchinson, London, 1971.

AUSTIN, J.L.: *Philosophical Papers*. Oxford Univ. Press, London, 1961; trad. en Rev. de Occidente, Madrid, 1975.

" " : *How to do things with words*. Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1962; trad. en Paidós, Buenos Aires, 1971

corrientes analíticas, como la neopositivista y la terapéutica. También se propagó algo por las Europa continental y muy poco en Hispanoamérica.

Respecto a la ampliación de temática, se hicieron aportaciones doctrinales en diversos campos filosóficos entre los que están los siguientes:

- En Metafísica quedaron atrás doctrinas wittgensteinianas como la de que, cuando alguien quiera hacer Metafísica, se le tendría que mostrar que no había dado significado correcto a ciertas expresiones, o la de que respecto a lo indecible lo mejor es callarse. Por una parte, la evolución desde el ‘segundo’ WITTGENSTEIN y, por otra, las reiteradas críticas al neopositivismo tanto por su fundamentación “dogmática” como por su cambiante criterio de verificabilidad posibilitaron esta apertura en la palabra “significado” y con ello la significatividad de este tipo de discurso. El resultado fue la aparición de varios proyectos y realizaciones, sobre todo, en la década de los sesenta<sup>14</sup>.
- Otra materia de estudio por la que estos filósofos mostraron predilección, fue la Etica como si se tratase de empalmar con la vieja inquietud práctica del empirismo inglés, al mismo tiempo que se hacía un intento por superar el emotivismo ético imperante en la doctrina de corte neopositivista. Como es de suponer, se hace teoría ética mediante el análisis de las expresiones morales del discurso ordinario abordando un amplio repertorio de cuestiones, como la del valor de la libertad y decisión personal en las actuaciones humanas, la del significado de los términos usados en el lenguaje ético, la de la distinción entre enunciados descriptivos y preceptivos, la de la relación entre “ser” y “deber”, la de la validez lógica de la argumentación moral, la de la posible fundamentación de los principios morales... Esto condujo a la aparición de un amplio número de libros y artículos desde mediados de los años cincuenta hasta el comienzo de los setenta<sup>15</sup>.
- Otro sector filosófico tratado fue el educacional. La verdad es que ya venía haciéndose desde bastante antes y fuera de Inglaterra, concretamente en U.S.A. y desde la llegada de los pensadores del “Círculo de Viena” al disolverse éste en la Europa continental por causa de la perse-

---

14. HARE, R.M.: *Essays on Philosophical Method*. Macmillan, London, 1972, p. 38-53.

TOLMIN, E.W.F.: “Mr. Hare’s paper: a rejoinder”, *Ratio*, 1960, 3, núm. 1, p. 1-8.

HAMPSHIRE, S.N.: “Metaphysical systems” en PEARS, D.F. (Ed.): *The Nature of Metaphysics*. Macmillan, London, 1965, p. 23-38.

STRAWSON, P.F.: *Individuals. An essay on Descriptive Metaphysics*. Methuen, London, 1959.

15. Ver MUGUERZA, J.: *La razón sin esperanza*. Taurus, Madrid, 1977.

cución nazi. Esto se vio potenciado por la necesidad que sociedad, políticos y pensadores norteamericanos sentían de encontrar una alternativa al paradigma liberal-experimentalista-progresista de J. DEWEY. El capítulo dedicado a la Filosofía educacional analítica en el *LIV YEAR-BOOK* de la 'National Society for Study of Education' (1955) y el monográfico de la *Harvard Educational Review* (1956), así como la consolidación del análisis filosófico en Inglaterra, hicieron que esta temática y bajo el paradigma analítico alcanzase un fuerte desarrollo en el mundo de habla inglesa durante los años sesenta hasta el punto de que apenas tuvo críticas; esto último sucedió al comienzo de la década siguiente. En aquellos años todos parecían coincidir en que era fundamental la clarificación de un lenguaje confuso como el empleado por las Ciencias de la Educación, y en que la solución estaba en el análisis del lenguaje ordinario; al mismo tiempo se dispararían problemas y enredos procedentes de usos indebidos<sup>16</sup>.

- Aún cabe hablar de otras cuestiones por las que los “analíticos” mostraron interés; por ejemplo, el de la metodología de las ciencias sociales e históricas. La explicación causalista de la conducta humana vigente en las concreciones neopositivistas a base de leyes generales o de estadísticas al modo del mundo de la Física se vio enfrentada a una interpretación teleológica que ya se empezó a dibujar a partir del ‘segundo’ WITTGENSTEIN, cuando el término “causa” fue sustituido por el de “acción” y comenzaron a tenerse en cuenta la intención, el propósito y la finalidad. Este fue otro campo en el que durante esos mismos años aparecieron varios libros y artículos.

#### *Una consideración final respecto a la Filosofía Española de estos últimos años*

La Filosofía Analítica fue uno de los movimientos que llegaron a nuestro país en la década de los años sesenta junto con el dialéctico y el fenomenológico; también en su compañía supo jugar su papel frente a la Filosofía institucionalizada. No se trata de asignar todo el trabajo de renovación del ambiente filosófico español a estos movimientos. La verdad es que hay que

---

16. Son muchos los filósofos que han desarrollado este campo. Entre ellos están: ARCHAMBAULT, R.D., DEARDEN, R.F., HIRST, P.H., O'CONNOR, D., PETERS, R.S., SOLTIS, J.F. Libros representativos pueden ser:

ARCHAMBAULT, R.D. (Ed.): *Philosophical analysis and education*. Routledge and Kegan Paul, London, 1965

PETERS, R.S.: *Education as Initiation*. Univ. of London, London, 1966

“ (Ed.): *The Philosophy of Education*. Oxfon Univ. Press, London, 1973.

citar -aunque sea de pasada- a otros factores que venían facilitando el camino. Me refiero a un cierto liberalismo intelectual que comenzaría con la revista *Escorial* agrupando a D. RIDRUEJO, P. LAIN ENTRALGO y A. TOVAR, y que se ampliaría después a pensadores tanto de inspiración orteguiana como de orientación espiritualista cristiana (X. ZUBIRI, J. MARIAS, J. ROF CARBALLO...). ahí están también las aportaciones críticas de temática sociopolítica de E. TIERNO GALVAN -además de su traducción del *Tractatus* en 1954- y las de moral de J. L. ARANGUREN, o las de la revista *Teoría* (1953-1954) sobre Filosofía de la Ciencia -dirigida por C. PARIS y M. SANCHEZ MAZAS- ...

El caso es que al llegar los años sesenta empezaron a aparecer publicaciones en las que se dialoga aquí en España con otros movimientos filosóficos contemporáneos entre los que se encuentra la Filosofía Analítica; éstas tenían procedencias tan diversas como C. PARIS, F. MONTERO MOLINER, J. GOMEZ CAFFARENA, E. LLEDO... En buena parte se la asoció con el cultivo de la Lógica formal, y ello tenía como base no sólo el que la Lógica fundamentaba un tipo de análisis, sino también la aparición de libros como los de M. SACRISTAN, A. DEAÑO, J. MOSTERIN... Pero sus resultados también se dieron en los campos del discurso científico y del moral, sobre todo. Ahí están las contribuciones de J. HIERRO con el primer libro de Filosofía Analítica sobre tema moral publicado en España (Problemas del análisis del lenguaje moral, 1970); los prólogos a las traducciones de G. FREGE de J. MOSTERIN; las traducciones aparecidas en la Colección "Estructura y función" de la Ed. Tecnos; los trabajos de J. MUGUERZA con sus facetas tanto críticas como 'autocríticas'; la labor de las revistas *Teorema* -dirigida por M. GARRIDO-, *Crítica* -dirigida por A. ROSSI y otros- y *Anuario filosófico* -llevada por J. GARCIA LOPEZ y J. CRUZ CRUZ-; las *Indagaciones sobre el lenguaje* (1970), *Las palabras y las cosas* (1971) y *El cambio de marcha en Filosofía* (1974) del recientemente fallecido J. FERRATER MORA; el tratamiento de las diversas modalidades de análisis en *Lenguaje, Filosofía y Conocimiento* (1973) de J. L. BLASCO, o *La estructura del mundo sensible* (1973) de U. MOULINES...

Todo parecía asegurar un tiempo de vida y un cierto lugar a la Filosofía Analítica en los ambientes filosóficos españoles, y no faltó quien así se expresó; era el momento en el que estaba abierto el debate entre "analíticos" y "dialécticos" como las dos líneas que tenían mayor audiencia entre los "filósofos jóvenes" españoles; a veces entre ambas líneas no había una separación tan tajante, pues en el fondo compartían inquietudes e, incluso, temática.



Quizás debido a que se limitó demasiado el campo de la reflexión analítica al reducirlo casi sólo a la epistemología, a la ética y algo a lo educacional, con lo que faltó capacidad para llevar el análisis a otras cuestiones y sectores típicamente filosóficos, o quizás debido a que aquello que se venía haciendo pecaba a veces de “insustantivo” como si la Filosofía tuviese sólo una función “adjetiva” y secundaria, el caso es que poco a poco se impuso la tesis de que había que ir más lejos y por otros cauces, y sobre el análisis cayó, cuando menos, el silencio y, cuando más, la acusación de “plomizo”, “insulso” y “aburrido”, o la descalificación como auténtica “eutanasia” de la Filosofía. La despedida tuvo mucho de “portazo”.

Ante esta situación y con la tranquilidad que proporciona el ambiente de silencio, no estará de más el mirar un poco hacia atrás, el estudiar algunas doctrinas de esos momentos y concreciones del movimiento analítico, el conocer un poco mejor algo que por aquí pasó deprisa y que en países de habla inglesa ocupó algo más de medio siglo<sup>17</sup>. No es resucitar muertos, sino simplemente hacer Historia y juzgar con la visión de conjunto que da cierta distancia en el tiempo, y por eso de que puede haber algo a tener en cuenta; su estudio quizás pueda servir para ‘limpiar’ y ‘afinar’ lenguajes y ‘discursos’, para precisar conceptos, para plantear con más exactitud cuestiones. ¿Quién tiene razón? ¿La descalificación total? ¿Posturas intermedias como la de J. FERRATER MORA, cuando decía que “la Filosofía analítica no sobra. Pero tampoco basta”?<sup>18</sup>. Si esto último fuese conceder demasiado, al menos merecería la pena el aprobar una asignatura pendiente relativa a la clarificación crítica de posibles aportaciones por parte de un movimiento filosófico en un siglo como este tan ocupado en el estudio del lenguaje desde campos y perspectivas tan distintos.

Juan-Tomás PASTOR GARCIA  
*Universidad de Valladolid*

---

17. Debo hacer alusión al libro de Wenceslao J. GONZALEZ FERNANDEZ : *La Teoría de la Referencia*. o.c.

18. FERRATER MORA, J. : *Cambio de marcha en Filosofía*. Alianza, Madrid, 1974, p. 119-120.

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

BAUER, J. B.-MARBÖCK, J.-WOSCHITZ, K. M., *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Styria, Graz-Wien-Köln 1994, 24 x 17, 621 pp.

En 1959 publicaba Bauer la primera edición de este diccionario de teología bíblica que fue llamado el "pequeño Kittel". Con buen criterio fue traducido relativamente pronto (en 1967) por la editorial Herder al castellano. Ahora se publica esta 4ª edición totalmente renovada. El editor ha contado con la ayuda de J. Marböck y K. M. Woschitz como ayudantes en la dirección. Los editores han pedido la colaboración a más de 50 autores protestantes y católicos, con lo que han querido darle un aire ecuménico.

La reelaboración de la obra ha consistido en la sustitución de unos artículos por otros; a veces se han acortado o parcialmente reescrito; algunos nuevos se han incluido. Resulta así que hay unos 250 artículos frente a los 150 de la primera edición. La actualización es visible sobre todo en temas que han sufrido cambios. Como ejemplo, sugerimos que el lector compare el artículo "mujer" en la antigua y en la nueva edición.

Debe tenerse en cuenta que es un diccionario teológico, por lo que los "realia" están ausentes, así como los nombres propios, a no ser que éstos últimos, además de nombres propios, sean temas de teología. No han querido cargar los artículos con amplia bibliografía. Ésta es muy selecta y se ha buscado citar los libros o trabajos más recientes. Como los autores han querido que el libro sea asequible a un público amplio, las palabras hebreas y griegas se ofrecen en transcripción, y no suelen abusar de ellas. Por lo mismo la exposición es sencilla. Los autores han tratado de evitar la jerga especializada.

La impresión agradable y el estilo llano hacen agradable su lectura. Sería deseable una traducción al castellano.- C. MIELGO.

LUX, R., *Jona. Prophet zwischen "Verweigerung" und "Gehorsam". Eine erzählanalytische Studie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, 24 x 16, 240 pp.

El subtítulo da una primera idea del contenido del libro. No es un comentario de Jonás, sino un análisis basado en la moderna crítica narrativa.

¿Es Jonás un ejemplo de teología narrativa? Tras exponer las diversas opiniones sobre lo que se entiende por teología narrativa, cree que la respuesta debe ser afirmativa y tratará de probarlo en el libro; con ello ya se adivina qué método empleará.

En el segundo capítulo se exponen los diversos acercamientos o los diferentes métodos que se han empleado en la lectura e interpretación de Jonás. Se ha leído a Jonás desde la Historia de las Religiones, desde la Psicología de la Religión, desde la Historia de la Tradición; como en el resto del A. T. también la crítica literaria y la crítica de las fuentes se han empleado; éstas últimas con pocos resultados.

Dado que la narratología no es muy conocida, el autor se siente obligado a exponer los principios teóricos de esta crítica, como es la distinción entre el tiempo de la fábula o

tiempo de narrar (*Erzählzeit*) y tiempo de la historia o tiempo narrado (*erzählte Zeit*), las estructuras cognitivas de la narración, así como los elementos de la narración: presentación, complicación que crea tensión, solución, evaluación y "coda" final. Las narraciones, a su vez, se agrupan según un orden jerárquico; para conocerlo hay que atender a las señales internas y externas de los textos. Este método se inspira en C. Hardmeier.

El cap. 3 es precisamente la exposición de la estructura narrativa de Jonás. En primer lugar ofrece la traducción del libro según los tres niveles comunicativos, imprimiendo con negrita las introducciones metalingüísticas. Estas sirven para distinguir los tres niveles narrativos, que se hallan señalados con diferentes sangrados.

Una vez expuesto el encadenamiento de las diversas partes, examina cada uno de los relatos en particular, y éste es el tema del cap. 4, dejando el examen del salmo para el cap. 5.

Las conclusiones se exponen en el cap. 6. Dado que es un judío que escribe para judíos, es preciso desterrar la lectura antijudía frecuente en los comentarios. Al menos el narrador no comparte la intolerancia y superioridad de los judíos. Y es evidente que no era el único que pensaba así.

Jonás trata varios temas que no se pueden reducir a un núcleo. Sustancialmente son tres los problemas que discute: función y límite de la profecía de juicio, la relación de Yahvé Dios de Israel con los pueblos paganos y noción de la teología de la creación. En cuanto al primer punto cabe decir que el autor rechaza el teologúmeno que unía salvación para Israel con destrucción de los paganos, señalando que Dios es un Dios misericordioso. En cuanto a los paganos, el autor no los idealiza. Nínive es culpable, pero el autor cuenta con la posibilidad de que los paganos se conviertan en temerosos de Dios, como los marineros. Además, hay que tener en cuenta que los ninivitas no se vuelven a Yahvé, sino que se convierten de sus malas acciones. Este modelo de conversión supone que Yahvé es soberano señor de la historia y, por tanto, de todos los pueblos y pueden ser sus instrumentos, antes de que sean sus adoradores. Extiende, pues, la teología de la conversión jeremiana a los paganos. En cuanto al tercer punto señala el autor que la teología de la creación es fundamental para unir los dos temas anteriores. La creación tiene prioridad sobre la doctrina de la elección de Israel.

Finalmente trata de identificar al autor, no personalmente, sino al círculo ideológico en el que se movía. Es claro que el narrador se presenta tomando posiciones al lado de Dios frente a Jonás. Es como el abogado de Dios frente a los oyentes que se esconden tras la máscara de Jonás. El libro permite suponer que después del destierro existieron en la comunidad círculos de tendencia universalista. Su existencia se demuestra, no sólo por este libro sino también por el Tritoisaías, por las reelaboraciones de los libros de Esdras y Nehemías.- C. MIELGO.

CROSSAN, J. D., *Jesús: vida de un campesino judío*, Edit. Crítica, Barcelona 1994, 24 x 16, 565 pp.

La investigación del Jesús histórico ha entrado en una tercera fase. Tras la primera etapa llevada a cabo en el s. XIX, que pretendía escribir una biografía de Jesús, y la segunda, llamada "New Quest" de los años 60 y 70, que se preocupó de aislar a Jesús y buscaba establecer sus dichos, la tercera (décadas de los 80 y 90) considera a Jesús inserto en el judaísmo contemporáneo. Esta tendencia construye sobre la continuidad y no sobre la discontinuidad con el judaísmo y cristianismo. Su campo de búsqueda no son los dichos, sino los hechos o mejor la totalidad de la actividad de Jesús. Los milagros, curiosamente, son objeto de atención especial.

Un modelo de esta tendencia es el libro de Geza Vermes, *Jesús el Judío*, traducido al castellano. También merece citarse aquí el libro, no muy brillante por cierto, de E. P. San-

ders, *Jesus and Judaism*, 1985. Lo será, sin duda alguna, la voluminosa obra de J. P. Meier (con otras connotaciones ciertamente), de la que han aparecido hasta ahora dos volúmenes. Pero el que más ha llamado la atención es éste de Crossan. Ya se ha publicado un libro sobre él (*Jesus and Faith*, ed. por J. Carlson y R.A. Ludwig, 1994). Tampoco debiera silenciarse el hecho de que sea una editorial laica como el Grupo Grijalbo la que se haya sentido atraída a traducirlo al español.

Es un trabajo interdisciplinar. El libro se articula en tres niveles: el *macrocósmico*, caracterizado por el uso de la antropología intercultural; otro, *mesocósmico*, caracterizado por la utilización de la historia helenista, grecorromana y judía, y, por fin, un tercer nivel *microcósmico* caracterizado por el empleo de la literatura que recoge las sentencias y acciones específicas relativas a la figura de Jesús.

Contra lo que suele ser usual entre los escrituristas, que se limitan a la literatura canónica, Crossan incorpora en este tercer nivel toda la literatura cristiana anterior al 150 d. C. Estos escritos son colocados estratigráficamente según su antigüedad (véase el apéndice I en p. 489ss). Señala en concreto estos cuatro estratos: años 30-60, 60-80, 80-120 y 120-150. Ya en el primer estrato, aparte de algunas cartas paulinas, coloca el Evangelio de Tomás, el Papiro Egerton, el Vindobonense, el Oxirrinco, el Evangelio de los hebreos, la fuente Q, la colección de los milagros, el guión apocalíptico incorporado en la Didajé y el Evangelio de la Cruz, que se encuentra actualmente en el Evangelio de Pedro. Como se ve, muchos de estos escritos no sólo no son canónicos, sino que bastantes de ellos son puras reconstrucciones. Naturalmente no hace estas reconstrucciones caprichosamente, sino que se apoya en trabajos precedentes de otros especialistas.

Una vez hecha la estratificación construye una base de datos de la tradición jesuana hecha en torno a grupos de dichos o hechos de Jesús similares. De esta manera encuentra 522 complejos, de los cuales 342 sólo se encuentran una vez atestiguados y 180 más de una vez. De lo que resulta que más de dos tercios de la tradición no son tenidos en consideración, debido a que, a la hora de juzgar la historicidad o no de las tradiciones, da prácticamente importancia exclusiva a dos criterios: estratigrafía antigua y atestación múltiple. Por razones de metodología, sólo estudia datos pertenecientes a los escritos del primer estrato y que estén atestiguados múltiplemente. No le convence el criterio de semejanza porque, según él, presenta un Jesús excéntrico.

¿Cuál es la imagen de Jesús recuperada? Jesús es un cínico, como ya había dicho F. G. Downing, y B. L. Mack, a quienes Crossan cita con aplauso. Pero es un cínico judío, aunque el carácter judío de Jesús aparece bien poco, pues no se habla de lo que piensa Jesucristo sobre la alianza, la elección de Israel, la Torá, la Profecía, ni siquiera de lo que piensa acerca de Dios (el Padre Nuestro no sería jesuano; del uso de "abbá" por Jesús no se habla). El mensaje de Jesús es ante todo social: implantar una vida igualitaria en lugar de la sociedad de tipo patrón-cliente, propia del área mediterránea. La magia (actividad milagrera) y la comensalidad general con todos serían los dos rasgos más llamativos de Jesús, concordes con su objetivo: construcción de una sociedad sin intermediarios.

Mucho se ha escrito y se está escribiendo sobre este libro. La razón es clara: el libro se sale de los caminos trillados. El uso de fuentes hipotéticamente reconstruidas y de obras no canónicas adquiere una importancia excepcional. Por ejemplo, el Evangelio de Tomás es considerado como la fuente mejor y más antigua de Jesús. Ahora bien, esta opinión es típica de dos escuelas estadounidenses: la de Claremont y la de Harvard. Fuera de estos dos grupos ni en América ni en Europa se tiene tan buena opinión de dicho Evangelio. A lo sumo sólo algunos dichos de esta obra son interesantes. Algo parecido puede decirse del Evangelio de Pedro. Es claro que, si se quiere caminar seguro en el terreno del Jesús histórico, no se puede construir sobre hipótesis tan flojas. La misma debilidad aparece en la pretendida "sabiduría escatológica" que reconstruye en base a textos escasos y dispares. Ello provoca que construya un Jesús desprovisto de escatología propiamente

dicha, lo que ciertamente es sospechoso. Hay páginas estupendas de información sobre la sociedad antigua, antropología, economía antigua, pero la investigación del Jesús histórico es bastante aséptica. Es verdad que en algunas páginas hay algo de calor, por ejemplo, cuando se expone el igualitarismo primitivo, pero se hace basándose en la comensalidad general, que es un rasgo excesivamente idealista.

La traducción en general no está mal hecha.

Dejando a un lado las erratas no raras, hemos notado algunas deficiencias de mayor importancia. El traductor del Evangelio de Tomás en Ediciones Sígueme es Manuel Alcalá, no Alcázar (p. 32). En pag. 88 la primera frase después del primer sangrado está mal traducida: el autor introduce la cita de Cicerón no de Catón.

El traductor se ha valido de versiones de las obras clásicas, cuando dispone de ellas. Para las citas tomadas de la *Guerra judía* de Flavio Josefo se ha servido de la publicada por Iberia. Ahora bien, esta traducción, a parte de ser un poco antigua, es muy deficiente: la versión de las citas de las pags. 132, 151 y 239 deja mucho que desear y en general todas las tomadas de esta obra. A esa versión usada se debe que al jefe de los sicarios se le llame Manahemo, cuando el nombre usual es Menahem (p. 257 y en otros lugares).

Dudamos del buen gusto de estos adjetivos: "revolucionista" (p. 353), "taumaturgista" (p. 353), "apocalíptico" (p. 285), "borrachuzo" (p. 310, se supone que por borracho).

En el Evangelio de San Juan algunos eruditos creen encontrar una fuente llamada "evangelio de los signos", no "evangelio de las Señales" (pág. 415). No debe traducirse en pag. 419 "cáliz/fragmento o fragmento/cáliz", sino "cáliz/pan o pan/cáliz". El autor está hablando de los dos elementos de la Eucaristía. La primera frase después de la cita del *Evangelio de Pedro* en pág. 439 dice lo contrario de lo que el autor quiere afirmar. Estos últimos errores suceden cuando el traductor no domina la materia de la que trata el libro.-  
C. MIELGO.

LAMBRECH, J., *Pero yo os digo... El sermón programático de Jesús (Mt 5-7; Lc 6, 20-49)* (Biblioteca de estudios Bíblicos 81), Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, 21 x 14, 302 pp.

El libro fue publicado en flamenco en 1983, traducido al alemán en 1984 y al francés en 1986, de la cual proviene la traducción española.

Es un comentario excelente por su juicio equilibrado, claridad de la exposición y amplísima bibliografía. Se compone de 7 capítulos y un epílogo. La exposición sigue a Mateo. El cap. 7 está dedicado a Lucas y el epílogo a la teología de la alianza en el Oriente Antiguo, en el A. T. y el N. T. Un suplemento ofrece la traducción de los dos discursos en una visión sinóptica.

La introducción trata el problema teológico del sermón, es decir, sus tres grandes interpretaciones (ética, pedagógica y escatológica) y la cuestión de la practicabilidad; el contexto, estructura y auditorio de las dos versiones y la cuestión de las fuentes.

Es un libro práctico y pedagógico, apto para guiar las investigaciones de los principiantes. Se nota que procede de la enseñanza ejercida por el autor. El libro es accesible a un público amplio.

El método es el histórico-crítico, siendo su fuerte la búsqueda de las fuentes y el análisis crítico de los elementos tradicionales y redaccionales. Esto manifiesta el valor del libro y también sus límites. Con todo, debe alabarse el juicio equilibrado en la búsqueda del enraizamiento de las palabras en el Jesús histórico, el análisis cuidadoso de la adaptación de las palabras por la iglesia primitiva y las aplicaciones hechas por cada uno de los evangelistas.

Pero no es un libro sólo de exégesis, también lo es de hermenéutica; a veces apunta a la actualización del texto, como, por ejemplo, cuando habla de la justicia, la oración por el

pan en el Padre Nuestro, la búsqueda del reino o sobre el dicho de Jesús de no presentar resistencia.

Muchos echarán de menos el uso de métodos sincrónicos. A veces da la impresión de que se presta más atención a la historia del texto, que al texto tal como está hoy.- C. MIELGO.

MATEOS, J.-CAMACHO, F., *Marcos. Texto y comentario*, Ediciones el Almendro- Fundación épsilon, Córdoba 1994, 24 x 16, 285 pp.

En 1993 los autores publicaron el primer vol.(que abarcaba hasta 6,6) de un comentario científico sobre el mismo evangelio. Sin esperar a terminar la citada obra, publican ahora este libro que es un comentario a todo el evangelio, pero dirigido a un público amplio. De esta manera resumen lo ya publicado y anticipan lo inédito.

El libro ofrece una breve introducción de 4 páginas, una versión seguida de todo el evangelio y luego otra vez la versión del evangelio por versículos, ésta vez intercalando el comentario breve y puramente doctrinal.

Dada la brevedad y concisión, los autores se excusan por no poder justificar las opciones que toman y las interpretaciones que hacen; por lo que remiten al comentario científico. Y en verdad que necesitarían justificar bastantes afirmaciones, pues el comentario se sale de lo común. Rechazan la fecha de composición generalmente admitida (67-69) y lo creen más antiguo; al parecer lo colocan antes del año 50, pues como argumento aducen el papiro de la cueva 7 de Qumrán. Argumento ciertamente débil.

El lector debe saber que se encontrará con un comentario un tanto extraño, yo diría alegórico o simbólico. Casi todas las afirmaciones del evangelista tienen otro significado distinto del que parece. Como ejemplo véase lo que se dice acerca de la curación de la suegra de Pedro (p. 83): "Jesús se pone en contacto con los círculos representados por Simón y Andrés, que, disconformes con la situación, profesan una ideología reformista violenta, e intenta disuadirlos de su actitud... Estos círculos están representados por la suegra, cuya *fiebre* (en griego de la raíz "fuego") alude al celo violento de Elías, el profeta de fuego... La escena muestra el intento de Jesús, sin duda dialéctico, de que abandonen su ideología". El lector quisiera saber por qué los autores asocian a Andrés y Simón con círculos violentos. ¿Sólomente porque Simón tiene una suegra que tiene fiebre?. Esta manera de leer el evangelio que proponen, quizá tenga sus lectores, pero desde luego carece de la sobriedad que es usual en los comentarios de hoy día. La impresión es muy esmerada.- C. MIELGO.

MITCHELL, M.M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Westminster/ John Knox Press, Louisville 1993, 24 x 16, XII-380 pp.

Objetivo principal del libro es defender la unidad de la 1ª carta; carta que tiene como cometido urgir a la unidad de la iglesia de aquella ciudad eliminando cualquier facción. La autora hace una obra original en cuanto que no se limita a rebatir los argumentos de los que sostienen la pluralidad de cartas, sino que intenta probar positivamente la unidad. Y esto lo hace usando la crítica retórica. Su tesis es que 1 Cor pertenece al género retórico deliberativo. Cuatro características distinguen a este género literario: a) orientación hacia el futuro; b) una serie fija de recursos retóricos, siendo el más común las llamadas a lo más provechoso para la comunidad; c) el uso de ejemplos a imitar como prueba de lo que se

urge; d) una serie de consideraciones encaminadas a promover la concordia y rehuir la formación de facciones.

El capítulo 2º (el primero es una introducción) demuestra que la carta contiene las tres primeras características. Para ello compara la carta con los elementos del discurso deliberativo, no sólo según las reglas teóricas de los autores clásicos, sino también recurriendo a los discursos y cartas de la época griega y romana.

El cap. 3º está dedicado a demostrar la presencia de la cuarta característica, a saber, que la carta tiene como finalidad combatir las facciones y promover la concordia entre los miembros de la iglesia. La llamada a la concordia es uno de los elementos más importantes de la retórica deliberativa. Así mismo muestra la autora que la carta está llena de términos tópicos de uso general en la retórica de la época del imperio, cuando se intenta inducir a la unidad a un grupo dividido en facciones. Para su tesis es importante señalar que estos *topoi* se hallan no sólo en los cap. 1-4, como muchos han creído, sino también en toda la carta; con lo que convincentemente prueba la unidad de la carta.

En el cap. 4º expone la estructura epistolar y retórica de 1 Cor y la manera en que Pablo organiza sus argumentos en favor de la unidad, a través de toda la carta, a partir de la tesis presentada en 1, 10. La estructura de la carta es simple: 1) *prescriptio* epistolar (1, 1-3); 2) acción de gracias que sirve de *proemio* (1,4-9); 3) *prothesis* o *propositio* (1,10); 4) *diegesis* o estado de los hechos (1,11-17); 5) *pruebas* (1,18-15,57), dividida esta parte en cuatro secciones, a) 1,18-4,21; b) 5,1-11,1; c) 11,2-14,40; d) 15,1-57; 6) *epilogo* (15,58) y 7) *conclusión* epistolar.

Es un libro que se lee con placer. La erudición y conocimiento que la autora tiene de la literatura greco-latina es admirable y el desarrollo de las partes del libro es armónico y sin estridencias.

Si al libro hay que ponerle reparos, es más por el lado del método empleado, que por el desarrollo de la tesis. ¿No es esperar demasiado del método retórico, suponer que él sólo baste para probar la unidad de la carta? Si Pablo hubiese ordenado el material de otra manera, ¿no se diría también que Pablo usa el género retórico correctamente? Y es que la autora, aunque propone ejemplos retóricamente similares a 1Cor, no puede citar un solo esquema conforme al cual 1 Cor fue hecha.

Con insistencia la autora señala que el método retórico es parte del método histórico. Esto es correcto, pero hubiera sido deseable una mayor atención a la situación histórica de los oyentes o lectores de Pablo, atención que viene exigida por el método mismo.- C. MIELGO.

BROX, N., *La Primera Carta de Pedro* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 73), Sígueme, Salamanca 1994, 21 x 13, 347 pp.

Es un comentario perteneciente a la célebre colección ecuménica EKK, hecha por autores católicos y protestantes alemanes; algunos de estos comentarios ya han sido traducidos con muy buen criterio y aplauso general por la editorial Sígueme. Es de esperar que esta labor continúe.

El autor, profesor de Historia de la Iglesia, trata de explicar el lenguaje y la teología de la Carta desde el trasfondo eclesial de fines del s. I.

En la introducción trata del tema y del carácter de la carta. El tema sería exhortar a la esperanza en la situación difícil de la fe en medio del mundo. Se supone que los cristianos tienen que sufrir por parte de personas que no son miembros de la comunidad; pero no se trata de una persecución propiamente dicha, sino de la animadversión popular, conocida por otros escritos de la época. Las variantes dramáticas de la segunda parte (4,12-5,11) no obligan a suponer un cambio en la situación de los destinatarios. No se puede fijar la fecha de su composición: probablemente entre 70 y 100.

Más que un escrito dirigido a una comunidad concreta, parece una carta circular; el desarrollo de las ideas procede por simple asociación; no se sorprende esquema litúrgico alguno; rechaza, pues, la opinión de los que sostienen que la carta debe su forma a la liturgia bautismal. Por ser tan general, apenas ha influido en la doctrina y espiritualidad cristiana. Poco interés ha suscitado.

Es una carta pseudoepígrafa. Estas son las razones que da: la calidad del griego usado y conocimiento de la Biblia griega, la carencia de recuerdos personales de Pedro y el influjo paulino de muchas de sus ideas, dependencia de tradiciones eclesiales, la situación poco concreta en la que el autor y los lectores se hallan.

La estructura del comentario es clásica: análisis, explicación verso por verso y resumen de cada de las secciones. Contiene una amplia introducción y un breve epílogo en el que se estudia la influencia que ha tenido la carta, así como el cristianismo primitivo que se refleja en ella. Los temas peculiares del sacerdocio de los fieles (1 Pedr 2, 5. 9) y el descenso a los infiernos (3, 19.4, 6) son tratados en sendos "excursus". En cuanto al primer tema, el autor piensa que la carta se queda sólo a nivel de imagen y símbolo. En cuanto al descenso, Brox reconoce que resulta difícil interpretarlo adecuadamente; quizá refleje influjos de textos como los que encontramos en Henoc 6-36.

Hemos observado algunos errores tipográficos. En la p. 246 las notas están equivocadas.- C. MIELGO.

PIÑERO, A.- FERNANDEZ-GALIANO, D. (eds), *Los Manuscritos del Mar Muerto: Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Ediciones el Almendro, Córdoba 1994, 20 x 13, 206 pp.

El libro debe su origen a unas jornadas tenidas en Guadalajara, organizadas por el Museo Provincial, impulsadas por la Diputación e Ibercaja y celebradas en septiembre de 1993. Pretendían los organizadores "hacer un balance de los logros adquiridos en estos cuarenta años de estudios sobre todo en tres campos: relaciones de los manuscritos con los esenios, las sectas judías en tiempo de Jesús y las concomitancias con el N. T. (p. 16).

Abre el libro la conferencia de F. García Martínez, que presenta el cuadro general: significado de los manuscritos, carácter de la secta y su identificación o no con los esenios.

La segunda es de D. Fernández Galiano, que trata de los esenios según las fuentes clásicas. El mismo autor escribe luego sobre la comunidad de Qumrán; es una síntesis histórica y arqueológica. Interesante la explicación matemática de las medidas del edificio central de Qumrán por su relación con el pitagorismo (p. 71-73).

J. Trebolle escribe sobre los manuscritos bíblicos hallados: textos bíblicos y literatura parabíblica. La importancia de los manuscritos para la crítica textual y para conocer la historia del texto bíblico es conocida. Es la aportación más larga y más densa. Su afirmación de que el manuscrito hebreo de Leningrado (B 19a), sobre el que se basa Kittel, es del año 1008-1009 (p. 81), contrasta con lo afirmado erróneamente en la introducción (p.10), a saber, que es el del s. XII. Por el contrario, es aventurado afirmar que "el canon hebreo parece haber estado ya prácticamente formado en la época macabaica, hacia mediados del s. II a. C." (p. 97), sobre todo cuando se afirma en la misma página que "seguramente en Qumrán no se planteaba todavía, como se ha dicho, la cuestión de un canon estricto".

N. Fernández Marcos escribe sobre el judaísmo de la época de Jesús. Es una breve pero óptima exposición sobre los grupos y sectas de la época.

Por su parte A. Piñero analiza las relaciones entre Qumrán y el N. Testamento. Da por conocidas las controversias últimas. Las conclusiones son prudentes y no se salen de lo normal. Compara el pensamiento de Jesús, la teología de la iglesia primitiva de Juan y Pablo con la doctrina de los sectarios de Qumrán. Hay semejanzas, pero, desde luego, el



cristianismo no es una segunda edición de Qumrán. Hay alguna frase que llama la atención: "todo el desarrollo teológico del cristianismo naciente se explica, a mi entender, como un proceso de exégesis nueva de las escrituras" (p.165). ¿No es atribuir demasiado a los eruditos?

Cierra el volumen F. García Martínez hablando sobre el mesianismo cristiano y el de Qumrán. Los autores dan por supuesto que si en los textos de Qumrán se encuentra una idea o un título del Mesías, si después los cristianos lo usan, es porque se han inspirado en Qumrán.

Por lo demás, es un libro sencillo y bien informado. Los autores son especialistas en la materia. Hemos notado varios errores de tipografía fácilmente subsanables. - C. MIELGO.

MAASS, H., *Qumran: Texte kontra Phantasien*, Calwer, Stuttgart 1994, 21 x 14, 240 pp.

El autor, responsable de la formación de los catequistas y profesores de religión en Karlsruhe, pretende salir al paso de las acusaciones que se han lanzado contra el cristianismo partiendo de ciertas interpretaciones de los manuscritos de Qumrán. Tiene en mente, sobre todo, el libro de M. Baigent y R. Leigh, *El fraude de los Manuscritos del Mar Muerto*, quienes fundándose en R. H. Eisenmann, han difundido la opinión que los qumranitas no eran más que la rama más primitiva de los seguidores de Jesús. De ahí la falsa acusación, dirigida especialmente contra el Vaticano, de ocultar o retrasar la publicación de los manuscritos.

El libro pretende informar e ilustrar a los cristianos para que no sean víctimas del engaño. El cristianismo no tiene nada que temer de los descubrimientos extraordinarios de Qumrán.

En la primera parte expone la historia del hallazgo, la antigüedad de los textos, etc. Luego presenta lo que sabíamos sobre los esenios por las fuentes clásicas, su origen, causas de la formación de estos grupos, lo que les une y diferencia de los qumranitas, etc. En la tercera parte trata el tema de Jesús y Qumrán. Aquí expone las interpretaciones fantásticas que se han dado hace ya tiempo y recientemente sobre Jesús, fundándose pretendidamente en los manuscritos de Qumrán. No le resulta difícil al autor señalar la sinrazón de tantas construcciones llenas de fantasías. Insiste, como es normal, en las diferencias entre el cristianismo y Qumrán en muchos puntos doctrinales: purificación ritual, comidas, mesianismo, reino de Dios, el amor al prójimo, el sábado, resurrección y vida eterna, etc. Termina exponiendo la gran utilidad que prestan los textos de Qumrán para la historia del texto bíblico y una mejor inteligencia del N. T. Útiles son los dos apéndices: el primero con una sinopsis cronológica de los sucesos de Palestina desde el año 200 a C. hasta el 70 d. C. y el otro apéndice con la lista y descripción breve de los manuscritos propios de la secta de Qumrán.- C. MIELGO.

VAN HENTEN, J.W. - VAN DER HORST, P.W. (Ed.), *Studies in Early Jewish Epigraphy* (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 21), E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1994, 24,5 x 16,5, 290 pp.

El nuevo impulso de los estudios de epigrafía antigua ha llevado a colaboradores de Jewish Inscriptions Projects en Cambridge y de Tübinger Atlas des Vorderen Orients junto con otros 5 estudiosos neerlandeses a publicar el presente volumen, que contiene 9 artículos expuestos en su symposium (18-19 mayo 1992) sobre epigrafía antigua judía, organizado por miembros de la facultad de Teología de la Universidad de Utrech. La conexión entre textos documentarios y literarios es explorada en algunas de las contribuciones. Otras ofrecen unas discusiones sobre inscripciones "curse" o epitafios métricos, o se centran en aspectos de la Hª de las comunidades judías en la diáspora.

*W. Horbury* abre el volumen con un estudio donde compara inscripciones judías de Egipto con literatura judía del mismo área y período (libro del Siracida y Eclesiástico). Presenta la situación lingüística de los judíos en Egipto para posteriormente estudiar temas epigráficos en el Eclesiástico, prestando especial atención a los contactos y divergencias con los géneros *encominum*, *lamentation* y *consolation*. Concluye que tanto los epitafios como el Ecl. se acercan (rayan) al nihilismo epicúreo o a la visión saducea de la muerte. *J. W. van Henten* centra su artículo en el cap. 17 del IV Macabeos. Intenta mostrar su semejanza con inscripciones de tumbas judías, así como los contactos con fórmulas de epitafios paganos y cristianos de Asia Menor y con concepciones griegas. Su estudio le lleva a corroborar que IV Macabeos se originó en Asia menor. *J. Strubbe* estudia los epitafios judíos de Asia menor que contienen maldiciones contra la profanación de tumbas. Además de dar unos apuntes metodológicos para la identificación de tales maldiciones como judías, destaca por su rica documentación en el apéndice, que contiene un catálogo exhaustivo de todos los epitafios de maldición judíos de dicha región (textos, traducción y bibliografía).

*P. W. van der Horts* trata 18 ó 19 epitafios métricos de origen judío (12 provenientes de Leontopolis). Subraya la ausencia de expectativas de vida después de la muerte y muchos de los rasgos de los epitafios derivan de la poesía griega. *A. J. B. de Vaate* discute las inscripciones alfabéticas enigmáticas (el enigmático alfabeto de inscripciones) de varias tumbas judías. Mediante una comparación con otras inscripciones alfabéticas del mundo antiguo y con otros datos literarios, esta autora concluye que se trata aquí de un tipo de *apotropaic* mágico epigráfico: las inscripciones tenían la función de proteger la tumba de cualquier tipo de mal. *D. Noy* presenta un estudio sobre material de Leontopolis y Venosa, centrándose en algunas peculiaridades como el alto número de epitafios en verso, el frecuente uso de algunos epítetos, la proliferación de títulos.

*G. Lüderitz* centra su artículo en el concepto πολιτευμα judío en Cyrenaica. Después de un estudio de las fuentes literarias y epigráficas, concluye que la πολιτευμα no se refería a toda la población judía de la ciudad, sino que funcionaría como un tipo de βουλη, un cuerpo de gobierno aristocrático de la comunidad judía. *T. Rajak* investiga los contextos espaciales de los epitafios judíos de Roma, el significado de los símbolos con sus textos, así como los estratos sociales judíos y la organización de las catacumbas. *G. Musies* dedica su artículo a escudriñar la onomástica judía dentro del mundo greco-romano. Se centra para ello en los diversos tipos de nombres adoptados por los judíos y los subdivide en 4 tipos. Interesante es su presentación de cómo los nombres hebreos fueron adaptados a las declinaciones griegas y de los sistemas para formar nombres hipocorísticos.

Es un libro que invita a seguir investigando en este campo tan atrayente y que puede aportar nuevos datos para un mayor conocimiento de las comunidades judías en la diáspora.- D.A. CINEIRA.

LÜDEMANN, G., *The Resurrection of Jesus. History, Experience, Theology*, SCM Press, London 1994, 21,5 x 13,5, 263 pp.

Este controvertido libro ha suscitado polémicas por las tesis defendidas por su autor referentes a cualquier disputa de la resurrección corporal de Jesús, como un engaño del evangelio. Otros le critican haber ido demasiado lejos al afirmar que el cuerpo de Jesús se corrompió en la tumba, así como por sobreestimar la historia y desestimar la teología. El objetivo del libro, según su autor, es enseñar, estimular y ofrecer un acercamiento humano razonable al tema de la resurrección, dado que esta expresión se ha convertido en una experiencia vacía. Por tanto, intentará presentar una teología mas humana.

Lüdemann, en un primer momento, hace un análisis sumario de las distintas posturas de autores alemanes, que se preocupan por estudiar los datos históricos y la fe en la resurrección de Jesús, dedicando especial atención a Pannenberg. La necesidad de un mayor trabajo sobre la resurrección de Jesús, le lleva a tener en cuenta la tesis de Maurice Goguel: si hubiera podido ser probado que el cuerpo de Jesús permaneció en la tumba, las consecuencias religiosas de la creencia en la resurrección en ese tiempo, probablemente no habrían podido ser destruidas y el cristianismo no habría sido “rematado”. Habría sido posible presentar el cuerpo de Jesús corrompido en la tumba y la fe habría encontrado una salida (por ejemplo, en la base del concepto de la resurrección en los Jubileos 23,31 donde se desinteresa del cuerpo físico). Si por el contrario, puede ser probado que la tumba al tercer día fue encontrada vacía, esto no obligaría a ninguno a aceptar la interpretación de los primeros cristianos de que Jesús había resucitado. En el Cap. III presenta un estudio de las primeras fuentes cristianas de la resurrección de Jesús, donde hace una comparación de contenido de los textos individuales, así como una clasificación de sus características formales. Con ello intenta ver si ciertos textos sobre la resurrección de los primeros períodos son de un valor histórico defectivo. El Cap IV investiga todos los textos relevantes acerca de la resurrección en tres niveles: redacción, tradición y contenido histórico. Según nuestro autor, es reconocido que los relatos de las apariciones en los evangelios son expresiones narrativas kerigmáticas secundarias de la fe en la resurrección hechas por comunidades relativamente tardías, por lo que hace la exégesis de todos los textos del NT que se refieren a la resurrección. Al mismo tiempo, propone una reconstrucción histórica de los sucesos entre la crucifixión y la resurrección. El Cap V lo dedica a describir la historia y la naturaleza de la primera creencia cristiana en la resurrección. El punto principal es que se decía de Jesús que Dios lo había tomado junto a El y exaltado, a lo que se le unía que Dios habla a los seres humanos en el Jesús crucificado. El contenido de la experiencia original de Pascua sería el perdón de los pecados, la experiencia de vida y de eternidad. El último Cap. trata de la cuestión de la relación de la primera fe en la resurrección cristiana con nosotros: ¿podemos todavía llamarnos cristianos? Para Lüdemann, aunque hay que cambiar las nociones tradicionales de la resurrección de Jesús, porque históricamente hablando no sabemos lo más mínimo de la tumba y del destino del cuerpo de Jesús, la respuesta a esta pregunta debe ser un “sí” convencido porque el hombre Jesús, como base de la fe es la clave indicadora hacia Dios en nuestra vida y las nociones de fe surgen de la comunión con Dios.

Este libro es un estudio que tiene presente el aspecto histórico de los hechos, la “experiencia” subjetiva de los discípulos y al mismo tiempo es un estudio teológico.- D.A. CINEIRA.

RIESNER, R., *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994, 23,5 x 16,5, 509 pp.

El autor hace un estudio de la cronología paulina, dada la importancia que esta tiene para la teología paulina. En un primer momento presenta sumariamente los últimos estudios cronológicos de J. Knox, R. Jewett, G. Lüdemann y N. Hyldeahl, los cuales han acabado con el relativo consenso existente hasta los años 80 y han conducido a una gran confusión. Estos autores subestiman los datos aportados por Hech, pero sólo de las cartas paulinas no es posible establecer unas fechas fijas para la vida de Pablo. Riesner propone una integración de los datos de las cartas en el cuadro cronológico general de Hech.

Estructura su estudio en tres grandes bloques. El primero lo dedica a la “cronología paulina desde Jerusalén hasta Acaya”, donde intenta buscar datos relativos o absolutos para la actividad del Apóstol, para lo cual pondrá en relación la información transmitida

por las cartas paulinas y los Hech. Por tanto rehabilita la importancia de Hech para la cronología. Con el fin de presentar un encuadre cronológico, tratara ampliamente la cuestión de la fecha de la crucifixión, la cual no puede ser punto de partida para un proyecto cronológico, dado que plantea problemas insolubles, y la fuga de Pablo de Damasco bajo el Etnarca del rey nabateo Aretas. Especial atención, en cuanto a extensión y profundidad, dedica al Edicto de Claudio del 49 contra los “judíos” en Roma. Confronta la información de Hech 18,2 con las fuentes extrabíblicas que mencionan este suceso (Suetonio, Dio Casio, Orosio) intentando descubrir las líneas fundamentales de la política religiosa del emperador. Posteriormente será estudiado el proceso de Pablo ante el procónsul Gallio en Corinto, el cual es posible datar, dado que conocemos cuándo desempeñó su cargo político en dicha ciudad. Posteriormente analiza los textos de la persona plural de Hech 20-28. Con ello intenta conseguir fechas de la última parte de Hech con el fin de juzgar los datos de la primera parte. Concluye que la explicación mas convincente es suponer que el autor de los textos en 1ª persona plural y el autor de Hech-Luc es la misma persona. Un esquema general de su cronología la ofrece en la p. 286.

En el segundo bloque, “fases de la estrategia misionera paulina”, intenta presentar una correlación entre los datos cronológicos estudiados y las fases de la actividad paulina obtenidas de las cartas y de Hech.

El último bloque “la primitiva teología paulina, 1 Tes.”, viene dedicado a estudiar la propuesta de G. Lüdemann de datar 1 Tes en al año 41 (Cf. Paulus, der Heidenapostel). Nuestro autor intentara colocar esta carta dentro de su reconstrucción cronológica. Para ello investiga en qué medida este escrito está impregnado de la situación biográfica especial de Pablo, así como las relaciones y dificultades de la joven comunidad cristiana en la ciudad de Tesalónica. Finalmente trata el tema de la parusía, los dichos escatológicos del Apóstol y la poca importancia de la justificación en dicha carta.

Nuestro autor concluye diciendo que la presentación de Lucas es una consecución temporal lógica y con sentido. Lucas aparece como un historiador que organizó su material según sus intenciones. Las tensiones existentes en Hech entre el material reelaborado y la tendencia redaccional muestran la dependencia del autor de sus fuentes de información. El problema historiográfico no está en que Lucas haya inventado, donde dependía de él, sino en que no menciona lo que le parece molesto. Mientras Lucas da a su presentación de los orígenes del cristianismo una consecución temporal, subraya al mismo tiempo la importancia de la relación entre teología y cronología, lo cual se ve en Tesalónica. Su predicación en esa ciudad fue mal interpretada y entendida como una subvención política. esto le provocó conflictos con las autoridades. Por tanto, el origen de su carta a esta comunidad se debe a circunstancias históricas, por lo cual se orienta a las necesidades de la comunidad. La respuesta a cuestiones éticas y escatológicas de Tesalónica las ha encuadrado Pablo mediante advertencias ante los peligros internos y externos. La cronología fue un factor decisivo en el desarrollo teológico paulino.

El autor ha usado una amplia bibliografía, la cual viene al final del libro, y las notas a pie de páginas son amplias y abundantes (en la página 168, n° 199-200 atribuye erróneamente una opinión a *Momigliano, Juster y Schürer*). Emplea abundante material epigráfico y fuentes. - D.A. CINEIRA.

BECKER, J. *Paul. The Apostle of the Nations*, Westminster-J. Knox Press, Louisville (Kentucky) 1993, 23 x 16, 513 pp.

Este libro, traducción del original alemán *Paulus. Der Apostel der Volker* (1989), presenta la figura fascinante de Pablo dentro del cristianismo naciente. Este personaje destaca por su incansable actividad misionera universal y de amplios horizontes, lo que le llevó

a ser "Apóstol de los pueblos" (Rom 11,13). Dentro del desarrollo de la nueva religión es Pablo uno de sus ejes para su desarrollo posterior, quien opta por la ruptura con el judaísmo. *Becker* tiene en cuenta aspectos cronológicos, locales y circunstanciales de su teología, así como la evolución de ésta, para presentar a Pablo. Subraya al mismo tiempo la barrera de la reconstrucción de los hechos, dado que las fuentes no nos permiten conocer más.

El libro presenta en primer lugar los testimonios primitivos (Gal, Hech) sobre Pablo de los que se pueden obtener datos para intentar hacer una reconstrucción de la cronología, su formación judaica y helenista. Posteriormente prosigue su estudio según los datos cronológicos conocidos: conversión, misión en Antioquía, el concilio apostólico, la visita de Pedro a Antioquía. Al mismo tiempo toma en consideración las noticias transmitidas por Hech y estudia las tensiones existentes entre las cartas paulinas y Hech. En Antioquía es donde se dan los primeros pasos para una ruptura con el judaísmo. Tras la discusión con Pedro, Pablo abandona la comunidad antioquena y comienza su propia misión, desarrollando su actividad en Galacia, Filipo, Tesalónica y Corinto. De este tiempo es la 1 Tes. como testimonio de la teología de la misión de Pablo. Poco acertada es la teoría propuesta para el nacimiento de la comunidad de Corinto. A continuación presenta a Pablo en Efeso y Asia. Es en este período cuando surge la polémica en torno a la validez de la ley, a la interpretación de la comprensión del espíritu y a la autopresentación de los misioneros. Interesante es el esquema que presenta de los acontecimientos de Efeso, así como de la infraestructura de la actividad misionera paulina. Prosigue con el tema de la teología de la cruz y del espíritu de libertad dentro del contexto de los problemas surgidos en la comunidad de Corinto. Un capítulo dedica a la última visita de Pablo a Macedonia y Acaya. Los problemas de los Gálatas y de los Filipenses reciben así mismo un estudio especial, dado que en estas dos comunidades los judeocristianos ponen en tela de juicio la misión de Pablo a los paganocristianos, ante lo cual Pablo tiene que justificar su estrategia misionera. Obviamente no podía faltar un capítulo dedicado a la carta a los romanos, considerada el testamento teológico de Pablo subrayando el tema de la justificación. El libro concluye con un buen resumen de los elementos de la teología paulina, donde expone el pensamiento paulino y su evolución, y la muerte de Pablo, presentada como un martirio por las discrepancias con su pueblo judío.

Es un buen libro de texto para estudiantes de teología, donde se presentan aspectos cronológicos y sociales unidos a los puntos fundamentales de la teología paulina. Aunque bien es verdad que el autor presenta en la mayoría de los casos, solamente su punto de vista, por lo que se puede caer en una visión unitaria o simplista de la figura del apóstol de las gentes. Pero el autor renuncia ya en el prólogo a discusiones y a presentar infinidad de teorías de otros autores, por lo que el libro no contiene ni bibliografía ni notas al pie de página. El libro es fruto de las lecciones universitarias impartidas por este profesor, destacando la claridad para los estudiantes.- D.A. CINEIRA

FRANKEMÖLLE, H., *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 17-2), Gütersloher Verl. - Echter Verl., Gütersloher Würzburg 1994, 18,5 x 11,5, 367-751 pp.

El autor presenta en el segundo volumen de su comentario los cap. 2-5. Una vez establecida la estructura de la carta en el primer vol., estudia cada subdivisión como una unidad autónoma y en relación con el conjunto de la carta. En cada subdivisión nos ofrece una pequeña introducción, a la que sigue un estudio de la crítica literaria y de las formas, así como la hª de la tradición que subyace en el texto. El libro ofrece varios y amplios "apéndices", de entre los que destacan los dedicados a la cristología, la teología sapiencial de la carta, así como el tema de la justificación en Pablo y en Sant. Su cristología se basa

en la transmisión de la grandeza divina a Jesús, así se conserva la unidad divina en una fe, la cual se une a Dios y a Cristo. Pero el autor de la carta no especifica concretamente la relación entre las dos personas. Mención especial merece el cap. 2,14-27: no puede existir fe sin obras. En el apéndice dedicado a la justificación, el autor de este comentario presenta el problema ecuménico actual, seguido de una reflexión sobre la relación de fe-obras en Pablo y en Sant; posteriormente trata este tema dentro de otras concepciones neotestamentarias (Mt, 1 Jn). El comentador subraya que el cristianismo antiguo no disponía de un único termino y concepción de fe y que los distintos teólogos pudieron describir la relación de cristología y ética, de fe y obras según los distintos tipos de oyentes y los problemas específicos de cada comunidad. Sant es uno más dentro de la tradición del NT, pero presenta el problema desde la corriente literaria sapiencial judeo-cristiana. Pablo y Santiago representan dos concepciones teológicas distintas, pero ambas legítimas.

La relación de nuestra carta con Mt es mas discutida. Nuestro autor afirma que esta carta representa más que Mt un judeocristianismo helenístico con nuevos acentos cristológicos. También son reconocibles otras relaciones de Santiago con otra literatura primitiva cristiana y judía. El logro de Sant es que escribió dentro de una multiplicidad de tradiciones un escrito sapiencial del NT en forma de carta, del que no hay ningún paralelo. Integró distintas tradiciones en su propia concepción teológica.

La tesis de la carta se podría resumir así: el ser y el hacer del cristiano y de la comunidad han de corresponder al ser y hacer de Dios. Esta concepción tiene amplias repercusiones para la antropología cristiana, pues el hombre es colaborador de la oferta de Dios. Sant afirma el *synergetismus* entre Dios y el hombre. La sabiduría que propone no es una sabiduría especulativa, ni acumulación de experiencias, sino la posibilidad dada por Dios para la superación de divisiones individuales y sociales.

El comentario es a veces repetitivo en temas como el sapiencial, la justificación...-  
D.A. CINEIRA

FAUST, E., *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zur Epheserbrief*, Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprect, Freiburg i. Ue. - Göttingen 1993, 23,5 x 16,5, 523 pp.

Esta tesis de doctorado, presentada en la Universidad de Heidelberg en 1991 y dirigida por G. Theissen, trata del trasfondo histórico-social de Ef. 2,11-22. Este pasaje describe la pacificación por medio de Cristo de dos grupos, hasta ahora enemigos (judeo- y paganocristiano), dentro de la Iglesia, la cual viene presentada dentro de las perspectivas de las relaciones políticas y sociales del imperio romano de los años 70 y 80. Así la Iglesia viene presentada como un paralelo antitético a la ideología dominante del imperio romano. Esta presentación sería producto de experiencias negativas del escritor (de la escuela de Pablo) con la *pax Caesaris* después de la guerra judía. ¿Qué papel jugó el emperador en el conflicto griego-judío en Asia menor y cuáles eran los principios generales de la política imperial frente a los judíos de la diáspora? El texto de Ef hace referencia a las tensiones político-sociales de aquel tiempo. El estudio viene presentado en cuatro capítulos.

1º Cap.: El autor compara la concepción de salvación gnoseológica del judaísmo helenista con la concepción de Ef. Para ello estudia el concepto del "ser" en Filón: un valor ontológico caído, cuya salvación será el regreso o subida de los elementos noéticos del hombre a Dios. Parecida concepción piramidal se encuentra en Ef sobre la soberanía de Cristo cabeza. En un segundo momento esclarece la utilización de los elementos de la teología del misterio gnoseológico, determinando lo característico del misterio de Ef. Una sinopsis entre la representación de Filón y Ef clarifica los resueltos (ver p. 71ss).

El 2º Cap. contiene una exégesis de Ef 2,11-22 según el método de la hª de las tradiciones. Parte del *logos* pacificador de Col 1,20-22. Presupone una antigua separación de los anteriormente paganos y judíos, como muestra el criterio de la circuncisión y de la *politeia* de Israel. Faust acepta la hipótesis que “sin Cristo” en v. 12a significa “sin promesa del Mesías”. Así el autor de la carta muestra un interés judeo-cristiano, pues subraya la precedencia histórico-salvífica de los judíos ante los paganos. Los vv. 14-16 los considera reflejo de un conflicto etno cultural entre judíos y paganos en las ciudades de la diáspora. Con la expresión futura de la ley ritual, que conducirá a la unidad del hombre. El autor continúa su investigación con la proclamación universal de la paz (Ef 2,17-18), en estrecha conexión con Is 52,7: la paz de Cristo es universal, lo cual le permite presentar a Cristo como *Kyrios* de todos los hombres frente al César. Los vv. 19-22 hacen suponer una separación de los paganos-cristianos de los judeo-cristianos a pesar de haber afirmado su unidad en los vv. 14-18. Faust explica esta división: a pesar de la unidad pneumática, permanecen los grupos diferenciados, si es que ellos no estaban separados y enemistados a causa de la inspiración de Cristo.

El 3º Cap. investiga las tensas relaciones entre griegos y judíos de la diáspora en el siglo II especialmente en Asia Menor. Faust valorara para ello un conjunto de textos de autores romanos y judíos, así como inscripciones y monedas. Mención especial dedica a la política religiosa de Augusto, Calígula y Claudio. Augusto intenta crear *pax romana* dentro del imperio. Dentro de este conjunto armónico, que componen las distintas acciones dentro del imperio, vienen considerados los nacionalismos, especialmente el judío, como elementos desestabilizadores y desintegradores. Faust relaciona Ef. con los acontecimientos históricos: el autor de Ef construye una analogía entre Cristo pacificador de judeo- y paganocristianos y el emperador pacificador del imperio (*pax Christi-pax Caesaris*). De la correspondencia entre las estructuras políticas y religiosas concluye el autor del libro que Ef tuvo que ser compuesta en los inicios de los años 70 (v. 16 haría referencia al asedio de Jerusalén).

Finalmente describe en el Cap 4º la configuración política de la Iglesia en Ef afirmando la existencia de estructuras homologas entre la *politeia* cristiana (Cristo-Iglesia) y el imperio romano (emperador-estado). La imagen de la lucha contra las fuerzas enemigas Ef 6,10 ss indica una autocomprensión antitética de la Iglesia frente al imperio. El Cap 5º ofrece un resumen.

El autor de esta tesis ha tenido la originalidad de buscar el trasfondo histórico de la carta a los Ef de una forma original y nueva.- D.A. CINEIRA.

BORMANN, L. - DEL TREDICI, K. - STANDHARTINGER, A. (Ed.), *Religious Propaganda & Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi* (Supplements to Novum Testamentum 74), E.J.Brill, Leiden - New York - Köln 1994, 24,5 x 16,5, 570 pp.

Este libro, una colección de 25 artículos de renombrados estudiosos, está dedicado a Dieter Georgi con ocasión de sus 65 cumpleaños, quien mediante su carrera de investigador y enseñante ha explorado el fecundo intercambio entre los mundos greco-helenista, romano y judío. Su libro, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief: Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, ha dado en parte el título a este nuevo. “Propaganda religiosa” fundamental para la época helenista y romana dentro de la hª de las religiones. El termino se refiere a las distintas “competiciones” de movimientos y corrientes religiosos y filosóficos durante estos períodos.

Aunque durante las primeras décadas de este siglo habían sido numerosas las investigaciones realizadas sobre el tema de la propaganda religiosa en la antigüedad, tal interés casi desapareció en las décadas posteriores, probablemente por las connotaciones políticas

negativas del término propaganda. D. Georgi volverá a impulsar dicho tema. Esta publicación intenta, por tanto, renovar las discusiones entre estudiosos judíos y cristianos.

Al comienzo de nuestra era, tanto judaísmo como cristianismo, tuvieron un período de gran expansión. La dominante cultura helenista había acercado pueblos, culturas y religiones. La *Pax Romana* impuesta facilitó los intercambios religiosos y culturales. Los misioneros tuvieron que utilizar los medios que tenían a su disposición para alcanzar sus objetivos. La apropiación de medios y formas de propaganda misionera de otras religiones por parte de judíos y cristianos, era indispensable si estos querían triunfar en la competencia con otras asociaciones religiosas o movimientos filosóficos. La actividad misionera judía trajo consigo reacciones anti-semitas; lo que hizo que los judíos produjeran un cuerpo sofisticado de literatura apologetica en griego. De manera similar tuvieron que actuar los misioneros cristianos en ese mundo greco-romano.

Los autores de estos artículos interpretan las fuentes paganas, judías y cristianas con la intención de elucidar la confrontación de grupos judíos y cristianos en sus respectivos contextos sociales, económicos, políticos y religiosos. Buscan demostrar el significado de temas misioneros y propagandísticos, así como estrategias para la autocomprensión de judíos y cristianos. Estos estudiosos presentan el antiguo judaísmo y el naciente cristianismo en el marco de la competencia religiosa y política del siglo I antes y después de Cristo.

Los artículos vienen estructurados en 5 grandes bloques. El primero de ellos consta de artículos dedicados a estudiar diversos aspectos que nos presentan las fuentes judías, como son la propaganda política judías en Egipto, los inmigrantes, exiliados, misioneros... El segundo apartado, formado por 3 artículos, se centra en el movimiento de Jesús a la luz de las fuentes paganas. El tercero estudia temas de los Evangelios y de Hechos, destacando la propaganda y la contra-propaganda en el cristianismo primitivo. Otro bloque se dedica a la figura singular de Pablo y a sus oponentes. Finalmente dos artículos tratan de los primeros escritores cristianos (Eusebio e Hipólito).- D.A. CINEIRA.

FERNANDEZ SANGRADOR, J.J., *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría* (Plenitudo Temporis 1), Universidad Pontificia, Salamanca 1994, 24 x 17, 233 pp.

Alejandría, una de las principales ciudades del imperio romano, debió conocer la predicación evangélica en una fecha temprana. Sin embargo, así como existen testimonios del anuncio del evangelio en las grandes urbes de Siria, Asia, Grecia e Italia, nada o muy poco se sabe acerca de la primera evangelización de Alejandría. Llama la atención el hecho de que no se conserven testimonios diáfanos del primer anuncio del evangelio de esta ciudad.

El presente estudio se propone ordenar aquellos documentos antiguos, monografías y artículos recientes en los que se recojan datos u ofrezcan propuestas relativas al origen del cristianismo en Alejandría, para que, en la medida de lo posible, conocer y describir la primera acción evangelizadora llevada a cabo en dicha ciudad, así como su posterior desarrollo. El libro se divide en dos partes. En la primera han sido recopilados diversos tipos de documentos de desigual valor e importancia. En la segunda, a partir de los datos recabados, se formulan algunas hipótesis y conclusiones. Aparecen en el Cap. I una serie de textos antiguos que constituyen las fuentes principales de esta indagación: algunos pasajes de Hech., las cartas de dos emperadores romanos (Claudio y Adriano), y las referencias a unos cristianos alejandrinos en las obras de Justino e Ireneo. Pero estas fuentes documentales directas no aportan datos suficientes como para reconstruir y ordenar los acontecimientos históricos tal y como sucedieron en los primeros años de existencia de dicha Iglesia. Estos documentos no dicen nada acerca del origen de la comunidad cristiana de esa ciudad. En el Cap. II se recogen indicaciones relativas al primer cristianismo alejandrino que se hallan en las Homilías pseudoclementinas y en las tres obras del historiador Euse-



bio de Cesarea. La tesis de Eusebio es que Mc, evangelista y discípulo de Pedro, fue el primer evangelizador de la ciudad. Pero el hecho de que ni Clemente ni Orígenes hagan alusión a la predicación de Mc, junto con otras imprecisiones, hace que resulte difícil de aceptar la noticia de Eusebio. En el Cap. siguiente, ofrece un catálogo de aquellas obras antiguas en las que aparecen diferentes tipos de noticias relativas a la iglesia de Alejandría. Otro Cap. Destinará a recoger las opiniones de aquellos autores modernos que han aportado nuevos enfoques sobre la cuestión.

En la segunda parte, ante la escasez de fuentes documentales, el autor recurre a la topografía, geografía y arqueología para establecer una correlación de noticias que permitan responder adecuadamente a algunos interrogantes planteados. En la conclusión dedica especial interés a quiénes fueron los primeros misioneros cristianos y cuáles las características notables de la Iglesia de Alejandría. Nuestro autor concluye que Alejandría fue evangelizada por misioneros cristianos vinculados al grupo de aquellos que en Hech. reciben el nombre de helenistas, donde habría que hablar de corriente helenista más que de personajes concretos (Bernabé, Mc o Lc). El cristianismo de esta ciudad fue influenciado en algunas concepciones religiosas por el culto a Serapis e Isis, así como por las corrientes filosóficas vigentes en ese tiempo, configurando así un cristianismo sapiencial. Pero del origen de la segunda iglesia de la cristiandad, Alejandría, no se sabe casi nada. – D. A. CINEIRA.

### Teología

HAUGHT, J.F. *Mystery and Promise. A Theology of Revelation* (New Theology Studies 2), The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1993, 15 x 23, 224 pp.

La colección *New Theology Studies* dedica este su segundo volumen al desarrollo del tema de la revelación cristiana, centrándolo especialmente en torno a la presencia progresiva del misterio de Dios a través de la historia de la promesa de salvación y que llega a su culmen en Cristo. El mismo planteamiento inicial indica cómo toda la temática que va desarrollando el autor tiene como telón de fondo esta dimensión histórico-salvífica, recogido todo ello en los mismos documentos fundacionales de la religión cristiana. Vaticano II abre perspectivas a este nuevo planteamiento del tema de la revelación, llegando a analizarla también desde la perspectiva de la revelación cósmica e histórica en una visión escatológica de la misma. Obra que colaborará sin duda a una mejor comprensión del misterio revelado y servirá a los estudiantes de teología para una iniciación en el estudio de la misma, ya que este apartado sigue siendo el eje en torno al cual girará todo otro estudio de los diversos temas teológicos. Agradecemos a la editorial su excelente presentación, como nos tiene ya acostumbrados en otras obras.- C. MORAN.

JEANROND, W., *Theological Hermeneutics. Development and Significance*, SCM Press LTD, London 1994, 13'5 x 21, 220 pp.

Como el subtítulo de la obra indica, el autor se preocupa de presentar el desarrollo y la significación para la teología de la labor hermenéutica. Comienza analizando la terminología y los conceptos para pasar posteriormente a estudiar la historia a través de análisis de textos de diversos teólogos tanto de la antigüedad, Orígenes, Agustín, como modernos, Schleiermacher, pasando a la actualidad con Barth, Bultmann, Lindbeck y Tracy. Y deteniéndose también en filósofos como Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas y

Ricoeur. Posteriormente analiza la significación de algunos lingüistas modernos y posmodernos para la hermenéutica teológica a fin de desarrollar su propia teoría. La preocupación final del autor va dirigida a presentar la significación de dichas teorías para la interpretación de la identidad cristiana en un contexto tan plural como el que le toca vivir. Como indica el autor al principio de la obra, su preocupación es introducir a los estudiosos del tema cristiano en esta problemática hermenéutica tan importante en la actualidad, no sólo en el ámbito de las disciplinas teológicas, sino en general en la historia del pensamiento humano. Obra de una envergadura científica digna de tenerse en cuenta, especialmente por aquéllos que por circunstancias profesionales se ven inclinados a repensar y reinterpretar el pensamiento humano en diversas situaciones históricas, entre ellos especialmente los teólogos cristianos.- C. MORAN.

OTT, H., *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 14'5 x 22, 212 pp.

A través de la historia del pensamiento teológico se ha ido presentando siempre lo que se ha llamado la justificación de la fe ante la increencia o también ante la misma creencia, como autojustificación de la misma. El autor del presente trabajo recoge lo mejor de dicha problemática en un contexto actual, donde se barajan los conceptos básicos de la filosofía personalista en una línea de reflexión ante la actitud creyente, desde la perspectiva de una revelación del misterio en la historia. También ahí se introduce la temática religiosa del Dios de los cristianos en relación con esta dimensión personal de la fe, donde se hace presente su misterio en la historia de los hombres desde diversos ángulos del conocimiento y experiencia humanos. A ello sigue la pregunta sobre la posibilidad de verificación de esta realidad que trasciende la experiencia humana, pero que no puede de alguna manera prescindir de ella, pasando finalmente a un análisis de la comprensión de esa misma realidad desde el proceso de una hermenéutica existencial religiosa. Todo ello lo realiza el autor en un diálogo positivo con lo más selecto del pensamiento actual europeo, que es donde se mueven todas sus reflexiones, para llegar a describir una fenomenología de la fe en sus dimensiones más radicales. Obra que puede servir al creyente europeo de nuestro tiempo, sujeto a todo tipo de dificultades que vienen de diversos ángulos de su experiencia humana y cristiana y que quiere seguir viviendo de ella como fundamento de todo su existir y hacer.- C. MORAN.

GONZALEZ MONTES, A. - BRONCANO, F., *Fe y racionalidad. Una controversia sobre las relaciones entre teología y teoría de la racionalidad*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993, 124 x 21, 159 pp.

La presente obra es fruto de preocupaciones de creyentes comprometidos con su fe y que intentan llevar sus reflexiones en un diálogo abierto sobre las razones o menos de la misma, atentos a los planteamientos del Vaticano II y documentos pontificios especialmente de la Encíclica *Ecclesiam suam*. Los temas clásicos de la relación de la fe y la razón en sus diversas modalidades son tratados por los interlocutores, llegando en una segunda parte a preocuparse por la cuestión de la relación entre la teología y la teoría de la racionalidad. Argumentos de una parte y de la otra llevan a aclarar el alcance de la experiencia humana y religiosa como principios que pueden orientar a planteamientos realmente eficaces de la fundamentación de las propias convicciones religiosas y sus rechazos en ciertas circunstancias. Significa dejar caminos abiertos a uno de los temas que nunca llegarán a su término y que implicarán constantemente a creyentes y no creyentes en la labor de diálogo.

go en situaciones culturales siempre nuevas, donde unos y otros verán la significatividad de sus actitudes en la historia del pensamiento y de la creencia.- C. MORAN.

SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología. IV: Parte II-II(b)*, BAC, Madrid 1994, 15 x 23, 748 pp.

La nueva edición de la *Suma de Teología* de Santo Tomás que viene editándose en la BAC, recoge solamente la traducción al castellano sin el texto original latino, pero basada en la traducción en las mejores ediciones de dicho texto. Se centra este tomo en los siguientes tratados: *Tratado de la religión (Cuestiones 80 a la 100)*; *Tratado de las virtudes sociales (Cuestiones 101-122)*; *Tratado de la fortaleza (Cuestiones 123-140)*; *Tratado de la templanza (141-170)*; *Tratado de la profecía (Cuestiones 171-178)*; *Tratado de los estados de la vida cristiana (Cuestiones 179-189)*. Viene precedido cada tratado por una introducción realizada por los diferentes traductores, donde se presenta el tratado, su significación y su contenido en el conjunto de la obra del Santo, manteniendo cierta uniformidad en la presentación de los diferentes temas, aunque lógicamente cada comentarista presenta su visión del tema y su criterio teológico en la elaboración. Se mantienen las citas originales de Santo Tomás y el traductor añade anotaciones precisas, cuando el texto lo requiere. Buena presentación como nos tiene acostumbrados la editorial de la BAC.- C. MORAN.

SAYÉS, J.A., *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*, EUNSA, Pamplona 1994, 18 x 11, 424 pp.

Queramos o no, Dios sigue estando presente, bien como ausencia que se nota o bien como razón que se necesita. De ahí la proliferación de libros sobre el tema. La obra del profesor Sayés nos ofrece una Apologética moderna, en la que afronta los temas más debatidos en los últimos años, así como el esfuerzo que la mente humana es capaz de hacer en este campo. El prólogo de D. Fernando Sebastián es una invitación al pensamiento católico para que no se retire a sus "cuarteles de invierno" en este debate sobre Dios y sobre el hombre. Toda preocupación seria evangélica y pastoral debe ocuparse de estos temas radicales.

Los temas tratados: ateísmo moderno; Dios y la ciencia; pruebas de la existencia de Dios; los principios de causalidad y de analogía; el problema del mal; el agnosticismo actual,... nos hacen entender pronto el carácter apologético del libro. El esfuerzo es considerable, el conocimiento del tema es abundante, el orden es laudable. Los pensadores más interesantes en este campo desfilan por las páginas del libro.

Una breve observación con intento de diálogo merece la pena anotar: ¿no sería conveniente matizar ciertas expresiones que rezuman un afán probatorio excesivo? El afirmar que "el saber racional realizado a la luz de la razón humana concluye con certeza la existencia de Dios" (p. 189), o bien "La honestidad del ateo sólo puede ser mantenida con una total incoherencia en el plano de los principios" (p. 249) conduce a unas conclusiones difícilmente demostrables, ya que la posible categoría ética y racional de los ateos y agnósticos queda un tanto en entredicho. Lo mismo podíamos decir acerca de la exposición del problema del "mal", tan delicado y profundo. - A. GARRIDO.

PIRET, P., *Les athéismes et la théologie trinitaire*, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1994, 22 x 14, 380 pp.

Cuatro autores del s. XIX: Comte, Feuerbach, Marx y Nietzsche, formularon cuatro especies de ateísmo. P. Piret dedica cuatro capítulos a cada autor de los mencionados, con

una metodología y estructura marcadamente pedagógica: perspectiva personal de cada autor, resumen y comentario de los pasajes escogidos, discernimiento y comparación de las tesis en confrontación con los famosos “universales” de nuestra filosofía clásica: Unidad, verdad, bondad y libertad.

Con este análisis, las obras de Comte (*Catecismo positivo*), de Feuerbach (*La esencia del Cristianismo*), de Marx (*El Capital*) y de Nietzsche (*Así habló Zaratustra*) retoman una luz especial, haciendo ver la dimensión religiosa de cada una de estas posturas militantes ateas. La aportación teológica de nuestro autor se centra en relacionar los ateísmos estudiados con la figura de Cristo-Jesús, hecho hombre (Comte), Mediador (Feuerbach), su acción sacramental (Marx) y su acción espiritual (Nietzsche). Toda afirmación o negación de Dios suponen siempre el recuerdo del mismo Dios para la humanidad.- A. GARRIDO.

PANIKKAR, R., *La experiencia de Dios*, Editorial PPC, Madrid 1994, 20 x 13, 95 pp.

Hermoso librito sobre Dios, que camina entre la teología y la espiritualidad, y que debería formar parte de cualquier introducción dogmática sobre el tema. Los elementos más destacables que nos propone para acercarnos a Dios son la tolerancia y la *apófasis*, si no son la misma cosa. Dios es un símbolo, más que un concepto, y los símbolos son polisémicos, no unívocos; hay que aceptar los distintos modos de decir Dios, los distintos marcos culturales, las distintas religiones. Por otro lado, Dios es, en último término, silencio, más allá, inefabilidad, a pesar de su revelación; querer probarle es ridículo, es querer fundamentar lo que es fundamento. En torno a esto Raimon Panikkar va devanando su pensamiento, claro a pesar de la dificultad, siempre sugerente. Buena muestra es el capítulo final: “lugares privilegiados de la experiencia de Dios”, que nos dejan siempre entre lo comprensible y lo misterioso -lo que Dios es-, son el mal, el silencio, el tú.- T. MARCOS.

MACDONALD, M.Y., *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización de los escritos paulinos y deuteropaulinos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 78), Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, 21 x 13,5, 351 pp.

Como queda explicado en el subtítulo, se trata de un análisis sociológico de las primeras Iglesias, las reflejadas en las cartas de Pablo, y su posterior evolución, que se percibe ya en Colosenses y Efesios, pero sobre todo en las Pastorales, más tardías. El proceso que va de las primeras a las últimas es tan evidente que en los círculos teológicos del protestantismo alemán ha hecho fortuna la calificación de las Pastorales como *Frühkatholizismus*, protocaticismo (E. Käsemann). Las primeras comunidades paulinas, sin embargo, conservarían la esencia carismática inicial, el impulso puro del Espíritu (R. Sohm), que incluso les organizaba democráticamente (R. Bultmann). Todo ello no ha pasado de un idealista prejuicio protestante. No hay más que recordar las apelaciones que Pablo hace a la tradición (1Cor 15,3), a su autoridad (2Cor 13,10), a los que “presiden y amonestan” (1Tes 5,12).

El libro estudia los porqués de la progresiva institucionalización de la Iglesia desde una óptica eminentemente sociológica, percibiéndola como la evolución necesaria de un soplo espiritual que debe fijarse para preservarse. Divide su estudio en los tres estadios paulinos dichos de esta organización. Y en cada parte analiza las estructuraciones primarias, ética, litúrgica, jerárquica y doctrinal. La realidad social, repite la autora, configura también las ideas, y no sólo al revés. Necesario complemento a la visión teológica de la institucionalización de la Iglesia.- T. MARCOS.

DUPUIS, J., *Cristología*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1994, 15 x 23, 284 pp.

Mucho se está escribiendo últimamente en torno al tema cristológico en todas sus variantes. Y no puede ser por menos dado el cambio que se está dando en el método teológico y en concreto al aplicarlo al acontecimiento Cristo como eje desde el cual y hacia el cual está dirigido todo el misterio revelado. El autor de la obra que presentamos, ya desde el principio aboga por elaborar una "Cristología integral", superando el método dogmático y el genético y centrándose en el método hermenéutico, donde hay que tener presente el "texto", el "contexto" y el "intérprete" en este proceso de elaboración teológica. A su vez opta por ese tipo de Cristología dados los contextos culturales distintos desde los cuales puede estructurarse, bien sea que se trate de países desarrollados a todos los niveles, de situaciones de subdesarrollo incluso antropológico, como de procesos donde el tema de la inculturación de la fe se ve como más urgente, o también ambientes sujetos a un obligado diálogo interreligioso, abocando todo ello a cristologías distintas. Partiendo de estas preocupaciones de fondo y consciente de los límites a los que somete su estudio, especialmente al prescindir de los contextos concretos, presenta su proyecto de Cristología con una seriedad científica, donde se recogen todos los planteamientos en torno a la persona de Jesús el Cristo y a la respuesta que la pregunta en torno a El se ofrece en distintas situaciones históricas. Obra realmente significativa, que marcará un punto obligado de referencia, y por otra parte, dado el carácter didáctico de la misma, muy apropiada para ser presentada como método de estudio en el tratado sobre Jesucristo en los centros de estudio. Por otra parte ya el autor nos tenía acostumbrados a este tipo de estudios especialmente en el ámbito del diálogo interreligioso. Bienvenidas sean obras de esta categoría teológica para entrar más directamente en los temas centrales del misterio cristiano, especialmente para los que se inician en esta clase de estudios.- C. MORAN.

McDERMOTT, B.O., *Word Become Flesh. Dimensions of Christology* (New Theology Studies 9), The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1993, 15 x 23, 302 pp.

La persona del Verbo Encarnado desde sus diversas perspectivas bíblicas, teológicas y litúrgicas es de nuevo examinada por McDermott dentro del marco de una nueva colección de estudios teológicos. El mismo editor responsable hace al principio la observación de la necesidad de obras de este estilo didáctico dentro de la gran tradición eclesial católica y precisamente por la situación cultural cambiante a la que los cristianos se ven sometidos en su vivencia de cada día. Por esto el autor deja bien claro que el "intellectus fidei" debe seguir siendo fiel a todos los logros que la experiencia cristiana y el estudio teológico aporta continuamente al estudio del tema central del cristianismo. Se analiza toda esta temática desde los datos histórico-positivos y después se detiene especialmente el autor en la dimensión soteriológica del acontecimiento Jesucristo y su significado para la historia del hombre y del mundo en una visión cristocéntrica de la historia. Análisis de las situaciones culturales distintas a las que intenta dar respuesta este acontecimiento y la persona de Jesús el Cristo en los diversos procesos históricos de la actualidad. Obra de un gran calado teológico con una gran carga pastoral especialmente en lo que se refiere a la celebración litúrgica del misterio de Cristo. Muy buena presentación y con un aparato crítico bibliográfico muy provechoso, orientado especialmente a los estudiantes de teología y a los que se sienten preocupados por los temas teológicos.- C. MORAN

RAHNER, K., *Theologischer und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum* (1943). Edición H. Wolf, Schwabenverlag, Ostfildern 1994, 24 x 16'5, 198 pp.

El año pasado, momento de la edición de este libro, se cumplía el décimo aniversario de la muerte de Karl Rahner, y su, nos dice el editor, virtual 90 cumpleaños. El libro quiere ser un homenaje en recuerdo y reconocimiento del famoso teólogo. Se ha elegido para ello uno de los primeros escritos de Rahner, seguramente difícil de encontrar entre sus obras, por lo demás profusamente editadas y traducidas. Ello se debe a que fue un escrito por encargo, puesto a nombre de la diócesis de Viena.

En 1943 el arzobispo de Friburgo, Gröber, dirigió una circular a los obispos de la "gran Alemania" y a Roma, expresando sus inquietudes por las, a su juicio, innovaciones filosóficas, teológicas y pastorales que se estaban produciendo, ante las que no se podía callar. El arzobispo de Viena, Innitzer, más abierto en estos temas que el conservador Gröber, encargó la respuesta a Rahner. Este es el escrito que aquí se publica, ampliamente prologado para situarlo, y muy bien editado. El escrito resulta interesante para ver el apoyo de Rahner a las corrientes teológicas criticadas.

De todos modos, lo mejor que se puede decir sobre todo esto, es la respuesta de Pío XII a la circular de Gröber, transcrita al comienzo del prólogo por el editor: en medio del espanto de la 2ª guerra mundial y del régimen nacionalsocialista, "resulta curioso que la cuestión del camino correcto de la filosofía, teología y liturgia católicas sea en Alemania el problema decisivo de la actualidad". Prácticamente *ex cathedra*.- T. MARCOS.

N. KNOEPFFLER, *Der Begriff "transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft* (Innsbrucker theologische Studien 39), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1993, 22'5 x 15, 214 pp.

Tesis doctoral, reelaborada y resumida para convertirla en este libro, defendida en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma sobre un aspecto clave para entender el pensamiento de Karl Rahner. Tanto es así, que cuando se habla de su teología y su método de reflexión se les califica de "trascendental". El sentido filosófico de la palabra proviene de Kant, y este es el tema de la tesis, analizar detalladamente las coincidencias y semejanzas que la palabra tiene en ambos autores. Inmediatamente, el significado en ambos es algo así como "atemático", preconceptual, apriorico, pero luego se diversifican en los matices.

El libro consta de tres grandes apartados. El primer capítulo desmenuza el uso lingüístico que Rahner hace de este concepto en sus obras mayores, *Espíritu en el mundo*, *Oyente de la palabra* y *Curso fundamental sobre la fe*. El segundo aplica lo mismo a la obra de Kant, *Crítica de la razón pura*. Y el tercero compara los usos de uno y otro, mostrando dependencias, derivaciones y cambios de sentido.

Se trata de un análisis directo, que confronta la continuidad de pensamiento entre Rahner y Kant sobre una cuestión definida, resultando muy ilustrativo. Indudablemente, Rahner está en la tradición kantiana: su teología bien podría llamarse "idealista", su modo de decir entre sobrecargado y denso -según se mire-... Este libro investiga más concretamente cómo y por qué.- T. MARCOS.

PINTO DE OLIVEIRA, C.J. (ed.), *Ordo Sapientiae et Amoris. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrel*, Editions Universitaires, Fribourg (Suisse) 1993, 15'5 x 22'5, 688 pp.

Con ocasión de homenajear los 65 años del Dr. Torrel, un grupo de profesores y escritores de varias áreas del pensamiento filosófico y teológico se comprometen a dejar constancia una vez más del significado y alcance del pensamiento de Santo Tomás, dividiendo los apartados de sus estudios en tres grandes grupos. Uno primero donde se elabo-

ran estudios en torno a la Escritura y textos que fundamentan la labor teológica de Santo Tomás, basados fundamentalmente en la labor exegética y hermética. Un segundo grupo centrado en estudios de temas doctrinales en la obra del Santo haciendo recurso constante a los más recientes estudios del pensamiento de Santo Tomás. Concluyendo con un tercer grupo insistiendo en la presencia e influencia de Santo Tomás en la historia de las ideas, de los maestros y de las instituciones. Hay que constatar el rigor científico de dichas colaboraciones dejando también en evidencia que el pensamiento filosófico-teológico de Tomás seguirá dejando sus huellas en el futuro, especialmente si encuentra discípulos que se convierten en maestros de nuestro tiempo en ese campo tan querido del Santo. Al final de la obra se da un elenco bibliográfico del autor que es ocasión de dicha obra y cómo básicamente su labor se centró en hacer presente el pensamiento tomista en el momento presente, abriendo perspectivas de futuro. Excelente presentación.- C. MORAN.

TAMAYO, J.J., *Presente y futuro de la teología de la liberación*, Editorial San Pablo, Madrid 1994, 13'5 x 20'5, 213 pp.

¿Queda algo de la teología de la liberación después del silencio de la IV Asamblea del CELAM en Santo Domingo?. A esta pregunta es a la que quiere responder el autor en este estudio. Y lo hace insistiendo en que a pesar del silencio de dicha Asamblea, sigue teniendo vigencia y validez tal proyecto teológico tanto en el presente como en el futuro, especialmente si se integra toda la problemática actual, tanto eclesial, como social, como cultural. Estudia los nuevos horizontes en la teología de la liberación tras la caída del muro de Berlín símbolo de la caída del socialismo real y la problemática del neoconservadurismo cultural, el liberalismo económico y otras alternativas que dan lugar a una redefinición de la misma teología de la liberación, a su vez integrando en dicha teología la perspectiva de la mujer, la perspectiva indígena y negra, la ecología, etc, etc. Todo ello dará lugar a un enriquecimiento de los planteamientos de la teología de la liberación en la conciencia eclesial, uniendo a su vez la problemática de Latinoamérica con Europa en el proyecto de la teología política y sus consecuencias, hasta poderse llegar a hacer la pregunta si es posible una teología europea de la liberación. Buenas reflexiones teológicas donde los problemas fronterizos de la actualidad los deja reflejados el autor con una perspicacia poco común y planteamientos verdaderamente comprometedores para una reflexión teológica en la actualidad.- C. MORAN.

PAGE, J.G., *Primavera della Chiesa. Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, Paoline, Milano 1993, 21 x 14, 376 pp.

El autor, profesor de Teología Dogmática, es un gran estudioso de la Ecclesiología y ha publicado varios libros sobre el tema. El contenido de este estudio es diáfano: descubrir el verdadero rostro de la Iglesia en los escritos del Nuevo Testamento, ofreciendo una síntesis teológico-bíblica a todos aquellos que están empeñados en tareas pastorales y académicas. De ahí la finalidad eminentemente pastoral y espiritual de la obra.

La estructura es también clara: lectura con ojos eclesiales de los textos evangélicos; autoconciencia de la Iglesia en su primer desarrollo conforme al libro de los Hechos de los Apóstoles; concepción dinámica de la Iglesia en los otros escritos neotestamentarios y, por fin, una especie de síntesis teológico-pastoral sobre la Ecclesiología, como resumen de los estudios analíticos de todo lo anterior. Asimismo intenta ofrecer con su trabajo una sencilla contribución al movimiento de reunificación de las iglesias cristianas. La lectura se hace

amena, ya que el autor deja traslucir su vivencia de la fe cristiana y su amor a la Iglesia.-  
A. GARRIDO.

LUCKING-MICHE, C., *Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift "De concordantia catholica" des Nicolaus von Cues*, Echter Verlag, Würzburg 1994, 23 x 15, 242 pp.

Se trata de una tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga en 1992. La autora, joven teóloga alemana, ha estudiado en las universidades de Roma, Münster, Jerusalén y Tubinga y desde 1991 es asesora de la comisión de estudios de la Conferencia Episcopal alemana.

La figura de Nicolás de Cusa siempre nos resulta simpática. Hombre intelectualmente inquieto, cultivó las más diversas ramas del saber, a la vez que estuvo metido de lleno en la política eclesial. Los tiempos no eran buenos y luchó con fuerza contra la decadencia plasmada en la corrupción, la inmoralidad y abusos de todo tipo.

Es conocida su postura conciliarista antes del Concilio de Basilea. Esta obra "De concordantia catholica" está inspirada en esta tesis. Tesis que el Cusano abandonaría al ver el parecer de la mayoría de los padres conciliares. El estudio que presentamos pretende ofrecernos una interpretación sistemática de dicho tratado, con importantes aportaciones para la eclesiología en nuestra situación actual.- A. GARRIDO.

RANKE-HEINEMANN, U., *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*, Editorial Trotta, Madrid 1994, 23 x 15, 334 pp.

El título y el subtítulo de este libro son un buen resumen de su contenido. El subtítulo nos indica el tema: estudio de la doctrina que sobre lo concerniente a la sexualidad ha elaborado la Iglesia en su larga historia. El título trasluce una peculiaridad de toda la obra, su sorna: la cita del evangelio es una especie de chiste, que expresa la autoanulación sexual que ha originado la enseñanza de la Iglesia católica en sus fieles.

El estilo es claro, perfectamente inteligible por cualquier lector. Pero no es superficial, pues aborda de modo bastante exhaustivo y extensivo, desde el gnosticismo hasta nuestros días, la moral sexual de Occidente. Es mérito no pequeño de la autora el saber hacer accesibles cuestiones que la teología ha complicado mucho. El libro es, además, ameno y hasta divertido. Aparte de su ironía, que ventila como aire fresco pétreos tabúes sexuales, sabe relacionar historia y presente, encontrando su punto cómico, como que la admisión de métodos anticonceptivos naturales por la Iglesia actual se opone a la doctrina de san Agustín, que los condenaba por maniqueos.

El pensamiento tradicional de la Iglesia sobre la sexualidad, como es sabido de todos, pues dura hasta ahora, es decididamente negativo. La autora hace un recorrido sobre él, explica su origen, se desespera ante sus consecuencias, desmonta sus falsas bases. Su mordacidad está siempre presente. De Agustín dice que su conversión "fue una desgracia para los esposos, por muy importante que haya sido para la teología" (p. 75), dado que él unió para siempre placer sexual y pecado original. De Alberto Magno que "habría que reconocerle el título de patrono de los violadores" (p. 164), por afirmar que cuanto más se defiende una mujer, más lo desea. Tomás de Aquino, por su inferiorización aristotélica de la mujer y el sexo, tampoco sale muy bien parado. Esto puede parecer excesivo, pero ¿existe otro modo de contrarrestar y denunciar dos mil años de desvalorización sexual?

Uta Ranke-Heinemann es conversa católica procedente del protestantismo, lo que explica su talante libertario e independiente, algo que necesita también el catolicismo, tanto como su secular y admirada disciplina. Ha sido también la primera mujer en obtener



y perder una cátedra de teología católica, lo que es de alabar y lamentar. Tal vez algunas de sus ideas sean discutibles, por ejemplo que la sentencia evangélica sobre los eunucos (Mt 19,12) se refiere a los casados que repudian a su mujer, y no más bien a célibes, pero el conjunto del libro es una acertada crítica a un error eclesial que ha durado demasiado tiempo.- T. MARCOS.

LÄCHELE, R., *Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die "Deutschen Christen" in Württemberg. 1925-1960*, Calwer Verlag, Stuttgart 1994, 23 x 15, 319 pp.

El libro trata un capítulo especialmente amargo en la historia de la Iglesia alemana, el de la justificación cristiana de la ideología nazi, la historia del movimiento de los "cristianos alemanes". Bajo el lema de "un pueblo, un Dios, un reino, una fe" se entusiasmaron con un nacionalismo racista, que ensalzaba la autoconciencia alemana y eliminaba lo que parecía degenerarla. Demostrando en la práctica la tesis de E. Peterson de que el monoteísmo podía ser empleado como legitimador de las dictaduras, los "cristianos alemanes" pasaron por alto las negaciones del cristianismo que el régimen nacional-socialista suponía, como se encargaba de advertir la "Iglesia confesora", la corriente contraria liderada por Barth y Bonhoeffer. El estudio se ciñe al movimiento "cristiano-alemán" en la zona de Württemberg, en el suroeste de Alemania, mayoritariamente protestante. Repasa, con la minuciosidad que da el localismo, el origen de este movimiento en la región, su convivencia con la ideología nazi, su supervivencia en la posguerra.- T. MARCOS.

LORENZO SALAS, G., *Humanismo y cristianismo. Ensayo de Antropodicea*, Editorial PS, Madrid 1994, 20,5 x 13,5, 126 pp.

El cristianismo no se puede definir sin una referencia o base humana, no se puede pensar un Dios contra el hombre, sino que ser cristiano es ser radicalmente humano. El autor repite constantemente que el cristianismo debe aspirar a hacer más humano al hombre pues puede que en ocasiones no siempre lo haya hecho, el hombre no puede encontrarse con Dios sino a través del hombre y en el mundo, aunque Dios esté también fuera del hombre pero allí el hombre no puede tener experiencia de Él. Tan importante es la condición humana que el mismo Cristo la asumió, el misterio de la encarnación significa precisamente eso, no ser ajenos a nuestra condición humana y mundana. El mundo creado por Dios es lugar de encuentro, tenemos que avivar nuestra fe en la tierra, pues es donde vive el hombre creado a imagen de Dios, la secularización significa eso, autonomía de las realidades terrenas pues han sido bendecidas por Dios. La comunidad cristiana esta llamada a ser sacramento de solidaridad en esta sociedad; la evangelización no se hace desde arriba ni en los despachos, a distancia, sino desde la misma vida, encarnándose. Que sea la praxis, nuestro trabajo, los que juzguen la ortodoxia y no al contrario.

En fin un libro escrito en clave Vaticano II y apostando por ser fiel a uno de los signos de los tiempos, la falta de justicia y humanización en el mundo, refleja un optimismo frente al pesimismo que estamos acostumbrados a ver en algún documento eclesial.- J. ANTOLIN.

SCHÜSSLER FIORENZA, E., (Ed) *Searching the Scriptures. A feminist introductio.* SCM Press Ltd, London 1994, 23,3 x 15,4, 397 pp.

El libro corresponde a un primer volumen y es fruto de unas discusiones para conmemorar el centenario de la publicación de *The woman's Bible* (1895) de Elizabeth Cady

Stanton, aunque este primer volumen esta dedicado a otro libro que hizo época, *A voice from the South* (1892) de Anne Julia Cooper's, el segundo volumen se dedicará al anterior citado.

En estos ensayos realizados todos por mujeres se reivindica una nueva lectura de la Biblia y una nueva interpretación. *Searching the Scriptures* señala más la perspectiva socio-política, métodos y comunicaciones de la teología. Los escritos de la Biblia reflejan una mentalidad patriarcal, pues fueron escritos por hombres y fueron seleccionados y admitidos por las comunidades primitivas lideradas por hombres, pues ciertamente que Dios no escribió la Escritura; por eso es necesaria una lectura de la Biblia desde una postura feminista o mujerista. El libro refleja un primer apunte o aproximación de lo que puede dar de sí un trabajo serio en este campo. Aunque el libro es un homenaje a libros que dejaron huella, la evolución de la sociedad ha sido más lenta y la mujer ha tardado bastante en doctorarse y estar en condiciones de hacer esta lectura, pero creo que estamos viviendo el tiempo preciso. Saludamos el libro con entusiasmo, tiene la ventaja de ser escrito por diversas autoras y reflejando diversos países y culturas lo que hace que la lectura sea más enriquecedora. El mundo necesita oír la voz de las mujeres, por eso se sitúa dentro de la corriente liberadora superar situaciones de explotación, marginación e injusticia de nuestro mundo, las mujeres son una parte.- J. ANTOLIN.

RATZINGER, J. - SCHÖNBORN, C., *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1994, 20 x 12,5, 111 pp.

La aparición del «Catecismo de la Iglesia católica» (7-diciembre-1992) ha desencadenado, a escala mundial, una áspera controversia, crítica en muchas ocasiones, y de apoyo en otras. La idea de un catecismo de la Iglesia universal, no es nueva, sino que está en analogía con el Catecismo Romano «ad parrocos» (1566), según el espíritu del Concilio de Trento, el Catecismo Mayor de Lutero y el Catecismo de la Conferencia Episcopal holandesa (1966).

El Cardenal Ratzinger y el obispo auxiliar Schönborn, Secretario de redacción del Catecismo, proponen en este libro, no una historia completa del texto ni un comentario pormenorizado, sino una primera ayuda para su lectura y estudio, en torno a los siguientes temas: antecedentes del Catecismo, destinatarios y método, ideas directrices y temas fundamentales, y breve introducción a las cuatro partes del catecismo.

Si asumimos un criterio de "marketing", el elevado número de ventas pudiera dar fe del interés por esta obra, de una especie de «prebiscito del pueblo de Dios» (p. 20) «y hasta de la urgente necesidad que había de ella» (p. 7). Sin embargo, piensan algunos, todavía está por producirse la recepción más profunda de «la admirable unidad del Misterio de Dios» (Juan Pablo II) en la vida de la Iglesia, mediante la predicación, la catequesis y el anuncio teológico, que ayuden al creyente a conocer mejor una «norma segura para la doctrina de la Iglesia», a vivir su fe más profundamente y a transmitirla con mayor convicción. Otros, por el contrario, caracterizan al Catecismo como «enemigo del progreso, como acto de sometimiento a la disciplina por parte del centralismo romano» (p. 20).

Por sus respectivos cargos, nadie más capacitado que los autores para hacer esta *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, aunque pudiera cuestionarse si este Catecismo «para los obispos» expresa con la misma claridad el espíritu del Vaticano II, como lo hizo el Catecismo Romano con el espíritu del Concilio de Trento. Por otra parte, ¿llega a tiempo, «cuando ya no podía haber más demoras» -como afirma el Cardenal Ratzinger (p. 13)-, con «25 años de retraso» -como aseguró Jean Guittou-, o cuando el tiempo no estaba todavía maduro para tal proyecto? ¿Contiene el Catecismo una «doctrina sana, bíblica y litúrgica, adecuada para la vida actual de los cristianos», según el encargo de los Padres sinodales (1985)?.- F. RUBIO C.

MARTINEZ DIEZ, F., *Teología de la Comunicación* (Normal 539), BAC, Madrid 1994, 20 x 13, 385 pp.

Un libro denso y profundo sobre un tema de tanta actualidad como pueden ser los medios de comunicación social. Su autor es el dominico Felicísimo Martínez Díez, que lo presenta –o trata de presentar– como tema nuevo y como verdadero reto y desafío “a las teologías de aguas pasadas que siempre han llegado tarde para echar una mano a los naufragos”.

No hay duda de que este discípulo de Santo Tomás de Aquino, profesor de teología en Europa y América Latina, evangelizador dondequiera que se encuentra, nos ofrece aquí un valioso avance de la Teología de la comunicación, como fruto y experiencia de muchos años de trabajo en este campo.

Y es que, al parecer, según se colige de la lectura de la obra, los nuevos tiempos están reclamando una teología de la comunicación que, por otra parte, se ha escuchado con frecuencia en la Iglesia, a raíz del Concilio Vaticano II.

Este libro no es –ni lo pretende su autor– un manual de texto de teología de la comunicación. Quiere ser, más bien, un ensayo de teología sobre este tema, que se une a otros aparecidos en años anteriores.- T. APARICIO LOPEZ.

MARQUARDT, F.W., *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. II*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, 23'5 x 16, 415 pp.

Segunda entrega de la monumental escatología del profesor de teología evangélica de la Universidad de Berlín Friedrich-Wilhelm Marquardt, proyectada en tres voluminosos tomos. Cómo puede hacerse una escatología en tres libros, por lo demás bastante amplios, puede parecer ya un misterio, teniendo en cuenta que la escatología es sólo la objetivación de nuestra esperanza, hecha de símbolos que contornan y sugieren una vida con Dios. El autor la entiende como una realidad pregonada o anticipada, que influye en nuestra vida. Los conceptos con los que define su escatología son los de promesa, esperanza, futuro. En este tomo se centra en el caminar común hacia la promesa, esto es, los avatares de la fe israelita, la superación esperanzada de las pruebas. Y también el caminar de la Iglesia, el impulso hacia la misión. Capítulo aparte dedica a la muerte como objeción al futuro.

Característica común de su reflexión es una visión teológica judeo-cristiana, en la que Jesús es la referencia individual de la revelación colectiva que supone la historia de Israel. El inicio de su escatología cuestiona invariablemente si es posible una vida enmarcada por la esperanza después de Auschwitz, el sentido de una escatología burlada por la realidad.- T. MARCOS.

CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *El Pedagogo*. Edición bilingüe M. Merino y E. Redondo (Fuentes Patrísticas 5), Ciudad Nueva, Madrid 1994, 22,5 x 14,5, 746 pp.

En sus cuatro volúmenes anteriores la colección Fuentes Patrísticas ha editado una serie de obras, todas ellas de gran importancia para el antiguo pensamiento cristiano, pero de reducidas dimensiones. Con la presente se adentra ya en las grandes obras y ello nos parece buena señal para el futuro. *El Pedagogo* es, efectivamente, una obra amplia y una de las más importantes de Clemente Alejandrino, a su vez, uno de los personajes más significativos, por varios conceptos, de la antigüedad cristiana. Dirigido a quienes han adoptado la fe cristiana, en el primero de sus tres libros ofrece, a nivel de principios, la obra educadora del Logos, presentado como Pedagogo; en el segundo y el tercero, de carácter

práctico, se ocupa del modo concreto en que ha de proceder el cristiano en las más diversas situaciones de la vida diaria.

M. Merino y E. Redondo distinguen netamente los dos aspectos de la presente edición. De una parte, la trasmisión del texto en su lengua original griega y, de otra, la versión castellana correspondiente. Para el texto griego han tenido en cuenta, de forma prioritaria las ediciones de Sylburg (Heidelberg 1592), Dindorf (Oxford 1869), Potter (PG 1890-1891<sup>2</sup>), Marrou (SC 1965) y Stählin (GCS 1972), prefiriendo para las variantes, en la mayoría de los casos, el texto de este último. A las variantes de la crítica textual añaden otras aportadas por las últimas investigaciones sobre el autor y otros escritos por él citados. En el margen derecho del texto señalan las referencias a las ediciones de Potter, Stählin y Marrou. Respecto de la traducción castellana, reconocen no haber podido conseguir siempre el objetivo propuesto: conciliar la fidelidad al texto griego con la necesaria claridad exigida por el lector, debido a la dificultad de la lengua de Clemente. De hecho, unas veces han cedido al original griego, otras han seguido la gramática moderna. Las notas de pie de página son abundantes, más bien breves y cargadas de referencias bibliográficas.

La introducción, sin ser breve, tampoco es particularmente amplia, pero sí enriquecedora. En sus primeros apartados informa sobre la persona, el carácter, la circunstancia histórica y la obra de Clemente. Personaje atípico en el conjunto de los primitivos autores cristianos, «hombre muy próximo a la mentalidad y sensibilidad de nuestro tiempo» por su actitud ante el mundo y la vida, de gran erudición, «más vasta que profunda», y «uno de los grandes entusiastas y pioneros del empeño de armonización entre la Fe y la Filosofía», impulsado a ello por las circunstancias concretas en que tuvo que vivir: en Alejandría de Egipto y en el momento histórico en que tenía lugar la integración entre la *paideia* griega y la *humanitas* romana y entre la cultura greco-romana y el cristianismo.

En un segundo momento se ocupan ya específicamente del Pedagogo, obra en que Clemente se propone dar a sus lectores un método de educación cristiana y así participar de la vida incorruptible de Dios. En ese contexto delinear la figura y obra del Pedagogo, el Logos, con su triple función de protréptico, pedagogo y maestro, triple momento que refleja probablemente el orden establecido por Clemente para la catequesis en la escuela alejandrina. Los autores subrayan, en el aspecto positivo, el universalismo y carácter radicalmente cristocéntrico de la *paideia* cristiana y, en el negativo, dejar como en interrogante la figura y función del maestro humano, que conlleva el poner el mismo interrogante respecto del valor y sentido de la cultura pagana, cuyo origen, por otra parte, pone Clemente en el Logos, la fuente única de toda verdad. Ya de forma global, respecto de la figura y obra de Clemente, resaltan su condición de humanista cristiano, «el primer artífice destacado de la incorporación de la *paideia* helenística a la *paideia* cristiana».

La obra concluye con los índices bíblico, clementino, de autores y obras antiguos, de autores modernos y temático.- P. de LUIS.

*Peregrinación de Egeria. Itinerarios y guías espirituales a Tierra Santa.* Edición T.H. Martín-Lunas (Ichthys 17), Sígueme, Salamanca 1944, 20 x 13, 151 pp.

Cuando la Iglesia logró la paz con Constantino y, por mandato del mismo emperador, se levantaron una tras otra diversas basílicas en los lugares más significativos de la vida del Señor, se produjo en toda la Iglesia una verdadera avalancha de peregrinos a los Santos Lugares y lugares bíblicos.

El móvil de dichas peregrinaciones era ascético-espiritual. Hombres y mujeres piadosos se dirigían a Tierra Santa, unos con la intención de regresar al punto de origen después de haber satisfecho sus ansias espirituales, otros pensando en quedarse allí, sumándose al elevado número que habían elegido la tierra del Señor como lugar de residencia monacal. El fenómeno produjo abundante literatura: unos querían contar lo que habían visto, otros

facilitar la peregrinación de quienes les siguiesen. La presente obra recoge seis documentos de ese tipo que han sobrevivido, entre ellos el más célebre de todos, *La peregrinación de Egeria*, una noble dama española que, a finales del s. IV, durante tres años peregrinó por Asia Menor, Palestina, Egipto y Mesopotamia y dejó relación fiel y detallada de cuanto hizo y vio. A esta pieza literaria de gran valor por múltiples conceptos, que desgraciadamente no se ha conservado en su integridad, se añaden en nuestra obra estos otros documentos: *Libro de Pedro diácono sobre los Santos Lugares*, *El Peregrino de Burdeos*, *Breve guía de Jerusalén*, *Relato de Teodosio sobre Tierra Santa* y el *Itinerario de Antonio Placentino*. Y como complemento, dos cartas: Una de Valerio a sus hermanos los monjes del Bierzo en honor de la bienaventurada Egeria, y otra del obispo Eucherio al presbítero Fausto sobre Jerusalén y sus contornos.

Varios mapas ubican geográficamente al lector, mostrándole la ruta que se describe en el texto; asimismo, ofrece también las plantas de algunas basílicas a que hace referencia. Breves notas explican los conceptos que pueden resultar ininteligibles para un lector no especializado. Según Teodoro H. Martín, san Agustín define sus *Confesiones* como una *peregrinatio animae* (p. 27), sin dar la referencia oportuna. Y se comprende que no la hallara, porque tal definición no se halla en él. La lectura de la obra, por una parte, resulta interesante y, por otra, es fácil, gracias al estilo llano, de frase corta, adoptado por el traductor.- P. de LUIS.

NILO DE ANCIRA, *Tratado ascético*. Edición J.R. Díaz Sánchez-Cid (Biblioteca de Patrística 24), Ciudad Nueva, Madrid 1994, 20 x 13, 243 pp.

Aunque no tan conocido como San Basilio Magno o Evagrio, Nilo de Ancira en un autor de relieve en la literatura monástica oriental. Si bien apenas dejó huellas en occidente, fue considerable el influjo que ejerció entre los monjes de lengua griega a lo largo de la Edad Media, contribuyendo, según Díaz Sánchez-Cid, a mostrar un monacato moderado y humano. El *Tratado ascético* es, sin duda, interesante. Aunque la estructura no deje constancia de ello, por su contenido admite una división entre partes: la primera expone su idea del monacato junto con su origen y algunas evoluciones históricas (nn. 1-20); la segunda se ocupa del cometido del superior del monasterio (nn. 21-41), y la tercera, de los deberes de los monjes en general (nn. 42-75). De nuevo según Díaz Sánchez-Cid, es un «*kerigma* que invita con rigor profético a la libertad interior, una libertad que libera, la libertad de los hijos de Dios». En la línea de la literatura monástica de su época, influenciado por Evagrio, y muy cercano a san Juan Crisóstomo, el autor muestra tener un profundo conocimiento de los ideales y de la realidad del monacato por una parte, y del alma humana por otra.

En su introducción Díaz Sánchez-Cid ubica cronológica y geográficamente a Nilo; siguiendo a K. Heussi, distingue al autor de Nilo el Sinaita, y le identifica con un monje, superior de algún monasterio en los alrededores de Ancira a finales del s. V y comienzos del VI. Luego se ocupa de Nilo como maestro de vida espiritual, dominada por la idea de la *hesichia*, tanto del cuerpo como del alma, rechazando la acusación vertida por algunos estudiosos de estar cerca de los pelagianos o semipelagianos por su optimismo. En ulterior apartado analiza la interpretación de la Escritura, colocándola a todas luces en la tradición alegórica alejandrina. Tras referirse al conjunto de sus obras, hace una breve síntesis del tratado que nos ocupa.

La traducción va acompañada de abundantes, amplias y documentadas notas que colocan el pensamiento del Ancirano en el contexto de la literatura monástica oriental. La obra incluye índice bíblico y analítico.- P. de LUIS.

SAN AGUSTIN, *Obras Completas. XXXIV: Escritos antidonatistas (3º)*. Introducciones, bibliografía y notas de Pedro Langa; traducción de Santos Santamaría; índices de Pío de Luis (Normal 541), BAC, Madrid 1994, 12,5 x 20, 897 pp.

Tercer y último volumen de la colección de escritos antidonatistas. Contiene las siguientes obras: *Carta a los católicos sobre la secta donatista*, *Réplica al gramático Cresconio*, *donatista*, *Actas del debate con el donatista Emérito* y *Réplica a Gaudencio*, obispo donatista. Una de ellas, la *Réplica al gramático Cresconio*, es la más voluminosa; pero todas aportan su propio y específico caudal a la gran corriente del pensamiento teológico agustiniano.

Las notas introductorias a cada uno de estos escritos son obra de P. Langa, autor asimismo de la introducción general a los escritos antidonatistas y de las introducciones particulares y de las notas, tanto de pie de página como complementarias a cada una de las obras aparecidas en los dos volúmenes anteriores de escritos antidonatistas (BAC 498 y 507). No hace, pues, falta ponderarle su buena preparación, amplia documentación, rigor científico y verbo fácil. En la introducción a la primera obra, la *Carta a los donatistas*, cuya autenticidad por supuesto admite, examina el título, fecha y circunstancias redaccionales, estructura temática, importancia teológica y texto. Respecto de *Réplica al gramático Cresconio*, además de presentar al personaje, estudia la fecha de composición, la estructura temática y la cuestión textual. En las *Actas del debate con el donatista Emérito*, tras retratar a Emérito, se ocupa de la ocasión y carácter de la obra, de su título y fecha de composición, del esquema y texto. Y lo mismo dígase de la *Réplica a Gaudencio*, después de informar sobre la ciudad de Tamugadi, una de las plazas fuertes del cisma, y sobre Gaudencio mismo.

El autor muestra su buen conocimiento de la historia del cisma donatista y de la teología agustiniana en torno a ella, no sólo en las introducciones, sino también en las prolíficas notas a pie de página, una mina de información actualizada, sobre los temas a que lleva el texto agustiniano y, de un modo particular, en las 88 notas complementarias en que presenta de forma sintética, con la correspondiente bibliografía, diversos temas de índole histórica, prosopográfica, geográfica, bíblica, lingüística, teológica, etc.

La traducción, si parece a veces poco fluida, no se podrá negar que es fiel. La obra se cierra, como acostumbra la colección, con un índice bíblico y otro analítico, éste amplio y bastante detallado.- T. MARCOS.

CESAREO DE ARLES, *Comentario al Apocalipsis*. Edición E. Romero Pose (Biblioteca de Patrística 26), Ciudad Nueva, Madrid 1994, 20 x 13, 185 pp.

El Apocalipsis fue un libro que tuvo dificultades, sobre todo en la Iglesia griega, para ser admitido en el canon del Nuevo Testamento, debido principalmente a su milenarismo. Tal fue probablemente la causa principal de que muchos se perdieran. Entre los pocos que han sobrevivido, se cuenta la *Exposición del Apocalipsis*, en otro tiempo atribuida a san Agustín, pero restituida por Dom Morin a san Cesáreo de Arlés, obispo de esta ciudad gala durante la primera mitad del siglo VI. No es un comentario seguido, sino un conjunto de 20 homilías en que sigue muy de cerca el texto.

En la breve introducción, Romero Pose, especialista en la literatura sobre el Apocalipsis, presenta en primer lugar los rasgos esenciales de la biografía de san Cesáreo, para ocuparse luego de la producción literaria del santo que tiene lo más significativo en la obra de predicación a la que pertenece la obra que nos ocupa. Al análisis del *Comentario* dedica algo más de espacio. Hace un recorrido por la época patristica tanto griego como latina, deteniéndose en el comentario, perdido para nosotros, de Ticonio al Apocalipsis, el

«más significativo en la historia de la literatura cristiana» y del que depende toda la tradición exegética latina, y de un modo particular san Cesáreo. Hasta el punto de que es «un eslabón fundamental, en la cadena ticoniana, para recuperar y reconstruir el más importante comentario latino al Apocalipsis». Por último, reseña las ediciones y traducciones anteriores de la obra. Propio de esta edición, la primera en castellano, es el poner los paralelos de los antiguos comentaristas latinos al Apocalipsis de tal forma que los lectores pueden distinguir qué tradición o tradiciones sigue el autor del comentario. Concluye con los índices bíblico, de autores antiguos y modernos.- P. de LUIS.

KELLER, A., *Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu «De Musica» im Kontext seines Schrifttums*, Augustinus Verlag, Würzburg 1993, 22 x 15, 354 pp.

Tras regresar de Casiciaco a Milán para recibir el bautismo, Agustín comenzó a escribir, sirviéndose del género literario del diálogo, «libros sobre las disciplinas (liberales)» (Gramática, Dialéctica, Retórica, Geometría, Aritmética, Música y Filosofía). Sólo pudo concluir el correspondiente a la Gramática. Sobre la Música escribió seis «libros», dedicados a una de sus partes, el ritmo. La obra se denomina precisamente *De musica*, y quedó inconclusa; Agustín tenía en mente escribir unos seis libros más, dedicados a otra de sus partes, la melodía (*Ep.* 101,3). El DM es testimonio de cuánto valoraba Agustín en aquel momento la educación tradicional y de su importancia en la formación romana en la tarda antigüedad. Aunque es un libro de texto, orientado, por tanto, a la enseñanza, no es una obra de fácil lectura para el hombre de hoy; se requieren conocimientos de métrica latina para seguirla. Ello explica que sea una de las menos leídas del santo.

El presente estudio trata descifrar el escrito desde dos perspectivas: una exterior, referido al valor formativo de la música, y otra interior en cuanto testimonio de la actitud espiritual de Agustín.

En la introducción el autor hace una sumaria recensión de los estudios que se han ocupado de la obra desde distintos ángulos: desde la historia de la música y de la biografía de san Agustín; desde el estudio del ritmo y métrica, desde el de la antigüedad tardía y otros aspectos que ha ocupado la investigación más reciente. El primer capítulo, después de indicar el texto que utiliza (el de la Bibliothèque Augustinienne, 7), y referirse a su estructura dialógica, ofrece un análisis detallado de la obra entera dividida en tres partes: la primera se ocupa del libro primero («el esfuerzo en torno al concepto de música»); la segunda, de los libros II-V («la música como ciencia de las relaciones numéricas») y la tercera, del libro VI («la música como ascenso de lo corpóreo a lo incorpóreo»).

En el segundo capítulo estudia la fecha de composición del libro (389/390 en Hipona). Como no podía ser de otra manera, se detiene en la «rotura» que significa el libro 6º respecto de los anteriores, que se explica por una reelaboración a que lo sometió unos años más tarde, hacia el 409, como indica la *Ep.* 101 a Memorio. Reelaboración que se limitó presumiblemente a darle un tenor cristiano y a adaptarlo a una perspectiva cristiana. El texto que se nos ha conservado, pues, es testimonio de dos períodos y dos niveles del desarrollo de Agustín, a cada uno de los cuales dedicará a continuación dos capítulos.

Los capítulos 4º y 5º (referidos a los libros II-V) se ocupan de la música en el contexto de la educación antigua, ofreciendo el ideal tradicional de educación que subyace en el tratado agustiniano. Tras presentar la tradición musical propia de Roma y su posterior helenización, se detiene en las disciplinas liberales entre las que se incluye la música, señalando cuáles eran (dando también razón de las variantes [aritmética/astrología] en su enumeración presentes en su obra) y su significado para Agustín. Disciplina que, al carecer de ámbito institucional didáctico, tenía que ser estudiada por cuenta propia. Una vez puesto el marco, entra en el examen del contenido de los libros II-V, es decir, el ritmo. Como

Agustín busca sobre todo penetrar en el fenómeno sonoro, se ocupa de las relaciones entre música y gramática. Tanto la música como el lenguaje le ofrecen el presupuesto para clarificar el proceso de percepción de la verdad. Es decir, el santo coloca la música en un nivel filosófico e incluso teológico. Los dos últimos capítulos se ocupan precisamente de los aspectos filosóficos y teológicos en relación con el libro VI, integrado orgánicamente con los demás. El DM además de ser una *exercitatio animi* lógico-formal que posibilita o facilita el paso *a corporeis ad incorporea*, permite conocer la meta cuya consecución se persigue. Por otra parte, al identificar a Dios con la Verdad y Sabiduría, el DM alcanza un plano de significación teológica. El conocimiento espiritual y la fe cristiana ya no se excluyen sino que se complementan respecto del fin común de ambos, aunque el primer camino no sea accesible a todos.

El libro concluye con un triple índice de citas (del DM, de otras obras de san Agustín y de otros autores de la antigüedad, tanto de dentro como de fuera de la Iglesia) y otro de materias.- P. de LUIS.

FLASCH, K., *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, 22 x 15, 438 pp.

Las *Confesiones* de S. Agustín es una obra que suele cautivar a sus lectores, pero no a todos por lo mismo. Los filósofos, por ejemplo, hallan sus delicias, sobre todo, en los largos análisis sobre la memoria del l. X y en aquellos otros sobre el tiempo del l. XI. Este último es el objeto del estudio de K. Flasch.

El desarrollo del mismo se parece a una línea quebrada si, para trazarla, tomamos referencias cronológicas. Comienza en un punto alto, es decir, en la época moderna. La reflexión agustiniana sobre el tiempo no ha pasado desapercibida. El libro XI es el texto filosófico de la antigüedad tardía más discutido. Con referencia a él, el autor habla de «momentos de modernidad» y analiza las razones que han originado que se haya vuelto en nuestro agonizante siglo XX a la teoría agustiniana del tiempo. A ella han recurrido, en efecto, filósofos de Bergson, Paul York von Wartenburg, Husserl, Heidegger, Wittgenstein y Russell, cuyo relación con Agustín es aquí analizada.

Luego la línea desciende a la época de Agustín. En un primer momento examina la estructura. Al respecto distingue dos partes: la primera (nn. 1-16) en conexión con Gn 1,1; la segunda (nn. 17-39), que sería propiamente el «tratado sobre el tiempo». Esta enlaza con la anterior temática, pero no argumentativamente, y está dividida, a su vez en otras dos: una (nn. 17-27) acaba preguntando cómo se puede medir lo que antes ha mostrado como inextenso; otra (28-39) responde a la pregunta sobre qué es lo que medimos. Los nn. 40-41 son un epílogo que recupera los temas de la primera parte. Diferente cuestión es el lugar que ocupa el l. XI en el conjunto de las *Confesiones*. Luego se ocupa del lugar literario que corresponde al libro XI en el conjunto de las *Confesiones*. Manteniéndose al mismo nivel se ocupa de la teoría del tiempo que Agustín analiza en otros lugares (libro XII y XIII de las *Confesiones*, *Comentario literal al Génesis* y *La ciudad de Dios*).

A continuación desciende aún más para colocar la teoría agustiniana en la tradición filosófica clásica y analizar sus relaciones con los filósofos más cualificados de la época (Platón, Aristóteles, Sexto Empírico, Plotino y Séneca), pero se eleva de nuevo hasta la Edad Media para integrar el l. XI en los debates sobre el tiempo que mantuvieron en dicha época autores como R. Grossatesta, Alberto M., Egidio Romano, Enrique de Gante, Vidal de Furno y Dietrich de Freiberg.

Un nuevo capítulo entra en la crítica de la teoría agustiniana del tiempo en sus diversos aspectos (retórico-estilístico, aporético, moral-religioso, ontológico, calculatorio, de



filosofía del espíritu) que concluye presentando la teoría agustiniana del tiempo como un campo de acción de la historia del pensamiento.

Por último ofrece el libro XI en el texto latino del CC (L. Verheijen) con una traducción al alemán, acompañado de un muy detallado comentario filosófico-histórico, que investiga la argumentación de Agustín al detalle. Un doble índice, de personas y de materias, cierra la obra.- P. de LUIS.

CAMPELO, M., *San Agustín actual. Temas de hoy*, Ed. Monte Casino, Zamora-Valladolid 1994, 21 x 14, 144 pp.

En *San Agustín actual. Temas de hoy*, nos ofrece el autor, lo que anunciaba en una obra anterior, cuya recensión puede verse en esta misma revista, XXIX (1994) 604-605, donde se hace referencia también a la persona humana de san Agustín, qué es filosofía, su método, religión y filosofía, el escepticismo, lo ideal y lo real, las categorías y "el a priori", la ontología, la estética, la moral, el amor, la historia como vocación y el Derecho. Este último tema está bien elaborado como síntesis; pero no está subdividido en apartados. Sucede lo mismo con los capítulos sobre la estética, la moral y la historia como vocación. En el capítulo del Derecho trata de la ley divina, la ley natural, necesidad de coacción en el derecho, el origen del mal, las leyes temporales, el orden y la paz. Algunos de estos temas merecen un tratamiento más amplio. Concluye afirmando que "es difícil traducir el término *pax* en Agustín, ya que le da alcance metafísico y religioso". Esto sucede en algunos textos, donde el orden natural y sobrenatural se complementan y superponen, haciendo una especie de trasvase o absorción de lo natural por lo sobrenatural. En la parte del Derecho sólo da 10 citas de san Agustín, omitiendo la bibliografía que existe sobre esto. Se trata de una obra de divulgación y de síntesis haciendo ver la actualidad de san Agustín.- F. CAMPO.

### Moral-Derecho

ROTTER, H. - VIRT, G. (eds.), *Nuevo diccionario de moral cristiana*, Herder, Barcelona 1993, 17'5 x 24,5, 631 pp.

A partir del Concilio Vaticano II hemos asistido a una producción enorme y creativa, con planteamientos nuevos y debates acalorados. Actualmente nos encontramos -sin olvidar los debates aún candentes y pendientes- en una etapa de sedimentación y síntesis unificadoras del inmenso material acumulado, cuyos frutos son visibles en la aparición de nuevos diccionarios y manuales de moral.

En esta línea, y sobre la estela del *Diccionario de moral cristiana* de Karl Hörmann (1969; versión española: Herder 1985<sup>3</sup>), aparece esta obra coordinada por Hans Rotter y Günter Virt. En total son 56 los especialistas de todo el ámbito lingüístico alemán que tratan en 176 artículos tanto los temas morales habituales como los que gozan de gran actualidad. Para hacernos una idea: aborto, autonomía, cuestión feminista, deporte, domingo, ética del AT, ética del NT, eutanasia, familia, fecundación artificial, fundamentalismo, genética y técnica genética, guerra, homosexualidad, moral impositiva y tributaria, paz, regulación de la natalidad, servicio militar, soltería, tolerancia, transplantes, uniones no matrimoniales...

Dejando de lado lo que se suele decir en este tipo de obras (acerca de la heterogeneidad de sus autores, de la mayor o menor profundidad de las presentaciones...), en su conjunto aparece como una obra de consulta seria y profunda, abierta al diálogo interdisciplinar y ecuménico, y aconsejable tanto a los *expertos* como a cuantos se sientan inquietos por lo moral.- J.V. GONZALEZ OLEA.

VIDAL, M., *Eutanasia: un reto a la conciencia*, San Pablo, Madrid 1994, 15,5 x 21, 159 pp.

En esta obra, Marciano Vidal estudia la muerte en cuanto *morir*, como acontecimiento de la misma vida humana. Dos son los temas introductorios: la relación entre muerte-ética y la definición de «muerte clínica», una definición que pertenece a la medicina, no a la teología, y cuyo parámetro no es ya el corazón sino el cerebro. Es imprescindible evitar la polisemia y ambigüedad de los términos usados, así como plantear correctamente el asunto: quedan descartados el voluntario directo-indirecto, el doble efecto, el «ordinario-extraordinario», la diversidad de personas y la acción-omisión. El planteamiento elegido es el del *conflicto entre dos valores* (técnicamente *bienes*): la vida humana y el morir con dignidad, y el mejor criterio, la *razón proporcionada*. En la *eutanasia* se respeta el derecho a morir pero no la vida humana; en la *distanasia* (encarnizamiento terapéutico) se aprecia la vida humana pero no el derecho a morir dignamente; sólo en la *ortotanasia* se da la síntesis ética de ambos.

Completa el desarrollo con la «apropiación ética del morir» (adopción de una actitud coherente ante la realidad futura de «mi» propia muerte, apostando por la vida sabiendo que la existencia terrena no es definitiva), la exposición de las razones a favor y en contra de la despenalización de la eutanasia, y el sentido cristiano del morir que dice NO a la eutanasia y distanasia y SI a la ortotanasia, ofrece la plenitud de significado desde la fe en Cristo muerto y resucitado e integra el morir en el vivir humano.

En la obra se recogen textos provenientes de todos los ámbitos: personas que están viviendo su muerte inminente, magisterio, literatura, prensa, diversos organismos, los derechos del enfermo y los derechos del enfermo terminal... En cada capítulo hay también unas actividades elaboradas por Pedro Rodríguez Santidrián, que ayudan al debate y a razonar las opciones asumidas (o que hay que asumir).

Por su claridad, concisión y metodología, esta obra es asequible a todos los públicos y hace reflexionar y asumir la tarea de vivir el morir y de ayudar a que otros tengan una muerte digna, algo que nuestra cultura obstaculiza.- J.V. GONZALEZ OLEA.

CORRAL PRIETO, L., *La no-violencia. Historia y perspectivas cristianas*, CCS, Madrid 1993, 15 x 21, 230 pp.

Este trabajo nos presenta a la *no-violencia* como la alternativa más adecuada y más evangélica para el compromiso por la paz y la lucha por la justicia y la defensa de los débiles.

En el primer capítulo define el término *no-violencia* partiendo de Gandhi y de sus seguidores; no es sólo la renuncia a la violencia que mata, sino también un programa constructivo de justicia y cuya clave para la resistencia al opresor o al invasor es la «no-colaboración» de los ciudadanos. El segundo cap. se ocupa del pensamiento sobre la paz en la Biblia y en la historia de la Teología Moral hasta hoy. La violencia reflejada en el AT se comprende dentro del camino hacia la plena revelación en Cristo, que con sus exigencias radicales de *no-violencia* y amor a los enemigos pone en tela de juicio la imagen de nuestra Iglesia y nuestras comunidades. En la tradición cristiana posterior, aunque tengamos una línea no-violenta ininterrumpida desde los primeros mártires, sin embargo se dan un

cambio y una ambigüedad en la enseñanza y en el comportamiento eclesial debido a sus compromisos con los poderes establecidos. Esta doctrina tradicional se encuentra hoy en profunda revisión, aunque el «no matarás» como criterio para juzgar la moral de la violencia parece que todavía tiene poca relevancia. En las declaraciones interconfesionales sí encontramos una toma de postura más explícita y decidida. En el capítulo -central para el autor- dedicado al Magisterio, analiza los documentos sobre la paz desde la *Gaudium et Spes* a la *Centesimus annus*: El uso del término *no-violencia* es gandhiano y evangélico; aunque cada vez con mayores reticencias, todavía se admite la legitimidad de la defensa armada (ejército y servicio militar, guerra *justa*, legítima defensa y pena de muerte). El precepto «no matarás» se basa en la dignidad sagrada de la persona humana: el cristiano reconoce en cada hombre a Dios mismo y debe amarlo como Dios lo ama. A partir del Concilio Vaticano II se alaba y anima a quienes buscan medios no-violentos para la defensa y la lucha contra la injusticia, y se apoya la objeción de conciencia al servicio militar.

Luis Corral nos ha ofrecido una obra densa y científicamente elaborada, en la que se transparenta su profunda experiencia nicaragüense: Somoza lo encarcela por sandinista (1979) y los sandinistas lo expulsan por somocista (1983), con lo cual se vuelve a demostrar que el poder no tiene ni idea de qué va el profeta. Con libros como este uno no puede seguir instalado tan tranquilamente en los esquemas de siempre.- J. V. GONZALEZ OLEA.

M. VIDAL, *¿Podemos bautizar el capitalismo? Juicio ético al capitalismo?*, Edit. San Pablo, Madrid 1994, 21 x 15,5, 145 pp.

Saludamos con alegría este conjunto de publicaciones que está ofreciéndonos M. Vidal en la colección *Para el debate moral* de la editorial San Pablo. Subrayo su sentido sintético, que facilita el seguimiento del discurso reflexivo, la claridad de ideas y la metodología didáctica seguida. Se está manifestando bastante eficaz la colaboración entre M. Vidal y Pedro R. Santidrián.

El núcleo central de este volumen lo ocupa el capitalismo, es cierto. Pero no pueden pasar desapercibidas sus apuntes sobre la economía y sus relaciones con ética, como tampoco su reflexión sobre el colectivismo, oportunidad que aprovecha para delimitar con gran claridad tanto el marco referencial como los criterios axiológicos que orientan una económica leída y vivida cristianamente. Está lleno de contenido su comentario a la *Centesimus Annus*.- Z. HERRERO.

M. VIDAL, *La propuesta moral de Juan Pablo II*, Edit. PPC, Madrid 1994, 20 x 13, 173 pp

El hecho de ser el primer documento pontificio que trata de forma monográfica los principios fundamentales de la moral cristiana (enseñanza bíblica, tradición eclesial y planteamientos de la teología moral después del Vaticano II) permite diversas lecturas de la encíclica. M. Vidal se ha decidido por la lectura *teológico moral* que, al centrarse en cuestiones técnicas, no es fácil de comprender. Mas siendo necesario que la enseñanza de la encíclica pueda formar parte de la vida eclesial y de los debates éticos, tanto en la Iglesia como en la sociedad, se esfuerza en ayudar a los posibles lectores para que podamos llegar a una correcta comprensión y vivencia de la misma. Lo hace, como es habitual en M. Vidal, subrayando las claves interpretativas de la encíclica. Considero acertado su método de dejar hablar a la misma encíclica sin perderse en amplios comentarios, debidos a la propia reflexión o a cualquiera de las corrientes defendidas por los moralistas actuales. Facilita, sin embargo, el recurso a tales corrientes con las debidas llamadas y bibliografía.

fía consignada en las notas. Presenta el estudio como *primera lectura* de la encíclica, es decir, sin pretensiones de ser definitiva.- Z. HERRERO.

J.I. CALLEJA, *Un cristianismo con memoria social*, Edit. San Pablo, 21 x 13,5, 271 pp.

Armonía entre reflexión y experiencia en mutua interacción y entre la reflexión y experiencia personales y las de otras personas. Y la experiencia habla de lo actual, del proyecto europeo y de la economía española (cambio de la década de los noventa, reestructuración del capitalismo, economía española, tratado de Maastricht y sus secuelas). La reflexión se enriquece con la *memoria histórica* de los principios y valores que los cristianos hemos reconocido a lo largo de los siglos, no de forma inmovilista sino para abrirse a *un futuro para todos*. Desde este horizonte de futuro, hacia el que camina nuestra vivencia, da cabida a los nuevos pueblos, al tercer mundo, al Sur que le señala como punto de aterrizaje el de la *solidaridad*. Resulta interesante su reflexión sobre la *solidaridad* y sobre la *misericordia* y la *paz se besan*. Igualmente subrayo la elección esmerada de la bibliografía que le ha ayudado en la reflexión.- Z. HERRERO.

VV. AA., *Derecho Canónico a los diez años de la Promulgación del Código. XIII Jornadas de la Asociación Española de Canonistas. Madrid 14-16 abril-1993*, Universidad Pontificia, Salamanca 1994, 20 x 15, 350 pp.

Aunque los temas tratados y el título no se corresponden, el enfoque pastoral sobre los "Aspectos de la función de santificar de la Iglesia, en las XIII Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, se hace desde la perspectiva de los diez años de vigencia del Código de Derecho Canónico, teniendo en cuenta su aplicación y la praxis pastoral. Hay una "trabazón sustancial" como observó la coordinadora de la edición, Consolación Moreno en la "presentación". La primera ponencia trata de la Integración del Derecho Canónico en la misión santificadora de la Iglesia, donde hay afirmaciones discutibles como la de que "el método Canónico no puede ser jurídico" (p. 29). Esto no se acepta por la mayoría de los canonistas, que son juristas antes que teólogos. Se apoya en el testimonio de Mons. A. M. Rouco Varela, que admite y defiende una fundamentación teológica del Derecho Canónico. Esto es correcto; pero la metodología tiene que ser jurídica, porque su objeto es la justicia. Hay que admitir una fundamentación cristológica, porque hay que ver a Cristo detrás de la norma canónica. Su fin es el *salus animarum*. Querer dar al Derecho Canónico un método teológico es desenfocarlo. Siguen las ponencias "El bautismo como origen de obligaciones y derechos del fiel en la Iglesia", por Antonio Martínez Blanco; "La justicia pastoral en el ejercicio de la función santificadora", por Tomás Rincón; "Los sacramentos como derecho del fiel", por José María Díaz Moreno; "La función ministerial de los clérigos", por Alberto de la Hera; "El poder de régimen al servicio de la función santificadora", por Francisco de Paula Vera Urbano; "La sacramentalidad del matrimonio y la incapacidad para asumir las obligaciones conyugales", por Feliciano Gil de las Heras; "El Derecho penal Canónico al servicio de la misión santificadora de la Iglesia, por Angel Marzoa Rodríguez y "En torno al *munus sanctificandi* en la Iglesia". Discurso de clausura por Mons. Mario Tagliaferrri. Entre los apéndices están "Novedades en el Derecho eclesiástico del Estado:1992", por Aurelio Gómez Olea y Carlos Corral Salvador y "Novedades canónicas en el año 1992", por José Luis Santos Díez, que hace una buena síntesis. El valor y seriedad de las ponencias está en consonancia con sus autores. En ellas se pone de relieve la importancia del Derecho Canónico y su presencia viva en la Iglesia. A los 10 años del Código de 1983 se comprueba que su contenido y fines pastorales siguen siendo objeto

de mayor profundización para llevarlos a la práctica. En esta obra se hace una valoración selectiva de los aspectos de la función santificadora de la Iglesia según el Código, que en parte sigue siendo un programa para realizar.- F. CAMPO.

GOTI ORDEÑANA, J., *Sistema de Derecho eclesiástico del Estado*. Segunda edición revisada, L. Martínez, San Sebastián, 1994, 24 x 17, 888 pp.

El autor, catedrático de Derecho eclesiástico del Estado en la Universidad de Valladolid, compuso esta obra para “servir de orientación a los alumnos de la Universidad” y también para “elaborar una teoría de esta disciplina jurídica”. Es fruto de la docencia y de la investigación, que Juan Goti Ordeñana ha sabido conjugar con acierto. Esta obra ha sido calificada por algunos de “ensayo enciclopédico” y lo es en esta disciplina que se ha incorporado a los estudios universitarios en España con la reforma del pensum de la Universidad. Como investigador recurre a la historia, maestra de la vida, para ver el origen y evolución de los derechos fundamentales, junto con los conceptos y premisas de que parte para dar solución a los actuales problemas del Derecho eclesiástico del Estado. Después de exponer en la Introducción la libertad religiosa, como una manifestación de la libertad humana en general, y la función del Estado democrático con la metodología, desarrolla en 20 capítulos el programa de esta disciplina. Divide la materia en dos partes: general y especial. En la parte general (caps. 1-11) trata de la libertad religiosa en una sociedad secularizada, dialecticidad de las relaciones del Estado con las confesiones religiosas, modelos de solución en el Derecho comparado, antecedentes históricos del Derecho eclesiástico español, sus fuentes, relaciones entre el ordenamiento eclesiástico del Estado y los de las las confesiones religiosas, las autonomías, derechos fundamentales, etc. En la parte especial (cap. 12-20) expone el régimen jurídico de los entes religiosos, su registro, libertad e igualdad en el sistema educativo, financiación de las confesiones religiosas, el patrimonio religioso de interés cultural, asistencia religiosa a los centros públicos, la objeción de conciencia, incidencia de la libertad religiosa en el Derecho laboral y el reconocimiento del matrimonio religioso (católico), incluyendo también, según los Acuerdos de 1992, al evangélico, judío y musulmán con su eficacia y referencia a posibles disoluciones. Todo ello bien documentado y puesto al día con opiniones a veces avanzadas, como en la objeción de conciencia, que habrá que tener en cuenta. Todo ello bien documentado y razonado. A su amplia y profunda erudición Canónico-jurídica se une una exposición clara y brillante en cuanto al estilo. Se le felicita, deseándole éxito en sus planes y trabajos complementarios, como el Tratado de Tordesillas y otros que tiene entre manos.- F. CAMPO.

AA. VV., *Código de los cánones de las Iglesias orientales*. Edición bilingüe por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, BAC, Madrid 1994, 17 x 12, 685 pp.

La Biblioteca de Autores Cristianos, que ha prestado un buen servicio con la difusión del Código de Derecho Canónico, facilita el conocimiento del *Código de los cánones de las Iglesias orientales (CCEO)* con 30 títulos y 1546 cánones. La versión esta bien hecha por los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca. El prólogo, en italiano, es del Cardenal Aquiles Silvestrini, Prefecto de la Congregación para las Iglesias orientales. En las “Notas de los editores”, se deja constancia de que se hace la traducción con glosa como para el *Corpus Iuris Canonici (CIC)*. Juan Luis Acebal traduce el tit. XII (cc. 410-572) “de los monjes y de los demás religiosos y de los miembros de los institutos de vida consagrada”, y tit. XXIV (c. 1055-1400), “de los juicios en general”; Federico R. Aznar Gil, parte del tit. XVI (cc. 776-866) “del matrimonio”; tit. XXIII (cc. 1007-

1054) “de los bienes temporales”, y XXVII-XXVIII (cc. 1401-1487) “de las sanciones Penales en la Iglesia” y “del procedimiento para imponer las penas”; Teodoro I. Jiménez Urresti, los “cánones preliminares” (cc. 1-6), tit. II (cc. 27-41) “de las iglesias *sui iuris* y de los ritos”; tit. XXIII, (cc. 573-583) “de las asociaciones de los fieles”; tít. XVII-XXII (cc. 896-1006) “de los bautizados acatólicos que llegan a la plena comunión con la Iglesia Católica”, “del ecumenismo”, “de las personas” y “de los actos jurídicos”, “de los oficios”, “de la potestad de régimen” y “de los recursos contra los decretos administrativos”; tit. XXIX-XXX (cc. 1488-1546) “de la ley, la costumbre y los actos administrativos”, de la prescripción y del cómputo del tiempo”; y Julio Manzanares, tit. I (cc. 7-26) “de los fieles cristianos y de los derechos y obligaciones de todos ellos”; tit. III-IX (cc. 42-40) “de la suprema autoridad de la Iglesia”, “de las Iglesias patriarcales”, “de las Iglesias arzobispales mayores”, “de las Iglesias metropolitanas y de las demás Iglesias *sui iuris*”, “de las eparquías y de los Obispos”, “de los exarcados y los Exarcas”, “de las asambleas de los Jerarcas de varias iglesias *sui iuris*”, “de los clérigos” y “de los laicos”; parte de los tít. X y XVI (cc. 584-775 y 867-85), “de la evangelización de las gentes”, “del magisterio ordinario”, “del culto divino y de los sacramentos”, menos el matrimonio, “de los sacramentales y lugares sagrados”, etc. Aparece al final un “vocabulario de los términos menos conocidos”, la “equivalencia de cánones CCEO y CIC” con “índice analítico”, que facilita su consulta. Hay muchas afinidades y coincidencias con el *CIC*. Actualmete la Iglesia puede respirar “con dos pulmones de Oriente y Occidente” (p. 6), como observa el Papa Juan Pablo II al promulgarlo. Esta bien que se precise el significado de la “eparquía” que equivale a “diócesis”, el “exarcado” y otros términos que tienen matices especiales. Se puede incrementar el estudio del CCOE entre los que hablan castellano con esta edición bilingüe.- F. CAMPO.

### Filosofía-Sociología

SOLAN DUESO, J., *Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos*, Editorial Anthropos, Barcelona 1994, 20 x 13, 132 pp.

El libro comienza con 95 páginas introductorias, donde se analiza la personalidad intelectual de Aspasia de Mileto, como maestra de oratoria. A continuación viene un texto bilingüe en griego y en español donde aparecen todos los testimonios sobre Aspasia. Este estudio está dedicado a uno de los personajes femeninos más carismáticos de la antigüedad clásica. El da crédito al testimonio de Platón en el *Menéxeno* que Aspasia era maestra de oratoria de Pericles y autora de discursos fúnebres. Está testimoniado que Aspasia como amante y concubina de Pericles tuvo una posición influyente en los círculos intelectuales y políticos del periodo clásico de Atenas.

La figura de Aspasia en este sentido está en relación con el discurso de igualdad hombre y mujer y proceso de emancipación de la mujer con la sofística como aparece en algunas tragedias de Eurípides. No olvidemos que la mentalidad machista era la dominante en Grecia; las mujeres no recibían educación, sólo las prostitutas y alguna liberal que no dependía de nadie; por eso la presencia de Aspasia debe entenderse como excepcional. Es bienvenido este estudio pues en español no existe ninguna obra sobre Aspasia y la mayoría de los manuales de filosofía la ignoran. Reconozco que algunos de los presupuestos del libro son hipotéticos y discutibles pero está bien que se introduzcan en la discusión filosófica, muy relacionado con la reivindicación de la sofística y la tragedia en los estudios del mundo clásico.- J.ANTOLIN.

XENOPHON, *Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Oxford University Press (Clarendon), Oxford 1994, 22 x 14, xii-388 pp.

Oxford University Press nos presenta una cuidada edición del *Oeconomicus* de Jenofonte realizada por la profesora Pomeroy. La obra comprende 100 pp. de introducción, 100 pp. con el texto griego y la traducción inglesa, 130 pp. de notas críticas y comentario y 40 de bibliografía e índices. La edición no está pensada exclusivamente para el especialista en cultura clásica sino que es también accesible a un público más amplio. El *Oeconomicus* es una obra única en la literatura griega y desarrolla un diálogo sobre la administración doméstica de una familia griega, entendiendo doméstico en el sentido amplio de propiedades, tierras, esclavos..., es decir toda la actividad económica familiar. El libro cubre un amplio espectro de temas tales como agricultura, filosofía, historia social, militar, intelectual y económica. Es una de las fuentes principales para conocer la historia social y económica del siglo IV, así como las costumbres, la situación de la mujer, la familia griega, el papel de los esclavos, la religión popular etc. Jenofonte, historiador, con un interés en reflejar en sus obras la realidad concreta, fue posiblemente discípulo de Sócrates algún tiempo entre el 404 y el 401 a. C., y da una imagen de él diferente a la que nos transmite Platón. El Sócrates de Jenofonte es un hombre práctico preocupado por cosas muy concretas. ¿Responde dicha imagen a la realidad, o es Platón quien nos ha transmitido más acertadamente quién fue Sócrates? Permanece como punto de discusión entre los especialistas. Interesante es también la exposición que hace del papel de la mujer, apreciándolo mucho más de lo que lo hará Aristóteles.- F. JOVEN.

PABST, B., *Atomtheorien des lateinischen Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 22,5 x 15, viii-373 pp.

Un buen libro que nos hace una exposición de la pervivencia y desarrollo del atomismo de la antigüedad a lo largo de la edad media. Tras dar un repaso al pensamiento atomista de Leucipo, Demócrito y Galeno, el autor expone cuáles han sido las fuentes de transmisión de su pensamiento en la edad media: por un lado las obras de Lucrecio, Cicerón, Calcidio y Servio y por otro las citas y opiniones sobre el tema de los padres de la Iglesia, especialmente Lactancio, Basilio, Ambrosio y Agustín. Al final de esta parte hay una lista de todos los lugares de autores clásicos y cristianos que los medievales han podido tener como información sobre el tema. Se transmiten las opiniones atomistas a la primera edad media por medio, entre otros, de Isidoro de Sevilla. En el siglo XII se produce un verdadero renacimiento del atomismo, Odo de Cambrai, Adelardo de Bath y, muy especialmente, la escuela de Chartres con Guillermo de Conches y Thierry de Chartres. También Pedro Abelardo y Hugo de San Víctor tratan el tema. Hubo igualmente oposición a partir de la segunda mitad del siglo XII con la transmisión por medio de las traducciones del árabe de la crítica aristotélica al atomismo. En el siglo XIII hay conceptos atomistas en Roberto Grosseteste y críticas en Guillermo de Auvergne. El triunfo del aristotelismo llevó al olvido al atomismo. Ya en el siglo XIV destacan las opiniones de Nicolás de Autrecourt y de J. Wyclif. Al final de la obra en un apéndice se recoge la edición de seis manuscritos medievales que hablan del atomismo. Una bibliografía completa el trabajo.

Concluye el autor que 18 pensadores medievales entre el 1100 y 1380 tienen presente una teoría corpuscular de la materia. Frente a opiniones tradicionales que hablan de la poca importancia que había tenido el atomismo en la edad media, será necesario cambiar de opinión ya que en 280 años hay un buen grupo de partidarios. Además es en el período 1100-1150 cuando se alcanza un acuerdo casi general sobre la teoría corpuscular como no

lo había habido desde la antigüedad y no volverá a haberlo hasta el siglo XVII. El reintereés por la naturaleza y la eclosión cultural del siglo XII propició esa vuelta sobre al atomismo. El impacto de Aristóteles acabará con este renacimiento que en los años 1200-1250 es marginado a partir de los argumentos del libro sexto de la *Física*. En el siglo XIV en un marco de crítica a Aristóteles vuelve la teoría pero con un impacto menor. De todas formas a lo largo de la edad media no se trata de una repetición del pensamiento griego, sino de una reelaboración del tema dentro de un contexto de preocupación por la explicación de la naturaleza hecha a partir de las citas que se conservan de los antiguos atomistas y, sobre todo, a partir de la propia reflexión.

Respecto a S. Agustín, Pabst comenta las opiniones expuestas en la carta 118,27-31 (a Dióscoro) en la que hay una crítica dura a las opiniones atomistas, especialmente epistemológicas, y una diferenciación entre el pensamiento de Demócrito y Epicuro. San Agustín ve una contradicción fuerte entre la física y la epistemología atomista. La cita de la carta 3,2 con un texto complicado según el cual la materia podría dividirse hasta el infinito y que Pabst parece interpretar en sentido diferente. En *La Ciudad de Dios* hay referencias en 8,5 y 11,5 contra el atomismo. la diferencia entre Demócrito y Epicuro aparece también en *Contra los académicos* 3,10,23. En el *Sermón* 362,20, explicando S. Agustín 1 Co. 15,51-52 afirma el autor que se encuentra la primera referencia de la patrística a la concepción atomista sin una valoración negativa. De todas formas, me parece a mí, este texto no expone la concepción atomista, sino que usa el lenguaje para poner un ejemplo de lo que sería una acción inmediata, instantánea, sin propugnar ninguna existencia de átomos, ni tomar partido por ellos. Habría que leerlo en el mismo sentido que el *Sermón* 277,10-11 como un ejemplo o una figura retórica.- F. JOVEN.

SHELLING, F. W. J., *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, Felix Meiner, Hamburg 1994, 24 x 16, xxx-224 pp.

La editorial Meiner ha emprendido la tarea de publicar una edición crítica de los diarios y borradores de Schelling aunque los editores digan con algo de modestia que se trata sólo de una *wissenschaftlichen Studienausgabe*. Comienza con la publicación de los calendarios anotados por Schelling en los años 1809 a 1813. Los calendarios escritos por delante y por detrás, llenos de tachaduras y correcciones, con multitud de ocurrencias y frases sueltas, se conservan en Berlín. Es más, en algunos volvió a escribir notas y apuntes años después de su primer uso. Schelling, como mucha gente, usaba calendarios de mesa para anotar citas, reuniones, cuentas, compras, cumpleaños, etc. Gracias a ellos se puede seguir, más o menos, el vino que compraba, las veces que se iba de paseo con su segunda mujer (novia todavía) Pauline, si llovía o nevaba (mucho interés parecía tener Schelling por apuntar el tiempo que hacía)... y también pueden seguirse las preocupaciones filosóficas de Schelling en esos momentos ya que Schelling los utilizaba para anotar las reflexiones y pensamientos filosóficos que se le ocurrían. Estamos en el momento en que Schelling ha escrito la *Investigación sobre la esencia de la libertad humana* (1809) y en la época en que elabora las primeras redacciones de *Las edades del mundo* (1815) donde expone su idea del retorno del universo a Dios a través de la historia. Muchas anotaciones hay sobre la religión en estos calendarios. Son una fuente excelente para conocer la biografía y el desarrollo del pensamiento de Schelling así como la historia cultural de la época. Schelling nunca pensó guardarlos pero los hijos los conservaron y pasaron, tras diversas vicisitudes, al archivo de la Academia de Berlín siendo ahora publicados. Esperamos la continuación de esta cuidada edición que se cierra con unos completísimos índices.- F. JOVEN.



HAMACHER-HERMES, A., *Inhalts- oder Umfangslogik? Die Kontroverse zwischen E. Husserl und A. H. Voigt*, Verlag Karl Alber, Freiburg / München 1994, 23 x 14,5, 211 pp.

Tesis doctoral presentada en 1992 en Aquisgrán y dirigida por Ch. Thiel. La obra estudia la discusión que se estableció entre Husserl y Voigt en el *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* a finales del siglo pasado entre una concepción extensional y otra intensional de la lógica, dentro de un amplio debate que hubo en Alemania en el último cuarto del siglo XIX cuando se intentó presentar una lógica intensional como fundamento alternativo a la nueva álgebra de la lógica, que venía de Inglaterra y que se consideraba extensional. Schröder tomó claro partido por la nueva lógica, mientras que Frege desarrollaba sus propias ideas al respecto. Husserl caracterizaba la nueva lógica como un mero cálculo, extensional y superfluo. Voigt por el contrario quiere ver en la lógica matemática la ciencia de las leyes y reglas del pensamiento. La tesis de la autora da un amplio repaso a todo el mundo lógico de habla alemana de la segunda mitad del siglo pasado y permite adquirir una buena información al respecto, además saca a relucir la figura de Voigt prácticamente desconocido en la actualidad. Al final hay una amplia bibliografía.- F. JOVEN.

WYLLER, T., *Indexikalische Gedanken. über den Gegenstandsbezug in der raumzeitlichen Erkenntnis*, Verlag Karl Alber, Freiburg / München 1994, 20,5 x 13, 215 pp.

Las expresiones indéxicas o deícticas se caracterizan por tener referencia transeúnte, diferente referencia en cada caso, siendo las reglas de uso siempre las mismas. En ellas no se puede identificar significado y referencia. Son los pronombres personales, demostrativos, algunos adverbios. Por ejemplo: "tú estás ahora aquí", las palabras *tú, ahora, aquí* son signos indéxicos. El significado viene determinado por reglas de uso que son siempre idénticas y que permiten por ello que se comprendan las expresiones aunque no sepamos su referencia o sus condiciones de verdad. Sobre la problemática que plantean este tipo de expresiones ya se preocuparon Peirce y Russell. Este autor noruego no trata propiamente de las expresiones indéxicas, sino de los pensamientos indéxicos, es decir de la capacidad cognitiva que está detrás del uso de estas expresiones del lenguaje, del contenido cognitivo de dichas expresiones. Los pensamientos indéxicos tienen un carácter intencional y objetivo. A lo largo de la obra va pasando revista a las diferentes posturas que ha habido respecto a estas expresiones. De la que más cerca se encuentra es de la de Tugendhat.- F. JOVEN.

SANDVOSS, E. R., *Philosophie im globalen Zeitalter. Eine Tetralogie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 22,5 x 15, xvi-419 pp.

Ernst R. Sandvoss (n. 1929) es profesor de historia de la filosofía en la universidad del Sarre y nos presenta un trabajo complejo sobre la evolución de la humanidad, el presente de la civilización actual y su futuro. La obra se divide en cuatro partes. La primera, *La Odisea de la evolución* desarrolla una reflexión filosófica sobre la evolución de la materia a la vida y de ésta hasta llegar al hombre. La segunda, *El riesgo de Prometeo* expone el paso de la naturaleza a la cultura, de la evolución biológica a la evolución cultural y cómo la cultura se expande de regional a suprarregional y de aquí se expande hasta llegar a una civilización universal en la humanidad. La tercera, *El triunfo de Apolo*: abarca el proceso de racionalización; las conquistas culturales, el progreso, desembocan en una cultura de la

información y en una sociedad científica. La última, *La expedición de los argonautas*, entra a considerar el futuro de la humanidad y de la civilización más allá de la Tierra, en el universo. Reflexiona sobre la era espacial, la conquista del espacio y lo que pudiera ésto representar en un futuro próximo. La obra de Sandvoss rezuma optimismo en el progreso y en un futuro mejor. El autor ve el futuro como autoliberación y autotranscendencia. Aunque en un lenguaje muy diferente quizá pudiera verse una idea del progreso de la humanidad parecida a la que tenía Teilhard de Chardin, o semejante a la que se plasma en las *Odiseas espaciales* de A. T. Clarke.- F. JOVEN.

KÖNIG, J., *Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung*, Verlag Karl Alber, Freiburg / München 1994, 20,5 x 13, 544 pp.

Josef König (1893-1974), formado en la escuela de Dilthey, fue profesor de filosofía en Hamburgo (1946-1953) y después en Göttingen hasta su jubilación en 1961. La obra que ha editado F. Kümmel y a la que ha puesto una larga introducción, tiene dos partes que corresponden respectivamente a las lecciones que dió König en 1953-54 y en 1958. Al final hay unos completos índices. El tema de las proposiciones teóricas y prácticas remite a la controversia entre teoría y praxis. ¿En qué se diferencian y qué tienen de especial el lenguaje científico y el lenguaje ético? Este tema lo considera de especial interés para la lógica y el subtítulo de sus lecciones "Disquisiciones fronterizas de lógica, ontología y filosofía del lenguaje" señala el horizonte del problema. Remitiéndose a Aristóteles las proposiciones teóricas son expresiones universales o particulares, las prácticas son expresiones singulares. Ambas tienen diferentes condiciones formales y contextos de verificación y falsación. Hay una diferencia formal en la forma lógica de dichas proposiciones. La obra desarrolla temas de lógica filosófica, filosofía del lenguaje y hermenéutica.- F. JOVEN.

ROSS, W. D., *Lo correcto y lo bueno* (Hermeneia 36), Sígueme, Salamanca 1994, 21,5 x 13,5, 194 pp.

*The Right and the Good* publicado en 1930 es una obra de consulta obligada para quien quiera conocer el desarrollo de la ética contemporánea, especialmente la anglosajona. W. D. Ross (1877-1971), profesor en Oxford, además de ser conocido por sus ediciones y comentarios de Aristóteles y otras obras sobre filosofía antigua, hizo aportaciones de gran entidad a la ética en la obra que nos ocupa y en *Foundations of Ethics* (1939). Ross construyó su ética sobre los fundamentos que Moore había puesto en los *Principia Ethica*. Partidario de una posición deontológica opuesta a la teleológica de Moore, pero siendo *bueno* y *correcto* indefinibles, los deberes primarios son como axiomas matemáticos, e intuitivos por todo hombre de conciencia moral desarrollada. Una buena idea de la editorial Sígueme la de traducir esta obra.- F. JOVEN.

KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Sígueme, Salamanca 1994, 14 x 22, 218 pp.

La mejor traducción de esta obra de Kant en castellano, hecha por García Morente en 1913, estaba agotada, a pesar de haberse reeditado en 1963 y en 1975. Por eso, Juan Miguel Palacios y la editorial Sígueme han decidido volver a ponerla de nuevo en manos de los lectores, con algunas leves correcciones. Pero se puede ver también otra razón de oportunidad ambiental o necesidad social para la reedición. Todos esos principios kantianos: el hombre es un fin en sí mismo y no un medio instrumental, hacer el bien por el bien,

gratuitamente, buscar la sabiduría y la verdad incondicionalmente, descubrir en nosotros la conciencia insobornable, se levantan hoy en rebeldía y recobran nueva vida ante el difícil momento moral que vive nuestro mundo y nuestra sociedad. No estará de más recordar aquí la máxima de Juvenal, citada por Kant: 'cree siempre suma injusticia preferir la vida al honor y por amor a la vida perder lo que la hace digna de ser vivida'. O traer de nuevo a memoria otro famoso pasaje de la conclusión de esta obra: 'Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*'.- D. NATAL

MISCH, G., *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, Alber, Freiburg 1994, 15 x 23, 592 pp.

Esta es la primera edición de las lecciones sobre Lógica e Introducción a la teoría de la ciencia del filósofo, de Gottinga, G. Misch, dadas en los cursos 1927-1928 hasta 1933 - 1934. Se trata de conseguir una fundamentación de la Lógica en la filosofía de la vida. Misch parte de la base de la filosofía de la vida de Dilthey, con posiciones críticas hacia Heidegger y Husserl, y teniendo en cuenta la antropología, la ciencia del lenguaje y la psicología de la conducta de final del siglo XIX y principios del XX. Estas lecciones son una contribución a la filosofía hermenéutica y del lenguaje y a la fundamentación de la lógica. Misch ha sido profesor de filosofía en Gottinga y Marburgo y escribió sobre filosofía de la vida y fenomenología. Editó obras de Dilthey y H. Lotze, y en esta obra nos ofrece un material muy amplio que resulta muy sugerente en el campo de la hermenéutica y de la lógica cuya relación es de eminente actualidad.- D. NATAL.

POLO, L., *Curso de Teoría del conocimiento. IV*, EUNSA, Pamplona 1994, 15 x 22, 421 pp.

Se recogen en este tomo diversas lecciones dictadas en cursos de licenciatura y de doctorado. Por tanto el nivel de tratamiento es verdaderamente profundo. Es toda una revisión a fondo de la doctrina tradicional en lo que respecta a este campo concreto de la teoría del conocimiento. En el tomo primero de esta publicación se propuso una formulación axiomática de la teoría del conocimiento. En el tomo segundo se estudió la abstracción. A la abstracción sigue las ideas generales y los principios reales o realidad primera. El tomo tercero se ocupó de la generalización. En este tomo cuarto se aborda la cuestión de las causas físicas o predicamentales y el hábito de los primeros principios. El tomo que presentamos se refiere solamente a la cuestión de las causas físicas. Se estudia la teoría del conocimiento y la metafísica de las ciencias especulativas, la refutación de la física presocrática, la distinción entre razón y sensibilidad, la causa formal, la causa material y la eficiente. Se entra en el tema de la sustancia y de la vida a partir de Aristóteles y se profundiza en la teoría causal de la sustancia. El profesor L. Polo es catedrático desde 1966 y ha publicado dos libros sobre el tema del ser y otros sobre el conocimiento.- D. NATAL

GEYER, C. F., *Einführung in die Philosophie der Kultur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 14 x 22, 210 pp.

La investigación de la cultura se ha convertido en una tarea clave del mundo moderno. La filosofía de la cultura toma ahora el relevo de los grandes sistemas del pensamiento, analizando los procesos de las ideologías y de las grandes cosmovisiones humanas de la

vida y de la ciencia. Aquí se estudian los problemas de la cultura, de la filosofía de la cultura y su crítica. Se recogen las aportaciones de Overbeck sobre cristianismo y cultura, de Simmel sobre conflicto y tragedia de la cultura, la transformación y la cristalización cultural según Gehlen, la crítica de la cultura de la sociedad industrial en Adorno, la crítica de la cultura del fascismo hedonista en Pasolini, y de la crítica de la falsa conciencia ilustrada o crítica de la razón cínica de Sloterdijk. El autor estudia la cultura actual en relación con el yo y el mundo así como el fundamentalismo y el nihilismo de la cultura postmoderna. Finalmente, se dan unas orientaciones de vida y de conducta en un mundo pluricultural. El profesor Geyer ha escrito sobre temas muy diversos que van desde la filosofía antigua a la metafísica, o el problema del hombre y la religión.- D. NATAL.

KERSTING, W., *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrag*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 15 x 23, 369 pp.

Esta obra es una presentación sistemática e histórica de la filosofía política del contrato social desde el principio del siglo XVII hasta la actualidad. Así se estudia el estatismo contractualista de Hobbes, el liberalismo contractual de Locke, el contractualismo democrático de Rousseau, el racionalismo contractualista de Kant, y diversos autores del contractualismo alemán. Se hace una crítica de la doctrina del contrato en Hume, Hegel y los Bukeaners. Se expone el contrato y el derecho en Rawls, el estado mínimo en Nozick y el contractualismo económico en Buchanan. Finalmente se expone a fondo la idea de justicia, la soberanía del pueblo y la democracia deliberativa. Kersting es profesor de Filosofía en la Universidad de Kiel y ha sido profesor en Hanover, Gotinga, Marburgo y Munich. Y tiene diversas publicaciones importantes de esta materia.- D. NATAL.

LLEDO, E., *Memoria de la Etica*, Taurus, Madrid 1994, 14 x 21, 320 pp.

Pocos autores conocen, como el profesor Lledó, los tratados clásicos de la filosofía griega, en sus textos originales, y son capaces de resituarnos, en su propio ambiente, como él es capaz de hacerlo, eliminando la costra que los ha ido recubriendo a lo largo de los siglos. Esta *Memoria de la Etica* es un ejemplo bien claro de lo que decimos. En el primer capítulo nos pone ante el mundo homérico y su ética heroica en muy diversos aspectos. Después se adentra en Aristóteles y nos ofrece diversos estudios sobre el patrimonio moral aristotélico. Finalmente nos sitúa en los horizontes de la ética que son los horizontes de la vida personal y social y la formación del hombre. Pocos profesores han sido maestros de Filosofía, en nuestro tiempo, como lo ha sido el Dr. Lledó en nuestra Universidad. Los que hemos tenido la suerte de oírle en clase no podemos por menos de alegrarnos de que su obra de investigación, reposada y profunda, se vaya dando a conocer, aunque a veces lo haga empujado, como en este caso, por sus mismos discípulos. Porque bien pudiera suceder, como nos advierte él en el Prólogo, que creyendo estar al día en todo, vayamos a sumergirnos, sin darnos cuenta, en la más profunda noche, y creyendo estar en plena actualidad no nos enteremos realmente de nada.- D. NATAL

ARGULLOL, R., *Sabiduría de la ilusión*, Taurus, Madrid 1994, 14 x 21, 207 pp.

El autor de esta obra es uno de los mejores analistas de la situación actual como ya demostró en su escrito-diálogo con Eugenio Trías sobre *El cansancio de occidente*. En esta obra que presentamos abunda en la misma línea pero con el tema de la modernidad en el

ojo del huracán... Así, a través de diversos escritos sobre Goya, Goethe, Piranesi, Leopardi, Poe, Nietzsche, Kierkegaard, Baudelaire, Mann, el pintor Bacon, la muerte del arte, la tragicomedia moderna y otros, va profundizando en la experiencia de la modernidad y su carencia de alma, la situación actual, con su caos y su llamada a lo sublime, con su tedio de la vida y su capacidad credora de ilusión, como se muestra en el ensayo sobre Leopardi que da título al escrito: *Sabiduría de la ilusión*. Con esta obra la editorial Taurus insiste en el ensayo, como forma de pensamiento e investigación, que ha sido una de sus mejores aportaciones a la cultura española.- D. NATAL.

SAHAGUN LUCAS, J. (ed.), *Nuevas Antropologías del Siglo XX*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, 14 x 22, 307 pp.

El director de esta publicación ya es conocido por su *Antropologías del siglo XX*, varias veces reeditada. Ahora añade nuevos autores al escrito anterior. Se han elegido pensadores verdaderamente importantes y significativas como Lorenz, Jung, Levinas, Laín, Zubiri, Pannenberg, Balthassar, Vattimo, o el hombre cibernético. También son muy competentes y especialistas los redactores elegidos: Carlos Díaz, Marceliano Arranz, el mismo director, Ruiz de la Peña, X. Pikaza, A. Vázquez, M. G. Baró y otros. Se comienza por la relación con la realidad física (antropología biológica), se sigue el tema del propio yo (antropología psicológica), la relación con el ser en general (antropología filosófica), y se termina en la relación con el otro y con Dios (antropología social y teológica). Este escrito ayudará a los lectores a acercarse a la situación antropológica actual con verdadero conocimiento de causa.- D. NATAL .

GUTIERREZ MARTIN, D., *El hombre futuro y la nueva sociedad*, Atenas, Madrid 1994, 15 x 22, 135 pp.

Se trata de un escrito antropológico muy bien organizado, sencillo y dedicado a lo fundamental de la experiencia humana en el momento actual. En la primera parte, que estudia al hombre y su entorno, analiza al ser humano como ser histórico: el hombre de ayer, de hoy y de mañana. En la segunda parte, dedicada a la sociedad futura, se trata de la nueva sociedad, de la situación española concreta, de la realidad europea y de la familia humana universal como casa común. Un escrito fácil de leer y que nos pone en la situación inmediata del hombre actual para mirar a nuevos horizontes.- D. NATAL.

FRAIJO, M. (Ed), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*. Editorial Trotta, Madrid 1994, 22,6 x 14,5, 774 pp.

El libro tiene cuatro partes: 1) Visión histórica sobre la identidad y relevancia de la filosofía de la religión. Viendo sus jóvenes orígenes, la segunda mitad del siglo XVIII. 2) Análisis de otras ciencias que también estudian la religión: historia de las religiones, fenomenología, antropología, sociología y psicología. No se puede entender la filosofía de la religión sin un diálogo con ellas. 3) La parte central de la obra es un estudio detallado de los principales filósofos que han abordado el tema religioso desde la óptica de la filosofía de la religión. 4) La última parte, a modo de epílogo, esboza el panorama del futuro de las religiones.

Este manual de filosofía de la religión tiene grandes aciertos, uno de ellos es el colocar al final del análisis de cada autor una buena selección de textos de estos autores, tal vez pudiera haber sido más amplia pero se entiende dentro de las pretensiones de la obra.

Otro acierto es el que sea una obra conjunta y el que haya elegido tan buenos especialistas, pues dentro del panorama español sería difícil encontrar tan buenos, el editor y autor es verdad que tiene muchos y buenos amigos. Y todos ellos o la mayoría conocen muy bien la filosofía y la teología, algo imprescindible para no dar una visión unilateral de la filosofía de la religión.

Celebramos la aparición de este libro, puede ser un excelente manual de la filosofía de la religión, los que hemos estudiado en la UNED lo echamos de menos en su tiempo, y dentro de la bibliografía española no conozco nada igual. El editor señala en la presentación uno de los límites de la obra, el ser eurocéntrica. Cada día se va dando más importancia en los estudios universitarios a la filosofía de la religión, por eso aunque tiene un corto pasado deseamos que tenga un gran futuro y que la presente obra ayude a que así sea.- J. ANTOLIN.

FERRATER MORA, J., *Mariposas y supercuerdas. Diccionario para nuestro tiempo*, Editorial Península, Barcelona 1994, 20 x 13, 265 pp.

El presente libro es una colección de artículos que debieron aparecer en 1991 el año de la muerte del autor, pero por una serie de despropósitos no vieron la luz pública. Los ensayos están ordenados alfabéticamente y por eso llevan el subtítulo de Diccionario para nuestro tiempo. El profesor Ferrater Mora es conocido principalmente por su Diccionario de Filosofía (por cierto en Diciembre 1994 se presentó una edición actualizada), que es una de las mayores aportaciones que la filosofía de nuestro país ha hecho a la historia universal de esta disciplina. Esta obra corresponde a sus escritos filosóficos más originales, sus reflexiones sobre política, arte, ciencia ...y problemas actuales. La idea que puede dar unidad a todos es su pasión por la justicia, los débiles, respeto a las mujeres y animales, como nos recuerda su mujer Priscila Cohn en la presentación. En todos ellos vemos cómo el profesor era un gran humanista y pensador, al contrario de la acusación tradicional del filósofo, éste era un hombre que vivía de manera muy fuerte los problemas de la vida cotidiana y planetaria.

Ferrater Mora, como todo gran maestro, su mejor lección fue la última, su actitud ante la muerte dentro de su pasión por lo finito. Por eso recibimos con agrado su obra póstuma.- J. ANTOLIN.

ARAGAY TUSELL, N., *Origen y decadencia del Logos. Giorgi Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Editorial Anthropos, Barcelona 1994, 20 x 13, 284 pp.

El presente libro analiza el pensamiento de G. Colli, un gran especialista en Nietzsche y uno de los grandes filósofos contemporáneos. Utiliza la filosofía nietzscheana para superar las principales contradicciones de la filosofía moderna y contemporánea. Nietzsche ya intuyó que la verdadera filosofía pertenece a la época arcaica; Colli analiza los grandes mitos fundacionales: Dionisio, orfismo, eleusis ... y descubre allí el logos arcaico, el auténtico logos y nos dice que no hay ruptura o paso del mito al logos sino que el mito tiene un logos destructivo, que con Platón y Aristoteles se desvió hacia un logos constructivo.

La filosofía de Colli es una metafísica del conocimiento como expresión y como representación, la realidad es pensable sin que intervenga un sujeto o yo sustancial, el mundo es pura representación pero tiene algo oculto, extra representativo, lo que el llama inmediatez. El conocer es memoria y tiempo, es el recuerdo el que nos pone ante la inmediatez de lo que hay, aunque la razón discursiva nunca alcanzará enteramente la inmediatez, esta es la tragedia o engaño de la condición humana. Colli intenta presentar una

nueva relación entre vida y razón, entre Apolo y Dionisio; lo mismo que en Grecia misticismo y racionalismo no fueron contrarios sino dos fases sucesivas del mismo fenómeno. El libro es una buena síntesis del pensamiento de G. Colli y la primera presentación de la aventura colliana en lengua española.- J. ANTOLIN.

SERRANO GOMEZ, E., *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado* (Pensamiento crítico / Pensamiento utópico 83), Editorial Anthropos, Barcelona 1994, 20 x 13, 301 pp.

Formado en la UNAM y en la Universidad de Constanza (Alemania), en la que presentó como tesis doctoral la primera versión de este trabajo, Enrique Gómez es en la actualidad profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana-I de México.

Esta obra forma parte de una nueva serie de Filosofía Política que intenta posibilitar el pensar y la crítica que superen el "ocaso de las ideologías" como final de una historia sin futuro, cuya realización, sin embargo «no constituye asunto práctico inmediato ni negocio de la filosofía» (Hegel). Si la filosofía política no puede exigir ningún sitio de privilegio en la determinación de los procesos históricos, tanto objetivos como racionales, debe estar abierta a los aportes de las ciencias sociales y demás áreas del saber, que elaboran la dimensión crítica y los criterios de la reflexión ético política, sobre todo "en situaciones de desgarramiento como la actual". Diálogo que es también necesario entre los diversos «paradigmas» políticos y filosóficos, lejos de cualquier colonialismo cultural.

Este libro se centra, al hilo de las teorías de Max Weber y Jürgen Habermas, en relacionar tanto la dimensión normativa (que remite a una creencia o consenso social) como la dimensión empírica (susceptible de ser verdadera, de adecuarse a "un estado de cosas") de la "legitimidad", entendida como «la creencia en la validez de un orden social por parte de un número relevante de los miembros de una sociedad» (Weber) (p. 7). Para ello recurre a la "racionalización", esto es, los procedimientos que nos permiten situar y revisar críticamente nuestro saber «en un mundo desencantado» que rehuye una concepción teológica de la historia; que evita un orden trascendente e inmutable, accesible a todo sujeto racional, que sostiene los valores e impone una jerarquía única entre ellos.

El autor es consciente de la unilateralidad de su interpretación de Weber, en la que busca "los puntos en que se hace presente la influencia de Kant ... frente a la unilateralidad de la otra parte", que se ha centrado en las "huellas de Nietzsche".

Por otra parte, frente a la «razón material», propia de las sociedades tradicionales, y la «razón instrumental», que extiende su dominio en las sociedades modernas, se opta aunque sea en forma crítica, por una «racionalidad comunicativa» (Habermas), intentando superar su dualismos entre el «mundo de la vida» (acción) y el «sistema» o «situaciones ideales» con el recurso a los conceptos weberianos de poder y dominación.

En resumen, un libro denso, con una temática de mucha actualidad: buscar, de la mano de los grandes autores en nuestro caso, un asidero racional válido para los últimos fundamentos de la razón ético-política. Como afirmó M. Sperber: «es fácil acabar con Dios, lo difícil es dar respuesta a las preguntas que el invento de Dios pretende contestar».- F. RUBIO C.

BOROBIO, D., *Familia, Sociedad, Iglesia. Identidad y misión de la familia cristiana*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1994, 21 x 13,5, 246 pp.

Tanto la ONU como la Santa Sede declararon 1994 como el Año Internacional de la Familia. Y, al menos la jerarquía eclesiástica, comenzando por el Papa Juan Pablo II

(*Carta a las Familias*), ha aprovechado cualquier oportunidad en el pasado año para tratar este tema.

Desde luego que la familia no es para los cristianos tema de un momento ni preocupación de un año. Es una realidad que, si bien la Iglesia considera, en coherencia con el Evangelio, permanente en algunas «constantes» («Iglesia doméstica»), está sometida a radicales transformaciones en las sociedades «desarrolladas» que la convierten en una realidad «multívoca», que merece una atención, un servicio y «un acompañamiento misericordioso» constante de todos los creyentes.

Este libro quiere ser una contribución, desde una perspectiva cristiana, a la clarificación, a la comprensión, al diálogo, al aprendizaje y a la inculturación de la realidad sociocultural de la familia, que aporte luz en su problemática y dificultades, sin cerrarse en esquemas o formas culturales transitorias. Como afirma Borobio, su «objetivo no es ofrecer un estudio sistemático sobre la realidad de la familia, ni siquiera sobre uno de sus aspectos o dimensiones, (...) (sino) mostrar la relación de la visión cristiana sobre la familia, con la realidad social y cultural de la familia» (p. 7). En resumen, se trata del valor humano y cristiano de la familia como un lugar de verdadera manifestación de Dios, de manifestación de la Iglesia, y de realización de la propia vocación humana y cristiana.

Con un método de «dinámica propia» según los capítulos, el contenido del estudio recoge un conjunto de trabajos y conferencias del autor, algunos publicados y otros sin publicar, ordenados en torno a un hilo conductor: la relación y el diálogo del «modelo cristiano» del matrimonio y familia, con su realidad sociocultural en el momento actual. Por eso se pasa del análisis sociocultural de la familia en nuestra cultura, y en particular en España (cap. II) a la centralidad de su función humanizadora, antropológica, religiosa y evangelizadora.

El libro quiere ser también un homenaje a la familia, ya que «una buena familia es el mejor don que alguien puede tener».- F. RUBIO C.

## Historia

HÖLBL, G., *Geschichte des Ptolomäerreiches. Politick, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Grossen bis zur römischen Eroberung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 22 x 15, 02 pp.

La historia del reinado de los Tolomeos desde el 332 hasta el 30 antes de Cristo, comprende la época del Imperio de Alejandro el Grande hasta el fin trágico de Antonio y Cleopatra. Se contraponen la cultura helénica con la de Egipto y la mutua influencia o intercomunicación. Se divide la obra en tres partes: En la primera parte se trata de la evolución de esta dinastía desde Tolomeo I hasta Tolomeo III con su política e incidencias alternando la paz y la guerra. En la segunda, la ideología real y religiosa desde Alejandro el Grande hasta Tolomeo III con una concepción ética y político-religiosa totalitaria. En la tercera parte el cambio y decadencia del Estado helénico desde Tolomeo IV hasta Tolomeo IX, su cultura religiosa, reinado divino de Cleopatra VII y sus avatares. Aparece la estructura de su vida político y religiosa, los Faraones, su arte, economía etc. Esta obra sirve para conocer no sólo la historia política de Egipto durante el reinado de los Tolomeos y sus genealogía, sino también su ideología, leyes, religión, etc. Esta bien editada y documentada. Después del índice de personas y dioses, está el geográfico con tres mapas: uno del reino de los Tolomeos, otro de Egipto en esa época y el tercero de Alejandría tal como estaba en el año 30 antes de Cristo. Esta obra es de obligada consulta y fuente para la historia de los Tolomeos y su época.- F. CAMPO.



MARTINEZ DIEZ, G., *Los templarios en la corona de Castilla*, La Olmeda, Burgos 1993, 23 x 16, 336 pp.

El tema de los templarios en España, especialmente en Castilla, ha interesado a historiadores, novelistas y estudiosos del arte al contemplar sus castillos e iglesias. Al lado de los datos ofrecidos en las diversas historias había leyendas y un “vacío sobre su implantación y desarrollo de los templarios en los reinos de Castilla y León” como observa Manuel Saavedra Palmeyro en el prólogo. Ese vacío lo ha llenado el P. Gonzalo Martínez Díez, S. J., catedrático emérito de Historia del Derecho en la Universidad de Valladolid. Tenía bastante documentación recogida y expuso el tema con éxito en los Cursos de Verano en El Escorial, el año 1990. En once capítulos expone con seriedad crítica la implantación, vigencia y extinción del Temple en Castilla y León. Aborda también el origen de esta Orden de Caballería, fundada en 1120 para proteger a los peregrinos que acudían a Tierra Santa, lo mismo que la supresión de la Orden por Clemente V en la *Vox in excelso* del 22 de marzo de 1312, sus causas y el destino de sus bienes. Se expone también la organización de la Orden del Temple en sus tres estadios: gran maestre, maestre provincial y local con su templería o encomienda. Al maestre de la encomienda se le denominada comendador. La encomienda, que tuvo luego un papel importante en la colonización de las Indias, se puede clasificar entre los templarios en tres grupos: “encomiendas militares o castilleras, encomiendas agrícolas o granjas, y conventos o residencias urbanas” (p. 67). En esta obra se relata el destino de sus bienes y los restos que aún quedan a base de la documentación conocida actualmente. Esto sólo podía hacerse por un buen medievalista como el P. Gonzalo, que le va llevando a uno a través de estas páginas por las diversas templerías con un mapa de ellas, el sello del maestre castellano del Temple, los principales restos que aún quedan y la ejecución de algunos templarios ante “la hipócrita presencia del rey de Francia” en el último folio. Con esta obra se clarifica la presencia del Temple en Castilla y el destino de sus bienes. Junto con la bibliografía templaria en general y en Castilla, se dan índices onomástico, toponímico y bibliográfico. El P. Gonzalo, como eminente jurista e historiador del Derecho, deja una obra maestra, que será de obligada consulta en esta materia, como lo es su edición de la *Colección Hispana* y otras obras suyas que dejan luminosa estela, como las grandes embarcaciones, en el mar de Castilla.- F. CAMPO.

TELLENBACH, G., *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 13,5 x 21,5, xix-403 pp.

Interesante libro que nos propone a estudio el período 900-1125 de la historia medieval como una etapa con características propias dentro de la historia eclesiástica. La primera parte trata temas como la religión popular, jerarquía eclesiástica, monarcas e iglesias particulares, monaquismo y corrientes ortodoxas y heterodoxas del pensamiento. En la segunda se detiene a analizar los cambios “revolucionarios” que conlleva el resurgir de la monarquía papal con una nueva forma de gobierno. Destaca para ello el capítulo sexto dedicado al papa Gregorio VII. Por último señalar que al final del libro se ofrece una buena bibliografía y un índice onomástico que ayuda notablemente en la consulta de la obra.- J. ALVAREZ.

ROBINSON, J.J., *Mazmorra, hoguera y espada. Los templarios en las cruzadas, su increíble historia, su trágico fin*, Planeta, Barcelona 1994, 23 x 15, 521 pp.

Obra que trata de exponer la historia de los templarios y la de Tierra Santa. Los templarios se diferencian de los cruzados en que éstos son peregrinos militares, venidos para

pelear y volver a casa; aquellos monjes soldados comprometidos a permanecer en Tierra Santa para consolidar lo ganado, por eso fueron los últimos en retroceder, porque nacieron a raíz de la primera cruzada para dedicar su vida a la protección de los peregrinos de Tierra Santa. En esta Tierra encontramos turcos y kurdos, árabes y egipcios, etnias más fáciles de identificar hoy que el término general de musulmanes; como también hay que agradecer al autor la utilización de nombres modernos como Irán e Iráq en vez de Persia o Mesopotamia. La última parte del libro trata del ocaso de la orden de los templarios, propiciado por la codicia de Felipe IV de Francia con la cooperación del papa Clemente V. La leyenda, el mito y la magia siempre han acompañado a los templarios, incluso en nuestros días cuando se les imputa la paternidad de la reciente secta del Templo del Sol. Para arrojar un rayo de luz sobre ese aura nos servirá la lectura de este grueso pero deleitable libro.- J. ALVAREZ.

LAWRENCE, C.H., *The Friars. The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*, Longman, London-New York 1994, 21,5 x 13,5, x-245 pp.

Afronta el autor el estudio de las Ordenes mendicantes, sus orígenes, desarrollo y, sobre todo, el impacto que supusieron en el mundo que les rodeaba, pues encarnaron un proyecto revolucionario: ganarse el mundo para Dios por medio de la predicación, abandonando la claustra e introduciéndose en las ciudades. Así afirma que los mendicantes nacen como fruto de los movimientos evangélicos del siglo XII, y que no sólo deben su nacimiento al dinamismo de Francisco y Domingo, sino también a que el papado jugó un papel importante en ello. De esto no se puede dudar en lo tocante a los agustinos (pp. 98-101), pues la iniciativa y la protección papal precedieron a su fundación. Abundante bibliografía para cada capítulo y buenos índices.- J. ALVAREZ.

SAYERS, J., *Innocent III Leader of Europe 1198-1216*, Longman, London-New York 1994, 21,5 x 13,5, xiii-222 pp.

Breve estudio sobre la figura del papa más importante del alto medioevo. La autora trata de desvelar los motivos por los que Inocencio III se ha ganado tal reputación. Para ello rebusca en lo profundo y complejo de su carácter, pero también en la política y propaganda hecha durante su papado, en las relaciones con la iglesia oriental y los movimientos espirituales de su tiempo, y en la cruzada de 1204 de cristianos contra cristianos que acabó con la rendición de Constantinopla, no ante los turcos sino ante los cruzados de Occidente. Al final de cada uno de los cinco capítulos hace una breve conclusión que es muy ilustrativa. Como también lo son la bibliografía general, los mapas e índices a los que dedica las últimas páginas.- J. ALVAREZ.

VALLEJO PENEDO, J.J., *Fray Enrique Enríquez de Almansa, OSA, Obispo de Osma y de Plasencia (ca. 1555-1662)*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 1994, 20 x 13, 91 pp.

Juan José Vallejo es un religioso agustino, residente en el colegio de Santa María de La Vid, donde explica Historia de la Filosofía Medieval, Arqueología Paleocristiana, e Historia de la Orden de San Agustín.

Hombre activo y trabajador, sabe compartir la docencia con la investigación histórica en trabajos y estudios que viene publicando, el último de los cuales es esta breve, pero amena y sustanciosa biografía, de una de las grandes figuras de la Iglesia española del siglo XVI y de la Orden de San Agustín, a la que perteneció.

Nacido en Valladolid, de noble familia, emparentada con los Almirantes de Castilla, en la segunda mitad del siglo citado, profeso sin duda en el convento de San Agustín de su patria chica -el 25 de abril de 1574-, dedicado plenamente al estudio de las Artes y de la Teología, al mismo tiempo que ejercía diversos cargos dentro de la Orden, le llegó el nombramiento episcopal para la sede de Osma en 1602, para pasar luego a la de Plasencia en 1610, donde murió el 22 de enero de 1622.

Juan José Vallejo presenta a nuestro personaje -el libro, por otra parte, está muy bien confeccionado-, como modelo de preladados, consciente de su labor pastoral, destacando de modo especial en Plasencia, donde dejó fama de sabio y de santo.- T. APARICIO LOPEZ.

CHIOVARO, F. (ed.), *Storia della Congregazione del Santissimo Redentore. I: Le origini (1732-1793)* (Studia et Monumenta Congregationis SS. Redemptoris. Series Prima: Historia Congregationis 1), Edizioni Rogate, Roma 1993, 25 x 18, 621 pp.

Lo advierte el editor en la introducción: la pasión por su historia es una pasión antigua. Y por eso cree que para ser fieles al dónde, cuándo, cómo y sus características, lo mejor es beber en las fuentes. Y eso es lo que se propone en este primer volumen de una colección (Studia et Monumenta Congregationis SS. Redemptoris) que se propone desvelar y presentar el origen y andadura de un Instituto religioso que cuenta hoy con 7 mil miembros repartidos por el orbe. A la vez persigue esta investigación histórica el redefinir la propia identidad (orígenes, finalidad, actividades, estructuras, estilo de vida, espiritualidad). Por eso se hace interesante este generoso volumen no sólo para los Redentoristas, sino para los investigadores y para todos aquellos que estén interesados en saber de la actividad de un grupo de misioneros que ocupan un puesto en la vida del pueblo cristiano en muchos países.- J. ALVAREZ.

MARTINEZ GUTIERREZ, G., *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1994, 24 x 17, 236 pp

Fray Gaspar de Villarroel cuenta con abundante literatura, como se comprueba en la bibliografía que se ofrece. La obra de Antonio González Zumárraga, *Fray Gaspar de Villarroel, su Gobierno Eclesiástico Pacífico y el Patronato Indiano*, editada en Quito en 1990 podía considerarse como biografía definitiva de divulgación. Después de leerla, el P. Gregorio Martínez se ratificó en su propósito de hacer una nueva biografía más completa y mejor documentada. Esto se hace en nueve capítulos y siete apéndices, apareciendo su familia, educación, vocación religiosa, estudios superiores, estancia en la Península Ibérica, nuevamente en Lima, su nombramiento de Obispo de Santiago de Chile, Arequipa y Charcas. Se da la historia del biografiado con detalles concomitantes, algunos demasiado prolijos sobre su familia, sin clarificar los antecedentes de su madre D<sup>a</sup> Ana Ordóñez de Cárdenas, natural de Barquisimeto (Venezuela) donde se le piensa dedicar una calle. D<sup>a</sup> Nieves de Tamayo está haciendo las diligencias pertinentes e investigando sobre la genealogía de D<sup>a</sup> Ana. Uno de los capítulos, quizás el más valioso y mejor logrado, sea el I con "Otros aspectos de su personalidad: 1. Villarroel y Roma; 2. Villarroel, limosnero; 3. Pacífico; 4. El legado de Gaspar de Villarroel y 5º Labor literaria de Villarroel". El supo defender el Patronato y el Regalismo sin ser condenado como lo fue su admirador y amigo Juan Solórzano Pereira. Se pone de relieve su devoción a la Virgen María. Se ha debido de resaltar que sus escritos pastorales, como *Historias sagradas* y otros, fueron utilizados

por los agustinos para evangelizar, como sucedió en la misión de Aricagua, Mérida, Venezuela, donde se conservan algunos ejemplares de sus escritos. Su biografía se complementa con la *Aprobación* al libro *Historia de la Viren de Copacabana*, Cartas desde Chile, Arequipa y la Plata, el acta de la fundación del convento de Santa Teresa en la Ciudad de la Plata, su pase por la Inquisición y el Proceso Constitucional, donde se clarifica y perfila su gran talla de obispo, religioso y clásico promotor del derecho indiano. Además del índice onomástico, tiene ocho ilustraciones de las iglesias catedrales donde estuvo y otros motivos complementarios. Se le felicita por esta obra, que está teniendo buena acogida.- F. CAMPO.

VALERA MARCOS, J. (Ed), *El Tratado de Tordesillas en la Cartografía Histórica*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1994, 24 x 17, 158 pp.

Durante 1994, al celebrarse el V Centenario del Tratado de Tordesillas, se han hecho valiosas publicaciones bajo diversos aspectos tanto de carácter geográfico e histórico, como jurídico. Esta publicación es fruto de las *Jornadas de Cartografía Hispánica*, que en el curso de 1993-1994 se dedicaron a la Firma del Tratado de Tordesillas. A la presentación sigue un trabajo de Jesús M. Porro sobre "Evolución de la Cartografía hasta la época de los Grandes Descubrimientos"; otros de Juan Vernet sobre los portulanos medievales. Precedente de la cartografía moderna; de Jesús Varela Marcos, sobre La cartografía del segundo viaje de Colón y su decisiva influencia en el Tratado de Tordesillas"; de Luiz Felipe de Seixas Corrêa, "La repercusión del Tratado de Tordesillas en la formación del Brasil"; de Mariano Cuesta Domingo y Jesús Varela M., "El portulano de Valladolid". La edición está bien hecha en cuanto a la presentación de los mapas; pero carece de índice. A esta publicación seguirán otras sobre aspectos históricos, jurídicos y canónicos, etc. En la revista *Paramillo* de la Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal (Venezuela) se ha publicado un artículo de más de 300 páginas titulado "Brasil nació en Tordesillas", donde se demuestra que se agrandó primero por descuido de España y luego de las Repúblicas Hispanas vecinas. No todo está publicado aún y tanto la cartografía, como las bulas y otros documentos sobre el Tratado de Tordesillas, ayudan a comprender la evolución de los límites del Brasil y a dirimir algunos contenciosos aún pendientes.- F. CAMPO.

AA. VV., *Historia general de la Iglesia en la América Latina, IX: Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)*, Sígueme, Salamanca 1994, 24 x 17, 672 pp.

Hace la presentación Enrique Dussel, coordinador general del proyecto CEHILA para América Latina, insistiendo en que hay que hacer la historia "desde los pobres, desde los oprimidos (el indígena, el mestizo, el criollo, etc.)" (pp. 11-12) aunque hay que hacerla desde la verdad, como lo hacen la mayoría de los colaboradores de esta obra, a base de documentos, tradiciones y restos arqueológicos o monumentales. Algunos han trabajado, como él mismo observa, "con espíritu cristiano, científico y de pobreza", con exiguos recursos y por amor a la historia. Esto es digno de encomio. Pero no se puede afirmar, como lo hace Maximiliano Salinas, que "los indígenas no fueron evangelizados" (p. 60). La documentación que he visto sobre los agustinos en la evangelización de Chile demuestra lo contrario. Es más, fueron los primeros en dar la comunión a los aborígenes. Se ve que desconoce la evangelización por parte de los agustinos. Afirma que los "jesuitas y franciscanos no vacilaron en postular otra vez la evangelización forzada" (p. 61). Hace una valoración desafortunada de Gaspar de Villarroel (p. 103)). No se puede hacer la historia al revés de como se hizo por la mayoría de los historiadores en tiempos pasados al resaltar

principalmente la obra de los conquistadores y evangelizadores. Hay que ver sus sombras y el reverso de la moneda, pero por los dos lados. Hoy ya no se puede hacer historia como "leyenda negra o dorada", según se exponía al hacer la recensión del vol 7, dedicado a Colombia y Venezuela, Estudio Agustiniiano 23 (1988) 228-299. Lo allí expuesto se confirma aquí. Esta obra tiene sus luces y sus sombras. Entre las luces está la aportación en síntesis de muchos datos y documentos que, como piedras sillares, forman parte de la historia. Entre la parte negativa está la falta de coherencia, como lo reconoce Fortunato Mallimaci en el prólogo, al afirmar que los diversos trabajos presentados "pueden considerarse como monografías nacionales yuxtapuestas" (p. 13). Al querer dar nuevas fuentes y autores, desconocen u omiten otras fundamentales sobre catecismos, métodos de evangelización, aportes lingüísticos, historias de las Ordenes religiosas. Al tratar de Chile se omite a Víctor Maturana, que es fundamental para la evangelización realizada por los agustinos. Este defecto y otros no restan méritos a esta obra, que ayuda por lo menos a ver una cara de la historia que había quedado opacada. Se recrimina a las "dictaduras militares" que a veces han hecho mucho bien y encumbrado algunos países latinoamericanos hacia la democracia. Hay que reconocer que se clarifican algunos aspectos de la independencia y los pasos de la sociedad latinoamericana hacia la democratización y recristianización, con un gran futuro o porvenir para la Iglesia Católica.- F. CAMPO.

FERRER, E. - PUGA, M.T. - ROJAS, E., *Matrimonio de amor. Matrimonio de estado. Vida de Alfonso XII y vicisitudes de su reinado*, EIUNSA, Barcelona 1993, 21 x 13, 342 pp.

Leyendo esta obra uno se siente deambulando por las calles del Madrid castizo, el de la zarzuela y el mantón de Manila, el de los organillos, verbenas, romerías y corridas de toros. Y es que no se podía esperar menos de la fusión de sus autores: una historiadora (María Teresa Puga); un periodista (Eusebio Ferrer) y un psiquiatra (Enrique Rojas). Esta novela histórica es rigurosa por la abundante documentación bibliográfica y de archivos (Palacios Reales y Cancillerías), se hace amena por la narración en primera persona del monarca; y profunda porque es un estudio psicológico de Alfonso XII y de las personas de su entorno, sobre todo el de las dos reinas de España: María de las Mercedes, para los romances, y María Cristina como regente. Aconsejamos su lectura para aquellos que quieran imbuirse en una época de gran interés histórico y humano como es el final del siglo XIX español.- J. ALVAREZ.

ORTIZ DE ANDRÉS, M.A., *Masonería y democracia en el siglo XIX. El Gran Oriente Español y su proyección político-social (1888-1896)*, Universidad P. Comillas, Madrid 1993, 21,5 x 14, xxix-391 pp.

Este estudio constituyó la tesis doctoral de la autora, lo cual nos garantiza un derroche de tiempo y una quema de energías para elaborar un buen trabajo de investigación, que se centra en la historia del Gran Oriente Español, una de las grandes familias masónicas, en el marco histórico de ocho años de final del siglo XIX. Importante es el capítulo quinto dedicado al que fue cabeza y mano de dicha sociedad, Miguel Morayta. También consideramos de actualidad futura el capítulo séptimo: "El Gran Oriente Español y el ámbito colonial", de cara al Centenario de la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, mostrándonos el papel que jugó la masonería en la independencia de estas colonias. Aunque sólo sea por el palpante interés de esto último, recomendamos su lectura.- J. ALVAREZ.

TUSELL, J. - GARCIA QUEIPO DE LLANO, G., *El catolicismo mundial y la guerra de España* (Normal 534), BAC, Madrid 1993, 20 x 13, xiii-384 pp.

Todo estudio histórico bien elaborado, como es este, merece la pena ser recomendado. La ocasión del cincuentenario de la guerra civil española propició la aparición de muchos y brillantes trabajos sobre tal acontecimiento. Pero este libro toca una parcela en la que faltan aportaciones sobre la repercusión de la guerra civil española en los católicos de todo el mundo, significada aquí por Francia, Italia, Gran Bretaña y Estados Unidos. Los autores nos hacen ver que España estuvo en el centro de las preocupaciones del catolicismo mundial y que en términos cuantitativos el catolicismo español (misioneros) siempre desempeñó un papel notable en el conjunto de dicha religión, pero como preocupación, debate y motivo de reflexión España sólo fue objeto de atención por parte del catolicismo mundial en tan fatal trienio. Esto es lo que pretenden los autores: presentar una panorámica general, en la que se encontrarán pistas para ulteriores estudios. Una lectura muy recomendable para quien quiera profundizar en el tema de la guerra civil española.- J. ALVAREZ.

### **Espiritualidad**

RESINES LLORENTE, L., *El Catecismo del Sínodo de Cartagena del año 1323*, Obispo de Cartagena, Murcia 1994, 23 x 16'5, 65 pp.

“Puede afirmarse... sin temor que estamos ante el más importante *Catecismo* español medieval”. Y así lo creemos, pues la aseveración la hace L. Resines, a quien conocemos no sólo por sus trabajos de investigación, sino por el tiempo y entusiasmo que dedica al tema catequético; por eso también osamos decir que dicha afirmación la hace el mejor especialista hispano en catecismos. Y así lo demuestra en las 47 páginas de introducción y en las 10 restantes de edición crítica de este Catecismo cartagenero, “instrumento con el que el ese pueblo de Dios conoce, sistematiza y expresa su fe. La recuperación feliz de este centenario texto de catequisis ayuda a que conozcamos a finales del siglo XX cómo sintieron y aprendieron su fe los cristianos de una parcela de la Iglesia de Dios”. La gradual y concéntrica ambientación histórica (Avignon-Castilla-Cartagena) nos remonta hasta la paternidad y confección de dicho Catecismo. Felicitamos a la diócesis de Cartagena por su afán de dar a conocer su Patrimonio Cultural por medio del Programa FUENTES DE NUESTRA CULTURA y haber elegido para este caso la persona más idónea, que ha rescatado este manuscrito ubicado en la Biblioteca del Monasterio del Escorial.- J. ALVAREZ.

ANDRÉS, M., *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América* (BAC Maior 44), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994, 23,5 x 15, 490 pp.

Por fin tenemos un buen manual de la mística del Siglo de Oro en España y América. Sólo esto sería ya suficiente para felicitar al profesor y sabio investigador Melquiades Andrés. Sus numerosas y doctas investigaciones anteriores han desembocado en esta obra por muchas razones memorable. Acierto ha sido estudiar la mística en América junto con la española. Doctrina, experiencias y lenguaje fueron comunes a los de aquí y a los de allí. La historia de España fue durante siglos, en esto como en todo, historia de España y América, historia de las Españas. Como acierto ha sido también ir a las fuentes, historiar de

primera mano, y atenerse a los resultados. El momento no puede ser más oportuno. Habiendo entrado en quiebra el racionalismo, los místicos pueden ayudarnos a bajar al fondo de nosotros mismos y alumbrar nuestro interior.

Son en total catorce capítulos, cada uno de ellos con su breve y selecta bibliografía. Los seis primeros estudian la situación histórica en la que surgió la mística. Sigue uno en el que se da por orden cronológico la lista de las obras aparecidas entre 1487-1750 (1200 en total). Inapreciable. A continuación, se estudian las fuentes, los primeros pasos, la crisis que padeció, la etapa de clarificación, las altas cumbres a las que llegó y, finalmente, su racionalización y declive. De los agustinos destaca al beato Orozco (pp. 305-306) y a fray Luis de León (pp. 354-358). Termina con un índice de nombres y otro de materias.

El camino queda expedito. Se compartan o no sus tesis, desde ahora podemos caminar por la selva sin peligro de extraviarnos. Los futuros investigadores tienen aquí un excelente punto de partida, aunque, como suele ocurrir, el de llegada lo matizará o incluso quizá lo niegue. Sería, en cualquier caso, el mejor fruto de esta síntesis admirable. Una brevísima recensión no puede dar idea de la riqueza de estas páginas. Baste decir que se trata de un excelente manual, imprescindible.- J. VEGA.

MAS ARRONDO, A., *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre (Análisis teológico de las VII Moradas en los escritos de santa Teresa de Jesús)*, Fac. de Teología del Norte de España, Burgos 1993, 23,5 x 16, 503 pp.

Se trata de la tesis doctoral defendida por su autor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos), con algunos retoques al darla a la imprenta. El autor expone los cuatro rasgos fundamentales de la plenitud de la vida cristiana o matrimonio espiritual según las séptimas Moradas de santa Teresa: inhabitación de la Trinidad, unión en Cristo, espiritualización del hombre y amor al prójimo (servicio a las hermanas y salvación de las almas). Previamente presenta a santa Teresa como escritora y estudia la génesis y composición del *Castillo interior*, las reacciones de los teólogos ante su manuscrito (la intervención de fray Luis de León en las obras de la santa, la estudia en las pp. 103-110) y los diversos tipos de conocimiento subyacentes en las séptimas Moradas. El libro va ilustrado con una página autógrafa de la santa y cuatro láminas de iconografía (una mariana y tres cristológicas), tan fundamental en santa Teresa.

El autor ha hecho un estudio monográfico exhaustivo, "uno de los más serios ensayos de penetración en el magisterio de la Doctora de la Iglesia que es Teresa de Jesús", como dice su presentador el teresianista Tomás Álvarez, que dirigió la tesis.

Pero el libro se resiente de su origen académico, tanto en su desarrollo como en su lenguaje. Y ¿por qué lo académico tiene que estar reñido con el buen gusto? Estilo desaliñado, pedestre, repetitivo, oscuro a veces. Su lectura resulta fatigosa. Doy dos muestras de ello. En la p. 90 se lee: "Finalmente, Ribera *no se pudo mantener impedido*, entre otras razones, por las dificultades que puso a sus investigaciones teresianas el general de la Compañía de Jesús desde Roma, a la sazón Acquaviva" (la cursiva es mía). Quiere decir, supongo, que no pudo publicar el manuscrito del *Castillo interior*, pero lo dice en algarabía. "Las *séptimas* fueron estructuradas por *la* (cursiva mía) Teresa en cuatro partes", se lee en la p. 14, como si de una moza de mesón se tratara. - J. VEGA.

FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras completas I: Libro de la oración y meditación* (prólogo Antonio Garrigues Díaz Cañabate, edición y nota crítica Alvaro Huerga), Fundación Universitaria Española/Dominicos de Andalucía, Madrid 1994, 24,5 x 17,5, 664 pp.

Que un clásico de la espiritualidad y del lenguaje del siglo XVI, fray Luis de Granada lo es en las dos dimensiones, tenga una edición cuidada de todos sus escritos, al finalizar el

siglo XX, es para estar de enhorabuena. Para sus amantes, que somos muchos, es un auténtico regalo, y lo que deseamos es que la edición se complete no tardando. Se anuncia la publicación, en cuarenta tomos, de todas sus obras castellanas, así como de las portuguesas y latinas, las de estas dos últimas series en edición bilingüe. Edición crítica del texto, anotada (Biblia, santos Padres, escritores latinos), pulcra, como le gustaba a fray Luis (“que el papel sea muy bueno, y así lo sea la impresión”, dice en cierta ocasión), bajo la dirección del conocido especialista luisiano Alvaro Huerga. ¡Un tesoro!

En este primer tomo está el *Libro de la oración y meditación*. Lleva al final una extensa nota crítica, en la que se hace historia del texto, de sus fortunas y adversidades, fuentes, variantes (mayores, medianas y mínimas). El texto sigue el de la edición de 1579-1580, preparado y revisado por el mismo fray Luis.

Leer el *Libro de la oración y meditación* es entrar en lo mejor del siglo XVI español y acompañar a los miles de devotos que hicieron de él su libro de meditación; viajar con los misioneros que lo llevaron consigo por toda América, Filipinas, China, Japón... Aquí está bellamente expresada la clave espiritual de aquel siglo misionero. Un placer para el espíritu siempre y ahora, en esta esmerada edición, un regalo también para los ojos.- J. VEGA.

GAMARRA. S., *Teología Espiritual*, BAC Madrid 1994, 21,5 x 13,5, 312 pp.

El libro que presento, pertenece al conjunto “Sapientia fidei”, serie de manuales de teología. Se trata de una iniciativa necesaria y ardua, que tiene como finalidad ofrecer a los estudiantes de teología medios de conseguir una buena preparación teológica. Cosa, como se ve, muy laudable.

Entre las disciplinas teológicas, todas ciertamente importantes para quienes se interesan en estos temas, tiene un lugar de excepción la teología espiritual. Ciertamente todas las ramas de la teología ostentan un carácter espiritual. Es decir, deben contribuir a la vivencia y al crecimiento de la vida de gracia. Con todo, esta característica le pertenece de forma muy especial a la teología espiritual. Esta es su finalidad. Para conseguirla debe beber en las fuentes de las otras ramas de la teología. ¿Qué sería una teología espiritual sin base bíblica, dogmática o moral? No sería más que un amasijo de sentimentalismos. Entre las distintas ramas de la teología tiene que existir una verdadera y viva simbiosis.

Así las cosas, el estudio de la teología espiritual se alza como un medio de capital importancia en el afán de dar una respuesta auténtica a lo que Dios quiere del hombre. La voluntad de Dios es la santidad. De ahí que la santidad y los medios para alcanzarla constituye el núcleo de la teología espiritual. Este manual de teología espiritual viene a llenar una laguna, cuya presencia era extraña. Es un buen instrumento no solo para el alumno, sino también para el profesor. Su autor confiesa a la hora de dar razón de la obra: “La convicción del hombre de hoy ha sido la elaboración del manual. Desde este convencimiento nace la confianza en el gran servicio que supone la presentación de la espiritualidad al hombre de hoy. Como consecuencia, la valoración tanto de la espiritualidad como del servicio de su presentación es el testigo que se va entregando, de capítulo en capítulo, a lo largo de todo el tratado” (Presentación, xvii).- B. DOMINGUEZ.

ROBERTS. A., *Introducción a la vida monástica*, Monte Casino, Zamora 1994, 23 x 14, 247 pp.

El título lo dice todo. Quien se decida a leer el libro habrá conseguido un conocimiento suficiente de la vida monástica. En concreto, de la vida benedictina y cisterciense. El libro es una mezcla de historia, se habla de algunos padres del desierto y, sobre todo, de espiritualidad. En su telón de fondo está presente la figura egregia de Thomas Merton, un



convertido, que opta por la vida monástica y a la que enriquece no sólo con su persona extraordinaria, sino también con sus escritos maravillosos. Es digno de tenerse en cuenta que el autor se fija muy especialmente en la doctrina del Vaticano II sobre la vida religiosa, a la que no sólo situó en el lugar que le corresponde el misterio de la iglesia, sino que la marcó con una verdadera y excelsa teología. Por eso, la lectura del libro ayuda no sólo a quienes son propiamente monjes, sino a todos aquellos que han hecho de la vida religiosa su camino de seguimiento de Cristo. Se nos dice que “la premisa de esta obra es que la vida del monje es comprensible, si se la considera como unión de dos diferentes movimientos espirituales, presentes a lo largo de la historia humana y particularmente significativos en el mundo de hoy: el deseo de comunidad y la búsqueda de unión personal con el Eterno. La fusión de estas dos profundas corrientes del espíritu, lugar de su enfrentamiento- hacen que la vida benedictina sea la vez fuertemente cenobítica y claramente contemplativa” (Intr. 13). La encarnación de esta doble realidad en cualquier estilo de vida religiosa, ciertamente con sus peculiaridades, es un buen servicio y una buena muestra para que un mundo como el nuestro supere el individualismo y la ausencia de Dios.- B. DOMINGUEZ.

CABODEVILLA. J. M., *Hacerse como niños*, BAC, Madrid 1994, 19,5 x 12, 304 pp.

Cabodevilla ha publicado en la editorial BAC más de una docena de libros. Todos con la misma marca. Es decir, títulos sugestivos, estilo brillante y tratamiento con delectación. Busca instruir, transmitir un mensaje deleitando. No son sus obras trabajos de especialista. Son obras dirigidas a la masa. Por lo que, si quiere alcanzar su cometido, es preciso renunciar a los tecnicismos. El mensaje, que ofrece este libro, esta bien reflejado en el título. Título que recuerda una de las frases mas revolucionarias del Maestro de Nazaret. Jesús, pedía al que deseaba entrar en el reino de Dios, que se hiciera como un niño. Hacerse niño es arrojarse sin limitaciones en los brazos de Dios. Una de las características mas sobresalientes de la espiritualidad jesuana. Y es, sobre todo, cambiar de mentalidad, adoptando posturas y visiones que se alejan totalmente de lo que acontece en el mundo. El autor, tomando como punto de referencia la frase evangélica, no duda en hablar de un estilo de espiritualidad del que Teresa de Lisieux es la mejor representante. Me estoy refiriendo a la infancia espiritual. Una infancia que no tiene nada que ver con el infantilismo. Puede cualquiera ser una persona perfectamente adulta, como tiene que ser, y vivir la espiritualidad infantil.

Como se puede imaginar, el libro no solo es de fácil lectura. Es también de agradable lectura. Su mensaje me parece significativo en particular en nuestro tiempo. Un tiempo en el que hemos perdido el sentido de la sencillez y en el que estamos cogidos por una tela enmarañada de complicaciones.- B. DOMINGUEZ.

GONZALEZ. E., *¡Y... no lo recibieron!*, Ed. Sígueme, Salamanca 1994, 20 x 13, 317 pp.

Se trata de una obra póstuma. Su autor, catedrático de Dogmática en la Universidad Pontificia de Salamanca desde 1950 a 1970, murió en el año 1989. El libro, que tiene por título una frase del prólogo del evangelio de Juan, recoge algunos hechos significativos de la vida de Jesús, tal y como aparecen casi todos en el evangelio de Juan. No estamos ante una obra de investigación. Lo que hace el autor es una o varias reflexiones personales ante el recuerdo de algún acontecimiento narrado por los evangelios. Como se desprende del mismo título, la línea conductora del libro es la oposición sistemática de los judíos, y en particular de sus dirigentes religiosos, a la persona y a la obra de Jesús. El libro esta escri-

to en un estilo sencillo y corrido. Es de fácil lectura, aunque el autor usa los nombres propios en sus originales correspondientes y no como suenan en español. Lo considero muy apto para alcanzar un conocimiento suficientemente extenso de la persona de Jesús y de algunas de sus enseñanzas. Las últimas palabras de la Introducción manifiestan muy bien la finalidad del libro: "Te ofrezco, caro lector, un entretenimiento que deseo te sea grato o, por lo menos no demasiado penoso y mejor aún, que te dé ocasión para leer con fruto los santos evangelios y glorificar al Señor, que nos dio en su Hijo Jesucristo la Verdad y en él nos ofrece la vida verdadera. Y que ni tú, ni nadie, imite a los que, cuando el Verbo vino a su casa, no lo recibieron (Jn 1,11). Y la paz" (19).- B. DOMINGUEZ.

SAENZ GALACHE. M., *El rostro oculto de Dios*, Ed. Biblia y Fe, Madrid 1994, 21 x 13, 254 pp.

¿Cómo calificar el libro? Una buena calificación: "es un libro muy singular". Y, al decir esto, quiero poner de relieve que el libro es fruto de una experiencia personal de Dios, la de la autora, y de sus conocimientos bíblicos. Sí, en él habla la inteligencia. Pero, y sobre todo, el corazón. Más que demostrar lo que dice, muestra lo que siente. Si la frase se entendiera bien, diría que el libro es a-racional. Que no es lo mismo que decir que es irracional. Y es que la lógica no suele tener mucha cabida en el corazón. Creo que lo más importante del libro, el mejor servicio que hace, es hablar, con la sinceridad de la experiencia personal, de un tema que hoy está un tanto marginado. El tema de Dios. ¿Quiero decir con ello que Dios no está de moda en nuestro mundo? Sí y no. Hay que reconocer que la vida moderna se mueve al margen de Dios. El fenómeno de la indiferencia religiosa es el fenómeno más universal de nuestro tiempo. Y, con todo, también hay que reconocer que hoy se escribe mucho de Dios. Y se escribe, en bastantes ocasiones, en tonos y en formas estereotipadas, de trasiego, que más que acercar a Dios, lo que hacen es alejarte de Él. El libro de Mercedes huye de estos graves inconvenientes. Ella abre un buen camino para llegar a tocar el Misterio que llamamos Dios. "Libros como este nos harán entrar dentro de nosotros mismos, para volver a la solución de nuestros males, que, como dice el verdadero creyente, está en esa fuerza que hemos llamado Dios, porque, en último término, sólo en la profundidad encontramos a Dios, le demos el nombre que le demos, o no le demos ninguno" (Intr. 9).- B. DOMINGUEZ.

LEBOUCHER. M., *Las religiosas. Las mujeres de iglesia hablan de ellas mismas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994, 20,5 x 13,5, 221 pp.

Las religiosas que protagonizan el libro son francesas. Y de vida apóstolica. Como se ve, el campo es concreto y limitado tanto en personajes, como en misión. La misma misión se centra en campos eminentemente de carácter social y propios de nuestro tiempo. Parte del libro está formado por testimonios de las religiosas. Son testimonios hermosos. Interpeladores. Por su característica y por la brevedad de los mismos dejan bastantes áreas de la vida religiosa sin reflejar. Por lo que, a mi modo de ver, su mensaje es bastante reduccionista. Quien, en base a estos testimonios, decida seguir la vida religiosa se encontrará con sorpresas. Y seguramente serán sorpresas no tan gratas. El hecho de referir testimonios de religiosas de vida apóstolica no impide que aparezca como algo fundamental de la vida religiosa la oración, como encuentro directo con el Señor. Con lo que queda a las claras que la vida apóstolica no puede dejar en la oscuridad que la vida religiosa es, antes que nada, un camino, una vocación que tiene como realidad fundante la entrega al Dios sumamente amado.

Los dos últimos capítulos son doctrinales. Uno trata del “enfoque teológico de la vida religiosa” y el otro se plantea el problema del futuro de la misma vida.

Creo que la lectura de este libro ayuda a conocer a personas concretas, muchas veces perdidas en el anonimato, y también a descubrir, con las limitaciones antes apuntadas, la grandeza de una vocación como es la religiosa.- B. DOMINGUEZ.

SPIDLIK, T., *Russische Spiritualität* (Mit einem Geleitwort von Abt Emmanuel Jungclausen), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1994, 20,8 x 13,5, 137 pp.

El P. Tomás Spidlik, S.J., es profesor en el Pontificio Instituto Oriental de Roma y reconocido especialista en el tema de la espiritualidad de la Iglesia oriental. En el presente librito se propone mostrar los rasgos más esenciales de la espiritualidad ruso-ortodoxa. El propósito lo hace realidad ofreciendo al lector una serie de doce textos selectos, el primero de los cuales tomado de la *Crónica* que refiere cómo el pueblo ruso abrazó la fe de Constantinopla arrastrado por los informes sobre la belleza de sus celebraciones litúrgicas.

Los textos son precedidos de una breve a la vez que precisa introducción en que el autor, tras preguntarse -y responder positivamente- si existe una piedad rusa, señala los rasgos que la caracterizan: estar anclada en la tradición viva de la Iglesia, ser una espiritualidad monástica, una espiritualidad del corazón, de intensa oración (en sus diversas formas: tanto la oral, especialmente la litúrgica -«la sensibilidad por la belleza del rezo litúrgico es, sin duda, una nota totalmente característica de la piedad rusa»-, como la interior, la «oración de Jesús» u «oración del corazón» impulsada por la *Filocalia*), una espiritualidad cósmica y, por último, escatológica. Como dice en su «prólogo» Jungclausen, invita a ir tras las huellas de la espiritualidad rusa, sobre todo a aquellos que ya han tenido un primer encuentro con ella a través del libro *El peregrino ruso*.- P. de LUIS.

GIL, J.C. - NISTAL, J.A., “New Age”. *Una religiosidad desconcertante*, Herder, Barcelona 1994, 12 x 20, 280 pp.

El escrito que presentamos es de evidente novedad. Se trata de un estudio detallado sobre el curioso y desconcertante fenómeno de la Nueva Era. Los autores dividen la obra en seis capítulos en los que presentan el desconcierto religioso actual, la irrupción de la nueva era y su paradigma, los precursores de la nueva era y sus representantes actuales más importantes, la nueva era en sus diversos aspectos (psicológicos, esotéricos, etc.), y la nueva era y el tema de Dios. En la conclusión se establece una valoración de aspectos positivos y negativos y se dan unas pautas de diálogo y acompañamiento de este interesante fenómeno de nuestro mundo. Se añade también una bibliografía abundante y muy apropiada. En el Prólogo, el profesor M. Arranz, reflexiona sobre la identidad de la nueva era frente a otras cosmovisiones y como filosofía de la historia, y explica su éxito ante el cansancio, la falta de horizontes vitales y de teorías globales del mundo actual, y su gran oferta de esperanza, con una permisividad fácil a la iniciativa privada. Herder había publicado ya un libro de M. Kehl sobre la New Age, pero este que ahora presentamos es, con mucho, el estudio más completo, sistemático, ágil y documentado, sobre este importante fenómeno de nuestro tiempo. Por ello felicitamos a los autores y a la editorial.- D. NATAL.

LOPEZ MELUS, F.M<sup>a</sup>., *Desierto: una experiencia de gracia*, Sígueme, Salamanca 1994, 14 x 21, 383 pp.

Este escrito intenta hacer llevar al lector una experiencia profundamente personal de la vida de Jesús. Se trata de unos ejercicios espirituales con unas características muy espe-

ciales pues están escritos por un biblista que posee una humanidad y una espiritualidad profunda y un conocimiento impresionante de la vivencia cristiana. Así, la experiencia fundamental de la vida de Jesús se mezcla con la vida de nuestro mundo, a través de los textos de los santos padres y de los escritores cristianos de todos los tiempos como san Bernardo, san Ignacio, san Agustín, san Francisco de Sales, y de analistas sociales y escritores de actualidad como Bernanos, Mauriac, D. Lapierre y otros. Profunda espiritualidad y gran humanidad son las características más decisivas del profesor López Melús. Esta obra, además de ser un recorrido bíblico completo por la vida de Jesús y de María, como primera discípula, trae el aura luminosa de la experiencia de Dios al desierto de nuestro tiempo, plagado de nubosidad variable.- D. NATAL.

JAVIERRE, J.M., *Reportaje y elogio para una monja*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, 24 x 17, 153 pp.

En el pasado mes de octubre era elevada al honor de los altares la fundadora de las monjas de *Santa Ana*, M. María Rafols, muy famosa ella “por monja, por fundadora y por capitana”.

Yo recuerdo de niño una estampa, en blanco y negro, regalo de las Anas de Peñafiel, con la santa fundadora en actitud de tomar el vaso sagrado del tabernáculo y con la siguiente inscripción debajo: “Tómame y recíbeme con tus puras y limpias manos”.

No sé si el autor de este libro, José M<sup>a</sup> Javierre -artista de la palabra y de la pluma-, ha llegado a conocer dicha estampa. Lo que sí puedo asegurar es que ha escrito una biografía de la M. Rafols que en su mismo título -“Reportaje y elogio”- lo dice todo.

Es verdad que, por el afán de hacer un elogio y reportaje, cuesta seguirle un poco en su vida concreta: nacida en Villafranca del Penedés, el año 1871 y muerta en Zaragoza el 1853.

Pero eso importa poco, o por lo menos yo creo que no fue el motivo principal de la obra, pues comienza por presentarnos al personaje en la primavera de 1808, momento en que Napoleón -“rayo de la guerra”-, señor de Europa, sueña con invadir Inglaterra, para lo que necesita aliarse antes con España y conquistar Portugal.

Eso es lo bueno de los libros de Javierre: que se entera uno en las biografías que escribe de cuanto ocurre en torno al protagonista.

Lo demás, pues ya lo conocemos: el levantamiento del 2 de Mayo en Madrid; la guerra de la Independencia; los sitios de Zaragoza; los batallones del mariscal Lefebvre; y los bravos aragoneses resistiendo como los antiguos numantinos.

Pero aquí nuestra heroína: la M. Rafols, la hija del molinero José y de Margarita Bruna, “en la que se anticipó la virtud a la razón”; su trajinar de moza trabajadora; su entrada en religión, de la mano de don Juan Bonal...

Y después en Zaragoza, como centro de operaciones, sus hazañas, “que más parecen leyenda, pero que son historia”. Los últimos años, presa por los liberales, desterrada en Huesca..., para venir a morir a su amado hospital de Ntra. Sra. de Gracia. Era el 30 de agosto de 1853.

Hermoso libro, que se lee de un tirón y con fruición y gozo del alma.- T. APARICIO LOPEZ.

UNCITI, M., *Africa en el corazón*, Editorial PPC, Madrid 1994, 22 x 14,6, 191 pp.

Si alguno quiere entender el problema de Ruanda puede leer este libro y encontrará la respuesta de un manera clara; el primer capítulo analiza el problema de los hutus y tut-

sis refiriéndose a la historia, testimonios directos de misioneros y viene a decirnos que aparte de ser un conflicto étnico ha sido alimentado por la colonización y evangelización; pone dos pegas a la Iglesia de Ruanda: 1) No haber trabajado por la reconciliación interétnica conociendo las dificultades 2) aliarse o cooperar con los gobiernos. Occidente también ha sido cómplice, no ha intervenido a tiempo y sigue amparando el comercio de armas. El capítulo segundo estudia la situación general de Africa, las ingentes dificultades para su desarrollo: sanidad, educación, demografía, superstición. Africa es la gran marginada y olvidada de la historia, de los 20 países más pobres 17 son africanos. Finalmente describe la milenaria historia de la evangelización en Africa con gran profusión de datos, por eso echo de menos que no mencione la evangelización de la costa swahili junto con los mártires de Mombasa. En toda la historia se ve como la fe ha ido calando en Africa a pesar de las muchas sombras. En resumen, un libro que se lee con gusto y que respira un gran amor y conocimiento de Africa.- J. ANTOLIN.

ALONSO, A. - GOMEZ, J., *El chuchi, los colegas y la basca. El Evangelio en cheli*, Editorial CCS, Madrid 1994, 24 x 17, 188 pp.

Nuestra sociedad junto con los cristianos tenemos una asignatura pendiente, el mundo de la cárcel, que como bien dice el autor: "la cárcel es un fiel reflejo de las carencias morales y éticas existentes en la sociedad... la sociedad es la culpable de la existencia de las cárceles". La cárcel no ayuda a rehabilitar ni a reinsertar en la sociedad, a la cárcel sólo van los pobres, gente de condición social humilde, con carencias afectivas, gente de vida rota y desestructurada... la prisión es la solución que da nuestro mundo a estas personas, es una manera de arrinconar a aquellos que molestan o no se adaptan al sistema. Mientras no cambiemos la sociedad no habrá solución para los marginados y las cárceles están llenas de ellos. El Evangelio en cheli pretende llevar a la gente de la cárcel que vive en el cuarto mundo, pues habla con su lenguaje, la Buena Noticia de la salvación, pues es uno de los lugares donde es más necesaria la esperanza y más difícil hacerlo. Es un lenguaje claro y directo al corazón, para hombres sencillos que no tienen mucha cultura, que viven la vida de la calle como lo haría Jesús.- J. ANTOLIN.

RENES, V. - ALFARO, E. RICCIARDELLI, O., *El voluntariado social*, Editorial CCS, Madrid 1994, 21 x 15,5, 173 pp.

El libro pertenece al Plan de Formación de animadores que la editorial CCS viene publicando, está escrito en clave pastoral-pedagógica, para utilizar en sesiones de grupo; por eso cada capítulo comienza con cuestiones previas y termina con una serie de propuestas. El libro analiza el mundo del voluntariado social y la acción voluntaria; cómo es necesaria una metodología y las acciones no pueden ser aisladas y espontáneas sino brotar de un grupo o comunidad y tiene que enmarcarse dentro de un proyecto. Estamos viviendo un incremento de la conciencia social y solidaria, por eso considero que este libro puede ayudar a muchos jóvenes y animadores a descubrir sus motivaciones más profundas, revisar actitudes y obtener una nueva visión de las cosas, en definitiva reconocer que antes de actuar hay que formarse; pues en ciertas ocasiones parece que esto del voluntariado es como un "boom" y esperemos que no sea una moda más, de todas maneras estamos por debajo de la media europea. El voluntariado es el estandarte de una cultura alternativa, cultura de la gratuidad y el don. Al final aparecen 3 documentos, los primeros sobre el voluntariado y Europa y el último un cuadro amplio con las distintas tareas concretas a las que se pueden dedicar los voluntarios.- J. ANTOLIN.

ANTOLI, S., - FRANCIA, A., *Pastoral de la marginación. Claves teórico-prácticas y experiencias*, Editorial CCS, Madrid 1994, 21 x 15,5, 234 pp.

En general hemos relegado la pastoral al ámbito eclesial, a la vida de catequesis y acompañamiento de los cristianos. La marginación se nos presenta como escándalo y reto para que nuestra sociedad sea cada vez mas fraterna y que no margine. La pastoral de marginación es un trabajo por la dignidad de la persona, por erradicar las injusticias y pobreza y hacerlo desde nuestra fe, eso también es evangelizar aunque algunos todavía no lo entiendan.

La primera parte son reflexiones teórico-prácticas de la marginación. Marginados son todos aquellos que no viven conforme a su dignidad de personas. Hace una fundamentación teológica del compromiso por la justicia y doctrina social de la Iglesia. La comunidad cristiana en este campo tiene luces y sombras, es verdad que siempre ha habido creyentes que a ejemplo del Maestro han sido fieles a esta opción, pero la Iglesia sigue y seguirá necesitando conversión, se pide una opción mas decidida por este mundo de la marginación.

La segunda parte presenta 9 experiencias de distintos puntos de la geografía española y ámbitos diversos: enfermos de sida, ancianos, droga, jóvenes... hay comunidades cristianas que abren caminos de esperanza y quieren ser modelo de convivencia y crear una sociedad de vida mas solidaria. Un libro necesario para todo aquel que trabaja en pastoral.- J. ANTOLIN.

BENNASSAR, B., *Proclamar al resucitado y seguir al crucificado. Comunidad, misión y espiritualidad del cristiano* (Pedal 224), Sígueme, Salamanca 1993, 18 x 21, 151 pp.

Nos encontramos frente a un libro fresco, cuyas páginas rebosan esperanza, alegría, compromiso, humor, amor y tantos otros bienes que la sociedad actual, tanto como la vida religiosa y cristiana parecen echar de menos.

Frente a la desesperanza, al desánimo, al acomodamiento y al continuo quejarse que a menudo vivimos, el autor nos presenta, partiendo del evangelio, unos hombres nuevos, profetas de esperanza, fe, caridad y alegría. Nos llama a levantarnos por encima de nuestras decepciones y comodidades para ser testigos de un evangelio que es Vida, y no muerte; que es cruz, pero sobre todo resurrección.

Se trata de un libro muy bueno, muy gráfico en el lenguaje, valioso para todos aquellos que se plantean la necesidad de una nueva evangelización en esta sociedad y esta iglesia que vivimos, no por su doctrina teológica, sino por la forma de vivirla práctica y auténticamente. Tal como el autor dice: "A sentimientos, actitudes y hechos sepulcrales, opongamos experiencias, actitudes y testimonios de resurrección".- R. A. CAPILLA.

DEL VIGO, A., *A solas con San Pablo. meditaciones* (Popular 104), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994, 19 x 11,5, 220 pp.

Nos encontramos ante un pequeño libro o manual de ejercicios y reflexiones espirituales, a solas frente a Dios. Ante la necesidad que este mundo tiene de silencio y de contemplación, el autor nos pone bajo la guía de San Pablo en un proceso de interiorización y meditación. Nos presenta dos grandes bloques, para dos series de retiros, con textos del apóstol de los gentiles, que son Ef. 1,3-10 el primero, y Flp. 1,9-11; 2,5-11; 3,7-9.12-14 el segundo, con los que podemos adentrarnos en la presencia de Dios y en su plan de salvación para los hombres, que lleva a una vida en profundidad.

El autor desglosa los textos y les añade ricas y abundantes reflexiones (además de textos alternativos también para la reflexión) que permitirán al que lo desee, retirarse a la

soledad con Dios, bajo la dirección de San Pablo. Se trata de reflexiones ricas y perfectamente actualizadas que permiten retiros personales (esa es su intención), grupales, y pequeños retiros para los que se puede tomar uno de los temas desarrollados.- R. A. CAPILLA.

LECLERQ, J., *De pie sobre el sol. El triunfo de la condición humana*, Narcea, Madrid 1994, 12,5 x 21, 180 pp.

La Editorial Narcea nos presenta un libro del sacerdote Jacques Leclerq que rezuma todo él un gran optimismo por el triunfo de la condición humana. El autor trabaja en un centro de acogida de marginados en la catedral de París y conoce muy bien todo el mundo del Africa Negra con toda su problemática y toda su esperanza.

Comienza el libro entrando en la aventura del vivir, pero no de cualquier manera, sino atreviéndose a vivir la vida en plenitud, porque, aunque parezca que hay fronteras infranqueables, pueblos oprimidos, hambrientos, jóvenes sin esperanza, todos podemos apostar por el porvenir. Porque la vida es crear algo siempre nuevo.

Me ha llamado poderosamente la atención la manera de presentar la autorrealización de la mujer, no en dependencia de los demás como madre o como esposa, sino como mujer; descubrirse a sí misma como persona única e irrepetible.

El libro acaba con una carta de Resurrección basada en un canto de victoria del Apocalipsis que es un magnífico final, lleno de esperanza en la victoria del hombre igual que el "Ángel que se irguió de pie sobre el sol", como canta el Apocalipsis.

Unido a este tema, se enriquece el libro con una expresión fácil y cercana al hombre que lee y al hombre que vive, todo lo cual hace que sea un libro de espiritualidad de una agradable lectura y de gran edificación espiritual. Recomiendo su lectura.- C.J. ASENSIO.

LOPEZ BAEZA, A., *Experiencia con la soledad. Páginas de vida y oración*, Editorial Narcea, Madrid 1994, 19,1 x 12, 193 pp.

Magnífico texto acerca de la experiencia personal de oración e interioridad. Sobre la base de unos artículos publicados con anterioridad en *Cuadernos de Oración*, López Baeza nos presenta de forma ordenada y muy bien estructurada esta recopilación. En ella hace un recorrido por los momentos de su vida en los que más intensamente ha experimentado la presencia de Dios. Partiendo del sentido que tiene para él la oración, nos muestra cómo ha podido llegar a la contemplación desde los momentos de retiro hasta los de trabajo pastoral, pasando por la enfermedad, la madurez, el desierto, la amistad, la soledad, la pobreza,... y tantas otras situaciones que le han hecho llevar la oración a la vida y la vida a la oración.

Con un lenguaje bastante sencillo, no por ello deja de entrar en profundidad en este apasionante tema de la relación del hombre con quien da el sentido a la vida.

Se trata, sin duda, de un libro de gran interés para quienes quieran profundizar en la experiencia personal de vida interior y aprender a ver a las personas y los acontecimientos con los ojos de quien sabe encontrar en todo la mano de Dios.- A. ANDUJAR.

HERMANO JOHN DE TAIZÉ, *El Padrenuestro... Un itinerario bíblico*, Editorial Narcea, Madrid 1994, 21 x 13,5, 95 pp.

En su estructura externa el libro consta de 10 partes bien diferenciadas. La primera parte es la Introducción, y la última la conclusión o el resumen de lo expuesto anteriormente. Las ocho restantes son las frases del Padrenuestro comentadas.

Cada parte del libro consta del desarrollo del tema y termina con unas preguntas relacionadas con lo expuesto, para una reflexión posterior. Cada apartado del libro tiene abundantes citas evangélicas y bíblicas en lo que concierne al tema que está exponiendo.

Es un libro de uso polifacético, vale para varias cosas, por ejemplo: para dar conviencias, para dar retiros, para la meditación personal, para la meditación comunitaria de comunidades, etc.

Les recomiendo que lo lean, les gustará.- F. GARCIA IGLESIAS.

KLEINHEYER, B. y otros, *Celebrazioni Sacramentali. III: Ordine, Matrimonio, Vita religiosa, Esquie, Benedizioni, Esorcismo*, Editrice Elle di Ci, Torino 1994, 21 x 14, 413 pp.

El presente volumen es una traducción del alemán que, como indica su título, versa sobre las diversas celebraciones de los sacramentos y de los sacramentales.

Empleando el método del análisis histórico-crítico de las fuentes, el estudio se articula en dos grandes partes: presentación del desarrollo, a lo largo de la historia, de la comprensión y de la estructura de la «ministerialità» de la Iglesia: «misterio» de Cristo-siervo y de la Iglesia-ministra; y, segunda, un análisis diacrónico de la evolución de los «ritus et praeces». Se trata, pues, de una investigación histórico-hermenéutico-teológico-pastoral de la práctica celebrativa de la Iglesia, con atención especial, en algunos casos, a los problemas pastorales actuales y a su dimensión ecuménica.

Siguiendo paso a paso la «praxis» litúrgica y la comprensión que de ella tiene la Iglesia, los autores se plantean el problema fundamental con el que tienen que enfrentarse tanto el liturgista como el estudioso de los sacramentos: el «por qué» de la mediación simbólico-sacramental, y su idoneidad no sólo para el hombre, sino también para un Dios que se revela y se dona «propter homines». Problema, por otra parte inseparable, de la investigación de la conveniencia o no de las formas concretas con que se actualizan la profesión-proclamación de la fe y su celebración. Desde esta perspectiva, el libro asume una postura fuertemente desmitificadora de aquellas cuestiones sectoriales que frecuentemente se toman como lo esencial («il tutto») de los sacramentos.

Los denominadores comunes que dan cierta unidad expositiva a la obra son la auscultación crítica de la tradición, la investigación teológica y la atención a la dinámica celebrativa.- F. RUBIO C.

ELVIRA UGARTE, M., *La noticia del Domingo. Apunte homilético a los 3 ciclos*, Editorial PS, Madrid 1994, 21 x 14, 285 pp.

El libro de Manuel Elvira Ugarte nos presenta un comentario a las lecturas de los domingos y de los días de fiesta de los tres ciclos del Año Litúrgico.

El apunte homilético que nos presenta el autor, es un tanto novedoso. No estamos acostumbrados a oír este tipo de sermones en las misas dominicales y días festivos.

Comienza cada sermón con una frase lapidaria, que más o menos resume el contenido de ese día, en torno a lo que va a girar el sermón, por ejemplo: «¡No damos una!», «¿Quién busca a quién?», «Haz lo que haces», etc.

Su lenguaje es sencillo y llega al lector. Es un buen acierto del autor en este punto. Si quieren oír otro tipo de sermón, o cambiar el suyo, les recomiendo que lo lean y lo pongan en práctica.- F. GARCIA IGLESIAS.

BARTOLOMÉ, J.J., *El corazón de la Palabra. Un comentario a las lecturas del Ciclo C*, Editorial CCS, Madrid 1994, 15 x 21, 189 pp.

Con el presente libro cierra la editorial salesiana sus comentarios a las lecturas dominicales haciendo un reflexión sobre el Ciclo C.



El título del libro lo toma Juan J. Bartolomé de San Agustín y con ello quiere reflejar la importancia que tiene que la Palabra de Dios llegue al corazón del hombre para que éste la pueda entender. Asimismo vemos cómo el servidor de la Palabra tiene que ser el primero que medite lo que lee, para poder vivirlo y así poder transmitir el mensaje evangélico en todo su contenido.

El autor ha escrito estos comentarios movido por el maltrato que suele recibir la Palabra de Dios. el libro rezuma todo él experiencia viva de Dios, pues antes de haberse escrito, ha sido orado y reflexionado.

Juan J. Bartolomé, profesor de Sagrada Escritura en el Centro Salesiano de Estudios Teológicos de Madrid, ha sido también profesor en Seminarios Teológicos de Tlaquepaque en México y en São Paulo en Brasil. Sabe combinar perfectamente un lenguaje vivo para la homilía, que sea a la vez claro y sencillo para que sirva para la lectura de todo creyente que quiera profundizar en la lectura de la Palabra de Dios celebrada en la liturgia dominical.- C.J. ASENSIO.

VV. AA., *Las Fiestas de los Santos. Material para su celebración* (Dossiers CPL 62), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1994, 21,5 x 15,5, 144 pp.

Después de la relevante y enriquecedora reforma del Concilio que ha sensibilizado nuestras conciencias sobre lo que debe ser una celebración litúrgica cristocéntrica, el culto a los santos parece haber sido marcadamente dejado de lado. Éste sexagésimo segundo volumen de la colección de *Dossiers*, ha sido concebido con el propósito de reavivar el culto de los santos. Los autores del libro están convencidos de la necesidad de continuar la merecida memoria de los santos, de modo que la familia cristiana pueda “ver en ellos la encarnación de la santidad de Cristo a lo largo de las generaciones y en las más variadas circunstancias históricas”.

Se trata de un libro práctico que propone una amplia variedad de materiales para ayudar a una celebración creativa, equilibrada y profundamente informada de las fiestas de nuestros santos. En un lenguaje accesible a todo el mundo, nos ofrece valiosa información para la reflexión a través de una pequeña biografía de cada santo del mes, además de moniciones, actos penitenciales, oraciones, etc., herramientas para la pastoral litúrgica. Dispone también de una rica bibliografía para referencias y un índice alfabético de los santos que lo hace muy manejable. Imprescindible para una equilibrada maduración de la fe de nuestras comunidades cristianas.- J. H. SANTIAGO.

### **Psicología-Pedagogía**

RULLA, L.M. - IMODA, F. - RIDICK J., *Antropología de la vocación cristiana. II: Confirmaciones existenciales*, Atenas, Madrid 1994, 15 x 21, 445 pp.

Este equipo de investigación psicológica de la vida religiosa es ya muy conocido y ha dado repetidas pruebas de su competencia y capacidad en el tratamiento de estos temas. Este volumen que presentamos se centra en la relación entre el segundo nivel de la persona, más inconsciente, y la vida vocacional en sus diversos aspectos de autenticidad, perseverancia y misión. Los datos son impresionantes sobre todo en lo que respecta a la poca influencia de la formación sobre la vida real de las personas. Como había ocurrido en el estudio de las inconsistencias, aquí también aparece la gran tozudez de las estadísticas,

frente a las vanas ilusiones, en lo que respecta a la profundidad del cambio y la conversión-transformación de las personas. Esto nos permite también explicar por qué la misión resulta tan poco eficaz en la realidad concreta de la vida. La diferencia entre antes del Vaticano II y después es también muy pequeña, como podrá ver el lector. Todo un arsenal de datos y estudios bien controlados invitan a las personas religiosas a pensar y obligan a replantear muchas cosas en la formación cristiana del momento actual.- D. NATAL.

ALVAREZ, R. J., *El Chamán urbano*, Editorial CCS, Madrid 1994, 20 x 14, 112 pp.

Comienza el libro planteándose el sistema más eficaz de crecimiento personal que permita a la persona, en poco tiempo, un desarrollo armónico y completo de su personalidad, llegando a la conclusión que el éxito de toda psicoterapia depende fundamentalmente del empeño y la sinceridad que el sujeto pone en su propio proceso de cambio.

Este pequeño libro contiene una propuesta de cambio. Su objetivo, según declara el autor en el primer capítulo titulado "El cambio terapéutico", es ayudar al lector a alcanzar su propio desarrollo personal.

Pero como dice el autor "el cambio requiere cambios". Es decir, el cambio no supone una ruptura dramática con el estilo de vida que llevamos en este momento, sino que introduciendo pequeños cambios en nuestros hábitos de vida poco a poco irán haciendo posible el cambio.

Los fundamentos teóricos en que apoya su psicoterapia, como declara el autor, están impregnados de pinceladas de la Logoterapia de Viktor Frankl, la Psicosisíntesis de Roberto Assagioli y alguna referencia a la programación neurolingüística de Badler y Grinder. Aprovecha también las técnicas de psicoterapia de la terapia Gestalt de F. Perls, el enfoque familiar de Virginia Satir y las técnicas de M. Erikson. Como elemento alegórico y sintetizador parte de los chamanes de las culturas primitivas, de ahí el título del libro.

En cada capítulo se incluye una sección de práctica donde se sugieren algunos ejercicios que el lector puede realizar. Y al final de cada bloque temático se incluyen unas frases que pretenden sintetizar la filosofía del capítulo.

El libro es pequeño, 112 páginas solamente, y está escrito en un lenguaje literario-filosófico, que se hace tan atrayente al lector que es de los libros que se leen de una sola vez.- A. CASTRO.

GARCIA-ALBEA, J.E., *Mente y conducta*, Editorial Trotta, Madrid 1993, 23 x 15, 218 pp.

Al leer el presente libro, me he encontrado con la agradable sorpresa de que algunos capítulos del mismo ya me resultaban familiares al haberlos leído en mis últimos años de carrera universitaria, allá por el año 1983, publicados por el autor en la Revista de Psicología General y Aplicada.

Y es que los capítulos 1, 2, 3, 4 y 10, han sido ya publicados con anterioridad en diversas publicaciones científicas.

Por tanto nos encontramos ante un libro no pensado como tal antes de escribirlo, ni hecho de una sola pieza, sino por piezas.

Sin embargo, no se crea el lector que nos encontramos ante un conjunto de artículos y conferencias escritas en diversas épocas y circunstancias y luego superpuestas unas a otras para dar forma de libro. Al contrario, el autor, con la experiencia de sus 17 años de docencia universitaria, ha sabido armonizar perfectamente los temas, con un hilo conductor bien definido a lo largo de toda la obra. Por tanto, este es el contexto en el que nace el libro, el cual contiene diez capítulos, de los cuales cuatro son inéditos y los otros seis ya han visto la luz en diversos foros, como hemos indicado anteriormente.

En la psicología científica de este siglo han destacado dos maneras bien distintas de entender su objeto de estudio: La psicología como ciencia de la mente o como ciencia de la conducta. Este libro apuesta decididamente por la opción mentalista, tal y como se proyecta hoy en el enfoque cognitivo del procesamiento de la información.

Los diez capítulos se distribuyen en cuatro partes. La primera comprende un único capítulo en el que se plantean algunas cuestiones metodológicas. La segunda parte incluye tres capítulos cuyo nexo de unión es indagar en los supuestos de que parte la psicología cognitiva contrastándolo con el enfoque conductista. La tercera parte, que consta de cuatro capítulos, se centra en el objeto mismo de la psicología cognitiva. La cuarta parte comprende los dos últimos capítulos del libro y están dedicados a profundizar en lo que el autor define como “entesijos de la mente cognitiva”. Al final del libro tiene unas amplias referencias bibliográficas que sin duda serán de utilidad a quien quiera seguir investigando sobre el tema, y un índice analítico muy bien elaborado.

En definitiva, nos encontramos ante un libro de gran importancia, fruto de varios años de labor investigadora del autor, e imprescindible para cualquier lector que quiera adentrarse por el campo de la psicología cognitiva.- A. CASTRO.

McCARTHY C., *Racismo y curriculum. Las desigualdad social y las teorías y políticas de las diferencias en la investigación contemporánea sobre la enseñanza*, Ediciones Morata, Madrid 1994, 24 x 17, 165 pp.

Patrocinada por la Fundación Paideia (Galicia 1986), que tiene por objetivo dar a conocer obras relacionadas con las Ciencias Humanas y sociales, particularmente las relacionadas con las áreas de las Ciencias de la Salud, la Educación y los Servicios Sociales, esta obra sitúa, en una perspectiva teórica y política, las espinosas cuestiones de la desigualdad racial y el bajo rendimientos de las minorías en los centros escolares y universidades.

Junto a una presentación crítica de la visión monocausal que ofrece tanto la corriente dominante, que incide en los valores y prejuicios culturales de los educadores (“Moral Majority”, “Eagle Forum”, “Gablors”), como la radical, que habla de la segmentación del mercado de trabajo y de la reproducción cultural, y de sus «soluciones» programáticas, «que han convertido en campos de batalla para las disputas raciales y el vilipendio y hostigamiento de la juventud minoritaria» (p. 14), Camerón McCarthy dirige su atención a la naturaleza compleja de las relaciones raciales en la vida cotidiana norteamericana, subrayando los intereses, necesidades y deseos contradictorios que subyacen en los encuentros entre las diversas minorías y grupos mayoritarios en las situaciones de enseñanza y aprendizaje.

Asumiendo que, según afirma Hall, «La categoría de “raza” sola no explica de manera adecuada el racismo... La raza es un fenómeno que sólo empezamos a entender cuando lo percibimos en distintas instituciones, procesos y prácticas de sociedades enteras, con toda su complejidad» (p. 13), el enfoque alternativo que ofrece el autor, y que denomina «teoría asíncrona» de las relaciones de raza en la escolarización, enfatiza la importancia de la comprensión de los contextos sociales y de los matices en las dinámicas de las relaciones sociales, con el fin de formular políticas y alternativas innovadoras en los centros escolares. Los grupos minoritarios no son entidades homogéneas, sino que tienen necesidades y deseos contradictorios como lo demuestra la “posición contradictoria” de la “nueva” clase media negra, y la experiencia de la desigualdad racial que tienen las mujeres y niñas pertenecientes a las minorías que es totalmente diferente de la de sus homólogos varones.

Como se ha demostrado en la última crisis social y económica, la desigualdad racial constituye un fenómeno mucho más permanente en las sociedades postindustriales de lo que hubieran imaginado Marx o Weber.

Si bien se nos prometen «políticas y alternativas innovadoras», me temo que nos encontramos ante un discurso esencialmente teórico, y de no muy fácil comprensión.- F. RUBIO C.

RODRIGUEZ MARQUEZ, N., *Tú puedes (La azarosa historia de los minusválidos en el deporte)*, Morata, Madrid 1994, 24 x 17, 271 pp. + ilustr.

“El amor está en la diferencia”. Platón.

“Casi toda la humanidad es minusválida, pero sólo solemos ver una parte de ella como tal; así que ya es hora de levantar las barreras con la antorcha de la solidaridad”.

Nada malo podemos esperar de un libro que empieza con dos frases como éstas, pero el interés aumenta cuando su objetivo principal es el de abordar y dar a conocer la historia de los minusválidos en el deporte.

Lo hace comenzando por hacer una pequeña cronología de lo que ha sido el deporte para minusválidos desde 1888, año en que se fundó la primera asociación en Berlín, hasta los Juegos Paralímpicos de Barcelona en 1992; completándola más adelante con una historia del deporte en general y su relación con la formación de la persona y la sociedad a través de una semblanza del minusválido y los problemas que surgen a la hora de incorporarse a la vida social.

Más adelante extrae una serie de consecuencias que no podemos perder de vista, tales como que tres cuartas partes de la Humanidad padecen hambre, y que otra parte enorme sufre guerras continuas, dos de las causas más importantes de minusvalías; así no es extraño que el autor afirme que no estamos lejos de la “era del minusválido”.

Pasa además, revista a los deportes practicados por los minusválidos junto con los resultados en competiciones como los paraolímpicos o los campeonatos de invierno. También hace mención a las diversas asociaciones de minusválidos en todo el mundo deteniéndose un poco más en las de ámbito español.

Todo ello nos hace caer en la cuenta de que “Un ser humano es algo más que la suma de todos sus órganos” y de que la “era de la rehabilitación del minusválido” está entre nosotros y debemos apoyarla cada uno desde nuestro lugar.- A.J. COLLADO.

HERNANDEZ SEOANE, J. M<sup>a</sup>., *Padres hoy. Los padres ante la rebelión de los hijos*, Atenas, Madrid 1994, 12 x 18, 134 pp.

Este libro viene a traer un poco de luz en la difícil relación Padres e Hijos. Llevamos tanto tiempo tirando piedras contra nuestro propio tejado al criticar a la juventud, que ahora estamos pagando esta deuda con un abismo generacional cada día mayor.

Hernández Seoane ya ha escrito otros libros en los que busca una solución a esta problemática. En este libro *Padres hoy. Los padres ante la rebelión de los hijos* nos refleja e intenta explicar cómo se comporta el joven saturado de la autoridad de los padres. Es un mundo complejo porque los padres se sienten obligados a seguir custodiando y trabajando a sus hijos como el escultor que hace una escultura, mientras que los hijos quieren conquistar su libertad, no verse oprimidos por los dictados de sus padres y, como contrapartida, siguen necesiéndoles hasta en su presencia física.

Así nos da la solución de un amor que cierre las heridas, que aguante todo, que sepa ver el lado bueno del otro. Lo mejor es que el joven cuando marche de casa tenga siempre un recuerdo positivo de sus padres porque este recuerdo marcará el resto de sus días.

Todo esto y mucho más está recogido de una manera amena, pero con gran profundidad. Es un libro de lectura obligatoria para los padres de hoy día.- C.J. ASENSIO.

BALESTRO, P., *La tristeza inútil* (Azenai 29), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, 21 x 13, 167 pp.

El título de este libro resume perfectamente su contenido. Hay situaciones dolorosas en nuestra vida que nos llevan a la tristeza. Pero también hay otro tipo de tristeza que surge de uno mismo y en la que el sujeto se afince indefinidamente. ¿Tiene sentido esta tristeza? ¿Es superable o incluso evitable? Muchos individuos, con una vida aparentemente normal, amargan a todos la existencia con quejas continuas y con un modo sombrío de ver el mundo. ¿A qué se debe esta actitud? El autor nos muestra cómo detrás de esto suele haber una enajenación del yo que hace perder al sujeto el sentido de su propia vida.

Se precisa una búsqueda de la autoconciencia, de aquello que hay en la propia vida de concreto y que hace a uno dueño de sí mismo. Ese es el camino de superación de esta tristeza inútil.

Por último se nos habla de una tristeza útil. Hay situaciones en la vida que inevitablemente son dolorosas y que, por tanto, generan tristeza. Pero esa tristeza no resulta inútil, pues nos ayuda a crecer como personas.

En definitiva, estamos ante un manual de «liberación personal» para aquellos que se encuentran bajo la sombra de la tristeza, basado en la aceptación de los propios límites y en el rechazo de las falsas limitaciones autoimpuestas.- A. ANDUJAR.

ALONSO ROMAN, E., *Cuentos del Tío Alonso, Serie infantil*, CETA, Iquitos 1994<sup>3</sup>, 21 x 16, 218 pp.

—, *Cuentos del Tío Alonso. Serie preadolescente*, Iquitos 1994, 21 x 16, 268 pp.

—, *Cuentos del Tío Alonso. Fichas y guía*, Iquitos 1994<sup>2</sup>, 21 x 16, 436 pp.

Esta variedad de cuentos nos ofrece un cuadro de la vida del pueblo peruano. Se encuentra reflejado el ambiente costero, serrano y de la selva. Con una narración de lenguaje sencillo y un especial cuidado para describir tanto los personajes como la belleza y fuerza de la naturaleza nos transmite el “tío Alonso” los problemas y deseos, la tensión e inquietud que vive este pueblo. Estos dos primeros libros de la colección están dirrigidos a la edad infantil (5 a 9 años) y preadolescente (9 a 12 años).

Las pandillas de chiquillos trabajando por conseguir algo de “plata”, la parroquia y el cura, el colegio y la calle, la familia y los abandonados forman el entorno de estos cuentos. La personificación de dos hermanos tigrillos, Gun y Tina, nos lleva a recorrer aventuras como medio para presentar valores a los mas pequeños; su inocencia y debilidad, igual que la de otros protagonistas, se contraponen a la lucha que existe en la sociedad. Algunas escenas pueden parecer resueltas sin el deseado “final feliz”, pero esto mismo pertenece al objetivo principal de estos cuentos: la educación en la paz, la solidaridad, respeto a la dignidad a partir de la realidad generalmente cruda que existe. La finalidad de estos cuentos, como bien se explicita, es conseguir la reflexión en la clase de OBE (Orientación del Bienestar del Educando) para alcanzar una educación integral basada en valores que humanicen.

Para tal fin estos dos libros van acompañados de un volumen de fichas y guía. Cada cuento es analizado en base a encontrar actitudes que puedan determinar respuestas adecuadas. El último apartado consta de teoría sobre valores, la formación de actitudes y proyectos de enseñanza destinados a servir de orientación para toda persona con responsabilidad en la educación, desde padres hasta animadores de grupos.

“Felicidades” al “tío Alonso” por este esfuerzo que nos pone en mano un material idóneo como medio educativo, a la vez que nos acerca con estas breves narraciones a un mundo desconocido para los que estamos en la otra orilla.- C. SANTALIESTRA.

ALONSO ROMAN, E., *Cuentos del Tío Alonso. Serie juvenil*, CETA, Iquitos 1990<sup>2</sup>, 21 x 16, 298 pp.

—, *Cuentos del Tío Alonso. Fichas y Guía*, Iquitos 1989, 21 x 16, 150 pp.

El tercer volumen de esta colección de cuentos va dirigido al mundo de los jóvenes. Constituyendo el papel de principales protagonistas nos acercan, al igual que los dos libros precedentes, a la sociedad peruana pero pudiendo extenderse a la realidad latinoamericana. Estas narraciones presentan la diversidad de interrogantes que se plantean los jóvenes, los modelos actuales y aquellos otros por los que luchan. Como se refleja en la obra la estructura machista junto con otros factores influyen enormemente en la concepción de valores en esta etapa hacia la madurez. Por consiguiente encontrar personas e instituciones, familia y escuelas principalmente, que eduquen a través de caminos más humanizantes es indispensable para lograr una verdadera personalización. Los objetivos de estos cuentos van en esta línea de crear una sociedad basada en el amor, la justicia y solidaridad como aparece en la portada del libro.

Para facilitar la reflexión hay un volumen complementario de fichas y guía. Los cuentos se desarrollan en estas fichas de forma que se analicen las actitudes y así fomentar comportamientos adecuados. Finalmente el último apartado recoge unas bases teóricas sobre valores y actitudes para el uso de los educadores.

Una felicitación y agradecimiento por esta colección de relatos que presenta de una forma sencilla la realidad de una sociedad marcada por tantas contradicciones y sirve de orientación para todo tipo de persona, no solamente jóvenes, en orden a tomar respuestas por una sociedad más fraterna.- C. SANTALIESTRA.

### Literatura-Varios

RINSER, L., *Gratwanderung. Briefe der Freundschaft an Karl Rahner*, Kösel-Verlag, München 1994, 21'5 x 14'5, 470 pp.

Él ha sido uno de los más famosos e influyentes teólogos de este siglo, Karl Rahner. Ella, una conocida escritora en su país, y comprometida ecologista. Se conocieron y fueron amigos íntimos, amistad que mantuvieron y alentaron, dadas su respectivas circunstancias, a través de una frecuente -a veces varias cartas por día- y apasionada correspondencia, abriendo sus corazones. Por si esto pareciera poco, cuando se conocieron y comenzaron su intercambio epistolar, ella amaba y convivía con un ex religioso, y sobre esto consultaba a Rahner. Ellos se amaron, dice la autora, aunque de un modo particular, formando un triángulo no menos particular. Resulta una trama interesante, y en Alemania ha sido objeto de gran polémica. Las cartas que se publican son las de ella a él. Los jesuitas no han permitido publicar las de Rahner.

Según dice Rinser, sus cartas eran en general respuesta a las de Rahner, con lo cual son reflejo de las preocupaciones y pensamientos rahnerianos. Es lamentable que no se permita publicar tales cartas, a saber por qué escrúpulos. Al fin y al cabo, ella había hablado a Rahner de publicarlas -son veinte años de correspondencia-, y con ese fin él le había devuelto las cartas que tenía de ella. En ellas vemos un Rahner diáfano -algo a lo que no estamos muy acostumbrados-, lejos de su "deformación profesional" como teólogo, hablando de cuestiones cotidianas -con una mujer-, transparentando a fin de cuentas, desde otra cara, su celebrado pensamiento teológico.- T. MARCOS.

BLAZQUEZ, N., *Ética y medios de Comunicación* (Normal 537), BAC, Madrid 1994, 20 x 13, 746 pp.

Leía yo recientemente que Mons. Infantes, obispo de Córdoba, había dicho que “gracias a los medios de comunicación, la democracia española ha tenido un balón de oxígeno que ha sido muy beneficioso”.

Dicho de esta manera, puede ser una verdad, pero una verdad a medias. Porque todos sabemos que la democracia no puede funcionar sin demócratas, y que los medios de comunicación social -prensa, radio, cine, televisión-, por la fuerza y dinamismo de su propia naturaleza, se convierten “en potentes fábricas de opinión pública”.

De ahí la obligación de crear una opinión pública sana, honesta, que es aquella que está de acuerdo con los valores éticos de la justicia, verdad, libertad y solidaridad.

Pues bien, esta sería la síntesis de este grueso volumen, editado por la BAC, y cuyo autor es Niceto Blázquez, el cual tiene una larga andadura y una larga experiencia como comunicador y académico.

En su libro trata de ofrecernos como “una guía mental para discutir de forma sistemática y razonada los grandes problemas éticos que surgen cuando se pretende llevar a cabo el quehacer informativo, o de comunicación social en general de una manera humana y responsable.

El libro comprende tres partes bien diferenciadas. La primera -información periodística-, viene a ser como un análisis de los cambios sufridos en la ética de este medio y el proceso seguido a su credibilidad y manipulación.

Este mismo análisis lo hace Niceto Blázquez con los medios audiovisuales, deteniéndose en el mundo de la imagen, que vendría a ser la segunda parte del libro.

En la tercera estudia la información publicitaria y relaciones públicas, con el impacto que causa hoy todo en la sociedad.

Escrito este libro bajo el síndrome de la *guerra del Golfo*, de 1991, habrá que concluir que tanto contra la locura y el frenesí, como contra el pesimismo fatalista reinantes, en el ámbito de los *media* se impone hacer una seria invitación a la racionalidad que están reclamando los medios de comunicación.- T. APARICIO LOPEZ.

TRAPIELLO, A., *Las armas y las letras. Literatura y guerra civil (1936-1939)*, Editorial Planeta, Barcelona 1994, 23 x 15, 429 pp.

Volver al pasado resulta a veces penoso. Tal es el caso de la guerra civil española y de lo que entonces se escribió por unos y otros. Las armas y las letras se volvieron irracionales y a los hechos y a los textos me remito. Pero ahí están y ante ellos ni se debe pasar de largo ni convertirlos en pellas contra sus autores. El autor ha optado por la razón, es el camino acertado; por “aceptarlos con naturalidad, sin hipocresía y sin cinismo” (p. 15). No en vano le ha puesto a su libro un título cervantino. Concordia y buen sentido le animan. No quiere juzgar, sino comprender. Quizá sus palabras sobre Laín Entralgo disuene un poco por demasiado ásperas, como disuena la ausencia notable de Julián Marías. El autor recuerda las palabras de Azaña: “paz, piedad y perdón”. Y comenta: “paz para vivir, piedad para olvidar y perdón para recordarlo todo, sin dañar ni dañarnos, y alcanzar, con más letras que armas, el noble y nada fácil oficio de ir tirando, con libertad y justicia, cosas todas ellas que encierran las palabras del salmista: *pasan nuestros días y acaban nuestros años(...) como quien cuenta un cuento*” (p. 337).

El libro se presta a melancólicas reflexiones sobre la condición humana supuestamente racional y a muy claras consecuencias. ¿Dónde está la literatura, es un decir, escrita a

impulsos del compromiso político? El escritor debe comprometerse única y exclusivamente con el hombre. Esos son los textos que perduran.

Trapiello ha trazado un cuadro vivo de los escritores en la guerra civil, lleno de animación y colorido. A estas alturas, no es ningún descubrimiento decir que es un excelente escritor. El lector se siente agarrado a estas páginas escritas en un español limpio y armonioso. La referencia que hace por dos veces a fray Luis de León en el texto no es puro adorno. Algo de su prosa admirable ha pasado al autor. Acertada y bella es la descripción del encuentro de Manuel machado con su hermano muerto en Collioure, viéndolo como "el arranque de la reconciliación nacional [...], cuando las dos partes han perdido ya todo lo que tenían que perder (p. 315).

El libro se cierra con una breve reseña de cada uno de los escritores mencionados en el texto y su bibliografía referente a esos años. Brevísimas, pero muy útiles. A continuación, un cuadro cronológico de la guerra civil, de las armas y las letras, con un índice onomástico, lo que permite buscar en cada momento el dato que se precise.- J. VEGA.

LAZCANO, R. (ed.), *Los Agustinos en Calahorra. Cien años de historia (1894-1994)* (Historia Viva 7), Revista Agustiniana, Madrid 1994, 25,5 x 33'3, 365 pp + ilustr.

Los Agustinos de la Provincia de Castilla han celebrado solemnemente el centenario de su presencia en Calahorra. En el contexto de dicho acontecimiento nace esta obra, que recoge la historia viva, pasada, presente y abierta a un futuro esperanzador.

La presentación del evento corre a cargo del Director y Coordinador de la obra, junto con el Prior General de los Agustinos, Miguel Angel Orcasitas, y el Prior Provincial, Isidro de la Viuda. Rafael Lazcano se encarga de hacer un recorrido total (pp. 19-227) por la evolución de esta institución tan vinculada a la milenaria ciudad del Cidacos: avatares de la fundación y construcción, diversas etapas como centro docente hasta llegar a la actual como Colegio-Cooperativa San Agustín, y tras haber sido también Casa de Noviciado y Centro de estudios filosófico-teológicos. María Luisa Sáenz Hueto y Rafael Lazcano hacen desfilar (pp. 229-254) a todos los presidentes, directores, personal de administración, profesores y alumnos de la última etapa del Colegio como Cooperativa (desde 1975). Isaac González, Luis Estrada e Isidro de la Viuda nos traen (pp. 257-354) a todos los religiosos que han estado vinculados a esta casa: priores y súbditos, clérigos y hermanos, solemnes, simples y novicios... En todas las páginas se respira la presencia dinámica de los protagonistas de esta centuria: educadores y educandos, músicos y deportistas, formadores y formados, quienes culminaron su proyecto vocacional religioso y quienes lo orientaron en otros campos de la vida del Señor, vivos y difuntos... (aquí no se escapa nadie).

La ardua e inmensa labor de investigación en archivos, bibliotecas y hemerotecas, está armónicamente conjuntada con un extraordinario material fotográfico que te hace palpar una historia viva por su calor humano, su cercanía, su solera y su fe. Damos la enhorabuena a los autores de esta obra, de majestuosa e impecable presencia, así como a la Provincia de Castilla, y que -con celebraciones o sin ellas - sigan trabajando con la confianza y la ilusión de los protagonistas de estos cien años calahorranos.- J. V. GONZALEZ OLEA.



**Lope CILLERUELO**

***Comentario a la Regla de san Agustín***

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 600 pp.,  
2.200 pts.

En realidad se trata de un doble comentario. Uno, el más amplio, del mismo san Agustín, de quien se aportan 632 textos. Otro, de L. Cilleruelo, quien, desde su vasto conocimiento del santo y su doctrina y desde la experiencia que le dieron sus muchos años, acierta a darle un toque de vida y de actualidad. Obra útil, sin duda, para las numerosas Ordenes y Congregaciones que tienen la Regla del obispo de Hipona como norma de su vida religiosa.

\* \* \*

**Pío de LUIS**

***Las Confesiones de san Agustín comentadas***  
***(l. 1-10)***

Ediciones Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 618 pp.,  
2.200 pts.

Las *Confesiones* de san Agustín han suscitado siempre un enorme interés. Prueba de ello son las numerosas ediciones que siguen viendo la luz pública. Pero su lectura no resulta fácil. Facilitar comprensión de esta joya de la literatura al lector carente de una preparación específica es el objetivo pretendido.

**Isacio RODRIGUEZ R. - Jesús ALVAREZ**

***Historia de la Provincia Agustiniana del  
Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas.  
Vol. VI: Bibliografía Méjico-España***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 17 x 24,  
490 pp., 5.000 pts.

\* \* \*

**Isacio RODRIGUEZ R. - Jesús ALVAREZ**

***Historia de la Provincia Agustiniana del  
Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas.  
Vol. XXI: Índices de los Vols. I-X,***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 17 x 24,  
626 pp., 5.000 pts.

\* \* \*

**Gregorio MARTINEZ**

***Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano.  
Un clásico del derecho indiano (1587-1665)***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1994, 17 x 24,  
236 pp., 1.900 pts.

## PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978.  
—*Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid 1979.  
—*La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.  
—*Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.  
—*Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.  
—*Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.  
—*Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán († 1598)*, Valladolid 1993.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1828)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*, Valladolid 1975.  
—*La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*, Valladolid 1977.  
—*20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1979.  
—*El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.  
—*Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.  
—*Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.  
—*Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.  
—*Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1895.  
—*Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.  
—*Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.  
—*Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.  
—*Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.  
—*Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.  
—*Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- APARICIO LOPEZ, T. (ed.), *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*, Valladolid 1978.  
—*Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.  
—*Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M.M.<sup>a</sup>, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.  
—*Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CILLERUELO, *Teología Espiritual. I. Ordo amoris*, Valladolid 1976.  
—*El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.  
—*Presencia berciana en China, 2 vols.*, Valladolid 1988.

- P. Juan Manuel Tombo. *Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- Una institución conyuntina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica*, Valladolid 1971-1973.
- La pastoral de la confesión en las Conciones de Sto. Tomás de Villanueva*, Valladolid 1976.
- El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patrística*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- MATEOS ALVAREZ, C., *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús. Orientación teológico-pastoral*, Valladolid 1975.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto IglesiaEstado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniense del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniense. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniense. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.