



# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 47 Fasc. 3

Septiembre - Diciembre 2012

## ARTÍCULOS

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>El quiasmo en el Praeceptum de San Agustín (I)</i>	427
ÁLVAREZ CINEIRA, David, <i>El impuesto al César (Mc 12,13-17) y la labor redaccional del evangelista</i> .....	449
ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, <i>IV. La originalidad de la compasión cristiana</i> .	493
MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, <i>De la Teología a la Psicología, y vuelta</i> ....	535
FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, <i>Religión, democracia y laicidad</i> .....	553
RESINES, Luis, <i>Algunos aspectos teológicos de mis escritos</i> .....	583
LIBROS .....	595

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 47 Fasc. 3 Septiembre - Diciembre 2012



## SUMARIO

---

### ARTÍCULOS

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>El quiasmo en el Praeceptum de san Agustín (I)</i> .....	427
ÁLVAREZ CINEIRA, David, <i>El impuesto al César (Mc 12,13-17) y la labor redaccional del evangelista</i> .....	449
ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, IV. <i>La originalidad de la compasión cristiana</i> ..	493
MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, <i>De la Teología a la Psicología, y vuelta ...</i>	535
FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, <i>Religión, democracia y laicidad</i> .....	553
RESINES, Luis, <i>Algunos aspectos teológicos de mis escritos</i> .....	583
LIBROS .....	595

**ESTUDIO  
AGUSTINIANO**

---

Publicación cuatrimestral

**ADMINISTRACIÓN:**

Editorial Estudio Agustiniiano  
Paseo de Filipinos, 7  
47007 VALLADOLID (España)  
editorial@agustinosvalladolid.org  
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900  
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2  
49080 Zamora, 2012  
Teléf. 980 53 16 07  
C-e: edmontecasino@planalfa.es

**SUSCRIPCIÓN 2012**

España: 50 €  
Otros países: 68 €

IVA no incluido

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

© Valladolid 2012

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

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

**DIRECTOR**  
Domingo Natal Álvarez

**SECRETARIO**  
Ramón Sala González

**ADMINISTRADOR**  
Pío de Luis Vizcaíno

**CONSEJO DE REDACCIÓN**

José Vidal González Olea  
Luis Resines Llorente  
Fernando Joven Álvarez  
Enrique García Martín  
David Álvarez Cineira

**COMITÉ CIENTÍFICO**  
Rafael Aguirre Monasterio  
José Luis Alonso Ponga  
Marceliano Arranz Rodrigo  
José Silvio Botero  
Martin Ebner

Enrique A. Eguiarte Bendímez  
Virgilio P. Elizondo  
José Román Flecha Andrés  
Esther Miquel Pericás  
Peter G. Pandimakil  
Fernando Rivas Rebaque  
Gonzalo Tejerina Arias  
Luis A. Vera  
Senén Vidal García

## El quiasmo en el *Praeceptum* de san Agustín (I)

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO \*

SUMARIO: En el presente artículo el autor estudia los quiasmos detectados en el primer capítulo del *Praeceptum* agustiniano. Precede una presentación de la figura retórica.

PALABRAS CLAVE: paralelismo, quiasmo, *commutatio*, *antimetabolé*.

ABSTRACT: In this article, the author studies the chiasmus found in the fierts chapter of Augustine's *Praeceptum*. It is preceded by presentation of the same rethoric figure of speech.

KEY WORDS: Parallelims, chiasmus, *commutatio*, *antimetabolé*.

Según L. Verheijen, una tendencia del estilo de san Agustín es la del paralelismo, rítmico o, al menos, estilísticamente cuidado y generalmente antitético, omnipresente en sus textos<sup>1</sup>. La aserción, hecha al tratar del

---

\* Profesor de Patología del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid.  
pioluvi@hotmail.com

<sup>1</sup> Ya E. Norden escribía: "El rasgo característico del estilo de la predicación cristiana en lengua latina es el paralelismo antitético con homoioteleuton" (cf. *La prosa d'arte antica dal VI secolo A.C. all'età della Rinascenza*. Edizione italiana a cura di Benedetta Heine-mann Campana, con una nota di aggiornamento di G. Calboli e una premessa di S. Mariotti. Salerno Editrice, Roma 1986, vol. I. p. 622). Y con respecto a san Agustín señalaba que el paralelismo con homoioteleuton salta a la vista de todo lector (*ib.* p. 627).



estilo del *Praeceptum*<sup>2</sup>, la consideraba válida también para él. Como ejemplo de ese paralelismo presenta, junto a otros dos, el siguiente texto:

ll. 88-89: Nec dicatis uos habere animos pudicos  
 si habetis oculos impudicos  
 quia impudicus oculus  
 impudici cordis est nuntius.

El doble paralelismo antitético salta a la vista. De una parte, *animos pudicos* (interioridad [*animos*]/virtud [*pudicos*]); de otra, *oculos impudicos* (exterioridad [*oculos*]/vicio [*impudicos*]); es el primero. En el segundo tenemos, de una parte, *impudicus oculus* (vicio [*impudicus*]/exterioridad [*oculus*]) y, de otra, *impudici cordis* (vicio [*impudici*]/interioridad [*cordis*]). Es fácil advertir la condición antitética de ambos paralelismos y asimismo que no existe simetría perfecta entre el primero y el segundo. En el primero la antítesis es doble: exterioridad/interioridad, vicio/virtud; en el segundo existe solo la primera, pues desaparece la segunda, al contemplar solo el vicio (*impudicus/impudici*). Los dos paralelismos se distinguen también por el número gramatical: en el primero los dos términos aparecen en plural, en el segundo en singular.

Un primer análisis literario puede quedarse en la constatación de la doble figura del paralelismo antitético, con las variantes señaladas. Pero una consideración más atenta permitirá descubrir otra figura retórica, el quiasmo, resultante de la yuxtaposición de ambos paralelismos.

El quiasmo es una forma de paralelismo o repetición de forma sustancialmente idéntica bajo algún aspecto de una misma frase, sintagma, palabra o idea en un texto. Pero no en todo paralelismo se da el quiasmo. Para que resulte esta figura retórica es preciso que aparezcan invertidos elementos constitutivos de los textos paralelos. En efecto, si decimos: “Torres pétreas, campanarios esbeltos” tenemos un simple paralelismo; pero si decimos: “Torres pétreas, esbeltos campanarios”, tenemos ya el quiasmo. Aunque frecuentemente resulta de paralelismos antitéticos, tampoco se identifica con ellos. Quien afirma: “La paz engendra felicidad; la guerra, desdicha” se sirve de un paralelismo antitético –resultante de la doble antítesis: paz/guerra, felicidad/desdicha–, pero no de un quiasmo. En cambio, en la afirmación “la paz es madre de felicidad; la desdicha es hija de la guerra”, tenemos un quiasmo. Lo que lo constituye en tal

<sup>2</sup> Lo citaremos según la edición crítica de L. Verheijen (*La règle de Saint Augustin, Études Augustiniennes*, Paris 1967, I, pp. 417-437).

es la disposición cruzada de los mismos elementos que fundan el paralelismo: la sucesión paz/felicidad, guerra/desdicha –propia del paralelismo antitético– se ha mutado en paz/felicidad, desdicha/guerra –propia del quiasmo–. El quiasmo, pues, consiste en poner juntas dos unidades literarias verbal o conceptualmente paralelas de manera que los términos de la segunda aparecen en orden inverso a los de la primera”<sup>3</sup>. Se trata de una antítesis fundada sobre una inversión<sup>4</sup> que puede afectar a palabras aisladas, a sintagmas o a frases enteras<sup>5</sup>.

Esta estructura invertida o cruzada da razón de su nombre. En su origen está la letra griega *chi*. Su forma, equivalente a la X del abecedario español, expresa gráficamente en qué consiste: basta asociar a los extremos de cada una de las dos barras que se cruzan los elementos constitutivos del paralelismo (en el último ejemplo: paz/guerra, felicidad/desdicha). De la disposición en forma de cruz de los dos pares de palabras resulta la estructura ABBA (paz, *felicidad*, *desdicha*, guerra), distinta de la del simple paralelismo: ABAB (paz, *felicidad*, guerra, *desdicha*).

El quiasmo es una estructura narrativa que se caracteriza, acabamos de decir, por la disposición en forma invertida de elementos que fundan el paralelismo de dos unidades literarias. También se puede hablar de cruce o disposición especular. Desde esta perspectiva general todos los quiasmos son iguales. Pero hay diferencias que cabe establecer recurriendo a diversos criterios:

a) Según la estructura, pueden ser de estructura concéntrica o no concéntrica. La estructura concéntrica, de amplio uso en la literatura bíblica, consiste en la ubicación de elementos paralelos en torno a otro(s) central(es), que hace(n) como de eje y que contiene(n) el núcleo del mensaje que se quiere transmitir<sup>6</sup>. La composición procede de fuera hacia dentro. Este elemento central es el foco de significado en torno al

<sup>3</sup> B. Morata Garavelli, lo define en estos términos: “El quiasmo es una antítesis en la que los constituyentes de los segmentos textuales tienen una disposición especular... es un entrecruzamiento de miembros equivalentes o contiguos en los que dos o más términos sucesivos han invertido el orden de aparición en los miembros” (*Manual de retórica*, Cátedra, Madrid 1988, p.282).

<sup>4</sup> Cf. O. REBOUL, *Introduction à la rhétorique. Théorie et pratique*, Presses universitaires de France, Paris 1991, p. 134.

<sup>5</sup> Cf. H. LAUSBERG, *Handbuch der Literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1960. Citamos por la versión española de José Pérez Riesco, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. Editorial Gredos, Madrid 1967, vol. II, 787-210.

<sup>6</sup> Cf. PETER F. ELLIS, *Inclusion, Chiasm, and the division of the fourth Gospel*, en *Saint Vladimir Theological Quarterly* 43 (1999) 269-338:274.

cual los demás elementos paralelos están contruidos y en el cual confluyen. Como ejemplo puede valer este: “*vestidos de corto (A), peinadas con trenzas (B), corren a la fuente (C) –a beber su agua– (C’), niñas sonrientes (B’), niños bullangueros (A’)*”. Hemos puesto un ejemplo de estructura media (ABC[C’]B’A’), pero puede ser más simple (ABA’), o también más compleja (ABCD[D’]C’B’A’), según el número de elementos paralelos que escolten al elemento central<sup>7</sup>. En su forma más elemental, el modelo de la estructura no concéntrica es ABB’A’, pero el número de miembros paralelos puede aumentar, resultando formas como ABCC’B’A’, o ABCDD’C’B’A’, etc. En ella, el catalizador del significado no es el elemento central.

b) Según la base del paralelismo, que puede ser gramatical o solo conceptual. Ejemplos del primer caso: “*niños imberbes, barbudos juvenzuelos*” (sustantivo/adjetivo –adjetivo/sustantivo); “*comed, ya que trabajasteis; ya que vinisteis, quedaos aquí*” (oración principal/oración subordinada – oración subordinada/oración principal; imperativo/indefinido – indefinido/imperativo). Como ejemplo del segundo caso, valga este: “*ratones de biblioteca, asiduos del quiosco; ávidos de novedades, apasionados por saber*”. Está claro que solo conceptualmente se puede asociar a los ratones de biblioteca con la pasión por el saber y a los asiduos del quiosco con la avidez de novedades.

c) Según el significado se pueden contemplar diferentes modalidades. Una –semánticamente insignificante– no comporta más que un trueque de posiciones de los elementos que constituyen el quiasmo. Su función es solo estética. Por ejemplo: “*visitamos pueblos diminutos; diminutos pueblos cargados de historia*”.

Otra modalidad es aquella en que la segunda parte del quiasmo aporta un plus de significado respecto de la primera. Por ejemplo, en “*torres pétreas, esbeltos campanarios*” la segunda parte clarifica la primera al indicar que, al hablar de torres, se pensaba en los campanarios. Otro ejemplo: “*los europeos hablaban y los orientales callaban; los budistas meditaban y los cristianos rezaban*”. También aquí la segunda parte aporta un plus de significado al indicar que los europeos y los orientales de la primera son, respectivamente, cristianos y budistas. Puede hallarse también en forma más simple: “*los europeos hablaban y los orientales callaban; los asiáticos callaban y los cristianos rezaban*”: más simple porque solo esclarece que los europeos son cristianos. En este caso, los distintos

<sup>7</sup> Cf. R. MEYNET, *L’analisi retorica*, Queriniana. Brescia 1992, p. 175ss.

elementos poseen idéntica función sintáctica y pertenecen al mismo tipo gramatical de palabras.

Una tercera modalidad es aquella en que la segunda parte del quiasmo invierte el significado de la primera. Tal inversión, sin embargo, obedece a distintos motivos. En un caso se debe a que los términos, además de cambiar sus funciones sintácticas, son en sí mismos antitéticos. Valga como ejemplo el ya citado: “*La paz engendra felicidad; la desdicha es hija de la guerra*”. En otros casos, la inversión del sentido no proviene de los términos, sino solo de la sintaxis. Un ejemplo es clásico y bien conocido: “*Se debe comer para vivir, no (se debe) vivir para comer*”. El cambio va asociado a la diversa función sintáctica que adquieren los mismos términos: la que en la primera parte tiene el infinitivo “comer” pasa en la segunda parte al infinitivo “vivir”, y la que tiene en la primera “vivir” pasa en la segunda a “comer”. Similar es este otro ejemplo: “*el que tiene pan no tiene dientes y el que tiene dientes no tiene pan*”. Tampoco aquí tampoco cambian los términos, pero sí en parte sus funciones sintácticas: tanto *pan* como *dientes* fungen de complemento directo del verbo tener, pero *pan* pasa de ser complemento del verbo de la oración de relativo que hace de sujeto, a serlo del verbo de la oración principal, mientras que *dientes* pasa de ser complemento directo del verbo de la oración principal a serlo del verbo de la oración de relativo. Como último ejemplo valga este: “*si está caliente, enfríalo, y caliéntalo, si está frío*”<sup>8</sup>, en el que se dan cambios gramaticales y sintácticos: el significado del adjetivo (*caliente*) pasa a expresarlo un verbo (*caliéntalo*) y el significado del verbo (*enfríalo*) pasa a expresarlo un adjetivo (*frío*); asimismo cambian sus funciones sintácticas los conceptos invertidos: el concepto *calor* pasa de la oración subordinada a la principal, y el concepto *frío*, de la oración principal a la subordinada.

En vano se buscará la palabra “quiasmo” en la obra agustiniana que la desconoce. El término, aplicado a la disposición invertida de cláusulas en una sentencia –la primera modalidad señalada–, se encuentra por primera vez en la obra *De inventione* (4.3) del Pseudo-Hermógenes, escrita quizá en el s. IV de la era cristiana<sup>9</sup>. Los manuales de retórica clásicos desconocen el término pero no la realidad, aunque limitada a la tercera modalidad antes indicada y bajo otro nombre. La *Rethorica ad Heren-*

<sup>8</sup> Cf. MORATA GARAVELLI, B., *Manual de retórica*, pp. 282-283.

<sup>9</sup> Cf. KENNEDY, GEORGE A., *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, The University of North Carolina Press 1984, p. 28.

*nium* menciona la *commutatio*, de la que escribe: “se produce cuando dos ideas contrapuestas se expresan mediante transposición de los términos de manera que de la primera surge la segunda, de significado contrario a aquella”<sup>10</sup>. Y, entre otros ejemplos, pone el antes citado: “Se debe comer para vivir, no vivir para comer”<sup>11</sup>. Del mismo ejemplo se sirve Quintiliano para explicar la *antimetabolé*, o posición inversa, contrapuesta, de dos frases con cambio de casos<sup>12</sup>.

Que el quiasmo es una figura retórica, por tanto siempre en relación con *uerba coniuncta*, no se discute. Pero los tratadistas del arte retórico la clasifican diversamente. La *Retórica a Herennio* incluye la *commutatio* entre las *exornationes verborum*<sup>13</sup>, mientras que Quintiliano considera la *antimetabolé* como una figura de dicción<sup>14</sup>. Ya entre los modernos, H. Lausberg la ve como una *virtus elocutionis*, figura especial entre las figuras de pensamiento frente al asunto<sup>15</sup>; B. Morata Garavelli la incluye también entre las figuras de pensamiento por adición, puesto que, por medio de la antítesis, produce una dilatación semántica<sup>16</sup>. O. Reboul prefiere clasificarla, junto al hipérbaton por ejemplo, entre las figuras de composición o de construcción<sup>17</sup>. De hecho, el quiasmo es una estructura útil para organizar la exposición de cualquier tema, independientemente de su mayor o menor extensión. La figura es aplicable a cualquier unidad literaria: palabras, sintagmas, oraciones, párrafos, capítulos, etc. En cuanto figura sirve a la estética literaria, otorgando al discurso gracia y vivacidad, a la vez que favorece la capacidad retentiva, debido a la repetición de los elementos y al efectismo de la inversión<sup>18</sup>. Pero el quiasmo no

<sup>10</sup> H. Lausberg define la figura en estos términos: “La *commutatio* [y la *antimetabolé*] consiste en la contraposición de un pensamiento y su inversión mediante la repetición de dos radicales con cambio recíproco de la función sintáctica de ambos radicales en la repetición” (*Manual de retórica literaria*, vol. II, 800-803).

<sup>11</sup> *Rhetorica ad Herennium*, Teubner, Leipzig, 1923. Citamos según la edición de Salvador Nuñez, *Retórica a Herennio*, Editorial Gredos, Madrid 1977. Cf. 4,39: pp. 269-270.

<sup>12</sup> M. FABII QUINTILIANI, *Institutionis Oratoriae libri XII*. Traducción y comentarios de A. Ortega Carmona. Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 1999, IX,3,85, tomo III, p. 381; cf. también tomo V, p.147.

<sup>13</sup> Cf. *Retórica a Herennio*, 4,18.

<sup>14</sup> Cf. *Institutio oratoria*, IX,3,85.

<sup>15</sup> Cf. H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, 800-803.

<sup>16</sup> Cf. *Manual de retórica*, p. 277.

<sup>17</sup> Cf. *Introduction à la rhétorique*, p. 134

<sup>18</sup> Ya al describir la figura, el autor de la *Retórica a Herennio*, refiriéndose específicamente a la *commutatio*, a la vez que señalaba su escaso uso, acentuaba este aspecto: “No se puede negar la eficacia de esta figura, pues yuxtapone pensamientos contrapuestos al tiempo que invierte los términos” (4,39).

sirve solo a la estética literaria, pues afecta también a la semántica del discurso. Procede traer aquí las reflexiones de D. Pujante a propósito de la *elocutio* y la distinción *res/uerba*. El autor señala cómo, para los grandes movimientos creadores de la teoría literaria de la primera mitad del s. XX y para el neoformalismo de las dos décadas siguientes, el fondo y la forma aparecen, como el haz y el envés de una hoja, inseparables. “Es más, la forma hace al fondo. Decimos *lo que decimos* porque *lo decimos como lo decimos...* es el *cómo lo dice* lo que hace al autor decir *lo que dice*”<sup>19</sup>. El quiasmo, pues, aporta un significado complementario al expresado por las palabras que utiliza el autor. En ese sentido, sirve también a la *virtus* de la brevedad, porque permite aligerar el texto. Si el autor quisiera expresar lo mismo sin el quiasmo, el texto acabaría siendo más prolijo.

Aunque en el mundo griego la figura se encuentra utilizada ya por Platón y Aristóteles, encontró mejor acomodo en el mundo latino<sup>20</sup>. Pero es en la literatura hebrea donde domina, en particular en los libros poéticos del Antiguo Testamento, pasando luego a los autores neotestamentarios. *El que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado* o *los primeros serán los últimos y los últimos los primeros* (cf. Lc 18,14; Mt 19,30; 20,16) son solo dos ejemplos bien conocidos, tomados de los evangelios sinópticos. La exégesis moderna ha encontrado en las diversas formas de quiasmo un criterio hermenéutico al que recurre con frecuencia<sup>21</sup>. Por otra parte, lejos de ser una figura de uso en otros tiempos, sigue siendo muy usada en la actualidad sobre todo para mensajes publicitarios.

<sup>19</sup> *Manual de retórica*, Castalia Universidad, Madrid 2003, pp. 191-192.

<sup>20</sup> Ejemplos tomados de los dos filósofos griegos pueden verse en CORNIFICI, *Rhetorica ad Herennium*. Introduzione, testo critico, commento a cura di Gualtiero Calboli, Bologna 1969, p. 365-366. Más en general, puede consultarse WELCH, J. W., *Chiasmus in Ancient Greek and Latin Literatures*, en WELCH, J. W. (Hg.), *Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim 1981 (Reedición de 1999 [Provo, Utah], pp. 250-268). De los autores griegos se estudia a Homero (pp. 251-258); de los latinos, a Tito Livio, Salustio, César, Tácito, Justino, Cicerón, Virgilio, entre otros (pp. 258-264).

<sup>21</sup> Indicamos solo estudios de carácter general, referidos al Nuevo Testamento: N. W. LUND, *Chiasmus in the New Testament: A Study in the Form and Function of Chiastic Structures*, Chapel Hill 1942; WELCH, J. W., *Chiasmus in the New Testament*, en WELCH, J. W. (Hg.), *Chiasmus in Antiquity*, pp. 211 – 249; MAN, R. E., *The value of chiasm for New Testament interpretation*, en *Bibliotheca Sacra* 141,562 (1984) 146 – 157; BRECK, J., *Biblical Chiasmus: Exploring Structure for Meaning*, *Biblical Theology Bulletin* 17 (1987) 70 – 74; BRECK, J., *The Shape of Biblical Language. Chiasmus in the Scriptures und Beyond*, New York, 1994. Hay también abundante bibliografía referida a distintos libros del Nuevo Testamento.

Los estudiosos de la retórica agustiniana suelen pasar por alto esta figura retórica, limitándose, cuando es el caso, a breves referencias<sup>22</sup>. De hecho, solo conocemos un artículo de A. Salas que trate específicamente del quiasmo<sup>23</sup>. En él escribe el docto biblista agustino: “Siendo los quiasmos tan frecuentes y variados en la literatura bíblica y no del todo raros entre los clásicos griegos y romanos, es del todo sintomático que estos no aparezcan en toda la época patrística, excepción hecha de la frase agustiniana antes citada”<sup>24</sup>.

Las afirmaciones absolutas<sup>25</sup> corren el riesgo de quedar pronto en evidencia. El presente estudio, lejos de abarcar la obra entera del santo, se ocupa solo un escrito menor en cuanto a extensión se refiere: el *Praeceptum*, tradicionalmente denominado *Regla a los siervos de Dios*. Pero es suficiente para mostrar que el santo recurrió más veces a esa figura retórica. Estas páginas mostrarán no solo la presencia, sino la omnipresencia del quiasmo en dicho código monástico. A excepción del breve capítulo octavo, en todos los demás se detectan uno o más en variedad de formas. Nuestro estudio seguirá, uno a uno, los capítulos del *Praeceptum*. El procedimiento constará en cada caso de cuatro etapas: transcripción del texto mostrando su estructura quiásmica, análisis literario, análisis conceptual y comentario<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Los autores ponen de relieve el recurso continuo del santo a la antítesis en general, pero pasan por alto la forma específica del quiasmo (cf. M. COMEAU, *La rhétorique de Saint Augustin d'après les Tractatus in Iohannem*, Paris 1930, pp.46-54; J. FINAERT, *L'évolution littéraire de Saint Augustin*, Paris 1939, 101-112; J. OROZ RETA, *La retórica en los sermones de san Agustín*, Madrid 1963, pp. 305-313). Este último autor dedica un capítulo entero a la antítesis en el que hace referencia a la *commutatio* como una, entre otras, de las formas latinas de traducir la *antíthesis* griega; aunque considera que existe entre los términos alguna diferencia, la considera más bien de matiz que de realidad, y aduce el ejemplo de *Conf. 1,6,8: Unde uenerim huc nescio: in istam dicam mortalem uitam, an mortem uitalem nescio* (ib., 310). Atención al quiasmo presenta, aunque siempre considerando la antítesis, C. MÍGUELEZ BAÑOS, en *Retórica clásica y figuras estilísticas en san Agustín y Cipriano de Huerga*, en *Revista Agustiniana* 38 (1997) 561-594: 577-582.

<sup>23</sup> Una fórmula “quiástica” en san Agustín, en *La ciudad de Dios* 181 (1968) 807-815. El autor examina el siguiente texto de *Enarrationes in Psalmos* 21,2.5: *Ibi est aurum, ibi est pallea, ibi ignis in angusto operatur; ignis ille non est diversus et diversa agit, palleam in cinerem vertit, auro sordes tollit*, en el que advierte “una fórmula “chiástica” en su estado más puro, pudiendo ser considerada por lo mismo “como un caso típico del eco que encuentra la estilística bíblica en la obra de san Agustín” (p. 808).

<sup>24</sup> *Ib.*, p. 810.

<sup>25</sup> Ciertamente el autor añade: “No obstante, nadie osará negar que en el curso de sus escritos, sobre todo en los de carácter homilético, abundan los paralelismos, las repeticiones, las antítesis... que, sin poder ser considerados quiasmos, son, sin embargo, un claro exponente del modo como el texto sagrado ha sido asimilado en las obras de san Agustín” (p. 814).

<sup>26</sup> Antes unas palabras sobre la terminología usada. Hablaremos de secuencias, miembros y elementos o términos. Tomando como ejemplo la estructura ABBA del

## CAPÍTULO PRIMERO

El capítulo primero del *Praeceptum* nos orienta sobre lo que será la tónica del conjunto del texto monástico. Como varios de sus ocho capítulos, todo él está elaborado en forma de quiasmo; como algunos de ellos, esa estructura quiásmica general incluye otros quiasmos en su interior. En este capítulo en concreto advertimos otros tres. Los presentamos a continuación.

## Quiasmo nº 1 (par. 3-9)

- (A) In unum estis congregati, **ut unanimes habitetis in domo /et sit uobis anima una et cor unum in Deum**  
 (B) *Erant illis omnia communia /et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat...*  
 (B') Qui aliquid habebant in saeculo...*uelint esse commune. / Qui autem non habebant... quod opus est tribuatur...*  
 (A') Omnes ergo **unanimitet et concorditer uiuite, / et honorate in uobis inuicem Deum, cuius templa facti estis.**

El presente quiasmo abarca el texto entero del capítulo. Tiene una mayor complejidad que los otros que veremos, porque en él cada miembro de una y otra secuencia posee, a su vez, dos submiembros, separados por una barra (/) en el texto transcrito. La estructura quiásmica no ofrece duda. En efecto, el contenido de los dos miembros de la primera secuencia (A-B) aparecen, invertidos, en la segunda (B'-A'). El paralelismo de los miembros exteriores lo fundan gramaticalmente, en su primera parte, los sustantivos casa y templos –ambos edificios– (**domo [A]/templa [A']**) y, en la segunda, la mención en ambos de los sustantivos alma y corazón y de la idea de unidad en diferentes formas gramaticales (*anima una et cor*

---

quiasmo no concéntrico, denominamos secuencia al texto que corresponde a los conjuntos AB y al BA; miembro, al texto correspondiente a cada una de las letras A,B,B,A –exteriores: A y A', interiores: B y B'–; términos o elementos, las diversas partes –palabras, sintagmas u oraciones– de que se compone un miembro. Para evitar confusiones, los miembros de la segunda secuencia aparecerán siempre acompañados del apóstrofo: B', A'.

A la hora de transcribir los textos con su respectiva estructura quiásmica, si se trata de pasajes breves, los copiamos enteros; si, en cambio, tienen ya cierta extensión, por razones de brevedad, nos limitamos a transcribir los elementos que permitan advertir la existencia de la figura retórica.



*unum* [B]/*unianimiter et concorditer* [B’]); el de los miembros interiores lo funda el adjetivo “común” y el verbo “distribuir” (*communia – distribuebatur* [B]/ *commune/tribuatur* [B’]). Señalamos también que, mientras los dos submiembros de los miembros exteriores se presentan en estructura paralela invertida, los correspondientes de los miembros interiores aparecen solo en estructura paralela.

El quiasmo contrapone especularmente los conceptos de objetivo y medio. Los miembros exteriores presentan los objetivos: primero, habitar en la casa unánimes y tener un alma sola y un solo corazón (**ut unianimes habitetis in domo /et sit uobis anima una et cor unum in Deum** [A]) y, luego, vivir en unidad de alma y corazón y honrar a Dios en los demás, sus templos (**unianimiter et concorditer uiuite, / et honorate ... Deum, cuius templa facti estis** [A’]; los miembros interiores presentan los medios: tener todo en común y distribuir todo según necesidad (*communia.../et distribuebatur ... sicut cuique opus erat* [B]/ *uelint esse commune....quod opus est tribuatur...*[B’]).

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida las dos acciones que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo, el modelo y la copia. La primera secuencia (A-B) presenta el ideal/modelo –la comunidad primitiva de Jerusalén– y la segunda secuencia (B’-A’), su copia –la comunidad monástica–. Como era de esperar, el ideal/modelo es presentado con textos bíblicos: Sal 67,7 y Hch 4,32<sup>a</sup> (*unianimes habitetis in domo*<sup>27</sup> / *anima una et cor unum in Deum* [A]) y Hch 4,32<sup>c</sup> y 4,35<sup>b</sup> (*Erant illis omnia communia /et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat...*[B]). La segunda secuencia (B’-A’) presenta la copia sirviéndose también de referencias bíblicas pero no ya en su tenor literal de palabra divina, sino en una adaptación humana (*commune/tribuatur* [B’]/*unianimiter /concorditer* [A’])<sup>28</sup>. Lo dicho se puede visualizar en esta representación gráfica:

<sup>27</sup> El legislador ha modificado ligeramente el texto bíblico al pasar a forma personal (*habitētis*) el infinitivo (*habitare*) del original.

<sup>28</sup> En el plano literario, se detectan en los miembros exteriores otras figuras retóricas: el homeoteleuton (*unum/unum/Deum; estis/habitētis; unianimiter/concorditer*), la sinonimia (*domo/templa; habitare/[honorare] in uobis*); en los miembros interiores, estas otras: el poliptoton (*communia/commune*), la paranomasia (*distribuatur/tribuatur*), la anáfora con antítesis (*qui ... habebant/qui non habebant*).

objetivos	A xxxxxxxxxxxx	A	
			modelo
medios	B xxxxxxxxxxxx	B	
medios	B' xxxxxxxxxxxx	B'	
			copia
objetivos	A' xxxxxxxxxxxx	A'	

Como el contenido de este quiasmo se verá con más detalle, al menos parcialmente, en los siguientes, aquí nos limitamos a resaltar solo algunos aspectos.

El legislador presenta el objetivo de la vida monástica con doble formulación. Según la primera, el objetivo consiste en convivir juntos los monjes en unidad de alma y corazón *in Deum*; según la segunda, consiste en un vivir unánimes y concordados, honrándose mutuamente con un honor que revierte a Dios. En cada miembro exterior aparece un doble objetivo, estando uno en función del otro: el habitar unánimes en la casa, en función de la unidad de almas y corazones *in Deum*; y el vivir unánime y concordemente, en función del ser templos de Dios. La formulación que hace el segundo miembro exterior es básicamente idéntica a la primera, pero con un añadido: el paso de lo intencional (*in Deum*) a lo concreto (honrar a Dios en los demás). Los otros son, pues, lugar de encuentro con Dios. En este caso el complemento que representa el segundo miembro exterior respecto del primero tiene el valor de ejemplarizar un modo como se puede vivir la relación con Dios en la misma relación con los demás; el ideal toma formas concretas.

Como medio para lograr esa unidad de almas, a su vez medio para alcanzar a Dios, el legislador no aduce otro que la posesión en común de todos los bienes y su distribución entre todos en razón de las necesidades de cada cual. Pero ese único medio aparece presentado de dos maneras: primero, en forma asertiva, con palabras de la Escritura; luego, en forma imperativa, con términos propios.

El legislador trabaja con la doble categoría del modelo y de la copia, expuestos respectivamente en la primera y en la segunda secuencias. El modelo lo elabora, hemos dicho, sirviéndose de dos textos bíblicos: Sal 67,7 y Hch 4,32.35. El primero con valor de anuncio profético de la capacidad de Dios para hacer que los hombres vivan espiritualmente unidos, y el segundo como realidad histórica, que halló concreción en la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, en la que todos los fieles tenían un alma sola y un solo corazón, tenían todo en común y se distribuía a cada cual según su necesidad. Pero su enorme respeto a la cita bíblica no le

impide modificarla por adición, esto es, añadiendo el sintagma *in Deum*, con el que expresa el sentido o motivación de lo afirmado por el hagiógrafo. Copia de ese modelo bíblico ha de ser, en la intención del legislador, la comunidad monástica. En consecuencia, si los monjes se proponen reproducir tal modelo, han de aceptar poner todos los bienes en común y que se distribuyan a cada cual según su necesidad, y llevar una vida de armonía y concordia, como hacían los fieles de Jerusalén. Es fácil advertir que el legislador se ha inspirado en el texto bíblico, pero también aquí sin sentirse atado por su tenor literal. En primer lugar, ya no describe sino que ordena; en segundo lugar, también aquí se permite completar el dato bíblico, pero no ya con un sintagma sino con una oración de imperativo, en la que de nuevo vuelve a introducir la referencia a Dios, en quien revierte el honor tributado a los demás.

### Quiasmo n° 2 (par. 3)

- (A) *In unum*  
 (B) *estis congregati*  
 (B') *ut unianimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum*  
 (A') *in Deum.*

Como el lector ha podido advertir, este quiasmo coincide en su materialidad con el primer miembro del quiasmo anterior.

La figura retórica está clara: los dos miembros de la primera secuencia se reflejan, invertidos, en la segunda. El paralelismo de los miembros exteriores (A-A') se manifiesta en el uso de la misma estructura gramatical: preposición + acusativo (**in unum** [A]/ **in Deum** [A']). El de los miembros interiores, en los términos del mismo ámbito semántico: congregar [*congregati* [B]] y habitar unánimes (*unianimes habitetis in domo* [B']).

La estructura quiásmica contrapone especularmente las categorías de objetivo y medio para conseguirlo. De hecho, los dos miembros exteriores presentan un objetivo –en ambos aparece la preposición de acusativo **in-**: alcanzar la unidad (**in unum** [A]) y alcanzar a Dios (**in Deum** [A']), mientras los dos miembros interiores indican el modo: hallarse congregados (*congregati estis* [B]) y habitar unánimes en la casa y tener una sola alma y un solo corazón (*unianimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum* [B']).

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida las dos categorías señaladas. Contraponen también, en simple paralelismo antitético, medio y objetivo en un ámbito más concreto. Los primeros términos de cada antítesis están expresados en la primera secuencia; los segundos, en la segunda. En efecto, si la segunda indica claramente el objetivo –expresado mediante la conjunción final *ut* (*ut unianimes... [B']*)–, la primera hay que entenderla como medio. A su vez, en la primera secuencia el autor presenta ya como realidad tanto el medio (*congregati estis [B]* –el verbo está en presente–) como el objetivo (*in unum [A]*); en la segunda, en cambio, tanto el medio (*unianimes habitare ... [B']*) como el objetivo (*in Deum [A']*) aparecen como meta a conseguir (*–ut* final). Por último, la primera secuencia se queda en la exterioridad, lo visible: estar reunidos (*congregati estis [B]*), mientras la segunda pasa a la interioridad: unidad de almas y corazones (*unianimes ... anima una et cor unum [B']*)<sup>29</sup>.

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación gráfica:

objetivo	A xxxxxxxxxxxx A		
		medio/realidad	
medio	B xxxxxxxxxxxx B		exterioridad
medio	B' xxxxxxxxxxxx B'		interioridad
		objetivo	
objetivo	A' xxxxxxxxxxxx A'		

Con este quiasmo el legislador manifiesta los objetivos que se proponen los que abrazan la vida monástica y los medios para conseguirlos. Como objetivos propone dos: alcanzar la unidad (*in unum*) y alcanzar a Dios (*in Deum*); como medios respectivos propone el convivir juntos (*congregari*) y el convivir unánimes en la casa (*unianimes habitare in domo...*). Objetivos y medios que aparecen en línea progresiva y ascendente: del estar juntos (*congregari*), en B, se pasa al convivir unánimes (*unianimes habitare...*), en B'; y el logro de la unidad (*in unum*) en A, conduce a alcanzar a Dios (*in Deum*), en A'.

<sup>29</sup> En el plano literario cabe señalar, además, en los miembros exteriores (A-A') el recurso a otras figuras de dicción: a la anáfora (*in/in*), al homeoteleuton (*unum/Deum*); en los miembros interiores (B-B') también el homeoteleuton (*estis/habitetis*). Digna de mención es la falta de simetría, en cuanto a extensión, entre el segundo miembro de la primera secuencia (B) y su correlato en la segunda secuencia (B').

Esta línea progresiva y ascendente queda bien reflejada en las dos secuencias. La primera contempla el aspecto exterior y la segunda el aspecto interior. En efecto, el objetivo y el medio que propone la primera secuencia son realidades perceptibles por los sentidos: el medio, el convivir juntos (*congregari*); el objetivo, convivir unidos (*in unum*); asimismo, el objetivo y el medio que propone la segunda secuencia son realidades que escapan en principio a los sentidos: el objetivo, Dios; el medio, el convivir en unidad de almas y corazones. A su vez, el contenido específico de medios y objetivos propuesto en cada una de las secuencias permite considerar la primera como el medio, ya hecho realidad, que el legislador propone para conseguir el objetivo presentado en la segunda.

Por medio del quiasmo, el legislador muestra que a la vida monástica le es esencial la realidad física del vivir juntos, pero que no termina en ella. La realidad física está al servicio de una realidad espiritual: el vivir juntos está al servicio de un vivir espiritualmente unidos, el *congregari* al servicio del *unianimes habitare*. El punto de partida es la simple convivencia física (*congregari*) como expresión externa de unidad (*in unum*): la formulación es escueta, solo se menciona el hecho. Pero esa primera unidad está al servicio de otra unidad superior: el habitar en unidad de almas y corazones en la misma casa. Ya no vale cualquier unidad, por lo que el legislador tiene que aclarar en cuál piensa; de ahí la mayor extensión del segundo miembro interior (B') respecto del primero (B). Del Sal 67,7 toma el símbolo de la casa, que remite de alguna manera a la unidad familiar, en la que los lazos de la sangre se traducen en lazos del afecto, y de Hch 4,32<sup>a</sup>, la referencia a la unidad de almas –ya presente en la cita bíblica anterior– y corazones, que supera las diferencias étnicas y sociales, como acontecía en la comunidad primitiva de Jerusalén. Por último, esta unidad de almas y corazones está al servicio del alcanzar a Dios (*in Deum*). Un alcanzar a Dios que no cabe separar del ideal de unidad, sino que, más bien, representa su fundamento último y supremo. La unidad está al servicio de ese alcanzar a Dios y Dios garantiza la unidad suprema: esta mutua relación entre la unidad y Dios está apuntada en el hecho de que *in unum e in Deum* aparecen unidos como miembros exteriores del quiasmo. La frágil unidad inicial, fundada en la convivencia física, representa un primer peldaño hacia la unidad indestructible, asentada en Dios. Como aparecerá a menudo en otros quiasmos que consideraremos, el segundo miembro exterior eleva el nivel del primero. Mediante el quiasmo, el legislador conduce al monje de aquella a esta. El camino ha sido de la unidad exterior a la unidad interior (de almas y corazones);

aquí el legislador no ha hecho sino aplicar el método bien conocido: de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo trascendente.

### Quiasmo nº 3 (par. 5-8)

- (A) **Qui aliquid habebant in saeculo**..., libenter illud uelint esse commune  
 (B) *Qui ... non habebant*, non ea quaerant... eorum infirmitati quod opus est tribuatur... quando *foris* erant.  
 (B') (*Qui ... non habebant*) nec erigant ceruicem... ad quos *foris* accedere... uana non quaerant.
- (A') ... illi **qui aliquid esse uidebantur in saeculo**, non habeant fastidio fratres suos... studeant de pauperum fratrum societate gloriari ... Nec extollantur...

Como se puede advertir, el texto del presente quiasmo se corresponde con el del tercer miembro del primer quiasmo.

El paralelismo y la posición invertida de los dos miembros de ambas secuencias no deja duda de que estamos ante una estructura quiásmica. Los miembros exteriores son paralelos por servirse de la misma estructura gramatical: una oración de relativo (**qui aliquid habebant [A]/ qui aliquid esse uidebant [A']**) y por la aparición en ambos del sintagma **in saeculo**; son paralelos también los miembros interiores al coincidir en la misma estructura gramatical (*qui non habebant [B]/(qui non habebant [B']*)<sup>30</sup>) y en el empleo del adverbio *foris*.

El quiasmo contrapone especularmente el sujeto (a) y el sujeto (b), vinculados respectivamente a las categorías de tiempo y espacio. En efecto, los miembros exteriores tratan ambos de monjes, ubicados en el tiempo (**in saeculo**), que, antes de entrar en el monasterio, poseían o parecían ser algo (**qui aliquid habebant [A]/qui aliquid esse uidebantur [A']**); a su vez, los miembros interiores tratan de monjes, ubicados en el espacio (*foris*), que no tenían bienes (*qui non habebant [B]/(qui non habebant [B']*).

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida los dos sujetos y las dos categorías indicadas, de tiempo y lugar. Contraponen también, en simple paralelismo antitético, objetividad y subjetividad, exterioridad e interioridad, diferencia e igualdad, antítesis de las que la primera secuencia recoge el primer término y la segunda, el segundo. En

<sup>30</sup> Esta solo está implícita.

efecto, la primera secuencia señala que unos tenían (*qui habebant* [A]) y otros no tenían (*qui non habebant* [B]) bienes materiales –es la objetividad–, y la segunda, la actitud interior de unos y otros: subírseles los humos y creer ser algo<sup>31</sup> (*nec erigant ceruicem* [B']/*aliquid esse uidebantur* [A']) –es la subjetividad–; de igual manera, la primera secuencia expresa la exterioridad: bienes materiales que unos tenían y otros no (*qui habebant* [A] /*qui non habebant* [B']) y la segunda, la interioridad: el orgullo (*nec erigant ceruicem* [B']/*nec extollantur* [A']); por último, la primera secuencia expresa lo que distingue a unos y a otros: tener/no tener (*qui habebant* [A]/*qui non habebant* [B]) y la segunda, lo que les iguala: la aparición del orgullo tanto en quien no tiene como en quien tiene bienes materiales (*nec erigant ceruicem*[B]/*nec extollantur* [B']<sup>32</sup>).

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación gráfica:

sujeto (a)/tiempo	A xxxxxxxxxxxx A			
		objetividad	exterioridad	diferencia
sujeto (b)/espacio	B xxxxxxxxxxxx B			
sujeto (b)/espacio	B' xxxxxxxxxxxx B'			
		subjetividad	interioridad	igualdad
sujeto (a)/tiempo	A' xxxxxxxxxxxx A'			

El legislador ha utilizado las diversas antítesis señaladas para sacar conclusiones del hecho concreto de la existencia de ricos y pobres en el monasterio. El punto de partida es un dato objetivo y exterior: el disponer o no de bienes materiales por parte de los monjes, señalando luego lo que eso implica para la vida monástica: el compartirlos, en sentido activo y pasivo. Pero al legislador no le basta la vertiente objetiva y exterior, por lo que contempla también las vertientes correlativas: la subjetiva e interior. Son como dos caras de la misma realidad. ¿Qué puede pasar por la mente del monje, tanto del que tiene como del que no tiene, ante la nueva vida en que han dejado de ser visibles las clases sociales? El pobre, agarrándose a su presente, puede engreírse por verse en compañía de gente de más categoría que él cuando se hallaba fuera del monasterio; el

<sup>31</sup> Literalmente el texto dice: “los que parecían ser algo”, pero de lo que sigue se deduce que ellos mismos se lo creían.

<sup>32</sup> En el plano literario hay que señalar también otras figuras: la anáfora, repetida y acompañada de homeoteleuton (*qui habebant/qui...non habebant* /*[qui ...non habebant]/qui... uidebantur*) y la elipsis del sujeto en el primer término de la segunda secuencia.

rico, anclado en su pasado, puede enorgullecerse de lo que fue en el “siglo”. Es la subjetividad, que, presentada en ambos casos con caracteres negativos, el monje ha de purificar. ¿Qué hay en el corazón del monje, tanto del rico como del pobre, que produce sentimientos inaceptables? Tal subjetividad es fruto de una objetividad, solo que ahora interior: el orgullo que anida en el interior de las personas. Él está detrás de la subjetividad señalada, hace que al pobre se le suban los humos por sus nuevas compañías, hace que el rico se enorgullezca de su previa categoría social y que eventualmente desprecie a sus hermanos de procedencia humilde. Ese indeseable inquilino del corazón humano es el causante de los sentimientos antes indicados. Si él desaparece, cambiará la subjetividad: el pobre comenzará a elevar su corazón hacia alturas más consistentes y el rico a sentir gozo por convivir con hermanos que despreciaba cuando vivía en el “siglo”<sup>33</sup>.

Al respecto vale la pena prestar atención a los sujetos gramaticales en la segunda secuencia. En el primer miembro (B’), está elíptico<sup>34</sup>; en el segundo (A’), el legislador se olvida de la objetividad del tener y da paso a la subjetividad de lo que piensan de sí mismos: “los que creían<sup>35</sup> ser algo en el siglo”. Un cambio que expresa bien el fruto del orgullo: el error antropológico de confundir el tener con el ser; de creer ser algo por el hecho de tener algo en el “siglo”. El legislador niega esa conclusión al escribir “los que parecían ser algo”. Los bienes materiales no construyen la persona; son añadidos externos que, si media el orgullo, más que construirla, la destruyen. A su vez, la elipsis del sujeto en relación con los pobres puede ser más elocuente que su mención. El pobre orgulloso ha perdido todo; no tiene nada que permita designarle. Es fácil compararlo con el epulón de la parábola evangélica (cf. Lc 16,19-31): carece de nombre propio. Al alejarse de Dios por el orgullo ha perdido hasta su identidad como pobre.

El legislador no desaprovecha la oportunidad de dar curso todavía, con los mismos datos, a otra constatación. Las diferencias sociales entre los dos grupos de monjes no excluye su igualdad en un ámbito más profundo: en todo hombre, sea rico, sea pobre, anida el orgullo; al respecto no hay diferencias. No obstante, cabe distinguir entre el ámbito social y el ámbito monástico. El autor admite que, en el primero, los ricos están de

<sup>33</sup> Texto solo parcialmente transcrito antes: ... *uana non quaerant... / ... de pauperum fratrem societatem gloriari...*

<sup>34</sup> Lo hemos suplido, poniéndolo entre corchetes.

<sup>35</sup> Cf. antes, nota 34.



suyo más abocados al orgullo que los pobres y que, en el segundo, son los pobres los que se hallan más expuestos a él<sup>36</sup>.

También la primera antítesis –temporalidad/espacialidad– sugiere una reflexión. El legislador ubica a los ricos, antes de su ingreso en el monasterio, *in saeculo*, en el siglo, y a los pobres, *foris*, simplemente fuera del monasterio; a aquellos los sitúa en el tiempo, a estos en el espacio. Cabe pensar que el uso de las dos expresiones –*in saeculo/foris*– es algo más que una simple *variatio* literaria. En efecto, si el *saeculum* designa este mundo en cuanto vano y caduco, en cuanto limitado en el tiempo<sup>37</sup>, contemplar a los ricos *in saeculo* significa recordarles que sus riquezas son algo temporal y que se acabarán; que, por tanto, no han de apegarse a ellas, que han de compartir de buen grado aquello de lo que tendrán que desprenderse, quieran o no. De igual manera, carece de sentido pensar ser algo por poseer riquezas. Como fundamento de su ser han de poner algo más consistente, que dure más allá del tiempo. Para el pobre, en cambio, el límite temporal no significa gran qué, porque tiene poco que perder; por eso, el legislador lo ubica simplemente en el espacio, categoría más neutra, sin otras connotaciones. Quizá quepa todavía otra posible, no sabemos si probable, interpretación. Si el santo considera la vida monástica como una renuncia al “siglo”<sup>38</sup>, esa forma de expresarse implicaría un juicio positivo sobre los ricos y menos positivo sobre los pobres: de los ricos podía afirmar que antes estaban en el “siglo”, pero luego ya no; de los pobres, en cambio, no podía afirmarlo. Aunque parezca discriminatorio este juicio sobre los pobres, tiene su fundamento en un texto de la obra *El trabajo de los monjes*. En él el santo afirma que los “ricos” tienen un aval de la sinceridad de su vocación de que carecen los pobres: la renuncia que ha supuesto para ellos el ingreso en el monasterio<sup>39</sup>. El santo parecería sentirse más seguro de los monjes antes ricos que de los antes pobres.

<sup>36</sup> Texto no transcrito antes: *ne incipiant esse monasterio diuitibus utilia, non pauperibus, si diuites illic humiliantur et pauperes illic inflantur (praec. 1,7).*

<sup>37</sup> Cf. voz “Secolo (*saeculum*)” en *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti 1829, Genova 2008, P-Z, p. 4829-4830. No nos parece que estuviera acertado L. Verheijen al entender que en el *Praeceptum* la palabra indica simplemente el mundo exterior al monasterio, es decir, la vida habitual del común de los mortales (cf. «*Pour le rendre meilleur*» (Emendatorius, *terme augustinien*), en *Augustiniana* 21 (1971) 17-23:22 NA 1,315-321:320).

<sup>38</sup> Cf. *conf.* 8,5,11; 8,12,30; *ep.* 177,6; 179,2, etc. Por otra parte, la renuncia al “siglo” es un componente esencial de la vida cristiana (cf. *diu. qu.* 64,8; *ep.* 157,4,32-34; *passim*).

<sup>39</sup> Cf. *op. mon.* 22,25; 25,33.

**Quiasmo nº 4 (par. 3.9)**

- (A) In unum estis congregati ut **unianimes habitetis in domo**  
 (B) et sit uobis *anima una et cor unum* in Deum...  
 (B') omnes ergo *unianimiter et concorditer* uiuite  
 (A') et **honorate** in uobis **inuicem Deum**, cuius **templa** facti estis.

El presente quiasmo está compuesto del primer y último miembro del quiasmo inicial que, a su vez, constituyen el primer y el último punto del capítulo primero del *Praeceptum*. Los autores suelen considerar este primer capítulo como una inclusión, que consiste en la repetición de idénticas palabras o ideas al comienzo y al final de un determinado texto. Así es, en efecto, pero hay que añadir que la inclusión acontece en forma de quiasmo.

El paralelismo y la posición invertida de los dos miembros de ambas secuencias deja claro que estamos ante una estructura quiásmica. El paralelismo de los miembros exteriores lo fundan los sustantivos casa y templos –edificios– (**domo** [A]/**templa** [A']), y el de los miembros interiores, la mención en ambos de los sustantivos alma y corazón y de la idea de unidad en diferentes formas gramaticales (*anima una et cor unum* [B]/*unianimiter et concorditer* [B']).

La estructura quiásmica contrapone especularmente las categorías de lugar y modo. En efecto, los miembros exteriores hacen referencia a dos lugares de comunión: casa (**domo**[A]) y templos (**templa** [A']) y los miembros interiores al modo de comunión: en unidad de almas y corazones (*anima una et cor unum* [B]/*unianimiter et concorditer* [B']).

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida las dos categorías que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo, el principio y su aplicación. La primera (A-B) representa el planteamiento teórico –en forma asertiva–, tomado de la Escritura (*ut unianimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum in Deum...*) y la segunda, la aplicación práctica –en forma imperativa– (*omnes ergo unianimiter et concorditer uiuite et honorate in uobis inuicem Deum, cuius templa facti estis*). A su vez, cada una de ellas contrapone el medio –en el primer miembro– (*unianimes habitetis in domo* [A]/*unianimiter et concorditer uiuite* [B']) y el objetivo –en el segundo miembro– (*sit uobis anima una...* [B] / *honorate Deum...* [A'])<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> A nivel literario, cabe señalar, además, la sinonimia en los miembros exteriores (*domo/templa*: ambos edificios levantados para uso de personas) y la homonimia en los

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación gráfica:

lugar	A xxxxxxxxxxxx A		medio
		principio	
modo	B xxxxxxxxxxxx B		objetivo
modo	B' xxxxxxxxxxxx B'		medio
		aplicación	
lugar	A' xxxxxxxxxxxx A'		objetivo

El quiasmo sirve al legislador para presentar aspectos fundamentales de su proyecto monástico.

Lo primero que se percibe en la presentación gráfica es la indicación del lugar y modo de comunión. El modo está claro con dos formulaciones básicamente idénticas: la unidad de almas y corazones *in Deum* primero, y el vivir unánime y concordemente, después. Como lugares de esa comunión se indican dos: primero se menciona la casa (*domo*) y luego los templos (*templa*, en plural). En su significado literal, se trata en ambos casos de edificios levantados para uso de personas; pero el templo añade el hecho de ser morada de Dios. A la dimensión simplemente horizontal, añade la vertical. En la casa se encuentran los hombres entre sí, en el templo se encuentran entre sí y con Dios. El simple habitar unánimes (*unianimes habitetis*) inicial acaba en un honrar “en vosotros” (*honorare in vobis*): se entra en el monasterio para habitar con otros monjes y se acaba tributando honor a esos mismos monjes. Pero no todo acaba aquí: el honrar a los otros monjes se convierte en honra a Dios, porque estos se han convertido en templos de Dios. La variante que representa el segundo miembro exterior respecto del primero señala el dinamismo progresivo y ascendente de la vida monástica. Lógicamente ese paso no ha acontecido por arte de magia. La mutación se ha producido en virtud de la unidad de almas y corazones *in Deum*. Ese habitar unánimes y concordes en la casa ha convertido a sus moradores en templos de Dios, por lo que, al honrarlos a ellos, honran a Dios que habita en ellos.

El principio, formulado en la primera secuencia, está claro: los moradores del monasterio han de habitar unánimes en la casa y han de tener una sola alma y un solo corazón *in Deum*. El que la formulación sea paratáctica no impide distinguir funciones en cada uno de los miembros;

---

medios, modificada por una variante gramatical: lo que en B se expresa mediante sustantivo y adjetivo (*anima una/cor unum*) en B' se expresa mediante sendos adverbios (*unianimèter y concorditer*).

en concreto, asumir que el primero representa el medio y el segundo, el objetivo. La relación entre el medio y el objetivo se puede entender considerando los elementos en que convergen y en que divergen ambos miembros<sup>41</sup>. Convergen en señalar la unidad de almas (*unianimes / anima una [et cor unum]*), divergen en el *in Deum*. Este sintagma, por novedoso respecto a lo anterior, define lo específico del objetivo: la unidad con base religiosa, la unidad fundada en el deseo de alcanzar a Dios. El *unianimes* alude a una unidad –unidad de almas–, pero simplemente humana, aún no la pretendida por el legislador monástico, fundada en el deseo de alcanzar a Dios. En términos doctrinales cabe hacer una doble afirmación: la primera, que la simple unidad de almas no basta al legislador; él reclama esa unidad, pero *in Deum*; la segunda, que la simple unidad de almas (y de corazones) es insuficiente, pero necesaria. No puede haber unidad de almas *in Deum*, si antes no hay unidad de almas (y de corazones). En categorías más universales: los valores humanos son insuficientes, pero imprescindibles; la dimensión horizontal se completa en la vertical.

Formulado el principio, el legislador pasa a su aplicación. De ella trata la segunda secuencia. Como en la primera, sus dos miembros encuentran formulación paratáctica, pero, igual que antes, ese particular no impide asignar al primer miembro valor de medio, y al segundo, valor de objetivo. Como ahora ya no está condicionado por la cita de Sal 67,7 que mencionaba solo *unianimes*, en el miembro interior el legislador contempla la doble unidad, de almas y corazones, tomada de Hch 4,32<sup>a</sup>, pero sin recoger el *in Deum*. Por otra parte, lo que, como principio, venía formulado con sustantivo y adjetivo, en el plano de la aplicación aparece transformado en adverbio de modo: unánime y concordemente (*unianimīter et concordīter*), que se ajusta al criterio práctico. Y también como en la primera secuencia, el objetivo se configura en relación con Dios, sin anular la dimensión humana. Vivir unánime y concordemente implica un honrar los unos a los otros. Pero como, según el principio, esa unidad de almas y corazones de los moradores del monasterio tiene su fundamento último en Dios (*in Deum*), la honra a ellos acaba en honra, en culto, a Dios. Y, a partir del hecho de que en ellos recibe culto Dios, el legislador se siente con derecho a afirmar que se han convertido en templos de Dios. También de aquí resulta que la unidad con fundamento solo huma-

---

<sup>41</sup> En este nivel de análisis prescindimos de que se trata de citas bíblicas<sup>36</sup> Texto no transcrito antes: *ne incipiant esse monasterio diuitibus utilia, non pauperibus, si diuites illic humiliantur et pauperes illic inflantur (praec. 1,7)*.

no no basta, si no acaba en culto a Dios. También aquí la dimensión horizontal mira a la vertical.

La imbricación de los distintos quiasmos del capítulo se puede ver en esta disposición gráfica:

(A) In unum estis congregati, ut unianimes habitetis in domo /et sit uobis anima una et cor unum in Deum

(a) *In unum estis congregati, ut unianimes habitetis in domo*  
(b) *et sit uobis anima una et cor unum in Deum....*

(1) *In unum*  
(2) *estis congregati*  
(2') *ut unianimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum*  
(1') *in Deum.*

(B) Erant illis omnia communia /et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat.

(B') Qui aliquid habebant in saeculo...uelint esse commune. / Qui autem non habebant... quod opus est tribuatur...

(a) *Qui aliquid habebant in saeculo..., libenter illud uelint esse commune*

(b) *Qui ...non habebant, non ea quaerant... eorum infirmitati quod opus est tribuatur... quando foris erant.*

(b') *(Qui ... non habebant) nec erigant ceruicem... ad quos foris accedere... uana non quaerant.*

(a') *... illi qui aliquid esse uidebantur in saeculo, non habeant fastidio fratres suos... studeant de pauperum fratrum societate gloriari... Nec extollantur...*

(A') Omnes ergo unianimiter et concorditer uiuite, / et honorate in uobis inuicem Deum, cuius templa facti estis.

(b') *omnes ergo unianimiter et concorditer uiuite*  
(a') *et honorate in uobis inuicem Deum, cuius templa facti estis.*

## El impuesto al César (Mc 12,13-17) y la labor redaccional del evangelista

David Álvarez Cineira<sup>1</sup>

**SUMARIO:** La anexión de Judea al Imperio supuso el pago del impuesto de capitación, cuya exacción era realizada por la administración religiosa judía. No estaba estipulado que su contribución se efectuara en metálico, pudiéndose realizar con monedas de bronce, monedas de Tiro o, incluso, mediante productos agrícolas (grano...). Además, los estudios numismáticos han corroborado que la monetización romana de denarios era escasa en Judea para esta época, lo cual haría inviable que los judíos pudieran abonar el impuesto en denarios imperiales. La mención del “denario” y de los “herodianos” en el relato de Mc 12,13-17 se debe a la labor editorial del evangelista o de la comunidad de Roma, quien reelabora un *logion* de Jesús para afrontar una imposición: la tributación del *fiscus Iudaicus* en la capital del imperio.

**PALABRAS CLAVE:** Impuestos, denario, herodianos, labor redaccional de Mc

**ABSTRACT:** The annexation of Judea to the Empire assumed the payment of poll tax, which was levied by the Jewish religious administration. It was not stipulated that the payment will be made in cash, and it could be done with bronze coins, coins of Tyre or even grain. In addition, numismatic studies have confirmed that the monetization of Roman denarii was scarce in Judea at that time, which would make it impossible for the Jews to pay it with imperial denarii. The mention of the “denarius” and the “Herodians” in Mark 12:13-17 is due to the editorial work of the evangelist, who reelaborated a *logion* of Jesus to face a conflict in his Roman community: the taxation of the *fiscus Iudaicus*.

---

<sup>1</sup> Correo electrónico: dacineira@hotmail.com

KEY WORDS: Taxes in Palestine, denarius, Herodians, Markan redactional work

El imperio romano constituyó el contexto histórico, religioso y cultural en que Jesús vivió, aunque su actividad se desarrolló en un área rural insignificante y alejada del poder imperial. Más imbuidos de esa cultura se encontraban los autores y destinatarios de los evangelios escritos en griego, que presuponen un *Sitz im Leben* urbano donde la presencia romana era mucho más patente que en Galilea. Es lógico, por tanto, que se intente descubrir la actitud de Jesús frente al imperio dentro de estos evangelios, tema al que se han dedicado diversas monografías en los últimos decenios. Si Jesús proclamó la inminente llegada del reino de Dios, ese mensaje contenía implicaciones sociales y un desafío político para quienes detentaban el poder. Según el parecer de varios autores, el mensaje del reino de Dios significaba el rechazo del imperio romano, ya que no era el emperador, sino Dios quien regía los destinos del mundo<sup>2</sup>. Además, Jesús jugaba un papel relevante en la llegada de ese reino, e incluso realizó actos provocadores que desafiaban el *status quo* (p.e. una pretendida entrada triunfal en Jerusalén), actitud y mensaje que fueron castigados con la condena a muerte.

Al margen de este y otros pasajes que pudieran considerarse desafiantes para las autoridades romanas, la perícopa del pago de los impuestos (Mc 12,13-18; Lc 20,20-26; Mt 22,15-22) trasmite uno de los textos más claros del NT, donde Jesús viene interrogado de forma directa sobre una comprometida cuestión política, ya que es confrontado con un aspecto esencial de la dominación romana: el pago de los impuestos al imperio. “Nos encontramos aquí ante una de las preguntas más tensas de todo el evangelio”<sup>3</sup>. Sus interlocutores esperan una respuesta incriminatoria: una contestación negativa o afirmativa habría causado igualmente problemas a Jesús, bien teológicos o políticos, pues aparecería como un revolucionario contra Roma o un colaboracionista del imperio. Es significativa, sin embargo, la ausencia de dichos de Jesús que ataquen directamente el sistema fiscal de

<sup>2</sup> Cf. las publicaciones de John Dominic Crossan, *God & Empire, Jesus against Rome, then and now*, HarperSanFrancisco, New York 2007, 97-142; Richard A. Horsley, *Hearing the Whole Story. The Politic of Plot in Mark's Gospel*, Westminster John Knox Press, Louisville - London - Leiden 2001. En contra, cf. Christopher Bryan, *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, University Press, Oxford 2005, 42: “Jesus stood foursquare with the biblical and prophetic attitudes toward political and imperial power represented by Nathan, Jeremiah, Daniel, and Deutero-Isaiah: he would acknowledge such power, but he would also (and therefore) hold it accountable”.

<sup>3</sup> J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos. Vol. II: Mc 8,27-16,20* (BEB 56), Sígueme, Salamanca 1986, 178.

impuestos e, incluso, en su relación con Zaqueo, jefe de los publicanos, no aboga por una transformación del sistema fiscal (Lc 3,13).

La perícopa ha llamado la atención de los estudiosos desde hace décadas<sup>4</sup> y ha planteado infinidad de problemas a nivel del relato y de su historicidad, discutiéndose si la respuesta de Jesús se refiere al pago del tributo o más bien encontramos aquí una confrontación con la ideología del culto al emperador representada por la imagen e inscripción de la moneda<sup>5</sup>. En el presente artículo abordaré la temática del sistema tributario romano dentro de Palestina en tiempos de Jesús. Ello nos permitirá dilucidar ¿a qué tipo de impuesto se están refiriendo los interlocutores de Jesús según el relato marcano? En estrecha relación con la tipología de gravámenes fiscales se encuentra el sistema de recaudación y las formas de pago. Por su parte, las formas de tributación nos llevarán a cuestionar si la moneda habitual para tributar era el denario romano o existía algún otro tipo de moneda con la que efectuar el pago. Además, la aversión de los piadosos judíos de Palestina hacia las imágenes cargadas de toda una simbología cultural pagana (p.e. culto al emperador), como eran las monedas romanas del emperador, hace improbable que le mostraran a Jesús un denario imperial en el Templo. Por consiguiente, es probable que la inclusión del denario fuera un añadido redaccional del evangelista o del último redactor en aras de su audiencia romana.

Si esa conclusión se mostrara correcta, tendríamos que plantear la posible existencia de otro contexto vital verosímil en la comunidad de Mc para el debate acerca del tributo y la respuesta de Jesús<sup>6</sup>. En otro próximo artículo, íntimamente conexo con el presente, expondré que la mano redaccional de Mc no se circunscribió únicamente a la moneda sino también a los interlocutores (Mc 12,13), identificando a los herodianos con los res-

<sup>4</sup> Ethelbert Stauffer, *Christus und die Caesaren. Historische Skizzen*, Friederich Wittig Verlag, Hamburg 1948, 118-149; Werner Stenger, "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist...!" *Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit* (Theologie BBB 68), Athenäum, Frankfurt am Main 1988; Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine* (Brown Judaic Studies 343), Brown University, Providence, RI, 2006. Rafael Aguirre Monasterio, El evangelio de Jesucristo y el imperio Romano, en: *Estudios Eclesiásticos* 86 (2011) 213-240, aquí 223-225.

<sup>5</sup> Martin Rist, Caesar or God (Mark 12:13-17)? A Study in "Formgeschichte", en: *The Journal of Religion* 16 (1936) 317-331, aquí 317ss.

<sup>6</sup> M. Eugene Boring, *Mark. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville - London 2006, 335, considera la historia importante para intentar buscar argumentos y arrestar a Jesús. Pero también era importante para Marcos, pues se trataba de un tema actual de su tiempo, en el que la relación de los cristianos ante las exigencias de los gobernadores romanos constituía un problema concreto.



ponsables de la sinagoga romana de los Herodianos, encargados, probablemente, de la confección del censo tributario del *fiscus judaicus* e, incluso, de su recaudación de los bolsillos de algunos miembros de la comunidad cristiana en Roma. Ésta se planteaba el interrogante: “¿pagamos o no pagamos” el impuesto dirigido contra los judíos tras la destrucción del Templo? (Mc 12,17). El evangelista/redactor, por tanto, responde a una cuestión acuciante de la comunidad mediante un *logion* de Jesús, que en su día fue proferido en un contexto distinto al que presenta Mc.

Con esta propuesta creemos responder de forma plausible al interés mostrado por Joel Marcus<sup>7</sup> por descubrir el contexto vital de esta perícopa en la vida de la comunidad del evangelista. Así, la cuestión del tributo no constituía un mero interés de anticuario para la comunidad de Marcos, sino una cuestión de vida o muerte. Además, la parábola previa de los labradores homicidas (12,1-12) despertaría ecos en el auditorio marcano de la trágica revuelta judía contra los romanos, pero más aún si leían o escuchaban el discurso escatológico de Mc 13,7-23. Este exegeta, por su parte, sitúa la comunidad de Marcos en los albores de la guerra judía contra los romanos, una revuelta desencadenada, entre otros motivos, por la cuestión del pago de los impuestos, por lo que es posible que algunos cristianos conocidos o de esa comunidad, se hayan dejado llevar del entusiasmo revolucionario y se negaran a pagar el impuesto. Considero, sin embargo, que el rechazo a pagar el tributo fue una tentación real para la audiencia de Mc, pero no en Galilea, sino en Roma después de la destrucción del templo, con las consiguientes consecuencias: “Os entregarán a los tribunales, seréis azotados en las sinagogas y compareceréis ante gobernadores y reyes por mi causa para dar testimonio ante ellos” (Mc 13,9).

## 1. Los impuestos romanos en Judea en tiempos de Jesús<sup>8</sup>

El desconocimiento del sistema fiscal romano en Palestina puede hacernos pensar que la imagen del relato evangélico es histórica para el

<sup>7</sup> Joel Marcus, *Mark 8-16* (The Anchor Yale Bible 27A), Yale University Press, New Haven – London 2009, 826.

<sup>8</sup> Jack Pastor, *Land and Economy in Ancient Palestine*, Routledge, London 1997; Ze'ev Safrai, *The economy of Roman Palestine*, Routledge, London 1994; Gildas Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1990, 129-148. Para un breve y preciso estudio cf. E. Gabba, The social, economic and political history of Palestine 63 BCE–CE 70, en: William Horbury - W. D. Davies –John Sturdy, *The Cambridge History of Judaism. Vol. III: The Early Roman Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 94-167. Philip A. Harland, *The Economy of*

tiempo de Jesús en Jerusalén. Por eso considero importante abordar la cuestión de los impuestos en Judea dentro del contexto de la política romana.

Herederos de la ideología de las ciudades-estado griegas, el gobierno romano no impuso a sus ciudadanos, independientemente de su lugar de residencia, la tasación directa regular sobre las personas ni sobre las tierras poseedoras del *ius Quiritium*, es decir, Italia, ni sobre los territorios romanos de las colonias y de las ciudades provinciales que poseían el *ius Italicum*<sup>9</sup>. Por el contrario, los pueblos conquistados contribuían al imperio con sus tributos (de ahí el origen etimológico de *tributum* –relacionado con el botín de guerra o de conquista– cf. Mt 17,24-27). Al parecer no existió una legislación fiscal uniforme durante la República ni a inicios del Principado debido a que, en general, Roma asumió los regímenes fiscales existentes en los territorios conquistados, adaptándolos a sus propias necesidades y circunstancias específicas. El resultado fue que las diferentes provincias, ciudades-estado y grupos étnicos desarrollaron una amplia variedad de obligaciones fiscales y exenciones frente a la potencia dominadora. Esto mismo sucedió con los judíos, quienes fueron sometidos a diferentes políticas fiscales dependiendo de la época, el lugar y el tipo de relaciones mantenidas con Roma.

Durante el Principado se aplicaron diferentes gravámenes fiscales a las provincias. En primer lugar, cabe mencionar el impuesto directo regular, *tributum* (en griego se empleaban los vocablos φόρος<sup>10</sup> o el latinismo sinónimo κῆρυκος<sup>11</sup>). Este tipo de carga fiscal se subdividía a su vez en tribu-

---

First-Century Palestine: State of the Scholarly Discussion, en: Anthony J. Blasi - Jean Duhaime - Paul-Andre Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, Alta Mira Press, Walnut Creek, CA 2002, 511-527.

<sup>9</sup> Andrew Lintott, *Imperium Romanum, Politics and Administration*, Routledge, London - New York 1993, véase el capítulo de “tasación y prestaciones personales” pp. 70-96. B. Shaw, *Roman Taxation*, en: Michael Grant - Rachel Kitzinger (eds.), *Civilization of the ancient Mediterranean: Greece and Rome*. 3 vols., Scribner, New York 1988, 809-827.

<sup>10</sup> W. Rebell, φόρος en: Horst Balz - Gerhard Scheider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento, vol. II*, Sígueme, Salamanca 1998, 1989s. cf. Pauly-Wissowa VII, A 1-78, esp. 44-47. Lucas emplea el concepto griego φόρος en su texto paralelo (Lc 20,22), vocablo que usa también en su material propio cuando Jesús es acusado de prohibir pagar a los judíos el tributo (Lc 23,2).

<sup>11</sup> Este latinismo aparece en griego, arameo y hebreo. K. Weiss, φόρος, en: ThWNT IX (1973) 81-86: “Census ist zunächst die Erhebung des abgabeflichtigen Vermögens an Kapital, Grundeigentum u Sklaven, dann die Liste darüber, der Steuerkataster, weiterhin das steuerpflichtige Vermögen selbst u endlich die als Kopf- oder Grundsteuer zu erlegende Summe” (p. 83, n. 12). En este último sentido es empleado por Mt 17,25; 22,17.19, mientras que Lucas, Lc 2,2 y Hech 5,37, traduce la palabra correspondiente al primer significado con ἀπογραφή.

*tum soli*, que gravaba la tierra y los bienes inmuebles, y *tributum capitis* o tributo sobre las personas (capitación). Además, existía una amplia gama de impuestos indirectos (*vectigalia*, τέλος) que gravaban el consumo, el tráfico de mercancías, las actividades comerciales... Por regla general, el *tributum* de las provincias senatoriales era destinado al *aerarium Saturni*, mientras que el proveniente de las provincias imperiales engrosaba las arcas del *fiscus*.

La recaudación de los impuestos directos se encomendaba, por regla general, a las teóricas ciudades autónomas y tribus del imperio, de las que se esperaba que produjera una suma anual fija. Esa cantidad se computaba en base al tamaño de la provincia y, probablemente, al número de habitantes. En muchos casos se seguía el censo romano. La exacción era responsabilidad última del *quaestor* en una provincia pública o del procurador en una provincia imperial<sup>12</sup>, quienes debían asegurarse de que se recaudara a tiempo la cantidad estipulada en metálico y, en ocasiones, también en productos (especialmente trigo<sup>13</sup>). Las *societates publicanorum* para la recaudación de impuestos fueron perdiendo importancia en la época imperial, ya que las ciudades o el aparato administrativo imperial asumieron su exacción.

Los impuestos indirectos (*vectigalia*) eran numerosos, p.e. el impuesto de liberación de los esclavos, compra-venta de esclavos, impuesto de herencia...<sup>14</sup> Destacaban especialmente los aranceles (*portoria*) que se recaudaban en los puertos, en las aduanas de las fronteras imperiales y provinciales: el gravamen fiscal en la frontera oriental de acceso al imperio era del 25 % del valor de la mercancía importada, mientras que el impuesto entre provincias oscilaba entre el 2 y 5 %. Además de los impuestos indirectos estatales existían también otras pequeñas tasas provinciales o locales. Pero analicemos con más detalle la situación fiscal en Palestina.

<sup>12</sup> Ni Augusto ni sus sucesores introdujeron el servicio de los *publicani* para recaudar este tipo de gravámenes.

<sup>13</sup> Peter Garnsey – Richard Saller, *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1987, 87-88.

<sup>14</sup> Para un análisis del tipo de impuestos romanos indirectos en Palestina cf. Werner Stenger, *Gebt dem Kaiser* 26-29, entre los que destacan el *aurum coronarium*, impuesto de la sal, impuestos de compra-venta, impuesto de tribunales, impuesto industrial. A estos impuestos indirectos hay que añadir, además, los aranceles de diversos tipos de aduanas o de tránsito, así como otros trabajos que había que prestar a la mancomunidad (*angaria*) y una contribución especial para el ejército (*annona*) (pp. 30-36).

### 1.1. Herodes y los impuestos en Judea

Los reyes asmoneos y Herodes heredaron el sistema de impuestos existente en la tierra de Israel y en Celesiria durante los periodos tololomaiico y seléucida, aunque modificaron el número y el porcentaje de los gravámenes, por lo que los súbditos judíos continuaban pagando el *epikephalion* o impuesto de capitación, a excepción hecha de los sacerdotes. Para esta época, Josefo no recoge quejas de parte de los súbditos judíos respecto a las prácticas de tasación.

Por el contrario, este historiador judío expresa un juicio negativo sobre Herodes y su sistema tributario en Palestina. Esta opinión (*AJ* XVII 308; *BJ* II 85ss) ha influido de forma poco crítica en la mayor parte de las investigaciones recientes. Así, gran parte de los estudiosos modernos consideran que los judíos sufrieron una política fiscal opresiva bajo el gobierno de Herodes<sup>15</sup>. Este monarca habría esquilgado la maltrecha economía de sus súbditos judíos mediante un sistema abusivo de recaudación fiscal: a) las gravosas tasas impuestas por el propio Herodes para realizar todo su ambicioso plan de construcciones; b) el tributo que Palestina tenía que abonar a Roma y c) los impuestos religiosos para el mantenimiento del templo y de los sacerdotes (impuesto del templo y los diezmos). Sin embargo, una valoración diferente de los datos considera que la política fiscal de

<sup>15</sup> De esta opinión es J. Klausner, *The economy of Judaea in the Period of the Second Temple*, en: *The World History of the Jewish People VII: The Herodian Period*, New Brunswick 1972, 180-205. Abraham Schalit, *König Herodes* 262-98; Shimon Applebaum, Herod I, en: *EncJud*, Keter, Jerusalem 1971, 382-5; Shimon Applebaum, Judaea as a Roman Province: The Countryside as a Political and Economic Factor, en: *ANRW* II 8 (1977) 375-79; Idem, Economic Life in Palestine, en: S. Safrai – M. Stern, *The Jewish People in the First Century. Vol. II: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions* (CRINT II/2), Van Gorcum – Fortress Press, Assen/Maastricht – Philadelphia 1987, 661s.; Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1978; Richard A. Horsley - John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, Winston, Minneapolis 1985, 58-63; Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Harper & Row, San Francisco 1987, 13; Marcus J. Borg, *Conflict, Holiness, and Politics in the Teaching of Jesus*, Edwin Mellen Press, New York 1984, 53-54; Douglas E. Oakman, *Jesus and the Economic Questions of His Day* (Studies in the Bible and Early Christianity), Edwin Mellen Press, New York 1986, 68-71; David A. Fiensy, *The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land Is Mine* (Studies in the Bible and Early Christianity), Edwin Mellen Press, New York 1991, 100-105. Cf. Aryeh Kasher, *King Herod. A persecuted persecutor: a case study in psychohistory and psychobiography* (Studia Judaica 36), Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2007, 418, quien lo compara con un dictador por sus pretensiones de grandeza visible en enormes edificaciones, cuyos costes agravaron la situación económica de sus súbditos.

Herodes no fue más severa que la de sus predecesores e, incluso, habría sido beneficiosa para el país, ya que supuso progreso y prosperidad<sup>16</sup>.

Una posición intermedia viene defendida por otro grupo de estudiosos, tales como E. Gabba<sup>17</sup> y Jack Pastor<sup>18</sup>. Según estos autores, Herodes no explotó su territorio con una política fiscal severa a partir del año 31 a.C. De hecho, en dos ocasiones redujo los impuestos (en los años 20 y 14 a.C.). En opinión de Jack Pastor, las tasas herodianas no fueron ni más bajas ni más elevadas que las de la administración posterior romana. Y aunque Herodes, al menos en dos ocasiones, recurrió a una tasación punitiva de sus súbditos (*AJ* XIV 433 y *BJ* I 314; *AJ* XVII 42), esas medidas extraordinarias no fueron ideadas con el objeto de recaudar más impuestos, sino de mostrar la mano dura del monarca contra los súbditos rebeldes.

En esta misma línea de pensamiento, Samuel Rocca<sup>19</sup>, en su monografía dedicada a Herodes, considera que los súbditos tuvieron que abonar impuestos relativamente elevados, especialmente al inicio de su reinado (37-31 a.C.). Durante ese primer periodo, la tasación era elevada con el objeto de obtener dinero con el que contentar a Marco Antonio y a las tropas conquistadoras. Ante el número reducido de gentiles que habitaban su territorio para someterlos a tasación y dado que Cleopatra dominaba gran parte de los recursos del país (puertos, plantaciones de bálsamo...), Herodes se encontró ante la imperiosa situación de recaudar impuestos, por lo que tuvo que imponer onerosas cargas fiscales a los ricos y, en menor medida, al campesinado judío que tenía pocos recursos económicos. Pero el año 31 a.C., tras la victoria naval de Augusto en Accio, supuso un cambio drástico en la política fiscal, ya que las tierras reales volvieron a manos del monarca, las cuales constituían la verdadera fuente de riqueza y de ingresos. Además, Octavio añadió todas las ciudades gentiles, que habían formado parte del reino asmoneo, al territorio de Herodes, *socius* y *amicus populi romani*, quien tenía un *foedus aequus* con Roma y no un mero tratado de

<sup>16</sup> E.P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000, 37-53.

<sup>17</sup> E. Gabba, "The social" 118, hablando de Herodes afirma: "However, the charges of excessive exploitation of the kingdom, leading to general destitution, which are often accepted by modern historiography, seem to be unfounded".

<sup>18</sup> Jack Pastor, *Land*, 98-126. Tamar Landau, *Out-Heroding Herod. Josephus, Rhetoric, and the Herod Narratives* (Ancient Judaism and Early Christianity 63), Brill, Leiden - Boston 2006, 197s. Joseph Geiger, Rome and Jerusalem: Public Building and the Economy, en: David M. Jacobson - Nikos Kokkinos (eds.), *Herod and Augustus. Papers Presented at the IJS Conference, 21st-23rd June 2005* (IJS Studies in Judaica 6), Brill, Leiden - Boston 2009, 157-169.

<sup>19</sup> Samuel Rocca, *Herod's Judaea* (TSAJ 122), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 203-210.

amistad y alianza. Como consecuencia de la mejor situación económica de Palestina, la presión fiscal herodiana sobre los súbditos judíos se aligeró de forma significativa.

Herodes y su estado mantenían, por tanto, una relación especial con Roma, aunque conllevaba ciertas limitaciones. Como rey cliente de los romanos<sup>20</sup>, su política exterior estaba totalmente limitada. No obstante, le confería la posición de dueño y señor de Palestina. Asimismo, obtuvo otros dos beneficios importantes: al igual que su padre, se convirtió en ciudadano romano y mantuvo relaciones personales y políticas de cliente respecto a Augusto, lo que le sirvió para mantenerse tanto tiempo en el poder (Josefo, *AJ XV* 190).

Relevante para nuestro estudio es si este tratado de amistad con Roma exoneraba a Herodes y a su reino de tener que pagar tributo al imperio. La discusión sobre las obligaciones fiscales judías hacia Roma bajo el reinado de Herodes tiene como gran escollo la ausencia de testimonios. Nuestra fuente literaria judía más importante para esa época, Josefo, no menciona que sus súbditos estuvieran sujetos al pago de tributo al imperio. A. Momigliano<sup>21</sup>, sin embargo, basó su hipótesis de que Roma continuó exigiendo un tributo anual de Judea en base a un pasaje poco claro de Apiano, *Bell. civ.* 5,75, interpretación que ha sido criticada por la ausencia de evidencias. Muchos exegetas de NT, no obstante, se han apoyado directa o indirectamente en esta opinión de Momigliano para mencionar de forma poco precisa “los impuestos romanos” que gravaban a los judíos o que Herodes tenía que pagar una suma fija anual a Roma. Sin embargo, no existe nada que apoye tal teoría<sup>22</sup>.

El consenso de los historiadores afirma en la actualidad que, aunque no existía una regla establecida y fija, pero en la práctica los reinos clientes/vasallos durante la República y la primera etapa del Principado no estaban sujetos a la tasación anual, ni se conoce para esa época algún rey cliente que tuviera que pagar el tributo a Roma. Así, según E. Gabba, la Judea de Herodes fue uno de los estados clientes que no tributaba a

---

<sup>20</sup> Peter Richardson, *Herod. King of the Jews and Friend of the Romans*, University of South Carolina Press, Columbia 1996, 226-239; Anthony A. Barrett, Herod, Augustus, and the Special Relationship: The Significance of the Procuratorship, en: David M. Jacobson - Nikos Kokkinos (eds.), *Herod and Augustus* 281-302, considera que el nombramiento de Herodes como procurador le daría la autoridad sobre las cuestiones patrimoniales y la administración de las finanzas de Augusto en Palestina.

<sup>21</sup> Arnaldo Momigliano, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano, 63 a. C.-70 d. C.* (Bologna: Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, 1934; repr., Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1967), 10-36.

<sup>22</sup> Fabian E. Udoh, *To Caesar* 121.

Roma<sup>23</sup>. Por otra parte, hay que señalar que los judíos que se reunieron tras la muerte de Herodes, exigieron de Arquelao una reducción tanto del impuesto anual como de los aranceles de ventas (*AJ* XVII 204-5; *BJ* II 4). Posteriormente, la legación ante Augusto expuso su queja de la elevada tasación herodiana con la esperanza y el objetivo de apoyar su demanda de abolir la monarquía (*AJ* XVII 307-8; *BJ* II 85-86). Pero para nada se menciona en ambos casos el tributo a Roma. Herodes, como otros reyes clientes y los hechos de su reinado claramente dejan traslucir, fue señor de su territorio con independencia judicial, administrativa, militar y fiscal bajo la hegemonía romana<sup>24</sup>. Impuso y suprimió impuestos *ad libitum*; decretó las cargas fiscales para las ciudades y colonias que había fundado, todo ello sin referencia alguna a supuestas obligaciones fiscales hacia Roma.

A nivel interno de Palestina, sin embargo, es imposible determinar el tipo de gravámenes que Herodes impuso a sus súbditos y en qué consistían. La falta de datos concretos ha ocasionado que los eruditos hayan establecido un marco teórico que permitía atribuir a este monarca y a sus hijos diferentes impuestos. Se presuponía que el rey judío, además de haber asumido aspectos del sistema fiscal romano, habría introducido diversas tasas conocidas en Egipto o Siria. Especialmente relevante en esta dirección fue la publicación de Schalit<sup>25</sup> sobre Herodes, para quien el monarca estableció los siguientes aranceles: *tributum capitis*, *tributum soli* (impuesto de propiedad y de ingresos), impuesto de la corona, impuesto de ventas y ocupacional, aranceles de aduanas e impuestos varios. Harold Hoehner<sup>26</sup>, por su parte, expone tasaciones diferentes a las anteriores para el territorio de Herodes Antipas, que a su vez provendrían de su padre, Herodes el Gran-

<sup>23</sup> E. Gabba, The finances of King Herod, en: A. Kasher - U. Rappaport - G. Fuks (eds.), *Greece and Rome in Eretz Israel: Collected Essays*, Jerusalem 1990, 160-168, aquí 164. E. Gabba, Social, Economic and Political History of Palestine 60 BCE-CE 70, en: *CHJ. The Early Roman Period 3*, Cambridge 1999, 121: "The often painted picture of a kingdom tragically oppressed by the double weight of taxes due to the king and the tribute paid to Rome, is tendentious in both of its elements. There is no evidence that Herod, after 30 BCE, or his heirs after him, paid any tribute to Rome, and this state of affairs coincides perfectly with what we know of the condition of the *reges socii et amici populi Romani*". El pago de *tributum* ha sido defendido por M. Stern - S. Applebaum, en *The Jewish People in the First Century* Vol. I, Van Gorcum - Fortress Press, Assen/Maastricht - Philadelphia 1974<sup>2</sup>, 238-9; 324-334; y Vol. II, p. 661 y n. 8.

<sup>24</sup> Fabian E. Udoh, *To Caesar* 144.

<sup>25</sup> Abraham Schalit, *König Herodes. Der Mann und sein Werk*, Walter de Gruyter, Berlin 2001<sup>2</sup>, 256-296.

<sup>26</sup> Harold W. Hoehner, *Herod Antipas*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 75-77, menciona la capitación, impuestos de pesca, aranceles de aduanas, impuestos de compra-venta, impuesto profesional, impuesto religioso. K. C. Hanson - Douglas E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*, Fortress

de. Sin embargo, este tipo de suposiciones son arbitrarias, únicamente basadas en la existencia de dichas imposiciones en otros lugares de Oriente Medio. El reino de Herodes reflejaría ciertos modelos específicos de tasación existentes en otras regiones del imperio. Ese modelo, sin embargo, estaba marcado por la adaptabilidad y variabilidad, acomodándose a las necesidades económicas y políticas.

Probablemente, Herodes eximió a los judíos en los últimos años de su reinado del tributo (φόρος o impuestos de los frutos de la tierra), dado que la situación económica había mejorado. Todos los súbditos de Herodes tendrían que pagar el *epikephaleion*, la capitación. Como los seléucidas, también habría mantenido los impuestos de compra-venta, los gravámenes sobre la actividad comercial: el comercio de tránsito a través de aranceles y derechos de peaje, o el impuesto profesional. Existían otros gravámenes fiscales como era el impuesto de inscripción, que se pagaba por todos los bienes antes de la exportación o importación<sup>27</sup>.

Además de hacer frente a la fiscalidad de Herodes, los judíos tenían que pagar los impuestos especiales para el mantenimiento del templo y sus sacerdotes, tales como la *terumah* y la *ma'aseroth*, y el medio *shekel* anual<sup>28</sup>. En el ámbito religioso, este monarca probablemente dirigió su política fiscal contra los sacerdotes y los *bouleutes*, en oposición a la práctica habitual de los seléucidas y asmoneos, lo cual explicaría la actitud negativa de Josefo frente a su política recaudatoria, dado que él era sacerdote. Antes de su reinado, las clases pudientes de Judea estaban exentas de la mayor parte de los impuestos, aunque es verdad que contribuían a la comunidad mediante el *euergetismo* voluntario. No pudiendo recaudar más impuestos de las clases humildes, Herodes optó por gravar en mayor medida a las clases adineradas, por lo que obtuvo más dinero y el control económico sobre sus súbditos. No obstante, el grueso de sus ingresos provenía de

---

Press, Minneapolis 1998, 144, señalan los siguientes impuestos en tiempos de Herodes: impuesto de tierra – propiedad, capitación, impuestos de mercados en las ciudades, aduanas de tránsito, aranceles portuarios y la contribución mediante trabajos comunales para proyectos del estado.

<sup>27</sup> E. Gabba, "The social" 118: "Taxes were levied directly on the produce of the soil, through payment of a proportional or a fixed quota (there does not appear to have been a capitation tax, although the Romans later introduced one), and indirectly on sales and certain trades, in particular the transit trade, through excise duties and tolls on various commercial activities".

<sup>28</sup> Sobre los diferentes gravámenes religiosos de los judíos en tiempo de Jesús cf. Werner Stenger, *Gebt dem Kaiser* 147-228: impuesto del templo – *shekalim*; impuesto de la madera; las primicias – *bikurim*; contribuciones para el personal del culto: *mala*, *teruma*, *ma'aser r'ishon*, *ma'aser min ha ma'aser*; otras aportaciones: *ma'aser sheni*, *ma'aser shlishi*, *ma'aser ani*, *p'at sade*, *leket* y *shik'ua*.



los beneficios procedentes de las tierras reales, ya que él era el mayor propietario de tierras fértiles, algunas de las cuales constituían su patrimonio personal, pero la mayor parte habían sido confiscadas a sus enemigos.

Josefo no menciona el uso de la práctica romana y helenista de los *publicanos* (recaudadores de impuestos) en conexión con los asmoneos ni con Herodes. Por tanto, este monarca empleó probablemente funcionarios estatales para la recaudación de impuestos, quienes recibían un salario regular. Estos agentes vienen descritos en *AJ* XVII 308 como “sus esclavos/servidores” que eran enviados a recoger el tributo. De esta forma, el beneficio de los publicanos fue eliminado del sistema fiscal.

Un elemento importante del ámbito económico lo constituía la acuñación de moneda<sup>29</sup>. Herodes mostró cierta reserva respecto a las representaciones y símbolos, intentando evitar las imágenes humanas y el simbolismo excesivamente sacralizado. Prosiguió con la imaginería de los asmoneos (la doble cornucopia y el pomelo), posiblemente acuñando monedas de Tiro empleadas en el ámbito local para el pago del impuesto del Templo. De igual modo, utilizó símbolos republicanos romanos mediante los que mostraba su simpatía hacia el Senado romano, a quien debía su poder. Fuera de su país, fue considerado un importante patrono, un hombre amable y generoso, piadoso y amigo de los romanos. Estas características contrastan con la imagen que presenta Josefo. En conclusión, se puede afirmar que en tiempos de Herodes, todas las clases sociales pagaban tasas de una u otra forma, aunque el peso mayor de los impuestos recaía sobre la clase dominante.

Tras la muerte de Herodes, su reino fue dividido entre tres de sus hijos. El sistema tributario de esos tres territorios no se modificará respecto a Roma. Por tanto, tendrán una autonomía fiscal en la exacción de impuestos y tributos<sup>30</sup>. Esa situación permaneció en las regiones de Antipas y Filipo durante casi medio siglo. Sin embargo, la situación de los territorios gobernados por Arquelao, Idumea, Judea y Samaría, cambió en el

---

<sup>29</sup> A. Kushnir-Stein, *Coins of the Herodian Dynasty: The State of Research*, en: N. Kokkinos (ed.), *The World of the Herods. Volume 1 of the International Conference The World of the Herods and the Nabataeans held at the British Museum, 17–19 April 2001* (Oriens et Occidens 14), Stuttgart 2007, pp. 55–60. Donald T. Ariel, *The Jerusalem Mint of Herod the Great: A Relative Chronology*, en: *INJ* 14 (2000–2002) 99–124; Idem, *The Coins of Herod the Great in the Context of the Augustan Empire*, en: David M. Jacobson - Nikos Kokkinos (eds.), *Herod and Augustus*, 113–126; Ya'akov Meshorer, *A Treasury of Jewish Coins. From the Persian Period to Bar Kokhba*, Jerusalem 2001, 5–30; Peter Richardson, *Herod* 203–215; Morten Hørning Jensen, *Herod Antipas in Galilee* (WUNT II 215), Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 194–197.

<sup>30</sup> Werner Stenger, *Gebt dem Kaiser* 56, opina, sin embargo, que pagaron un cierto tributo al erario imperial como signo de su señorío (tributario) frente a Roma.

año 6 d.C., tras haber sido desterrado a Francia por Augusto. Solo tras la muerte de Agripa I (44. d.C.), en cuyo reino habían sido integradas esas tetrarquías, Palestina quedó bajo dominio directo romano, tanto político como fiscal.

### 1.2. Judea bajo administración directa romana (6 – 41 d.C.)

Una vez depuesto Arquelao de su cargo, sus dominios pasaron a depender directamente de la administración romana<sup>31</sup>. No obstante, el nuevo régimen político de esos territorios no es muy preciso conforme a las informaciones que trasmite Josefo. Así, por una parte, el historiador judío señala que “Augusto agregó luego a la provincia de Siria el territorio que había estado sometido a las directrices de Arquelao. E inmediatamente fue enviado allá por el emperador un hombre perteneciente al orden consular, Quirino, con la misión de proceder al censo de las propiedades existentes en la referida provincia de Siria y de vender el patrimonio de Arquelao” (*AJ* XVII 335). Por consiguiente, Judea fue anexionada a la provincia imperial de Siria y sometida al legado imperial de rango senatorial. El historiador judío silencia el censo propio de Judea, considerando que se realizó más bien un censo en toda Siria. Sin embargo, el mismo autor indica en otro pasaje que Judea fue vinculada a Siria, pero sin integrarse totalmente en ella: se le otorgó un gobernador propio de rango ecuestre, quien tenía toda la potestad militar, jurídica y fiscal, exceptuando solamente en algunas materias en las que estaba subordinado al legado imperial de Siria<sup>32</sup>.

Estas dos noticias vienen combinadas en otro párrafo de Josefo: “Quirino, perteneciente al orden senatorial..., se presentó en Siria, adonde fue enviado por Augusto para administrar justicia entre las gentes y para efectuar el censo de sus propiedades. Y con él fue enviado también Coponio, perteneciente al orden ecuestre, para gobernar a los judíos con poderes absolutos. También Quirino se presentó en Judea, al haber sido agregada ésta a la provincia de Siria, para llevar a cabo el censo de las propiedades

---

<sup>31</sup> Israel Shatzman, *L'integrazione della Giudea nell'impero romano*, en: Ariel Lewin (ed.), *Gli Ebrei nell'impero romano*, La Giuntina, Firenze 2001, 17-46.

<sup>32</sup> *BJ* II 117: “El territorio de Arquelao fue convertido en provincia y fue enviado como procurador Coponio, que pertenecía a la clase ecuestre de los romanos, y recibió de César todos los poderes, hasta el de condenar a muerte. Durante su gobierno, un galileo llamado Judas, incitó a sublevarse a los habitantes del lugar, pues les reprochaba que soportasen el pagar tributos a los romanos”.

judías y para vender los bienes de Arquelao. Y los judíos, aunque al principio no querían en absoluto oír hablar de catastro, fueron cediendo en lo más de su oposición” (*AJ XVIII 1-2*).

Podemos concluir que en el año 6 d.C., P. Sulpicio Quirino fue nombrado *legatus Augusti pro praetore* en la provincia imperial de Siria, y como tal detentaba todo el poder jurídico, fiscal y militar. Ese mismo año, al asumir sus funciones, realizó el censo rutinario en Siria. Al mismo tiempo, le fue encomendado organizar, tras la anexión romana de los antiguos territorios de Arquelao, el primer censo<sup>33</sup> romano de los habitantes de la nueva provincia y de sus bienes (*Lc 2,2; Hech 5,37; Josefo, AJ XVII 13,4; XVIII 1-2*), lo que constituyó la base catastral para que los judíos pagaran por primera vez en su historia el tributo directamente al emperador. Se trataba de un procedimiento normal de la administración romana, condición necesaria para la imposición del impuesto de capitación. Aunque ese censo no se identificaba con el que se debía realizar en Siria, Quirino, sin embargo, fue comisionado, como encargo especial, de liquidar las propiedades de Arquelao, bien mediante venta o arrendamiento de tal forma que fueran útiles al *fiscus* del emperador.

Se concluye, por tanto, que Judea no fue incorporada a Siria, sino que se creó con ella una nueva provincia romana de segunda categoría<sup>34</sup>, de las llamadas “provincias *procuratorias*”, gobernada por un magistrado del orden ecuestre, es decir, inferior al orden senatorial, que recibía el título de *prefecto*, según consta en una inscripción hallada en el teatro de Cesarea, en la que se cita a Poncio Pilato como *praefectus Iudaeae*; probablemente después del año 44, este título se cambió al de *procurador*. Solo determinadas provincias, que eran conflictivas o difíciles de gobernar y de forma excepcional, se ponían bajo gobierno directo de un procurador de rango ecuestre<sup>35</sup>. Judea es así una provincia autónoma, cuyo prefecto poseía la completa autoridad sobre la zona. La intervención del legado imperial de

<sup>33</sup> F.X. Steinmetzer, *Census, RAC II*, 969ss: „Als erste Prokurator Judaeas wurde etwa 6/9 nC. Coponius, als Legatus von Syrien Quirinius nach Judea gesandt. Dieser nahm i.J. 37 der aera Actiaca d.h. 6/7 nC. einen C. vor“. Jack Pastor, *Land and Economy* 136-140. Sobre el censo de Quirino (*Lc 2, 1-5*), cf. el apéndice de Emil Schürer, *Historia del pueblo judío*. Vol. I, 515-550.

<sup>34</sup> Así la considera Joaquín González Echegaray, *Los Herodes. Una dinastía real en tiempos de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2007, 121s. Por su parte, Werner Stenger, *Gebt dem Kaiser 58*, la considera una provincia de tercera clase (cf. Strabo 17,3,25: “A algunas provincias, el emperador enviaba encargados a hombres de rango consular; a otras, hombres de rango pretorio y a otras, de rango ecuestre”).

<sup>35</sup> Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C.-135 d.C. Vol. I: Fuentes y marco histórico*, Ed. Cristiandad, Madrid 1985, 463: “Y esta categoría debe

Siria, Quirino, constituyó un caso único, explicable porque los romanos no disponían de su propio aparato administrativo en la nueva provincia. Además, este legado imperial tenía experiencia previa ya que había pacificado la zona tras la muerte de Herodes el Grande y la sucesión de sus hijos.

El censo ordenado por los romanos despertó conmoción y resentimiento en el pueblo judío. La deposición y el destierro de Arquelao, la anexión del territorio, el censo y la imposición del tributo provocaron una rebelión (*BJ* II 118). El motivo específicamente religioso, que parece haber sido predominante, de la ilegalidad del censo fue estrechamente asociado con un segundo motivo de carácter más político. El censo y el impuesto consecuente de capitación fueron vistos como pruebas de la pérdida de independencia y de esclavitud ante un poder extranjero.

Como territorio anexionado al imperio, Judea pasó a ser *stipendiariae*, es decir, sujeto a tributo, por lo que todos los varones fueron sometidos a un doble impuesto directo: a) el *tributum soli*, vinculado al solar familiar, que implicaba el pago de la suma correspondiente en función del registro catastral. Las fuentes existentes no proporcionan detalles sobre la organización del *tributum soli* en Judea, por lo que no sabemos si este impuesto gravaba únicamente la propiedad o también su producción anual; es probable que se asemejara al impuesto herodiano sobre los productos de la tierra y fuera recaudado en su mayor parte en especie. b) Tras el censo de población se agregó un nuevo impuesto gravoso de capitación (*tributum capitis*), que debían pagar las personas como tales, independientemente de sus bienes. Según González Echegaray, el impuesto territorial ya existía en tiempos de Herodes, pero el impuesto personal resultaba una novedad para los judíos<sup>36</sup>.

La existencia del impuesto de capitación en Judea durante la vida de Jesús se desprende de la palabra κήνος en los pasajes del NT, la cual aparece sólo en Mc 12,14; Mt 22,17.19 y Mt 17,25, donde Jesús, al comentar la petición sobre el impuesto del templo (didracma), pregunta a Simón, “¿de quién reciben los reyes de la tierra peaje o tributo?”<sup>37</sup>. Los historiadores y

---

considerarse como una excepción a la regla. La mayoría de las provincias imperiales, al igual que las senatoriales, estaban administradas por personas de rango senatorial, las mayores (como Siria) por antiguos cónsules, y las más pequeñas por antiguos pretores. Sólo unas pocas provincias estaban excepcionalmente bajo mando de gobernadores de rango ecuestre, a saber, aquellas que, debido a sus dificultades, a la individualidad de su cultura o a su carencia de ella hacían poco menos que imposible el estricto cumplimiento de las regulaciones ordinarias del Imperio”.

<sup>36</sup> Joaquín González Echegaray, *Los Herodes* 122.

<sup>37</sup> “Significa impuesto de capitación” escriben Davies y Allison sobre la expresión ο βασιλεὺς τῆς γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσιν τέλη ἢ κῆνον en Mt 17,25, “las dos palabras uni-

estudiosos del NT consideran que esta perícopa evangélica proporciona una evidencia irrefutable para defender que los judíos tenían que pagar el impuesto de capitación a Roma desde el censo romano realizado en el año 6 d.C.<sup>38</sup> Así leemos afirmaciones: “En la época de Tiberio”, -escribe Heichelheim- “Judea pagaba un impuesto de capitación de un denario, que había sido introducido tras la deposición de Arquelao y la confiscación de su reino”<sup>39</sup>. Como prueba para defender su opinión, Heichelheim cita Mc 12,13-17 y los textos paralelos (Mt 22,15-22 y Lc 20,20-26). Esta *opinio communis*, sin embargo, ha sido cuestionada recientemente por Fabian E. Udoh, para quien el término “censo” indica simplemente la lista de los habitantes del territorio, sin implicar el pago del tributo de capitación<sup>40</sup>.

Contra la hipótesis de Fabian E. Udoh, se puede aducir, no obstante, un texto de Filón. En el año 40 d.C., Agripa, según informa Filón, escribe a Gayo con la siguiente petición: “Por mi naturaleza y por la multitud de beneficios con que me has enriquecido, me habría atrevido a pedir para mi patria, si no la ciudadanía romana, al menos la libertad (independencia) y la remisión de los impuestos, pero no he tenido la osadía de pedir nada de eso...” (*Legat* 287). Judea, la patria de la que habla Filón, había estado bajo dominio directo de Roma y sometida a tributo desde el año 6 d.C. “Libertad” y “remisión de tributo” (la concesión más alta que se podía conceder a las provincias) habría supuesto la liberación de Jerusalén y del resto de Judea de la administración directa romana junto con la concesión de inmunidad fiscal.

Por desgracia, desconocemos la forma de fijar y la cuantía monetaria del tributo de capitación, pues el supuesto denario anual por persona, tal y como pudiera dar a entender Mc 12,13-17, es cuestionable, como posteriormente veremos. A los impuestos directos, hay que añadir el resto de los impuestos indirectos anteriormente mencionados y los posibles impuestos locales<sup>41</sup>. En opinión de Josefo, Judea volvió a tener el mismo sistema

---

das implican los impuestos directos e indirectos, es decir, de todo tipo (cf. Rom 13,7, donde φόρος y τέλος realizan esta función), cf. W. D. Davies - Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, Vol. III*, T.T. Clark, Edinburgh, 1997, 211

<sup>38</sup> Cf. (1) la declaración de Apiano, Syr. 11.8.50; (2) el episodio del impuesto al César de los evangelios; y (3) el pasaje del jurista Ulpiano sobre el registro del censo y la notificación del jurista Pablo sobre la fundación de la colonia romana en Cesarea.

<sup>39</sup> F.M. Heichelheim, Roman Syria, en Tenney Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome*, Vol. 4, Baltimore 1938, 236, n. 33.

<sup>40</sup> Fabian E. Udoh, *To Caesar* 221s.

<sup>41</sup> Referente a los impuestos de compra-venta Josefo, *AJ* xvii 205. Sobre los productos agrícolas traídos a Jerusalén, *AJ* xviii.90; sobre el impuesto de las casas en Jerusalén, *AJ* xix 299 (es probable que fuera impuesto por algún prefecto romano como medida de

administrativo que Pompeyo<sup>42</sup> había establecido en el año 63 a.C. (y que perduró hasta el 40 a.C.), es decir, un gobierno directo en manos de la aristocracia sacerdotal y un gobierno indirecto supervisor al mando de un magistrado romano.

## 2. El sistema de la recaudación de impuestos en Judea

El sistema de recaudación de impuestos en la provincia de Judea sigue siendo elusivo. El estudio clásico, al menos entre los estudiosos de NT, de John R. Donahue<sup>43</sup> sobre los recaudadores de impuestos en tiempos de Jesús se basa en la noción de que “los *impuestos directos*, en ese momento, estaban bajo la supervisión de la autoridad central”, mientras que los *impuestos indirectos*, los aranceles, peajes y otros impuestos, fueron encomendados a arrendatarios individuales. En su opinión, por lo tanto, durante el gobierno de los prefectos y procuradores, los impuestos directos, el impuesto de capitación y el impuesto sobre la tierra, no fueron subcontratados o arrendados. Los funcionarios encargados de recaudar estos gravámenes fiscales estaban bajo la supervisión directa de los romanos. No obstante, esta visión no ha sido compartida por todos los estudiosos<sup>44</sup>.

¿Cómo y quién cobraba en tiempos de Jesús los impuestos directos en Judea? El sistema de recaudación de los impuestos mediante su arrendamiento funcionó en ese territorio<sup>45</sup> durante un periodo breve de tiempo desde Pompeyo hasta Gabinio, pues poco tiempo después, Julio César abolió en Judea el sistema de exacción por medio de *publicani* y, en consecuencia, el sistema clásico de publicanos dejó de existir en Palestina. Herodes instituyó, como anteriormente habían hecho los reyes asmoneos, sus propios servicios de recaudación fiscal. Es poco probable que con la constitución de la nueva provincia se volviera a instaurar un sistema obsoleto de recaudación.

---

castigo por alguna de las confrontaciones con el poder romano, aunque desconocemos el motivo exacto para dicha tasación, la cual fue suprimida por Agripa I (*AJ* XIX 299).

<sup>42</sup> No obstante, el estatuto del ‘estado judío’ había sufrido ciertos cambios desde Pompeyo hasta Herodes (40 a.C.), en virtud de las concesiones realizadas por los magistrados romanos, especialmente Julio César.

<sup>43</sup> John R. Donahue, *Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification*, en: *CBQ* 33 (1971) 48-49.

<sup>44</sup> Fabian E. Udoh, *To Caesar* 230-232.

<sup>45</sup> Sobre la administración provincial romana cf. A. Lintott, *Imperium Romanum* 79-80, sobre los publicanos en Judea, pp. 156-157, cfr. la discusión de la ley romana y judía en la administración provincial.

Dado que Judea constituía un pequeño territorio vinculado de alguna forma a la provincia de Siria y no de vital importancia a nivel estratégico en la frontera oriental, la administración imperial concedió pocas tropas al prefecto. Por tanto, éste necesitaba un cuerpo institucional en quien pudiera delegar la responsabilidad de recaudar los impuestos. Además, un gobierno estable era únicamente posible con la cooperación de los líderes locales. Esta práctica de cooperación con las élites locales era habitual en la administración romana, ya que éstas, gracias a su prestigio ante el pueblo, mantenían mejor el orden público y poseían conocimientos para recoger las estadísticas del censo. Como contrapartida, esperaban obtener de Roma ciertas compensaciones económicas o privilegios.

La exacción fiscal recayó presumiblemente en el Sumo Sacerdote y el Sanedrín (*BJ* II 405)<sup>46</sup>, quienes para desempeñar esa función contarían con un grupo de colaboradores (un secretario y la nominación de 10 hombres dirigentes, *dekaprætoi*)<sup>47</sup>. Josefo parece sugerir que los magistrados y los miembros del Sanedrín recaudaban personalmente el tributo. Al menos, ya deja entrever que el Sumo Sacerdote desempeñó un papel relevante en la organización del primer censo (*AJ* XVIII 3), lo que le granjeó la estima de la clase poderosa simpatizante de Roma. Probablemente, la aristocracia sacerdotal jugaba un papel de supervisión, mientras que sus agentes recaudaban el tributo de los campesinos, pues sabemos que tenía sus propios “esclavos” y “sirvientes” para la colecta de los diezmos (*AJ* XX 181, 206-7). Es posible que esas mismas personas hubieran sido sus agentes para la exacción del impuesto de capitación o fuera encomendado a personas relevantes de las aldeas.

Este sistema de recaudación viene corroborado por la información disponible para la época de Gesio Floro durante la revuelta contra Roma, en la que los impuestos no venían cobrados por una sociedad arrendataria de recaudación fiscal o por medio de sus propios recaudadores, sino mediante los “magistrados y los miembros del consejo”, quienes iban por las aldeas recaudando el tributo. De entre los “magistrados y notables judíos”, el procurador elegía a los que debían coleccionar los impuestos de la región (*BJ* II 405-407). Esto indica que los exactores eran judíos al servicio del poder dominador extranjero, sin que hubiera cobradores romanos en la provincia de Judea en tiempos de Jesús.

---

<sup>46</sup> E. P. Sanders, “Jesus’ Galilee”, en: Ismo Dunderberg et al. (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity*, Brill, Leiden 2002, 6-9; E.P. Sanders, *Judaism* 170-89.

<sup>47</sup> Cf. K.C. Hanson – Douglas E. Oakman, *Palestine* 115.

Por su parte, el gobernador subastaría los impuestos indirectos, quedando éstos en manos de publicanos nativos<sup>48</sup>, es decir, los arrendatarios y sus agentes eran judíos. Así, los dos recaudadores de impuestos indirectos<sup>49</sup> conocidos por sus nombres en los evangelios son también judíos: Leví / Mateo (Mc 2,17 // Lc 5,27-32; Mt 9,9-13); y Zaqueo (Lc 19,1-10). Otro caso conocido es Juan, el publicano, uno de los notables o líderes judíos de Cesarea en tiempos del procurador Floro (*BJ* II 287.292)<sup>50</sup>. Este sistema fiscal continuó décadas más tarde, ya que los rabinos discuten el caso de si un compañero fariseo puede convertirse en cobrador de impuestos. Si realiza esta función, se le considerará como excluido de la comunidad y no podrá volver a ser aceptado dentro del grupo de los fariseos una vez que haya abandonado el cargo (b. Bekh 31a). No obstante, estos recaudadores fariseos no vendrán condenados moralmente, pues en ocasiones ayudaban a su gente y defendían los intereses de su pueblo, cosa que no haría un exactor pagano. Se puede concluir, por tanto, que los agentes judíos de impuestos desempeñaban su cargo en cooperación o, mejor, bajo el control de los paganos que estaban al servicio del procurador.

Martin Goodman se percata de la dificultad de explicar que estos publicanos judíos fueran considerados pecadores y mal vistos en las fuentes judías y cristianas, mientras que esa crítica no se emite contra el Sumo Sacerdote y sus colaboradores directos, que cooperaban más estrechamente con Roma y se lucraban a mayor escala con los impuestos directos<sup>51</sup>. Serán los sublevados en el año 66 d.C., sin embargo, quienes consideren a todos los recaudadores de impuestos como colaboradores de los paganos.

La carga total de los impuestos debió ser gravosa<sup>52</sup> entre las clases menos pudientes. El pago del tributo suponía, además de una carga econó-

<sup>48</sup> Lc 19,1. Para la presencia de publicanos en la tetrarquía de Antipas, véase Mc 2,14; Mt 9,9; Lc 5,27; Harold W. Hoehner, *Herod Antipas 77-9*.

<sup>49</sup> Los recaudadores de impuestos del NT no eran encargados de recoger los impuestos directos, sino los aranceles, es decir, "funcionarios o empleados en el centro de recaudación (*telonion*), así como también el hombre rico que adquiere el derecho de recaudar esos aranceles".

<sup>50</sup> Martin Goodman, *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome A. D. 66-70*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 38ss., 131.

<sup>51</sup> Martin Goodman, *The Ruling Class of Judaea* 132, ofrece la siguiente explicación: los recaudadores de impuestos lograron el poder solo a través del mecenazgo romano, sin que cumplieran ninguno de los criterios generalmente aceptados por los judíos, como eran el buen nacimiento o los deseos de conocer la Torá. El poder de los publicanos era, por tanto, inmerecido.

<sup>52</sup> Pheme Perkins, Taxes in the New Testament, en: *The Journal of Religious Ethics* 12 (1984) 182-200, muestra cómo el pensamiento cristiano sobre los impuestos estuvo marcado por un contexto donde los tributos eran opresivos y administrados de forma abusiva; los textos instan al respeto por el gobierno.



mica, un reconocimiento tácito de la legalidad de las instituciones opresoras y constituía un símbolo de falta de libertad nacional incompatible con la identidad del pueblo de la alianza. Para más inri, ese dinero servía para mantener la presencia opresora romana y contribuía al esplendor de sus abominables cultos, de forma especial del culto al emperador.

A la luz de estas implicaciones, los judíos piadosos veían con malos ojos tener que tributar a Roma. Así lo entendieron varios judíos que se negaron a acatar la imposición del censo (Judas de Galilea: Josefo, *BJ* II 8,1; VII 6,1-4), negándose a confesar al emperador como su señor y reprochando a sus compatriotas someterse al tributo y ser sumisos a Roma (*AJ* XVIII 25), en lugar de a Dios (*BJ* II 118). Este rechazo de los impuestos romanos se basaba en la creencia de que aceptar el censo significaba reducir el pueblo de Judea a un tipo de esclavitud que desde el punto de vista teológico, político y económico era una condición intolerable para una nación cuyo Dios constituía el único Señor del universo. Un segundo efecto de esta campaña abierta en contra del censo fue presentarse como defensor tanto de una guerra de liberación contra Roma como de una cruda crítica contra los colaboracionistas de la potencia extranjera, ya que no eran leales ni fieles a la ley de Dios. A los ojos de los romanos, esta actitud constituía una rebeldía, una sedición pública y una ofensa digna de muerte. La superioridad de la fuerza militar romana impuso el pragmatismo de acatar ese impuesto, por lo que los judíos no tuvieron otra alternativa.

### 3. Las formas de pago de los impuestos

Hanson y Oakman<sup>53</sup> analizan las funciones sociales del dinero (de oro y plata) en Palestina. En primer lugar, este tipo de moneda constituía un medio de acumulación de riqueza y capital por parte de los ricos (Mt 2,11; 10,9), quienes controlaban su posesión. El resto de la sociedad, especialmente los campesinos, estarían familiarizados con las monedas de bronce pensadas para las transacciones del mercado cotidiano (en las provincias) y preferían los intercambios de mercancías (el sistema de trueque). En segundo lugar, el dinero servía como medio de pago, ya fuera de impuestos o de transacciones económicas. El uso de las monedas de oro y plata en Judea se circunscribiría al comercio de importación – exportación, a los trabajadores estatales que recibieran sus salarios en dicha moneda y a la

---

<sup>53</sup> K. C. Hanson - Douglas E. Oakman, *Palestine* 121.

aristocracia de Jerusalén<sup>54</sup>. Sin embargo, la mayor parte del campesinado no estaba familiarizado con la moneda del denario (un aspecto para cuestionar la historicidad de Mc 12,16) y si llegaba a sus manos, pronto regresaría a los agentes del emperador<sup>55</sup>.

Estas dos funciones sociales del dinero estaban realmente disponibles sólo para las élites y sus agentes, quienes poseían cantidades suficientes de dinero para que la funcionalidad monetaria fuera real. Por el contrario, la mayoría de la población administraría sólo monedas adquiridas con la venta de sus productos agrícolas o artesanales, que pronto las tendría que volver a poner en circulación para satisfacer las necesidades básicas o hacer frente a las deudas pendientes. Las nuevas realidades políticas imponían ahora una monetización de bronce y hacía obligatorio su uso (especialmente mediante el endeudamiento o por los impuestos indirectos exigidos que se pagaran en metálico). Ello implicaba que el sistema tradicional de trueque fuera perdiendo fuerza. De esta forma, la autoridad política podía valorar mejor y tasar la producción agrícola y maximizar los ingresos en concepto de impuestos.

Por lo que respecta a los impuestos directos, parece ser que no era indispensable pagarlos en metálico. Los campesinos podían abonar a los recaudadores locales mediante frutos en especie, quienes vendían a su vez el producto de tal forma que pudieran pagar al procurador la cantidad estipulada en metálico o incluso en grano, como posteriormente veremos. Es difícil establecer la *ratio* anual a lo largo del imperio entre la recaudación de los impuestos directos en metálico y en especie, pero probablemente el pago en mercancía sobrepasaba el pago en metálico en los inicios del Principado. No obstante, Mc 12,13-18 deja entrever en Jerusalén la exigencia del pago a Roma en metálico y con moneda romana. ¿Se trata esta presentación de una realidad histórica en tiempos de Jesús o refleja el contexto vital del evangelista o de la comunidad que lee ese evangelio? A estas cuestiones dedicaremos el resto del artículo.

---

<sup>54</sup> Los contratos de deudas también se escribían en Palestina en términos de denarios, así como las sanciones. Los evangelios conocen y están familiarizados con las deudas en denarios (Lc 7,41 o Mt 18,28). Generalmente se ha asumido que el salario medio en tiempos de Jesús era un denario, pero esta indicación sólo aparece en conexión con grandes propiedades agrarias (Mt 20,9-10).

<sup>55</sup> K. C. Hanson - Douglas E. Oakman, *Palestine* 124s.

#### 4. El relato de Marcos 12,13-18

Tras tres días de actuación en Jerusalén, se relata una serie de controversias en las que Jesús aparece como maestro que discute sobre diversos temas con sus interlocutores: el pago de impuestos al emperador, la resurrección de los muertos y el mandamiento más importante. Su gran ingenio en la argumentación deja desconcertados a los adversarios. Un ciclo de relatos de disputa (*Streitgespräche*) ya había sido colocado por Marcos al inicio de su actividad pública en Galilea (Mc 2,1-3,6). Este otro ciclo de controversias, donde los discípulos no desempeñan ningún papel relevante, aparece situado al final del ministerio de Jesús. De forma similar al ciclo galileo, Mc ha situado el ciclo jerosolimitano (11,27-12,37) después de los sucesos iniciales del ministerio de Jesús en Jerusalén (entrada triunfal, maldición de la higuera y purificación del templo en 11,1-25), pero antes de los decisivos acontecimientos de la muerte y resurrección.

El inicio de este ciclo de controversias viene ubicado en el templo de Jerusalén, donde tiene lugar una discusión con “los jefes de los sacerdotes, los maestros de la ley y los ancianos” (Mc 11,27). Estos adversarios, tras escuchar la parábola de los labradores homicidas (Mc 12,1-11), deseaban apresarle, sin embargo lo dejaron y se marcharon, porque tenían miedo de la gente (v. 12). Sin indicación temporal precisa ni cambio de lugar, prosigue el relato diciendo que “estos” (presumiblemente los líderes judíos mencionados en 11,27) enviaron entonces a algunos de los fariseos y de los herodianos con el fin de cazarlo con alguna pregunta capciosa. Por su parte, unos saduceos aparecerán como los interlocutores directos de la siguiente perícopa referida a la resurrección de los muertos (v. 18). Estas tradiciones recogidas en el capítulo 12 pasan revista a los diversos adversarios de Jesús, lo cual “pone de relieve la intención del evangelista que trata de poner de manifiesto que todos estos diversos interlocutores no estaban en condiciones de demostrar que Jesús hubiera cometido culpa o incorrección alguna”<sup>56</sup>. J. Meier expresa también una opinión semejante: “Con todos los artificios y vínculos de que se sirve Marcos, cuando son examinados uno a uno los relatos de disputa que componen el ciclo jerosolimitano, éste resulta ser un cajón de sastre en mayor medida, por cierto, que el ciclo galileo”<sup>57</sup>. Pero expongamos brevemente el desarrollo argumentativo de la tercera perícopa del ciclo (12,13-17) correspondiente a la pregunta sobre el pago del tributo al César.

---

<sup>56</sup> J. Gnlika, *El evangelio* 180.

<sup>57</sup> John Meier, *Un judío marginal*, vol. III 426.

#### 4.1. La construcción del relato

El relato constituye un diálogo irónico desde el inicio al final, cuyo desarrollo está magníficamente tramado, hasta el punto de que algún autor ha considerado que se trataría de un texto rabínico enteramente sometido a las reglas retóricas en uso dentro de esa literatura<sup>58</sup>. Los interlocutores de Jesús plantean la cuestión con el objeto de cazar a Jesús mediante una pregunta capciosa. Para ello comienzan con unas afirmaciones irónicas y adulatoras, lejos de una simple *captatio benevolentiae* (v. 14). Es sarcástico que estos emisarios de los sumos sacerdotes sepan que Jesús es un maestro que enseña el “verdadero camino<sup>59</sup> de Dios”, cuando previamente los mismos líderes religiosos demuestran su desconocimiento acerca de la persona de Jesús (Mc 11,33).

La trampa está cuidadosamente preparada, pues ya la adulación aducida de que Jesús no tiene en consideración la apariencia de las personas puede implicar una respuesta negativa incriminatoria. Esa indicación se hace eco de la afirmación en 1Sam 16,7, cuyo contexto tiene que ver con la sustitución de un rey (Saúl) por otro (David), tema similar al de nuestro texto (césar – Cristo). Según 1 Sam, David será el antepasado del mesías y éste actuará como Dios, en cuanto que ignorará las apariencias de las personas a la hora de emitir sus juicios. Si Jesús es el mesías, lo cual parece haber sido sugerido en Mc 11,1-19 (15-19), entonces tampoco tendrá en consideración las apariencias y dignidades humanas a la hora de emitir su dictamen. Además, un texto judío del siglo I procedente de Qumran, 4QpIsa<sup>A</sup> (4Q161) 8-10 3:1-25 [1-29], considera al mesías de Isa 11, quien ignora las apariencias, como el azote de los romanos, es decir, ese guerrero militante contra los enemigos de Dios<sup>60</sup>. Por tanto, si Jesús es verdaderamente Mesías, debería someter a los romanos (cf. Ps. Sal 17,30) y rechazar el pago del tributo a Roma (cf. Lc 23,2, donde se le acusa a Jesús de proclamarse rey y de prohibir pagar el tributo al emperador). La exacción del tributo implica de forma tácita reconocer no sólo la soberanía de los romanos en Palestina, sino también el status divino del emperador, lo cual va en contra del primer mandamiento judío. En este contexto, la insinuación de los interlocutores según la cual Jesús no respeta las apariencias humanas, parece ser una provocación deliberada para que cometa lesa majestad al deni-

<sup>58</sup> D.T. Owen-Ball, *Rabbinic Rhetoric and the Tribute Passage* (Mt 22:15-22; Mk 12:13-17; Lk 20:20-26, *NT* 35 (1993) 1-14.

<sup>59</sup> La referencia al camino de Dios nos trae a la mente la autodenominación cristiana como el Camino (cf. Hech 9,2.23; 24,14.22).

<sup>60</sup> Joel Marcus, *Mark 8-16*, 818.

grar la imagen idolátrica del emperador acuñada en la supuesta moneda del tributo. La gravedad de tal acción viene recogida en un ejemplo de Filostrato para el tiempo de Tiberio (*Vida de Apolonio* 1,15).

“¿Es lícito pagar tributo al César, o no?”. Esta pregunta sitúa a Jesús ante un dilema religioso y político. La licitud de ese acto se debe entender bajo la premisa religiosa de si Dios, según la ley mosaica, lo permite. El objeto de la cuestión es el pago del impuesto que tienen que hacer los habitantes de Judea con una edad comprendida entre los 14 y 65 años. Los interlocutores no simplemente están preguntado por una posición teórica, sino por una directriz práctica de actuación (“¿pagamos o no pagamos?” v. 14). La población de Judea detestaba los tributos romanos, no sólo porque representaban la sumisión judía a un poder gentil extranjero, sino que además el pago de esos impuestos implicaba el apoyo, aunque no deseado, de lo que representaba el emperador, es decir, su soberanía y divinidad, lo cual estaba plasmado en el poder de las imágenes de las monedas<sup>61</sup>. Existen buenas razones para pensar que los judíos eran reacios a la exigencia del pago de sus impuestos con este tipo de moneda, en caso de que su exacción tuviera que realizarse en metálico. El denario no simplemente presentaba al emperador como el oficial de mayor rango dentro de la religión el imperio romano (*pontifex maximus*), sino que él mismo se convertía en objeto de esa religión. Él es hijo del deificado Augusto y Tiberio mismo es Augusto, es decir aquel que merece ser servido con reverencia divina. La corona de laurel sobre su cabeza lo asocia con los dioses Apolo y Zeus. La moneda, pues, no es un simple instrumento económico o de transacción y del sometimiento político judío a Roma, sino también forma parte de la configuración del culto imperial durante el primer siglo<sup>62</sup>.

Si Jesús declaraba ilícito para un judío observante de la ley pagar los impuestos al emperador, inmediatamente habría obtenido la aclamación y el apoyo del pueblo, pero se habría posicionado en una situación precaria frente a las autoridades políticas y, en último término, ante las autoridades religiosas encargadas de recaudar ese impuesto, que conllevaba pingues

---

<sup>61</sup> Sobre el poder y mensaje de las monedas (patronazgo divino y Victoria) de las monedas de Octavio Augusto cf. Paul Zanker, *The Power of the Images in the Age of Augustus*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1990, 53-57, monedas que todavía estaban en circulación en Palestina en ese tiempo.

<sup>62</sup> Larry J. Kreitzer, *Striking New Images. Roman Imperial Coinage and the New Testament World* (JSNTS 134), Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 69-98 sobre la apoteosis de los emperadores romanos en la numismática y su impacto en el judaísmo; cf. Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*, Fortress Press, Minneapolis 2003, 29; Paul Zanker, *The Power* 98.

beneficios. Dada la reciente “entrada triunfal” en Jerusalén, es probable que muchos esperaran que Jesús declarara ilícito ese pago. Por otra parte, si Jesús afirmaba la licitud del pago de los impuestos al imperio, la multitud y varios de sus seguidores se habrían sentido defraudados. Una vez desacreditado ante el pueblo, la clase sacerdotal podía ignorarle más fácilmente.

Tras esas palabras aduladoras, Jesús reconoce inmediatamente la estratagema que encierra la pregunta, así como su hipocresía, por lo que responde de forma indirecta y poco precisa, lo cual ha ocasionado que los estudiosos hayan propuesto diversas interpretaciones para esa respuesta “críptica/velada”. En su lugar, pidió que le trajeran un denario, lo que pudiera indicar que no llevaba ese tipo de moneda encima. De ello, sin embargo, no se puede concluir que Jesús mostrara un desprecio radical al dinero como posteriormente se afirmó de algunos rabinos<sup>63</sup>. Los interlocutores “llevaron” un denario. Este verbo “llevar” pudiera inducir a pensar que incluso los mismos emisarios tuvieron que buscarla, porque no la tenían consigo<sup>64</sup>, considerando algún autor que la podrían haber obtenido de los cambistas del templo<sup>65</sup>. Además, se ha cuestionado que los interlocutores pudieran llevar una moneda romana en sus bolsillos, especialmente los fariseos, ya que a nivel del relato se encontraban en el recinto del Templo, sobre suelo sagrado. Por este motivo, Gnilka cree improbable que el relato premarcano situara la acción en el templo, aunque el evangelista lo haya presupuesto (cf. 14,49)<sup>66</sup>. Tras recibir la moneda, Jesús la mostró a sus inquisidores, replicando a su vez con la pregunta irónica, “¿De quién es esta imagen e inscripción?”. A la respuesta esperada, “del César”, contestó, “dad al César lo que corresponde al César y a Dios lo que pertenece a Dios”.

El relato, tal y como se encuentra ahora, es parte de la narración del evangelio de Marcos. En la estructura narrativa, el incidente tiene lugar en

<sup>63</sup> Rabí Menajem bar Simai fue considerado un personaje piadoso “porque jamás contempló una moneda” (bPes 104a). Cf. J. Gnilka, *El evangelio* 178.

<sup>64</sup> E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, MeyerKEK 1/2 Ergänzungshefts, 16. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, 252. En contra Robert H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1993, 698.

<sup>65</sup> Alan H. Cadwallader, In Go(l)d We Trust: Literary and Economic Currency Exchange in the Debate over Caesar’s Coin (Mark 12:13-17), en: *Biblical Interpretation* 14 (2006) 486-507, aplica una estrategia de lectura marxista de la inscripción para subvertir el poder político-religioso.

<sup>66</sup> Cf. J. Gnilka, *El Evangelio* 179, lo que le lleva a suponer que la localización de la perícopa en el templo es errónea e históricamente improbable. Robert H. Gundry, *Mark* 698 no considera que ello constituyera un problema moral para los judíos, pues estarían habituados al uso de esa moneda.

el templo de Jerusalén. Al margen de esta indicación indirecta, sin embargo, la parte narrativa de la perícopa no contiene ninguna indicación temporal o local. Ello implica que los estudiosos se hayan cuestionado la historicidad del relato. La cuestión precisa es si Mc 12,13-17 y sus paralelos proporcionan información histórica sobre la fiscalidad en Judea y sobre la actitud de Jesús ante dicha fiscalidad<sup>67</sup>. Para abordar estas cuestiones, se debe constatar si el redactor transmitió fielmente su tradición o si la modificó por motivos personales o por necesidades de la comunidad. De ser así, habría que reconstruir el contexto narrativo del incidente dentro de la comunidad marcana.

## 4.2. La mano redaccional de Marcos

La tradición aparece en los tres evangelios sinópticos. Dado el material común en las tres versiones sinópticas de la tradición y sus respectivos contextos, los especialistas han visto una dependencia literaria entre ellos<sup>68</sup>. Mc transmitiría la tradición más antigua, mientras que las versiones

<sup>67</sup> Jesús tiene una visión poco clara sobre el pago del medio shequel como impuesto para el templo (Mt 17,25), sin embargo pide a Pedro que pague el impuesto religioso (Mt 17,27). Es difícil pensar que Jesús enseñara que esos hijos libres tuvieran que pagar el impuesto al emperador. Al margen de la respuesta inteligente en Mc 12,17, es posible que enseñara a sus discípulos que en el reino de Dios no se pagarían más impuestos al emperador, lo cual sería una explicación contra Jesús en Lc 23,2.

<sup>68</sup> Existe una cuarta versión de la perícopa transmitida en el Papiro Egerton 2, encontrado en 1934 y cuya datación se suele situar en torno al año 150 d.C. La traducción del texto es la siguiente: “Y presentándose ante Él en plan indagatorio, le tentaban diciendo: ‘Maestro Jesús, sabemos que eres venido de Dios, pues tus obras están de acuerdo con el testimonio de los profetas. Dinos, pues: ¿Es lícito dar a los reyes lo que corresponde a (su) autoridad? ¿Se lo damos o no?’. Mas Jesús, indignado al conocer su pensamiento, les dijo: ‘¿Por qué me llamáis maestro con los labios, si no escucháis lo que os digo? Bien profetizó de vosotros Isaías, diciendo: Este pueblo me honra con los labios, mas su corazón está lejos de mí. En vano me reverencian..... mandatos’ (Egerton Pap. 2, Fragm. II [recto], traducción tomada de Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, Reimpresión, BAC, Madrid 2002, 95. El fragmento recoge únicamente conflictos y disputas de Jesús, prescindiendo de toda ambientación histórica. Esta variante viene considerada generalmente en los comentarios como secundaria, proveniente de elementos joánicos y sinópticos, cf. Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas: IV. Traducción y comentarios. Capítulos 18,15-24,53*, Cristiandad, Madrid 2005, 162-163; Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20* (WBC 34b), Thomas Nelson Publishers, Nashville 2001, 243. Existen otras dos variantes abreviadas en Justino, *1 Apol* 17,2 y ThomEv 100: “Mostraron a Jesús una (moneda de) oro y le dijeron: Los agentes del César nos reclaman los impuestos. Él les dijo: Dad lo de César a César. Da lo de Dios a Dios y lo que es mío, dádme los vuestros”. Cf. E. Cuvillier, Marc, Justin, Thomas et les autres. Variations autour de la péricope du denier à César, en: *ETR* 67 (1992) 329-344; Joel Marcus, *Mark* 818-821.

de Lc y Mt serían secundarias y derivarían de Mc 12,13-17<sup>69</sup>. Por tanto, para ver la naturaleza y el contenido de la tradición sobre el pago de los impuestos al emperador tenemos que centrarnos en la versión de Mc.

La mayor parte de los comentarios que analizan la historia de la tradición de la perícopa consideran el relato no simplemente pre-marcano en su origen, sino que su estado actual de la perícopa debe pocos retoques a la actividad redaccional de Mc. Con excepción hecha de los vv. 13<sup>70</sup> y 17b, el resto de la perícopa es una reproducción fiel de una unidad tradicional de material que ya estaba fijada en su forma actual mucho antes que Mc la recibiera. Apoyándose en la opinión autoritativa de Rudolf Bultmann<sup>71</sup>, los exegetas suelen aceptar los argumentos de la crítica formal para afirmar que el pasaje de la moneda y, en concreto, el dicho de Mc 12,17 // Mt 20,22 // Lc 20,25, es una tradición auténtica de Jesús. Davies y Allison resumen este consenso con las siguientes palabras: “Los eruditos se han abstenido generalmente de hipotéticas historias de la tradición para Mc 12,13-17 par. Al margen del v. 13, existen pocos signos redaccionales atribuibles a Mc y la mayoría ha encontrado en esta escena estilizada una reminiscencia histórica auténtica”<sup>72</sup>. Esta posición es reafirmada por las conclusiones obtenidas de tres consideraciones interrelacionadas. En primer lugar, el análisis de la historia de las formas muestra que el texto es un diálogo de disputa cuya forma es clásica, concluyendo con una sentencia de Jesús y precedida de una disputa que sirve de “marco” al *logion*, marco que indica la ocasión y la situación del diálogo. En segundo lugar, la sentencia apodíctica de Jesús (v. 17) es sin duda tradicional, ya que no podía circular al mar-

<sup>69</sup> Para la cantidad de material común, los acuerdos verbales y las respectivas contextualizaciones de las tres versiones cf. C.H. Gibling, *The Things of God in the Question concerning Tribute to Caesar* (Lk. 20:25; Mk. 12:17; Mt. 22:21), *CBQ* 33 (1971) 515-516. Para la dependencia literaria de Mt y Lc respecto a Mc cf. Jeffrey B. Gibson, *The Temptations of Jesus in the Early Christianity* (JSNTS 112), Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 289s., n. 4.

<sup>70</sup> Según J. Gnilka, *El evangelio* 176, Mc dio forma a la totalidad del v. 13, y la entrada sonaba probablemente de la misma manera que 12,18.28: “Y vienen a él fariseos (¿herodianos?) para pillarle en alguna palabra...”.

<sup>71</sup> Según Rudolf Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000, 85, el v. 17 es un apotegma de concepción uniforme y estructura excelente. No cree que exista razón para ver aquí una composición de la comunidad. No obstante, en la página 107 considera que este pasaje debió formarse ya en la tradición oral, al que la comunidad dio forma y que esta no tiene por qué reflejar sin más sucesos históricos, sino situaciones de la comunidad de los discípulos. La situación vital de los litigios habrá que buscarla en las discusiones que la comunidad mantenía con sus adversarios. A favor de la historicidad del relato durante la estancia de Jesús en el templo cf. Craig A. Evans, *Mark* 244.

<sup>72</sup> W. D. Davies - Dale C. Allison, *A Critical and exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vol. III, T.T. Clark, Edinburgh 1997, 211.



gen de una situación y de un motivo por el que se pronunció. Y finalmente, el relato está correctamente estructurado, con los elementos mínimos esenciales para conducir la historia a su clímax.

No obstante, han surgido estudiosos que han puesto en tela de juicio este consenso o han matizado mucho el material tradicional, descubriendo cada vez más elementos provenientes de la mano redaccional del evangelista. Ya Wolfgang Weiss rechazó esta aquiescencia sobre la historicidad de una parte del relato, al igual que John Meier, quien afirma: “Mc 3,6 y 12,13, tal y como están en el texto de Marcos, no nos dicen nada fiable sobre incidentes concretos en la vida del Jesús histórico”<sup>73</sup>. El preámbulo del texto de Mc (vv. 13-14) es muy prolijo y amplio, tal y como Bruce<sup>74</sup> constató, aunque según este autor ello no es signo de un desarrollo secundario posterior, dado que se adecua al contexto. En contra, J. Gnilka considera el v. 14 sobrecargado, por lo que es probable que Mc lo haya incluido, especialmente la frase causal, “porque no miras a la persona del hombre sino que enseñas con verdad el camino de Dios”, aunque es difícil decidir con seguridad<sup>75</sup>. Otras peculiaridades redaccionales han sido constatadas por Joel Marcus<sup>76</sup> en su magnífico comentario sobre el segundo evangelio: el lenguaje sobre la percepción (conocer, mirar, ver), el uso de expresiones dobles, incluyendo una negativa doble, los temas de enseñanza, el camino de Dios/del Señor y la prueba a Jesús de parte de los fariseos. Estos rasgos, bien pudieran provenir de la mano redaccional del evangelista, lo cual es especialmente evidente en el v. 13, donde habría añadido el término de los herodianos a los interlocutores para formar una inclusión con Mc 3,6. La labor redaccional también se constata en la conclusión de la perícopa, ya que el asombro producido por la respuesta de Jesús responde perfectamente al modelo típico marcano.

Por su parte, Jeffrey B. Gibson va mucho más allá en su valoración sobre la labor editorial<sup>77</sup>. Este autor considera que el *logion* de Jesús es tradicional y nunca circuló independientemente de algún marco narrativo o introducción. No obstante, es improbable que el material con el que Mc introduce y enmarca el dicho de Jesús sea tradicional y original al *logion*. Y

---

<sup>73</sup> J. Meier, *Marginal Jew*, 3:565; Wolfgang Weiss, “Eine neue Lehre in Vollmacht”: die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums, Walter de Gruyter, Berlin 1989, 202-34.

<sup>74</sup> F.F. Bruce, Render to Caesar, en: E. Bammel – C.F.D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 257.

<sup>75</sup> J. Gnilka, *El evangelio* 176.

<sup>76</sup> Joel Marcus, *Mark 8-16* 818.822.

<sup>77</sup> Jeffrey B. Gibson, *The Temptations* 294s.

ello por varios motivos. La construcción triádica<sup>78</sup> del diálogo es atípica de la forma y estructura de estos relatos de disputa, por lo que el relato marciano es tardío en origen y sería producto de la actividad redaccional. La redundancia y verbosidad de las alabanzas de los interlocutores hacia Jesús, especialmente cuando contrasta con el laconismo precedente y posterior y entre lo pretendido y la realidad, es un signo claro de la labor redaccional de autores conocedores de la retórica, pero difícilmente pensable en un autor de literatura popular (*Kleinliteratur*). En tercer lugar, argumenta que la historia de la tradición se conserva mejor en el *logion* 100 del Ev. Tomás (sin el añadido gnóstico de “dadme a mí lo que es mío”), ya que es mucho más breve y su compilador no tendría razones para omitir algunas expresiones de Mc 12,14 (a pesar de que muchos autores consideren ese *logion* una confluencia tardía de Mc). El Ev. de Tomás conserva una versión del relato que es paralela e independiente de la versión de Mc e, incluso, esta *chreia* constituye la *fons et origo* de la tradición sinóptica. Por consiguiente, la versión de Mc no representa una reproducción fiel e inalterada del material primitivo tradicional y, en segundo lugar, gran parte del material en Mc 12,13-17, aunque basado en una *chreia* primitiva, es una construcción editorial creada en el estadio literario de la tradición sinóptica.

El evangelista Mc sería, por consiguiente, el responsable de esa versión de la tradición tal, y como muestran algunos indicadores: a) la estructura triádica; b) el relato abunda en exceso de “dualidad” temática y estilística, típicamente redaccionales (doble dialéctica de pregunta y respuesta; repeticiones en vv. 14-15a; dualismo en los interlocutores; una correspondencia entre mandato y cumplimiento vv 15b-16). Así mismo, también se detectan otros rasgos estilísticos de la narración producto de la huella redaccional<sup>79</sup> y un vocabulario típicamente marciano: maestro, enseñar, verdadero/verdad, saber, tentar, traer, mirar... Por tanto, la estructura y la mayor parte del material provendrían del evangelista.

Gibson concluye afirmando que el análisis de la historia de la tradición del pasaje ha constatado que la versión marciana de la tradición de Jesús referente al impuesto al emperador es una expansión secundaria realizada por un evangelista del relato pre-marciano, la cual se preserva mejor en el *logion* 100 del Ev. Tom. Mc habría alterado, al menos, de dos formas

<sup>78</sup> J.D. Crossan, Mark 12:13-17, en: *Int* 37 (1987) 397.

<sup>79</sup> Cf. Jeffrey B. Gibson, *The Temptations* 298s: τι, usado como una exclamación (v. 15), la construcción οὐ ..., ἀλλὰ, (v. 14), el empleo en el v. 16b de la construcción καὶ λέγει αὐτοῖς para introducir un *logion* de Jesús.

la versión que recibió. En primer lugar, transformó la forma de la versión original (*chreia*) en un relato de disputa o en un diálogo de controversia no unitario. En segundo lugar, modificó significativamente la introducción contextual de la tradición original mediante un cambio de interlocutores: en lugar de ser sus compatriotas o compañeros quienes planteaban la cuestión a Jesús, serán sus oponentes o enemigos. Asimismo, añadió el contexto, situando el relato en un lugar concreto (en Jerusalén, en la última semana de la vida de Jesús) y relacionando lo que sucede y las pretensiones de acabar con el maestro bueno con la línea del complot que ya había aparecido en el inicio del evangelio (el deseo de las autoridades religiosas judías de acabar con Jesús, Mc 11,18; Mc 3,16). De la pluma marcana provendría además la formulación de la cuestión sobre la legitimidad del impuesto, ya que somete a Jesús a una experiencia de tentación (πειρασμός). La versión de la tradición más antigua ya contenía la cuestión del pago de los impuestos, sin embargo Mc fue innovador en la forma y en el contenido del material, pero al retomar el tema, “el segundo evangelista actuó de manera conservadora y permaneció tradicionalista”<sup>80</sup>.

Al margen de la valoración concreta que merezcan varias de las afirmaciones de Gibson, como es la prioridad del *logion* 100 del ev. de Tomás, considero que el evangelista también introdujo en su relato los vocablos “denario” y “herodianos”, términos que nos ayudarán a descubrir el contexto narrativo del incidente dentro de la comunidad de Mc.

### 4.3. ¿El denario ante Jesús?

Las formulaciones de Mc 12,15c y Lc 20,24a no implican la existencia de una relación directa entre el denario y el impuesto debido al César. Esta relación es establecida por la versión de Mt, tanto en la petición de Jesús como en la respuesta de sus interlocutores (22,19): “Muéstrame la moneda del tributo. Y ellos le trajeron un denario”. El denario es, pues, la “moneda del κῆνσος”. Si la conexión que se hace aquí entre fiscalidad romana en Judea y el denario es una verdadera reminiscencia de las condiciones tributarias de Judea en tiempos de los prefectos romanos, el pasaje de Mt constituiría la única evidencia directa que tenemos para afirmar que Roma recaudaba impuestos en metálico y, concretamente, en denarios. Al margen de que su exacción se realizara o no en denarios, los tres pasajes de los

---

<sup>80</sup> Jeffrey B. Gibson, *The Temptations* 317.

evangelios sugieren que la monetización romana era común en Judea en la época de Jesús. Veamos si realmente fue así.

El emperador Augusto organizó y sistematizó la acuñación de moneda en el año 19 a.C. mediante tres tipos de metales: monedas de oro, plata y bronce puro (o una aleación de cobre y cinc). El *aureus* de oro, el denario de plata (25 denarios = un *aureus*) y el *as* de cobre (16 asses = un denario) constituían las principales monedas en circulación. Como moneda habitual y medida de contar permaneció el *sestertius*, equivalente a 4 asses<sup>81</sup>. La cantidad de moneda acuñada variaba según la política imperial<sup>82</sup> y procedía en su mayor parte de dos centros de acuñación, aunque existían otras cecas de segundo rango. La casa de la moneda de Lyon (*Lugdunum*) produjo la mayor parte de las monedas imperiales de oro y plata desde el 15 a.C. hasta que Nerón trasladó su ubicación a Roma. Por su parte, las monedas de bronce se acuñaban en las provincias. Al margen de las monedas imperiales oficiales que circulaban en todo el imperio en mayor o menor grado, existían también los *tetradacmas*, *didramas* y *dracmas* de plata acuñados por varias ciudades griegas, y en Palestina<sup>83</sup> circulaban frecuentemente monedas de plata acuñadas en Tiro (Shequel de Tiro), además de las monedas locales de bronce troqueladas por las autoridades competentes.

En Judea, en tiempos de Jesús, el procurador tenía la potestad de emitir moneda<sup>84</sup>. Los estudiosos de Nuevo Testamento han dedicado especial atención a las piezas acuñadas por Poncio Pilato<sup>85</sup>, no por su valor monetario, sino por su proximidad temporal, geográfica y humana a Jesús. Este procurador diseñó y acuñó en Jerusalén monedas en los años 29, 30 y 31, las cuales puso en circulación y Jesús muy probablemente tuvo en sus

<sup>81</sup> Cf. T.E. Schmidt, Taxes, en: Joel B. Green – Scot McKnight – I. Howard Marshall (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, IVP, Downers Grove, Ill. – Leicester 1992, 804-807.

<sup>82</sup> Richard Duncan-Jones, *Money and Government in the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; Kenneth Harl, *Coinage in the Roman Economy, 300 B.C. to A.D. 700*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996.

<sup>83</sup> Para la acuñación de las monedas en ciudades de Palestina: Alla Kushnir-Stein, City Eras on Palestinian Coinage, en: Christopher Howgego - Volker Heuchert - Andrew Burnett (eds.), *Coinage and Identity in the Roman Provinces*, Oxford University Press, Oxford 2005, 157-161.

<sup>84</sup> A. Kushnir-Stein, Editor's Note. New *INR* Classification for Early Roman Governors of Judea, en: *INR* 2 (2007) 3-4.

<sup>85</sup> H.K. Bond, The Coins of Pontius Pilate: Part of an Attempt to Provoke the People or to Integrate them into the Empire?, en: *JSJ* 27 (1996) 241-262; cf. el artículo al respecto de Jean-Philippe Fontanille, The Coins of Pontius Pilate, en internet (visto 19-12-2011) <http://www.numismalink.com/fontanille1.html>; cf. monedas emitidas por Pilato, [http://www.wildwinds.com/coins/greece/judaea/pontius\\_pilate/t.html](http://www.wildwinds.com/coins/greece/judaea/pontius_pilate/t.html)

manos, o al menos tiró por los suelos al volcar las mesas de los cambistas. Se trata de monedas romanas con inscripciones en griego: TIBEPIOY KAICAPOC en todas las tres monedas acuñadas; IOYLIA KAICAROC añadida a la moneda del año 29 d.C. La iconografía decorativa era generalmente la corona de laurel, símbolo de poder y victoria, o tres espigas de cebada. Más llamativas son, sin embargo, las representaciones iconográficas de los símbolos del *lituus* y *simpulum*, elementos romanos con connotaciones del culto imperial<sup>86</sup>. El *simpulum* es un utensilio empleado por los sacerdotes romanos durante sus ceremonias religiosas, mientras que el *lituus* hace referencia a un cayado de madera que los augures mantenían en su mano derecha levantada hacia los cielos cuando invocaban a los dioses o hacían sus predicciones. Estos motivos decorativos fueron elegidos en un período creciente de procesos judiciales tras la restauración de la *lex maiestate* por Tiberio en el año 15 d.C., por lo que Pilato<sup>87</sup> deseaba subrayar su lealtad al emperador mediante la devoción a Augusto<sup>88</sup>.

No obstante, no nos centraremos en las monedas de bronce acuñadas por Pilato, sino en el denario de plata que presupone el relato de Mc. Es obvio que la moneda que mejor se adapta a los requisitos de la narrativa es el denario de plata del emperador Tiberio César, tal y como Hart<sup>89</sup> sugirió. Durante el reinado de Tiberio se troquelaron dos tipos de denarios; el primero de ellos dejó de circular al poco tiempo de ser emitido en el 15/16

<sup>86</sup> Joan E. Taylor, Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea, en: *NTS* 52 (2006) 555-582, mientras que Poncio Pilato es visto a menudo como agnóstico, en términos modernos, las pruebas materiales de sus monedas y la inscripción de Cesarea dejan entrever que estamos ante un prefecto decidido a promover una forma de religión romana en Judea, el culto al emperador Tiberio en Jerusalén.

<sup>87</sup> Helen K. Bond, *Pontius Pilate in History and Interpretation* (SNTSMS 100), Cambridge University Press; Cambridge 2004, 19-22; Warren Carter, *Pontius Pilate: Portraits of a Roman governor*, A Michael Glazier Book, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2003, 35-54 (los gobernadores y el sistema imperial romano).

<sup>88</sup> D.M. Hoffeditz, *Divus of Augustus: The Influence of the Trials of Maiestas upon Pontius Pilate's Coins*, en: *INR* 1 (2006) 87-96. El autor sugiere que ambos motivos iconográficos representan la imagen del emperador Augusto. Rechazando las nociones tradicionales de que el empleo de estos símbolos provenía del anti-semitismo o de la incompetencia de Pilatos, el artículo propone que los motivos eran resultado del temor de Pilato a aparecer desleal ante Tiberio. Apoyo para esta teoría se encuentra en el uso de este tipo de monedas en otros lugares del Imperio Romano y en los acontecimientos contemporáneos en Roma, en particular la invocación o juramento por la ley de traición (*maiestas*) en 27 d.C.

<sup>89</sup> H. St. J. Hart, The Coin of "Render unto Caesar..." (A Note on Some Aspects of Mark 12:13-17; Matt. 22:15-22; Luke 20,20-26), en: E. Bammel - C.F.D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 241-248, aquí 243. Las acuñaciones imperiales de Tiberio se encuentran elencadas en el gran catálogo de Mattingly. Todos sus denarios se atribuyen a la ceca de Lugdunum en la Galia.

d.C., mientras que el número de monedas acuñadas del segundo tipo fue muy elevado con la intención de que circulara en gran parte del imperio. Este fue considerado como el denario estándar de Tiberio<sup>90</sup>. La imagen y la inscripción, tan intencionadamente señalada en el diálogo, son de gran interés. Así, por regla general, el anverso era troquelado con la imagen del emperador reinante (o de un predecesor que hubiera sido divinizado tras la apoteosis) y una inscripción que contenía sus títulos honoríficos, incluyendo su relación con un emperador deificado. En el denario de Tiberio aparece en el anverso la cabeza laureada de Tiberio, con la leyenda TI(berius) CAESAR DIVI AUG(usti) F(ilius) AUGUSTUS (Tiberio César hijo del deificado Augusto, [él mismo] Augusto). Mayor variedad iconográfica se exhibía en el reverso, en el que aparecían con frecuencia algunos miembros de la familia imperial<sup>91</sup>. En este caso, el reverso proseguía con una figura femenina sentada, probablemente representando a Livia como Pax (personificación de la paz en el Imperio) junto con las palabras PONTIF(ex) MAXIM(us) (= Sumo Sacerdote). Este denario es típico de las monedas imperiales de la época. Hart es consciente de que la moneda en el relato de Mc pudiera tratarse también de un denario de Augusto, que todavía se encontraban en circulación<sup>92</sup>. Si fuera éste el caso, mostraría la efigie laureada o el busto del emperador junto con la inscripción CAESAR AUGUSTUS DIVI F PATER PATRIAE, y en el reverso una imagen de los príncipes imperiales<sup>93</sup>, Gayo y Lucio, cada uno con una lanza en la mano, una estrella, indicando la sanción divina, y una imagen del *stipulum* y del *litius* junto con la inscripción PRINCIPES IUVENTUTIS. Incluso podría tratarse de una moneda de Alejandría (un billón tetra-

<sup>90</sup> La identificación estandarizada, ampliamente aceptada, se remonta más allá de la primera edición (1864) de Frederic W. Madden, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament*, B. Quaritch, London, 1864, reprinted, Ktav, New York, 1967), p. 247.

<sup>91</sup> Cf. H.A. Seaby – Robert Loosley, *Roman Silver Coins. Vol. II: Tiberius to Commodus*, Seaby, London 1979<sup>3</sup>, 1; A. Burnett - M. Amandry - P. Pau Ripolles, *Roman Provincial Coinage I: From the death of Caesar to the death of Vitellius (44 BC – AD 69)*, London/Paris 1992, 63; C. H. V. Sutherland, *The Roman Imperial Coinage 12*, London 1984; Richard J. Plant. *Roman Silver Coins - A Price Guide*, Rographic 2nd Edition © MMVI, p. 37

<sup>92</sup> H. St.J. Hart, "The Coin" 244.

<sup>93</sup> *RIC I* 207, cf. H. Shore, The Real Tribute Penny, en: *Australian Coin Review* 377 (December 1995) p. 37. También se ha propuesto como la moneda del tributo el tetradracma de Antioquia con Tiberio en el anverso y Augusto en el reverso (*RPC* 4161) cf. P.E. Lewis, The Actual Tribute Penny, en: *JNAA* 10 (1999) 1-13 y Peter E. Lewis – Ron-Bolding, *The pocket guide to Saint Paul. Coins encountered by the apostle on his travels*, Wakefield Press, Kent Town 2002, 19-20.235.

dracma), la cual equivalía casi a un denario, aunque para esa identificación existe el problema del aislamiento monetario de Egipto<sup>94</sup>.

Sin embargo, no todas las investigaciones numismáticas confirman el resultado de Hart. Así, los estudios de J.-B. Giard sobre la monetización procedente de *Lugdunum* muestran que, de los dos hallazgos de monedas troqueladas en Lyon (en este caso para Britannia), cuatro quintas partes de los denarios acuñados durante el gobierno de Tiberio pertenecen a los últimos seis o siete años de su reinado. Sin embargo, el modelo y las estadísticas son diferentes para los *aurei*, que alcanzaron su punto álgido de acuñación en los años 14-16 d.C con el 37% del total de moneda emitida durante su reinado<sup>95</sup>.

Además, la identificación del “denario” del pasaje sinóptico con las monedas de Tiberio se sostiene desde la conclusión: se supone lo que los textos suponen que deben demostrar, a saber, que el denario imperial era común y corriente en Palestina y se requería ese tipo de moneda para la tributación romana. Como Leo Kadman constató: “estas preguntas y respuestas [de la perícopa de Marcos] fueron solo posibles cuando Jesús pudiera asumir que las piezas de plata encontradas en los bolsos de los hombres de a pie eran romanas o monedas imperiales romanas, con la imagen e inscripción del emperador”<sup>96</sup>. De forma semejante, los estudios de Frederic Madden<sup>97</sup> y Leo Kadman, basados fundamentalmente en fuentes literarias (Biblia hebrea, NT, y literatura clásica, rabínica y cristiana) llegaban a la misma conclusión. La mención evangélica del denario les proporcionaba una prueba inestimable para afirmar que el denario era la moneda cotidiana de plata en los bolsillos judíos durante la segunda y tercera década del siglo primero d.C. Así, Kadman considera que las monedas de Tiro no circulaban habitualmente en Palestina, ya que las monedas de plata en circulación eran casi exclusivamente romanas o imperiales romanas. Tanto los Evangelios como Flavio Josefo hacen referencia al uso de esta mone-

<sup>94</sup> H. St.J. Hart, “Coin” 247: “billion *tetradrachm* of Alexandria: It is perhaps the best candidate, other than a *denarius*, for the ‘identification’”.

<sup>95</sup> Cf. el apéndice dedicado a la cronología de la acuñación de las monedas de Tiberio en Richard Duncan-Jones, *Money and Government* 250s. cf. J.-B. Giard, *Le monnayage de Vatelier de Lyon, 43 av. J.-C. a 41 ap. J.-C.* (Wetteren) (1985).

<sup>96</sup> Leo Kadman, Temple Dues and Currency in Ancient Palestine in the Light of Recent Discovered Coin-Hoards, en: *Atti del congresso internazionale di numismatica, Roma, 1961*, vol. 2, Istituto Italiano di Numismatica, Roma 1965, 70. Hart, “Coin” 241, n. 2 cita y aprueba el estudio de Kadman; Leo Kadman, Temple Dues and Currency in Ancient Palestine in the Light of Recent Discovered Coin-Hoards, en: *Israel Numismatic Bulletin* 1 (1962) 10.

<sup>97</sup> Frederic W. Madden, *History of Jewish Coinage*.

da<sup>98</sup>. En contra de esta argumentación basada en las fuentes literarias, se debe señalar que estos estudiosos no tienen en consideración el auditorio para el que escriben los evangelistas o Flavio Josefo: dar cifras monetarias en una moneda desconocida para un público ajeno al valor monetario referido, dificulta el discurso y la valoración de la cuantía económica aducida. Por eso hacemos intuitivamente un “cambio” monetario adoptando la divisa del interlocutor, de tal forma que el mensaje del discurso sea comprensible.

Ya en 1945, Spencer Kennard cuestionó la propuesta de Hart basándose en los hallazgos numismáticos. Sus estudios le llevaron a la conclusión de que las hordas de monedas de esa época encontradas en Siria parecían indicar todo lo contrario: “Si se compara la relación porcentual de las monedas romanas de plata con los amplios hallazgos de monedas de bronce, se podría concluir que el denario no jugó un papel relevante en la vida de los judíos contemporáneos de Jesús”<sup>99</sup>.

Ante esta crítica, Hart era consciente de que se habían encontrado pocos denarios imperiales en Palestina. No obstante, el hallazgo posterior de la horda de Isfiya lo interpretó como una corroboración de los datos literarios del NT y de Josefo, por lo que concluyó que el denario romano desempeñó un papel importante en el sistema monetario de Palestina en tiempo de Jesús. Este hallazgo consta de unas 4.500 monedas: 3.400 sequels de Tiro<sup>100</sup>, 1.000 medios-sequels de Tiro y 160 denarios romanos, de los cuales 30 pertenecen a la época de Tiberio. La valoración de esta horda monetaria realizada por otros estudiosos<sup>101</sup>, sin embargo, contradice lo propuesto por Hart. Incluso las monedas encontradas en Qumran y la mayor parte de las monedas de la Alta Galilea y en Séforis confirman que la moneda más común en tiempos de Jesús era el sequel de Tiro<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> Flavio Josefo y el último redactor de Mc escriben para un público romano. La experiencia personal y general muestra que cuando un español vivía en Alemania y relataba a un alemán, desconocedor del sistema monetario español, aspectos de la carestía de la vida de nuestro país, intuitivamente hacíamos el “cambio” monetario de la peseta al marco alemán, de tal forma que el interlocutor se hiciera una idea más precisa, es decir, adaptábamos la moneda del país de acogida incluso aunque estuviéramos hablando de nuestro país de origen.

<sup>99</sup> Spencer J. Kennard, Jr., *Syrian Coin Hoards and the Tribute Question*, en: *ATHR* 27 (1945) 248-52; cita de la p. 252.

<sup>100</sup> Cecilia Meir, *Tyrian Sheqels from the 'Isfiya Hoard, Part Two*, en: *Israel Numismatic Research* 5 (2010) 143-150.

<sup>101</sup> Meshorer también observó que “estos denarios de Tiberio son bastante raros en esta parte del mundo”, y llamó el tesoro de Isfiya “el sólo buen ejemplo de un hallazgo incluyendo esas monedas”.

<sup>102</sup> Cf. Danny Syon, *Tyre and Gamla. A Study of the Monetary Influence of Southern Phoenicia on Galilee and the Golan in the Hellenistic and Roman Periods*, PhD diss.,



Por su parte, Donald T. Ariel<sup>103</sup> se aparta de la metodología de apoyarse exclusivamente en las fuentes literarias (cf. Madden y Kadman) y llega a conclusiones históricas sobre la monetización sólo cuando las pruebas numismáticas las garantizan. Su estudio proporciona una recopilación sistemática de los detalles y la localización de los denarios imperiales. Teniendo en cuenta las monedas que han salido a la superficie en las excavaciones y hallazgos numismáticos en Jerusalén<sup>104</sup>, Ariel ha identificado siete monedas romanas con fechas anteriores al año 67/68 d.C. De las siete monedas, una (nº 54) es un denario de plata de Augusto (datación 2 a.C.-11 d.C.), otra (nº 61) es un *aureus* de oro de tiempos de Tiberio (14-37 d.C.) y sólo uno (nº 60) es un denario de plata del reinado de Tiberio, que fue acuñado en Roma. Otros dos hechos emergen del estudio de Ariel. En primer lugar, los tetradracmas y los denarios romanos de plata aparecen de forma significativa en Jerusalén sólo después de 69 d.C., especialmente tras el reinado de Vespasiano. En segundo lugar, en el período anterior al año 69 d.C., hubo, por el contrario, una preponderancia continua de monedas de plata de Tiro. Este cuadro es confirmado por los hallazgos de monedas de plata en Qumran y sus alrededores. Ariel concluye de su análisis numismático que los denarios romanos no se convirtieron en moneda corriente en Jerusalén hasta después del año 70 d.C., aunque es verdad que algunas monedas romanas circulaban anteriormente en la región. Sin embargo, el shequel de Tiro constituyó la moneda de plata por excelencia de la región durante todo este periodo hasta la revuelta judía, dado que ni los asmoneos ni los herodianos parecen haber acuñado monedas de plata<sup>105</sup>. De forma semejante, los autores del RIC<sup>106</sup> afirman que los denarios romanos no se

---

Hebrew University, Jerusalem. 2004, 65-75. Consultada (25.01.2012):

[http://antiquities.academia.edu/DannySyon/Papers/323206/Tyre\\_and\\_Gamla\\_A\\_Study\\_In\\_the\\_Monetary\\_Influence\\_of\\_Southern\\_Phoenicia\\_on\\_Galilee\\_and\\_the\\_Golan\\_In\\_the\\_Hellenistic\\_and\\_Roman\\_Periods](http://antiquities.academia.edu/DannySyon/Papers/323206/Tyre_and_Gamla_A_Study_In_the_Monetary_Influence_of_Southern_Phoenicia_on_Galilee_and_the_Golan_In_the_Hellenistic_and_Roman_Periods)

<sup>103</sup> Donald T. Ariel, A Survey of Coin Finds in Jerusalem (Until the End of Byzantine Period), en: *Liber Annuus Studii Biblici Franciscani* 32 (1982) 273-326.

<sup>104</sup> H. Gitler, A Comparative Study of Numismatic Evidence from Excavations in Jerusalem, en: *LA* 46 (1996) 317-362, no recoge en su estudio comparativo las monedas imperiales, aunque sí las de los procuradores.

<sup>105</sup> Morten Hørning Jensen, *Herod Antipas* 191. Su estudio sobre la monetización de Herodes Antipas llega también a la misma conclusión, basado en el estudio numismático de Danny Syon: en Gamla, sólo el 4,8 % de las monedas son herodianas o de la administración romana; la mayor parte de las monedas proceden de la dinastía asmonea. "Only 39 Roman imperial coins are recorded from the early Roman period (Syon 2004, 249) restricting the coins in circulation in Galilee in this period, to mainly Hasmonean and thereafter Herodian and Roman coins" (p. 215).

<sup>106</sup> A. Burnett - M. Amandry - P. Pau Ripolles, *Roman Provincial Coinage* 12.

acuñaban ni circulaban en Siria, siendo los tetradracmas de Antioquia o los shequels de Tiro las monedas de plata en circulación en esa provincia romana. Esta misma visión es defendida por Morten Hørning Jensen en su estudio dedicado a Galilea en tiempos de Herodes Antipas. Su reinado no significó un incremento de la producción y circulación de monedas pequeñas de cambio. Los negocios se realizaban de forma corriente mediante monedas asmoneas, y solamente en un periodo más tardío, periodo romano medio, experimentó Galilea un aumento de la circulación monetaria incluyendo monedas imperiales romanas.

La segunda cuestión importante respecto al denario es si los impuestos se debían abonar en metálico y, específicamente, en denarios. Para el Imperio Romano en general, la cuestión de las formas de pago de los impuestos directos, en especie o en efectivo, plantea complejos problemas. Por lo que se refiere al *tributum soli*, las pruebas disponibles no permiten resolver completamente la cuestión de si éste se abonaba sólo en especie<sup>107</sup>. Por otra parte, la propuesta de Jones<sup>108</sup>, según la cual los censos provinciales de Augusto introdujeron impuestos de la tierra mediante prorrateo pagados en efectivo, no es compatible con las evidencias. Es imposible determinar con precisión el porcentaje de ingresos fiscales que Roma recaudaba en sus provincias en metálico y qué repercusiones habría tenido esto sobre el Imperio. Aunque el Imperio Romano en cierta medida estaba monetizado, su base económica permaneció siendo, en su mayor parte, agrícola.

Así Babatha<sup>109</sup> pagada parte de sus impuestos en productos (papiro Yadin 16.19-32)<sup>110</sup>, mientras el “impuesto de la corona” venía abonado en

<sup>107</sup> Para apoyar el hecho de que Roma recaudaba impuestos en denarios se suele aducir la inscripción bilingüe de Palmira *OGIS* 629 (136/7 d.C.), cf. Bruce, “Render to Caesar” 258. No obstante, este decreto de la ciudad se refiere a los impuestos arancelarios y portuarios del transporte de mercancías; se trata no de impuestos estatales romanos, sino de tasas sobre productos recaudados para su administración interna.

<sup>108</sup> A. H. M. Jones, *The Roman Economy*, en: P. A. Brunt (ed.) *Studies in Ancient Economic and Administrative History*, Blackwell, Oxford 1974, 161-166; Richard Duncan-Jones, *Structure and Scale in the Roman Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, 187-198: “The contention that a general change to levying taxes in money took place in the time of Caesar and Augustus can be seen to rest on very little. Evidence for payment of taxes in kind continues under the Principate, both in Egypt and in other provinces” (p. 197). De la misma opinión es Ze’ev Safrai, *The Economy of the Roman Palestine*, Routledge, London – New York 1994, 198.

<sup>109</sup> Los documentos fueron publicados por Naphtali Lewis en, Yigael Yadin - Jonas C. Greenfield (eds.), *Judean Desert Studies: The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters, Greek Papyri, Aramaic and Nabataean Signatures and Subscriptions*, Israel Exploration Society, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1989, pp. 37, 38, 66, 95, 98 (*P. Yadin* 5, 16, 21 and 22); Hannah M. Cotton, *Rent or Tax Receipt from*

metálico (16,20, 27, 32). El relato de Flavio Josefo sobre la recaudación del tributo en la provincia de Judea parece sugerir que también se hacía el pago en efectivo. La conclusión de que, en general, se efectuaba el pago en especie puede apoyarse en la presencia de los silos de “grano imperial” en las aldeas de la Alta Galilea. El tributo así recaudado en productos, se podía convertir en dinero efectivo, como indica la acusación de Flavio Josefo que su rival, Juan de Giscala, quería invertir el grano de esos silos para reparar las murallas de su ciudad natal (*Vita* 70-73).

Al margen de la dificultad que supondría para los judíos observantes tener dentro del mismo recinto del templo una moneda romana ofensiva a la sensibilidad de los judíos piadosos<sup>111</sup>, también los estudios numismáticos plantean serias dudas acerca de la historicidad del relato de la moneda del denario para el tiempo de Jesús, pues su raro uso haría problemático el pago del tributo con esa moneda. Si añadimos además, que no era obligatorio pagar el tributo en metálico, sino que también se podía realizar en especie, ello nos lleva a concluir con Fabian Udoh que “algunos impuestos, especialmente los peajes y derechos [impuestos indirectos] habrían sido abonados en efectivo. Sin embargo, los denarios imperiales no eran exigidos para la tributación romana y no formaban la base de la moneda de plata en la región. La conexión que se hace en los Evangelios, especialmente en Mt 22,19, entre fiscalidad romana en Judea y el denario no ofrece ninguna información histórica específica sobre fiscalidad en Judea durante la vida de Jesús”<sup>112</sup>. Por tanto, la mención del “denario” en el relato se debe muy probablemente a la labor redaccional de Marcos o a una labor editorial posterior. A esta misma conclusión ya había llegado anteriormente, aunque por distinto camino, Martin Rist.

La obra de este autor es significativa porque investiga la plausibilidad histórica del supuesto contexto narrativo de Mc. El diálogo sobre el denario, según Rist<sup>113</sup>, no pertenecía a la historia original. Así, mientras que “es

---

Ma'ozza, en: *ZPE* 100 (1994) 547-557 (*P. XÓev/Se Gr.5*). Para la localización de los hallazgos, cf. H. Cotton, en Wolfram Weiser - Hannah M. Cotton, “Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist...”: Die Geldwährungen der Griechen, Juden, Nabatäer und Römer im syrisch-nabatäischen Raum unter besonderer Berücksichtigung des Kurses von Sela'/Melaina und Lepton nach der Annexion des Königreiches der Nabatäer durch Rom, en: *ZPE* 114 (1996) 237 n. 2.

<sup>110</sup> Martin Goodman, “Babatha's Story” Review of Y. Yadin, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Greek Papyri*, en: *Journal of Roman Studies* 81 (1991) 169-175.

<sup>111</sup> M. Eugene Boring, *Mark* 335.

<sup>112</sup> Fabian Udoh, *To Caesar What Is Caesar's 227s*.

<sup>113</sup> Martin Rist, *Caesar or God (Mark 12:13-17)? A Study in “Formgeschichte”*, en: *The Journal of Religion* 16 (1936) 317-331.

razonable suponer que Jesús fue interrogado, no una vez sino varias veces, sobre la conveniencia de pagar impuestos a Roma, porque este constituía un tema candente entre los judíos de su tiempo”, con la introducción de la moneda con la imagen de César en la narrativa, “el énfasis de la perícopa se desplaza desde el problema judío de pagar tributo al César al dilema cristiano de rendirle culto como a un Dios”. Rist se aparta de la opinión generalizada de que el contexto narrativo (*Sitz im Leben*) de la historia tal y como se encuentra ahora es la cuestión del pago del tributo a Roma. Veamos su argumentación.

Hay que tener presente que la prohibición judía de las imágenes incluía también a las monedas. En el periodo romano antes del año 70 d.C., bajo el gobierno de la dinastía de Herodes y los prefectos romanos, las monedas de cobre y bronce que se habían troquelado para su circulación en Judea no contenían imágenes, salvo una excepción menor (una moneda herodiana con la imagen de un águila<sup>114</sup>); del mismo modo, sus inscripciones no eran ofensivas a los sentimientos religiosos de los judíos. Esta concesión hecha por los romanos, equiparable a la exención de participar en el culto imperial, revela la oposición implacable de los religiosos contemporáneos de Jesús a introducir imágenes.

Es cierto que las monedas de tipo griego, sirio y fenicio circulaban en Palestina. Dado que algunas de ellas no mostraban la efigie del emperador, eran menos ofensivas, a pesar de las representaciones de sus dioses y reyes<sup>115</sup> que el dinero romano. Aún así, era imposible que los judíos piadosos evitaran totalmente el empleo de monedas con la imagen del César en el curso normal de sus negocios. Podemos estar seguros, sin embargo, que su tenencia era breve; conforme a los preceptos rabínicos<sup>116</sup> en contra de fijar la vista en los ídolos, hay una serie de advertencias para no observar las imágenes de las monedas romanas. Mostrar el denario imperial en el

---

<sup>114</sup> Haría referencia al intento de colocar la imagen del águila sobre la puerta de templo.

<sup>115</sup> Martin Goodman, *Coinage and Identity: The Jewish Evidence*, en: Christopher Howgego - Volker Heuchert - Andrew Burnett (eds.), *Coinage and identity in the Roman Provinces*, Oxford University Press, Oxford 2005, 163-166, explica el uso de la moneda de Tiro para el pago del impuesto religioso del templo con las siguientes palabras: “Purity of silver content was indeed the only quality of the Tyrian coinage that fitted it for payments of this kind in the Jerusalem shrine, since in respect of its images and slogans, which advertised the holiness of Tyre and the power of its local god Melkart, it was deeply inappropriate” (p. 165).

<sup>116</sup> Stefan Schreiner, „ ... dem Kaiser, was des Kaisers ist“ – Steuern, Zölle und Abgaben in der (früh)rabbinischen Literatur, en: H. Klinkott - S. Kubisch - R. Müller-Wollermann (Hrsgs.), *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit*, Brill, Leiden – Boston 2007, 159-184.

templo, centrando la atención en su imagen idólatra e inscripción blasfema, es incompatible con lo que se conoce sobre las leyes judías y los tabúes religiosos de la época. Tampoco se puede afirmar que el incidente ocurriera en otro lugar, p.e. en Galilea, y fuera trasladado al escenario de Jerusalén en la elaboración de evangelio. Los judíos piadosos del relato habrían evitado contaminarse con el uso y la mirada de la moneda prohibida, independientemente de su localización geográfica.

Por otra parte, no existe razón alguna para dudar que Jesús compartiera la actitud de sus correligionarios respecto a la idolatría y a las imágenes, y, por consiguiente, también en lo relativo a las monedas romanas. En consecuencia, resulta difícil conciliar su probable actitud religiosa con una narración que le describe mostrando o pidiendo que le mostraran un denario del emperador, fijando su mirada en la efigie prohibida.

Rist se cuestiona, entonces, cómo pudo introducirse el denario en la escena judía. ¿Tiene la función de adaptar una tradición recibida, proveniente de una situación judía, para responder a un problema que había surgido entre los cristianos gentiles? Si la adaptación hubiera sido solo con fines narrativos, se podría haber esperado una pregunta de Jesús como “¿de quién es esa moneda?”; en su lugar tenemos una cuestión más natural y directa: “¿de quién es esa imagen e inscripción?”. La referencia aparentemente innecesaria sobre la inscripción es especialmente significativa; pues es la inscripción, más que la imagen del emperador, la que explícitamente vincula la moneda al culto imperial. Por consiguiente, mediante el ingenioso recurso de introducir el denario en la narrativa, el énfasis de la perícopa se desplaza desde el problema judío de rendir tributo al emperador al dilema cristiano de rendir culto al emperador.

Un redactor cristiano de origen gentil, acostumbrado a estas monedas a lo largo de su vida y carente de la larga herencia de la ley judía que hacía de las imágenes tabúes, no encontraría ninguna irregularidad en la escena. La forma actual de la perícopa de Mc refleja, así, una situación de conflicto entre las exigencias religiosas del emperador y de Dios, ofreciendo una solución al dilema: los cristianos son súbditos leales del emperador (cf. Rom 13,1-7; 1 Ped 2,17) como se muestra mediante el pago de impuestos. Sin embargo, deben adorar a Dios, no al emperador, pues el culto pertenece solo a Dios. Vemos cómo una tradición recibida, que trataba el problema judío del pago de los impuestos al emperador, ha sido utilizada y adaptada para sancionar la actitud que los cristianos deben asumir frente al culto del César. Cabe señalar que Justino, Ireneo y Tertuliano, entre los primeros padres, citan el incidente del evangelio como enseñanza de la actitud cristiana hacia el culto imperial.

La interpretación de Rist es interesante al considerar el denario como una inclusión de Mc. No obstante, también tendría que haber tenido en consideración el añadido redaccional de los interlocutores (“los herodianos”) para poder descubrir el contexto histórico del evangelista.

#### **4.4. Los herodianos como interlocutores de Jesús: ¿un añadido redaccional?**

Los exegetas siempre se han sorprendido de esta extraña alianza de adversarios, la cual ya aparece al final del ciclo galileo de relatos de disputa (Mc 3,6), donde los fariseos celebran el consejo con los herodianos para ver cómo acabar con Jesús. En los dos relatos donde aparecen los herodianos (Mc 3,6; 12,13), estos surgen de improviso junto a los fariseos y de forma igualmente inopinada desaparecen de la narración. En ambos casos, los fariseos son mencionados en primer lugar.

No obstante, es poco realista el cuadro que nos presenta Marcos para el tiempo de Jesús, pues es difícil imaginar a los miembros de la élite herodiana que fueran enviados y se dejaran enviar por otras personas, incluso aunque fueran los líderes religiosos descritos en 11,27. Además, estos dos grupos mantenían visiones distintas respecto al tema controvertido del tributo. Los herodianos consideraban lícito pagar impuestos a Roma directamente, como sucedía en Judea en tiempos de Jesús, o indirectamente mediante los gobernantes vasallos herodianos (en Galilea y Gaulanitis). De forma diversa a los acomodaticios herodianos, los fariseos, o probablemente esos que se acercaron a Jesús, interpretarían el pago del tributo a Roma como idolatría, al menos esa fue la actitud de algunos fariseos tal y como se comprueba por la reacción del fariseo Saduco, quien en el año 6 d.C. se unió a Judas el Galileo en la revuelta contra Roma causada por intento imperial de imponer el tributo a Judea (Josefo, *BJ* II 118; *AJ* XVIII 1,1). No obstante, no es claro que los fariseos tuvieran una posición clara y unánime referente a esta cuestión. La mayoría de los fariseos en tiempos de Jesús probablemente consideraban el gobierno pagano como un mal inevitable, con que el que se podía cooperar pero no confraternizar (cf. m. Abot 1,10; 2,3; 3,2; b. Pesah 112b; b.B. Qam. 113a). Unas décadas más tarde, un dirigente fariseo, Yohanan ben Zakkai, abogaba por la sumisión de los judíos a los romanos antes que la rebelión<sup>117</sup>. Tal vez, Marcos deseaba pre-

---

<sup>117</sup> F.F. Bruce, “Render to Caesar” 250s.

sentar a los fariseos de tendencia acomodaticia actuando en connivencia con los herodianos e intentando poner en una disyuntiva a Jesús frente a las autoridades romanas<sup>118</sup>.

Al margen de la actitud de los fariseos frente al tributo romano, el problema siempre ha sido determinar la identidad y la posible historicidad de la referencia a los herodianos y su relación con Jesús. Dado el tono político del relato, si consideramos tradicional la mención de los herodianos, éstos podían ser los sirvientes, cortesanos o funcionarios de Herodes Antipas, quien habría utilizado a sus aliados y sirvientes para acechar a Jesús y desacreditarlo en público. Según John Meier<sup>119</sup>, pudo acontecer que durante el ministerio público, algunos herodianos, en el sentido de partidarios<sup>120</sup>, funcionarios o sirvientes de Antipas hubieran discutido con Jesús o le tendieran trampas verbales. No podemos olvidar que Jesús provenía del territorio de Herodes Antipas, que predicaba la llegada del reino de Dios y se creía descendiente de David, lo cual tenía connotaciones políticas amenazadoras para los herodianos. Es probable, por tanto, que éstos desearan plantearle la cuestión política relevante sobre el pago de los impuestos, tema al que los herodianos eran particularmente sensibles, dado que la dinastía herodiana, como cliente de Roma, insistiría en la importancia del pago de los impuestos. En el año 66 d.C., Agripa II, un gobernante herodiano, intentó persuadir a sus compatriotas judíos para que pagaran los impuestos y así evitar la gran revuelta (*BJ* II 404). Sus intentos de persuasión, sin embargo, no fructificaron, lo que desembocó en la guerra (*BJ* V 405-6). A pesar de esta plausible hipótesis<sup>121</sup>, sin embargo existe una incertidumbre sobre su identificación, ya que los escasos textos del NT que los

<sup>118</sup> En contra de Evans, *Mark* 244, quien supone que Mc presenta a dos grupos con visiones opuestas sobre el pago de impuestos, una interpretación que resale a san Jerónimo.

<sup>119</sup> John Meier, *The Historical Jesus and the Historical Herodians*, en: *JBL* 119 (2000) 740-746.

<sup>120</sup> El análisis de las terminaciones, en latín *-iani* y en griego *-τανοί*, o *-ειοι*, dentro de la obra de Josefo y de la literatura clásica, ha mostrado su significado: partidario o partisano de alguna persona. Por tanto, el concepto *Ἡρωδιανοί* pudiera referirse a los miembros de la familia (sirvientes domésticos o esclavos), oficiales, soldados, sus cortesanos o funcionarios y, más generalmente, todos los partidarios del régimen de Herodes, pertenecieran o no a un grupo organizado. Rowley no considera probable que fueran los sirvientes domésticos ni los oficiales, sino hombres influyentes cuya actitud era amigable hacia la familia herodiana y, por tanto, hacia Roma, en la que se apoyaba. Puesto que Herodes, a imitación de César, se había convertido en el nombre de una dinastía, no es posible determinar a qué Herodes se alude en este caso. Cf. H.H. Rowley, *The Herodians in the Gospels*, en: *JTS* 41 (1940) 14-37; John Meier, "The Historical Jesus".

<sup>121</sup> Joel Marcus, *Mark 8-16* (*The Anchor Yale Bible* 27A), Yale University Press, New Haven - London 2009, 816.

mencionan no dicen nada sobre su identidad, cuestión ésta que trataremos en otro artículo<sup>122</sup>.

Pero la clara combinación de intereses religiosos y políticos, así como la posición simétrica de esos dos relatos de disputa en el evangelio de Mc debe juzgarse más como arte teológico que como historia, tal y como John Meier afirma. Así, difícilmente puede ser histórica la presentación de los fariseos en 3,6, donde buscan matar a Jesús simplemente por haber dicho algo a un paralítico, sin haber realizado algo que hubiera quebrantado la legislación referente al sábado. Una vez descartada la historicidad de la conspiración mencionada en 3,6, la participación de los herodianos en tal conspiración queda también excluida. De esta forma, una de las dos apariciones de los herodianos en Mc deja de tener valor como dato histórico.

La cuestión que nos interesa dilucidar en este caso es si Mc 3,6 y 12,13 aportan alguna información histórica sobre incidentes específicos relativos a Jesús y los herodianos. La presencia de los herodianos como aliados de los fariseos precisamente en el versículo final de la curación en sábado y en el versículo introductorio de la perícopa sobre el tributo al emperador suscita demasiadas sospechas para poder servir de sólida base para argumentar a favor de la historicidad. John Meier, como la mayor parte de los estudiosos, atribuye estos versículos (3,6 y 12,13) a Marcos o a algún recopilador premarcano de relatos de disputa. Por consiguiente, se trataría de un producto redaccional. Estas perícopas circulaban como formas aisladas en la tradición oral sin referencia a posibles acontecimientos históricos subyacentes<sup>123</sup>. Mc 12,13 se entiende mejor como un caso similar de creación redaccional efectuada por Mc a favor de la simetría al situar sus dos ciclos de los relatos de disputa en Galilea y Jerusalén. Por eso Mc 3,6 y 12,13 no nos dicen nada fiable sobre incidentes de la vida de Jesús<sup>124</sup>. En un sentido amplio, la vinculación de los fariseos y los herodianos delimita el ministerio público, presagiando desde el principio en Galilea la oposición mortal de las fuerzas políticas y religiosas que finalmente daría su fruto en Jerusalén.

---

<sup>122</sup> David Álvarez Cineira, Los Herodianos y el  *fiscus Iudaicus*  en Mc 12,13-17, en: *EstAg*.

<sup>123</sup> Para C.S. Mann, *Mark (The Anchor Bible)*, Doubleday, New York – London 1986, 468, no hay dudas de que se trata de un auténtico incidente histórico, pues la respuesta de Jesús tiene todo el carácter enigmático que caracterizó muchos de los dichos de Jesús, incluso se podría ubicar en la última semana de Jesús ya que Lc 23,7 menciona que Herodes Antipas se encontraba en Jerusalén para celebrar la pascua.

<sup>124</sup> John Meier, *Un judío marginal* III 576s.



El carácter redaccional de Mc 12,13 y no un recuerdo histórico viene corroborado por el mismo hecho de que los fariseos y herodianos no aparecen implicados para nada en el juicio y la condenación a muerte de Jesús.

## 5. Conclusión

La anexión de Judea al imperio romano supuso el pago del impuesto de capitación, el cual era recaudado muy probablemente por la administración religiosa judía, para hacerlo llegar al prefecto. Su exacción, sin embargo, no estaba estipulado que fuera en metálico y, menos, en denarios romanos, por lo que la población judía podía hacer efectivo su contribución con monedas de bronce, monedas de Tiro o con grano. Además, los estudios numismáticos han corroborado que la monetización romana, y especialmente la circulación de monedas de oro y plata (denarios), era escasa en Judea antes de la destrucción del Templo de Jerusalén, lo cual haría inviable que los sujetos del impuesto de capitación tuvieran que abonarlo en denarios imperiales. Por consiguiente, la mención del denario, además de los interlocutores (los herodianos) en el relato de Mc se debe a la labor redaccional del evangelista. La inclusión de estos rasgos redaccionales se debe al conflicto de la comunidad de Mc, probablemente en Roma, que tras la destrucción del templo de Jerusalén tiene que abonar en la capital del imperio el *fiscus Iudaicus* mediante la moneda común en esa ciudad. Ante esta imposición del emperador Vespasiano, la comunidad cristiana se cuestiona: “¿pagamos o no pagamos?” (v. 14). El redactor de Mc responde a la cuestión mediante un *logion* de Jesús que había proferido en otro contexto tras haber sido cuestionado por los fariseos: “Lo del César pagádselo al César, y lo de Dios a Dios” (v. 17).

## IV. La originalidad de la compasión cristiana

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ

### 1. INTRODUCCIÓN

Una primera conclusión que podemos sacar es que la acepción moderna de compasión, lo mismo que la compasión cristiana, difiere substancialmente de la clásica. Aquí lo que hemos intentado es poner simplemente en relación el concepto de compasión de Homero y de Aristóteles, con la compasión cristiana.

Ahora mostraré las relaciones o los elementos de semejanza entre la compasión cristiana y la compasión helénica y, al mismo tiempo, subrayaré los rasgos originales o más relevantes de la compasión cristiana.

Algo que salta a la vista es que los griegos, en la antigüedad clásica, no esperaban que los dioses fueran compasivos<sup>1</sup>. Por el contrario, en el Cristianismo no hay forma más familiar de la compasión que la invocación: “¡Señor, ten misericordia de mí o de nosotros!”, que encontramos en el Nuevo Testamento. Es la invocación de la mayoría de los enfermos que acuden a Jesús pidiendo un favor<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> ALFORD, “Greek Tragedy”, 272-273. La compasión es para los poetas trágicos una emoción distintiva humana que los dioses no pueden ofrecer, tal vez el único modo en el que somos superiores a los dioses: no en el poder sino en nuestra capacidad y voluntad de compartir el dolor.

<sup>2</sup> Mt 9, 27 (dos ciegos gritando: ¡Ten piedad de nosotros!) Mt 15, 22 (una mujer cananea... ¡Ten piedad de mí!, Mt 20, 30-31 (dos ciegos gritando: ¡Señor, ten compasión de nosotros!, Mc 10, 47 (Bartimeo, se puso a gritar, Hijo de David ¡ten piedad de mí!), Lc 17, 13 (Los 10 leprosos ¡Jesús, Maestro, ten piedad de nosotros!) Lc 18, 38 y 39 (el ciego, ¡Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí! ¡Hijo de David, ten piedad de mí! Hay algún ejemplo más, en todos ellos se utiliza el término *ἐλεος*.

Estas dos actitudes tan diferentes ante la compasión divina reflejan las dos perspectivas del paganismo y del Cristianismo. Pero el Cristianismo no es una tradición extranjera injertada en la cultura clásica; sino que en gran medida se fue desarrollando dentro de la cultura greco-romana y en continuo diálogo con ella, aunque este mismo mundo greco-romano fue huésped también para el politeísmo y una amplia gama de cultos y creencias<sup>3</sup>.

En la tradición judeocristiana Dios siempre se muestra como compasivo y misericordioso, es decir, expresa sus sentimientos. Pero debido, sobre todo, a la influencia de la filosofía estoica en la presentación del Cristianismo, muchas veces se ha asimilado el Dios cristiano a la impasibilidad, como quien se muestra inalterable ante los acontecimientos, dado que cualquier movimiento en el interior de Dios era contrario a su esencia, que era la inmutabilidad, por eso el hombre sabio que buscaba esta misma paz debía erradicar todas las pasiones que perturbaban su ánimo.

Algo que ya hemos señalado es que el significado de los términos que se usan para hablar de compasión sufrió una gran transformación. Mientras que Adam Smith usaba piedad en el sentido de simpatía, en el inglés contemporáneo *pity* puede sugerir desprecio, y ha sido generalmente suplantado por *compassion*, que parece menos arrogante. El término compasión sugiere mayor dignidad en quien lo recibe, que lo que insinúa piedad, aunque añade que compasión también implica una mayor imparcialidad en el sujeto. El término *miserecordia* adquirió el sentido de caridad u obras de misericordia en los escritores cristianos como Tertuliano, Cipriano, Lactancio y Ambrosio. Este nuevo término, con ese significado, va a ir desplazando el viejo sentido de piedad. Por lo tanto, los escritores cristianos pueden haber desarrollado la nueva palabra *compassio* (citada por primera vez en Tertuliano), modelada sobre el término griego συμπάθεια, precisamente para expresar el sentimiento de piedad, que ahora ya no tiene un nombre ambiguo. Así también, ἐλεμοσύνη<sup>4</sup> (una forma de ἔλεος) que significa al mismo tiempo piedad y acto de caridad, y que aparece primeramente en el período helenístico, más concretamente en la traducción de la Biblia hebrea al griego, la llamada traducción de los LXX, probablemente en el siglo III a. C. En el uso clásico, como hemos estudiado, el sentimiento

<sup>3</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 105.

<sup>4</sup> STAUDINGER, F, “Ἐλεμοσύνη”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Horst BALZ y Gerhard SCHNEIDER (eds.) tra. Constantino Ruíz-Garrido, Sígueme, Salamanca 1996, 1308. El griego clásico no conoce el vocablo. Los griegos y los romanos no acuñaron ningún término para la acción de socorrer a los pobres. La restricción del significado de ἐλεμοσύνη para significar ahora la misericordia con los pobres y la limosna, se produce por primera vez en los LXX.

de piedad era distinto de la acción que podría inspirar. En cambio, la novedad cristiana, ἐλεμοσύνη, fue significar conjuntamente la piedad y el acto de caridad<sup>5</sup>.

Este cambio en el vocabulario supuso asimismo un cambio en el significado. Del mismo modo que en el español contemporáneo se usa hoy día de una manera más apropiada compasión que piedad, también en el Cristianismo el término misericordia, que significa obra de caridad, va a ir desplazando al de piedad. Incluso se va a introducir un nuevo término griego ἐλεμοσύνη para expresar al mismo tiempo la piedad y la obra de caridad, pero como hemos indicado en el NT se usa para designar la acción caritativa.

Veamos pues cómo ha evolucionado el concepto de compasión desde Homero, pasando por Aristóteles, hasta llegar al significado en el Cristianismo y en las lenguas modernas.

## 2. HOMERO Y LA COMPASIÓN CRISTIANA

Sería un anacronismo trasponer o aplicar el sentido cristiano de compasión a la *Iliada* o *Odisea*, pero lo que aquí pretendemos es descubrir algunos rasgos del concepto de compasión de Homero y ver qué relación tienen con el concepto cristiano, o advertir un poco la evolución del concepto de compasión desde Homero hasta el Cristianismo.

La idea más común de la moral agonal o de los héroes es que hay que hacer el bien a los compañeros o amigos guerreros y odiar y matar a los enemigos con los que se lucha, por eso, al mismo tiempo que se cultiva entre los guerreros el odio a los enemigos, se promueve también el sentimiento de solidaridad y cercanía de los compañeros. De aquí surgirá un sentimiento de compasión por los compañeros que mueren en el combate.

La compasión es una respuesta a esta realidad de guerra y muerte, uno se apiada de los heridos o los que mueren en la batalla y, además, de aquellos abandonados por los muertos, es decir, su familia y los amigos. Algo que aparece implícito en el significado de compasión es que aquellos que son dignos de compasión son seres humanos: los guerreros moribundos, los heridos, los muertos y los supervivientes que viven con sufrimien-

---

<sup>5</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 119. Desde entonces el término ἐλεμοσύνη ya no va a ser raro; se asoció a Dios con la cualidad de la compasión, y por la influencia cristiana va a ser conocido y usado en el culto pagano. STAUDINGER, F, "Ἐλεμοσύνη", 1308. En todos los testimonios del NT ἐλεμοσύνη no designa o apenas designa un sentimiento de compasión, sino la acción de beneficencia.

tos. Los dioses, que son inmortales y viven sin pesadumbres, nunca son objeto de compasión, la compasión es algo especialmente circunscrito a los mortales. La compasión se dirige solamente hacia los propios familiares o amigos. No se esperaba que los dioses ni los hombres tuvieran compasión de sus adversarios; por el contrario, se consideraba como algo bueno ser despiadado con los enemigos. Uno debe preocuparse o ser compasivo con los amigos, pero, al contrario, ser despiadado con los enemigos. La compasión se circunscribe al ámbito de la amistad o familiaridad, y era la respuesta al sufrimiento de los amigos y conocidos<sup>6</sup>.

Ahora bien, la compasión significa no solamente sentir la emoción, sino sobre todo ejecutar alguna acción que corresponda con esa emoción. Lo que uno hace al sentir compasión, dependerá de las circunstancias de aquellos de quienes se compadece. En el caso de un amigo muerto, uno puede ir contra el enemigo para vengar su muerte. Si los propios amigos son afligidos por el enemigo, uno puede intentar salvarlos. Cuando alguien está gravemente herido, hay que reestimularle y curarle. Al amigo muerto hay que darle sepultura. Compadecerse, en otras palabras, significa: vengar, salvar, curar, realizar las honras fúnebres, etc., y por el contrario, ser despiadado no significa únicamente hacer lo opuesto: matar, renunciar a vengar, a salvar, o a dar sepultura, etc., sino también permanecer indiferente al tiempo de las desgracias<sup>7</sup>.

En este sentido Scott<sup>8</sup> explica la compasión en relación con los términos griegos usados, *ἔλεος* es un impulso positivo en favor de alguien, nos impele a actuar en su favor, mientras que *οἶκτος* no lleva directamente a la acción. En la sociedad competitiva uno debe aprovechar la situación para incrementar su propio éxito, y cualquier impulso que no persiga el beneficio propio es en esencia no competitivo. Normalmente en la sociedad homérica *ἔλεος* opera dentro de la amistad y hospitalidad, fuera de la esfera familiar no se práctica la humanidad o solidaridad.

En general, es cierto que Homero encarna la moral del guerrero, la del honor y la gloria, por eso se ha dicho que el hombre homérico carece de interioridad. Se valoraban las cualidades que promovían el éxito, los aspectos materiales de la vida: comida, bebida, sueño, amor, etc. La compasión era contraria a los dictados del código guerrero.

Pero también la compasión aparece como algo esencial en la épica. Además de los valores competitivos (ser siempre el mejor) que se viven en

<sup>6</sup> KIM, *The Pity*, 66-67.

<sup>7</sup> KIM, *The Pity*, 67 y 173.

<sup>8</sup> SCOTT, "Pity and Pathos", 13-14.

las sociedades guerreras, como las que nos describe Homero, también se puede hablar de interioridad o valores cooperativos, aquí se encuentra el fundamento de la compasión. Aunque el guerrero busca la fama y la gloria, es importante que ese renombre sea reconocido por otros, por lo tanto necesita una sociedad de compañeros que lo reconozca, de ahí viene la necesidad de la cooperación, sin ésta no conseguiría la admiración de sus hazañas. Por lo tanto, en la sociedad guerrera se tienen que presentar unos valores que equilibren tanto las virtudes competitivas del honor y la gloria, como la cooperación con compañeros, amigos y familiares. No se puede comprender la *Ilíada* únicamente desde los valores y en términos de la sociedad guerrera exclusivamente, también hay elementos que descubren la interioridad del hombre homérico.

Se puede experimentar la compasión por los camaradas en lucha e incluso por los enemigos, pero la apelación a la compasión en los poemas homéricos es vista con más claridad en el seno de los vínculos familiares y de las relaciones íntimas. La mejor ilustración se ve en el encuentro de Héctor con su esposa Andrómaca (*Ili.*VI, 407-416; 421-424; 429-432; etc). Andrómaca le pide a su esposo que actúe contra el código de conducta de la sociedad guerrera, que busque la gloria imperecedera. El bien del guerrero está relacionado con el bien del otro, por eso Héctor prefiere su muerte antes que ver a su esposa como esclava.

El recuerdo es fundamental en este nuevo modo de comunidad. Aquiles recuerda a Patroclo, y Príamo suplica a Aquiles y le pide que recuerde a su padre Peleo (*Ili.* XXIV, 486-489), se apela a los sentimientos que tienen los padres y los hijos entre sí, con lo que se cambia el ámbito de relaciones, no estamos ya en la sociedad guerrera donde Príamo, troyano, es un enemigo de Aquiles, sino que se presenta como un amigo. Esta memoria evocada tiene un carácter cognitivo, la compasión que Aquiles siente por Príamo guarda relación con emociones elementales y, en particular, con el sentimiento de compasión por su propia muerte y el descubrimiento de su vulnerabilidad. La compasión que Aquiles siente no es una renuncia a los sentimientos (salvajes) producidos por la pérdida de un ser querido (Patroclo) tanto como una comprensión de ellos.

Aquí se da una ampliación del sentimiento de humanidad; y no es que Aquiles rompa totalmente con el lema de amar a los amigos y odiar a los enemigos, sino que descubre a Príamo (troyano) no como enemigo, sino como una persona con la que comparte el dolor y la muerte, y eso le hace salir del esquema del código guerrero, y descubre a Príamo como un amigo, por eso se reconcilia con él.

Aquiles, al final de *Ilíada*, parece romper con la moral aristocrática representada a lo largo de todo el poema, donde solamente importaban los bienes de esta vida, aquí y ahora: la moral de la gloria. De este modo, Aquiles aparece no solamente como un héroe, sino como un sabio, ya que se descubre vulnerable ante la muerte. Según Crotty<sup>9</sup>, Aquiles con esta experiencia de ζelos purifica sus emociones más dolorosas y su crueldad, lo que le permite participar en las penas ajenas.

Ahora bien, este sentido de humanidad o la hermandad universal es algo posterior y va a tener un desarrollo lento en el pensamiento griego, comenzará de manera patente con los sofistas<sup>10</sup>. Por eso conviene recordar que Aquiles al renunciar a hacer daño a los enemigos en nombre de la compasión, no es que renuncie al código ético de amar a los amigos y dañar a los enemigos, sino que Aquiles se compadece de Príamo porque no le ve ya como un enemigo sino como φίλος, como un compañero mortal. Amigos no son ya solamente los aqueos, sino todos los hombres, pues la muerte y el sufrimiento unen a todos los mortales<sup>11</sup>.

Dicho esto, no podemos olvidar que Aquiles es declarado despiadado, no solo por el dios Apolo (XXIV, 44), sino también por sus compañeros los hombres: Néstor (XI, 665), Héctor (XXII, 123), Hécuba (XXIV, 207), etc. De hecho, es el único personaje de la *Ilíada* designado con el adjetivo ηλεής<sup>12</sup>. La compasión y brutalidad de Aquiles no es un motivo accidental sino un tema central. La crueldad de Aquiles con sus enemigos, cede por su compasión hacia Patroclo; el motivo de su brutalidad hacia los troyanos cede a su compasión hacia Príamo<sup>13</sup>. Así, dos veces la crueldad se convierte en compasión. La compasión de Aquiles hacia Príamo, lejos de ser una anomalía en *Ilíada*, complementa la estructura temática del poema. La compasión de Aquiles hacia Príamo, por lo tanto, debe en cierto modo estar relacionada con el tema de la μῆνις de Aquiles<sup>14</sup>.

Esta compasión mezclada al mismo tiempo con la cólera no es familiar al Cristianismo. Desde una visión cristiana, que privilegia las cualida-

<sup>9</sup> CROTTY, *Poetics*, 15

<sup>10</sup> Antifonte, Hippias, Alcídamente y Licofrón.

<sup>11</sup> ΚΙΜ, *The Pity*, 151.

<sup>12</sup> MOST, "Anger", 65. Aquí no solamente se le reprocha que no tiene sentimiento humanitario de compasión hacia otros, sino que no tiene ni siquiera compasión por sí mismo.

<sup>13</sup> MOST, "Anger", 71. La compasión por otros ha venido a transformar el espíritu violento de Aquiles, y su humanidad se extiende más allá del campo griego, incluyendo a Príamo, el líder de sus enemigos, y por ello se extingue casi completamente la cólera que ha sentido por uno o por otro, casi ininterrumpidamente desde el comienzo del poema.

<sup>14</sup> ΚΙΜ, *The Pity*, 32-33.

des de la mansedumbre y la humildad, el enojo o el enfado es una pecado de arrogancia que conduce a acciones que dañan a otras personas, mientras que la compasión es una virtud que comunica a nuestros congéneres el amor de Dios y expresa un sentido de solidaridad hacia todas las criaturas, absteniéndonos de toda clase de acción perjudicial contra ellos. Por el contrario, para Homero *ἔλεος* y *Χόλος* son dos caras de la misma moneda, dos modos relacionados de ver la situación y de comportarse<sup>15</sup>.

Esta interrelación entre la compasión y la cólera que se dan en Aquiles y que parece algo normal en los personajes homéricos, no es compatible con el cristianismo, donde se presenta el amor o la compasión como el único modo de actuar. Por ejemplo, en la parábola del Hijo pródigo se nos presenta el amor infinito del Padre que acoge al hijo que vuelve a casa después de haber derrochado la herencia. En cambio, en esa misma parábola podemos contemplar el enfado o la cólera en el hermano mayor que no acepta que el Padre sea bueno con su hermano, pero este comportamiento se nos muestra como algo reprobable. Ahora bien, es verdad que también el cristiano puede dejarse llevar por la ira, pero dicho comportamiento nunca será virtuoso.

El texto del canto XXIV de *Iliada* constituye uno de los documentos más antiguos de la ética occidental. Aquiles (aqueo) arrastra el cadáver de Héctor (troyano), el protegido de Apolo, en torno a la tumba de Patroclo, ante la impasibilidad de los dioses. Entonces, del lado de los inmortales, como si se quebrase la línea que separa a los que 'siempre son' de aquellos que tienen que 'actuar para ser', Apolo reprocha a los inmortales:

Sois, oh dioses, crueles y maléficos. Héctor os ha hecho siempre sacrificios y ahora lo dejáis yacer sin atreveros a rescatar su cadáver (...) Por el contrario, dioses, favorecéis al pernicioso Aquiles, que no tiene sentido alguno para la equidad y que es duro, áspero y salvaje como un león que, dejándose llevar por su gran fuerza y espíritu soberbio, se encamina a los rebaños de los hombres para aderezarse un festín. De igual modo perdió Aquiles la 'piedad' (*ἔλεος*) y también el 'pudor' (*αἰδώς*). Eso no es humano. Porque las Parcas dieron a los hombres un corazón paciente. Mas Aquiles, después de que quitó a Héctor la dulce vida, ata el cadáver al carro y lo arrastra alrededor de su compañero querido. Y esto no es bello ni bueno. Tendríamos que hacerle sentir nuestra cólera, pues, en su furia, profana incluso a la insensible tierra. (vv. 33-54).

<sup>15</sup> MOST, "Anger", 62.



Por primera vez con este texto surge en la cultura occidental un sentimiento de conmiseración o solidaridad con el dolor, de generosa queja ante la violencia y la humillación. De este modo se señala la solidaridad o la compasión como un elemento decisivo de la doctrina ética. Traducido al lenguaje aristotélico podemos decir que Aquiles se deja llevar por la βρις algo impropio de la condición humana y no obra 'como debe'. El deber es, en este caso, 'obrar con medida' σωφροσνη 'dominar el ánimo'. En las palabras de Apolo surge la idea de una norma, de un principio interior que dicta equilibrio y justicia. Esta norma traspasa los confines mismos de la ideología homérica, de la ética de la gloria o del éxito que se accede con el nacimiento, para entrar en un nuevo y superior estadio de la evolución, camino no sólo de una ética social, sino de una ética de la intimidad, que pretenderá establecer en el hombre mismo y en su conciencia, el argumento y motor de su obrar. Frente a esta ética de la gloria, Aristóteles nos va a decir que no es en el lugar exterior donde se vive el *Cθó*, sino el lugar que el hombre porta en sí mismo, su actitud interior, ese es el fundamento de la acción humana.

Aunque en este texto de *Iliada* no aparece la compasión propiamente, sí asoma lo que es previo a la compasión, un sentimiento de indignación y de queja ante la injusticia y el dolor ajeno. La compasión cristiana brota de este sentimiento, pero no se queda en el lamento, sino que se pone en camino para aliviar y curar el dolor de los otros.

Es muy significativo que ya Homero criticara el comportamiento de Aquiles, por no ser humano, por ejercer una violencia tan atroz que profanaba hasta la insensible tierra. La solidaridad y la compasión brotan de una queja y sentimiento de indignación ante el dolor ajeno. Pero no es suficiente, la compasión cristiana no es un mero sentimiento, no es un sentir-emotivo de pena pasivo, sino que es un sentimiento que nos pone en movimiento para actuar.

Ahora bien, aunque podemos ver que en la sociedad homérica el *ἔλεος* opera dentro de la amistad y hospitalidad, pues normalmente fuera de la esfera familiar no se practica la humanidad o solidaridad, esta contraposición entre la compasión cristiana sin fronteras y la homérica, circunscrita a la amistad y hospitalidad, no es tan evidente. Del mismo modo hemos señalado que la palabra *ἔλεος* tiene también ese sentido de acción, mientras que *οἶκτος* tiene el sentido de lamento o apiadarse. Y Homero usa constantemente la palabra *ἔλεος* (el 76 por ciento del total), por lo que hemos de decir que algunos de los elementos que se mostrarán como específicos de la compasión cristiana, que es el unir la acción práctica al sentimiento afec-

tivo de sentir con la persona que sufre o conmoverse ante su dolor, ya estaban, de algún modo, presentes en Homero.

Dicho lo cual no pretendemos, en modo alguno, hacer de Aquiles un santo cristiano, pues la compasión homérica y la cristiana pertenecen a mundos diferentes. Homero no estaba demasiado fascinado por el fenómeno de la cólera épica, pero al recibir las leyendas tradicionales las interpretó, concibiendo la cólera y la compasión en dependencia mutua, entendiendo la primera como la pasión más violenta y masculina y la segunda como el sentimiento más femenino y tierno. La *Iliada* permanece como un poema que presenta la furia de Aquiles, pero no solamente eso, sino que también el héroe del poema es caracterizado por una profunda compasión<sup>16</sup>.

### 2.1. La compasión de los dioses en Homero

La compasión es la respuesta ante las desgracias ajenas frente a cualquier tipo de infortunio. En cambio, la invulnerabilidad impide la compasión, por eso, según la presentación aristotélica, la compasión es ajena a los dioses que son invulnerables y no les afectan los males y desgracias de los mortales<sup>17</sup>.

Pero hemos de decir que en los poemas homéricos, tanto los hombres como los dioses, sienten *ἔλεος*. Hay numerosas escenas donde los dioses se compadecen por la suerte de los mortales. Podemos observar a Zeus, Hera, Atenea y Apolo que se compadecen.

En el último libro de la *Iliada* ante la vista del cuerpo sin vida de Héctor, Apolo censura con indignación la insensibilidad de Aquiles. La idea de que Aquiles es insensible hacia su enemigo se ha oído repetidamente (XXI, 147; XXII, 123; XXIV, 207). Aquí se contrasta la compasión del dios Apolo con la impiedad de Aquiles. Apolo, movido por la compasión, cuida como puede el cuerpo muerto e inicia su sepultura, ante la desaprobación y cólera de Aquiles (XXIV, 53). De otro modo, la compasión de Apolo por Héctor puede verse como una expresión individualizada de la compasión de los dioses en general en oposición a la impiedad de Aquiles (XXIV, 22-23)<sup>18</sup>.

Pero a pesar de las escenas anteriores, debemos concluir que *ἔλεος* no es una disposición fija de los dioses, sino que es algo ocasional. Además, la

<sup>16</sup> MOST, "Anger", 74-75.

<sup>17</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 106.

<sup>18</sup> KIM, *The Pity*, 52-53.

compasión divina no es una cualidad en la que los seres humanos puedan confiar con seguridad.

Estamos comprobando que el universo homérico está muy estratificado, los reyes y los príncipes gobiernan sobre la gente común, y por encima de todos se encuentran los dioses todopoderosos. De todos modos, la compasión por los seres inferiores es, al menos, una posibilidad. La tragedia griega es la gran creación de la democracia ateniense, y es aquí donde los dioses son presentados indiferentes a los dolores humanos e invulnerables a la compasión. Da la impresión de que cuidan y están preocupados principalmente de sí mismos, por lo que son insensibles a los problemas humanos. Aristóteles, como ya hemos visto, restringe la compasión hacia los semejantes. Por eso aunque los atenienses imploraban a los jueces ante el tribunal, intercediendo por los conciudadanos, este sentimiento no parece que se ampliara a los esclavos, prueba de ello es que estos últimos eran torturados constantemente. La compasión y piedad eran para aquellos de la misma condición, es decir, incluso aquellos que consideraban la compasión como una pasión positiva restringían su aplicación a los miembros de la misma clase<sup>19</sup>.

No obstante, a pesar de la separación entre el mundo de los dioses y los mortales, Homero, al contrario que Aristóteles, también presenta a los dioses imbuidos por alguna emoción humana, en concreto, por la compasión. Aunque es verdad que ésta no es la característica principal, de algún modo, Homero rompe con la insensibilidad de los dioses.

### 3. ARISTÓTELES Y LA COMPASIÓN CRISTIANA

La compasión en Aristóteles no es una virtud, sino una emoción o pasión, pero no se contraponen a la virtud, pues todas las emociones se pueden vivir de manera virtuosa en su justo término. En cambio, la compasión en el sentido cristiano es una virtud, e incluso se puede considerar la actitud o el comportamiento más distintivo del cristiano.

La compasión no es una virtud, sino una afección o pasión. Las pasiones o emociones son un fenómeno físico-psicológico, es decir, pertenecen a la psicología humana, unas disposiciones naturales permanentes o pasajeras sin valor moral alguno que son las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios.

---

<sup>19</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 111.

Para Aristóteles la compasión no es solamente un sentimiento de dolor por las desgracias que le afligen a otra persona, sino que es necesario juzgar que la otra persona sea inocente, ya que padece un dolor que no merece. Nos compadecemos porque creemos que existen personas honradas o buenas, pues de otra manera pensaríamos que todas personas son dignas de merecer algún tipo de dolor o sufrimiento, que de alguna u otra manera les corresponde (*Ret.* II, 8, 1385b 35-36). Son, precisamente, las víctimas inocentes de las desgracias las que despiertan una compasión extrema. Pero hemos de decir, en contra de Aristóteles<sup>20</sup>, que dirigir la compasión solamente hacia los buenos o aquellos que son nuestros semejantes es un planteamiento simplista.

La compasión cristiana rompe las fronteras aristotélicas, no presenta como sujetos de compasión a los buenos, sino a aquellos que no conocemos o no son de los nuestros, por ejemplo, extranjeros, a los de otra religión o cultura, como se ve en el ejemplo del samaritano. El cristiano no elige ni escoge de quien compadecerse, se compadece porque participa del destino del otro, sea quien sea, se reconoce en el otro y por eso es capaz de ponerse en su lugar y compartir su suerte. La compasión es mucho más que la bondad o simple ternura de corazón. La compasión comienza conmoviéndonos interiormente e impulsa a la persona a salir de sí misma y acercarse al que sufre para aliviar o curar su dolor.

Aristóteles señala que la gente se compadece de aquellos que son semejantes en edad, hábitos, carácter, rango y nacimiento; pues algo semejante les podía suceder a ellos. En la compasión, al contrario que en el amor, hay una distancia que separa al espectador u oyente de quien sufre y puede servir como un estadio anterior a la afección y a la comunidad de sentimientos. Quien escucha o contempla los sufrimientos de los otros, de algún modo está dispuesto a la compasión y ésta frecuentemente conlleva la afección y la pena. La compasión no está unida con la participación activa en la pena del otro que el amor presupone, pero puede conducir a ella.

Una situación que dificulta sentir compasión, es la de “aquellos que se creen superfelices”, instalados en su felicidad o bienestar, corriendo el riesgo de ser menos sensibles al sufrimiento ajeno, que siempre incómoda y cuestiona. Siguiendo esta lógica, para Aristóteles los dioses son inmunes a la compasión, al menos en esta concepción trascendente de la divinidad. Los dioses son invulnerables, por eso no pueden experimentar emociones.

---

<sup>20</sup> El Estagirita afirma que cuando entendemos que el sufrimiento lo han provocado las malas decisiones del agente, no lo compadecemos.

Según la definición aristotélica de compasión, la invulnerabilidad hacia las desgracias elimina la compasión, ajena a los dioses que viven eternamente. Cuanto más exaltada es nuestra concepción de los dioses más alejados estarán de una compasión de los humildes mortales. Podemos decir que Aristóteles hablaba de un tipo de compasión que se refería a los hombres y no pertenecía a los dioses. En una palabra, los dioses se muestran distantes de los problemas humanos que inspiran compasión en los mortales<sup>21</sup>.

Aparte de la invulnerabilidad hay otra razón por la que ellos no podían sentir compasión. Aristóteles la definirá como una clase de dolor, pero los dioses no pueden estar expuestos al sufrimiento. Los pensadores Platón y Aristóteles, que tenían una idea menos antropomórfica que la de Homero y los poetas, estaban inclinados a pensar que no, aunque Platón, de modo alegórico hablará de que los dioses tienen compasión de la humanidad (*Leyes*, 653d 1-3; 665a 3-6). Sin embargo, en la *República* (611) dirá que el alma inmortal es puramente mental; y en la carta (III<sup>22</sup>, 315c) dice que “lo divino descansa más allá del placer y el dolor”. Consecuentemente, se requiere que los dioses no sufran una aflicción asociada con la emoción de la compasión. Aristóteles no dejaba a los dioses otra actividad que la pura contemplación (*EN X*, 8, 1178b 8-23)<sup>23</sup>.

Aristóteles en la *Retórica* presupone que hay semejanza entre el compasivo y el compadecido, y que el sufrimiento del compadecido sea inmerecido. Pero el mismo autor en la discusión sobre la compasión y el miedo en la *Poética*, modifica su posición. Aquí separa los factores del merecimiento y semejanza, dividiéndolos entre las emociones de compasión y temor. La compasión depende de la percepción de la persona que está sufriendo inmerecidamente. Pero Aristóteles ahora explota la idea de semejanza para explicar por qué la tragedia también produce temor. Si los personajes en una tragedia son como nosotros en algún aspecto relevante, entonces su desgracia producirá en los espectadores una impresión de un mal futuro que es destructivo o penoso para ellos<sup>24</sup>.

El sentimiento filantrópico es como la compasión, pero no comporta un juicio de merecimiento. ¿Cómo se diferencia este sentimiento filantrópico del temor? Puede ser una respuesta no-moral a la aflicción de otro que es independiente de las consideraciones de nuestra propia vulnerabili-

<sup>21</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 106-107.

<sup>22</sup> PLATÓN, *Cartas*, ed. y tra. José B. Torres Guerra, Akal, Madrid 1993, 57.

<sup>23</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 112.

<sup>24</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 213-214.

dad y resulta simplemente de la percepción del sufrimiento del otro<sup>25</sup>. La filantropía no es sólo diferente del amor al prójimo cristiano y del amor al prójimo en el helenismo en general, sino que es también diferente del sentimiento de justicia de Aristóteles. La filantropía es simplemente el sentimiento de solidaridad interior hacia los seres humanos. La filantropía es más abarcadora que ἔλεος, que es solamente hacia los seres humanos que sufren, la filantropía es un sentimiento natural que te hace sentirte cercano de todas las personas, un sentimiento análogo a la simpatía o preocupación humana<sup>26</sup>. Aunque la filantropía a lo largo de la historia se va a entender más como una disposición o virtud que como una emoción. En el sentido de reconocer que algunas formas de sufrimiento son dignas de compasión por naturaleza, es decir, que ningún hombre merece estar en una situación tan lamentable<sup>27</sup>.

Ser conscientes del sufrimiento del otro puede generar un miedo a que nos ocurra a nosotros una aflicción semejante en el futuro. Pero, según Aristóteles, si no somos vulnerables a tal mala fortuna, no experimentaríamos ni compasión ni miedo. Según la concepción aristotélica de la divinidad, un Dios puede ser φιλόνηθος, en el sentido de preocuparse por los seres humanos. La gente común quizás no experimenta compasión ni temor al contemplar un hombre malvado que pasa de la buena a la mala fortuna, porque ellos normalmente no se conciben a sí mismos como “sumamente malos”; y por eso no se reconocen en esta figura. Aristóteles parece haber invertido la noción de semejanza aquí con una carga ética particular, por ello moraliza sobre el miedo y la compasión trágicos. Pero uno sí puede experimentar el sentimiento que impulsa a un joven a la compasión, que según Aristóteles, no tiene nada que ver con la debilidad o vulnerabilidad. Este sentimiento, que responde directamente al sufrimiento de otra persona, indiferente a su merecimiento o miedo por sí mismo, esto es lo que quiere decir Aristóteles por φιλόνηθον<sup>28</sup>.

Ya hemos señalado que Aristóteles presenta la compasión entre personas semejantes, y que aparece porque nos compadecemos por los que sufren una aflicción inmerecida, por eso nos compadecemos de las perso-

---

<sup>25</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 214-215. KONSTAN, *The Emotions*, 202. En el contexto de la teoría de Aristóteles sobre las emociones trágicas, podemos ver otro enfoque de la diferencia entre la compasión y la filantropía, pues Aristóteles da pie para un tipo de sensibilidad humana incluso hacia el sufrimiento del individuo injusto.

<sup>26</sup> POHLENZ, “Furcht”, 59.

<sup>27</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 88.

<sup>28</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 218.

nas buenas. Parece que no habría lugar para compadecernos de los malos, –pues reciben algo que se merecen–, ni de los extraños o extranjeros, –pues no son de los nuestros–. Esos rasgos alejan la compasión aristotélica de la cristiana. Pero, como acabamos de ver, en la *Po.* 1453a 1-4 se indica que hay un sentimiento de filantropía que abarca incluso a aquellas personas que no son buenas, a los injustos, con lo cual estaríamos aproximándonos nuevamente a la compasión cristiana.

Aunque la compasión en Aristóteles no tiene el sentido que tendrá después en el Cristianismo, sino que se refiere a un sentimiento de simpatía con el que padece dolor (con el que sufre). Si bien es verdad que con el tiempo esta palabra asociada a la esfera de las emociones y de los sentimientos, va a conocerse por el sentido cristiano de amor al prójimo, y se va a traducir por misericordia, humanidad o solidaridad<sup>29</sup>.

Dicho lo anterior, tenemos que salvar las distancias entre Aristóteles y el Cristianismo<sup>30</sup>. Como nos recuerda MacIntyre<sup>31</sup>, el Nuevo Testamento es el contraste más agudo contra Aristóteles. Pues además de elaborar virtudes de las que Aristóteles nada sabe –fe, esperanza y amor– no menciona la φρόνησις que es crucial para Aristóteles, e incluso alaba una virtud, la humildad, que Aristóteles cataloga entre los vicios. Aristóteles no hubiera admirado a Jesucristo y le habría horrorizado San Pablo, tal vez más que a Nietzsche. Ahora bien, las virtudes del Nuevo Testamento tienen la misma estructura lógica de Aristóteles. Una virtud es, para Aristóteles, una cualidad cuyo ejercicio conduce al logro del τέλος humano. El bien del hombre es, por supuesto, sobrenatural y no sólo natural, pero lo sobrenatural redime y completa lo natural.

<sup>29</sup> SCHADEWALDT, "Furcht", 131-134.

<sup>30</sup> Christopher CORDNER, "Aristotelian Virtue and Its Limitations", *Philosophy*, 69 (1994), 293. En la *Ética a Nicómaco* no encontramos mención de la amabilidad, compasión, perdón, arrepentimiento, humildad o las virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad. Puede que algunas de estas ideas tengan similitud con algunas aristotélicas, aunque no muestren una relación muy cercana. Hay un distanciamiento evidente entre el pensamiento moral aristotélico y el cristiano, como se puede ver en dos imágenes de estas tradiciones morales. Por un lado, tenemos la imagen aristotélica del noble, orgulloso y reservado que desprecia a la gente; y por otro lado, la figura del crucificado, que ama y perdona hasta el final. Hay una contraposición entre la arrogancia mundana del hombre virtuoso aristotélico y el amor desinteresado e incomprensible de Jesús.

<sup>31</sup> MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 2001.

## 4. LA COMPASIÓN EN LOS EVANGELIOS

En los Evangelios encontramos varios términos que se traducen por compasión, ἔλεος, οἰκτιρμός y σπλαγχνίζομαι. En nuestro estudio nos hemos centrado en σπλαγχνίζομαι porque es el término usado en las parábolas lucanas analizadas, que expresa la conmoción interior de la persona, que le mueve a hacer algo para socorrer a quien sufre. Cuando los Evangelios presentan a los necesitados que acuden a Jesús implorando piedad se utiliza siempre el término ἔλεος<sup>32</sup> (Mc 10, 47s; Lc 18,38; Mt 20,30s; Mt 9,27; Mt 17, 15; Lc 17, 13, etc.). En cambio, para señalar que Jesús acoge con misericordia a las personas que se hallan en alguna aflicción y les presta ayuda se utiliza el término σπλαγχνίζομαι, ya sea en el contexto de milagro (Mc 6, 34; Mc 8,2; Mc 10,52; Lc 7, 13), o bien cuando siente compasión por la muchedumbre (Mt 9, 36 y 14, 14a). Es decir, el término en el que hemos profundizado es el que mejor expresa lo que queremos significar por compasión, pues aunque comienza con una conmoción interior, es algo tan intenso, que no solamente se entenece el corazón, sino que la persona que se conmueve de esta manera, se compromete a hacer algo para aliviar o atender el sufrimiento ajeno. En nuestro estudio no hemos profundizado en el verbo ἐλέω que está relacionado con σπλαγχνίζομαι. Los dos verbos son en cierto sentido, intercambiables. Expresan la misma realidad, pero acentuando ángulos de visión diversos: ἐλέω dirige más nuestra atención hacia la acción compasiva concreta, mientras que σπλαγχνίζομαι nos conduce hacia la experiencia interna que genera necesariamente respuestas prácticas.

Además, según el estudio de Malina<sup>33</sup>, ἔλεος se utiliza en los LXX para traducir el término hebreo *hesed*, por lo que viene a significar amor firme, lealtad y fidelidad. De este modo, el significado de ἔλεος tiene un sentido de relación recíproca entre parientes y amigos, anfitriones y huéspedes, señores y vasallos, es decir, implica unas obligaciones recíprocas de ayuda, una obligación de lealtad interpersonal. Practicar ἔλεος es un acto de intercambio o reciprocidad, un acto recíproco de ayuda, y el prójimo es una persona con quien uno está vinculado por cualquier tipo de acuerdo implícito de ayuda recíproca.

Es cierto, el ἔλεος neotestamentario no es esencialmente un sentimiento, sino una acción hecha a otro o para otro. Pero ἔλεος es una acción o un

<sup>32</sup> MALINA, “ἔλεος”, 134. Como veremos a continuación quien pide ἔλεος es porque se siente acreedor, se le debe algo. Jesús tiene la obligación de ayudar pues es reconocido como Mesías dentro del grupo. El rechazo de Jesús a “practicar ἔλεος” a quienes se lo piden, hubiera sido algo vergonzoso, por no responder a la petición de un miembro de su propio endogrupo.



acto de ayuda a otro realizado por una persona que se ve obligada a atender a otra por las obligaciones que están enraizadas en la solidaridad. Esta solidaridad está arraigada en un sentido de compromiso interpersonal con otros miembros del grupo individualmente y con el grupo en su totalidad. ἔλεος supone una relación social de deuda que da derecho a que se le practique ἔλεος. De hecho, los que piden ἔλεος, son acreedores sociales, personas a quienes se les debe una deuda. Este derecho puede fundamentarse en el nacimiento (padres, hermanos, parientes del endogrupo), en un contrato (alianza, pacto, matrimonio) o en algo accidental (ayudar a una persona que se encuentra en una situación desafortunada).

Reconociendo la importancia de esta relación recíproca en las relaciones humanas, hemos de decir que el sentido fundamental de la compasión de Jesucristo es la gratuidad, del mismo modo que el amor cristiano más genuino es ágape, por eso nos vamos a centrar en el término σπλαγγίζομαι ya que es el que mejor describe el amor compasivo de Dios, tal como fue vivido y enseñado por Jesús.

El campo semántico de σπλαγγίζομαι en el NT está vinculado a tres sustantivos:<sup>34</sup> Σπλάγχνα entrañas o corazón son la sede donde se alojan los sentimientos, ἔλεος compasión expresa más bien el sentimiento, la conmoción en cuanto tal, y οἰκτιρισμός traducido también por compasión y misericordia, que es la expresión del sentimiento, su exteriorización. El *Testamento de los XII Patriarcas* es el primer texto que aplica el término σπλάγχνα a Dios. El significado más frecuente es el de sede de la misericordia para el sustantivo y experiencia de la misericordia en el verbo. El *Testamento de los XII Patriarcas*<sup>35</sup> da un sentido teológico a la raíz σπλαγγ- y sustituye οἰκτιρω usado por LXX, por σπλαγγίζομαι, lo que constituye una novedad a la hora de traducir los términos hebreos de la raíz *rāham*<sup>36</sup>. Este verbo

<sup>33</sup> MALINA, “ἔλεος”, 117-139. MALINA, “ἔλεος”, 126. Sostiene que ἔλεος, al igual que *hesed* en el lenguaje artificial de la Biblia Hebrea, significaba el derecho endogrupal a la ayuda o asistencia. Pedir que alguien practique ἔλεος significa comportarse como un acreedor que pide a los demás que le paguen lo que le deben.

<sup>34</sup> ESTÉVEZ, Elisa, “Significado de σπλαγγίζομαι en el NT”, en *Estudios Bíblicos*, 48 (1990), 518.

<sup>35</sup> DAVIES, *A Theology*, 245. Este texto pertenece al siglo II a. C. y muestra un fuerte paralelismo con la terminología de la compasión que encontramos en el NT, que puede reflejar un cambio en la terminología para la traducción de *rahēmim* que tuvo lugar en el período del Segundo Templo, o puede ser el resultado de una interpolación cristiana del texto. En esta obra σπλάγχνα ya no significa la parte interna o el centro del sentimiento, sino específicamente el asiento de la misericordia, lo cual lleva a concederle el sentido de amor misericordioso o compasión.

<sup>36</sup> DAVIES, *A Theology*, 243. El verbo *rham* puede indicar la compasión de un rey, pero en dos metáforas aplicadas al amor de Dios por Israel puede también significar la

hebreo casi siempre se predica de Dios, mientras que *σπλαγχνίζομαι* se reserva casi exclusivamente para Jesús<sup>37</sup>. Esta traducción de *rāham*, introducida por los escritos tardíos del judaísmo, va a marcar el inicio de la ampliación semántica que encontramos en el NT. El sustantivo *σπλάγχνα* y sus derivados, fuera de Lc 1,78<sup>38</sup> donde aparece unido a *ἔλεος* no se encuentran en los sinópticos, mientras que el verbo sólo aparece en estos. Los nueve textos que tienen a Jesús como sujeto están en un contexto de milagro, excepto Mt 9, 36. Teniendo en cuenta la parquedad de los evangelios en cuanto a la expresión de los sentimientos de Jesús, reviste gran importancia el uso reservado a Jesús de *σπλαγχνίζομαι*, como expresión de aquello que revela su interioridad y le mueve en su misión<sup>39</sup>.

De este modo en Jesús de Nazaret se unen, por una parte, la emoción interna, la conmoción interior; y, por otra, la acción misericordiosa. Es decir, en Jesús no se produce una disociación entre los sentimientos y la razón, por lo que en cierto modo en su vida y actuación se supera la disociación entre la emoción y la razón. En Jesús de Nazaret se da un equilibrio entre esta experiencia interna que le conmueve, y la acción a la que se siente llamado.

El concepto de compasión tal como lo encontramos en el Nuevo Testamento está dominado por la terminología de *σπλάγχνα* y *σπλαγχνίζομαι* que traducen *rah<sup>e</sup>mîm* y *rāham* respectivamente. El sentido de *σπλάγχνα* en el griego clásico es de tripas o entrañas. Aunque los desarrollos en el voca-

---

compasión familiar de un padre o una madre por sus hijos. *Rah m* y *r ham* son sinónimos de *rehem*, que significa vientre, y juntos sugieren el sentimiento de comunidad de naciones y el lazo de solidaridad entre ellos. Aunque es una cualidad divina se puede aplicar a las relaciones humanas, la raíz *rhm* tiene mucho en común con el nombre *hesed*, que denota la fundamental orientación de Dios hacia su pueblo que fundamenta su acción compasiva. Como una bondad, que es socialmente activa y perdurable, *hesed* es para Israel la certeza de un Dios benevolente que nunca abandona a su pueblo.

<sup>37</sup> ESTÉVEZ, "Significado", 513. En la mayoría de los casos este verbo quiere expresar que este sentimiento es experimentado principalmente por Jesús. El verbo aparece siempre en singular y Jesús habla en primera persona y comunica este sentimiento que tiene a sus discípulos (Mt 15, 32 y Mc 8, 1-2). La experiencia vivida por Jesús nace a raíz de situaciones concretas que motivan compasión: hambre, leproso, epiléptico, etc. El verbo encierra un significado doble: el sentimiento que experimenta (ternura, compasión, misericordia) y la reacción corporal que se provoca (las entrañas se mueven).

<sup>38</sup> CONTRERAS, *El padre*, 289. San Lucas nos recuerda que las entrañas de Dios son de misericordia; por eso el sol que va a nacer de lo alto –Jesucristo– es visita liberadora de Dios que salva y trae la luz de la vida a los que viven en las tinieblas. Todos los milagros y obras de Jesús son una visita de Dios a su pueblo y debido a sus entrañas de misericordia, salva a su pueblo por medio de Jesucristo.

<sup>39</sup> LÓPEZ VILLANUEVA, Mariola, "Tocar al leproso: Mc 1, 40-45", en *Estudios Eclesiásticos*, 77 (2002), 120-122.

bulario cristiano pueden ser trazados ya en la traducción griega de las escrituras hebreas, es notable señalar que los LXX generalmente traducen *rah<sup>e</sup>mîm* por el nombre οἰκτιρμοὶ y *râham* por los verbos οἰκτίρω o ἐλεέω. Solamente en la última parte de los LXX encontramos la ocurrencia de σπλάγχνα como ‘víscera’, como un término sacrificial, aunque Pro 12, 10 traduce *rah<sup>e</sup>mîm* como una aplicación metafórica<sup>40</sup>.

Como hemos indicado, en los escritos del Nuevo Testamento, σπλαγχνίζομαι se reserva generalmente para Jesús únicamente, aunque se atribuye también a figuras que representan el perdón divino y la misericordia en tres parábolas (Lc 10, 25-37; 15, 11-32 y Mt 18, 23-25). En Mc 9, 22 se le pide a Jesús que se apiade de los enfermos (σπλαγχνίζομαι). Jesús se compadece de la viuda de Naím y resucita a su hijo (Lc 7, 11-17), se apiada de dos ciegos y les devuelve la vista (Mt 20, 29-34), tiene piedad de un leproso y le cura de su enfermedad (Mc 1, 40-45). En concreto, Jesús se compadece de las multitudes que le escuchan, les da de comer y les cura: es una imagen que resume su ministerio de enseñanza y cuidado de la humanidad (Mt 9, 36; 14, 14; 15, 32; Mc 6, 34; 8, 2). La compasión del mismo Jesús como la compasión de Dios se evoca en el cántico de Zacarías del Evangelio de Lucas (1, 78) donde leemos: “por la entrañable (σπλάγχνα) misericordia (ἐλέους) de nuestro Dios nos visitará el sol que nace de lo alto<sup>41</sup>.”

Ahora bien, como acabamos de ver, en el texto lucano anterior también el NT utiliza ἔλεος (27 pasajes) ἐλεάω (3 veces), ἐλεέω (29 testimonios) y ἐλεεῖν traducido comúnmente como compasión, tener compasión, tener misericordia y expresan la misericordia de Dios y del Señor Jesús, como por ejemplo en Mc 5, 19. En el texto mencionado arriba del capítulo primero de San Lucas, se utiliza cinco veces dicha expresión, en los versículos 50, 54, 58, 72 y 78<sup>42</sup>. Y también en otros muchos lugares de las cartas de Pablo y las apostólicas. Se emplea ἔλεος igualmente en la súplica de ¡Ten piedad!

<sup>40</sup> DAVIES, *A Theology*, 244. DAVIES, *A Theology*, 252. Fue la raíz hebrea *rhm* con sus formas verbal, nominal y adjetival *r ham*, *rah<sup>e</sup>mîm*, *rah m* la que se tradujo en los términos griegos σπλαγχνίζομαι, σπλάγχνα y σπλαγχνός, con las connotaciones de entrañas y sentimiento emotivo que se traduce como moverse con compasión. Pero hay que decir que a pesar de la enorme importancia del concepto de compasión en ambos testamentos y sus ricas resonancias en los términos hebreos y griegos que la corresponden, la compasión no es una de las virtudes que se señala en los períodos tempranos por ser un distintivo primero del Dios con nosotros.

<sup>41</sup> DAVIES, *A Theology*, 245.

<sup>42</sup> STAUDINGER, F, “ἔλεος”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, Horst BALZ y Gerhard SCHNEIDER eds., tra. Constantino Ruíz-Garrido, Sígueme, Salamanca 1996, 1315. Lucas recoge el concepto veterotestamentario *hesed* en su sentido original como fidelidad de Dios clemente y creador. Lucas interpreta que la misericordia clemente de Dios, prometida en el AT, experimentada en la historia de la salvación de Israel,

que los enfermos dirigen al Jesús terreno: Mt 9, 27; 15, 22; 17,15; 20, 30-31; Mc 10, 47-48; Lc 17, 13; 18, 38-39. Se usa igualmente para expresar la misericordia de Dios y de los hombres: Mt 5, 7; 9, 13; 12,7; 18,33; 23,23; Lc 10, 37; sin mencionar los textos de las cartas apostólicas. Finalmente, se utiliza además en otros lugares significando limosna<sup>43</sup>.

El desarrollo de la terminología *σπλαγχνίζομαι* y *σπλάγχνα* en el NT, presta una resonancia diferente al lenguaje de misericordia y altruismo caritativo y añade una dimensión más afectiva. Se debe preferir el término compasión como una traducción de estos vocablos particulares en lugar de piedad, forma más jurídica. Hemos anotado ya el uso del verbo para la compasión activa y eficaz de Jesús en los sinópticos (y para la representación de la compasión activa de Dios en parábolas), y la frase “la entrañable misericordia de nuestro Dios” de Lc 1, 78. *Σπλαγχνίζομαι* no aparece en absoluto en los textos paulinos. En cambio, si se usa el término *σπλάγχνα* y tiene considerable importancia, tanto desde la perspectiva de la antropología cristiana, como desde la relación con Cristo<sup>44</sup>.

Como hemos apuntado *σπλαγχνίζομαι* se encuentra en el NT, pero únicamente en los sinópticos. En las parábolas denota una especial actitud humana y en otros lugares es usado únicamente por Jesús. El *Pastor de Hermas* usa frecuentemente este verbo para explicar que todo arrepentimiento deriva de la misericordia y compasión del Señor. Solamente una vez más aparece el verbo en los padres apostólicos en 2<sup>a</sup> Clem. 1,7 y se refiere a la misericordia de Dios para salvar a los cristianos. Todo esto indica que este verbo fue usado primeramente por judíos y cristianos helenistas para referirse a la actividad divina. Cuando se usaba para describir acciones humanas, tal comportamiento era visto como un reflejo de la compasión divina<sup>45</sup>.

La palabra *σπλάγχνα* es parte del vocabulario de la unidad de la iglesia cristiana, junto con los dones del Espíritu, la metáfora del “cuerpo” y las connotaciones sociopolíticas de *κοινωνία*. Pero se diferencia de estos en que se enfoca al dominio del sentimiento, de una afección intensa de compasión, que se experimenta en un sentido importante, dentro de Cristo,

---

alcanza su plenitud en la clemente entrega que Dios hizo de sí mismo ante los insignificantes y los pobres en la encarnación de su Hijo.

<sup>43</sup> STAUDINGER, “*ἔλεος*”, 1311-1312. Estos términos (sustantivo y verbo) penetraron del ámbito profano al lenguaje religioso de la Biblia. Son conocidos desde Homero y significan el sentimiento que se experimenta ante el infortunio que aflige a otra persona, y la acción que brota de ese sentimiento.

<sup>44</sup> DAVIES, *A Theology*, 246-247.

<sup>45</sup> HOLGATE, *Prodigality*, 177-178.

quien es “la entrañable misericordia de nuestro Dios”. Podemos decir que la *rah<sup>e</sup>mîm* de Dios el sentimiento humano dentro de las relaciones cercanas, tal como el sentimiento de un padre por su hijo, entonces la afección humana *σπλάγγνα* es configurada por la entrega divina y llega a ser el fundamento de la nueva vida que es el espíritu de la Iglesia. La compasión en este sentido representa la transformación de la humanidad por la suprema compasión de Dios en la encarnación. Dios llega a convertirse en compasión en la carne, Dios ha llamado a su pueblo para llegar a ser compasión dentro de la comunidad de la Iglesia, Dios es compasivo y misericordioso con su pueblo<sup>46</sup>.

El Evangelista San Lucas usa el verbo *σπλαγγνίζεσθαι* tres veces en su Evangelio y ninguna de ellas tiene paralelos en la literatura neotestamentaria; ocupa una posición privilegiada de la unidad narrativa<sup>47</sup>: en el episodio de la viuda de Naím (7, 13), en la parábola del buen samaritano (10, 33) y en la parábola del hijo prodigo (15,20). En las tres ocasiones se convierte en el punto central del relato. El primer texto es el único en que Lucas dice que Jesús se conmovió, pues los otros dos pertenecen a parábolas. Jesús entra en la ciudad y encuentra al cortejo que lleva a enterrar a un joven, el hijo único de una madre viuda. Jesús al ver<sup>48</sup> a la madre se conmovió y devolvió la vida al hijo de sus entrañas<sup>49</sup>. Las palabras “tuvo compasión de ella” (7,13) constituyen el punto álgido del relato en que Jesús cambia la muerte y el sufrimiento, en vida y alegría. Todo el relato descansa sobre estos hondos sentimientos de Jesús quién al ver a esta madre que ha perdido a su hijo se enternece con una hondísima compasión que le mueve a actuar. Jesús se conmueve al ver llorar a esta madre sola y desamparada, y de sus entrañas brota un manantial de misericordia activa<sup>50</sup>.

En la parábola del buen samaritano, también vemos como el samaritano pasa junto al hombre malherido al lado del camino, tuvo compasión y le

<sup>46</sup> DAVIES, *A Theology*, 248-249.

<sup>47</sup> MENKEN, “The position”, 108-109. CONTRERAS, *El padre*, 288. Siempre que aparece el verbo *σπλαγγνίζομαι* en Lucas, ocupa el puesto central. Esto sirve para resaltar la dimensión profunda de su Evangelio, como el mensaje de la misericordia entrañable de Dios. Ésta se hace presente en Jesús, cuyas entrañas se conmueven ante la miseria de la humanidad.

<sup>48</sup> BOVON, *El Evangelio* v. I, 512. Todo comienza con la mirada de Jesús que se dirige a la madre y no al hijo. Esta mirada provoca el sentimiento y amor compasivo de Jesús.

<sup>49</sup> ESTÉVEZ, “Significado”, 526 y 540. Jesús siente que sus entrañas se conmueven delante de una madre que ha perdido definitivamente “el fruto de sus entrañas”. Jesús se siente afectado allí donde la misma madre se siente herida y dolida. La conmoción de las entrañas es la fuente de donde brota la misericordia. Dios visita a su pueblo en el signo realizado por Jesús.

<sup>50</sup> CONTRERAS, *Un padre*, 285.

ayudó. Se dice que se “conmovió en sus entrañas” o “se le rompió el corazón”, se presenta la conmoción en estado absoluto; indicando el sentimiento noble que le llenaba. Aquí también ἐσπλαγγνίσθη marca el cambio llevado a cabo por el samaritano, desde la condición desamparada del hombre herido a su atención y cuidado.

Lucas usando el verbo σπλαγγνίζεσθαι en tres momentos cruciales del texto quiere indicar algo esencial de su Evangelio, el amor misericordioso de Dios. Primero, del padre hacia el hijo (15, 20) representando el amor de Dios que es compasivo (Lc 6, 46), segundo en su Hijo Jesucristo (7, 13), se trata de una caracterización de Jesús como Mesías, en quien está presente la misericordia de Dios<sup>51</sup>. Finalmente, la parábola del Buen Samaritano, aunque ha sido interpretada identificando a Cristo como buen samaritano que se acerca a todos los que están malheridos; pero en realidad el samaritano es una persona que ajusta sus acciones a la medida de la misericordia divina y cumple así la voluntad de Dios. Además la invitación: “vete y haz tú lo mismo” es un apremio para todos los que escuchamos su mensaje, y nos predispone a entender que el cristiano tiene que hacer realidad en su vida esa misma compasión de Dios. Si así es nuestro Dios y nos lo ha revelado en la encarnación de su hijo, así debemos ser también nosotros, así debe ser nuestro modo de ser y de comportarnos.

Σπλαγγνίζομαι designa la compasión expresada por Jesús (9 veces) y por los tres protagonistas de tres parábolas (Mt 18, 27; Lc 10, 33 y 15, 20) a la vista de la necesidad humana. Expresa la reacción de la persona frente a una situación determinada y encierra en su significado un doble aspecto: el sentimiento que se experimenta (ternura, compasión, misericordia) y la reacción corporal que se provoca (el moverse de las entrañas). Se trata de una experiencia interna que genera una respuesta práctica; una reacción liberadora que se traduce en un gesto concreto de liberación y salvación<sup>52</sup>.

Podemos afirmar que se presenta, casi de modo exclusivo, a Jesús como sujeto de σπλαγγνίζομαι. Acompañados de este verbo, entramos, pues, en la esfera del amor compasivo de Dios mismo, tal como fue enseñado y vivido por su Hijo<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> KÖSTER, “Σπλάγγνον”, 554.

<sup>52</sup> LÓPEZ VILLANUEVA, “Tocar”, 122. ESTÉVEZ, “Significado”, 519.

<sup>53</sup> ESTÉVEZ, “Significado”, 522. Estévez, “Significado”, 541. “El verbo σπλαγγνίζομαι aporta una novedad radical a la comprensión natural de la experiencia de la compasión. No se trata de una simple emoción pasajera de pena o de piedad por quien sufre, sino que afecta en las entrañas a la persona que la experimenta y se convierte en eficacia liberadora hacia quien vive una experiencia de debilidad y de impotencia.” LÓPEZ VILLANUEVA, “Tocar”, 137-138. Σπλαγγνίζομαι recoge el movimiento por el que Dios se conmueve y se

Este sentimiento referido exclusivamente a Jesús, lo diferencia radicalmente de las otras personas que aparecen en los relatos. Jesús se conmueve ante la vista de la miseria, el dolor o la desgracia humana<sup>54</sup>. La aplicación del verbo a Jesús representará una caracterización mesiánica, atípica en las expectativas mesiánicas judías. La compasión pone de manifiesto la manera concreta en que el mesianismo de Jesús va a llevarse a cabo y la ruptura que supone con la imagen judía-farisea de entender la salvación otorgada por Dios<sup>55</sup>.

La compasión ha invertido el esquema fariseo, ya no se trata de excluir para alejar cualquier marca de impureza y evitar el mínimo contacto con un cuerpo impuro, sino de incluir lo que es considerado sucio para hacerlo partícipe de la misericordia de Dios. Por ejemplo, cuando Jesús lleva a cabo el gesto prohibido de tocar al leproso invierte las relaciones de fuerza, porque aquí ya no es lo impuro lo que contagia, sino lo puro<sup>56</sup>. Es una pureza contagiosa que puede volver puro lo impuro, expulsa toda impureza del contacto y no está amenazada por ella; es expansiva y dinámica. La impureza ha perdido su poder de contagio, porque la misericordia de Dios se ha derramado en ella. La compasión de Jesús genera un movimiento de inclusión. No es ya la exclusión de lo impuro y la defensa de lo puro lo que dispone a la relación con Dios, sino que es Dios, en Jesús, el que conmoviéndose en lo más hondo sale al encuentro del dolor y de la debilidad. El papel de la compasión que experimenta Jesús en este comba-

---

estremece en sus entrañas ante el dolor de su pueblo (Ex 34, 5; Dt 4, 31; Sal 78, 38). Se trata de sentir interiormente lo que golpea al otro. Esto provoca una reacción liberadora que moviliza a sacarle de su desamparo teniendo parte con él. Esta manera de Jesús de ser un Mesías compasivo rompe con las expectativas mesiánicas judías, relacionando así la *kénosis* de Jesús con el ministerio de la compasión. El movimiento por el que Jesús se conmueve en las entrañas es el mismo movimiento que recoge los gritos y lamentos de nuestro mundo, es el dolor por la lejanía de las fuentes de la vida, pero es también, desde Jesús, un dolor atravesado por la fuerza vivificadora de Dios, por la *dynamis* de su compasión.

<sup>54</sup> CONTRERAS, *El padre*, 295. Estos sentimientos de misericordia se despiertan ante la fragilidad humana, ante la situación lacerante del dolor del prójimo. Hay que señalar que el verbo *πλαγχνίζομαι* indica no una emoción fugaz, pasajera –como si fuera un desliz de la debilidad humana–, sino que se alberga en lo más profundo y de ahí surge con el ímpetu de una emoción muy fuerte que afecta a toda la persona.

<sup>55</sup> LÓPEZ VILLANUEVA, “Tocar”, 122.

<sup>56</sup> BORG, J. Marcus, *Conflict Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, Trinity Press International, Harrisburg 1998, 147-148. En la enseñanza de Jesús era la santidad no la impureza lo que se entendía como algo contagioso, como un poder transformador, el poder de lo santo. Jesús, de este modo, presenta un concepto diferente de la santidad de Dios: para conservar la santidad no hay que separarse de las fuerzas contaminantes, sino que el poder de la santidad de Dios puede transformar lo que es impuro.

te no tiene un sentido pasivo sino que ella misma es combate, en cuanto lucha contra el mal y sus diversas ramificaciones<sup>57</sup>.

Esta experiencia de la compasión de Dios fue el punto de partida de toda la actuación de Jesús que le condujo a introducir un nuevo principio de actuación: la compasión. Si la espiritualidad del pueblo judío estaba basada en el código de pureza o santidad formulada en el Levítico (17-26): “Sed santos porque yo, el Señor vuestro Dios soy santo”. El pueblo debe imitar al Dios Santo del Templo, un Dios que rechazaba a los paganos, a los pecadores, impuros y bendecía a los justos y los puros. El ideal del pueblo elegido era ser santos como Dios. Esta santidad se entendía como “separación de lo impuro” y de lo no santo. Jesús revoluciona este código de conducta, no es la santidad, sino la compasión el principio que debe inspirar la conducta humana, pues Dios es compasión.

Esta conmoción interior de la que hablo se produce en el Nuevo Testamento únicamente cuando se dan situaciones de carencia producidas por el dolor, el pecado, la muerte, la opresión, la injusticia y la mentira. La mayor parte de los sujetos ante los cuales Jesús se conmueve están afligidos por varias de estas cadenas. Se trata de enfermos que sufren las consecuencias dolorosas de su enfermedad y que quedan al margen de la sociedad, o bien del pueblo sencillo que vive bajo el dominio no sólo del Imperio Romano, sino también del poder político, económico y cultural de los grandes de Palestina<sup>58</sup>.

## 5. LA COMPASIÓN EN EL PENSADOR CRISTIANO LACTANCIO

Los pensadores cristianos van a compaginar la emoción de la compasión con la trascendencia de Dios, es decir, los elementos físico-psicológicos y filosóficos de la compasión como una emoción, con la idea de que el mismo Dios es compasivo y misericordioso. No hay una separación entre la compasión divina y la compasión humana, pues en el Cristianismo la humanidad de Dios, en la encarnación asume la realidad humana, con lo cual los sentimientos y pasiones son asumidos por el mismo Dios, por lo que se pueden vivir de manera moderada o virtuosa. Y lo que es más, si el mismo Dios se ha encarnado y en su Hijo nos ha manifestado su misericordia y su amor, su misma esencia, no hay otro camino para el cristiano, que el de poner en práctica o actualizar esa misericordia de Dios

---

<sup>57</sup> LÓPEZ VILLANUEVA, “Tocar”, 131-134.

<sup>58</sup> ESTÉVEZ, “Significado”, 534.



Conviene decir algo de Séneca, que si bien no es un pensador cristiano, es contemporáneo de San Pablo y representa una evolución dentro del pensamiento estoico. La clemencia durante el tiempo de Augusto fue enumerada entre las virtudes del emperador romano. Séneca, filósofo estoico tutor del emperador Nerón, trazó una distinción entre la misericordia o compasión<sup>59</sup>, que era considerada como un vicio siguiendo la tradición estoica de rechazo de las emociones y la clemencia<sup>60</sup>, a la que concedió un rango de virtud. No era nada fácil de mantener la clemencia como una virtud, dentro de la tradicional hostilidad estoica hacia la compasión. El segundo libro hace una distinción técnica entre clemencia y compasión. Hay algunos elementos que se prestan a confusión, pues la compasión, el indulto y el perdón se consideran virtudes en el libro I, pero en el II son vicios. Parece que la compasión fue vista como una virtud o disposición amable entre los círculos intelectuales paganos de aquel tiempo.

Podemos preguntarnos por qué Séneca reivindica la clemencia como virtud y considera la compasión como un vicio. Es posible que utilizando la palabra compasión hubiera ofendido a los estoicos, filosofía dominante en la época. Pues la compasión, al contrario que la clemencia, era primero y ante todo una emoción más que una virtud, y así menos adecuada para invocarla como un atributo del carácter. La clemencia se entendió como una disposición –una parte de la propia constitución o ingenio, como su opuesto, la dureza de temperamento–. Es frecuente unirla con *mansuetudo* o afabilidad, o también *humanitas*<sup>61</sup>.

De todas maneras debemos decir que aunque los estoicos valoraban la afabilidad, la filantropía o sentido humanitario y el sentirse hermano de todos los hombres, por el sentido cosmopolita, nunca se dejan conmover por el dolor del otro, siempre hay una distancia, no se puede hablar de intersubjetividad, de ningún modo el sabio se dejaría afectar por el padecimiento del otro, pues perdería la *apatheia*, su paz o tranquilidad. El sabio

---

<sup>59</sup> SÉNECA, Anneo Lucio, *Sobre la clemencia* (=Clásicos del pensamiento 48), trad. y notas de Carmen Codoñer, Tecnos, Madrid 1988. En (II,5,1) dice que la compasión es un fallo del espíritu apocado que se derrumba al contemplar las desdichas de los demás. Y en (II,5,4) considera que la compasión es una enfermedad del espíritu que se contrae al contemplar las desgracias de los demás, o una depresión causada por los males de los demás, que cree que suceden a quienes no lo merecen.

<sup>60</sup> *Sobre la clemencia*, II, 3, 1: La clemencia es la moderación interior aplicada a la capacidad de administrar un castigo, o la comprensión de un superior frente a un inferior al decidir una pena. Hay que inclinarse a la suavidad en la pena. Pues en (II,3,2) la clemencia es la medida que perdona parte de la pena merecida y debida.

<sup>61</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 101.

se puede sentir cercano o hermano de todos los hombres, siempre y cuando esto no le perturbe en demasía.

Siguiendo la tradición estoica de la erradicación y liberación de las emociones, algunos padres de la Iglesia quisieron modelar a Jesús según el sabio estoico<sup>62</sup>.

Un pensador fundamental para entender la evolución del concepto de compasión cristiana es Lactancio en sus *Instituciones Divinas*, libro compuesto en la primera década del siglo IV. Lactancio se enfrenta a los estoicos por su rechazo de la compasión. Mientras los estoicos<sup>63</sup> pretendían erradicar del hombre los sentimientos como si fueran enfermedades, nuestro autor valora el papel de las emociones en la vida humana. Tres pasiones constituyen los vicios primeros en el alma humana: la ira, el deseo y la pasión (*Ins. Div.* VI, 19,4). Los estoicos creen en la extirpación de estas emociones, mientras que Aristóteles argumentaba que debían controlarse.

Si las emociones son connaturales y tienen una función, no se pueden eliminar completamente como dicen los estoicos, tampoco pueden ser moderadas, pues ellas deben ser malas o buenas, pero si son malas, entonces deben evitarse y si son buenas deben disfrutarse totalmente. Lactancio concluye diciendo que por sí mismas las emociones son naturales y buenas; su valor depende del modo que son usadas: si se usan para fines buenos, entonces son virtudes<sup>64</sup>; si para fines malos son vicios. De este modo, se dice que el enfado es bueno cuando limita el pecado. Del mismo modo, el deseo sexual es bueno cuando motiva la procreación, aunque es malo cuando conduce al adulterio<sup>65</sup>.

Lactancio argumenta que la principal virtud humana es la justicia siguiendo la tradición clásica, pero la compasión (VI,10,2) es inseparable de la justicia. La tensión entre la justicia de Dios y su misericordia o compasión va a continuar en la teología cristiana. Por ejemplo, San Anselmo expresa que Dios castiga a los pecadores porque se lo merecen, pero les perdona porque es misericordioso en sí mismo. La primera obligación de la justicia es estar unida a Dios, la segunda es estar unida al hombre. A la primera, Lactancio la llama *religio* (aludiendo tal vez a la raíz de unir o liga-

---

<sup>62</sup> SORABJI, *Emotion*, 297.

<sup>63</sup> LACTANCIO, *Instituciones Divinas* (=BCG 137), Libros IV-VII, intro. y tr. E. Sánchez Salor, Gredos, Madrid 1990, (*Ins. Div.* VI, 15,3), 229. “Los estoicos están locos, pues no moderan sus sentimientos, sino que los extirpan y pretenden, de la forma que sea, privar al hombre de sus tendencias naturales.”

<sup>64</sup> Si las virtudes usadas apropiadamente son virtudes, entonces estamos redimiendo el valor de la compasión.

<sup>65</sup> LACTANCIO (*Ins. Div.* VI, 16,1-10), 232-233.

ción), la otra es *miserericordia* o *humanitas* que describe el mayor vínculo de unión entre los seres humanos<sup>66</sup>.

Equiparando la compasión con la humanidad, Lactancio la ha conducido hacia lo que los griegos llamaron *φιλανθρωπία*, el auténtico sentido humanitario (VI, 11, 1). Lactancio generalmente habla de *humanitas*, pero más tarde se convierte en ejercicio de la misericordia. Aunque *humanitas* puede significar ternura y una educación alta, como la *παιδεία* griega, Lactancio la usa en un sentido inclusivo, abarcando a todos los seres humanos. Por un proceso de asimilación semántico, Lactancio continúa con la identificación de *humanitas* con amor (*caritas*) y con reverencia (*pietas*), incluyendo de este modo a los más humildes y necesitados.

Lactancio reafirma el valor de las pasiones como virtudes en potencia, siempre que sean usadas apropiadamente. Pues si la virtud consiste en contener la pasión corporal, necesariamente carecerá de virtud quien no tiene pasiones que frenar (*Ins. Div.* VI, 15, 6). Asimila la compasión a la virtud de la justicia y otros valores humanos tales como la simpatía, el amor caritativo y la piedad, incluyendo a toda la humanidad en su ámbito. Lactancio invierte completamente el concepto clásico de compasión: la misericordia no está basada en la pena o el miedo; no está limitada a aquellos que son similares a nosotros, sino que es compatible con la justicia y se extiende a todos<sup>67</sup>. En los escritos de Lactancio se observa esta transvaloración de la compasión<sup>68</sup>, como evoluciona de pasión a virtud, y luego a una obligación dentro de la ética cristiana, y es precisamente este último el significado con que ha continuado hasta el día de hoy<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> LACTANCIO, (*Ins. Div.* VI, 10,4), 206.

<sup>67</sup> Precisamente el Cristianismo no se difundió en la sociedad antigua por la fe en Jesús Salvador, sino que se debió a la acción de una característica religiosa del judaísmo bíblico, el amor al hombre por amor de Dios. Fue el amor fraterno lo que permitió extenderse y penetrar rápidamente en aquel mundo. ROUKEMA, "The Good Samaritan", 72-73. La propagación del Cristianismo en los primeros siglos se debió no solo a la caridad que los cristianos mostraron entre sí, sino también por su amor hacía los no cristianos y sus actuaciones en los tiempos difíciles, como por ejemplo durante las epidemias. Los cristianos movidos por una motivación religiosa ayudaban a los necesitados y les ofrecían una red social en la que convivir, por eso muchas de estas gentes se sintieron atraídas y se convirtieron al Cristianismo.

<sup>68</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 95. Pero aunque la compasión va unida a la justicia, sobrepasa lo que exige la justicia, y como la misericordia, juzga el sufrimiento del otro con un espíritu generoso y humano. Lactancio, como hemos visto, defiende la compasión contra los estoicos identificándola con *humanitas*, *caritas* y *pietas*. Con este movimiento invierte el sentido de la compasión, de ser considerada como una emoción a convertirla en una virtud u obligación.

<sup>69</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 124.

Como hemos visto, aunque los dioses paganos y romanos podían sentir compasión en alguna ocasión, –así lo vimos en Homero–, ésta nunca era su rasgo principal, y los filósofos nunca lo respaldaron como tal. En la Biblia judía y cristiana, sin embargo, como en las escrituras musulmanas más adelante, la compasión será parte de la misma esencia de Dios. Al traducir esta idea hebrea al griego con ἔλεος o al latín *misericordia*, generó en numerosas lenguas una tensión con relación a los usos tradicionales. También los significados de los términos griegos y latinos fueron evolucionando independientemente de la respuesta a unas condiciones sociales nuevas y otras influencias, y la compasión fue apareciendo unida a la justicia en las oraciones paganas y peticiones oficiales.

#### 6. A VUELTAS CON LA COMPASIÓN

La teología de la compasión del Antiguo Testamento que está íntimamente unida con el propio nombre de Dios, anticipa el Dios Emmanuel en la persona de Cristo, “Dios con nosotros”. La encarnación de la compasión y liberada esencia de Dios en Cristo, que es el fundamento del conocimiento cristiano de Dios, apunta a los pasajes del Éxodo en los que se puede discernir una unidad última de la compasión, presencia y creatividad. Para los cristianos es Jesús quien personifica o encarna la acción liberadora y compasiva de Dios-Padre, y Él es con el Padre un único Dios. El nombre de Dios compasivo pertenece no solamente a la propia descripción de Dios, sino también a su hipostática comunicación personal, y así se ha revelado<sup>70</sup>.

En las formulaciones clásicas de Cristología llamar a Jesús la compasión de Dios es hacer verosímil la encarnación. La compasión de Dios, como la Palabra, la Vida y la Luz, se refiere a la actividad en Dios, y nos ayuda a comprender a Dios de un modo dinámico. Más aún, describe a Dios en una actividad que le relaciona con la creación y las criaturas; al mismo tiempo que con la redención del género humano y su historia. Por medio de Jesús, Dios se hace presente y participa enteramente en la experiencia humana en solidaridad con el sufrimiento humano, historia y destino. Es decir, en la persona de Jesús, Dios entra verdaderamente en la historia en toda su dimensión trágica. Finalmente, hablar de Jesús como la compasión de Dios nos permite ver que el Jesús humano está indisoluble-

---

<sup>70</sup> DAVIES, *A Theology*, 250.

mente unido a la compasión divina, y llega a ser verdaderamente divino sin contradecir la unidad y trascendencia de Dios, ni la humanidad auténtica de Jesús<sup>71</sup>.

La verdad dialéctica de la naturaleza divina como auto de vaciamiento y auto de desposesión en razón de la creación explica la verdad dialéctica de nuestra propia naturaleza, que se expresa en la compasión. Del mismo modo que el Dios del *Génesis* crea por medio de la palabra divina, Dios renueva y reconfigura la creación por medio de una intensificación de su palabra en un movimiento encarnacional que es un modo de hablar divino. Así, la compasión de Dios se representa en términos de un lenguaje originario de creación: la creación es una modalidad de la compasión divina. Y la entrada de la compasión de Dios en el mundo, por medio de la encarnación, es una nueva forma de comunicación y de relación de Dios con la humanidad, en la persona de Jesucristo, donde Dios y la humanidad se encuentran<sup>72</sup>.

La comunicación personal de Dios se interpreta en modos de hablar, enfatizando la pluralidad y sociabilidad del lenguaje. El mismo lenguaje trinitario se comprende como una forma de ‘comunicarse’, donde la voz de uno habita en el otro, y en Jesucristo aparecen dos voces, la humana y la divina, pero unidas en una única hipóstasis. Jesús como la compasión de Dios es el modo en que Dios permite, al hablar humano, entrar en el discurso triádico de lo divino, y –por medio del poder de una manifestación renovada del Espíritu– que los discursos desordenados de la creación se comprendan como un hablar divino<sup>73</sup>.

Hablar de Dios como compasión es aceptar su requerimiento de que nosotros mismos debemos ser compasivos. Al experimentar el desprendimiento de nosotros mismos que comporta la compasión, adherimos nuestro propio “ser” con el ser de Dios, y así, performativamente, participamos en el fundamento de la Trinidad. Significa activar la imagen de Dios en nosotros según el Levítico 11, 44: “Sed santos, porque yo soy santo”. La compasión, por lo tanto, es una expresión unificada y existencial de la persona transformada por la fe<sup>74</sup>.

La capacidad humana y divina para compartir emociones y experiencias la llamamos compasión existencial o amor divino. Y es precisamente esta capacidad quizás más que cualquier otra (razón, libertad de la voluntad) la que establece la imagen de Dios en los hombres. Esta capacidad

---

<sup>71</sup> HELLWIG, *Jesus*, 122-123.

<sup>72</sup> DAVIES, *A Theology*, xx.

<sup>73</sup> DAVIES, *A Theology*, xx-xxi.

<sup>74</sup> DAVIES, *A Theology*, 252.

fundamental para la intersubjetividad reconcilia, redime y supera el mal y el sufrimiento que afecta al mundo. La lógica de la compasión incluye al menos dos dimensiones o movimientos: el primero que yo refiero como identidad enfática (la encarnación de Dios) y el segundo la alteridad redentora. Por medio de la identidad enfática, vemos como Dios asume responsabilidad por el mal y sufrimiento del mundo, y por medio de la alteridad redentora Dios cumple su responsabilidad de derrotar el mal y el sufrimiento; transformando y curando la humanidad. Para los cristianos la encarnación y la redención, el nacimiento, la vida, el sufrimiento y muerte de Jesús son los actos supremos de la compasión divina<sup>75</sup>.

El principio más estructurante de la vida de Jesús es la misericordia<sup>76</sup>. Para Jesús, la misericordia está en el origen de lo divino y de lo humano. Según ese principio se rige Dios y deben regirse los humanos. Por eso los cristianos que quieran asemejarse a Jesús tendrán que ser misericordiosos, o la iglesia que quiera ser la de Jesús tendrá que ser una Iglesia samaritana o de la misericordia.

La misericordia describe al ser humano, como se aprecia en la parábola del samaritano; la misericordia describe a Dios, como se ve en el Padre que sale al encuentro del hijo pródigo, y la misericordia describe a Cristo, cuando le vemos constantemente conmoverse ante las necesidades de los que le rodean. Este principio, la misericordia, es lo primero y lo último: no existe nada anterior a la misericordia para motivarla, ni existe nada más allá de ella para relativizarla. Y así en la parábola del samaritano no aparece para nada que el samaritano socorra al herido para cumplir un mandamiento, sino simplemente “movido a misericordia”. Jesús cura a los enfermos pero no lo hace para recibir agradecimiento, sino “movido a misericordia”. La misericordia es pues una actitud fundamental ante el sufrimiento ajeno, en virtud de la cual se reacciona para erradicarlo, por la única razón de que existe tal sufrimiento y con la convicción de que, en esa reacción ante el no-deber-ser del sufrimiento ajeno, se juega, sin escapatoria posible, el propio ser<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> GILMAN, James, *Faith, Reason and Compassion. A Philosophy of the Christian Faith*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham 2007, 88-89.

<sup>76</sup> SOBRINO, Jon, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, 32. Sobrino habla de principio de misericordia en vez de misericordia para evitar los malentendidos e insuficiencias del término: el peligro de que no vaya acompañado de una praxis, de que no se analicen las causas del sufrimiento, el peligro de no transformar las estructuras o del paternalismo, etc.

<sup>77</sup> SOBRINO, *El principio*, 34-36.

Según Borg<sup>78</sup>, para ser fieles al mensaje de Jesús de Nazaret en nuestra cultura, tendríamos que hablar de una política de compasión no solo dentro de la Iglesia, sino como un paradigma dentro del orden político. Esta política de compasión pondría especial énfasis en la comunidad en contra de la política dominante del individualismo, primando las ideas de la alianza y la virtud cívica. La compasión comporta un tipo de pensamiento por el bien de los otros. De este modo, la compasión como una preocupación por el sufrimiento de los otros funciona racionalmente como una emoción social que motiva a la gente éticamente.

Sin embargo, Jesús es más que un maestro e inspirador de la política de compasión. Jesús es más que un ejemplo de acción compasiva en el ámbito individual y social. Su vida y enseñanzas también proporcionan un poder activo para superar el sufrimiento humano presente. La compasión cristiana encuentra su base en la experiencia del Dios creador, de aquí surge un imperativo para vivir. El Dios cristiano es quien renace del sufrimiento y de la muerte a la compasión divina y al amor. La creencia en un Dios compasivo lleva consigo no solamente la solidaridad divina con el sufrimiento de otros sino también la energía divina que nos autoriza a hacer algo por el sufrimiento. Y si, Jesús es la manifestación más radical de la compasión de Dios, nosotros como discípulos de Cristo, estamos llamados a ser vehículos activos de la presencia compasiva de Dios<sup>79</sup>.

Jesús de Nazaret revela y manifiesta la bondad y misericordia de Dios. No solamente anuncia con su vida que Dios es fuente de vida y de misericordia, sino que lo testimonia con sus gestos y actuaciones. Si tuviéramos que definir de alguna manera al Dios de Jesucristo, deberíamos decir que es compasivo y misericordioso. Esto es lo más propio o entrañable de la definición: "Dios es amor". Y es más, Jesús no solamente nos dice que Dios es compasivo, sino que nos invita a que "seamos compasivos como nuestro Padre del cielo es compasivo." (Lc 6, 36). De aquí se deriva no sólo una invitación ética, sino algo novedoso: la compasión es realizable sólo por quien ha hecho la experiencia real del amor de Dios. Solamente puede ser compasivo quién ha sentido la misericordia y la compasión.

Jesús no hizo de la compasión una teoría. Él se conmovía y sentía compasión ante las situaciones de dolor. Ante el dolor de las personas cercanas o lejanas experimentaba una conmoción profunda, es decir, tenía entrañas de misericordia. La compasión del Dios de Jesucristo es una inter-

---

<sup>78</sup> BORG, J. Marcus, *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of the Contemporary Faith*, HarperSanFrancisco, NewYork 1994, 60-61.

<sup>79</sup> STOEBER, *Reclaiming*, 45-46.

vención amorosa desde dentro de la historia en las situaciones concretas. La compasión es un movimiento del corazón que expresa la cercanía de Dios incluso desde la impotencia, como primer paso para recuperar lo humanamente destrozado. Dios se conmueve ante nuestras dolencias y mantiene su acción creadora y vivificante como alivio y consuelo.

El Cristianismo también hace una afirmación de la vida, dice un sí entusiasmado a la vida. El Cristianismo también es la apuesta por la vida en plenitud, la fidelidad a lo real, en el compromiso con el mundo, en la liberación de las situaciones injustas. El cristiano es el hombre que se yergue sobre el mundo, sobre la vida. Pero también es consciente que no puede aliviar todo dolor ni aplacar tanta violencia, pero no puede hacer otra cosa más que estar cerca de los que sufren y transmitirles a ellos cómo es Dios y cómo nos ama por encima de nuestras luchas y divisiones.

En Jesús de Nazaret y en el Cristianismo se muestra un mensaje alegre, una apuesta por la vida. El mensaje del Reino es también una buena noticia, una noticia gozosa para todos. El Reino es buena noticia, apreciación de la vida, y para percibirlo así es necesario enderezar el alma y la mirada, mirar limpiamente al mundo. La alegría no se puede percibir ni sentir desde la culpabilidad ni desde el resentimiento. La afirmación del valor de la vida no se puede pronunciar desde el 'no' dicho a lo otro. La vida y la alegría de Dios es la vida del hombre, la plenitud del hombre. La gloria de Dios es que el hombre y que el pobre vivan. Dios quiere la vida de todos y cada uno de los hombres y mujeres, todos son únicos e irrepetibles. La causa de Dios es la causa de los pobres, la causa de la justicia. La gloria y alegría de Dios es que el ser humano viva una vida plena. Es decir, toda afirmación de Dios que no vaya unida a su afirmación práctica: trabajar por la justicia y por la dignidad de todos, es una idolatría y, por lo tanto, una negación de Dios.

La compasión o el sentirnos llamados a aplacar los sufrimientos de los otros, no es algo específico del Cristianismo. Podemos decir que es propio de toda persona con entrañas, o que tenga un sentimiento de humanidad. Por eso lo específico de la compasión cristiana no está en el gesto concreto o en la entrega generosa, sino que tendríamos que verlo en la motivación o la intención. El cristiano se compadece, pues tiene el mismo sentimiento de Cristo, se deja llevar por esta misma compasión de Dios, que le impide quedarse indiferente ante el sufrimiento o la injusticia del mundo.

Ahora bien, como hemos visto a lo largo del trabajo, el concepto cristiano de compasión es diferente del griego, y lo que podemos afirmar es que el cristianismo ha influido de manera determinante en la formación del concepto moderno de compasión. Dicho concepto tiene su origen en



suelo cristiano y está relacionado con las enseñanzas de Pablo como συμπάσχειν<sup>80</sup>.

Tal vez aunque no haya nada especial en la actuación compasiva del cristiano, los mismos cristianos vieron una cierta novedad que podría venir de la motivación indicada, y por eso el vocabulario utilizado en el NT da cuenta de esta originalidad<sup>81</sup>. De aquí que usaran σπλαγγνίζομαι para referirse a la compasión de Jesús, para expresar esta experiencia interior que generaba necesariamente una respuesta práctica. Σπλαγγνίζομαι significa el amor compasivo del mismo Dios, tal como fue enseñado y vivido por su Hijo. Ἐλεμοσύνη aparece por primera vez en la traducción de la Biblia hebrea al griego y significa al mismo tiempo piedad y un acto de caridad o de misericordia. Este término representa también la novedad cristiana, pues en el uso clásico el sentimiento de piedad era distinto de la acción que podía inspirar.

#### CONCLUSIÓN GENERAL

Después de esta exposición podemos concluir diciendo que se ha producido una evolución en el concepto “compasión”; se ha pasado de una concepción de la compasión más afectiva, centrada en la pasión o conmoción interior ante el sufrimiento, a entender la compasión como una obligación o una virtud. Aunque este último es el sentido que tiene hoy comúnmente, nunca la compasión ha perdido totalmente el estatus tradicional de emoción, ni siquiera dentro del Cristianismo. Y es bueno que se dé esta unidad, pues si tenemos que hacer algo es preferible que lo hagamos no simplemente como una obligación, sino con sentimiento, con el corazón. Esto es precisamente lo que se busca, la unidad entre el sentimiento y la virtud.

Esta evolución que se ha dado en el concepto de compasión se puede ver desde ἔλεος, entendido, en el sentido aristotélico, como el sentimiento que podemos considerar natural por los que padecen una desgracia inmerecida o injustificada. Después hemos podido ver cómo la noción se ha ido ampliando hacia un sentimiento de simpatía universal o filantropía, un sen-

<sup>80</sup> POHLENZ, “Furcht”, 51.

<sup>81</sup> En este sentido la palabra ἀγάπη como nominativo es prácticamente una creación del NT (aunque aparece ocho veces en la versión de los LXX), donde figura 64 veces. Parece ser que fue San Pablo quien introdujo la palabra ágape como denominación específica del motivo del amor cristiano y de las comidas fraternas entre los primeros cristianos.

timiento de amor hacia todas las personas, independientemente de su merecimiento, incluso aunque sean injustas. Esta idea más amplia se encontraba ya en Homero pues se hablaba de dos aspectos de *ἔλεος*, uno más emocional y otro transitivo de cercanía con todos los hombres. A lo largo de la historia este sentimiento filantrópico se convertirá en una disposición o virtud. Finalmente podemos dar el salto hacia la compasión cristiana que incluye los elementos anteriores de afectación por el sufrimiento del otro y el movimiento por aliviar dicha situación, y además añadiéndole el aspecto de la virtud, lo que le convertirá en el comportamiento por excelencia del discípulo de Cristo.

Por eso, aunque la simpatía y la filantropía son sentimientos generales de toda persona, y la compasión también es un sentimiento natural, hemos de decir que el Cristianismo ha transformado profundamente el concepto de compasión, llenándolo de una fe operante, cuya manifestación es el buen obrar (Gal 6, 9; 1ª Tes 1, 3). Eso mismo intenta el amor al prójimo como consecuencia directa del amor de Dios, que incluye el significado de perdón y de compasión, que se muestra particularmente activo en las obras de misericordia.

La compasión es el principio que debe inspirar la conducta cristiana, pues Dios es compasión. Dios ama a todos sin excluir a nadie. Por eso, la misericordia no es una virtud más, sino la única manera de ser como es Dios, corresponde a la misma esencia de Dios. Dios es compasión y los Evangelios nos presentan a Jesús como el primer testigo de la compasión de Dios o la encarnación de la compasión de Dios en la historia. Jesús es el profeta de la misericordia de Dios, atraía, sobre todo, a los que vivían hundidos en la miseria. Jesús actuaba movido por la compasión de Dios, por eso acoge y come con los pecadores, no le asusta la impureza o pecado, sino que a ellos les ofrece la amistad y el perdón de Dios. Y Jesús buscaba una cosa: que hubiera en la tierra hombres y mujeres que comenzaran a actuar como actúa Dios. Éste es el modo de ser de Dios, su manera de ver la vida y de mirar a las personas, lo que mueve y dirige toda su actuación. Dios siente hacia sus criaturas lo que una madre siente hacia el hijo que lleva en su vientre. Dios nos lleva en sus entrañas<sup>82</sup>.

El cristiano encuentra la fuente de inspiración de la misericordia en Jesucristo, que vive en comunión con el Padre de las misericordias, manantial del que brota la misma gracia. El cristiano reconoce esta misericordia entrañable que se encarna en Jesús, y se convierte en seguidor de esa

---

<sup>82</sup> PAGOLA, José Antonio, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007.

misma actuación. Tal vez este sea el elemento distintivo de la compasión cristiana, no el gesto mismo, sino encontrar en Dios y en su Hijo el principio inspirador, y en el Espíritu Santo la misma fuerza de Dios que impulsa a seguir actualizando esa misericordia infinita.

El rasgo que sobresale en la actuación compasiva de Jesús es la gratuidad. La conmoción misericordiosa brota ante sujetos indefensos, desvalidos, pecadores, etc., que no pueden ofrecer nada suficientemente valioso a cambio del bien que piden; más aún, en ningún caso los beneficiarios de la compasión quedan atados a su benefactor. En la parábola del Hijo pródigo, el Padre no permite que el hijo termine el discurso que tenía preparado. Su perdón incondicional se lo impide, porque para la gracia no hay servidumbre. Tal vez aquí esté la clave de la originalidad de la compasión cristiana, en la gratuidad de toda acción compasiva y misericordiosa.

Las dos parábolas que hemos analizado nos hacen intuir la increíble misericordia de Dios. Dios es un Padre que al ver a su hijo, se le “conmueven las entrañas” y echa a correr, le abraza y le besa como una madre. El samaritano es presentado como modelo de acción, pues al ver al hombre herido junto al camino se conmueve y pasa a la acción. En los dos ejemplos la mirada antecede a la conmoción interior. Podemos observar cómo las miradas de Jesús, del Padre y del samaritano se dirigen a personas marcadas por circunstancias que los han maltratado, despojados o heridos, desintegrándolos como personas. Los textos evangélicos nos enseñan que las entrañas duelen cuando se abren los ojos ante el sufrimiento de los hermanos. Aunque no sea suficiente la mirada, ésta siempre es previa a la conmoción de las entrañas. Se requiere haber quedado seducidos por el amor misericordioso del mismo Dios, de tal forma que los ojos no pueden mirar de otro modo.

Hemos examinado también en el estudio de las emociones las implicaciones cognitivas. Solamente nos queda reivindicar la dimensión cordial y compasiva de la ética<sup>83</sup>, no solamente cuenta la dimensión argumentativa, sino que tenemos que hundir las raíces en la vertiente cordial y compasiva de la razón.

Por eso hemos de abogar por una razón cordial o compasiva, una ética de la justicia compasiva. Una ética de la razón cordial, conscientes de que conocemos la justicia no sólo por la razón, sino también por el corazón. La compasión es el motor de ese sentido de justicia, pues sin capacidad de

---

<sup>83</sup> CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo 2007.

compasión no captamos el sufrimiento de los otros. Pero, al mismo tiempo, también es importante la indignación, pues de otro modo no percibiríamos las injusticias.

Un punto que no hemos señalado en nuestro estudio es la relación de la compasión con los pobres, que tuvo tanta importancia en la expansión del Cristianismo. Según el trabajo de Perkins<sup>84</sup> la expansión del cristianismo estuvo muy unida al concepto de sufrimiento corporal que dio lugar a la aparición del sujeto como ser sufriente. El Cristianismo creció relacionado con la constitución de la categoría de gente sufriente, en particular, los pobres y los enfermos. Esto fue muy significativo para el crecimiento e institucionalización del Cristianismo. La presentación de la iglesia primitiva como iglesia sufriente y perseguida, no solamente representa una visión realista de los comienzos, sino que mucho más lejos, proveyó una definición propia que posibilitó el crecimiento de las iglesias cristianas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALFORD, C. F. (1993), "Greek Tragedy and Civilization: The Cultivation of Pity". *Political Research Quarterly*, 46, 259-280.
- ALVAREZ FRIAS, E. (2003), "Las parábolas: origen, redacción y mensaje". *Biblia y Fe*, 86, 163-188.
- AGUIRRE, R. (1994), *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales* (=PT 77). Santander: Sal Terrae.
- ARTETA, A. (1996), *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós.
- ARISTOTE. (1970<sup>12</sup>), *L'Éthique a Nicomaque*, intr., trad. y com. René Antoine GUATHIER y Jean Yves JOLIF, vol. II. Louvain-Paris: Naywelaerts y Béatru-Nauwelaerts.
- ARISTOTE. (1970<sup>12</sup>), *L'Éthique a Nicomaque*, intr., trad. y com. René Antoine GUATHIER y Jean Yves JOLIF, vol. I. Louvain-Paris: Naywelaerts y Béatru-Nauwelaerts.
- ARISTÓTELES. (1974), *Poética* (=BRH 8), ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1988), *Política* (=BCG 116), intr. y trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.

---

<sup>84</sup> PERKINS, Judith, *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Routledge, London and New York 1995.

- \_\_\_\_\_. (1990), *Retórica* (=BCG 142), intr. y trad. Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1983), *Acerca del alma* (=BCG 14), intr. y trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- BAILEY, E. K. (1992), *Finding the Lost. Cultural Keys to Luke 15*. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- \_\_\_\_\_. (1976), *Poet and Peasant. A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids: William B Eerdmans.
- \_\_\_\_\_. (1973), *The Cross and the Prodigal. The 15<sup>th</sup> Chapter of Luke, seen through the Eyes of Middle Eastern Peasants*. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- BARTOLOMÉ, J. (2000), *La alegría del Padre. Estudio exegético de Lc 15*. Estella: Verbo Divino.
- BELFIORE, E. (1985), "Pleasure, Tragedy and Aristotelian Psychology". *The Classical Quarterly*, 35, 349-361.
- BORG, J. M. (1998), *Conflict Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*. Harrisburg: Trinity Press International.
- \_\_\_\_\_. (1994), *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of the Contemporary Faith*. New York: HarperSanFrancisco.
- BERNABÉ, C. y GIL, C. (eds.) (2008), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*. Estella: Verbo divino.
- BOVON, F. (1995), *El Evangelio según san Lucas I: (Lc 1,1-9,50)*, traducción Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. (2002), *El Evangelio según san Lucas II: (Lc 9, 51-14,35)* traducción Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. (2002), *El Evangelio según san Lucas III: (Lc 15, 1-19,27)*, traducción Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme.
- BROWN, E. R. (1962), "Parable and Allegory Reconsidered", *Novum Testamentum*, 5, 36-45.
- BYRNE, B. (1989), *The Hospitality of God. A Reading of Luke's Gospel*. Minnesota: The Liturgical Press, Collegeville.
- COMTE-SPONVILLE, A. (1998), *Pequeño tratado de grandes virtudes*. Madrid: Espasa Calpe.
- CONTRERAS MOLINA, F. (1999), *Un padre tenía dos Hijos (Lucas 15, 11-32)*. Estella: Verbo Divino.

- CORDNER, Ch. (1994), "Aristotelian Virtue and Its Limitations". *Philosophy* 69, 291-316.
- CORTINA, A. (2007), *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel.
- COOPER, M. J. (1999), *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. New Jersey: Princeton University Press.
- CROSSAN, J. D. (1971), "Parable and Example in the Teaching of Jesus". *Semeia*, 1, 63-104.
- CROTTY, K. (1994), *The Poetics of Supplication. Homer's Iliad and Odyssey*. New York: Cornell University Press.
- DAVIES, O. (2003), *A Theology of Compassion. Metaphysics of Difference and Renewal of Tradition*. Michigan: Eerdmans Publications Company.
- DODD, H. C. (2001), *Las Parábolas del Reino*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- DODDS, E. R. (1981), *Los griegos y lo irracional*. Madrid<sup>2</sup>: Alianza Editorial.
- ESTÉVEZ, E. (1990), "Significado de *πλαγχνίζομαι* en el NT". *Estudios Bíblicos*, 48, 511-541.
- EVANS, C. F. (1990), *Saint Luke*. London: SCM and Trinity Press International.
- FITZMYER, A. J. (1986), *El Evangelio según Lucas, v. I. Introducción general*. Madrid: Cristiandad.
- \_\_\_\_\_. (1986), *El Evangelio de san Lucas, v. III. Comentario de los capítulos 9,50 al 19,27*. Madrid: Cristiandad.
- FORBES, W. G. (2000), *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of the Luke's Gospel* (=JSNTS 198). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- FORTENBAUGH, W. W. (2002), *Aristotle on Emotion. A Contribution to philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*. London: Duckworth.
- FRÄNKEL, H. (1993), *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto* (=La balsa de la Medusa 63). Madrid: Visor.
- GARCÍA-BARÓ, M. (2007), *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío* (=Hermeneia 75). Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. (2003), "La ética del judaísmo". *Aportación de las religiones a una ética universal*, Juan José TAMAYO (ed.), Madrid: Dykinson S. L., 125-150.
- GARCÍA-BARÓ, M. y VILLAR EZCURRA, A. (Coords.). (2008), *Pensar la compasión*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- GILMAN, J. (2007), *Faith, Reason and Compassion. A Philosophy of the Christian Faith*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

- GOUGER, M. (1998), "The Priest, the Levite and the Samaritan Revisited: A Critical Note on Luke 10: 31-35". *Journal of Biblical Literature*, 117, 709-913.
- GUERRERO, J. A. y IZUZQUIZA, D. (2003), *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra* (=Presencia social, 31). Santander: Sal Terrae.
- HALL STERNBERG, R. (ed.) (2005), *Pity and Power in ancient Athens*. New York: Cambridge University Press.
- HAMBURGER, K. (1985), *Das Mitleid*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- HELLWIG, K. M. (1983), *Jesus. The Compassion of God*. Minnesotha: Liturgical Press.
- HOLGATE, A. D. (1999), *Prodigality, Liberality and Meanness. The Prodigal Son in Greco-Roman Perspective on Luke 15, 11-32* (=JSNTSS 187). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- HOMERO, *Iliada* (=BCG 150) (1991), tr. y notas Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. *Odisea* (=BCG 48) (1986), int. Manuel Fernández Galiano y tr. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos.
- HUNT, L. (2006), "Martha Nussbaum on the Emotions". *Ethics*, 116, 552-577.
- JEREMIAS, J. (1976), *Las parábolas de Jesús*. Estella: Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_. (1994), *Interpretación de las parábolas*. Estella: Verbo Divino.
- KIM, J. (2000), *The Pity of Achilles. Oral Style and the Unity of the Iliad*. Lanham: Rowman and Littlepublishers.
- KIRK, S. G. (1968), *Los poemas homéricos* (=Biblioteca de cultura clásica 1). Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1985), *The Iliad: A Commentary Volume I: Books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KNUUTTILA, S. (2004), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- KÖSTER, H. "Σπλάγγνον, σπλαγγνίζομαι". *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, 548-559.
- KONSTAN, D. (2004), *Pity Transformed*. London: Duckworth.
- \_\_\_\_\_. (2006), *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- LAMBRECHT, J. (2005), "A Note on Luke, 15, 11-32". *Luke and his Readers. Festschrift A. Denaux*, R. BIERINGER, G. VAN BELLE and J. Verheyden (eds.). Leuven: Leuven University Press.

- LACTANCIO. (1990), *Instituciones Divinas* (=BCG 136), Libros I-III, intr. y tr. E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos.
- LACTANCIO. (1990), *Instituciones Divinas* (=BCG 137), Libros IV-VII, intr. y tr. E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos.
- LESKY, A. (1968), *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos.
- LÓPEZ VILLANUEVA, M. (2002), "Tocar al leproso: Mc 1, 40-45". *Estudios Eclesiásticos*, 77, 115-139.
- MACDONALD, R. D. (2003), *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles*. New Haven: Yale University Press.
- MCDONALD, H. J. I. (1997), "Alien Grace (Lc 10, 30-36). The Parable of the Good Samaritan", en *Jesus and his Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, G. SCHILLINGTON ed. Edinburg: T & T CLARK.
- MACINTYRE, A. (2001), *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MACLEOD, C. W. (1982), *Homer. Iliad Book XXIV* (= Cambridge Greek and Latin Classics). New York: Cambridge University Press.
- MALINA, J. B. (2008), "ἔλεος y la ayuda social: la utilización de las ciencias sociales en la interpretación del Nuevo Testamento", en BERNABÉ, C. y GIL, C. (eds.) *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*. Estella: Verbo divino.
- MARCOS, T. (1995), "Semilla del Reino. Sobre la continuidad entre el Reino de Dios y la Iglesia". *Estudio Agustiniano*, 30, 59-76.
- MARSHALL, I. H. (1978), *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*. Gravelly: Exeter The Paternoster Press.
- MARX, W. (1986), *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß*. Hambrug: Felix Meiner Verlag.
- MENKEN, M. J. J. (1988), "The position of *Σπλαγχνίζεσθαι* and *σπλάγχνα* in the Gospel of Luke". *Novum Testamentum*, 30, 107-113.
- MOST, G. W., & BRAUND, S. (eds.) (2003), *Ancient Anger. Perspective from Homer to Galen* (=Yale Classical Studies 32). New York: Cambridge University Press.
- NESTLE-ALAND. (2006), *Novum Testamentum Graece*, 27 edición revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- NOLLAND, J. (1993), *Luke 9: 21-18:32* (=WBC 35b). Dallas: Word Books.
- NUSSBAUM, C. M. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.



- \_\_\_\_\_. (1994), *Therapy of Desire. Therapy and Practice in Hellenistic Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (1996), "Compassion: The Basic Social Emotion". *Social Philosophy and Policy*, 13, 27-58.
- \_\_\_\_\_. (2008), *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, trad. Araceli Maira y Rocío Orsi. Barcelona: Paidós.
- PAGOLA, J. A. (2007), *Jesús. Aproximación histórica*. Madrid: PPC.
- PERKINS, J. (1995), *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London: Routledge.
- PLATON. (1960), *Las Leyes*, ed. bilingüe, trad. y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Tomo I. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- \_\_\_\_\_. (1960), *Las Leyes*, ed. bilingüe, trad. y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Tomo II. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- \_\_\_\_\_. (1986), *Diálogos IV. República* (=BCG 94), in. y tr. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1993), *Cartas*, ed. José B. Torres Guerra. Madrid: Akal.
- POHLENZ, M. (1956), "Furcht und Mitleid? Ein Nachwort". *Hermes*, 84, 49-74.
- RAMÍREZ FUEYO, F. (2005), "Ayer y hoy de las parábolas". *Sal Terrae*, 93, 189-200.
- RAMOS, F. (1996), *El Reino en parábolas*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- RATZINGER, J. – BENEDICTO XVI. (2007), *Jesús de Nazaret. Primera Parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Madrid: La esfera de los libros.
- RICHARDSON, N. (2000), *The Iliad: a Commentary Volume VI: Books 21-24*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1989), *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza editorial.
- ROHRBAUGH, L. R. (1997), "Dysfunctional Family and its Neighbors (Luke 15:11b-32)". *Jesus and his Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, V. G. SCHILLINGTON ed. Edinburg: T & T CLARK.
- ROUKEMA, R. (2004), "The Good Samaritan in Ancient Christianity". *Vigiliae Christianae*, 58, 56-74.
- SANZ JIMÉNEZ-RICO, E. (2007), *Profetas de misericordia. Transmisores de una palabra*, Madrid: San Pablo.

- SCHADEWALDT, W. (1955), "Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes". *Hermes*, 83, 129-171.
- SCHILLINGTON, V. G. (1997), "Engaging with the Parables". *Jesus and his Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, V. G. SHILLINGTON ed. Edinburg: T & T CLARK.
- SCHOLLMEIER, P. (1994), "Purgation of Pitiableness and Fearfulness". *Hermes*, 122, 289-299.
- SCHOTTROFF, L. (2006), *The Parables of Jesus*, trad. Por Linda M. Manoley. Minneapolis: Fortress Press, Minneapolis 2006.
- SCOTT, M. (1979), "Pity and Pathos in Homer". *Acta Classica*, 22, 1-14.
- SÉNECA, A. L. (1988), *Sobre la clemencia* (=Clásicos del pensamiento 48), trad. Y notas de Carmen Codoñer. Madrid: Tecnos.
- SHEPPARD, J. T. "The Heroic Sophrosyne and the Form of Homer's Poetry", *The Journal of Hellenic Studies*, 40 (1920), 47-67.
- SNODGRASS, R. K. (2008), *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- SOBRINO, J. (1992), *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae.
- SORABJI, R. (2000), *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, The Gifford Lectures. New York: Oxford University Press.
- STAUDINGER, F. (1996), "Ἐλεμοσύνη". *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, BALZ y SCHNEIDER (eds.), tra. Constantino Ruíz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 1307-1310.
- STAUDINGER, F. (1996), "Ἐλεος". *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, BALZ y SCHNEIDER (eds.), tra. Constantino Ruíz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 1310-1318.
- TANNHEILL, C. R. (1996), *Luke*. Nashville: Abindon Press.
- THORNTON, A. (1984), *Homer's Iliad: its Composition and the Motif of Supplication* (= Hypomnemata 81), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- TUCKER, T. J. (1998), *Example Stories. Perspectives of Four Parables in the Gospel of Luke* (=JSNTS 162). Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.
- VAN CANGH, J. M. (2005), « Le Bon Samaritain: Une création de Jésus ou de Luc?, » en *Luke and his Readers. Festschrift A. Denaux*, ed. R. BIERINGER, G. VAN BELLE and J. Verheyden. Leuven: Leuven University Press.
- VIDAL, S. (2006), *Jesús el Galileo* (=Presencia Teológica 148). Santander: Sal Terrae.

- WALTER, N. (1996), “Σπλαγγίζομαι”. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, BALZ y SCHNEIDER (eds.), tra. Constantino Ruíz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 1468-1470.
- WALTER, N. (1996), “Σπλάγγνον”. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, BALZ y SCHNEIDER (eds.), tra. Constantino Ruíz-Garrido. Salamanca: Sígueme, 1471-1473.
- WEBER, M. (2004), “Compassion and Pity: na Evaluation of Nussbaum’s Analysis and Defense”. *Ethical Theory and Moral Practice*, 7 (2004), 487-511.
- WRIGHT, T. N. (1996), *Jesus and the Victory of God*, Vol. II. Minneapolis: Fortress Press.

## De la Teología a la Psicología, y vuelta<sup>1</sup>

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ\*

**RESUMEN:** Todas las ciencias están interconectadas. No sólo se aúnan en sus pretensiones de apresar la realidad: cómo funciona, a qué lleva, qué significa; sino que también coinciden en sus prestaciones utilitarias: mejorar y proteger la vida humana. Además proceden unas de otras, aunque no lo parezca, igual le pasa al hombre con la ameba. Ciencias aparentemente dispares, para algunos contrarias, como la teología y la psicología, o no son más que parientes mal avenidos o usando ropajes distintos les delatan idénticas facciones.

**PALABRAS CLAVE:** Filosofía, teología, ciencias, psicología, virtudes.

**ABSTRACT:** All sciences are connected. Allied not only in its claims of capturing the reality: how it works, where it leads, what it means; but also agree in their utilitarian benefits: improve and protect human life. Moreover derived from each other, although it does not seem so, the same happens between the man and the amoeba. Seemingly disparate sciences, contraries to some, like theology and psychology, or are but ill-assorted relatives or using different clothes betray them identical features.

**KEY WORDS:** Philosophy, theology, sciences, psychology, virtues.

---

<sup>1</sup> Este artículo, ligeramente retocado, ha sido publicado *online* para un curso de Formación Continua de la Vida Religiosa: [www.agustinos-es.org/FVR/forcont](http://www.agustinos-es.org/FVR/forcont)

\* Estudio Teológico Agustiniiano, Valladolid

## Madres e hijas

Se ha dicho de la filosofía que es la “madre de las ciencias”<sup>1</sup>. Tal vez suene un poco petulante a los científicos perdonavidas de hoy día, pero es una afirmación que tiene toda la razón del mundo. Solemos entender ciencia en su sentido más amplio como un *saber comprobado*, una *scientia* (‘conocimiento’ en latín) que ofrece seguridad, objetivo, común, distinguido de la opinión en cuanto saber subjetivo, anecdótico o inseguro. Ya lo diferenciaba Platón: “opinar sin poder fundamentarlo no es ciencia”<sup>2</sup>. De modo que cuando comentamos: ‘si te coge un chaparrón en la calle, pillarás un resfriado’, lo tomamos como una verdad integrada colectivamente; mientras que si oímos: ‘me cayó un aguacero terrible, pero al día siguiente saqué el permiso de conducir tan campante’, asumimos que es una excepción individual.

Estrictamente hablando, la ciencia comienza con la filosofía, cuando algunos griegos extravagantes del siglo VI aC tales como Tales empiezan a buscar el elemento más simple del universo, por ejemplo el agua o el aire o el fuego o la tierra, para explicar las cosas y sucesos de la naturaleza como variación o combinaciones de aquéllos. Llegarán así a conclusiones extrañas, tirando a absurdas, como que “los vientos surgen cuando el aire se ha condensado y se mueve a sus impulsos, al concentrarse y hacerse más espeso da lugar a las nubes y así se torna en agua, cuando el agua caída de las nubes se solidifica se produce el granizo, (...) y el relámpago cuando las nubes se abren por la violencia de los vientos”<sup>3</sup>. ¡Qué modo de disparatar! ¡Pero si todo el mundo sabe que rayos, truenos y centellas provienen de Zeus, el dios del cielo y la tormenta!

La filosofía griega de la naturaleza fue una explicación inmanente de las cosas. Buscaba las causas de todo lo que sucedía en el mundo en leyes internas, físicas. Y ese será el nacimiento de la ciencia, el *saber comprobado inmanentemente*, pues no hay otro modo de hacer una comprobación cierta. El saber colectivo puede ser después de todo sólo una opinión y no un saber objetivo, una ciencia real. Ese fue el descubrimiento que hizo la filosofía y en el que se hizo a sí misma. Desde los primeros momentos, esta forma de conocimiento tomará dos variantes para hacer el control probatorio. Una será empírica: partir de lo que muestran los sentidos para llegar a conclusiones generales (inducción); y otra racional: comenzar con lo que

---

<sup>1</sup> J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, 1, Madrid 1981, 491.

<sup>2</sup> *Banquete* 202a.

<sup>3</sup> ANAXÍMENES, *Fragmentos* 7.

evidencia la razón para aplicarlo a casos concretos (deducción). Aunque son distintos, no son opuestos, en realidad se enredan y alimentan constantemente: la múltiple información sensorial hay que resumirla en conceptos para ordenarla, y como no se pueden abarcar todos los hechos particulares hay que suponerles principios universales, pero éstos se sustentan solo en experiencias perceptibles... El famoso silogismo: 'todos los hombres son mortales, Juan es un hombre, luego Juan es mortal' tiene sostén tanto empírico como racional.

Ahora bien, para llegar a la filosofía fue necesario un recorrido anterior. En él se encontraba una explicación trascendente de las cosas, pues era la deducción más simple, basada en la evidencia de la intuición: montes, nieves y flores tienen que venir de espíritus supremos, de dioses, ¿de dónde si no! No era tan fácil colegir concatenadamente que la tempestad y el diluvio procedían del agua terrena evaporada por el calor, condensada en nubes por el fresco, desatada en lluvia o granizo por el frío. Era más sencillo, más directo, más universal, concluir que el dios supremo del cielo decidía calores y aguaceros, ya fuera el Indra védico, el Ra de los egipcios, el Júpiter romano, el Thor de los germanos, el Inti de los incas.

Así que la teología fue la madre de la madre de las ciencias (sí, sí, la abuela), no hubiera sido posible el saber inmanente filosófico sin el saber trascendente teológico. La teología comienza siendo mitología, pero entendida ésta en su sentido originario y literal: narración (*múthos*) explicativa (*lógos*), y no en su sentido posterior y coloquial de leyenda, cuento chino. La mitología será así la primera interpretación global del universo, la primera (pre) [sic] ciencia común, el primer saber comprobado colectivamente, en el que todos estaban de acuerdo a falta de una teorización mejor de la realidad.

A fuer de lógica, la filosofía fue desdeñando las narraciones para volcarse en los argumentos. Sí, la mitología confecciona relatos mientras la filosofía entrelaza inferencias, aquélla toca las emociones mientras ésta se apoya en razones. Pero se interrogan mismamente sobre las cuestiones centrales del ser humano: por qué la vida y la muerte, la enfermedad y el dolor, la dicha y el mal, el odio y el amor. Los mitos lo hacen contando historias de dioses, héroes y hombres, que sugieren respuestas a las preguntas de partida: conseguida la planta de la vida tras mucho trasiego Gilgamesh se duerme exhausto y una serpiente se la birla (la inmortalidad humana es un deseo imposible), Adán y Eva contravinieron las normas divinas y fueron desterrados (la existencia es un valle de lágrimas, una expulsión del paraíso), Caín mató a su hermano Abel por envidia (el homicidio es un fratricidio rencoroso), Prometeo robó el fuego a Zeus para dárselo a los humanos (el progreso acerca a los hombres a los dioses).

### Dos hermanas

La filosofía griega se fue emancipando de la mitología, ni siquiera se consideró su hija natural, desconfió de ella acusándola de “decir muchas mentiras”<sup>4</sup>, licencias poéticas inconstruibles racionalmente. Pero encontró un alma gemela en la teología argumentativa, hija semejante aunque adusta de la mitología, que buscaba el fundamento trascendente del ser, pero sin cuentos, sólo con deducciones. Sería así la hermana mayor, una suerte de “filosofía teológica”, verdaderamente “la ciencia primera”<sup>5</sup>. Ambas podrían crecer amistosamente, aprender una de la otra, aunque de vez en cuando discutieran, justamente como buenas hermanas. La teología le daba la mano cuando la filosofía se esmorra en la oscuridad, la ayudaba a guiarse cuando la luz de la razón menguaba y apenas se podía ver, y por su parte la filosofía socorría a la teología cuando ésta se hundía en la superstición y el fanatismo, la sacaba del lodo de la credulidad y la crueldad. Así, Heráclito rechazó como contradictorio realizar sacrificios sangrientos para purificar delitos de sangre, Platón se nutrió de la religiosidad oriental de la inmortalidad del alma, los estoicos asumieron el mundo como un orden divino al tiempo inmanente al hombre (alma) y trascendente a él (providencia).

El cristianismo consolidó esta familia de hermanas al acoger y alimentar filosofía y teología con igual respeto. “Lo que de Dios se puede conocer está en los hombres manifiesto, (...) pues lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras” (Rm 1,19s). Los Padres de la Iglesia siguieron fomentando en el primer milenio la intimidad entre ambas. Pensaban que la filosofía griega era tan buena porque se había inspirado en los profetas hebreos<sup>6</sup>. Por supuesto que realzan la superioridad de la revelación sobre la razón, faltaría más, la verdad de Dios sobre la verdad humana, pero lo hacen en general de modo que la segunda no sea rebajada ni discriminada, sino asociada fraternalmente a los rasgos de la primera. Como dijo san Agustín: “entiende para creer, cree para entender”<sup>7</sup>.

La teología escolástica del segundo milenio, aunque pueda parecer sorprendente, todavía igualó más la fe y la razón. Anselmo de Canterbury definió la teología como “la fe que busca entenderse”<sup>8</sup>, con lo que ya no será posible acercarse a una sin toparse con la otra. Y Tomás de Aquino

---

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* 983a.

<sup>5</sup> *Ibidem* 1026a.

<sup>6</sup> SAN JUSTINO, *Apología* 1,59s.

<sup>7</sup> *Sermones* 43,9.

<sup>8</sup> *Proslogion*, proemio.

percibió que filosofía y teología eran como dos mapas para ayudar al hombre a comprender su territorio existencial; dibujan líneas y gráficos distintos y autónomos, sí, pero como persiguen el mismo horizonte no pueden divergir mucho, una sola es la meta. En caso de contradecirse, una de las dos estará equivocada, la filosofía claro, pues la teología es una “ciencia subalternada a una ciencia superior, la ciencia de Dios” o revelación<sup>9</sup>, que es el saber máximo. En cualquier forma, teología y filosofía lo comparten prácticamente todo: destino (la verdad), camino (el razonamiento) y foro (la universidad).

La universidad fue inventada precisamente, a finales del siglo XII, para consolidar la teología desde la filosofía. Se la llamó *universitas*, ‘colectividad’, porque juntaba alumnos, profesores y saberes en un mismo espacio. La Iglesia había quedado como depositaria de la cultura clásica tras la devastación de los bárbaros, y estableció para trasmitirla junto a la doctrina cristiana escuelas monásticas y catedralicias. En ellas se impartía un compendio de la filosofía antigua, denominado artes liberales, propias de hombres libres, en oposición a las artes serviles o manuales. Comenzaba con el *trivium* (‘vía de tres’): *gramática* (el sentido de las palabras), *retórica* (saber escribir y hablar) y *dialéctica* (la argumentación lógica), muy del gusto de la tradición latina; y seguía con el *quadrivium* (‘vía de cuatro’): *aritmética* (números y operaciones), *geometría* (cálculo espacial), *astronomía* (los astros y el calendario) y *música* (canto e instrumentación), que remontaba a los pitagóricos. ¿Qué hace la música en la zona matemática en vez de en la literaria? Era como un gozne, no sólo implicaba voz y poesía sino también ritmo y proporción (escalas).

Aunque con gran variedad y variabilidad, la enseñanza en la *facultas* (‘capacitación’) de Artes (luego filosofía) duraba unos seis años, comenzando hacia los catorce de edad, tres para el *gradus* (‘nivel’) *trivial* o elemental (bachillerato) y otros tantos para el grado *quadrivial* o medio (licenciatura), que podía incorporar al profesorado (doctorado) con la aprobación de los colegas, la imposición de bonete y toga, y una lección pública. Eran estudios introductorios para abordar las facultades superiores: Derecho (romano y canónico), Medicina o Teología, que era en el sentir común la reina de las ciencias, duraderos otros seis o siete años con la misma gradación anterior. Pobrecitos estudiantes, más de una década doblando los codos, no es extraño que soñasen una compensación en su himno universitario *gaudeamus igitur*: “gocemos ahora que somos jóvenes”. Se los apodó *clérigos* metonímicamente en cuanto enviados en gene-

<sup>9</sup> *Suma teológica* I,1,2.



ral por la Iglesia, acertando todavía más en una segunda metonimia: *goliardos* ('gamberros'). Los maestros eran denominados *lectores* porque dictaban sus clases (*lectiones*).

La característica principal de las universidades fue cursar un clamor libertario: el cosmopolitismo, la facilidad de movimiento estudiantil; el democratismo, la elección de cargos y reglamento con los votos de profesores y estudiantes; y la autonomía de estudio y enseñanza, la libertad de la razón. Por ello no dejó de chocar con el Magisterio eclesiástico: el mismísimo papa deploró "lleno de la amargura del ajeno" que los teólogos de París hicieran "ostentación de ciencia (...) obligando a la reina a servir a su esclava (...) al empeñarse en asentar la fe más de lo debido sobre la razón natural"<sup>10</sup>. En cualquier caso, el prestigio, influjo y desarrollo que propiciaban las universidades fomentó que ciudades y reinos las erigiesen como tesoros grupales. Hoy día seguimos nutridos por ellas.

Ciertamente, la teología escolástica, por su caldo académico, era muy racionalista. Tanto que algunos, como san Bernardo o san Buenaventura, sospechaban si con tanto razonamiento no se estaría arrinconando a la fe<sup>11</sup>. La revelación parecía casi una cuestión de demostración más que una llamada a la confianza en Dios. Las demostraciones teológicas (*disputationes*) seguían un estilo *dialéctico*, es decir, de discusión. Había que presentar las propias razones sobre cualquier tema para ser debatidas: en el aula, entre profesor y alumnos o alumnos entre sí; en las oposiciones a cátedra, entre los profesores que pretendían obtenerla; en los libros, que parecían adelantarse a posibles réplicas con capítulos que constaban de pros, contras y conclusiones. Se imponían los argumentos que resultaban mayoritariamente convincentes.

Una corriente de la teología escolástica fue el nominalismo. Compartiendo el mismo esquema especulativo o dialéctico de las universidades, desconfiaba del método deductivo basado en los conceptos generales, los universales, y prefería un sistema inductivo que partiera de las cosas, las percepciones sensibles. Quería cambiar el estilo de ciencia admitido hasta entonces, abstracto y de certezas teóricas, de principios evidentes por sí mismos, por otro más realista y concreto, más práctico. La revolución científica estaba a un pasito nada más...

---

<sup>10</sup> DH 824. También a santo Tomás, pronto considerado el príncipe de los teólogos, le rozó la condena del obispo de París poco después de su muerte al ser rechazadas algunas ideas aristotélico-averroístas que había defendido.

<sup>11</sup> "Su teología, por no decir estultología, considera la fe como una opinión" (SAN BERNARDO, *Cartas* 190,9).

### Nietas engreídas

Galileo Galilei es considerado el padre de la ciencia moderna, del saber cuantitativo y empírico, contrario al anterior tipo de ciencia cualitativa y esencialista. Estamos en la Modernidad renacentista, una época de cambios y alborotos por todas partes: el humanismo proclamaba la vuelta a la Edad Clásica, saltándose la que llama Edad Media; Lutero propone una religiosidad de fe individual, sin Iglesia; Descartes afirma que la filosofía debe proceder dudando de todo, particularmente de la tradición recibida; y Galileo pone en marcha la matematización de la física, esto es, que se comprueben concienzudamente las leyes naturales mediante la repetición experimental, y que luego se traduzcan a fórmulas matemáticas para que puedan ser fijadas, difundidas y reiteradas en cualquier lugar y momento.

Dejaron de valer sin más ni más, por las buenas, las autoridades antiguas, la mecánica aristotélica y sus axiomas autoevidentes: todo efecto tiene su causa, es decir, lo contingente proviene de lo necesario; el mundo supralunar es estático y por tanto perfecto mientras el terráqueo es cambiante y por ello imperfecto. Era necesario demostrar cada afirmación general, cada construcción teórica. Todo empezó con una ensoñación de Copérnico, al que le pareció que se predecirían mejor las posiciones planetarias partiendo de la centralidad del sol en vez de atribuírsela a la tierra...

Galileo comenzó probando pacientemente las leyes del movimiento y la inercia (la isocronía pendular que dará lugar a los relojes), de la caída libre de los objetos (de igual aceleración independientemente de su peso, que preanuncia la gravitación universal) y construyó un telescopio que zanjó la pretendida perfección celeste (montes lunares, manchas solares) y el sistema ptolemaico geocéntrico frente al copernicano heliocéntrico (los satélites de Júpiter no giraban en torno a la tierra, las fases de Venus se comprendían si éste orbitaba alrededor del sol). Todo ello derribó la física aristotélica de un manotazo, y por si fuera poco contradujo la física bíblica (Jos 10,12-14) conllevando las famosas condenas eclesiales por herejía y retractación suya preventiva. Pero la suerte estaba echada, todo empezó a explicarse bien de modo immanente y empírico, "como si Dios no existiera"<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> La expresión procede del jurista coetáneo holandés Hugo Grocio (*Derecho de guerra y paz*, Prolegómenos 11) buscando una normativa de convivencia internacional que superase las disputas confesionales cristianas. Será popularizada en la interpretación del teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer (*Resistencia y sumisión*, 16.VII.1944), considerando que el cristianismo debe acomodarse a un mundo sin fe.

En el siglo XVIII Newton cuadró el movimiento de todas las cosas, la mecánica universal, una mezcla de inercia, gravedad y reacción que lo aclaraba todo, desde la simple caída de una manzana hasta las enigmáticas danzas astrales: de impulsión inercial indefinida, de traslación gravitatoria elíptica sobre un cuerpo mayor, de rotación sobre el propio eje, de precesión o bamboleo pendular... explicó los resortes del cosmos entero ¡con matemáticas! Qué cosas, vivir para ver. Al siglo XIX se le apareció Darwin simplificando la complejidad inasible de la biología: las variopintas variedades vivas, vegetales y animales, incluida la humana, procedían unas de otras, en el transcurso de millones de milenios, por adaptación entre casual y obligada a las circunstancias –princiando la fotosíntesis–, quién al agua generando branquias, quién al aire creando alas, quién a la tierra estirando patas, ¡quién al pensamiento agrandando el cerebro! Precisamente hurgar en el alma de modo empírico será la gloria de Freud en el siglo XX: de sus pacientes concluyó que la consciencia tiene mucho de inconsciente, un amasijo de instintos potentes (ello) apenas suavizados por la cultura (superyó) y las síntesis personales (yo), de cuya conflictiva relación irresuelta proceden las neurosis, enfermedades nerviosas que se traducen corporalmente como histerias y alergias, nos confunden con lapsus y pesadillas que queremos y no queremos, nos vuelven desconocidos ¡hasta para nosotros mismos!

Las añosas teología y filosofía fueron palideciendo ante la pujanza briosa de las nuevas ciencias experimentales, que faltándoles al respeto debido las denostaron como momias antediluvianas. Eran unas ciencias lozanas y exitosas, con el futuro por delante, pero mostraron tener mala memoria, ignorando desagradecidas que su ser se debía a los desvelos de sus progenitoras, a sus elucubraciones míticas cosmogónicas, sus hipótesis lógicas y atómicas, sus devaneos metafísicos y trascendentes. A la teología la fueron expulsando de la universidad, que ella había inspirado, tras la Ilustración y el secularismo, ¡pobre reina destronada! De la filosofía dijeron que si no sabe, mejor que se calle<sup>13</sup>. Menos mal que sabios piadosos decimonónicos retomaron el sentido más amplio de ciencia, saber comprobado colectivamente, para dividirla en ciencias naturales (escrutadoras de la naturaleza, de demostración empírica: física, química, biología...) y ciencias humanas (referidas a lo humano, de demostración lógica: filosofía, historia, sociología...). Pero a pesar de todo, las técnicas emanadas de las ciencias físicas, que tanto nos facilitaron y alargaron la vida (trenes, electricidad, medicinas, teléfono, automóviles, televisiones, ordenadores...) serán

---

<sup>13</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* 7.

la puntilla de las ciencias metafísicas, arrojadas a un descrédito de inutilidad y vagancia que no merecen. ¡Como si pensar en la existencia y sus valores fuera algo superfluo!

### **La bisnieta favorita**

La psicología nació como un híbrido de ciencias humanas y exactas, en dudosa decantación genética, una especie de filosofía empírica del alma, por imposible que suene. No hay más que mirar a su iniciador, en la segunda mitad del siglo XIX. El profesor alemán Wilhelm Wundt fue un médico de carrera devenido catedrático de filosofía; creó un laboratorio de psicología, curioso invento en el que sus alumnos medían sus sensaciones interiores al compás de un metrónomo: con los ojos cerrados y a la espera y resolución del cadencioso tictac experimentaban expectación-relajación, desagrado-agrado, impaciencia-tranquilidad; y a imitación de la química el sesudo doctor las juzgó los átomos mentales, los elementos básicos cuyas combinaciones generaban emociones y pensamientos.

Igualmente, no mucho después, el neurólogo Sigmund Freud resolvió curar extrañas enfermedades somáticas, que llamaban histerias –parálisis repentina de quien normalmente andaba o amnesia temporal de quien solía recordar–, ¡charlando con los pacientes! El caso es que acertó –el subconsciente estaba velado en las palabras– y así surgió la psicoterapia: los hipnotizaba, les interpretaba los sueños, les cazaba gazapos significativos escuchando su verborrea... en suma, les sonsacaba el inconsciente para ponérselo delante y reconciliarlos con él. El inconsciente era un cuarto oscuro cerebral: albergaba pulsiones sexuales y destructivas que desde la infancia atormentaban al individuo, por lo que éste intentaba reprimirlas, pero sin lograrlo nunca del todo –no se puede suprimir la naturaleza, el deseo, el poder–, enloqueciéndole así más (psicosis) o menos (neurosis). La curación consistía en hacer conscientes dichas pulsiones, afrontar los propios fantasmas, reconocerlos, negociar con ellos... ¡Señoras y señores, queda inaugurado *el psicoanálisis!*

El triunfo del psicoanálisis le llenó la cabeza de pájaros, lo que se llama morir de éxito. Las ideas más absurdas las recomendaba como bálsamo de fierabrás, el subconsciente parecía una chistera de donde el analista sacaba toda clase de traumas como conejos desquiciados: interpretaciones oníricas que achicarían al mismísimo José de Egipto, matar al padre y acostarse con la madre como motores de la cultura (complejo de Edipo), constitutiva inferioridad femenina (envidia del pene)... Resultaba un trata-

miento largo (años) y por tanto caro, subjetivo (demasiada hermenéutica profesional) y por tanto poco científico, pesado (una hora dos veces por semana) y por tanto aburrido (el paciente desbarraba en el diván mientras el analista cabeceaba tras él).

Pronto se desarrolló en Estados Unidos una corrección de la deriva psicoanalítica de la recién nacida ciencia. Consistía en atrapar el alma desde sus prolongaciones externas en el comportamiento: *el conductismo*. Era una auténtica ciencia experimental, la conducta se veía, se podían contar sus actos y repeticiones, se podían medir sus variaciones e intensidades. Su método curativo era forzar a cambiar las conductas raras, enfermas, para así transformar la morbosidad mental, como cuando uno silba en la oscuridad para tranquilizarse. Por ejemplo, si alguien tenía claustrofobia se le obligaba a entrar (poco a poco) en un ascensor para evidenciarle que podía sobrevivir (implosión), si alguien tenía aracnofobia se le presentaban juntas (pero no revueltas) una araña y su plato favorito de modo que la atracción sobrepusiera la repulsión (contracondicionamiento). La psicología pareció entonces ser definitivamente una ciencia de la conducta. Pero el conductismo trascendió que si la acción influye en la mente, ésta también influye en aquélla, que hay que buscar las causas de la agorafobia o cualquier fobia para curarlas completamente, no basta arreglar los síntomas, un remedio solo superficial y temporal.

La psique no se moldea solamente por las condiciones externas, posee una infinitud interior, que nombramos espíritu: “por muchos caminos que recorras nunca hallarás los límites del alma”<sup>14</sup>. Una persona puede superar las presiones más extremas (la pobreza, la guerra, la pérdida...) si tiene carácter de hierro: “hay algo más poderoso que la energía atómica: la voluntad”, dicen que dijo Einstein, que de lo primero sabía bastante. Puede sublimar los instintos biológicos más básicos (de supervivencia, de placer...) si le impulsa un altruismo invencible, si encuentra un sentido a su vida: “el que tiene un porqué soporta casi cualquier cómo”<sup>15</sup>. Se llamó a esta escuela *psicología humanista*, pues se centraba en las potencialidades propiamente humanas: el pensamiento y la libertad. Emparejaba lo mejor de las escuelas anteriores, la interioridad profunda del psicoanálisis y la determinación práctica del conductismo, desechando con cada una lo estrambótico de la otra, la arbitrariedad acientífica del primero y la ramplonería exteriorista del segundo.

---

<sup>14</sup> HERÁCLITO, *Fragmentos* 45.

<sup>15</sup> V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona 1979, repite esta frase remitiéndola a Nietzsche.

La psicología se volvió desde el principio tremendamente popular. Por una parte, poseía una *accesibilidad universal*: todo el mundo podía entenderla. No requería despejar ecuaciones matemáticas, no precisaba dominar fórmulas químicas ni combinaciones genéticas. Todos intuían bien, experimentaban, el significado de lo inconsciente, la frustración, el deseo, toda persona llevaba un psicólogo dentro como todos llevamos un seleccionador de fútbol dentro. Por otra parte, la psicología asumía una *necesidad universal*: conocerse a uno mismo. Ya avisaba el frontispicio del templo de Delfos que en eso estribaba la verdadera sabiduría. Comprenderse desde el interior era fortalecerse enteramente, comprender a los demás suponía hermanarse con ellos, la psicología conllevaba pues un instrumento de felicidad, justamente la meta de lo humano. Heredando el título regio antiguo de la teología, derrocada luego en la modernidad por las matemáticas, la psicología era aclamada ahora como la auténtica reina de las ciencias.

### **Las recetas de la abuela**

Desde el primer momento la dedicación más común de la psicología fue la médica y los psicólogos más reputados, los psiquiatras. Aunque se la utilizara en pedagogía para optimizar los sistemas de enseñanza, en publicidad para idear técnicas de incitación al consumo, en política y empresas para identificar dotes de liderazgo... estaba claro que sus posibilidades más generales, fructíferas y solicitadas residirían en las aplicaciones clínicas, se captaba que la psicología curativa servía para todos: todo hombre se sabe imperfecto, lo que mentalmente puede llamarse neurótico, variando solo el grado o intensidad, así que bien podrá aprovechar los remedios psicológicos. El mundo está loco, solemos comentar, y nosotros dentro de él.

La variante psicológica humanista o cognitiva –basada en el pensamiento, a diferencia del psicoanálisis, abocado a lo emocional, y del conductismo, absorto en el comportamiento– ha advertido últimamente que la psicología ha sido demasiado *negativa*, esto es, se ha volcado preferentemente, si no exclusivamente, en la enfermedad anímica, en las distorsiones de la personalidad, las depresiones, hostilidades o ansiedades. Está bien que haya sido compasiva, o quizá mejor dicho interesada (la sanación da dinero y cuantos más locos mejor), pero ¿no debiera ser también *positiva*, entregarse igualmente a desarrollar las aptitudes humanas y no sólo a paliar fragilidades, a descubrir senderos de dicha y no sólo a vallar accesos al trastorno? Hay que distinguir bien la psicología positiva del llamado pensamiento positivo. Éste retiene un optimismo incondicional, no hace

más que repetirse como un loro: ‘todo va bien, todo va bien’, aunque se tenga un cáncer de páncreas o se esté uno cocinando en la marmita de los caníbales. Aquélla equilibra un optimismo realista: aprovecha el sotavento en la brisa pero igualmente encara la zozobra de la mar arbolada (aunque naufrague), se alborozaba si es guapa pero asume rabiosa ser fea (y tal vez se consuele con la belleza interior).

La psicología positiva intenta aguerrir el alma, y derivadamente también el cuerpo, pues como se sabe no hay dicotomía, *mens sana in corpore insepulto*, digo *sano*. Sería como la medicina preventiva, la de más vale prevenir que curar, que aconseja andar para evitar el colesterol y comer sin sal para aflojar la tensión arterial. Su meta declarada es que las personas se conozcan a sí mismas (como la sentencia délfica), que realcen sus capacidades (que llama *virtudes*) y persigan sus intereses (que sean *asertivas*), que sepan ayudar y dejarse ayudar (que tengan *empatía*), en suma, que estén contentas consigo mismas, relativamente satisfechas de su vida, que toquen la felicidad, pues atraparla es ilusorio. ¿No suena esto a antiguo, a las viejas teología y filosofía? Las grandes verdades son eternas, que dijo el sabio, pero nos parecen nuevas porque las olvidamos cada día. Así la psicología se topó con sus antepasados.

La teología cristiana podría resumirse en dos actitudes. Quizá suene excesivo decir esto de una religión tan densa en dogmas, liturgias, normas y estructuras. Pero es lo que comenta su fundador en el evangelio. “Los fariseos le preguntaron para ponerlo a prueba: ¿cuál es el mandamiento mayor de la Ley?” La *Torah* judía atropaba muchas leyes y costumbres, apelmazadas en el Pentateuco y el Talmud (tradición oral), así que era una cuestión de respuesta imposible, como preguntar a un catedrático de metafísica: ‘en una palabra, ¿qué es *el ser*?’ Pero Jesús contestó con sencillez: “amarás al Señor tu Dios (...) y al prójimo como a ti mismo” (Mt 22,34ss).

Amar a Dios de corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, seguramente propone la confianza como modo de existencia. La vida es un don de Dios, un misterio de su generosidad, tiene pues que ser bella y maravillosa. Aunque también sea difícil y oscura tenemos que fiarnos de ese regalo, exprimir sus lados joviales y gozosos, blindar la esperanza a toda costa, a pesar de todo, a pesar de “la derrota que a todos nos ataca”<sup>16</sup>, a pesar de que a fin de cuentas termina mal, siempre nos acaba matando. Es la *actitud mística*, una afirmación de sentido, una percepción de Dios.

Amar al prójimo como a uno mismo invita a aceptar la evidencia: somos iguales, nacemos igualmente indefensos, vivimos igualmente anhe-

---

<sup>16</sup> L. COHEN, *Discurso premio Príncipe de Asturias*, 21.X.2011.

lantes, morimos igualmente forzados. Si la vida es lo único que tenemos, la vida es igualmente valiosa para todos, debiéramos aliarnos en su defensa. ‘No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan’ es una regla de oro conocida desde la antigüedad oriental (también Tb 4,15). “Todos vosotros sois hermanos”, ratifica asimismo Jesús (Mt 23,8). Solos no podemos nada, nada en la infancia sin la familia, nada en la madurez sin la sociedad, nada en la vejez sin ambos, nada en el tiempo sin la humanidad. Es la *actitud ética*, una decisión de fraternidad, una trinchera de comunión.

Mística y ética están más imbricadas de lo que pueda pensarse, son como siamesas cerebrales, no se las puede separar sin herirlas mortalmente ¿Acaso es posible defender a un delincuente o apreciar a un pordiosero o asistir a un desagradecido sin cierto barrunto (místico viene de misterio) de que eso es lo correcto? Y al revés, ¿se puede mantener una existencia esperanzada sin la ejemplaridad emocionante de testimonios altruistas aunque vencidos (Jesús, Gandhi, Luther King...), “soldados derrotados de una causa invencible”<sup>17</sup> que, según decimos, nos reconcilian con la vida?

### La última generación

No es lo mismo conocer la receta del salmorejo que lograr hacerlo de rechupete, una cosa es ver a Arguiñano haciendo un pastel de verduras –trocea, pocha, rehoga, bate, hornea fácil ante las cámaras– y otra imitarlo sin que te salga un churro. Del dicho al hecho hay mucho trecho, no es lo mismo predicar que dar trigo, obras son amores y no buenas razones, las palabras se las lleva el viento... Nos toca, pues, asumir las enseñanzas antiguas tan claras, mimarlas como joyas de la corona, integrarlas en nuestro camino. ¿Pero cómo vivir esas nociones fundamentales, actuarlas en un mismo esfuerzo? Pues aunque no lo parezca, todos están de acuerdo; filosofía, teología y psicología responden: practicándolas. Además, las llaman del mismo modo: virtudes, energías internas para hacer lo que hay que hacer. Y además, por si fuera poco, las han concretado casi idénticamente.

Decía Aristóteles que la virtud no la da la naturaleza sino la costumbre, pues sólo “practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados; practicando el valor, valientes”<sup>18</sup>. San Pablo repi-

<sup>17</sup> Frase repetida por el obispo y poeta Casaldáliga (P.G. LÓPEZ BLANCO, *Pedro, hombre*: VV AA, Pedro Casaldáliga. Las causas que dan sentido a su vida. Retrato de una personalidad, Madrid 2009, 197).

<sup>18</sup> *Ética a Nicómaco* 1103a.



te muchas veces que el ideal cristiano consiste en obrar unitariamente desde la fe, la esperanza y la caridad (por ejemplo 1Cor 13,13). Y la psicología positiva, tras repasar distintas tradiciones filosóficas y religiosas (de Buda a Tomás de Aquino, del judaísmo al islamismo) ha elencado las *fortalezas* básicas para sostener una vida feliz: sabiduría, valor, templanza, amor, justicia, trascendencia<sup>19</sup>. Efectivamente, están muy emparentadas con las virtudes capitales cristianas: humildad, paciencia y diligencia son variantes de la sabiduría y el valor; generosidad y caridad se insertan en la justicia y el amor; y la castidad es una concreción de la templanza. Las virtudes teológicas de la fe y la esperanza estarían subsumidas en la trascendencia.

Los antiguos distinguían entre sabiduría y ciencia. Sabiduría es un *saber existencial*, moral, aprehender los valores de la vida; procede de *sapere*, ‘saborear’, gustar la realidad. Ciencia es un saber material, objetual, controlar los fenómenos de la naturaleza; viene de *scire*, ‘separar’, analizar las cosas. Por suerte, la sabiduría es accesible a todos, está hermanada con el sentido común, mientras la ciencia es propia de especialistas, calvos con gafas de culo de vaso. Por eso nuestros abuelos han podido ser tan felices como el que más, aunque no sabían ni les importaba si la tierra gira sobre su eje o las estrellas son fósiles de luz revenida. Sin embargo, la ciencia es necesaria como auxiliar de la sabiduría: entender que terremotos y volcanes provienen de roces tectónicos, evita terrores a maldiciones divinas; el teléfono y los aviones nos permiten estar a tiro de piedra de seres queridos lejanos; y radiografías, escáneres, antibióticos y vacunas nos asisten en prevenir colapsos y ganar calidad de vida.

El valor es *la entereza para afrontar la adversidad*. Las contrariedades son algo consustancial a la existencia: sueños incumplidos y anhelos rotos, incomprendiones ajenas y amistades traicionadas, enfermedades multiformes y muerte final... ¿alguien da más? Siempre acompañan al hombre y no siempre se pueden dominar. Por eso el coraje es imprescindible. No trata de vencer la adversidad sino de arrostrarla, y en ello justamente consiste su superación. Unas veces los fantasmas desaparecen al mirarlos a los ojos (como el cuento indio del tigre sediento que se espantaba de su reflejo al pretender beber en un estanque cristalino; al decidirse y mojar la lengua, el espejismo se esfumó). Otras veces nos abate la frustración o la desdicha (la vida mata), pero la valentía sabe asumirlo para proseguir a pesar de todo. Nos caemos para aprender a levantarnos, que dijo el filósofo *Bat-*

---

<sup>19</sup> M. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, Barcelona 2003, 183s.

*man*<sup>20</sup>. El valor no es la ausencia de miedo, eso sería temeridad o ignorancia, sino la fuerza para remontarlo.

La templanza o austeridad no tiene buena prensa hoy día. Por algo campamos en una sociedad de consumo. Pero siendo *el discernimiento de lo necesario*, resulta insustituible para la vida dichosa o la dichosa vida. La carencia es mala, claro, pero la abundancia resulta todavía peor, porque es enervante, insaciable. El exceso sexual o gástrico es destructivo, crea obsesos y obesos. La riqueza desasosiega en la conciencia de su caducidad: se pierde, la roban, “cuando muera no se llevará nada” (Sal 49,18). Y la avaricia no descansa nunca, cuanto más tiene más quiere, supeditando todo lo demás: familia, amistad, salud, aficiones... precisamente lo más valioso. O sea, pone el mundo al revés. La sobriedad la encomiaba ya Epicuro, acusado injustamente de epicúreo: “nada es suficiente para quien lo suficiente es poco”<sup>21</sup>. Lo dice también, aunque de otro modo, el evangelio: “¿de qué le vale al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida?” (Mc 8,36). A san Francisco le bastaba con los dones de la naturaleza, con “el hermano sol y la hermana luna”, debe de ser un héroe tan popular porque contrarresta nuestra ansia constitutiva.

El amor y la justicia corren senderos complementarios, donde acaba uno empieza el otro; o quizá mejor superpuestos, no se sabe bien dónde subyace uno y aflora el otro. La justicia sin amor se muestra dura, a cara de perro, como partir al hijo de dos madres por la mitad (1Re 3,16ss), *summum ius summa iniuria*. Y el amor sin justicia es fatuo, quiere que se le agradezca eternamente lo que ha debido conceder hace tiempo, como la libertad a los esclavos o el sufragio a las mujeres en el pasado entresiglo. Lo mejor es armonizarlos, como dice hermosamente el salmista: “la justicia y el amor se besan” (Sal 85,11). *Justicia es igualdad*: ésta se intuye en lo esencial: nacemos, vivimos y morimos igual; por eso, aquélla intenta compensar lo que natura y cultura desigualan: salud y educación, amparo y oportunidad para todos. *Amor es generosidad*: por un lado, donación de lo excedente (socorre a damnificados por guerras o cataclismos, no abandona a vagabundos y delincuentes), confiesa que seguimos siendo iguales levantando a los rebajados por la desgracia o sus malas decisiones, hoy por ti, mañana por mí; por otro lado es donación de sí (apertura a los demás, comunicación de uno mismo, solidaridad con todos) simplemente porque somos semejantes, coexistentes, hermanos. Ser rico, listo y guapo es una

---

<sup>20</sup> *Batman begins*, Christopher Nolan, 2005. Máxima atribuida originalmente a Confucio.

<sup>21</sup> *Sentencias* 68.

lotería, agradecidos deberían sentirse ellos y ser dadivosos con los menos afortunados. El amor comprende que hay que ir un poco más allá de la justicia, que no todo se arregla con leyes y protocolos, “la misericordia supera al juicio” (St 2,13).

Resulta curioso ver la trascendencia entre las virtudes civiles, siendo elemental como virtud religiosa, pero es compaginable su interpretación en ambas listas, no es discordante en su idiosincrasia particular. Sería en todo caso *la disposición a lo más allá* de lo sensible, la aceptación del enigma que es el mundo y la existencia. Es al tiempo flotar entre la búsqueda de sentido y la acogida del misterio, no saber y saber, dependencia y libertad. La vida nos es entregada sin pedirnos permiso, pero queda luego a nuestro albedrío, “el destino baraja las cartas y nosotros las jugamos”<sup>22</sup>. Es como un regalo que podemos emplear o arrumbar, tener en uso sobre la cómoda o el armario u olvidar en el cajón o el desván. Trascendencia es siempre confianza y esperanza, recaiga en Dios o la humanidad, se adense como respeto al prójimo o dedicación a la familia.

Podría haber otras virtudes, hasta ahora no tenidas como tales, pero igualmente preciosas para una vida lograda. Por ejemplo, *la identidad*, la captación de sí como único, ser consciente de la belleza y el dolor de lo a la vez irrepetible y caduco. Se ejercitaría con la soledad y la meditación, apesadas socialmente hoy día como leprosas. O por ejemplo, *el humor*, saber relativizarlo todo, incluido ese saber, porque todo es ambiguo, insuficiente, menos la vida misma, nuestro único absoluto (sic) (Dar o arriesgar la vida por otros valores, como la libertad o la fraternidad, requiere por eso una grandeza de ánimo muy especial) (sic). El reflejo serio del humor es la tolerancia, que no significa que todo vale sino que todo es digno de consideración, salvo la destrucción de la vida. En fin, quizá estas virtudes formen parte de la sabiduría y no necesiten mención aparte.

### **¡Qué familia!**

La filosofía griega nació interrogándose sobre “aquello de lo que están constituidas todas las cosas”<sup>23</sup>, la teología cristiana oteaba que todo se resumía en “conocer a Dios y el alma”<sup>24</sup>, el racionalismo moderno lo redondeó con la pregunta: “¿por qué existe algo y no más bien nada?”<sup>25</sup>, y

<sup>22</sup> A. SCHOPENHAUER, *Parerga y paralipómena* 1, Aforismos 5,48.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* 983b.

<sup>24</sup> SAN AGUSTÍN, *Soliloquios* 1,7.

<sup>25</sup> G.W. LEIBNIZ, *Principios de naturaleza y gracia* 7.

la ciencia actual asciende sobre tres escalones en el aire, milagros más allá de nuestra capacidad: “el origen del universo, el origen de la vida, el origen de la conciencia”<sup>26</sup>. En el fondo, y casi en la forma, son la misma cuestión irresuelta: el porqué y para qué de todo, la fuente y la meta de la realidad. Todos los saberes y artes merodean en torno a este asunto, desde la mitología a la física cuántica, pasando por el teatro, la fotografía o la quiropraxia.

La teología siempre lo ha tenido claro: “en el principio creó Dios el cielo y la tierra”, comienza diciendo la Biblia; “en el principio existía el *Lógos* (...) y el *Lógos* era Dios”, replica el prólogo joánico. El *Lógos* sería algo así como *el todo racional*, lo que la filosofía clásica denominaba *el ser*. Vuelve a ponerse en evidencia su parentesco: una cree en el sentido absoluto, trascendente y personal de todo, la otra confía más modestamente en la inteligibilidad inmanente de las cosas, sin atreverse a más. ¿Y qué decir de sus hijas? La física aborda recomponer el rompecabezas que es la naturaleza, sobre todo para saber qué lugar ocupamos dentro de él. De la historia se dice que es “maestra de la vida”<sup>27</sup>, pues pretende que escarmentemos en el futuro a la hora de actuar colectivamente. De igual modo, la ética quiere iluminar el comportamiento correcto basada en la experiencia común (*éthos*, ‘costumbre’). La literatura o la escultura o la música se devanan a su vez en ordenar mediante ficciones o creaciones el caos de la existencia, de modo que puedan servir para aplicarnos el cuento, sugerirnos emociones y soluciones, exorcizar nuestros demonios. Verdaderamente todas las ciencias y artes persiguen saber para poder... ayudar a prever, a vivir, a ser felices, el horizonte común de la humanidad.

Aprender del saber antiguo pretende ahorrarnos esfuerzo, evitar andar constantemente un camino ya andado: el filósofo griego Aristarco ya propuso el heliocentrismo en el siglo III aC, pero tuvo que transcurrir más de un milenio para retomar su punto de partida. ¡Vaya despilfarro de siglos! Progresamos a partir de lo que la tradición nos ha legado, no es posible la actual comunicación audiovisual sin las ondas satelitales, a su vez inabordables sin la mecánica relativista y cuántica, que se impulsan desde la gravedad newtoniana, de su parte inviable sin el heliocentrismo copernicano, que ya Aristarco había intuido... Por otra parte, la cultura nos permite encuadrar e interpretar hechos que de otro modo se nos escaparían, seríamos como niños que se preguntan por qué la luna no se cae o a las vacas les llegan las patas al suelo o si el hombre viene del mono porque la mujer

---

<sup>26</sup> K. POPPER, *El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo*, Madrid 1984, 144.

<sup>27</sup> CICERÓN, *El orador* 2,9,36.

es mona. El universo es demasiado grande y complejo (tal vez infinito) para una pobre época humana.

Todas las ciencias son parientes, lo dice su genoma humanista, no debieran pues echarse los trastos a la cabeza, las exactas acusando a las sociales de fantasiosas y éstas tachando a aquéllas de crematísticas. Están condenadas a colaborar entre sí, la sangre es lo que tiene. De hecho, cada panda suele utilizar técnicas exitosas de la otra, la sociología tiene que emplear la matemática (estadística) como la biología no puede prescindir de la lingüística (terminológica y clasificatoria) o la medicina se extravía sin la ética (¿eutanasia o encarnizamiento terapéutico, aborto o fecundación artificial?).

La joven psicología creció para ayudar al hombre a aceptar sus límites (tolerancia a la frustración), convivir con sus semejantes (empatía) y explorar sus posibilidades (autorrealización), a ser al tiempo realista, solidario y feliz. La vieja teología siempre pretendió auxiliar a los humanos para encontrar una explicación al mundo (creación divina), para aceptar la necesidad de los demás (fraternidad), para resistir el acoso de la muerte (imagen de Dios), para expresar, compartir y dar un sentido a la existencia. La comparación entre psicólogos y sacerdotes ha sido espontánea y corriente desde el primer instante, consultorías y confesionarios, terapias y dirección espiritual se parecen como dos gotas de agua, son las caras laica y religiosa de la misma moneda anímica. Ciertamente teología y psicología resultan consanguíneas por línea directa mediante la filosofía a la vez imaginativa (racionalismo) y prosaica (empirismo). Haya paz y colaboración, consueñan en rasgos y destino, ambición y pequeñez.

## **Religión, democracia y laicidad**

MANUEL FERNÁNDEZ DEL RIESGO\*

**RESUMEN:** La religión ha sido una constante en la vida de los seres humanos y de los pueblos. Pero ante el fenómeno sociocultural y político de la secularización, entendido como la autonomía de la sociedad y del Estado con relación a la autoridad y control religiosos, la religión tiene que volver a encontrar su ubicación social. Ello exige huir de las dos versiones del fundamentalismo: la religiosa (integrismo clerical), y la laica (laicismo). La religión tiene su cabida en una sociedad democrática, que se identifique con la laicidad. Es en este ámbito donde la religión puede encontrar un protagonismo como una de las instituciones otorgadoras de sentido, y como fuerza remoralizadora.

**SUMARIO:** Laicidad positiva frente a laicismo negativo. La laicidad positiva, una exigencia de la democracia. El papel de la ética civil y de la moral religiosa en la sociedad secularizada. Los posibles desencuentros.

**PALABRAS CLAVES:** Religión, ética, democracia, secularización, laicidad, laicismo.

**ABSTRACT:** Religion is a constant element in people's and individual's lives. But there is a recent phenomenon of socio-cultural and political detachment from society and states, from authority and control. Therefore religion has to recover its social place. That requires avoiding two different versions of fundamentalism: religious (fundamentalist clergy) and secular

---

\* Universidad Complutense de Madrid.  
riesgo@filos.ucm.es

(laypersons). Religion has a place in a democratic society when identifies itself with secularism. In this realm religion can find a privileged place as one of the institutions able to give sense and able to strengthen morality as well.

**SUMMARY:** Positive against negative secularism. Positive secularism, a requirement for democracy. Role of civil ethics and religious moral in a secularized society. Possible disagreements.

**KEYWORDS:** Religion, ethics, democracy, secularization, laypersons, layman.

### **Laicidad positiva frente a laicismo negativo**

Como afirma O. González de Cardedal, la cultura humana, a lo largo de la historia, se ha desarrollado, entre dos coordenadas, la transformación de la naturaleza y la adoración del Misterio. Pero a partir de la modernidad, se inició un proceso, que acabó por desestimar en gran medida a la segunda. Y es que con la modernidad, se reconoció la autosuficiencia del hombre secular para construir un mundo de vida social puramente inmanente, sin necesidad de tener que acudir al referente divino. La razón ilustrada y la ciencia moderna parecían bastarse para construir un orden moral, político y social, y procurar los recursos materiales, que podían garantizar una vida humana digna y feliz, individual y socialmente hablando.

Todo ello ha propiciado el proceso de la secularización. Éste último es un término que deriva de “secular”, que procede a su vez del latín “saeculum” (siglo o mundo). Pero sin querer detenernos ahora en otras disquisiciones etimológicas<sup>1</sup>, entenderemos por secularización un proceso socio-estructural que, a la larga, ha afectado notablemente al conjunto de la vida cultural e ideológica, y que ha significado una progresiva desaparición de los símbolos religiosos de integración y legitimación cultural. Ello quiere decir que la sociedad y la cultura se han ido “liberando” del control y tutela de la autoridad religiosa, de sus instituciones y de sus símbolos. Se ha ido dando una “retirada de la religión” de su tarea de imponer-aportar a la

---

<sup>1</sup> Cfr. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *¿Secularismo o secularidad? El conflicto entre el poder político y el poder religioso*, Madrid, 2010, pp. 17ss.

sociedad una estructura legitimadora del mundo y del poder político<sup>2</sup>. Proceso que se inició con las teorías contractualistas con relación al origen del Estado, desde Hobbes, pasando por Locke, Spinoza, y Rousseau (aunque éste hablara de una “religión civil”, como elemento reforzador de la conciencia ciudadana), hasta Kant, sin olvidar la trascendencia histórica de la Revolución Francesa de 1789. Da la impresión, como afirmó el teólogo Dietrich Bonhoeffer, que “Dios pierde terreno”, y que el hombre “se las arregla bastante bien sin Él”<sup>3</sup>. Y es que la religión no parece ejercer ya directamente un influjo sobre sectores y estructuras sociales, tales como el gobierno, las empresas económicas, y demás organizaciones civiles; y, por su parte, la explicación científica y la manipulación técnica se imponen eficazmente y de un modo inmediato en el tratamiento de determinados fenómenos y problemas. En fin, dicho de modo coloquial, “secular” es lo referente al mundo, a la realidad espacio-temporal, a lo intrahistórico. Un ámbito además, donde el ser humano asume, con su correspondiente riesgo e incertidumbre, su autonomía responsable.

Junto al término “*secular*” o “*secularización*”, también se ha utilizado el término “*laico*” o “*laicidad*”. Estos términos provienen del griego “*laós*”, que significa pueblo. Es sinónimo de otro, “*dêmos*”, del que deriva el término “*democracia*”. El matiz diferenciador está en que mientras que el segundo remite a la idea de un pueblo en un lugar determinado, el primero hace referencia, especialmente, al hecho de la “reunión”, al hecho de reunirse. Y así, una sociedad laica o secular es aquella regida por el pueblo, y no por otros poderes externos, ya sean mágicos o sagrados. “*Laicidad*” es, pues, un término que remite a la idea de la autonomía de un pueblo soberano, que se autogobierna, y, en último término se identificaría con la defensa de lo humano<sup>4</sup>. Aunque el término “secular” parece aludir más bien a lo social y cultural, y el término “laico” más al ámbito de lo político-institucional (separación del Estado y de la autoridad religiosa), en nuestro caso, nos vamos a permitir la licencia de utilizarlos como sinónimos, y para referirnos al hecho básico de la pérdida de la hegemonía social de lo religioso, y a la autonomía de la realidad humano-social y política.

Ahora bien, dentro del ámbito de la *secularización*, actualmente es conveniente, al menos a mi modesto juicio, hacer una distinción entre *secu-*

<sup>2</sup> COX, Harvey, *La ciudad secular*, Barcelona 1968; BERGER, P.L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1971; GAUCHET, M. *La religión en la democracia El camino del laicismo*, Madrid, 2003.

<sup>3</sup> Cfr. BONHOEFFER, Dietrich, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca, 1983, p. 228.

<sup>4</sup> Cfr. GONZÁLEZ FAUS, José I., *La difícil laicidad*, Barcelona, 2005, pp. 5-6.



*laridad-laicidad y secularismo-laicismo*. El segundo, que también podríamos definir como *laicismo negativo o excluyente*, viene a ser una concepción de la realidad cerrada a toda trascendencia. Implica la pérdida del sentido religioso, que se concretará, bien en *indiferentismo*, esto es, en el rechazo de la actitud religiosa de una manera precrítica, o bien en *agnosticismo y ateísmo*. Un *secularismo* que, a veces, llevado por su celo, adopta una actitud agresiva y no respetuosa con los derechos de los demás (libertad de pensamiento, de conciencia, etc.), al concretarse en un ateísmo militante, que, de modo disimulado o abiertamente hostil, aspira a toda costa a que la religión sea borrada del mapa social, por considerarla algo inútil, aún más, dañina. Considera superflua toda referencia a la Trascendencia, y busca, por ello, la posibilidad de deslegitimar los derechos de la religión, y que ésta quede relegada a la vida privada como residuo arcaico a extinguir. En este sentido suele traducirse en “una estrategia común en círculos de progresistas que pretende erosionar no sólo la presencia de organizaciones o ideas religiosas en la vida pública, sino cualquier propuesta de sentido relacionada con las confesiones religiosas en general o, en nuestro país, la Iglesia católica en particular”<sup>5</sup>. Para este *secularismo-laicismo*, serán modernas y seculares aquellas sociedades “que dejan al arbitrio privado las cuestiones religiosas y dejan en manos de las autoridades políticas las cuestiones de ciudadanía”. Por contraposición, serán reaccionarias e integristas “aquellas sociedades que no se someten a los imperativos de una razón científica, ilustrada y moderna con capacidad para la separación, abstracción y subordinación de todas las dimensiones de la vida humana a su dimensión política”<sup>6</sup>. Con ello se pretende una “ruptura esquizofrénica” entre la vida pública y la vida privada, olvidándose que el individuo humano es uno, y deberá procurar una armonía y coherencia entre las diversas facetas de su vida personal y social, sin renunciar por ello a la especificidad de las mismas. Frente a este planteamiento excluyente debe hacerse una matización. Evidentemente, en un sociedad democrática y plural, se puede ser agnóstico o ateo, y en el libre juego de la sociedad civil, llevado por el convencimiento sincero de que el ateísmo es necesario para el desarrollo de un mejor humanismo, asumir iniciativas y compromisos, de cara a la expansión de dicho convencimiento. Pero su argumentación no debería basarse en análisis-evaluaciones reduccionistas e unilaterales, y planteamientos que disimulen su verdadera intención. A este respecto, resulta

---

<sup>5</sup> DOMINGO MORATALLA, Agustín, *Ciudadanía activa y religión*, Madrid, 2011, p. 63.

<sup>6</sup> IBIDEM, *op. cit.*, pp. 11-12.

inquietante, por ejemplo, el modo cómo el PSOE entendió el concepto de *laicidad*, tal como se refleja en el Manifiesto político que publicó con motivo del XXVIII aniversario de la Constitución de 1978<sup>7</sup>. Allí se resalta a la *laicidad* como “garantía de unificación y orden”, debiéndose a ella “la existencia de conciencias libres y críticas”. Evidentemente los sistemas políticos tienen que organizarse conforme al principio de *laicidad*, tal como aquí lo venimos entendiendo. Pero da la impresión de que el mencionado Manifiesto quiere hacerlo extensible a la misma sociedad civil de un modo reduccionista, al establecer una estrecha relación entre la *laicidad* y las virtudes cívicas, sin explicitar que éstas últimas, son “anteriores al principio jurídico de la laicidad”. Debemos de tener en cuenta que la laicidad del Estado es, por supuesto, una condición necesaria para hacer viable un sistema democrático, al hacer posible un espacio público de diálogo en libertad, pero no es una condición suficiente, sin más, que garantice la altura moral que puede necesitar una sociedad. No podemos olvidar, que ese espacio público es el propio de las diversas tradiciones culturales y religiosas, que deberán de nutrir dicho diálogo. Este lamentable “olvido” de las tradiciones culturales y religiosas, que anidan en la sociedad civil, y que pueden ser portadoras de humanidad, hace sospechoso al mencionado Manifiesto, de querer aspirar a que la sociedad civil sea, no simplemente autónoma o laica, sino laicista en el sentido negativo y excluyente. Lo que olvida el *secularismo-laicismo* es que no podemos confundir o hacer equivalente la secularización del Estado con la secularización de la sociedad civil. La *laicidad* se debe de entender como un principio de organización política, pero no de organización social, pues en la vida social, el individuo no es sólo ciudadano (miembro de una comunidad política), sino que también puede ser miembro de una empresa laboral, de una asociación civil, de una comunidad religiosa, etc. Según el Manifiesto, da también la impresión de que las creencias religiosas son un impedimento para la construcción de la democracia, al carecer el creyente de una suficiente libertad y capacidad crítica al estar supeditado a un orden superior o heterónimo. Pero esto significa reducir la fe y las experiencias religiosas a puro fundamentalismo-integrismo<sup>8</sup>. En cambio, *la secularidad-laicidad*, que también podríamos definir como *laicidad positiva e incluyente*, entiende que la realidad humano social, es el ámbito donde se desenvuelven las conciencias libres y responsables de los seres humanos, en busca del ideal de la vida buena y feliz, y

---

<sup>7</sup> Cfr., “Constitución, laicidad y educación para la ciudadanía”. [www.psoe.es](http://www.psoe.es)

<sup>8</sup> DOMINGO MORATALLA, Agustín, *op. cit.*, pp. 94-96).

donde debe darse un diálogo respetuoso y tolerante entre todos, para ir consensuando soluciones a los retos y problemas a los que nos enfrenta inevitablemente la vida. *Secularidad* o *laicidad positiva e incluyente* es, pues, como dice González Faus, búsqueda del bien común, que hace viable la convivencia pacífica. En el fondo, descansa en la experiencia o conocimiento connatural del valor y la dignidad de todos los seres humanos. En este sentido no es extraña al ideal del humanismo. Un concepto que, como dice Pedro Aullón, promueve la elevación humana desde la ética y la cultura, procurando el respeto a la vida y al espíritu, y que hoy resulta tan necesario para orientar los grandes retos y posibilidades que nos ofrecen las modernas tecnologías y los problemas de la convivencia social. Humanismo y *laicidad* positiva constituyen una gran ocasión para recuperar el protagonismo de la reflexión ética y política, y ser fuente de esperanza de cara a la posibilidad de vivir juntos, atareados en la construcción de un destino común. Una *laicidad democrática, abierta y dinámica*, frente a una *laicidad de combate*, ofensiva contra los creyentes, que busca la posibilidad de vivir juntos en armonía, gracias al descubrimiento de unos valores comunes de la sociedad, pero respetando el pluralismo y la diversidad. Y lo más interesante es, que esta *secularidad*, o *laicidad positiva* puede ser asumida y defendida por una “*religión ilustrada*” (entiéndase la que ha sabido dialogar con la ilustración). Como nos recuerda Habermas, frente al fundamentalismo religioso “que se aparta del mundo moderno o se vuelve hacia él de una forma agresiva”, la religión ilustrada es “una fe reflexiva que se relaciona con otras religiones y que respeta las conclusiones falibles de las ciencias institucionalizadas, así como los derechos humanos”<sup>9</sup>. Ella entenderá la *secularidad* como una concepción y una actitud que, reconociendo la relativa autonomía del mundo y del hombre en la historia, la hace compatible con una concepción religiosa que descubre la presencia y acción de Dios en dicho mundo y en dicha historia, invitando al hombre a la aventura de la salvación. En línea con esta concepción, ha afirmado el profesor Martín Velasco, que sólo debería de tener futuro una religión que “pueda ser vivida por un sujeto consciente de su subjetividad individual, respetuoso de su autonomía y atento a su inalienable dignidad”<sup>10</sup>. La *secularidad* o *laicidad positiva e incluyente*, por tanto, puede ser asumida, valga la aparente paradoja, desde una perspectiva religiosa, como la legitimación, desde los propios presupuestos de la fe, de una justa mundaneidad, de una justa

---

<sup>9</sup> HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid, 2011, p. 129.

<sup>10</sup> MARTÍN VELASCO, J., *Metamorfosis de lo sagrado*, 1998, Santander, p. 37.

desacralización (o reconocimiento de la relativa autonomía de lo humano-social), y de una justa emancipación. Esto permite, como ha hecho el presidente de Francia Nicolás Sarkozy, hablar incluso de *una laicidad al servicio de las religiones*, que promueven una esperanza, que movilizan para la prosecución del bien común, y que no resultan enemigas de la República, al ser portadoras de valores morales<sup>11</sup>. Ello, desde luego, ha exigido una revisión crítico-hermeneútica de la propia religión. En este sentido, el paso por la crítica racional-ilustrada, y “la filosofía de la sospecha” (P. Ricoeur), ha servido para desposeer a la religión de morbosidades, y arbitrariedades, y purificar y fortalecer las propias convicciones religiosas. Un “re-significación”, que coadyuva a la “depuración de lo sagrado”. Una desmitificación que sirve para potenciar la carga simbólica del lenguaje religioso, y posibilitar su “re-encantamiento post-crítico.” Una hermeneútica que nos ayuda a recuperar el símbolo, como dice Ricoeur, “en su calidad de signo originario de lo sagrado”. Una nueva interpretación que profundiza en la comprensión genuinamente religiosa<sup>12</sup>. A ello coadyuvó, por ejemplo, el ya mencionado pastor luterano Dietrich Bonhoeffer, asesinado por los nazis, que planteó, en sus famosas cartas desde el cautiverio, la necesidad de vivir, desde la fe, la autonomía del mundo profano.

Desde luego es difícil que, en una sociedad tan plural y compleja como es el caso de la nuestra actualmente, donde observamos una diversidad de mentalidades, todos los ciudadanos vayamos a coincidir totalmente en nuestras concepciones y valoraciones. Estamos, pues, abocados necesariamente a buscar puntos de encuentro. Y el *plus cualitativo* del cristiano, reside en su creencia en que en ese juego de encuentro dialogal de conciencias y libertades, se hace presente el *reino de Dios*, que le convoca, y le invita a la conversión y al compromiso liberador del pobre. Ello significa que el cristiano *está llamado a vivir religiosamente lo profano, a vivir la dimensión sacramental de lo secular* (González-Carvajal). De tal manera que para él “la historia de la salvación” se juega en medio de nuestra historia cismundana. En este sentido, el cristianismo es una *religión laica*, pues a Dios se le encuentra especialmente en el hombre (él es la hierofanía preferida por el Dios del Profeta de Nazaret), en la medida en que lucha contra lo que le deshumaniza y esclaviza<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Cfr. SARKOZY, N., *La République, les religions, l'espérance*, Paris, 2004, 17-19. Cit. DOMINGO MORATALLA, Agustín, *op. cit.* pp. 121-122.

<sup>12</sup> DOMINGO MORATALLA, Agustín, *op. cit.*, pp. 179-182.

<sup>13</sup> Cfr. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *op. cit.*, 2010, 32-45; CASTILLO, J.M. / TAMAYO, J. J., *Iglesia y sociedad en España*, Madrid, 2005, pp. 72, 76; PAGOLA, José Antonio, *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid, 2008.

### **La laicidad positiva, una exigencia de la democracia**

Para seguir profundizando en la conveniencia de esta reivindicación, que defendemos, de una *secularidad o laicidad positiva e incluyente*, vamos a hacer una consideración de la misma, desde la perspectiva de la política. Y es que es muy importante, frente a los excesos del *secularismo o laicismo negativo y excluyente*, y a los de un *integrismo religioso o clericalismo confesional*, proclive a una sacralización excesiva, caer en la cuenta de que la *laicidad positiva* es consustancial con un estado democrático, defensor de un estado de derecho, y con una sociedad multicultural.

El ser humano es social por su naturaleza, de tal manera que necesita vivir en una colectividad, que se dota de una autoridad política al servicio de la misma, propiciando su cohesión y organización. Autoridad que desde luego se entenderá como *secular o laica*, pues dimana de la misma naturaleza de la colectividad. El sujeto político en que se institucionaliza dicha autoridad política es el Estado, aunque éste no agote toda la vida y las manifestaciones públicas de la comunidad. No podemos olvidar que la vida social también se manifiesta en las diversas actividades económicas, profesionales, educativas, religiosas, etc., que precisamente el estado secular o laico deberá de proteger y asegurar jurídicamente, en pro del bien común, y de las libertades personales. En este sentido, sostenemos que la *secularidad o laicidad positiva e incluyente* está al servicio de los derechos humanos y del bien común, y que el presupuesto del carácter absoluto e inalienable de la persona humana, es el fundamento de la *democracia* y de dicha *laicidad positiva*. La *secularización o laicización* de la modernidad ilustrada, significó que la persona conquistó un protagonismo central en las relaciones políticas y sociales, que antes quedaban, de un modo excesivamente directo, sometidas a la divinidad.

La sociedad democrática y plural necesita, de un modo consustancial, de una *secularidad o laicidad positiva* bien entendida, que no es sino aquella que se identifica con la existencia de un espacio público y libre para el concurso respetuoso y dialogante de todas las ideologías, modos de pensar y creencias en búsqueda del bien común. Ello es hoy más necesario que nunca en una sociedad plural y multicultural, donde juegan distintas auto-representaciones del fenómeno humano y de la misma sociedad, que deben dialogar entre sí, en busca del “mejor argumento”. Es una exigencia de justicia, que tiene que ver o está relacionada con los derechos de la ciudadanía, que no son sino los derechos humanos. La *secularidad o laicidad positiva* es, pues, una consecuencia de los derechos humanos, y garantía, a su vez, del respeto a los mismos. Sin la *secularidad o laicidad positiva* se

haría inviable el ordenamiento democrático y autónomo de la sociedad. Y es que la libertad de la *secularidad* es la misma con la que se identifica la democracia: la ausencia de privilegios para cualquier creencia (o ideología) con relación al poder político. De ahí la inevitable separación entre el poder político y la autoridad religiosa.

Ahora bien, en el seno de esa sociedad democrática y laica, esto es autónoma y autosuficiente, habrá ciudadanos, que encontrarán una última fundamentación y significado de carácter religioso a su existencia y compromisos humanos y sociales, y otros que no. Es algo que corresponderá a la libérrima intimidad personal de cada ser humano. Es por ello por lo que la autoridad secular, bien entendida, carece del legítimo derecho para impedir una visión religiosa de la vida, que las personas, tanto individual como socialmente, pueden tener como fruto de su libre opción. *El exceso erróneo del secularismo o laicismo negativo* es impedir la posibilidad de “la comprensión religiosa de la vida política”, como lectura última de la misma, que legítimamente pueden sostener algunos ciudadanos; como *el exceso del confesionalismo clerical* es pretender que la única visión válida del compromiso político es la que dimana de la interpretación religiosa, no aceptando la posibilidad de una lectura del mismo puramente humanista. Ambos son incompatibles con la libertad. Por contraposición, la *secularidad* o *laicidad positiva*, desde la perspectiva política, pone entre paréntesis la creencia o increencia de los ciudadanos, porque es respetuosa con los Derechos Humanos, y por tanto, con la libertad de pensamiento y de conciencia, y porque sabe que no es competencia de la política definir, en términos de última radicalidad, la verdad y el sentido de la existencia humana. El Estado secular o laico bien entendido, no toma postura en materia religiosa. Cosa que no ocurre con un Estado laicista, proclive a una cierta animadversión hacia la religión, más o menos disimulada, o abiertamente hostil hacia la misma. Se trata, como dice González Faus, de “una prescindencia respetuosa”. Como ha señalado Teófilo González Vila, “el truco del laicista supone presentar la negatividad propia de su particular opción (...) como si fuera la propia de la actitud general de neutralidad religiosa que debe guardar el Estado. (...) No es lo mismo no-profesar-religión-alguna que profesar-el-no-a-toda-religión. Paradójicamente, el *Estado laicista no es un Estado laico*, puesto que no sería aconfesional, no sería religiosamente neutral”<sup>14</sup>. El estado laico es aquel que permite y propicia que todos los

---

<sup>14</sup> GONZÁLEZ VILA, T., “Aconfesionalidad, laicidad y laicismo. Una clarificación necesaria”. En DOMINGO MORATALLA, A. (coord.), *Ciudadanía, religión y educación moral*, Madrid, 2006, pp. 54-55.

ciudadanos puedan ejercer su libertad de pensamiento y de conciencia, de cara a adoptar determinadas actitudes, ya sean creyentes, agnósticas, o abiertamente ateas. La política secular y democrática, en principio, no tiene que estar legitimada desde una militancia creyente o atea, sino sólo desde unas premisas puramente humanistas. Es decir desde unas consideraciones antropológicas y unas estimaciones morales. Descansa en las exigencias políticas que derivan de la dignidad humana; y que no son sino la defensa de los Derechos Humanos, solemnemente proclamados, entre otras ocasiones, en la Asamblea General de las Naciones Unidas (10-12-1948).

Es por ello por lo que habrá que recordar al ateo y al hombre de fe, que deberán de comprender que sus opciones tienen que ser ofertadas, en el diálogo y con el testimonio, no impuestas de modo coactivo, pues sin libertad responsable, y sin reflexión crítica, se desvanece la posibilidad de una vida humana digna de ser vivida. Como sostiene con razón Juan José Tamayo Acosta, los derechos del creyente y del ateo o agnóstico merecen idéntico respeto. Todo lo demás es caer en formas de intolerancia que impiden a creyentes y ateos el derecho a pensar por cuenta propia.

Consideramos, por lo tanto, que son el *creyente ilustrado* y el *increyente humanista*, los que pueden defender la democracia, ya que son ellos los que defienden los principios morales básicos, y los argumentos que hacen posible la convivencia inteligente y honesta. Por esta razón urge cultivar un diálogo entre la fe religiosa y la fe ilustrada, y afirmar que el cristianismo no está en contra de la democracia y su consustancial laicidad, siempre que el Estado no se arroge una doctrina sobre el sentido último del enigma humano. Con lo que no deberán de estar de acuerdo, tanto *creyentes ilustrados* como *increyentes humanistas*, es con el *secularismo-laicismo*, ya que, paradójicamente, traiciona a la laicidad en su propia esencia.

Es cierto que las relaciones del Estado y la Religión, en ocasiones, pueden estar presididas por el disenso, o por la presencia de concepciones contrapuestas respecto a alguna cuestión de especial trascendencia. (Pensemos, por ejemplo en cuestiones de bioética). Pero ello no impide una convivencia y un respeto, que incluso, a medio o largo plazo, pueden ser fecundos, si el Estado y la institución religiosa, saben jugar su papel respectivo. No obstante la presencia de la buena voluntad, a veces las relaciones se degradan de modo preocupante, y pueden convertirse en fuente de crispación y descalificación. La clave, para deshacer dichos malentendidos, es establecer la nítida separación entre el ejercicio de la autoridad política y de la religiosa de un modo respetuoso. Y ello quiere decir que ninguna de dichas autoridades debe pretender decir la última palabra en la esfera o el ámbito que le compete a la otra, en el sentido de pretender anularla o sus-

tituirla. El pluralismo cultural y ético de la actual sociedad democrática exige, en principio, la tolerancia y el respeto mutuo como valores éticos.

La sociedad democrática y plural tiene que permitir y proteger la libre circulación de las diversas concepciones antropológicas, éticas, y religiosas, que se dan en la sociedad civil, como “*placenta nutriente*”, a partir de la cual, el diálogo podrá alumbrar cotas de consenso, que se concretarán en la acuñación de una “*ética civil*”, como referente necesario a la hora de articular un estado de derecho. No podemos olvidar que la *ética cívica*, cuyo espíritu debe orientar la tarea legislativa, y ésta misma, se irán construyendo, revisando y rectificando, a partir del debate parlamentario, cuyos miembros deberán tener su “*cordones umbilicales*” conectados con los partidos políticos, la opinión pública, el saber de los especialistas, y las diversas instituciones de la sociedad civil, incluidas, por supuesto, las religiosas. Esa *ética civil* o de *mínimos*, no es sino un conjunto de orientaciones de valor y de principios básicos, sin los que el ideal de la humanidad se nos desdibuja, pudiéndonos convertir, en la práctica, en una burla, o lo que es peor, en una afrenta intolerable. La *ética civil*, como tarea social y política, supone la conquista por parte de la sociedad de una convergencia fundamental a la hora de pensar lo humano y sus exigencias de realización en el tiempo, en la sociedad, y en la historia. Esa *ética civil* vendrá a constituir un *a priori*, una fuente pre-política de la vida democrática, que alimentada por varias tradiciones culturales y religiosas, no podremos ya olvidar nunca. Esto, como observa atinadamente el profesor Agustín Domingo Moratalla, no debe llevar a distinguir siempre, entre lo legal y lo moralmente legítimo, no confundiendo “la validez moral de una norma con la legalidad que la ha promovido”. De lo contrario caeríamos en el relativismo fáctico de un positivismo ético-jurídico vulgar, fácilmente manipulable por el pragmatismo partidocrático. En nuestro caso, “La ética mínima que hizo posible la Constitución fue el resultado de tradiciones morales que se fueron filtrando y decantando donde había muchos elementos de *máximos* religiosos, morales o simplemente humanistas”<sup>15</sup>. Ello nos recuerda que la *ética civil* no agota la moralidad de los ciudadanos, que pueden asumir, y de hecho muchas veces las asumen, las llamadas “*éticas de máximos*”, que se identifican con ideales de perfección y de felicidad, que pretenden dar razón de la moralidad en toda su complejidad, y que cada grupo ofrece, a partir de sus propias experiencias éticas, estéticas y religiosas. Como muy bien ha puntualizado José M<sup>a</sup> Setién, no le compete al Estado pronunciarse sobre la concepción última del bien y del mal y de la felicidad humana, sino instru-

---

<sup>15</sup> DOMINGO MORATALLA, Agustín, *op. cit.*, p. 93.



mentar medidas legales de cara a la continua e inacabable prosecución del bien común<sup>16</sup>. Entenderemos por éste último la plasmación práctica, según las circunstancias y las posibilidades, de los derechos y deberes fundamentales, que vehiculan la solidaridad y la justicia<sup>17</sup>. Y quizás lo más interesante es que ese diálogo, al que hemos aludido, puede ser beneficioso tanto para los mínimos como para los máximos éticos, esto es, “para que los mínimos se alimenten de los máximos y para que los máximos puedan purificarse desde los mínimos”<sup>18</sup>.

### **El papel de la ética civil y de la moral religiosa en la sociedad secularizada**

Para seguir profundizando en el alcance de esta *laicidad positiva* que defendemos, debemos de seguir reflexionando, aunque sea brevemente, sobre el papel de la ética civil y el de las éticas religiosas, en el seno de una sociedad democrática y plural. Ello encierra una nueva forma de plantear el diálogo entre la fe y la razón, una nueva forma de profundizar en las posibles relaciones y vínculos entre religión y moral, que pueden ser fecundas, y que nos hace pensar que “la relación entre lo sagrado y lo secular está cambiando”. Con ello tendrá que ver una concepción hermenéutica de la moral, que no tiene necesariamente que traducirse, como en el caso de Richard Rorty, en darle más importancia a la democracia que a la moral, ni en renunciar, sin más, a la metafísica, como en el caso de Habermas. No se trata de quedarse en una mera moral de situación de la que nos habla una narrativa democrática, ni en un “sujeto abstracto y ahistórico del laboratorio” (Habermas). Naturalmente, la hermenéutica recupera la importancia del lenguaje, de la conversación, y del contexto, pero no tiene por qué quedarse en el nivel cognitivo de los conceptos, sino que reivindicando “la dimensión interrogativa del lenguaje” y “el valor del dialogo”, aspira a la búsqueda de la verdad, situándose en “un *nivel raciovital o íntegramente personal* donde no están en juego sólo las ideas o los valores como entidades ideales, sino la realidad radical de la persona humana. No sólo como un ser que habla o se comunica sino como un ser preocupado por el sentido o valor de lo que va a ser él cuando se está comunicando”. Además la hermenéutica reivindica las posibilidades del diálogo, pero no como mero instrumento de consenso coyuntural, sino de potenciación de una apropiación

---

<sup>16</sup> Cfr. SETIÉN, José M<sup>a</sup>, *Laicidad del Estado e Iglesia*, Madrid, 2007.

<sup>17</sup> Cfr. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *op. cit.*, 2010, pp. 71-77, 88-92.

<sup>18</sup> DOMINGO MORATALLA, Agustín, *op. cit.*, p. 13.

crítica, que más allá de la sospecha, se abre a una voluntad de sentido y a una esperanza, que vuelve a replantear las relaciones entre la razón y la fe, entre lo profano y lo sagrado. Con ello tendrá que ver una tarea de interpretación y traducción, que abunda en la intelección. Y ello nos lleva a la conclusión de que “la modernización y la secularización no han terminado con la religión”<sup>19</sup>.

En la construcción de la ética civil no deberá ser despreciada, en principio, ninguna fuente testimonial y de información. Todas las concepciones de las diversas instituciones y grupos orientadores de sentido, o “centros de elaboración del pensamiento teórico y práctico”, ya sea la Iglesia Católica, otras religiones, partidos políticos, movimientos sociales y culturales, etc., deberán ser escuchadas y valoradas como “ofertas en libertad”<sup>20</sup> Desde estos presupuestos, se comprende que la *ética civil*, frente a la *secularista-laicista* o la *integrista-fundamentalista*, será *laica*, es decir estará abierta, y se dejará iluminar por todas las fuentes de inspiración, incluidas las religiosas. Sin el diálogo plural, respetuoso y crítico, que profundice en los contenidos de esa *ética civil*, no será posible la superación razonable de los conflictos, de cara al acuerdo básico. Lo que no es de recibo, y es del todo rechazable, es la crispación, el insulto, la descalificación a priori como fruto del prejuicio, y la ridiculización malintencionada, de los que, a veces, dan testimonio, tanto miembros del gobierno, y de nuestra clase política, como algunos militantes del integrismo religioso. El *laicismo negativo y excluyente*, como reconoce el propio Habermas, empobrece las posibilidades del diálogo en nuestra sociedad.

Curiosamente el filósofo alemán ha evolucionado en su reflexión sobre la religión y su posible protagonismo social. Algo que no valoró en sus planteamientos iniciales. En su *Teoría de la acción comunicativa*<sup>21</sup> defendió la tesis de que la función de integración social, que en la sociedad tradicional corría a cargo de la religión, ahora debería corresponder a la razón comunicativa, de tal manera que el acuerdo racional debería de sustituir a la autoridad religiosa. Planteamiento, pues, coherente con la realidad de la sociedad secularizada. No obstante, ya en las décadas de los 70 y de los 80, más de una vez, sugirió que no convendría renunciar a “cierta comprensión y transmisión del potencial de las tradiciones religiosas”. Y más tarde, cuando desarrolla su “pensamiento postmetafísico”, no deja de reconocer que es necesario tener en cuenta y no olvidar lo religioso “para

---

<sup>19</sup> DOMINGO MORATALLA, Agustín, *op. cit.*, pp. 72, 139, 140, 141, 145, 146.

<sup>20</sup> Cfr. SETIÉN, José. M<sup>a</sup>., *op. cit.*, 2007.

<sup>21</sup> HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa, I y II*, Madrid, 1987.

comprender los conceptos fundamentales de la historia del espíritu”, y que en la religión se encuentran contenidos semánticos “que pueden ser importantes para la correcta modelación de las sociedades modernas”. Habermas, al respecto, no tiene inconveniente en reconocer la compenetración del cristianismo y la metafísica griega, que no sólo sirvió para expresar la idea del creacionismo judío en términos del paradigma griego, convirtiendo al *logos* en punto de unión entre la filosofía griega y la teología judía, teniendo lugar una fusión entre la causa primera de aquella y la libertad creadora de la segunda, y la elaboración del cuerpo dogmático de la teología cristiana, sino también para dar a luz un amplio cuerpo de conceptos entre los que cabría recordar términos como “responsabilidad, autonomía y justificación, historia, memoria, reinicio, innovación y retorno, individualismo y comunidad”. Ello no ha significado, a la postre, sino “una apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía”. Es ilegítima, pues, una autocomprensión secularista de la filosofía, que la considere simplemente como “la adversaria natural de la religión”<sup>22</sup>. En el discurso que pronunció cuando los libreros alemanes le concedieron el Premio de la Paz (2001), reconoció que la clásica teoría de la secularización estaba ya superada, porque nuestra sociedad seguía manteniendo un diálogo con la religión, y ello porque, entre otras cosas, la religión seguía siendo un recurso moral, porque las convicciones religiosas pueden ser portadoras de convicciones morales<sup>23</sup>. Y posteriormente, ha vuelto a reconocer, contraponiéndose en este punto al planteamiento de Hans Blumenberg, que “El desarrollo occidental ha sido configurado por la continua apropiación que ha hecho la filosofía de los contenidos semánticos de la tradición judeocristiana, y es una cuestión abierta si este proceso de aprendizaje que ha durado siglos puede continuar o incluso si todavía no ha terminado<sup>24</sup>”. Sobre todo porque las religiones pueden ser fuentes de valores que coadyuvan al fortalecimiento de la ética ciudadana, que tanto necesita una sociedad multicultural como la nuestra. De manera explícita ha insistido

<sup>22</sup> HABERMAS, J., “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?”. En RATZINGER, J. HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización*, Madrid, 2006, pp. 42, 116. Cfr., HABERMAS, J., *Israel y Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, 2001, p. 185, HABERMAS, Jürgen, “¿Una sociedad mundial postsecular? En HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, Madrid, 2011, p. 135.

<sup>23</sup> Cfr. REDER, M. / SCHMIDT, J., “Habermas y la religión”. En HABERMAS, J. / REDER, M. / SCHMIDT, J., *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona, Buenos Aires, México, 2009, pp. 25ss, 29, 39.

<sup>24</sup> HABERMAS, Jürgen, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”. En HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, p. 36.

últimamente en que, “Aunque la religión no puede ser reducida a moralidad ni ser equiparada a orientaciones éticas, mantiene viva, sin embargo, la conciencia de ambos elementos”<sup>25</sup>. Esto no significa que Habermas haya renunciado a la autonomía del liberalismo político de cara a una justificación de los fundamentos normativos de un Estado democrático y constitucional<sup>26</sup>. Así, por ejemplo, en el preámbulo de una ley aprobada por el parlamento de un estado soberano, no procede justificarla remitiendo a una filosofía atea, o a presupuestos teológicos. Lo que ocurre es que, curiosamente, su discurso ahora no finaliza aquí, pues su sentido de la observación, le hace tomar conciencia de la degradada realidad social actual, de la pérdida de sentido de nuestra llamada “sociedad avanzada”. Ello le lleva a reconocer la conveniencia de recuperar el bagaje moral (intuiciones morales), que se conserva en las religiones (ideales de justicia y de vida buena, libertad y dignidad humana, etc.). Habermas está convencido de que “en el público secular puede muy bien haber intuiciones morales sepultadas que un discurso religioso conmovedor puede hacer aflorar. Cuando uno escucha a Martin Luther King, no importa si eres creyente o no. Entiendes lo que quiere decir”<sup>27</sup>. Las religiones conservan fuentes de cohesión social y de solidaridad prepolíticas. Por ello, la religión puede venir en auxilio de la razón moderna; a modo de catalizador, para que ésta supere el desánimo y derrotismo que padece. Basta recordar el discurso postmoderno y su “pensamiento débil”, o la “razón perezosa”<sup>28</sup>. Ciertamente los ciudadanos, en la medida en que no sólo son, al menos en teoría, coautores de las leyes democráticamente establecidas, sino también destinatarios de las mismas, deberán de ser consecuentes con ellas en sus acciones y compromisos. Sin embargo la experiencia nos enseña, que la fidelidad en la práctica no se asegura, sin más por vía legal. En la vida diaria hacen falta las virtudes morales y políticas. Y se puede dar, como de hecho él denuncia, un “desmoronamiento de la solidaridad ciudadana”, que tiene que ver con el “privatismo” y la “despolitización”. El discurso práctico, debilitado por el relativismo y el pesimismo nihilista, está como desprestigiado, no motivando suficientemente a los actores sociales, no “levantando el ánimo” tan necesario para el éxito del compromiso práctico. Frente a la presión del discurs-

<sup>25</sup> IBIDEM, *op. cit.*, p. 37.

<sup>26</sup> Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Buenos Aires, México, 2006, p. 108; HABERMAS, J., “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático? En RATZINGER, J. / HABERMAS, J., *op. cit.*, 2006, pp. 27, 34.

<sup>27</sup> HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, p. 65.

<sup>28</sup> Cfr. ARGULLOL, R. y TRÍAS, E., *El cansancio de Occidente*, Barcelona, 1992.

so publicitario, con su carga de consumismo hedonista, y su “fraudulenta felicidad mágica”, esta modernidad “descarriada” necesita asegurar el aprendizaje y el ejercicio práctico de los principios y valores, mediante el concurso y la influencia recíproca del pensamiento liberal-ilustrado y de las tradiciones religiosas<sup>29</sup>. El proceso cognitivo no garantiza, sin más, el éxito práctico de los derechos fundamentales. Éste último necesita algo más que mera razonabilidad. Habermas, es sensible, por influencia kantiana, a la insuficiencia del intelectualismo moral. De ahí que la *fides* cristiana puede venir en ayuda de la fe racional motivada moralmente. Y las comunidades políticas, ante el desánimo y baja moral, no deberían de despreciar u olvidarse, como afirma Habermas, “de unos recursos de sentido, una solidaridad y una justicia que cada vez escasean más”<sup>30</sup>. En este sentido “la moral vivida” en el seno de las religiones, es un capital que no deberíamos dejar de lado, como pretende el *laicismo negativo y excluyente*. La comunidad religiosa puede ser un agente de socialización moral, que propicie y motive una moral personal vivida en la práctica. Y es que la comunidad religiosa promueve formas de identificación con valores, en el seno de un ideal de vida, que se encuentran en las “éticas de máximos”, que refuerzan los sentimientos y motivaciones morales. Así, por ejemplo, Habermas remarca que, históricamente considerado, el ritual de las prácticas de culto, como un nivel de comunicación gestual anterior al lenguaje proposicionalmente diferenciado, “ha sido una fuente de solidaridad social para la que la moral ilustrada de la igualdad de trato con todos no ofrece un verdadero equivalente motivacional”<sup>31</sup>. En la vida comunitaria que posibilita la fe religiosa, hay un potencial de sentido que fortalece las motivaciones morales, de cara al compromiso práctico social y político, que refuerzan el entusiasmo, la ilusión y la esperanza, como arma contra el desencanto y el pesimismo que nos aquejan. Ello significa para Habermas, superar el prejuicio secularista, evitando la reducción cognitiva de la religión (punto de vista epistemológico), para resaltar su lado motivacional, y axiológico. La presencia social de la religión, y este posible protagonismo, le hace pensar a Habermas que la religión se sigue manteniendo “como una configuración contemporánea del espíritu!” y le lleva a hablar, en la actualidad, de una sociedad *post-secular*, entendiéndolo por ello, como afirma Eduardo Mendietta, una “situación sociológica”, un “hecho socio-cultural”. Un hecho socio-

<sup>29</sup> Cfr. HABERMAS, J., *op. cit.*, 2006, pp. 112-113, 244-

<sup>30</sup> HABERMAS, J. “Una réplica”. En HABERMAS, J. / REDER, M. / SCHMIDT, J., *op. cit.*, 2009, p. 227.

<sup>31</sup> HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, p. 134.

cultural que también contempla, como ya hemos indicado, la posibilidad de que se establezca un diálogo entre la razón secular y una conciencia religiosa reflexiva e ilustrada.

Para reforzar el argumento habermasiano, recordaremos que la experiencia nos enseña que “Sin *proyectos máximos de vida buena*, la ciudadanía siempre estará bajo mínimos morales” Y que nos debemos de contentarnos con las meras declaraciones constitucionales y formulaciones de programas gubernamentales, olvidando “lo mejor de cada uno”, y las “fuentes de legitimidad moral”<sup>32</sup>.

Abundando en la tesis habermasiana de la regeneración moral de una modernidad “descarriada”, desde la fe cristiana, podemos decir que la fundamentación última de la moral, que aporta la espiritualidad cristiana y la motivación que ello conlleva, influyen mucho más en la práctica, en la vida moral, que el saber ético estrictamente teórico. O dicho de otro modo, el sentirse amado y perdonado por Dios gratuitamente, puede ser un “plus” que refuerza y anima al compromiso moral, y el esfuerzo por la conversión y rectificación, hasta alumbrar con éxito, por parte de algunos, la excelencia moral, de la que está tan urgida nuestra desnortada sociedad. Excelencia que, como ha señalado Benedicto XVI, se nutre de la vinculación entre fe, esperanza y caridad, que posibilita la convicción firme en el triunfo definitivo, en el fin de la historia, del amor de Dios sobre el mal y la muerte. Una fe así vivida fomenta la acogida de la gracia, y las capacidades de perdonar sin límites, de reconciliar, de cuidar, de consolar y de “generar una felicidad próxima”<sup>33</sup>. En este caso la ética está reforzada por un fundamento o fondo de convicciones, que proporciona al creyente un sentido que, en su gratuidad, le sobrepasa como don. Así, la racionalidad moral no es anulada, sino enriquecida y fortalecida. En conexión con ello tiene razón Charles Taylor cuando afirma: “Estoy ciertamente de acuerdo en que hay diferencias muy grandes entre el razonamiento ético de una persona hondamente religiosa y el de alguien que no lo es. Hay ciertas concepciones sobre la posibilidad de transformación humana en que unos creen y otros no”<sup>34</sup>. El propio Habermas ha reconocido que las religiones son especialmente sensibles frente al enigma del mal, del sufrimiento, y de la muerte. Y que la “apocatástasis” o restitución integral, como un “plus” de la

<sup>32</sup> DOMINGO MORATALLA, Agustín, *op. cit.*, p. 2011, 54.

<sup>33</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, 2006, *Dios es amor*, Madrid, pp. 66-67; FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Antropología de la muerte. Los límites de la razón y los excesos de la razón*, Madrid, 2007, pp. 123-160; 329-339; DOMINGO MORATALLA, Agustín, *op. cit.* p. 59.

<sup>34</sup> HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, 64.

religión, es una respuesta desde la fe esperanzada, de la que carece todo mesianismo político y la moral ilustrada. Ciertamente sin ese “plus” de la fe queda sin respuesta la deuda contraída con los “vencidos” y los “mártires” de la historia, y sin resolver el dilema, ya señalado por Kant, entre virtud (justicia) y felicidad, cuya conjunción es el “bien supremo”. Sin ese *plus* queda sin respuesta suficientemente satisfactoria la “dimensión catastrófica” de la historia denunciada por Walter Bejamin, o como dice Cornel West: “El amontonarse de restos de naufragio tras naufragio, el amontonarse de escombros, el potencial desperdiciado, la posibilidad no cumplida de personas valiosas”<sup>35</sup>. Algo en lo que ha insistido, por ejemplo, la teología de la “*memoria passionis*” de J.B. Metz<sup>36</sup>. No obstante, Habermas no da el paso de la fe, y se conforma con las posibilidades argumentativas de su razón comunicativa, renunciando al consuelo religioso, pero ello no le impide esa “recuperación” de la religión como agente coadyuvante para la regeneración moral de la sociedad. De ahí que las religiones puedan tener un lugar legítimo en la deliberación moral pública. Por ello Habermas ha afirmado últimamente, que “en la medida en que las comunidades religiosas desempeñan un papel vital en la sociedad civil y en la esfera pública, la política deliberativa es producto de un uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos *creyentes* como de los *no creyentes*”. La sociedad democrática debe apostar por el uso de “las libertades comunicativas”, que hacen posible el mantenimiento de “la marea de los flujos de comunicación pública desde abajo”. Y en ese juego tienen un papel legítimo “las comunidades religiosas activas y no fundamentalistas”, como “fuerzas transformadoras en el centro de una sociedad civil democrática, especialmente cuando las fricciones entre mensajes religiosos y seculares dan lugar a controversias que estimulan las cuestiones normativas y despiertan la conciencia de su relevancia”<sup>37</sup>... Por ello defiende que el Estado constitucional y democrático deberá de cuidar “la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos”. Junto a ello matiza oportunamente que la “secularización” deberá ser entendida, tanto por el creyente como por el

---

<sup>35</sup> WEST Cornel, “Religión profética y futuro de la civilización capitalista”. En HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, p. 90.

<sup>36</sup> Cfr. METZ, J.B., *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979, IBIDEM, *Por una cultura de la memoria*, Madrid, 1999, IBIDEM, *Memoria passionis. Una aproximación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, 2007.

<sup>37</sup> HABERMAS, Jürgen, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”. En HABERMAS, Jürgen. TAYLOR Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, pp. 33-34.

no creyente, “como un proceso de aprendizaje complementario”, que les permitirá tomarse en serio sus aportaciones a la solución de los retos y problemas que afectan a la convivencia social<sup>38</sup>... Naturalmente en ese aprendizaje mutuo, la religión deberá de asumir la exigencia de volverse cada vez más reflexiva, y la filosofía deberá de interesarse por una reconstrucción de los contenidos religiosos mediante un lenguaje racional universal. Hay que tratar, pues, de “traducir” los contenidos de la fe, que lo permitan, al lenguaje de la razón ilustrada. Ello significa que en la religión hay “potenciales semánticos valiosos”, que pueden ser aprovechables por toda la sociedad “una vez que liberen sus contenidos de verdad profanos”<sup>39</sup>. Los *creyentes* tendrán “que aceptar que el potencial contenido de verdad de las afirmaciones religiosas se deben traducir a un lenguaje universalmente accesible, antes de que puedan entrar en el orden del día de los parlamentos, los tribunales o las instituciones administrativas, e influir en sus decisiones”. Naturalmente esto implica, a la recíproca, que “los ciudadanos no creyentes están obligados a no descartar por principio las aportaciones religiosas en la formación de la voluntad y de la opinión pública como meramente vacías o sin sentido. Los ciudadanos creyentes y no creyentes deben encontrarse al mismo nivel en el uso público de la razón. Para el proceso democrático, las aportaciones de una parte no son menos importantes que las de la otra”<sup>40</sup>. Esto permite que el ámbito de lo político, sin renunciar a su sentido racional, no renuncie tampoco a una presencia social de la religión. Todo esto exige que, “unos y otros deben de tomar en serio sus argumentos, unos y otros deben ser conscientes de que los nuevos desafíos éticos de la secularización exigen apertura mutua, reconocimiento y voluntad de aprendizaje social”. Se trata de un proceso de aprendizaje mutuo, que nos puede ayudar a avanzar en el desarrollo de razones cognitivas, y que exige, repetimos, tanto de creyentes como de no creyentes, “un *esfuerzo de traducción* de un lenguaje a otro para hacer públicamente accesibles las aportaciones respectivas”<sup>41</sup>. La necesidad de la *traducción* parece obvia, en la medida en que será el lenguaje común de la razón secular, el que nos podrá llevar al establecimiento de algún consenso razonablemente argumentado. “Las razones seculares –dice Habermas– no amplían la perspectiva de la comunidad particular de cada uno, pero impulsan una pers-

---

<sup>38</sup> Cfr., HABERMAS, J., *op. cit.*, 2006, pp. 116-117.

<sup>39</sup> Cfr., IBIDEM, J., *op. cit.*, 2006, pp. 150-151.

<sup>40</sup> HABERMAS, Jürgen, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”. En HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, pp. 35-36.

<sup>41</sup> DOMINGO MORATALLA, Agustín, *op. cit.*, pp., 126, 128).



pectiva común para que diferentes comunidades puedan desarrollar un punto de vista más inclusivo, trascendiendo su propio universo del discurso". Se tratará de traducir "expresiones propias del lenguaje religioso a un lenguaje público que nos permita llegar a razones que son más generales que las del lenguaje original (...); razones que son seculares en el sentido de trascender el dominio semántico de comunidades religiosas particulares"<sup>42</sup>. Sin embargo eso no justifica la conclusión a la que llegó, durante algún tiempo J. Rawls, aunque posteriormente ha rectificado, y que Charles Taylor nos recuerda: "Por tanto, la razón religiosa o bien llega a las mismas conclusiones que la secular, y entonces es superflua, o bien llega a conclusiones contrarias, y entonces es peligrosa y perjudicial. Por eso hay que mantenerla al margen"<sup>43</sup> Frente a ello, Judith Butler afirma que no podemos pensar que cuando una afirmación religiosa se traduce, se extrae de ella lo verdaderamente aprovechable, lo racional, y el resto "se desecha como escoria". Y se pregunta "si los residuos de lo teológico no siguen resonando en lo que nosotros entendemos como secular. (...).Creo (...) que hay (...) versiones de universalidad, de igualdad y de cohabitación que emergen del discurso religioso. No estoy segura de que puedan ser completamente separadas de él". O como observa Taylor, cuando unas "ideas trascienden su ámbito original e inspiran a la gente, y entonces encuentran, quizá, otro lenguaje (...) muchas veces todavía arde la chispa original en ese nuevo contexto"<sup>44</sup>. Es cierto que la traducción es una ardua tarea, pero puede ayudarnos a profundizar en la comprensión de mi concepción y de la del otro, y al descubrimiento de niveles de comunión consensuadora, que enriquezca un "fondo de convicciones". Ello posibilitará que intuiciones profundas puedan "saltar las fronteras de lo religioso a lo no religioso o de lo no religioso a lo religioso". Un proceso de intercambio que, según Taylor, puede ser inagotable<sup>45</sup>... Habermas reconoce, como ya indicamos antes, que no sabemos si ese proceso de apropiación semántica se ha agotado, o continuará dando frutos. Pero él es partidario de "un cambio de actitud a favor de una relación dialógica, abierta al aprendizaje, con toda tradición religiosa...". Se tratará, como dice Ricoeur, de decir de otro modo el

<sup>42</sup> HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, pp.66, 107.

<sup>43</sup> TAYLOR, Charles, "Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo". En HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, p.53.

<sup>44</sup> HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, pp. 106, 109.

<sup>45</sup> TAYLOR, Charles, "Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo", *op. cit.*, p. 105.

mismo mensaje, que recíprocamente posibilitará la acogida de la palabra del otro. Ello puede ser fuente de mutuo enriquecimiento y de comunión. Pero ello requiere, como observa Cornel West, que el pensador secular intente “tener oído” para la religión, y el creyente “tener oído” para lo secular. Como Habermas repite, esa interacción entre creyentes no creyentes “podría sacar a la luz intuiciones reprimidas, olvidadas, en desuso, que están sepultadas en alguna parte. La interacción puede funcionar en los dos sentidos. En el mejor de los casos, la fuerza racionalizadora de una parte se junta con las poderosas imágenes de un lenguaje luminoso del mundo que viene de la otra”. Si la comunicación dialogal tiene éxito, el resultado a lo mejor “no es una traducción estricta”, hay algo irreducible en cada lenguaje, pero sí podemos “poner al alcance de todos potenciales semánticos que de otra manera quedarían hundidos en el lenguaje de una particular comunidad religiosa”<sup>46</sup>. La única duda que puede quedarnos es la que sugiere Craig Calhoun: Habermas recomienda incluir las voces religiosas en la esfera pública, con un criterio puramente instrumental: porque son útiles “mientras implícitamente se duda de que puedan ser verdad”<sup>47</sup>. Sin embargo, bajo mi modesto criterio, no podemos pensar que Habermas esconda o disimule en su argumentación un pragmatismo vulgar. Lo que se decanta de la lectura de sus textos es una valoración positiva de la religión como fuerza moral, poniendo entre paréntesis el contenido estrictamente fiducial y teológico del discurso religioso, aunque esto para algunos no sea tan fácil...

Todo esto significa un planteamiento novedoso por parte de Habermas, que, desde su agnosticismo, no sólo se abstiene de pronunciarse acerca de las verdades específicamente religiosas, sino que contempla ahora, no una razón abstracta sino vinculada con la vida, que le lleva también a reconocer que la religión tiene algo que ver con la genealogía de la razón, como ya planteó K. Löwith<sup>48</sup>.

Podemos, por tanto, concluir que Habermas intenta hacer compatible una fundamentación autónoma del Estado y de la vida moral y política, con la conveniencia de la ayuda que la cultura y la espiritualidad religiosas pueden prestar, en la práctica, de cara a la regeneración moral de la sociedad. Concretando, ello significa que la “voz de la religión” deberá ser oída en el diálogo de una sociedad civil democrática y plural, y que, incluso,

<sup>46</sup> HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, pp. 132, 108.

<sup>47</sup> CALHOUN, Craig, “Epílogo”. En HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, p. 121.

<sup>48</sup> Cfr. DOMINGO MORATALLA, Agustín, *op. cit.*, pp., 150-151.

deberá de sentirse su resonancia en el debate parlamentario de un Estado soberano. En este sentido tiene el mérito de que, aunque distingue epistemológicamente entre razón y religión, ha acabado por superar, como le reconoce Charles Taylor, “la desconfianza política hacia la religión”. Habermas, pues, se identifica con lo que hemos denominado una “*laicidad positiva e incluyente*”, en la que todas las voces coprotagonistas de la sociedad deben ser escuchadas en un diálogo honesto, y respetuoso. Sólo así, afirma Habermas, conseguiremos compartir “un mundo discursivo”, “unas creencias comunes”, y “construir las bases para crear instituciones y resolver problemas a través del Estado”<sup>49</sup>.

Charles Taylor, al que acabamos de nombrar, es otro autor, que, dentro de la tradición hermeneútica, también ha planteado un puente entre sociedad moderna y religión, entre lo secular y lo sagrado, pero ahora no de carácter ético-político como es el caso de Habermas, sino de naturaleza ético-cultural. Como Habermas reivindica la presencia de lo sagrado en la esfera pública, como una tarea de traducción en busca de sentido. Y es que a través de “la variación semántica de las categorías”, que tiene que ver con una vinculación de los significados con las prácticas, “ha evolucionado la sed de trascendencia que sigue estando culturalmente presente”. De tal modo que lo sagrado no ha desaparecido, sin más, sino que está temporalmente ocultado o eclipsado por lo secular<sup>50</sup>. Y es que para este autor, la secularización no se puede interpretar simplemente como la sustracción de la sociedad a la autoridad religiosa, con efectos liberadores. En verdad la secularización es un proceso abierto, que todavía no ha dicho su última palabra, pues hay gente que no se encuentra a gusto, en este mundo. El coste de esta conquista de madurez y autonomía da la impresión de que “ha dejado fuera algo grande, algo importante, que se ha ignorado algún nivel profundo del deseo, que se ha relegado una realidad superior y exterior a nosotros”<sup>51</sup>. Ello hace comprensible que pueda haber movimientos de contra-secularización. Es más, hoy hay que reconocer que la separación de la religión de la esfera política, no significa que los ciudadanos dejen de ser creyentes, aunque se reduzcan las prácticas rituales. La opción religiosa sigue siendo una opción personal, aunque muchas veces más allá de la vinculación con la institución: “vagos grupos de identidad”, “creyentes sin

---

<sup>49</sup> HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, p. 104. Cfr., FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *¿Secularismo o secularidad?* *op. cit.*, 2010, pp. 119-126.

<sup>50</sup> Cfr. DOMINGO MORATALLA; Agustín, *op. cit.*, pp. 156-158; TAYLOR, Ch., *A secular Age*, 2007.

<sup>51</sup> TAYLOR, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, 2003, pp. 65.

Iglesias” (L. Kolakowski), o “religión invisible” (Th. Luckmann). Se da un pluralismo espiritual en el que se debe respetar a los demás. En nuestra sociedad, pues, coexisten la creencia y la increencia. Además, la religión sigue teniendo que ver con las posibilidades del desarrollo moral<sup>52</sup>. En la sociedad secularizada, las tradiciones morales no se han desentendido del todo de las convicciones religiosas. Los “imaginarios sociales modernos” de la esfera pública tienen que ver con la conformación del orden moral de la sociedad, sin el que ésta última no es viable. Y en la búsqueda de ese consenso, la religión es una fuerza más. “No hay razón para considerar la religión un caso especial, frente a los puntos de vista no religiosos, “seculares” (...) o ateos”<sup>53</sup>. Hay un secularismo obsesionado con el peligro de la religión, fruto del mito ilustrado (la Ilustración es “un avance absoluto y sin restricción”), que hay que superar, (Taylor lo llama “reliquia del pasado”), que se alimenta del presupuesto epistemológico de que la religión es menos racional que el pensamiento secular, o es un “modo defectuoso de razonar”, y que se une a otro de alcance político, su potencial amenaza. Frente a ello, Taylor, en oposición a Habermas, intenta suavizar las diferencias entre las razones seculares y religiosas, recordándonos que la autosuficiencia de la razón moderna no es un bloque monolítico, sino fragmentado en múltiples discursos con fundamentos diversos (Descartes, empirismo, kantismo, etc), que relativiza el rigor del argumento racional, habiendo diferencias últimas, que se encuentran tanto en el discurso filosófico como en el religioso. Y es que la razón está enraizada en “horizontes de valoración fuertes” que muchas veces no se explicitan. Hay pues, “una especie de inconmensurabilidad” y “unos límites que no son exclusivos de la religión”. Ello invita a reconocer que, en la sociedad democrática moderna, muy alejada de las circunstancias políticas y religiosas de la Europa de los siglos XVII y XVIII, hay que tener en cuenta todos los imaginarios que buscan, con sus respectivas versiones, la consolidación de unos valores fundamentales de la sociedad democrática, como son la libertad, la igualdad y la fraternidad. Ello se traduce en un “orden moral moderno”, o “filosofía de la civilidad”, que se vertebra en tres principios: los derechos y libertades de todos los ciudadanos; la igualdad de todos ellos; y un gobierno legitimado por el consentimiento. Ello significa que esos derechos y libertades deben ser defendidos y disfrutados por todos los ciudadanos sean creyentes o no,

---

<sup>52</sup> Cfr., IBIDEM, *op. cit.*, pp. 102-117

<sup>53</sup> TAYLOR, Charles, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”. En HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, p. 41.

aunque cada uno tenga una fundamentación última de los mismos diferentes. Así, por ejemplo, “Un kantiano justificará el derecho a la vida y a la libertad señalando la dignidad del agente racional; un utilitarista hablará de la necesidad de tratar a seres con capacidad de sentir placer y dolor de manera que se maximice lo primero y se minimice lo segundo; un cristiano dirá que los hombres están hecho a imagen y semejanza de Dios. Todos ellos están de acuerdo en los principios, pero difieren en las razones de fondo por las que sostienen esa ética. El Estado debe defender esa ética, pero debe de abstenerse de favorecer cualquiera de las razones de fondo”. La pluralidad de la sociedad moderna exige por parte del Estado la neutralidad. Ello significa que, “El Estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni judío. Pero por la misma razón, tampoco debe ser marxista, ni kantiano, ni utilitarista. Naturalmente, el Estado democrático terminará aprobando leyes que (en el mejor de los casos) reflejen las convicciones de sus ciudadanos que serán cristianos, musulmanes, etc.: de toda la gama de posturas presentes en una sociedad moderna”. Sin embargo, todos los ciudadanos deben estar comprometidos en la maximización o mejor éxito práctico de esa ética democrática. Para reforzar esta responsabilidad, Taylor nos recuerda que la “identidad política”, tan necesaria para un estado democrático, remite a principios básicos, como son los derechos humanos y un orden constitucional. Pero ella, en el devenir histórico, no puede desvincularse de una identidad colectiva, que tiene que ver con “tradiciones históricas, lingüísticas o religiosas”. Lo importante es que los elementos religiosos y no religiosos de esas tradiciones coadyuven al proyecto común de la convivencia democrática. Y ello no será viable sin procurar un equilibrio entre “libertad de conciencia e igualdad de trato”<sup>54</sup>.

En el contexto de esta *laicidad positiva*, es oportuno valorar también el planteamiento de Benedicto XVI. Para el pontífice, la *sana laicidad* es aquella capaz de valorar “la aportación de las confesiones religiosas en la construcción de una ciudadanía democrática y mantenga abierta el enriquecedor dinamismo entre mínimos y máximos”<sup>55</sup>. Ante el desgaste de la práctica democrática y la desmoralización generalizada, piensa Ratzinger que no es descabellado contar dialogalmente con todas las fuentes culturales de la moralidad, incluidas las religiosas. Y dando un paso más en relación con el planteamiento habermasiano, y para profundizar en las causas

---

<sup>54</sup> TAYLOR, Charles, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”. En HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, pp., 42, 49, 50-52, 54, 56-58, 104.

<sup>55</sup> DOMINGO MORATALLA, Agustín, *op. cit.*, p. 14.

de fracaso práctico, nos señala que la razón viva y existencial no es la abstracta, sino la que se ha desarrollado en formas históricas, aliada muchas veces con la fe. En el discurso que el Pontífice escribió, pero que no pudo pronunciar por causa de los laicistas intolerantes, en la Universidad *La Sapienza* de Roma (16,01,2008), frente a una racionalidad ahistórica, volvió a recordarnos la importancia de esa sabiduría de la humanidad, que anida en las grandes tradiciones religiosas. La filosofía nos dice en ese texto “no vuelve a empezar cada vez desde el punto cero del sujeto que piensa de manera aislada, sino que se mantiene en el gran diálogo de la sabiduría histórica, que critica y al mismo tiempo dócilmente sigue acogiendo y desarrollando; pero tampoco debe cerrarse ante lo que las religiones, y en especial la fe cristiana han recibido y dado a la humanidad como señal del camino”<sup>56</sup> Benedicto XVI nos recuerda que la experiencia histórica nos enseña que la razón, en su debilidad existencial, debe ser ayudada y “curada” por la fe, para que de ese modo puede “llegar a ser totalmente ella misma”, como indica en su encíclica *Spe salvi*. Sin negar el carácter laico del Estado, ni la autonomía de la razón y de la moral, y la libertad de conciencia, la fe puede ayudar a purificar la razón de su “ceguera ética” deslumbrada por determinados intereses y el poder. La razón y la fe se necesitan, pues “la razón sin la fe no sanará, pero la fe sin la razón no será humana”. “Las cosas no pueden ser de otra manera: la razón y la religión tienen que volver a acercarse la una a la otra, sin disolverse recíprocamente”<sup>57</sup>. Esto es algo que puede darse de un modo mucho más factible en el ambiente de diálogo respetuoso y enriquecedor con el que se identifica la *laicidad positiva e incluyente*. Y el que el Papa resalte las insuficiencias existenciales de la razón, ciertos principios éticos irrenunciables, y la ayuda que puede aportar la fe en la lucha contra el sufrimiento y la injusticia, no significa volver a reconfesionalizar la política, sino intentar hallar puntos de encuentro, y una racionalidad común o compartida, por ejemplo sobre el bien común. Es cierto que cuando Benedicto XVI recomienda el fundamento cristiano para avivar y fortalecer el *ethos* y guiar la razón, lo hace en su condición de teólogo y pastor, y no de filósofo en exclusiva. Es una convicción que se alimenta de su propia experiencia intelectual, pero también religiosa. De lo que se trata es de que, respetando la autonomía de la razón y de las instituciones políticas, la Iglesia, como institución de la sociedad

---

<sup>56</sup> BENEDICTO XVI, “Mantener despierta la sensibilidad a la verdad”. (Cf [www.revistaecclesia.com](http://www.revistaecclesia.com)).

<sup>57</sup> Cfr. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, 2005, pp. 120-121, 128, 222; BENEDICTO XVI, *Dios es amor*, Madrid, 2006, pp. 46-47.

civil, pueda ayudar a los hombres a encontrar puntos de encuentro, a vencer los males de este mundo, y a orientar testimonialmente a los poderes públicos, en su intento incesante por mejorar la justicia y el bienestar de los ciudadanos<sup>58</sup>.

Creemos que las tesis defendidas por J. Habermas, Ch. Taylor, y Benedicto XVI, sobre el protagonismo social y moral de las religiones, en el contexto de una *laicidad positiva*, nos hacen caer en la cuenta de que hay convicciones religiosas, que junto con otras no religiosas, pueden coadyuvar a la vida democrática. Y resultan muy oportunas, contemplando la crítica situación de nuestro país. En este sentido, como afirma el sociólogo de la religión Díaz-Salazar, los españoles estamos necesitados de “tradiciones fuertes de sentido”, que se pueden encontrar, entre otras fuentes, en las religiosas<sup>59</sup>. Pienso que enemigos letales de la democracia son la pobreza, la ignorancia y la corrupción, y en una u otra medida, ellas aquejan a nuestra degradada democracia. La corrupción, al servicio de la “partitocracia”, puede, hasta cierta medida, manipular y engañar a un pueblo pobre e ignorante. Una “partitocracia” a la que le interesa no la prosecución del bien común, sino el poder y sus prebendas, que practica un pragmatismo cínico e inmoral que tiene que ver con el clientelismo, y que pone al marketing electoral al servicio de sus intereses, que nada o poco tienen que ver con los de la ciudadanía. Para paliar esta grave situación, y en sintonía con el planteamiento de Habermas y de Benedicto XVI, es urgente promover una regeneración moral de nuestra sociedad. Tarea que debería asumir la sociedad civil, que por medio de sus mediaciones (movimientos sociales, ONGS, voluntariados, asociaciones civiles y religiosas...) tiene que promover una opinión pública crítica y un potencial ético. El reciente e “inesperado” movimiento del 15-M y la “*Spanish Revolution*”, más allá de otros posibles análisis que puedan hacerse del mismo, es un claro índice de la crispación indignada, y de la desesperación de sectores sociales muy afectados por una crisis, que se ceba especialmente en nuestra juventud. Por ello, no es de extrañar el éxito editorial que ha tenido en nuestro país, la publicación del folleto de Stéphane Hessel<sup>60</sup>. En este contexto, la institución religiosa y sus protagonistas deberían de ser conciencia crítica frente a un sistema de partidos, que muchas veces manipula y engaña a la sociedad en vez de servirla. Ante esta situación preocupante, la responsabilidad de los

---

<sup>58</sup> Cfr. RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, Madrid, 2005; pp. 104; FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *op. c it.*, 2010, pp., 127-137.

<sup>59</sup> Cfr. DÍAZ-SALAZAR, R., *España laica. Ciudadanía plural y conciencia nacional*, Madrid, 2008, pp. 171, 226.

<sup>60</sup> HESSEL, Stéphane, *¡Indignaos!*, Barcelona, 2011.

creyentes de cara asumir su testimonio profético, en el contexto de la *laicidad positiva*, es algo evidente y urgente. En este sentido, estimo oportuno recordar aquí el testimonio de un intelectual y artista norteamericano, que combina el *jazz* con el mundo de las ideas: Cornel West, al que ya antes hemos citado. Él ha insistido en la dimensión profética de la fe judeocristiana. Algo que tiene que ver con su “experiencia afroamericana”, y que conecta con un análisis de la “explotación social” de orden racial, de género y de clase. La religión nos ayuda a mantener a raya la tentación del absurdo con sus anhelos utópicos, sin que nos evite asumir lo trágico de la vida, y a estar en solidaridad con los miserables de la sociedad y con su mundo, esto es con su modo de enfrentarse a su difícil situación<sup>61</sup>. Ese giro profético fue un invento judío, que encierra una revolución ética en la historia de la humanidad, que no deberíamos olvidar. Se atreve incluso a afirmar: “En cierto modo, aun nuestros discursos morales seculares no son más que profusas notas al pie de esa página”. Lo profético como “amor y disposición a celebrar con los que sufren y trabajar a su lado”, y que está siempre “lleno de justa indignación y santa ira contra la injusticia”. E insiste: “¿podemos imaginar un discurso público sin que haya voces –no sólo ecos: voces –que alerten de lo catastrófico, para que las élites encumbradas e irresponsables no causen estragos con su codicia y su empatía estrecha y su imaginación truncada?”. Frente a las religiones adaptadas al sistema social, y por tanto “adaptadas la indiferencia del *satu quo* por los pobres y los trabajadores”, la “profética” “es una praxis performativa, individual y colectiva, de inadaptación a la codicia, al miedo y al fanatismo<sup>62</sup>”.

### Los posibles “desencuentros”

El Estado y las instituciones religiosas no tienen la misma naturaleza, ni tienen idénticas funciones, pero inevitablemente acaban encontrándose en algunos “campos de actuación”. Ahora bien, el alcance de la obligatoriedad de la ética civil y de la *moral religiosa* no es el mismo. La segunda

---

<sup>61</sup> Cfr. MENDIETA, Eduardo. VANANTWERPEN, Jonathan, “Introducción”. En HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, pp. 19-21; WEST, C. *La evasión americana de la filosofía: una genealogía del pragmatismo*, Madrid, 2008, cap. 6.

<sup>62</sup> WEST, Cornel, “Religión profética y futuro de la civilización capitalista” En HABERMAS, Jürgen. TAYLOR, Charles. BUTLER, Judith. WEST, Cornel, *op. cit.*, pp. 90, 91, 93.



afecta a la intimidad de la conciencia personal, que el Estado deberá, en principio respetar, teniendo como límite esa *ética civil* a la que hemos hecho referencia. En cambio ésta última tiene un alcance o proyección jurídica, en determinadas normas de convivencia que el Estado protege, incluso con el derecho penal. La moralidad pública se ve reforzada por la obligatoriedad jurídica, en pro del bien común y la cohesión social. Claro que hay que entender que hay derechos establecidos por el poder político (derecho positivo), que como posibilidades opcionales, no tienen por qué ser asumidos necesariamente por todos los ciudadanos. Sólo así se respeta la objeción de conciencia, que acompaña a la propia dignidad y libertad personales. (Por ej.: el “derecho” al aborto).

El problema está en que, a partir del acuerdo de que la soberanía política descansa en la dignidad humana, pueden originarse desacuerdos a partir de las distintos modos de concebir, en último término, qué sea la persona humana, y su plena realización. Esto tiene que ver con saberes últimos sobre la existencia y la hipotética felicidad humanas. Por ello puede ocurrir que, en la interpretación y aplicación práctica de determinados derechos, en un caso determinado, no nos pongamos de acuerdo. (Ej.: la tensión ético-jurídica que se da entre los principios generales del derecho y el respeto a la vida humana y a la libertad, y la posible legislación sobre la eutanasia). Es legítimo que todos los ciudadanos aspiren a que la normativa que el Estado consensue, en un momento determinado, se adecue a sus ideales y principios, que creen verdaderos y mejores. Pero si no lo consiguen, ello no debe llevar, en principio, a posturas intolerantes, que desautoricen o rechacen la soberanía ciudadana, que reside en el parlamento de la nación, y la propia democracia. Naturalmente salvo casos excepcionales, en que el poder legislativo o el ejecutivo atente clara, y gravemente contra los principios constitucionales, y la *ética civil o de mínimos*, traicionando al mismo Estado de los que son partes constituyentes. Es entonces la hora de la “*desobediencia civil*”. Pero salvando esta excepción límite, en la que, ante el atentado grave a la dignidad humana se impone la “sana “intolerancia” (ej.: la ablación genital femenina, la lapidación, la amputación, la violencia de género, la xenofobia, la masacre de una sociedad civil indefensa, etc.), el libre juego político, y el debate de la sociedad civil, siguen estando abiertos a futuras rectificaciones. Sólo al *laicismo negativo y excluyente*, que pretende heterodirigir de modo intolerante, le resulta incómodo el protagonismo social de la religión, en este libre juego de las libertades.

Ya he comentado en más de una ocasión, que el auténtico ciudadano demócrata es el “constante insatisfecho”. En una sociedad plural y compleja, como la nuestra, es necesario asumir el riesgo del debate en la sociedad

civil, con todos sus agentes, incluidos los religiosos. Ello puede ayudar a vertebrar, en una tarea siempre perfectible, el binomio libertad-verdad, sin caer en fundamentalismos. En este sentido, tiene razón el profesor Fernando Savater<sup>63</sup>, cuando afirma que la autoridad democrática de la razón deberá ser el camino hacia la verdad. Los demócratas serán los ciudadanos razonables, y no los serán, quienes carezcan de la capacidad de aceptar, el argumento de mayor poder de convicción, venga de quien venga, de cara a consensuar la mejor solución posible, con relación a una determinada problemática de interés social. Es necesaria, por tanto, la razón dialógica y democrática, para legislar con el máximo consenso que se pueda, aunque la solución no guste a todos por igual. Insisto, es cierto que la vertebración legal del bien común, que el Estado, pueda alumbrar con relación a una cuestión problemática, puede implicar ciertas desaveniencias con la manera de interpretarla y evaluarla de una confesión religiosa, orientada por sus concepciones antropológicas, éticas y espirituales, o con la de otra concepción de naturaleza secular. Pero la gran ventaja de la sociedad democrática es que la legislación vigente no es inamovible, y puede quedar abierta, en un futuro, a una posible rectificación y perfeccionamiento, gracias a ese constante diálogo entre la sociedad civil y el Estado. Naturalmente esto puede engendrar, a veces, ciertas tensiones y discusiones, pero ello es el coste y el único camino para alumbrar soluciones cada vez más consensuadas, con la intención y la esperanza de alcanzar modos de proceder cada vez más razonables<sup>64</sup>.

Lo que no se puede olvidar, frente a los fundamentalismos, ya sea el religioso (*integrismo*) o el laico (*laicidad negativa*), es que son expresiones de un “*despotismo*”, que despoja a la mayoría de los ciudadanos de su corresponsabilidad política, en la tarea de fraguar un proyecto comunitario, y ello, además, entendido como un proceso histórico siempre abierto a la revisión crítica. El fundamentalismo, en su pretendida posesión definitiva de una verdad absoluta y excluyente, que le legitima para imponerla de un modo coactivo, o disimulado, es incompatible con la dignidad del ciudadano demócrata, pues olvida una distinción clave: la posible sujeción a una norma jurídica que se fundamente en el poder persuasivo de la razón argumental es compatible, y expresión de la dignidad y libertad ciudadanas, pero en cambio nunca lo podrá ser la sujeción a la voluntad del otro, por cualificado y bienintencionado que sea. El humanismo democrático no casa bien con el paternalismo despótico, que pretende imponer el bien y la

---

<sup>63</sup> SAVATER, Fernando, *Las preguntas de la vida*, Barcelona, 1999.

<sup>64</sup> Cfr. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *op. cit.*, 2010, pp. 142-55.

libertad. Es cuestionable “obligar” a la gente a ser libre y justa. En este sentido, no nos cansamos de repetir que, por paradójico que parezca, una enseñanza de la propia experiencia histórica, es que en el diálogo, como instrumento epistemológico, el error transitorio ha sido en muchas ocasiones, y lo seguirá siendo, un coste que se ha pagado y se continuará pagando, en la prosecución inagotable hacia la verdad y la justicia. Esta aventura se escribe, en muchas ocasiones, mediante “*renglones torcidos*”

Cuanto más dinámica y participativa sea la sociedad civil, habrá más oportunidades de que los poderes políticos y su ordenamiento jurídico sintonicen con las necesidades y expectativas ciudadanas, y se consiga de ese modo una sociedad más justa, e integrada. Si este espíritu de la *secularidad* o *laicidad positiva* acabase por predominar en nuestra sociedad en general, y, especialmente, en el debate político, y en el diálogo entre el estado y las instituciones religiosas, muchos de los malentendidos y enfrentamientos podrían superarse de modo más razonable.

## Algunos aspectos teológicos de mis escritos

LUIS RESINES

*«Mal hombre y mal fraile, sí;  
pero no fiel [=infiel], bien sabéis, Señor,  
que no lo he sido ni tal intento nunca lo tuve».*

(Bartolomé Carranza)

Las palabras que encabezan este artículo brotaron de los labios del Arzobispo de Toledo, una vez desencadenado su proceso que tan amargas consecuencias tuvo para su actuación, para su fama, e incluso para su propia salud. Expresadas como oración, como súplica a Dios, en la que está fuera de lugar la mentira y la falsedad, son la expresión de quien reconoce sus múltiples fallos como persona y como religioso; pero a la vez la confesión de quien siempre ha tratado de mantener –por encima de todo– la fidelidad y la lealtad para con Dios, sin vislumbrar siquiera la posibilidad de faltar a ella.

A mucha distancia del célebre arzobispo, en cuya lápida sepulcral el papa Gregorio XIII hizo grabar la inscripción en que le reconocía como «hombre ilustre por su vida, doctrina, predicación y limosnas», me permito hacer mías sus palabras y sentimientos para manifestar, en sintonía, mi voluntad de fidelidad y lealtad para con Dios, también en lo que he expresado en alguna de mis publicaciones. Mi debilidad, y mis limitaciones me llevan a participar de la suerte común de los mortales, capaces de errar, de cometer inexactitudes, o decir las cosas a medias o de manera incompleta.

Me he parado a reconsiderar algunas afirmaciones escritas tiempo atrás y que podrían ser confusas o erróneas, o también ser mal interpretadas. Y, por el deseo de mantener la fidelidad a Dios, bien vale la pena volver a considerarlas. No importa demasiado el tiempo transcurrido desde la publicación –diez y ocho años en algún caso– si con ello las afirmaciones quedan más perfiladas, y sirven mejor para el provecho de otros en la transmisión de la fe.

1. En el libro *Penitencia. La salvación del pecador* (Estella, 2001), la presentación del pecado original se podría identificar con la limitación de la criatura, y por tanto no tendría consecuencias particulares sobre el hombre, simplemente porque Dios lo ha creado limitado y falible.

Acepto sin reservas la enseñanza de Trento sobre el pecado original, que señala que no se trata de un pecado imputable únicamente a Adán, y que no afectara a su descendencia; que tal pecado es transmitido por propagación y no por simple imitación. Según esta misma enseñanza, el pecado de Adán trajo como consecuencia la pérdida de la amistad con Dios, incurriendo en su ira e indignación. Tal pecado no es sólo personal, sino que se transmite a la especie humana, descendiente de él, por generación. La consecuencia es que todos los seres humanos incurrimos en el pecado, que reside en cada uno como pecado propio, así como en sus penas.

La doctrina de Trento sobre la justificación, señala que ésta tiene lugar por el renacimiento en Cristo, y de no ser así, nunca seríamos justificados. Por tanto, el hombre, inclinado al mal por el pecado, es regenerado por Cristo, quien decididamente lo inclina hacia el bien y lo justifica.

De este modo aparece clara la enseñanza precisa: que es la especie humana quien, solidaria en el pecado, es regenerada por Cristo justificador. Asumo plenamente la enseñanza de que la universalidad de la regeneración tiene como precedente la universalidad de la participación en el pecado, que afecta a todos los hombres.

2. En el mismo libro, aparece una frase que también he reconsiderado: «Para poder hablar de pecado resulta indispensable ser creyente, es decir, hacer una expresa referencia al deseo de aceptar a Dios y acatar su voluntad. Esto, por definición, no pueden hacerlo quienes no son creyentes. Por tanto, únicamente el creyente puede cometer pecados, al incumplir la voluntad de Dios, aceptada libremente».

La proposición rechazada por la doctrina de la Iglesia, de agosto de 1690, señala que el denominado pecado filosófico «es, en verdad, pecado

grave, pero no ofensa a Dios ni pecado mortal que deshaga la amistad con Él, ni digno de castigo eterno». Por tanto, cuando el creyente incumple la voluntad de Dios, comete pecado; cuando el no creyente lleva a cabo una acción similar, claro está que incumple la ley eterna, y que ésta es cognoscible por la conciencia recta de todo hombre; el pecado del no creyente atenta contra la ley eterna, y por consiguiente atenta contra Dios, que es de quien procede esa ley eterna. En consecuencia, quien actúa gravemente contra la ley eterna, cognoscible por la conciencia recta de todo hombre, no deja de pecar gravemente ante Dios, aunque en ese momento no piense en Él. No se puede reducir su responsabilidad a una incoherencia con el propio código ético.

La conciencia es la voz interior en el hombre, que le exige hacer el bien y evitar el mal. Es, a la vez, la capacidad de poder diferenciar el uno del otro. En la conciencia, que es testigo de la verdad, Dios habla al hombre. Es trágico que, aunque Dios hable al hombre por la conciencia, el hombre, creyente o no, pueda no hacerle caso. Hablar de «código ético» no es hablar de algo subjetivo, acomodaticio, o sin referencia a una ley eterna, a la voz de la conciencia. El hombre que no es creyente no se remite expresamente a la indicaciones formuladas por Dios en su Palabra, pero no puede en modo alguno desconocer la voz de su conciencia. Pecar, significa más que infringir alguna de las normas acordadas por los hombres. El pecado se dirige libre y conscientemente contra el amor de Dios y lo ignora. El pecado es, en definitiva, «el amor de sí hasta el desprecio de Dios» (S. Agustín), y, en caso extremo, la criatura pecadora dice: Quiero ser «como Dios» (Gn. 3, 5).

Dios sabrá cómo juzgar a cada hombre, y sabrá según su sabiduría cómo juzgar ese pecado cometido contra la ley eterna, que procede de Dios. Naturalmente, tanto el creyente, como el no creyente es responsable ante Dios. Él es el único capaz de juzgar y valorar adecuadamente a cada persona. Él sabe, aunque los hombres no seamos capaces, cómo juzgará a cada uno, y con qué criterios valorará a cada ser humano, sus hechos, sus palabras, sus intenciones y sus omisiones. No tenemos más remedio que remitir al justo juicio de Dios, que no admite excepciones: «Todos los muertos oirán su voz y saldrán de sus sepulcros. Los que hicieron el bien resucitarán para la vida eterna; pero los que hicieron el mal, resucitarán para su condenación» (Jn. 5, 29).

3. Deseo ofrecer un texto claro sobre la naturaleza del pecado grave. Asumo plenamente que según el magisterio eclesiástico actual, coincidiendo con toda la tradición, se llama “pecado mortal a aquel acto por el que

una persona rechaza de modo consciente y libre a Dios, su ley y la alianza de amor que éste le ofrece, y prefiere convertirse a sí mismo o a alguna realidad creada y finita, a alguna cosa que está en contradicción con la voluntad divina”. Tres son las notas que caracterizan la gravedad del pecado: la medida de la libertad dada y empleada, la claridad del conocimiento y la importancia de la materia [...] A diferencia de lo que sucede en los pecados graves, en los leves, la libertad o el conocimiento claro son limitados, o se trata de una materia menos importante.

Es claro que, además de las disposiciones internas de la persona, es preciso tener siempre en cuenta la existencia de unas normas objetivas de moralidad, un orden moral que es obligatorio para todos los miembros de la sociedad, y que han sido reconocidas por todos los pueblos y culturas. La historia del pueblo de Israel muestra que Dios mismo es la fuente y el fundamento último del orden moral, expresado en sus mandamientos.

4. En mi libro *Sacerdotes para el pueblo de Dios* (Estella, 2002), podría parecer que apenas se desarrolla la cuestión de la participación en el sacerdocio de Cristo. La apreciación de cuándo un tema está suficientemente desarrollado puede fluctuar según el criterio de uno u otro lector. Me parece que está suficientemente clara esta cuestión, con la inclusión de los textos conciliares que reproduzco a continuación, y que figuran en las p. 47-48; naturalmente asumo plenamente cuanto en ellos propone la doctrina conciliar:

«El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordenan el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial no solo gradual. Porque el sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad que posee, modela y dirige al pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio eucarístico ofreciéndolo a Dios en nombre de todo el pueblo: los fieles, en cambio, en virtud del sacerdocio real, participan en la oblación de la eucaristía, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante» (*Lumen gentium*, 10).

«El Señor Jesús “a quien el Padre santificó y envió al mundo” (Jn. 10,36), hizo partícipe a todo su Cuerpo Místico de la unción del Espíritu con que Él está unguido: pues en Él todos los fieles se constituyen en sacerdocio santo y real, ofrecen a Dios, por medio de Jesucristo, sacrificios espirituales y anuncian el poder de quien los llamó de las tinieblas a su luz admirable (...) El mismo Señor constituyó a algunos ministros, que

ostentando la potestad sagrada en la sociedad de los fieles, tuvieran el poder sagrado del Orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados y desempeñaran públicamente, en nombre de Cristo, la función sacerdotal en favor de los hombres para que los fieles se fundieran en un solo cuerpo, en que “no todos los miembros tienen la misma función” (Rom. 12,4)» (*Presbyterorum ordinis*, 2).

En estos textos aparece con claridad absoluta que el sacerdote actúa en virtud de la sagrada potestad que posee, con ella modela y dirige al pueblo sacerdotal, y desempeña el poder sagrado del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, en nombre de Cristo. Y no tengo duda alguna en cuanto afirma y enseña el concilio, que asumo y hago mío.

5. En el mismo libro, podría dar la sensación de una presentación insuficiente si los elementos perennes de la identidad del sacerdote se redujeran sólo a «la fidelidad a Jesús, la vivencia de la fe, el servicio a sus hermanos cristianos, a la comunidad» (p. 112).

Este tema, que he desarrollado en las p. 111-112, es una suposición de cómo será el sacerdote del futuro: habrá cosas que cambiarán, como han cambiado otras del pasado, y habrá otras que permanecerán, como las señaladas. Entre esos elementos perennes de la identidad sacerdotal continuarán estando presentes los que constituyen el ministerio sacerdotal: que es el mismo Señor quien elige a algunos de entre su pueblo santo, a los que confiere la potestad sagrada del Orden para que, en su nombre, desempeñen la función sacerdotal en beneficio de sus hermanos, difundiendo la palabra de Dios, ejerciendo la función ministerial litúrgica y dirigiendo al pueblo sacerdotal. Estos elementos constitutivos del ministerio sacerdotal podrán y deberán ser acompañados de los otros elementos señalados, que en modo alguno excluyen los que acabo de indicar, sino que precisamente los presuponen y se derivan de ellos. En modo alguno se ha de reducir el ministerio sacerdotal a una simple actitud de servicio.

Igualmente, podría haber una apreciación que redujera mi reflexión a señalar que «lo único que pareciera esperarse de él (el sacerdote) es que sea una persona “que viva su fe, que sepa ayudar a sus hermanos a vivirla y que se muestre ejemplar a la hora de decir lo que hay que hacer y a la hora de hacerlo ella misma”» (p. 65). El contexto de esta frase señala que existe una larguísima lista de sínodos y concilios que abordan la cuestión de la vida y honestidad de los sacerdotes: en esos apartados señalan los múltiples defectos y fallos de cada lugar y de cada época. Y cuando corrigen semejantes



abusos, los sínodos y concilios referidos pretenden acercarse al ideal de sacerdote, de obispo y de diácono, que puede estar descrito con las frases examinadas. Describir en grandes líneas cuál puede ser una conducta ideal es bien distinto de tratar de hacer una definición de lo que es propio y específico del sacerdote. Para ello, ya he empleado los textos conciliares, que lo señalan con justeza.

6. En el tema del celibato sacerdotal, he presentado que éste se «mantiene exclusivamente por motivos de tipo funcional y contexto histórico, sin hacer referencia a las motivaciones teológicas». En el contexto de la p. 140, que se cita, aparece una explicación comparada entre las diversas disciplinas que son mantenidas por diversas comunidades cristianas (católicos de rito occidental y de rito oriental, ortodoxos, anglicanos y confesiones protestantes). No constituye inexactitud, parcialidad u ocultamiento presentar así las cosas, y hacer referencia expresa a la «existencia de una ley eclesiástica» (p. 103), que «obedece a disposiciones de la Iglesia y no de Jesús». Que la ley eclesiástica esté apoyada en motivaciones teológicas, es lógico, pues toda ley lógica se debe sustentar en razones. Razones teológicas son que el mismo Cristo recomendó la perfecta castidad por el Reino de los cielos; que el celibato posibilita en la misión del sacerdote una mayor dedicación para el servicio; que trasluce con mayor claridad el misterio de la vinculación de la Iglesia con Cristo, como su único esposo a quien sigue; que la entrega a Cristo con un corazón indiviso testimonia la confianza en la gracia de Dios. Estas razones teológicas sustentan la aceptación del don del celibato sacerdotal en la Iglesia.

No presentar estas razones en este libro no equivale a negarlas o desconocerlas.

7. He calificado «la declaración de Juan Pablo II sobre la imposibilidad del acceso de las mujeres al sacerdocio de “gesto autoritario”, que no habría cerrado el debate teológico».

El adjetivo «autoritario» tiene un doble sentido, complementario: el de ejercer la autoridad, y el de imponer la autoridad. Juan Pablo II ha ejercido y ha impuesto su autoridad, al señalar como dictamen definitivo que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres. Acepto firme y cordialmente esta decisión, y la comparto y compartiré. No es una cuestión dogmáticamente definida, pero sí es un dictamen definitivo. Y como tal dictamen con carácter definitivo, procede

reconocer que las mujeres quedan excluidas de la ordenación sacerdotal. Pero esto no supone que las mujeres no estén llamadas al apostolado, con una participación activa y responsable en la vida de la Iglesia. Es necesario que la Iglesia reconozca todos los dones de las mujeres y de los hombres, para que su misión se haga más eficaz.

A la luz de estas consideraciones es como se ha de entender mi afirmación de que «no es una cuestión cerrada, porque los términos de su declaración –teológicamente hablando– no dejan zanjado el asunto», que queda así rectificada.

8. En dos artículos míos, que tienen como elemento común considerar diversos aspectos del *Catecismo de la Iglesia Católica*: “Análisis del *Catecismo de la Iglesia Católica*” (*Estudio Agustiniano*, 1993) y “El *Catecismo de la Iglesia Católica*” (*Catequética*, 1993), aparecen algunas afirmaciones que, para ser correctamente entendidas, han de ser matizadas y situadas en su propio contexto.

La primera afirmación que podría ser mal interpretada sería la de suponer que considero que el *Catecismo de la Iglesia Católica* es un texto de referencia sin algún “carácter normativo” (*Análisis*, p. 196), no obstante el Romano Pontífice enseñe lo contrario en la constitución *Fidei Depositum* n.

4. En cambio, el artículo, en la p. 196 dice en su contexto:

«El propio Juan Pablo II hace además una afirmación citando anteriores palabras suyas, según las cuales, “el Vaticano II ha sido siempre... el punto constante de referencia de toda mi acción pastoral” (n. 1, pg. 8). Es perfectamente normal que pueda haber más de un punto o texto de referencia para guiar la actuación personal de cualquier cristiano. Pero no es éste el sentido de las afirmaciones, sino que lo que parece establecerse es un paralelismo entre el Concilio Vaticano II y el *Catecismo*, del que se afirma rotundamente que es “texto de referencia para una catequesis renovada”. La más consolidada tradición eclesial ha distinguido entre las solemnes afirmaciones magistrales de un concilio ecuménico, y las afirmaciones de un catecismo, que no es documento conciliar».

Asimismo, en el *Catecismo* se deben distinguir dos niveles doctrinales: el relativo a la sustancia de la fe; y el que se refiere a otras explicaciones, necesarias en un texto catequético, pero ciertamente secundarias. Naturalmente en las afirmaciones doctrinales que contemplan y transmiten la sustancia de la fe, el *Catecismo* tiene un carácter de texto de referencia, como

no podía ser de otra forma. Así lo he afirmado como consta en el párrafo anterior, y así lo mantengo y lo mantendré. En cuanto a las explicaciones secundarias, que no afectan a la sustancia misma de la fe, cabe la valoración sobre su oportunidad, su conexión con los elementos nucleares, su importancia. Un catecismo no es un símbolo de la fe, y necesariamente ha de poner en juego cuadros explicativos instrumentales, y por tanto no de valor dogmático.

Nunca he afirmado que «el *Catecismo de la Iglesia Católica* es un texto de referencia sin algún “carácter normativo”». Muy al contrario, mi afirmación es que es «texto de referencia... de los grandes y substanciales quicios de la fe cristiana»; pero en «afirmaciones secundarias... de ninguna manera se puede compartir el carácter normativo de que se quiere dotar al texto». Afirmar esto es tener en cuenta la enseñanza de *Evangelii nuntiandi*, 25:

«En el mensaje que anuncia la Iglesia hay ciertamente muchos elementos secundarios, cuya presentación depende en gran parte de los cambios de circunstancias. Pero hay un contenido esencial, una sustancia viva que no se puede modificar ni pasar por alto sin desnaturalizar gravemente la evangelización misma».

La segunda afirmación, que podría suscitar interpretaciones no deseadas, es mi “voluntad decidida de ejercer el derecho a la crítica” (*Análisis*, p. 225)». El contexto en que aparece mi afirmación es el siguiente:

«Manifiesto a los cuatro vientos mi voluntad decidida de ejercer el derecho a la crítica (para lo positivo y para lo negativo) desde dentro de la propia Iglesia, en plena comunión eclesial, queriendo y fomentando que haya cada vez más cristianos conscientes y responsables, que haya una presentación de la fe que se ajuste más y más a los dictados del evangelio de Jesús de Nazaret y a necesidades y aspiraciones de los hombres. Y lamento y lamentaré todas las voces autoritarias que pretendan reducir la crítica al silencio, so capa de cerrar filas y fomentar la unión. ¿Para cuándo y para dónde, si no, hay que dejar la «libertad de los hijos de Dios» (Rm. 8, 21)? ¿Cuál es el terreno adecuado para examinar un *Catecismo*, si las conclusiones del examen han de permanecer en las catacumbas?» (*Análisis*, p. 225)».

Ejercer el derecho a la crítica no constituye ningún acto de insumisión o desobediencia, sino de comunión eclesial, acorde con lo que enseña el Vaticano II:

«Los laicos, como todos los fieles cristianos, tienen el derecho de recibir con abundancia, de los sagrados pastores, de entre los bienes espirituales de la Iglesia, ante todo, los auxilios de la Palabra de Dios y de los sacramentos; y han de hacerles saber, con aquella libertad y confianza digna de Dios y de los hermanos en Cristo, sus necesidades y sus deseos.

En la medida de los conocimientos, de la competencia y del prestigio que poseen, tienen el derecho y, en algún caso, la obligación de manifestar su parecer sobre aquellas cosas que dicen relación al bien de la Iglesia.

Hágase esto, si las circunstancias lo requieren, mediante instituciones establecidas al efecto por la Iglesia, y siempre con veracidad, fortaleza y prudencia, con reverencia y caridad hacia aquellos que, por razón de su oficio sagrado, personifican a Cristo» (*Lumen gentium*, 37).

La tercera afirmación que requiere alguna matización sobre el *Catecismo de la Iglesia Católica* es que éste es “un instrumento a utilizar entre otros posibles, pero ciertamente no el mejor, ni tampoco el peor” (*Análisis*, p. 265).

En este punto concreto, como conclusión del artículo en que aparece mi aserto, el contexto de la afirmación que presento es ésta:

«Creo, en definitiva, que el *Catecismo* es un instrumento (*Fidei depositum*, 4) a utilizar entre otros posibles, pero ciertamente no el mejor, ni tampoco el peor; creo que es un servicio (*Fidei depositum*, 4; también, n. 1.075) que puede reportar alguna utilidad. Sin necesidad de echar las campanas al vuelo, conscientes de las limitaciones y los logros que comporta, los dispuestos a hacer un esfuerzo de lectura y estudio, pueden utilizarlo como una orientación, entre otras, para conocer y exponer la fe» (*Análisis*, p. 265).

Esta conclusión es el resultado de un estudio en profundidad, analizando los aciertos y las limitaciones, las cualidades y los defectos del *Catecismo*. Constituye «la obligación de manifestar su parecer sobre aquellas cosas que dicen relación al bien de la Iglesia, en la medida de los conocimientos, de la competencia y del prestigio que poseen». Siento que esto se pueda interpretar como un acto adverso, cuando es precisamente todo lo contrario.

9. También entiendo que es preciso reconsiderar otra afirmación mía, a fin de que no sea mal entendida, como si se tratara de una libertad que me tomara por mi cuenta para aceptar o no afirmaciones del *Catecismo de la*

*Iglesia Católica*. Lo que he afirmado es: “ejerzo, con apasionado deber y sentido eclesiales, mi derecho a criticar los contenidos del *Catecismo de la Iglesia Católica*”» (*Análisis*, p. 226). El límite al ejercicio del derecho al disenso serían los dogmas de fe que en él se recogen, mientras que “es lícito disentir de algunos planteamientos que aparecen en las páginas del *Catecismo* que no son cuestiones cerradas, sino abiertas y opinables (*El Catecismo*, 127).

Entiendo que el Catecismo es un instrumento más, con sus aciertos y sus limitaciones. En su fondo explicativo, en la transmisión de la fe de la Iglesia, constituye un testimonio normativo de esa misma fe de la Iglesia, como presenta Juan Pablo II en *Fidei depositum*, 4. En los aspectos secundarios, en las mediaciones con que se expone la verdad dogmática, en aspectos disciplinares, o en aplicaciones prácticas para la vida cristiana, el carácter normativo cede en importancia.

#### 10. Otras observaciones que requieren mi adhesión de fe:

1) Respecto a la imposibilidad de la ordenación sacerdotal de las mujeres. Ya lo he hecho unos párrafos más arriba.

2) Respecto a la afirmación de que cualquier acto conyugal debe permanecer abierto a la transmisión de la vida (*Humanae vitae*, 11): expreso mi adhesión de fe a este principio. Igualmente expreso mi adhesión de fe a la afirmación de *Humanae vitae*, 11, cuando señala que los actos conyugales «no cesan de ser legítimos si, por causas independientes de la voluntad de los cónyuges, se prevén infecundos, porque continúan ordenados a expresar y consolidar su unión». Igualmente expreso mi adhesión de fe a *Humanae vitae*, 16, según el cual «la Iglesia enseña que entonces es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inmanentes a las funciones generadoras para usar el matrimonio sólo en los períodos infecundos y así regular la natalidad sin ofender los principios morales que acabamos de recordar».

3) respecto a la prohibición de disolver el pacto matrimonial y contraer nuevas nupcias: expreso mi adhesión de fe a este principio, sin que obste el texto de Mt. 19, 9: “Salvo en el caso de fornicación”. En este punto me he limitado a constatar la existencia de una fuerte corriente de opinión en la Iglesia, que ha tratado de entender y aplicar correctamente el texto evangélico. Dejar constancia de ese hecho histórico no quiere decir que haya que participar de tal criterio. Como indico, «no se trata de que esta

excepción deje un portillo abierto a la exigencia evangélica, como si se tratara de una trampa de la ley. Se trata más bien de comprobar la dificultad de una adecuada interpretación» (*Análisis*, 257).

11. Respecto a los grados de asentimiento del fiel, conozco y acepto tal graduación (expresada en *Donum veritatis*, 14-17), y entiendo que en aquellas cuestiones en las que el Magisterio eclesial no tiene intención de poner un acto definitivo, dado que, por eso mismo, y según la misma enseñanza de éste, esas cuestiones “pueden ser siempre profundizadas”. Por eso precisamente deben ser objeto de valoración, y valoración crítica de parte del teólogo, a fin de que éste pueda cumplir su papel en la Iglesia, tal como ha sido abundantemente repetido por el respectivo magisterio de Juan Pablo II. Tal valoración crítica que permitirá profundizar y mejorar dicha enseñanza, ha de hacerse, sin duda, con obsequio religioso hacia la enseñanza del Magisterio.

Aprovecho la ocasión para manifestar justamente ese talante, desde el cual he querido hacer, como otros muchos teólogos, una valoración de algunos elementos del Catecismo en su condición de instrumento y referencia para la presentación de la fe, pero no en la proclamación de la verdad dogmática de la fe eclesial.

Deseo así dejar clara mi postura frente a posibles interpretaciones, a fin de que sea adecuadamente entendida, y, si fuera preciso, rectificar los puntos señalados.



## Libros

---

### Sagrada Escritura

*Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1, 1), Erich Zenger (y otros), 8ª. Aufl. Hrsg. von Christian Frevel, Kohlhammer, Stuttgart 2012, 23 x 15, 877 pp.

Parece extraño que una introducción del A. Testamento como ésta haya tenido tanto éxito. En 1995 aparecía la primera edición que tenía 447 páginas; la séptima ya alcanzaba las 736 y ésta, la octava, llega a las 877. Quizá esta constante ampliación sea una de las razones de su popularidad. Los editores han querido mantenerla viva y actualizada. Baste notar, por ejemplo, que respecto a la composición del Pentateuco desde la primera edición hasta la quinta los editores propusieron tres teorías diferentes. Desde la quinta hasta esta edición mantienen la misma. La propuesta es la llamada por ellos mismos “Münsteraner Pentateuchmodell” según el cual hubo una obra histórica jerosolimitana preexílica (muy semejante al JE de Wellhausen). A continuación colocan a P (hacia el 520 a. C) y en la mitad de s. V la gran obra histórica o *Enneateuco*. Otro detalle que prueba la constante actualización, es el hecho de que los autores cuando hablan de la composición de cualquier otro libro no se limitan a exponer su propia teoría sino que presentan las de otros autores; también en este aspecto mantienen la obra al día. No hace falta decir que hacen la misma labor con la bibliografía. Es una obra colectiva, pero el alma fue Erich Zenger muerto inesperadamente en 2010. Los editores han querido mantener su nombre en cabecera; y en el futuro así será conocida. Esta edición ha sido cuidada por Christian Frevel que ya había participado en las ediciones anteriores. Precisamente a este autor se debe un resumen de la historia de Israel que se añadió desde la 7ª edición. Este es un tema que no suele figurar en otras introducciones como tampoco el tratado sobre el texto o el canon. Esto es lo que hace que esta obra sea la introducción más completa del mercado. Lo dicho prueba que el libro no está dirigido a un vasto público, sino a los especialistas y estudiantes. Es una pena que no haya sido traducido al castellano. Quizá no sea el momento más propicio para pedir semejante cosa, porque el coste sería importante, pero merecería la pena.– C. MIELGO.

FINSTERBUSCH, Karin, *Deuteronomium. Eine Einführung* (UTB 3626), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, 22 x 15, 232 pp.

No es propiamente un comentario, aunque tiene mucho de esto. Comienza la autora con una exposición sobre el origen del Deuteronomio. Este capítulo es conveniente leerlo siempre, pero en el caso del Deuteronomio con más razón, pues la interpretación de este libro depende mucho del contexto histórico y hermenéutico en que se coloque. Después de citar varias opiniones, ella se manifiesta partidaria del modelo de Kratz y otros. Con-



forme a esta opinión (minoritaria, por cierto), hay que distinguir tres redacciones. La primera, la más vigorosa, tuvo lugar durante el destierro. Según esto, no habría nada preexiliático en el libro y no tuvo relación alguna con la reforma de Josías, reforma que, por otra parte, se la considera no histórica o fue tan leve que prácticamente no mereció la pena. El Deuteronomio es una reacción al destierro y en el destierro. Para que no vuelva a ocurrir semejante tragedia surge esta reforma profunda y de largo alcance. Como es un libro breve, la autora no da razones de esta opción; se limita a remitir a los representantes de esta teoría. Hacia el final de destierro y principios del postexilio, hubo otra redacción más leve y finalmente hay que contar con la redacción última cuando el Deuteronomio fue incorporado al Pentateuco. Tampoco aquí se extiende en dar razones de estas opciones. Una vez presentada esta hipótesis y habiendo tratado brevemente de la transmisión del texto, hace una lectura comentada de cada una de las secciones. Esta lectura se hace en dos pasos. Primeramente se hace una lectura sincrónica (la más larga y para la autora la más importante) y luego una lectura diacrónica. El libro se lee con provecho y es una aproximación a un libro tan importante, muy leído por los primeros cristianos y por esenios de Qumran y hoy más olvidado.– C. MIELGO.

JAQUES, Margaret (Hrsg.), *Klagetraditionen. Formen und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike* (Orbis Biblicus et Orientalis, 251), Fribourg, Academic Press, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 24 x 16, 110 pp.

El libro recoge las ponencias tenidas en una jornada celebrada en 2009 por la Sociedad Suiza para el estudio de la Antigüedad Oriental. Son cinco especialistas que con brevedad pero atinadamente exponen el género literario de la Lamentación en Mesopotamia, en Egipto, Asia Menor y en la Biblia. Se sabe que este género literario está bien atestigüado en la antigüedad no solo por los individuos cuando se encuentran en situaciones de especial dificultad, sino también cuando una ciudad ha sido destruida (por ejemplo el libro de las Lamentaciones). Todas las ponencias indagan sobre las estrategias comunicativas o función de esas lamentaciones tan llenas de sentimientos y de auténtica penitencia. Me ha llamado la atención las inscripciones de confesión o de expiación, textos escritos en griego atestigüados desde el siglo I hasta el s. III d. C. en Asia Menor. Son textos de desgraciados, por ejemplo, enfermos que se preguntan por el origen de la desgracia y llegan a la conclusión de que todo se debe a la cólera divina y manifiestan la creencia de que deben arrepentirse para obtener la curación. Los textos son paganos. El libro está enriquecido con fotos e ilustraciones que hacen agradable la lectura del libro.– C.MIELGO.

LANGLOIS, Michael, *Le Texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique* (Orbis Biblicus et Orientalis, 252), Fribourg, Academic Press, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 24 x 16, 266 pp.

La historia del texto del libro de Josué es compleja. El texto griego, ya de por sí complicado por las múltiples variantes, es un 5º por ciento más corto que el TM. Se señala también que en las partes propias del TM los giros deuteronomistas se multiplican. Complica la cuestión el hecho de que los fragmentos encontrados en Qumran, unos apoyan la lectura del TM, mientras otros, las versiones griegas. Todo esto demuestra dos cosas que la historia redaccional de Josué fue muy larga y de que la hipótesis sobre la formación diacrónica del libro no puede prescindir de la crítica textual. El autor ha elegido el cap. 10

porque es un buen ejemplo por las variantes textuales y por la dificultad de encontrar una explicación razonable de los diversos estratos del texto. El estudio procede en tres etapas. En primer lugar hace un análisis filológico y lexicográfico del TM por separado. Luego hace el mismo trabajo con la versión griega, en ambos casos señalando las particularidades de cada forma textual. Finalmente hace un análisis epigráfico de los fragmentos de Qumran. Con los modernos medios informáticos ha sido capaz de proponer nuevas lecturas y restituciones propias del texto. Esto le permite demostrar la antigüedad de una *Vorlage* hebrea que está detrás del texto griego. De todo ello saca una conclusión inevitable: el texto de Josué se mantuvo vivo hasta el s. I a. C. y además se constata la pluralidad de recensiones, de tal manera que no se puede afirmar que una forma textual sea más antigua que la otra. El estudio le permite también reconstituir la historia textual, señalando los episodios más recientes y los más antiguos con lo que la determinación de los estratos, o sea la historia redaccional debe apoyarse en la crítica textual.– C. MIELGO.

SAUR, Markus, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Einführung), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2012, 24 x 16. 168 pp.

Ya desde hace algunos años la editorial WBG viene publicando esta colección *Einführung* "introducción" en la que se tocan temas de teología y filosofía. Todos los volúmenes ofrecen una información básica, sencilla, pero en forma competente sobre el tema elegido. El presente libro trata de la sabiduría del A. T. Un primer capítulo trata de la sabiduría en general: concepto, géneros literarios y medios de expresión, lugares en que se cultivó, etc. La atención se dirige luego inevitablemente a la sabiduría del Oriente Antiguo. Más original es el autor cuando a continuación escribe sobre la historia de la investigación de la sabiduría. Aquí son citados los grandes nombres desde Gunkel hasta B. Lang, pasando naturalmente por G. von Rad y otros varios que han contribuido a revalorizar esta corriente de pensamiento un tanto olvidada en la tradición cristiana. Los libros de Sabiduría, Proverbios, Job y Qohelet son el objeto cada uno de un capítulo. En todos ellos se trata de los mismos temas, estructura, partes de libro, géneros literarios, origen y principales temas teológicos. Un siguiente capítulo se dedica a las huellas de la Sabiduría en el resto de la Biblia. Finalmente en un último capítulo escribe sobre los libros sapienciales deuterocanónicos: el Sirácida, la Sabiduría de Salomón y Tobías; en total 8 páginas, pocas evidentemente si se comparan con las 31 dedicadas al libro de los Proverbios. Ya se ve que el autor tiene una visión excesivamente canónica de la Sabiduría. La bibliografía, casi toda ella alemana, como es natural en un libro dirigido a un amplio público, es amplia y suficiente.– C MIELGO.

ALVAREZ BARREDO, Miguel, *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos* (Publicaciones del Instituto teológico de Murcia OFM. Serie Mayor, 57), Editorial Espigas, Murcia 2012, 24 x 17, 260 pp.

El autor, profesor en el Antonianum y en el Instituto Teológico de Murcia, ha escrito seis comentarios muy semejantes a éste sobre algunos libros históricos y proféticos del A.T. Quien los lea se dará cuenta inmediatamente que los libros recogen las explicaciones que el autor ha dado en sus clases. Todo está ordenado y este orden no se altera, aun cuando ciertas afirmaciones del texto podrían exigir un tratamiento más detenido. Por ejemplo en este libro de Malaquías (1, 14) se habla de que *entre las naciones y en todo*

*lugar ofrecen a mi Nombre sacrificios de incienso y oblacones puras.* El eco despertado por estas palabras en la tradición cristiana ha sido muy grande. El autor de este comentario no se pregunta por qué el profeta ha hecho semejante afirmación y en qué pensó cuando esto escribió. El subtítulo del libro podría ser una explicación de todo ello. El objetivo fijado por el autor es descubrir la dependencia terminológica del texto del profeta. Y esto lo hace bien. El libro es un análisis filológico detenido, buscando mediante las concordancias los otros textos en que aparecen los términos con el fin de sorprender las dependencias teológicas de los textos y sentido de Malaquías. El autor encuentra seis disputas que configuran el libro del profeta. Al final de cada una de estas secciones el autor podría insistir más en la importancia de ciertas afirmaciones del profeta sobre todo cuando sueñan nuevas respecto de la tradición anterior. Piénsese, por ejemplo, en la condena del divorcio (2,14ss). Esto podría haberse acentuado con una buena impresión que resaltara el contenido y diferenciándolo de los análisis puros. El análisis es necesario, pero monótono en cualquier libro que sea. El autor antepone un capítulo sobre la época en que se escribió el libro de Malaquías, A parte de ser un tanto repetitivo, en él se encuentran afirmaciones un tanto extrañas. Los judíos que retornaron de Babilonia no pudieron ser 50.000. Los arqueólogos modernos reducen drásticamente los habitantes de la provincia de Judea en la época persa. Por otra parte que Zorobabel fuera sobrino de Sesbasar es una afirmación sin base alguna.— C. MIELGO.

STAUDT, Darina, *Der Eine und einzige Gott. Monotheistische Formel im Urchristentum und ihre Vorgeschichte bei Griechen und Juden* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/ Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 80), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, 24 x 16. 345 pp.

La autora rastrea los inicios del monoteísmo cristiano. Su estudio se concreta en el análisis de las pocas fórmulas que expresan la creencia en la existencia de un único Dios. Propio de estas fórmulas es que son invariables, autónomas con respecto al contexto literario y asentadas en diversas situaciones comunitarias, como confesiones de fe, aclamaciones, actos de culto, etc. Son de este tenor: “*Un Dios*”, “*Un Dios sólo*”, “*no hay otro Dios fuera de mí*” y otras parecidas. En un primer capítulo analiza la presencia de estas fórmulas monoteístas en los filósofos griegos: los presocráticos, Platón, Aristóteles, Estoicos y terminando con la filosofía romana tardía. Luego en un segundo capítulo trata del A. T. analizando las fórmulas tanto positivas como negativas. Dedicó especial atención al II Isaías. Continúa este análisis con el estudio de los escritos judíos de época helenística y romana incluyendo Filón y Flavio Josefo, a los que concede mayor atención. En todos los casos la autora presenta los textos en las lenguas originales y sus versiones en alemán, con un comentario atinado buscando el significado exacto de las fórmulas. Entre los textos que cita del Sirácida, notamos que no menciona 43,27: *El es todo*. Fórmula de indudable sabor estoico, como la autora lo señala cuando habla de esta escuela filosófica. La frase por su significado aparentemente panteísta hubiera merecido un breve comentario. Ya tiene la autora preparado el terreno para entrar en el N.T. Aquí no va a exponer la cristología primitiva, que ha sido ya estudiada ampliamente, sino investigar las fórmulas monoteístas presentes en el N.T. Las conclusiones son expuestas con claridad. Las fórmulas exclusivistas “no hay otro Dios fuera de mí”, “Un Dios solo” que predominan en el A.T están prácticamente ausentes en el N.T. En el N.T. predomina la fórmula: “un Dios”, fórmula inclusivista que puede incorporar en principio otras divinidades. “Un Dios”, puede tener un sentido superlativo, parecido a “un Dios grande”. Esta es la fórmula preferida en el NT,

tiene una connotación jerárquica: puede haber otros dioses, pero están sometidos, no tienen importancia. Es clara la razón por la que el cristianismo prefiere la fórmula inclusiva y es que ha unido la confesión de Jesucristo a la de Dios. No es que haya otro Dios al lado de Dios, sino que la adoración de Dios se extiende a la adoración a Jesucristo, y es que Jesucristo es la automanifestación de Dios. No tienen inconveniente incluso en usar la fórmula exclusivista, porque cuando el N.T. habla de Dios incorpora a Jesucristo en esta palabra. Así se manifiesta cómo el cristianismo se cree monoteísta, aun cuando admita la divinidad de Jesucristo. El trabajo está bien conducido y expuesto con claridad.– C. MIELGO.

ARNET, Samuel, *Wortschaftz der hebräischen Bibel. 2500 Vokabeln alphabetisch und thematisch geordnet mit Register deutsch-hebräisch*, TVZ Theologischer Verlag, Zürich 2012, 22 x 16, 334 pp.

Es un útil diccionario manual hebreo-alemán. En el subtítulo se indica que se recogen en torno a 2500 vocablos que son los términos que aparecen en la Biblia cinco veces o más, con la excepción de los nombres propios y verbos que se recogen solamente cuando aparecen 20 veces, No obstante se recogen otros términos no tan frecuentes pero significativos. Los términos aparecen vocalizados, como es normal, pues el libro se dirige a los que comienzan a estudiar hebreo. En la traducción el autor sigue el diccionario de Köhler-Baumgartner. Peculiar es el presentar los términos dos veces. En la primera parte los vocablos están ordenados alfabéticamente, mientras que en la segunda parte se colocan temáticamente. Los caracteres hebreos son claros y muy legibles. Será una estimable ayuda para los principiantes.– C. MIELGO.

OBINWA, Ignatius M. C., *“I Shall Feed Them with Good Pasture” (Ezek 34:14). The Shepherd Motif in Ezekiel 34:14: Its Theological Import and Socio-Political Implications*. (Forschung zur Bibel 125), Echter Verlag, Würzburg 2012, 23 x 16, 526 pp.

El autor ya desde las primeras páginas señala la actualidad del tema escogido para su tesis presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Augsburg. La crítica acerba del profeta Ezequiel en el cap. 34 contra los “pastores” del antiguo Israel se presta para una aplicación evidente. Los dirigentes políticos de todos los países de hoy podían darse por enterados. Si además se sabe que el autor de la tesis es africano, la aplicación parecerá a muchos totalmente urgente. El voluminoso libro se articula aptamente en tres partes. En la parte 1ª presenta el autor al profeta Ezequiel y su libro. Evidentemente la atención está más dirigida al segundo tema, pues del primero se sabe poco y es menos interesante, porque lo que tenemos en nuestras manos es el libro y no la persona del profeta. La composición del libro y las diversas opiniones sobre el tema ocupan la mayor parte. El autor se suma a lo que creen ver en el libro una composición con un estilo y un lenguaje tan característico que tiene que atribuirse su mayor parte una redacción del s.VI, que sufrió ampliaciones posteriores. Más interesante y útil es el segundo capítulo que versa sobre el texto del cap. 34. Se presenta el texto hebreo y la traducción alemana y se hace una crítica textual detenida y minuciosa. Esta parte es bastante completa. El capítulo siguiente trata de los aspectos literarios y lingüísticos; aquí la exposición de las diversas opiniones atraen quizá excesivamente la atención del autor. Al final el autor se adhiere a una división tripartita (vv.1-20; 11-24; 25-31). La segunda parte de la tesis se dedica al aná-

lisis de la imagen del “Pastor” en la literatura del Antiguo Oriente Próximo y en Ezequiel. Se señalan las coincidencias y los acentos especiales que cada religión dio a la imagen. Es entonces cuando el autor se entrega al comentario detallado del capítulo en tres etapas: la condena de los pastores de Israel (vv.1-10), el anuncio de la liberación del rebaño con la promesa de un nuevo pastor (David) (vv.11-24). Finalmente en la parte tercera de la tesis comenta la conclusión de la alianza de paz (vv.25-31). El autor hace su comentario en permanente diálogo con los comentaristas actuales que él conoce, generalmente de lengua alemana e inglesa. Personalmente no me ha gustado que en las discusiones después de resumir la opinión de algún autor, copie a continuación el texto del autor citado, recargando así la lectura. El análisis se hace término por término buscando los lugares paralelos en primer lugar en Ezequiel y luego en el resto del A.T. En un capítulo final expone el significado teológico. Concretamente señala estos puntos que aparecen en el capítulo: Dios es el Señor de toda la creación; tiene interés en los problemas de la vida social y política; los gobernantes y líderes son virreyes de Yahvé; Él es el modelo para todos ellos y finalmente Yahvé odia la injusticia y el despotismo. Es aquí donde el autor expone la actualidad de la imagen del pastor. Ya al principio del libro se quejaba de que este capítulo se había comentado repetidas veces, pero que se había descuidado el aspecto el actual y el teológico. Es interesante y muy útil.– C. MIELGO.

EBNER, Martin, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (GNT 1,1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, 25 x 17, 392 pp.

Jesús creó un movimiento rural, sin embargo, las primeras comunidades cristianas crecieron en las ciudades del Imperio. El lenguaje griego y el sistema de calzadas ayudaron en su expansión. El nuevo mensaje monoteísta se abrió paso en un mundo politeísta, aunque la crítica a los ídolos de cada ciudad implicaba un ataque al orgullo local y a los grupos de poder económico. Nada mejor para entender la expansión del cristianismo que realizar una excursión por una ciudad greco-romana de la mano de Pausanias. Así, el segundo capítulo describe la arquitectura, la política y la cultura de la ciudad, estudiando los espacios públicos (ágora, foro, teatro) y los espacios privados, aspectos que ayudarán a configurar la visión cristiana de la *ecclesia* y de la *politeuma*. El cap. 3 está dedicado a los escenarios del culto (templos y altares) y a su puesta en escena con los sacrificios y las comidas, mientras que el cap. 4 aborda el culto imperial como comunicación simbólica en el imperio romano. Otro capítulo analiza el ámbito de la casa y la mesa compartida: las comidas ordinarias y la cena del Señor con su ritualización, con todas las relaciones sociales implícitas. El cap. 6 expone los rasgos más atrayentes de las asociaciones, con sus dimensiones políticas, sociales y económicas, y se compara con las sinagogas. Otro capítulo estudia los cultos místicos: sus ritos de iniciación, significado y atracción entre los grupos inmigrantes y su repercusión entre los cristianos de procedencia greco-romana. El cap. 8 aborda las diversas escuelas filosóficas (estoicos, cínicos, epicúreos...), mientras que el cap. 9 presenta la religión al margen del estado: los oráculos, los carismas, los cultos curativos y la magia.

Los testimonios literarios cristianos traslucen su visión del mundo en que viven. Presuponen una cultura urbana como contexto de vida, que comparten. Los cristianos utilizaron no sólo las infraestructuras del Imperio para la propagación de su mensaje, sino también formas de organización y modelos de pensamiento religioso existentes, en los que expresaron su fe. Tras un periodo de invisibilidad dentro de la ciudad, tiene lugar un proceso de disimilación mediante códigos diferenciados de identidad en procesos múltiples de

disimilación. Comenzó con las convenciones de las normas comunitarias (catálogos de normas) y desembocó en la concepción de una nueva ciudad. En este proceso, la reflexión teológica encontró nuevas formas de lenguaje mediante la adopción de paradigmas de pensamiento existentes, para confrontarse con ellos y subrayar sus propias creencias. Los escritos del NT son fuentes y plasmaciones de este proceso de reflexión y de la formación de identidad.

Si los lectores modernos desean comprender este proceso, se deben introducir en las antiguas ciudades y en su cultura. Ese es el objetivo principal del libro: una inmersión virtual en la vida de las ciudades antiguas. Las características especiales del cristianismo primitivo pueden ser reconocidas sólo cuando se conoce la vida cotidiana de ese mundo. Muchos conceptos teológicos sólo pueden ser adecuadamente traducidos en otras relaciones y tiempos cuando se conoce su significado y contexto original. El libro es una gran ayuda para seguir el proceso de “retirada” de los cristianos del mundo urbano, como se pone en evidencia en las conclusiones de cada capítulo. El lenguaje ameno y directo de M. Ebner hace que el libro se lea con placer y sea una buena herramienta para contextualizar nuestras lecturas del NT. Ojalá se pudiera ver su traducción al castellano.– D.A. CINEIRA.

VIDAL, Senén, *Las cartas auténticas de Pablo*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2012, 20 x 13,5, 790 pp.

Esta obra es una refundición de *Las cartas originales de Pablo* con profundos cambios, ya que ha incluido aportaciones de otros libros posteriores del mismo autor. En esos estudios se encuentra una visión más sistemática del amplio horizonte paulino, así como bibliografía y un diálogo con otras interpretaciones. No obstante, al final del libro se ofrece una amplia reseña bibliográfica. Senén reconstruye los textos originales de Pablo, lo cual exige un análisis minucioso e imaginativo de las cicatrices que aparecen en los textos actuales, después de haber sufrido sucesivas operaciones, aunque las evidencias no sean concluyentes.

El libro inicia exponiendo diversas cuestiones generales sobre las cartas: su transmisión y consiguiente transformación, la fijación de las cartas originales en la misión de Pablo, su carácter en cuanto al género literario, redacción y base tradicional. Los capítulos II-VIII analizan cada una de las cartas auténticas de Pablo siguiendo su orden actual dentro del canon. En cada caso, a una breve introducción a cada carta, sigue la presentación de su texto griego y castellano comentado, con introducciones al comienzo de cada sección, con notas a pie de página y señalando en los epígrafes de las unidades la pertenencia de cada texto a la correspondiente carta original. El cap. 9 reproduce el texto castellano de las cartas originales en su orden cronológico. Su traducción intenta recuperar el impacto del texto y pretende ser cercana a la formulación del texto griego.

El análisis literario demuestra la labor editorial de los recopiladores de las cartas paulinas (Rom, 1 y 2 Cor, Filp). Hay indicios de composición en las cartas actuales de Rom, integrada por dos cartas originales (Rom 16,1-16a.21-23; Rom 1,1-15,33); Corinto: Cor A: 1Cor 6,1-11; 10,1-22; 11,2-34; 15,1-58; 16,13-18; Cor B: 1Cor 1,1-5,13; 6,12-9,27; 10,23-11,1; 12,1-14,10; 16,1-12.19-24; 2 Corintios con cuatro cartas: Cor C: 2 Cor 2,14-7,4; Cor D: 2 Cor 10,1-13,13; Cor E: 2 Cor 1,1-2,13; 7,5-8,24; Cor F: 2Cor 9,1-15; Filipos: Filp A: Filp 4,10-20; Filp B: Filp 1,1-4,9; 4,21-23. Se muestran como unitarias 1 Tes, Gal y Flm. En total se conservan 13 cartas de Pablo. Por tanto, se dio el proceso de composición de algunas cartas actuales a base de varias cartas independientes y la ampliación de las cartas

auténticas por medio de otros escritos de la escuela y por medio de glosas o añadiduras (cf. no fariseo: Filp 3,5).

A la colección ecuménica surgida a finales del siglo I, se le añadió un grupo de tres nuevos escritos de la escuela paulina posterior (Col, Efe y 2 Tes) formándose así una colección de 10 escritos (cf. Marción). Esta colección se vio incrementada en la segunda mitad del siglo II con un nuevo grupo de tres escritos de la escuela paulina (1Tim, 2 Tim y Tito), y más tarde Heb. El proceso de recopilación y la tradición viva de las cartas implicó una transformación de los textos originales. El análisis literario de los textos actuales tendrá que distinguir entre los textos surgidos dentro de la tradición paulina, precisar el lugar de origen y el sentido de cada uno.

La maquetación utiliza la sangría para los textos que asumen tradición o tienen una mayor configuración. Las citas del AT aparecen en sangría y en cursiva; los añadidos posteriores en sangría y más amplia, y con un tipo de letra más pequeño en castellano. Al margen de la dificultad de probar algunos añadidos o glosas, el comentario ofrece una síntesis sopesada y reflexionada de uno de los mejores conocedores españoles de San Pablo, quien ha aportado lecturas sugerentes y novedosas de las cartas. Auguramos que su autor continúe publicando sus estudios, los cuales constituyen una herramienta imprescindible para estudiantes y estudiosos deseosos de profundizar en el conocimiento del pensamiento del apóstol.- D.A. CINEIRA.

PIKAZA, Xabier, *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús* (Comentarios al Nuevo Testamento), Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2012, 24 x 15,5, 1199 pp.

Mc supo trazar la biografía pascual de Jesús el crucificado y la hizo de modo tan intenso que su obra fue clave para entender el cristianismo. En un momento de convulsiones internas del cristianismo (caída de la iglesia de Jerusalén y retraso de la parusía), Mc pensó que la respuesta era contar la historial real (pascual) de Jesús destinada a sus seguidores con el objetivo de que retomaran su mismo camino en Galilea. Se trataba de un evangelio de recuperación pascual de la historia de Jesús, descubriendo de manera intensa el sentido de sus hechos y palabras en Galilea. Así intenta superar las líneas de Santiago, Pedro y Pablo, por lo cual escribe una vida mesiánica de Jesús. Este hecho constituye un hito renovador, pues presenta su biografía personal como presencia de Dios. Mc se sitúa en un lugar de cruce de tres perspectivas, borrando las huellas más visibles de su origen de modo que pueda aceptarse en varias comunidades. El texto no aporta datos del lugar donde lo escribió, por lo que el comentario expone las tesis más conocidas de Roma y Galilea o Siria. Opta por esa que invita a volver a Galilea (Damasco), aunque en Roma adquirió su forma actual y desde allí fue enviado a otras iglesias. Mc terminaba en 16,8, pero el final canónico posterior es importante para conocer la historia del influjo que ha tenido el evangelio y la forma como ha empezado a interpretarse desde el siglo II.

El comentario asume los resultados de la crítica histórico-literaria y se caracteriza por su aportación de tipo histórico-teológico-narrativo. Así sitúa a Mc desde el interior del despliegue de las comunidades cristianas en el contexto de la guerra judía; desde el punto de vista teológico, pone de relieve la aportación decisiva de Mc en la configuración de la identidad y conciencia de la Iglesia al identificar al Cristo pascual con el Jesús de la historia. Pikaza ha entendido el evangelio como texto literario, acentuando las claves narrativas y las funciones de los personajes, tratándose de una obra literaria de gran densidad, por lo que empleará los modelos de análisis formal y estructural. La misma comprensión literaria y antropológica de Mc implica ya una teología. También respeta el carácter narrativo del

texto, en el que Mc no razona ni demuestra, sino que narra la historia de Jesús. Este voluminoso comentario, fruto de las investigaciones de su autor durante años de docencia (cf. pg. 165: situando esas páginas escritas a finales del siglo XX), constituye un buen texto de consulta que ofrece claves para descubrir el origen y el sentido del cristianismo según Mc, para acercarse a esta biografía mesiánica con una finalidad misionera que identifica la historia de la revelación de Dios con la vida de Jesús. Asimismo, sitúa al lector ante un texto extraño que provoca escándalo hasta el punto de revolucionar la vida de sus lectores (véase las claves interpretativas del texto en la introducción). Mantiene la extrañeza del texto con el matiz de conservar los nombres originales (Roca, Jacob...), aunque la extrañeza se encuentra en que Mc ha sabido plasmar mejor que nadie, atreviéndose a contar el mensaje de Jesús, con su entrega a favor de los demás y con su muerte en Jerusalén. Nadie había narrado así la historia. El libro está dirigido a alumnos y estudiosos de la biblia e historia de las religiones.– D.A. CINEIRA.

CAZEAUX, Jacques, *Marc. Le lion du désert. Essai* (Lectio divina), Les éditions du Cerf, Paris 2012, 352 pp.

Este comentario analiza Mc al margen de otros evangelios y de otras interpretaciones existentes. Su objetivo es presentar una perspectiva literaria al estilo midrásico, es decir, una interpretación que llega al corazón, un discurso personal, incluso subjetivo, sujeto a cambios e inserto en un proceso indefinido por definición. El autor, al igual que un rabino, desarrolla su discurso en un universo cerrado, dentro del *corpus* de la Escritura. El autor presenta en 6 cuadernos el texto de Mc, división basada en criterios literarios y estéticos, lo cual puede ser discutible y aleatorio, pero puede servir de guía al lector.

Mc tiene sus rasgos peculiares: sobriedad, concentración extrema, el rechazo de lo anecdótico... Así, el silencio del secreto mesiánico está en función de la obra y del estilo del evangelista. De igual forma, el comentario proporciona al lector el camino sólo en base al texto, sin ofrecer una síntesis temática. El secreto mesiánico, todas las astucias de un rabino y los momentos de ironía que Marcos ha colocado en su evangelio, tienen el objetivo de desviar la atención religiosa de los judíos y finalmente de su iglesia. Desde Jesús se debe llegar a Dios, y esta transparencia lo manifiesta como el Hijo. Referente al título, Mc viene representado por un león, según la imagería de la alegoría de los 4 vivientes de Ezequiel. El 1º cuaderno, el desierto (1-3,19) pretende clarificar la relación de Jesús con Dios, al tiempo que busca corregir una interpretación ya deformada que las iglesias abrigaban bajo el nombre de evangelio. Tal vez las primeras comunidades han encontrado dos formas relativamente nuevas para relacionarse con las tradiciones que inspiraron a Mateo y Lucas: esa de Juan, que en base a algunos signos de Jesús elabora un amplio midrash, y Marcos, por el contrario, reelaborando recensiones generales. Poco importa que Mc haya sido el primero o que haya querido corregir la interpretación “desviada” de otros, esta es la Palabra depositada en las Escrituras, en las que el creyente cree. Por su misma violencia, Marcos es además, paradójicamente, el evangelio de la gracia. Sin haber dedicado tanto espacio a la resurrección, Marcos no la ha omitido, velándola en la confesión del centurión maravillado, desde la perspectiva de las naciones, después en el mandato a los Once, encargados de anunciar el reino de Dios. El autor del libro nos ofrece una lectura que parte del corazón para llegar al corazón del lector.– D.A. CINEIRA.



BAUSPIESS, Martin, *Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 42), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012, 607 pp.

Este trabajo de doctorado presentado en Tubinga estudia la relación de la historia y el conocimiento en la obra lucana. Lucas es deudor del paradigma histórico de su tiempo, pero no confunde el conocimiento teológico y el histórico. El evangelista hace una distinción entre realidad salvífica, a la que se accede a través de la fe, y realidad a la que se puede acceder a nivel histórico. La concepción específica lucana se puede reconocer en los textos claves del inicio y de la conclusión. Por eso, los caps. 3 y 4 estarán dedicados al premio (Lc 1,1-4, donde reivindica una racionalidad para la tradición cristiana) y al relato de Emaús (Lc 24,13-35). Igualmente importante es la aparición del resucitado a los discípulos (Hech 1,1-14), que constituye un lazo de unión entre la historia de Jesús y la historia de la comunidad (cap. 6). El relato de Pentecostés (2,14-35) vincula el Ev y Hechos, ya que presenta de qué forma es reconocible después de Pascua la predicación de la historia narrada (cap. 7). Las conclusiones obtenidas de la interpretación de cada texto serán contrastadas en un capítulo de presentación general sobre Lc (cap. 5) para corroborar posteriormente si esa concepción obtenida viene corroborada por otros textos de Lc y Hechos. El texto conclusivo de Hech 28,17-31 se estudiará en relación con una visión de conjunto de la obra. En los dos primeros capítulos (historia del problema) aborda la concepción lucana sobre el concepto de historia. Algunas de esas cuestiones se retoman en el capítulo conclusivo (cap. 9) dedicado a los resultados exegéticos.

El evangelista no propone una “historización” del kerigma ni presenta su teología en modo de historiografía. La designación de Lc como historiógrafo y teólogo de la historia de la salvación no son adecuadas para designar su pretensión. Lucas toma en serio que la fe cristiana es, en la historia, una realidad imperiosamente indiscutible. Él no crea un mundo de ensueño. Sin embargo, la realidad histórica descrita no es para Lucas la única, ni mucho menos la última realidad de los cristianos. La realidad, para él, no es reducible a lo describible históricamente. Más bien, la teología revela una dimensión de la realidad que trasciende la historia, señalando las limitaciones del conocimiento histórico. El “realismo” de Lucas consiste en que diferencia la realidad histórica y la realidad de la salvación, y ambas se relacionan de forma diferenciada. En esta combinación diferenciada de historia y conocimiento, el autor desarrolla una perspectiva específicamente cristiana de la historia. Igualmente constituye una novedad de la teología lucana repensar los contenidos y los enunciados de la fe cuando los contextos históricos cambian, lo cual constituye uno de los grandes retos de la hermenéutica moderna en la lectura de estos textos sagrados.–  
D.A. CINEIRA.

### Teología

*Silenzio e Parola nella Patristica*. XXXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Rom, 6-8 maggio 2010) (Studia Ephemeridis Augustinianum, 127), Roma 2010, 24 x 16,5, 739 pp.

Tanto la palabra como el silencio son realidades a la vez humanas y cristianas. Si sobre ellas se ha detenido con profusión el pensamiento moderno, antes lo hizo con fuerza

la reflexión cristiana de la época patrística, sin pretender que haya sido ella la que haya abierto ese camino. Sobre la relación entre el silencio y la palabra tratan, desde la libertad de cada autor para elegir tema y modo de acercarse a él, las 47 colaboraciones que contiene el volumen, compuesto de siete partes: I. Temas generales (8); II. Fuentes bíblicas – gnosticismo – filosofía antigua (6); III. Padres armenos (1); IV. Padres Griegos (14); V. Padres latinos (12); VI. Testimonios arqueológicos e iconográficos (4); VII. Aspectos legislativos (2). En cuanto a los Padres, individualmente considerados, destacan, de lengua griega, los Padres Capadocios y, de lengua latina, san Agustín.

El silencio y la palabra son términos en relación recíproca; la mención de uno lleva, al menos de forma implícita, la referencia al otro. Dicho esto, hay que señalar la preponderancia del tema del silencio en la perspectiva de los estudiosos. El hecho, ya mencionado, de que cada estudioso pudo elegir a su gusto el objeto y el aspecto de su disertación no permite esperar un tratamiento sistemático del silencio en los Padres; no obstante, el alto número de intervinientes y la variedad de temas deja una enriquecedora visión de conjunto. Los datos que aportamos a continuación son solo una muestra, no expresión de toda su riqueza.

La dialéctica del silencio y la palabra es estudiada en textos bíblicos, exegéticos, históricos, eclesíásticos, epistolares, ascéticos, monásticos, legales, epigráficos.

Al lector se le ofrecen aspectos lexicográficos y precisiones filológicas, junto con especificidades terminológicas presentes en determinados autores paganos y cristianos. Y sobre todo, la realidad misma del silencio tal como es contemplada por los Padres. El silencio aparece en múltiples tipologías, en cuanto realidad y experiencia polisémica, polimorfa, multidimensional y cambiante, con distinta finalidad y significado; como autoimposición o como imposición desde fuera –y, en este último caso, con función punitiva o simbólica–; rechazado o aceptado por motivaciones bíblicas, racionales o ascéticas; mejor o peor valorado –sabiendo distinguir entre apreciar el silencio y condenar el exceso o mal uso de la palabra–; como virtud, pero también como vicio; como señal de lejanía o como espacio de relación; como útil o como necesario, sea para el simple fiel, sea para el pastor, sea, muy específicamente, para el monje; contemplado en la política (*damnatio memoriae*), en el derecho y en la religión, no sólo la cristiana. Los cinco años de silencio que exigían los pitagóricos antes de entrar en la vida pública es ejemplo recurrente.

Entre silencio y palabra se advierte una dimensión dialéctica vital y profunda; son vistos como dos momentos del obrar divino que tiene su derivación en el obrar humano. De igual manera, se señalan diversos modos de relación: en unos casos el silencio aparece como antagonista de la palabra, en otros como su complemento. Se valora más el silencio que la palabra o más la palabra que el silencio según autores y contextos, según los destinatarios del escrito y según los conceptos en juego –por ejemplo, no es lo mismo el silencio como ausencia de palabra, que como palabra vacía de contenido–. El uso de la palabra y el recurso al silencio revelan rasgos de la personal e ideales del autor. En otro plano, el silencio aparece como pródromo de la acción.

Como es fácil de entender, la afirmación bíblica de que hay un tiempo para callar y otro para hablar (Qo 3,7) orienta a numerosos autores cristianos. San Gregorio de Nisa se encargará de dar una interpretación teológica en referencia al misterio trinitario. En clave de silencio y palabra se expone la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, entre los profetas y Jesucristo; con la misma clave se interpreta la encarnación del Hijo de Dios, la infancia y la vida pública de Jesús. El silencio de Jesús en su pasión aparece como referencia frecuente. En clave de silencio, voz y palabra se interpretan las personas de Zacarías, Juan bautista y Jesús. La Escritura es vista como llena de silencios, achacables a los límites objetivos del lenguaje humano, tanto el escrito como el oral, o a los límites subjetivos del

lector –su grado de perfección–, o a la grandeza del misterio divino en cuestión. Es el caso de Orígenes quien relaciona el silencio de la Escrituras con las etapas de acercamiento a la meta que espera el hombre, una vez purificado de la materialidad.

La relación entre la palabra y el silencio tuvo en la teología espacioso campo de ejercicio. Las disputas de los Padres Capadocios con Eunomio son buen ejemplo. El silencio se presenta aliado perfecto de la teología apofática (cf. Gregorio de Nisa, Mario Victorino, Agustín).

No se puede acabar esta breve reseña mencionar el hecho de que el silencio es también un recurso retórico. La misma retórica conoce figuras fundadas en el silencio, entre las que se cuentan la *recusatio*, la *praeteritio*, la *aposiopesis*, etc. El volumen ofrece ejemplos de cómo el uso específico que los Padres –en especial los Capadocios– hicieron de ellas estuvo guiado por motivos ideológicos o de oportunidad, y cómo supieron llevar a cabo una renovación de los lugares comunes del panegírico. La misma figura de la catacrexis es utilizada en el marco de la relación entre la palabra y el silencio.

Lo dicho pretende ser sólo un aperitivo para quien quiera conocer con más detalle y saborear lo que la antigüedad cristiana pensó, enseñó y trató de llevar a la práctica en la relación palabra-silencio. El volumen concluye con dos índices: uno de nombres y obras antiguas, y otro de nombres modernos.– P. DE LUIS.

MÉTROPOLITE HILARION (ALFEYEV) DE VOLOKOLAMSK, *L'Orthodoxie. 2. La doctrine de l'Église Orthodoxe*. Traducion du russe de Claire Chernikina, Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 23,5 x 14,5, 464 pp.

El autor es un conocido teólogo ortodoxo ruso. Después de haber ofrecido a los lectores de lengua francesa, ya en 2009, el primer volumen de la obra, que llevaba por título: *Histoire et structures canoniques de l'Église Orthodoxe*, la editorial du Cerf les presenta ahora, en la misma colección “Initiations”, este segundo volumen, dedicado a la doctrina ortodoxa. Los seis capítulos del libro tratan otros tantos temas en que el autor resume esa doctrina, a saber, Las fuentes de la doctrina ortodoxa (I), Dios (II), El mundo y el hombre (III), Cristo (IV), La Iglesia (V) y La escatología (VI).

Este simple elenco general de los temas objeto de estudio bien podía corresponder, en principio, a un manual de teología católica (dejando a parte el adjetivo “ortodoxa” del primer tema). Pero nada más comenzar su lectura, el lector se sentirá envuelto en una atmósfera diferente. Esta diferencia se manifiesta, en algunos casos, en contenidos parcialmente distintos, y habitualmente en unos criterios distintos y en un espíritu distinto. Los contenidos parcialmente distintos guardan relación con las divergencias dogmáticas que siguen enfrentando a la Iglesia Católica y Ortodoxa (Filioque, Purgatorio, Primado romano, Infalibilidad del Papa, dogmas marianos). Los criterios distintos han dado origen a dos teologías. Leyendo el libro, el lector advertirá un modo propio de acercamiento a la Escritura, caracterizado por la poca presencia los métodos característicos de la ciencia bíblica actual. Se percatará de la gran importancia asignada a la tradición, representada sobre todo por los Padres –categoría que trasciende a los autores de la Iglesia antigua– pero también de cierta unilateralidad de que es prueba el reducido espacio reservado, de hecho, a los Padres de lengua latina de la Iglesia aún indivisa. La autoridad de los Padres alcanza tanto a los contenidos de la fe de la Iglesia que transmiten como a su método propio de hacer teología, pero sin hacer de ellos tesoros arqueológicos. Quizá le sorprenda cómo en cada tema es llamada en causa también la liturgia, que aporta abundante material al teólogo. Por último, quizá le extrañe el poco espacio que se deja a la especulación

racional. El resultado una teología diferente, por lo que “aun donde todo parece igual –cuando no hay divergencias dogmáticas–, todo es diferente”. Por último, un espíritu distinto en el teólogo, es decir, un modo diferente de situarse ante las verdades de que se ocupa. Al respecto señalaría su respeto profundo ante los temas objeto de estudio y, más todavía, su plena identificación con la Iglesia y con los contenidos de su fe, muy lejos de la actitud de crítica constante tan frecuente en teólogos católicos. Sin afán polémico, el autor marca continuamente las diferencias con la teología católica y protestante. La polémica aflora, sin embargo, aunque muy puntualmente, en relación a quienes dentro de la ortodoxia mantienen posiciones inmovilistas que favorecen una imagen errónea, pero frecuente, de la Ortodoxia. El libro no contiene más que el índice general– P. DE LUIS.

GRANADO, Carmelo, *El Espíritu Santo en los Santos Padres*, San Pablo, Madrid 2012, 21 x 13,5, 271 pp.

El patrólogo español C. Granado, profesor en la facultad de Granada y en la Universidad Gregoriana, es un consumado especialista en la temática de este libro. Ha afrontado en diversas ocasiones la teología del Espíritu en el período patrístico. Es el autor de la voz “Espíritu Santo” del *Diccionario de Literatura Patrística* editado también por San Pablo (Cinisello-Milano 2007; Madrid 2010). Sobre este mismo tema tiene publicados, además, en la colección “Biblioteca Patrística” (Ciudad Nueva), importantes estudios críticos sobre las obras de contenido pneumatológico de varios de los Padres de la Iglesia: Cirilo de Jerusalén (1990), Dídimo el Ciego (1997), Ambrosio de Milán (1998), Atanasio de Alejandría (2007), etc. Todos ellos reaparecen en las páginas del libro que presentamos. Ahora bien, este nuevo título está emparentado de forma directa con otra publicación anterior del prof. Granado aparecida hace 25 años con el título *El Espíritu Santo en la Teología Patrística* (Salamanca 1987). Es el mismo argumento (el Espíritu Santo) y son los mismos autores y fuentes (los Padres y sus escritos). Sin embargo, no se trata de una simple edición revisada y ampliada de aquel libro precedente. Sin ningún género de duda, estamos verdaderamente ante otra obra. ¿Cuál es la novedad? Analizando comparativamente el contenido de ambos libros se aprecian significativas diferencias tanto de enfoque, como de estructura y contenido. La presente obra no se limita a hacer una exposición de la teología del Espíritu de cada uno de los Padres estudiados en capítulos sucesivos. En este nuevo trabajo el prof. Granado se guía por la distinción patrística entre Economía y Teología para desarrollar su estudio siguiendo un criterio rigurosamente temático. Ello queda bien reflejado en la estructura del libro. En efecto, tras el capítulo inicial, a modo de introducción –donde esboza la distinción aludida entre las nociones de Economía y Teología–, la obra está dividida en doce capítulos. Parafraseando la clásica expresión rahneriana, podemos considerar que los siete primeros tratan la “Pneumatología económica” y los cinco últimos la “Pneumatología inmanente”. Comienza con el análisis preliminar de los “Nombres del Espíritu” (1). Siguen dos caps. que abordan el Espíritu en la Creación (2 y 3) y otro sobre el Espíritu profético (4). La primera parte culmina con tres caps. sobre la presencia del Espíritu en la obra redentora de Cristo (5-7). El espacio dedicado a la *Theologia* (segunda parte) va precedido por un cap. a cerca de las herejías pneumatológicas (8). A continuación se estudian tres complejas cuestiones fundamentales: la divinidad, el origen y la personalidad del Espíritu Santo (9-11). El cap. final (12) presenta el Espíritu en el bautismo, en la Iglesia y en la vida cristiana. El aparato crítico está compuesto por la bibliografía clasificada y el índice de autores citados. Excelentemente presentada, esta obra es el fruto maduro de la intensa labor investigadora y docente de su autor. Se va a

convertir en una referencia obligada para el estudio de la pneumatología de los Santos Padres por lo que es de desear que vea la luz también en las otras lenguas modernas.– R. SALA.

CARRABETTA, Giuseppe, a cura di, *Sant'Agostino. Il Cristo totale* (PBA 49), Città Nuova Ed., Roma 2012, 18,5 x 11,5, 234 pp.

S. Agustín ha dotado a la expresión “*Christus totus*” de un significado teológico del todo original dentro del pensamiento cristiano. En el “Cristo total” el misterio del Hijo eterno del Padre hecho hombre (la Cabeza) y el misterio de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, se encuentran tan íntimamente entrelazados que constituyen un único misterio. El libro ofrece una extensa introducción del autor sobre el tema (pp. 5-57) y recoge después una selección de textos agustinianos. Los textos –tomados de la edición bilingüe de *Nuova Biblioteca Agostiniana* (Città Nuova)– están agrupados en torno a cinco epígrafes: 1) El Cristo total; 2) La identidad de Cristo Cabeza; 3) Cómo nace el Cristo corporal; 4) Diferencia entre la Cabeza y los miembros del Cuerpo; y 5) El Cuerpo de Cristo. Como se puede comprobar por los títulos, cristología y eclesiología se reclaman continuamente. En sus escritos Agustín distingue lo que podemos llamar tres niveles cristológicos: el Verbo eterno, el Verbo encarnado y el Cristo total. Obviamente no se trata de tres cristos distintos, sino de tres modos de ser de único Cristo. El adjetivo “total” sirve para poner de relieve a la vez la presencia del autor de la salvación (el Cristo Redentor) y de su fruto (la humanidad redimida). El autor de esta antología expone la teología agustiniana en un doble movimiento descendente-ascendente: a la asunción de la carne por el Verbo eterno sigue el proceso de ascensión hacia la eternidad, primero de la Cabeza y luego de los miembros de su Cuerpo Místico. Esperamos contar en breve con la edición española.– R. SALA.

CORDOVILLA, Ángel, *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros* (Sapientia Fidei 36), BAC, Madrid 2012, 21,5 x 14,5, 530 pp.

En el plan original de esta serie de Manuales de Teología el tratamiento del *De Trinitate* fue encomendado inicialmente al prof. S. del Cura, miembro de la Comisión Teológica internacional. Desde comienzos de la última década del pasado siglo fueron apareciendo sucesivamente los diversos volúmenes de la colección. Por diversas razones –que no viene al caso reseñar aquí– el manual sobre el Dios Uno y Trino, reiteradamente anunciado, no terminaba de ver la luz. Veinte años después, con la firma de otro especialista en la materia, el prof. A. Cordovilla (UPCO), tenemos por fin el texto. La obra está dedicada al prof. O. González de Cardenal. Su autor nos confiesa que ha tenido un largo proceso de gestación de diez años (!). El manual es un completo tratado sobre el Misterio de Dios Trinitario bien concebido en cuatro secciones de desigual extensión: el Dios anhelado por el hombre (cap. 2), el Dios revelado en la Escritura (caps. 3-6), el Dios confesado en los Concilios (caps. 7-11) y el Dios pensado por la teología (caps. 12-14).

El libro comienza con la bibliografía general y un cap. introductorio sobre el objeto de estudio (noción de misterio, “*theologia*” y “*oikonomia*”, axioma fundamental, etc.). La primera parte contiene una aproximación antropológica de carácter preliminar a la cuestión de Dios: “*experiencia, conocimiento y lenguaje*”. La segunda parte aborda el fundamento bíblico de la teología trinitaria. Según el testimonio de la Escritura, Dios se revela

como Uno y Trino, Padre, Hijo y Espíritu, en las misiones divinas históricas de Verbo y del Espíritu. Siguiendo el orden propuesto por L. Ladaria –*El Dios vivo y verdadero* (Salamanca 1998)–, y frente a lo que suele ser habitual en otros manuales similares (p.e. W. Kasper, J. M. Rovira), A. Cordovilla toma como punto de partida el NT, relegando la revelación del primer testamento al último cap. de esta parte (cap. 6). A nuestro juicio, tal opción es muy pertinente ya que solamente tenemos acceso al Dios cristiano a partir de Jesús. En la tercera parte el autor repasa la formación del dogma trinitario y su desarrollo histórico en el período patrístico y en las declaraciones magisteriales. Después de presentar la teología prenicena, pronicena y postnicena, y analizar las fórmulas dogmáticas de Nicea y Constantinopla I, pasa también revista al magisterio medieval y moderno. Seguramente los tres capítulos de la última parte son los que dotan a este manual de una entidad propia, porque suele ser en el tratamiento sistemático de la teología trinitaria donde más claramente suele aparecer la impronta personal de cada autor. Eso vale sobre todo para el cap. XII, que presenta lo que el libro de A. Cordovilla considera “Hitos fundamentales en el desarrollo de la teología trinitaria”. Hay ahí una razonada división en cuatro secciones con una selección de autores y obras que, según A. Cordovilla, han marcado de un modo decisivo el devenir de la teología trinitaria contemporánea. Estos son sus títulos: “Trinidad y espíritu humano” (Agustín), “Trinidad y amor” (Ricardo de San Víctor), “Trinidad y lenguaje” (Abelardo) y “Trinidad e historia” (Joaquín de Fiore). No quiero terminar esta reseña sin comentar brevemente una valiosa aportación de este trabajo. Tiene que ver con el *De Trinitate* de Agustín. Es justo destacar que A. Cordovilla –contra lo que siguen repitiendo algunos manuales importantes– se desmarca del tópico esencialista que sitúa el punto de partida de la teología trinitaria agustiniana en la unidad de una sustancia divina impersonal anterior a las personas (T. de Regnon). En la línea de los estudios más rigurosos sobre el tema (B. Studer), este manual aclara que aquella es una apreciación totalmente infundada. En conclusión, y volviendo a la imagen que hemos empleado más arriba, podemos decir que tras un parto largo y difícil se ha dado a luz un neo-nato que goza de una excelente salud.– R. SALA.

SEBASTIÁN AGUILAR, Fernando, *La fe que nos salva. Aproximación pastoral a una Teología Fundamental*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2012, 21,5 x 13,5, 509 pp.

El autor nos dice que pretende escribir no como el profesor que fue en la universidad Pontificia de Salamanca sino como pastor, como apóstol, en una forma directa y sencilla y, quizá, pudiéramos decir, como acompañante en el proceso de descubrir a Dios primero por la razón, después por la revelación y especialmente a través del Dios revelado en Cristo y la respuesta de fe. Ya que si ese Dios se ha revelado y se ha manifestado de forma especial a través de Jesucristo y de la Iglesia como sacramento de Cristo, y si ese Dios es Dios y se ha revelado histórica y palpablemente, ¿nos dejará indiferentes? O hay que plantearse cómo le correspondemos en la fe y cómo nos toca actuar a nivel personal, eclesial, sociocultural y político. Nos dice el escritor su intención en la presentación: “Este libro no es un catecismo, ni una introducción al cristianismo, quiere ser más bien una presentación de la fe cristiana que ponga al descubierto su función decisiva en los planes de Dios y en el acertado desarrollo de la vida humana”.

Desarrolla, en un primer momento, en una forma vivencial, sin llevar el orden clásico sistemático del acceso a Dios a través del pensamiento de los filósofos antiguos o cristianos y, después, utilizando el pensamiento actual intenta llegar a Dios; sino que, en forma existencial, se va planteando el acceso a Dios utilizando todos los medios antiguos y

modernos que le da la razón según le conviene, tratando de librarse del sinsentido del ateísmo. A través del corazón inquieto invita a la interioridad, teniendo en cuenta la realidad de hombre de hoy en un mundo descristianizado, secularizado y, en muchos casos, ateo, agnóstico o indiferente. Mediante la experiencia de la contingencia y de la libertad, buscando el sentido, teniendo en cuenta la existencia como misterio y siendo leales con nosotros mismos, a través del conocer y el amar, trata de abrirnos a los caminos para ser, descubrir a Dios y encontrar su rostro. Si ese Dios es Dios, es lógico que se haya comunicado con la humanidad a la que ha creado por amor, lo cual supone preocuparse de qué es lo que ha dicho, cuándo lo ha dicho y a quién se lo ha dicho. Describe la experiencia del encuentro con Dios de Israel en el Antiguo Testamento, la manifestación de Jesús como el Dios Hijo en el Nuevo Testamento y recorre los Sinópticos, San Pablo, San Juan para llegar a las perspectivas teológicas de la fe en Jesús, sin olvidarse de poner a la Virgen María como modelo y madre de la fe.

La fe como respuesta del hombre parte de la estructura existencial humana, la posibilidad y necesidad de la fe en Cristo y en Dios; sigue con los signos, motivaciones y experiencia de la fe como don de Dios y acción personal, fe teologal y fuente de justificación y salvación, crecer en la fe, cualidades de la fe. Se plantea el problema de la posibilidad de la increencia y después de razonadas todas las dimensiones, en ese estilo de acompañamiento, comenta: "...existe y persiste la obligación básica de seguir buscando siempre la verdad... No debemos juzgar a nadie, pero es cierto que, en nuestra sociedad, los incrédulos pueden preocuparse de analizar las causas de su increencia, buscar alguna persona de confianza que les pueda ayudar, acercarse a alguna librería religiosa donde encontrar algún buen libro que les ayude, asistir a algún encuentro sobre temas cristianos con ánimo abierto, pueden incluso rezar al "dios posible", en fin, hacer algo para buscar la verdad". La cuestión de la razón y la fe, teniendo en cuenta la problemática actual, la encamina: "Todo cambia si nos damos cuenta de que la fe, antes que una fuente legítima de conocimientos, que lo es, más radicalmente, es la adhesión a la persona de Jesucristo como enviado de Dios, la confianza amorosa en el Dios creador que cuida de nosotros, nos protege con su providencia y nos revela lo que necesitamos saber de Él para recibir libremente su dones de salvación". Acaba este capítulo presentando el problema de las religiones, hablando de las opiniones inclusivistas o exclusivistas acerca del poder salvífico de las otras religiones, pone una síntesis de los documentos de la Iglesia sobre el tema y se centra en que "...todas las religiones, en lo que tienen de verdad, apuntan hacia Cristo y tienen en Él su última verdad y su plena consumación".

Pero esta fe personal del cristiano no puede confundirse con un individualismo. Desarrolla el capítulo de la fe de la Iglesia a partir de que "la fe cristiana es esencialmente una realidad eclesial, necesariamente comunitaria y unificante... Los cristianos compartimos, participamos, la fe de la Iglesia, vivimos dentro de ella". Supone la aceptación de la autoridad de los que tienen la misión de garantizar esa fe como apostólica y salvífica para librarse de la corriente subjetivista y relativista del pensamiento actual, pero no en forma estática y muerta sino con creatividad, dentro de la unidad basada en los criterios fundamentales de atención al Espíritu Santo, amor y respeto a la tradición y al magisterio de la Iglesia, teniendo en cuenta los signos de los tiempos. Los sacramentos son los medios con los cuales Cristo actúa directamente a través de la Iglesia. Es necesario revisar la preparación y la celebración para que signifiquen hoy lo que les corresponde.

Esta respuesta de fe afecta a lo subjetivo y se manifiesta a través del comportamiento del cristiano en lo social, en lo cultural, en lo político. En el capítulo de fe y vida cristiana plantea la espiritualidad del cristiano: cómo Dios y Cristo tienen que llegar a tocar lo más profundo de su ser para dar el sentido por el que actúan y orientan su vida. Por eso

“Unidos a Dios en Cristo, creemos y esperamos sus promesas de vida eterna. La fe es ya el inicio de esa vida eterna y la esperanza de su consumación” y el amor a Dios y a los demás por Dios es el motor de la fe. Plantea el problema de la salvación, de la libertad, la incredulidad, del mal.

En el tema de fe y cultura trabaja los temas sobre la fe que se hace cultura y es cultura, influencia de la fe sobre la cultura, se purifican mutuamente, el papel de la teología en la cultura, las religiones en la cultura, fe e ideologías y la misión insustituible de los fieles. Trata el tema de fe y política como inevitable dimensión pública de la fe cristiana. Distingue entre la opinión de los fundamentalistas, otra totalmente contraria de los laicistas que pretender prescindir de toda consideración religiosa en el ordenamiento de la vida pública dejando las creencias para la vida privada y otra opinión que es de los pluralistas o democráticos que piden establecer normas comunes para desenvolverse en lo privado y en lo público según sus creencias. “La exclusión de la religión del ámbito público, así como, por otro lado, el fundamentalismo religioso, impiden el encuentro entre las personas y su colaboración para el progreso de la humanidad”.

El último capítulo lo dedica al futuro de la fe y parte de que el cristianismo es esperanza, es creación de futuro pues está enraizado en Cristo. Pero nos debemos preguntar qué es lo que quiere Dios de nosotros hoy, cuál es el servicio mejor a nuestra Iglesia y a la sociedad sin asustarnos ni buscar refugio en la seguridad del pasado. La Iglesia necesita un renacimiento espiritual desde lo más hondo de ella misma –según nuestro autor–, sabiendo que el Señor nos va llevando más allá de nosotros mismos.– E. ALONSO ROMÁN.

SALAM NAAMAN, Raad, *En el nombre de Dios de las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e Islam*, Editorial Club Universitario, Alicante 2012, 24 x 17, 252 pp.

El Dr. Raad Salam, islamólogo de origen iraquí afincado en España, nos ofrece una nueva contribución que se añade a su dilatada producción científica centrada en la investigación y divulgación de los contenidos doctrinales y del desarrollo histórico de las tres grandes religiones monoteístas. De estos intereses dan buena cuenta alguno de sus títulos ya publicados: *Wa Islamah: Todo sobre el Islam* (2008), *¿Qué es el Islam?* (2008) o, más recientemente, *Desvelando el Islam* (2012).

Esta monografía, de clara orientación didáctica, pretende ofrecer una panorámica amplia sobre las experiencias constitutivas de la fe en el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Con tal objetivo, aborda la cuestión desde un punto de vista comparativo estableciendo parámetros de asociación entre las principales doctrinas religiosas que singularizan cada uno de estos tres credos. Este análisis, expresado de manera sintética a partir de una serie de preguntas-respuesta que él mismo se plantea, se articula en torno a dos grandes bloques temáticos que dan forma a la estructura matriz del libro en sendos capítulos. En el primero de ellos (“El monoteísmo en las tres religiones monoteístas” [pp. 13-134]), el autor repasa los conceptos claves de su análisis definiéndolos sucintamente: la diferencia entre monoteísmo y politeísmo, la justificación del estudio del fenómeno religioso y los orígenes de la religión en perspectiva comparativa son objeto de una reflexión que culmina en su particular descripción de Dios como creador.

Tras este primer bloque temático que le sirve como introducción sustituyendo al tradicional *status quaestionis*. Salam (en adelante S.) ofrece una pormenorizada síntesis de los fundamentos histórico-religiosos que sustentan las doctrinas centrales de las tres religiones que se propone analizar. Siguiendo una estructura no homogénea en la que se destacan



aquellos aspectos que son de mayor relevancia para cada religión, el autor hace especial hincapié en las cuestiones relacionadas con los libros sagrados, poniendo de relieve su contenido teológico. Tanto al tratar el judaísmo como el islamismo ofrece, asimismo, un desarrollo histórico-cultural muy aquilatado sobre aquellos elementos culturales que son relevantes para la comprensión de las respectivas doctrinas: el papel de la Ley en el mundo judío, las festividades judías, el papel de Mahoma en el surgimiento de las doctrinas coránicas, la ley islámica, la organización de las escuelas jurídicas y las fuentes en las que el derecho teocrático islámico se inspira, etc.

Este primer bloque consiste en un ejercicio claramente descriptivo que aborda tanto el objeto de la discusión sobre el problema teórico de fondo que suscita hoy día el monoteísmo como el del mensaje que cada una de las tres religiones aporta como solución a tal controversia.

El segundo capítulo de la obra (pp. 137-252) expone problemas de mucho más calado. Bajo el título “el concepto de Dios en las tres religiones monoteístas” S. interroga a la Biblia, el Corán y la Tanaj con el fin de obtener respuestas convincentes sobre las cuestiones fundantes de la experiencia religiosa: Dios, la creación, el nombre de Dios, las creencias, etc. A partir de la cuestión central, “¿Qué es Dios?”, efectúa un tratamiento amplio a lo largo del que va construyendo su aportación en claro diálogo con el discurso científico. Así, partiendo del dato escriturístico que toma siempre, como avalan las continuas citas, como punto de partida y de llegada a todas sus conclusiones, plantea en términos muy *sui generis* la candente problemática entre creacionismo y evolucionismo. S. trae a colación los juicios de autoridad de numerosas personalidades entre cuya nómina no puede faltar Darwin para relativizar la perenne diatriba decimonónica sobre los orígenes de la vida, que no es más que la extensión del tan manido diálogo que opone ciencia a fe. Utilizando argumentos de reputados antropólogos contemporáneos, se pone en entredicho el evolucionismo darwinista apelando a la falta de confirmación de las pruebas procedentes del registro fósil, argumento central manejado por el padre del evolucionismo para sentar las bases del origen de la vida. En el discurso de S. sobre estas cuestiones rezuma constantemente una evocación teísta que pretende superar la barrera del cientificismo imperante en pos de una interpretación holística de las grandes cuestiones en las que se aúna la aspiración al conocimiento verdadero de las cosas desde la ciencia, pero salvaguardando la presencia perenne del Creador. Estas opiniones se sustentan sobre una interpretación del relato sacerdotal de la creación (Gn 1) que es leído en clave de plan de salvación efectuado perfectamente por Dios sobre la obra consumada. A continuación, S. pone en entredicho algunas de las afirmaciones sobre la creación del hombre que ofrece el Corán. Se destaca que en este particular las Escrituras de los musulmanes siempre enfatizan la potencia de Dios y la debilidad del hombre y, especialmente, la de la mujer relegada a una posición ancilar en el orden creacional.

A partir del lugar clásico de auto-revelación de Dios en el desvelamiento de su nombre a Moisés acaecido en el Sinaí (Ex 34, 5), S. recopila el resto de lugares bíblicos en los que se utiliza textualmente el nombre “Dios”. Esta reflexión le conduce a una de mayor calado teológico en la que trata sobre los límites que los judíos interponen a la pronunciación del nombre de Dios, la idolatría y los problemas de traducción que este fenómeno ha provocado a los biblistas. La santificación del nombre de Dios, que se convierte en alabanza orante por la gracia divina otorgada, se encuentra por doquier en el ambiente cultural de cualquier época. La iconografía de muchos lugares santos está coronada por el nombre de Dios. Jehová es la variante hebrea del nombre divino que más habitualmente abunda en los monumentos reseñados. Retomando las tradiciones bíblicas anteriores, el Corán participa activamente en esta “teología del nombre”. Al nombre de Dios se le anexan una

serie de atributos divinos que hablan de su omnipotencia, indulgencia y misericordia. Los cien nombres más bellos de Dios se reparten diseminados por numerosas suras coránicas. La conclusión es clara, la atribución de los “nombres de Dios” es indisociable del reconocimiento del carácter totalmente amoroso del Padre celestial. Esta afirmación da paso a otras más categóricas: el nombre de Dios, así como todo aspecto de la vida humana (1 Cor 10, 31), lleva implícito la adoración verdadera al Creador. El acceso orante por medio de la adoración a Dios es una característica común reconocible en los textos de todas y cada una de las tradiciones analizadas. El autor bosqueja un trasfondo antropológico como solución a este fenómeno. El uso de las imágenes culturales con el contrapunto de las prácticas idolátricas que estas conllevan en la tradición israelita le puede hacer caer en la mayor de las faltas de fidelidad: el culto politeísta. Esta idea pro-monoteísta está claramente representada en todas las tradiciones analizadas, si bien el islamismo es la religión que con más energía la constata (Sura 4, 116). Finalmente (cap. 2.5.2), S. concluye el análisis de las controversias sobre las creencias en el “Uno” o los “Múltiples” comentando la creencia tradicional trinitaria de Dios en el cristianismo. A continuación incluye una larga exposición en torno al dogma central de la religión cristiana católico-romana que sanciona el credo de S. Atanasio, acompañada de un expeditivo examen a la opinión de los Padres de la Iglesia desde Tertuliano en torno a esta cuestión. Las controversias cristológicas que se sucedieron a lo largo del tiempo hasta la cristología contemporánea y que tuvieron como centro la doctrina nuclear del trinitarismo desembocan en las relaciones entre las personas del Padre Dios y del Hijo Jesucristo. Hasta este punto la explicación parece seguir un tenor explicativo constante, pero repentinamente, se produce un giro radical en el tratamiento de la cuestión y se apela al dato de la historia de las religiones afirmándose: “las tradiciones judía, musulmana y las iglesias cristianas no trinitarias exponen que la ausencia de la palabra trinidad, así como la ausencia de una exposición formal y explícita de esa doctrina en la Biblia, revela un origen pagano y ajeno a las Sagradas Escrituras” (pág. 230). Bajo estos supuestos, se considera y critica esta posición: “esta es la iglesia que se apartó de la verdad” (pág. 231). Tal afirmación encierra la suposición de que la doctrina cristiana proyectó la imagen multipersonal de los grupos de divinidades trinitarios que existen en el entorno pagano de la Antigüedad en que surgió el cristianismo. No obstante, como conclusión al apartado dedicado al problema de la unicidad y trinidad en el Corán, S. indica que, a pesar de que no exista mención explícita en las Escrituras a la doctrina trinitaria, “la escritura y la doctrina cristiana descansan en el monoteísmo”, como señalaron los primeros Padres. La doctrina islámica condenadora de la idolatría se posiciona con rigor respecto a la unicidad de la persona divina. Esto queda muy claramente reflejado en la profesión de fe islámica condensada en las dos sentencias apodícticas: “no hay deidad sino Dios” y “Mahoma es el mensajero de Dios”.

Significativamente, con el lema árabe *Allahu Akbar* ‘sólo Dios es grande’ que repiten los musulmanes hasta en diez ocasiones en sus plegarias diarias, termina el apartado dedicado a las conclusiones.

En definitiva, tenemos ante los ojos una obra repleta de datos eruditos que se recopilan en las ilustradoras notas al pie de página que informan, al modo enciclopédico, de los principales personajes, acontecimientos o conceptos técnicos que van acompañando la exposición. Más allá de la didáctica descripción de la columna vertebral de las principales tradiciones religiosas monoteístas en aquellos aspectos relevantes de manera directa o indirecta para la cuestión de la fe monoteísta, esta monografía tiene el alma irenista y dialógica de su autor que, confrontado con la encarnada realidad de la historia del cristianismo en su país y de los riesgos que entraña optar por el camino de una fe represaliada, señala sin hacer sangre las diferencias en el terreno de lo sagrado entre las tres religiones,

pero, ante todo, culmina su exposición reconociendo su *parti pris*: el poder, la grandeza y bondad del Único Dios. Todo aquel lector interesado en el diálogo interreligioso y en el conocimiento de las convergencias y divergencias entre las principales religiones monoteístas desde la perspectiva misericordiosa que ofrece la mirada de un cristiano puede encontrar en la lectura de este libro un propedéutico sugerente.– A. VIVES.

SCHLAG, Thomas, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie* (Theologische Studien 5), Theologischer Verlag, Zürich 2012, 14 x 21, 123 pp.

El autor, profesor protestante de teología práctica o pastoral en la universidad de Zurich, reflexiona en este librito sobre una *Iglesia abierta*, es decir, una Iglesia social, presente y preocupada por los avatares de la sociedad en que vive. Aunque hay abundante material escrito sobre orientaciones, estrategias, programas, proyectos (la *papelorum progressio*, que decimos) de inserción eclesial, sigue habiendo un resultado escaso en la práctica, sigue demandándose mayor presencia eclesial, por supuesto no impositiva sino indicativa. El riesgo de la Iglesia, dice, es encerrarse en su burbuja espiritual, en una liturgia intimista e individualizada, indiferente a los problemas comunes y comunitarios de las poblaciones y países en que se inserta. Se la reclama como una instancia entre otras, con más o menos prestigio, para ofrecer soluciones a los problemas nuevos y viejos que la sociedad afronta cada día. Aunque el autor habla del espacio que él conoce más por experiencia, la Iglesia protestante de Alemania y Suiza, considera que en último análisis es una cuestión global. La Iglesia debe aceptar comprometerse en los quebraderos de cabeza de la sociedad actual, asumir que puede equivocarse en sus soluciones y tener que enmendarse, admitir así que es al fin y al cabo una parte entre otras, que no debe pretender ser más ni ser obedecida inmediatamente como un oráculo llovido del cielo. A esto lo llama eclesiología práctica, y a ello dedica sus reflexiones en este libro. La institución, organización y misión eclesiales; la libertad, responsabilidad y esperanza de cada creyente; los niveles de Iglesia universal (comunidad), regional (diócesis) y local (parroquia) deben ser encaminados en esa dirección para lograr una Iglesia popular, partícipe de las angustias y gozos de la humanidad actual. Parece que no está tan lejos de la eclesiología católica, exceptuando la estructura ministerial.– T. MARCOS.

LOARTE, José Antonio, *La Virgen María. Magisterio, Santos, Poetas*, Ediciones Palabra, Madrid 2012, 19 x 12, 316 pp.

Una de las disciplinas teológicas que se ha visto enriquecida con la renovación promovida e impulsada por el Concilio Vaticano II es sin duda la mariología. Esta es la primera constatación con la cual José Antonio Loarte inicia su opúsculo dedicado a la figura de la Virgen María, *La Virgen María. Magisterio, Santos, Poetas*.

A juzgar por el autor, la mariología, en épocas preconciatares se encontraba en una cierta fase de carencia, el estudio de la figura de María, afrontado desde diversos principios y énfasis, adolecía de un apoyo escriturístico, situación que llegó a producir una cierta bifurcación entre la doctrina teológica propiamente dicha y las prácticas devocionales. Con la llegada del Concilio Vaticano II se producirá un cambio en el panorama y en el estado de los estudios mariológicos. Ya dice mucho al respeto, el hecho de haber introducido la reflexión mariológica dentro de la constitución conciliar dedicada a la Iglesia, no

porque el tema relacionado a la figura de María resultase ser un añadido, un simple apéndice o una nota al margen; sino porque de esa manera la mariología aparece anclada sobre una base que presenta a María formando parte ineludible de la historia de salvación y del misterio de la Iglesia, y con un sentido apoyo en la Sagrada Escritura y en la Tradición.

A partir de aquella hora, reconoce Loarte, no ha sido poco el interés por parte de los teólogos en querer profundizar cada vez más, desde principios claros y fundados, sobre la persona y el papel de la Virgen María. El interés ha sido asumido, en primer lugar, por el magisterio de la Iglesia. Desde aquellos primeros impulsos dados por el Vaticano II, es considerable la reflexión mariológica en las enseñanzas de los papas. Un caso concreto fue Juan Pablo II, quien durante su pontificado llegó a dedicar catequesis completas a hablar sobre la Virgen María, y en el momento actual Benedicto XVI no es la excepción.

Es también ese mismo interés el que mueve a Loarte a la elaboración de este sencillo volumen, con el objetivo de poner al alcance del público mayoritario las más significativas aportaciones mariológicas, que en no pocas ocasiones, a juzgar por él, quedan confinadas al conocimiento de unos pocos. Su interés, como bien lo expresa desde un inicio, no es escribir una “vida de María”, sino que trata de presentar su figura a partir de los textos surgidos en la reflexión mariológica contemporánea. Así, dividido el libro en veinte capítulos, cuyos títulos –salvo los primeros cuatro que se relacionan a la vida de María– se encuentran en estrecha relación a los momentos (o misterios) de la vida de Jesús, dejado entrever el trasfondo netamente cristocéntrico en el corazón de las reflexiones marianas. A parte de los textos magisteriales, el autor emplea como otro gran recurso de la presentación mariológica fragmentos de textos de los Padres, entre los que figuran Orígenes, Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor, León Magno, San Ambrosio de Milán y San Agustín, por mencionar a algunos; al mismo tiempo que recurre también a la lírica, con loas de hondo calado mariano y adornadas de expresividad emotiva, destacando las poesías de Miguel de Cervantes, Lope de Vega, San Veda el Venerable, Ambrosio de Montesino, San Juan de la Cruz, Fray Luis de Granada y otros.

La pequeña obra de José Antonio Loarte, los textos en prosa así como los poéticos, de santos, papas y poetas, son señal de la significatividad de la Virgen María en el pasado y de su actualidad en el presente.– G. ARAÚZ.

### **Moral – Pastoral – Liturgia**

SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Ética de la Vida*, trad. R. H. Bernet, Editorial Herder, Barcelona 2012, 25 x 16, 686 pp.

Estamos ante una valoración de los avances biomédicos actuales desde una óptica cristiana pero que es válida también para una sociedad laica, lo que es muy de agradecer, dado que, con frecuencia, cada grupo se encierra en sus teorías como si fuera el centro único del mundo. En pocos temas como en este puede verse con tanta claridad la ambigüedad de la modernidad, pues, por una parte se reivindica fuertemente la libertad y la dignidad humana y, por otra, numerosas corrientes ideológicas la niegan o relativizan con un profundo escepticismo. El utilitarismo penetra con frecuencia en las buenas construcciones éticas y agrieta su consistencia con intereses espurios que resquebrajan la inviolable dignidad de la persona humana y sus derechos morales. De este modo la bioética pasa a ser la legitimación teórica y práctica de una insidiosa pérdida de solidaridad que se consu-

ma bajo el pretexto de la autonomía y la libertad humana. El autor analiza, desde la dignidad de la persona humana y el puesto del hombre en el cosmos, los fundamentos filosóficos y teológicos de la ética de la vida y sus ámbitos más problemáticos como la responsabilidad ante la propia vida, la salud y la enfermedad, los problemas relacionados con la ampliación de los procedimientos de diagnóstico, los procedimientos terapéuticos y la investigación biomédica, la responsabilidad de la vida ajena: el aborto y la eutanasia, y, finalmente, la responsabilidad humana por la vida animal. La obra termina con unas excelentes orientaciones fundamentales sobre el respeto y el asombro, la compasión y el cuidado, la auto-limitación y la moderación. Únicamente conviene tener cuidado en las expresiones, del original o la traducción, cuando se da la impresión de unificar interrupción del embarazo y aborto, o eutanasia y suicidio asistido u homicidio a petición (pp. 499-589). Y lo mismo ocurre con el problema del tuciorismo (p. 525) pues ni lo peor es seguro ni tampoco lo mejor. W. James unió en exceso religión y seguridad pero se olvidaba bastante de la verdad, pero sin ésta no hay ni religión verdadera ni seguridad auténtica. El lenguaje no es inocente nunca pero menos en estos temas tan escurridizos. Lo mismo pasa con el tema de “¿Qué es vida humana?” (p. 520-544). A pesar de estos problemas, nada fáciles de evitar, estamos ante una gran obra que reúne y desarrolla la mejor investigación actual sobre la ética de la vida.– D. NATAL.

BLOCK, Johannes, *Die Rede von Sünde in der Predigt der Gegenwart. Eine Studie zur hamartologischen Homiletik am Beispiel von Predigten aus dem Internet*, Theologischer Verlag, Zürich 2012, 15 x 22,5, 449 pp.

El largo título del libro puede sintetizarse como un estudio sobre el pecado en la homilética actual. Dicho así pareciera el contenido darse por sabido. Es como aquél que llegó tarde al sermón del párroco durante la misa y susurró al compañero de asiento, ‘¿de qué habla?’, y éste le contesta, ‘del pecado’; sigue preguntando el primero, ‘¿y qué dice?’, a lo que el otro concluye, ‘que está en contra’. Sin embargo, el autor de este escrito quiere precisar que nuestra homilética sobre el pecado adolece de un grave desenfoque: suele estar centrada en los males que cometemos o los bienes que omitimos, siempre en las acciones, cuando debiera más bien ir al fondo del asunto: nuestros valores, nuestras actitudes, nuestras interpretaciones frente al mundo, los otros y uno mismo. Como punto de partida, estudia unas cuantas homilías colgadas en internet a modo de ayuda para los sermones dominicales. Más actualidad es imposible, la instantaneidad de la red reflejando las consideraciones cristianas sobre nuestras negativas actuaciones morales, religiosas, políticas y económicas. Luego, en otro apartado elucida el concepto de pecado en la tradición reformada (él es pastor protestante), que resulta también ampliamente tenebroso. Los católicos solemos destacar con razón el pesimismo antropológico protestante: la ‘naturaleza corrompida’ y la ‘libertad esclava’ que proclamaba Lutero, de lo que no se puede esperar ninguna buena acción. El autor reconoce esta atmósfera y la reconduce a su tesis de que estamos excesivamente obsesionados con los hechos. Así que dirige el apartado final del libro para presentar y argumentar una nueva hamartiología, una teología del pecado que incida en revisar y sanar nuestra mentalidad, nuestro sentido de la vida, nuestra hermenéutica de la existencia. En esto se vale también de la teología protestante, que siempre defendió que debemos basarnos en la confianza en Dios, en la esperanza de la victoria de su presencia favorable, y que debemos recelar de nuestras posibilidades, de las que solemos jactarnos a pesar de estar innatamente lastradas del egoísmo o pecado original. El libro es su tesis de habilitación para ser docente en teología, lo que actualmente imparte en la universidad de

Leipzig. Como es también párroco en Wittenberg (efectivamente, la ciudad de Lutero), de todo ello justifica su ferviente interés por el trabajo que presenta.– T. MARCOS.

FISICHELLA, Rino, *La nueva evangelización* (Presencia Teológica 187), trad. J. Pérez Escobar, Sal Terrae, Santander 2012, 21 x 14,5, 150 pp.

La “nueva evangelización” (NE) propugnada por los últimos pontífices tras el Concilio Vaticano II, corre el riesgo de convertirse para muchos en una bella expresión de moda vacía de contenido. ¿Para qué una “nueva evangelización”? ¿No ha sido siempre esa la tarea de la Iglesia? En este libro Mons. Rino Fisichella, Presidente del Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización, nos ofrece una visión autorizada sobre el tema con un lenguaje a la vez riguroso y claro. La traducción española ha omitido el subtítulo de la edición original: “*Un desafío para salir de la indiferencia*”. Según el autor, estamos ante un gran desafío para la Iglesia universal, “un desafío que no es exagerado caracterizar como cambio de época”. La creación *ex profeso* por Benedicto XVI de ese nuevo dicasterio romano (2010), el sínodo de los obispos sobre el tema (7-28 de octubre de 2012) y la posterior exhortación apostólica del Santo Padre van a marcar la orientación de la misión de la Iglesia en las próximas décadas. ¿Cuáles van a ser los escenarios principales de la NE? En las páginas de este libro, el antiguo rector de la Pontificia Universidad Lateranense, identifica y pasa revista a los cinco lugares que, a su juicio, son especialmente sensibles en la actualidad para una pastoral innovadora: la liturgia, la acción socio-caritativa, el ecumenismo, las migraciones y el mundo de la comunicación. La NE deberá hacer de la liturgia su propio espacio vital para poder expresar el único misterio en una pluralidad de lenguajes y de forma que el anuncio sea significativo en contextos eclesiales diversos. Un ámbito singular de la NE va a ser, sin duda, el del mandamiento nuevo de Jesús, no sólo en su tradicional dimensión asistencial, sino también, sobre todo, en su dimensión testimonial y en la opción por los pobres. El camino hacia la unidad de las iglesias y confesiones cristianas es otra magnífica contribución a la credibilidad del evangelio en medio del secularismo de nuestro tiempo. Los inmigrantes, cristianos o de otras tradiciones religiosas, representan asimismo una oportunidad ineludible de la NE bien como agentes, bien como destinatarios de ella. Finalmente, la NE deberá contar con el complejo mundo de los medios y de las nuevas tecnologías de la comunicación como sus instrumentos privilegiados. Por supuesto –como subraya el autor–, anteponiendo a todo la confianza en Dios que muestra los senderos que hay que recorrer, y bajo el impulso del Espíritu que, precede, guía y sostiene la acción de los nuevos evangelizadores.– R. SALA.

BERNAL, José Manuel, *La Pascua en la tradición y en sus fuentes* (Biblioteca Litúrgica 41), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2012, 22 x 16, 249 pp.

Determinar cuándo comenzó la Iglesia a celebrar anualmente la fiesta de Pascua sigue siendo una *quaestio disputata*. Tampoco hay un acuerdo entre los historiadores sobre si dicha celebración central del cristianismo apareció a un tiempo en el orbe cristiano; o si surgió inicialmente en las comunidades de origen judeocristiano para extenderse después a las otras iglesias. Las informaciones que conocemos hasta el s. III son escasas y fragmentarias. Pero no todo son incertezas. Tenemos algunos testimonios primitivos seguros de una celebración nocturna de la Pascua como solemnidad anual: la *Epistola Apostolorum* (apócrifo de mediados del s. II) y la *Didascalia Apostolorum* (documento siríaco del s.

III). Durante los primeros siglos, la Pascua fue la única fiesta del año. En esa fiesta se hacía presente –igual que en la Eucaristía dominical– la totalidad del misterio de Cristo, misterio de muerte y de resurrección. A partir del s. IV se detecta un proceso de fragmentación de dicho misterio. En efecto, en torno a la Pascua, se van a ir configurando un período de preparación y otro de prolongación. El conjunto de celebraciones de la Semana Santa se irá consolidando de manera progresiva. Junto al ciclo pascual se formará casi simultáneamente el ciclo de la Navidad. De modo que, a finales del s. IV, está ya diseñada básicamente la estructura del año litúrgico tal y como ha llegado hasta nuestros días.

Este libro no pretende ser un ensayo de teología del misterio pascual, ni mucho menos un manual de pastoral litúrgica para la celebración del Triduo Sacro. Es un estudio sobre las fuentes de la tradición cristiana sobre la Pascua para descubrir cómo la han entendido y celebrado originalmente las comunidades cristianas. Hubo tensiones y controversias (sobre la fecha de la Pascua o la duración del ayuno), evolución de los usos y tiempos litúrgicos (a partir de la concentración unitaria en la vigilia pascual) y se fueron incorporando elementos nuevos (por ejemplo, las liturgias bautismal y de la luz en la velada de la Noche Santa). J. M. Bernal, autor del libro, es un reconocido profesor de dogmática y liturgia. Dirige su obra a los estudiantes pero también a “personas inquietas por profundizar en su fe”. Los testimonios que recoge en los tres primeros capítulos (“Escritos bíblicos y literatura judía complementaria”, “Fuentes sobre la celebración cristiana de la Pascua” e “Interpretación teológica de la Pascua”) se presentan al lector ya traducidos al castellano. En cambio, los “textos de oración” del último capítulo se ofrecen en la versión original latina y en traducción, para facilitar así un contacto más directo y vivo con las fuentes. El aparato crítico se compone de un índice de textos, un índice de autores y una breve bibliografía general.– R. SALA.

GÓMEZ PÉREZ, Carmina (ed.). *El compromiso que nace de la fe. Diálogo judaísmo-cristianismo-islam*, Narcea, Madrid 2012, 21 x 13,5, 137 pp.

La Comunidad de Fe del Centro Passatge de Barcelona nos presenta una original manera de abordar el diálogo entre las tres grandes religiones monoteístas. Se trata, como señala en el prólogo Antoni Matabosch, de abrirse a las demás personas y maneras de pensar e intentar descubrir la verdad que puede tener el otro y que puede servir para completar lo que pensamos. En esta perspectiva, en la que todos parten de sus creencias y de su identidad, para profundizar en su propio camino en comunicación con el otro, el calendario litúrgico marca el tiempo de realización de actividades encaminadas a mejorar el conocimiento mutuo. Así, tanto en Adviento como en Navidad y Cuaresma se celebran diversas conferencias a cargo de oradores católicos, musulmanes y judíos, y la Última Cena se conmemora con la *Haggadá de Pesaj*, la cena pascual judía. Cada momento del ciclo termina con la proyección de una película que refleja la espiritualidad de una de las religiones.– F. J. BERNAD MORALES.

MARTÍNEZ SISTACH, Lluís, *La Sagrada Familia, un diálogo entre fe y cultura. Un icono para la Iglesia del s. XXI*, Arzobispado de Barcelona, Barcelona 2012, 21,5 x 14, 308 pp.

Las obras de arte merecen, ante todo, ser contempladas. Le resulta difícil al hombre actual –hijo de la cultura de la imagen– descubrir la belleza del símbolo. Es propio de lo

simbólico re-presentar, permitir ver lo que resulta “invisible para los ojos”. La Sagrada Familia arrastra la mente y el corazón para captar la experiencia de fe que comunican aquellas piedras. Como se ha dicho con acierto, esta monumental obra, fruto del genio de A. Gaudí, es un verdadero símbolo arquitectónico del misterio cristiano. El simbolismo no es un adorno añadido. Por eso la materialidad de esa mole de piedra recibe una cualidad espiritual, precisamente en virtud de su condición simbólica. El que contempla la Sagrada Familia comprende el cristianismo...

En este libro el card. Arzobispo de Barcelona presenta una serie de quince ensayos que tienen como centro la Sagrada Familia y su creador. El propio autor hace referencia a cuatro circunstancias que han motivado decisivamente la redacción de estas páginas: la consagración como basílica del templo por Benedicto XVI (noviembre 2010), la creación del Pontificio Consejo para Promoción de la Nueva Evangelización (marzo 2010), la exposición vaticana sobre Gaudí y su obra cumbre (noviembre 2011 - enero 2012) y la preparación del sínodo sobre “La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana” (octubre 2012). El origen próximo de los textos es una conferencia del card. Martínez Sistach titulada “La basílica de la Sagrada Familia, realidad y símbolo de la Nueva Evangelización”. Fue pronunciada en un curso de verano de la Universidad Abat Oliva-CEU (8 de julio de 2011) sobre la situación y las perspectivas del catolicismo en el mundo. En este libro el prelado catalán retoma aquella exposición y la amplía con otras reflexiones relacionadas con los proyectos pontificios “Atrio de los gentiles” y “Misión metrópolis”. Se trata de sendas iniciativas vaticanas que han tenido ya como sede la ciudad de Barcelona. La primera, inaugurada en París en 2011, pretende suscitar cauces de diálogo con los no creyentes. La segunda, que se inició simultáneamente en doce ciudades europeas durante la cuaresma de 2012, tiene la finalidad de promover una pastoral urbana entre los alejados de la fe. Cuenta el autor que con ocasión de la colocación de la primera piedra del templo –que el poeta J. Maragall denominó bellamente “conexión pétreo del anhelo hacia el Altísimo”–, el obispo J. de Urquiuona enterró un pergamino cuyo texto es una preciosa confesión de fe: “Sea esta obra para mayor gloria y honra de la Sagrada Familia. Despierte de su tibieza los corazones adormecidos. Exalte la fe. Dé calor a la caridad...”. El Prefacio del volumen es del card. Secretario de Estado T. Bertone. El Prólogo, del card. G. Ravasi (Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura). Y el Epílogo está firmado por Mons. R. Fisichella (Presidente del Consejo Pontificio para la Nueva Evangelización). Poco después de su designación, ese último propuso adoptar precisamente la imagen de la Sagrada Familia como “ícono de la Nueva Evangelización”.– R. SALA.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Jesús, *Vivir de la Eucaristía: las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero. Materiales catequéticos, experiencias y testimonios, subsidios litúrgicos, guión de las celebraciones*, Editorial PPC, Madrid 2012, 24 x 17, 157 pp.

“No hay vida humana sin celebración”, es una de las premisas que guían el trabajo de Jesús Fernández González, que bien pudiera decirse es teórico-práctico, de acuerdo al orden en que se presenta. El autor parte de constataciones reales, una de ellas es la disminución de la participación de los cristianos en las celebraciones, cuyas causas han de hallarse en el descuido de la capacidad celebrativa. Frontal ha sido este sentido el toque de la secularización inclinada no en menor frecuencia hacia el “secularismo”. Esto ha contribuido a que se genere un declive en la participación en las celebraciones religiosas; disminución participativa que no es sólo cuantitativa, sino que tiene expresiones más agudas



en lo que se refiere a una vida cristiana, como apunta Jesús Fernández, más mediocre y carente de un carácter testimonial.

Si bien, las apreciaciones que desde un inicio realiza el autor tienen un amplio alcance, su trabajo parte de resultados estadísticos muy concretos. Por eso llegará a señalar que a la base de la mengua participativa en las celebraciones religiosas se encuentran otros factores tales como: el envejecimiento y disminución del número de sacerdotes, muy específicamente en la diócesis de León. Por lo cual, una materia abierta y siempre pendiente en el hoy de esta realidad, es hacer frente a tal situación y a las implicaciones que plantea. De siete apartados en los que Jesús Fernández divide su trabajo, el primero de ellos lo dedica a una presentación estadística que contempla en primer lugar, el nivel (o grado) de práctica celebrativa de los católicos españoles en lo que va de los últimos 10 años; y en segundo lugar, un acercamiento estadístico a la situación de disminución y envejecimiento del clero tanto a nivel de España así como de forma muy concentrada y localizada en la diócesis de León.

Los resultados se dejan leer y transparentan la lectura de una realidad que hace pensar en nuevas alternativas. La celebración dominical se ve dificultada, en no pocas ocasiones, por esta situación. La escasa participación de los fieles católicos y la disminución del clero, según los resultados, harán en cierto momento imposible la congregación dominical. De allí que una de las salidas más cercanas consiste en preparar y orientar a las comunidades para realizar sus celebraciones, aún en aquellas circunstancias en las que no se pueda contar con la presencia del ministro. A esta finalidad se orienta el presente trabajo de Jesús Fernández.

Una vez propuestos los resultados estadísticos, en el siguiente apartado (II), se pasa a una presentación de las llamadas *Celebraciones Dominicales en Ausencia de Presbítero* (CDAP), a la vez que trata de localizarla en distintos documentos oficiales de la Iglesia. Resulta sobradamente interesante que, ya en 1959, por tanto en tiempos previos al Concilio Vaticano II, se trata el tema de las CDAP, y justamente en congresos internacionales: Nimega (1959), Eichstáh (1960) y en la XXIII Semana de Misionología celebrada en Lovaina (1963). Asimismo es recurrente el tratamiento de las CDAP en documentos del magisterio de los papas, desde Juan XXIII hasta Benedicto XVI, con certeras instrucciones que buscan orientar y dar respuesta a circunstancias concretas como esta. En un tercer apartado, la reflexión gira en torno al domingo, la significatividad que tiene desde los primeros tiempos del cristianismo, así como su profunda dimensión celebrativa. Se incluye, dicho sea de paso, los retos que la celebración dominical plantea a nivel pastoral, sobre todo cuando se lee a la luz de los resultados presentados al inicio. Será ese el marco que conducirá a Fernández a hablar de una "Pastoral del Domingo"; el riesgo no radica única y exclusivamente en la realidad que las estadísticas concretizan, también se ha de enfrentar el peligro, nada nuevo en el contexto, de la rutinización de la misma celebración dominical. Se hace necesario, por tanto, esclarecer los principios fundamentales de la celebración del domingo, como una celebración eminentemente comunitaria y participativa en torno al misterio pascual de Cristo.

Dado que lo que está en juego es la significatividad celebrativa del domingo, bien porque existe una mengua en la participación o bien porque la celebración no es tan frecuente dadas las circunstancias pastorales; el autor prevé que aún en tales circunstancias la comunidad está llamada a congregarse. Al no ser posibles con periodicidad la celebración eucarística del domingo, es cuando pueden (o debieran) tener lugar las CDAP; las cuales poseen un valor, y no menos importante, aunque lógicamente no equiparable a la Eucaristía dominical. A la presentación de dichos valores se dedica el cuarto apartado. El quinto y sexto apartado poseen un carácter más localista, ya que se presentan las experiencias

que se tienen de las CDAP concretamente en la diócesis de León, con resultados estadísticos que tratan de elaborar un balance de las experiencias hasta este momento conocidas; y luego se pasa a la presentación de testimonios que sirven como guión orientativo en las CDAP, destacando el valor de la oración, de la Palabra de Dios y de la Eucaristía.

El trabajo de Jesús Fernández concluye con la presentación de un suplemento en el que se ofrece un material para el desarrollo de las CDAP, facilitando al moderador algunos comentarios a ciertas lecturas; así como el guión, de manera detallada, para llevar a cabo la celebración dominical en ausencia de presbítero.– G. ARÁUZ.

### Filosofía

MAYER, C. – MÜLLER, Ch. – FÖRSTER, G. (Hrsg.), *Augustinus – Schöpfung und Zeit. Zwei Würzburger Augustinus-Studentage: «Natur und Kreatur»* (5. Juni 2009). «Was ist Zeit? – Die Antwort Augustins» (18. Juni 2010) (Cassiciacum 39<sup>o</sup>), Augustinus Verlag bei Echter, Würzburg 2012, 22,5 x 15,5, 276 pp.

Con el presente, la serie *Res et signa* suma ya 9 volúmenes. Como los anteriores, contiene las ponencias de los participantes las Jornadas de estudio sobre san Agustín celebradas en la ciudad alemana de Würzburg en los años 2009 y 2010. La primera versó sobre “Naturaleza y criatura”, la segunda sobre la respuesta agustiniana a la pregunta qué es el tiempo. Temas ambos de honda raigambre en la reflexión del obispo de Hipona.

Sobre el primer tema tratan cinco ponencias. En la primera, que lleva por título *Der Demiurg würfelt nicht. Die Erschaffung der Welt und des Menschen in Platons Timaios*, J. Müller defiende la tesis de que la comprensión de la naturaleza y la criatura expuesta por Platón en su obra *Timeo*, en que se aleja de los modelos presocráticos con su materialismo mecanicista, constituye la primera teoría plenamente elaborada del “diseño inteligente” en la historia del espíritu occidental. Un “diseño inteligente” que se puede aceptar no sólo por convicciones religiosas, sino también por motivos racionales. La segunda ponencia (*Buch der Schöpfung. Das Fremdgötterverbot und die Verachtung der Welt bei Augustinus*) tiene por autor a L. Schwienhorst-Schönberger. Refiriéndose a la argumentación de san Agustín, sostiene que, junto a la convergencia con planteamientos de la tradición platónica y neoplatónica, hay otra, bien reconocible, con la teoría de la creación del Antiguo Testamento. En este marco, el autor ofrece una nueva propuesta de solución de la cuestión tantas veces planteada respecto a la conexión entre la primera parte de las *Confesiones*, autobiográfica, y la segunda, exegética. Sobre *Natur- und Schöpfungstheologische Positionen im frühchristlichen Denken jenseits von Augustin* disertó A. Martin Ritter. El autor rechaza la idea de que el cristianismo primitivo se caracterizase por un rechazo de principio a la investigación de la naturaleza, uno de los aspectos de la cultura pagana de la antigüedad. El examen de los distintos comentarios cristianos antiguos al Hexamerón manifiesta una doble tendencia: unos asignan a la filosofía griega un rol principal, otros la rechazan, tanto si se atienen a una interpretación alegórica como si se atienen a la literal. Especial atención presta a la obra de J. Filipinos que desarrolla una cosmología cristiana en línea con el modelo científico de la época. Que san Agustín mantiene una recta relación con la ciencia de entonces lo defiende también L. Carina Seelbach en su ponencia *Natur als Anrede. Augustins Schöpfungslehre*. Según la autora el santo supo servirse de los conocimientos científicos de su época y ponerlos al servicio de su teología de la creación.

La presentación de la concepción agustiniana de la belleza de la creación como palabra de Dios al hombre, de la relación entre creación y tiempo, de la creación a partir de la nada, va a parar en la presentación del hombre como criatura en relación con su creador. Por último, D. Burkard puso la nota de actualidad con la ponencia titulada: *Augustinus – ein Kronzeuge für die Evolutionstheorie? (Gescheiterte) Versuche einer Versöhnung von Theologie und Naturwissenschaft*. El autor muestra entre otras cosas cómo afirmaciones de san Agustín se han utilizado cual punta de lanza para abrir una estrecha brecha en la discusión que dura ya más de un siglo que mira a conciliar fe cristiana y evolución de las especies. Indicando los planteamientos doctrinales del santo que lo hicieron posible, el lector descubre el notable papel que jugó en el caso de tres autores católicos defensores de la evolución censurados por el entonces Santo Oficio. El último apartado lleva por epígrafe: *Agustín – ¿un “darwinista antes de Darwin”? Primeros resultados*.

La Jornada del 2010 estuvo centrada en el tema del tiempo. San Agustín tiene reservado un puesto de honor en la historia de la reflexión sobre este tema filosófico, historia en que también lo tienen ciertos filósofos presocráticos, Platón/Plotino y Aristóteles. San Agustín se muestra más deudor del platonismo que del aristotelismo. De todo ello trata la primera ponencia, de W. Mesch: *Grundzüge der antiken Zeittheorie*. Pero san Agustín no es solo deudor del pensamiento filosófico que le precede; también lo es, y en no menor medida, de la concepción bíblica, que, para hablar del tiempo, recurre a otras categorías: tiempo agrario, tiempo astronómico, tiempo social, tiempo periódico, tiempo simbólico. Del tema se ocupó Th. Seidl en su ponencia “*Ein jegliches hat Seine Zeit*”. *Zur Einteilung und Bedeutung der Zeit in Alten Israel*. N. Fischer (*Gott und Zeit in Augustins Confessiones. Zum ontologischen und theologischen Zentrum seines Denkens*) se ocupa ya específicamente de la concepción agustiniana del tiempo, en que se entrecruzan continuamente reflexiones con raíz bíblica y neoplatónica. Tal concepción tiene como base el binomio mutable-inmutable que, además, fija su relación con la eternidad. El autor trata el tema en cinco apartados: la cuestión fundamental del libro 11 de las *Confessiones*; el mensaje del Sermón de la montaña, orientación para la vida en el tiempo; la doctrina de la creación y la cristología como respuesta teológica a la relación de Dios con el tiempo; la actividad originaria del creador como condición de posibilidad del ser del tiempo, y el hombre en cuanto ser temporal libre y su dependencia de la gracia. Reflexiones bíblicas y neoplatónicas se entrecruzan continuamente. La Jornada incluyó dos ponencias más, ambas referidas al influjo posterior de Agustín. La de F.-W. von Herrmann, que llevaba por título *Augustins Zeit Analyse in phänomenologische Auslegung*, y la de W. Achtner sobre *Die Zeitkonzepte Augustins im interdisziplinären Kontext-Physik und Hirnforschung*. Cada una de las contribuciones se complementa con una bibliografía específica selecta, y el volumen con varios índices: bíblico, de referencias agustinianas y a otros autores antiguos y medievales, de nombre propios, antiguos y modernos.– P. DE LUIS.

BOOST, Maximilian, *Natur-philosophische Emergenz. Vermittler im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Religion*, Echter Verlag, Würzburg 2012, 23x15, 368 pp.

Tras el fracaso del *reduccionismo cientificista* y la difícil explicación del *vitalismo* espiritualista vuelve el emergentismo como posible solución de diálogo entre ciencias físicas y ciencias humanas, entre ciencia y religión. El tema es antiguo pero fue puesto de moda, hace años, por K. Popper y M. Bunge. El primer autor es muy respetado en estos temas de filosofía de la ciencia. Bunge es un mentor internacional del problema y, para el lector español, un autor es muy conocido y cercano por su origen argentino y sus escritos

en castellano. Con todo, ninguno de los dos parece haber superado el reduccionismo científico, por ejemplo, en el tema de la conciencia humana, por lo que es necesario buscar otras fuentes de diálogo. Esto es lo que hace el autor de esta obra, a partir de la idea de Emergencia con una explicación apropiada que sirva de mediación en el diálogo entre ciencia y religión. Para eso, analiza a los precursores del emergentismo como J. S. Mill en su “Sistema de la lógica” o de G. H. Lewes en sus “Problemas de la vida y la mente”. Luego estudia el emergentismo británico con autores como Samuel Alexander, C. Lloyd Morgan y Ch. Dunbar Broad, y diversas variantes del naturalismo, para terminar distinguiendo un emergentismo débil y otro fuerte. Se da también cuenta del ocaso del emergentismo británico y la vuelta de la idea emergentista a la filosofía actual. Después se insiste en el problema mente-cuerpo, la teoría reduccionista de E. Nagel y el fisicalismo del espíritu. Se hace también una crítica del fisicalismo y sus variantes desde el Círculo de Viena y la física cuántica hasta el momento actual con autores como H. Putnam o Ph. Clayton (2000 y 2004). Antes se han presentado diversas perspectivas sobre la irreductibilidad, al fisicalismo, de las grandes experiencias humanas psicológicas y religiosas, y la necesidad de tener en cuenta las explicaciones del nuevo emergentismo. Así, se hace una fuerte crítica del reduccionismo materialista y el fundamentalismo en busca de un pluralismo más científico e integrador, y, se llega a un diálogo entre ciencia y religión que debe resultar enriquecedor para ambas. Como es muy conocido hay un emergentismo materialista que se mantiene a un nivel muy fisicista, como sería el caso del mismo M. Bunge, donde todo es material y no se supera gran cosa la materia, y otro que partiendo de la materia la supera en sus explicaciones como es conocido en la relación cuerpo-alma, como es el caso, en España, de L. Entralgo que es esto sigue a Zubiri y a una corriente científica internacional muy importante que parte de la materia pero donde no todo es materia.– D. NATAL.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique, *Pensar España con Julián Marías*, Rialp, Madrid 2012, 12 x 19, 203 pp.

Dedica este libro Enrique González a la exposición del pensamiento de Julián Marías acerca de España. Entiéndase, no intenta explicarlo ni esclarecerlo, sino, cediendo una y otra vez la palabra al gran filósofo, resumir las ideas que aquel manifestó en diversas obras, fundamentalmente en *España inteligible*. Realmente es a este libro al que hay que referir el comentario, pues, insisto, nos hallamos ante un compendio más que ante una obra original.

Marías, sobra decirlo, no era historiador. Su pretensión era elevarse por encima de los acontecimientos para descubrir su argumento o su sentido profundo. Para ello utiliza, en la estela de Ortega, el evanescente método de la razón histórica. Gracias a esta puede descubrir que España es no solo la más antigua nación de Europa, lo que vale tanto como decir del mundo, sino que es la más europea de todas, pues surge de un proyecto decidido. Mientras que Francia, por ejemplo, es europea porque no pudo ser otra cosa, España lo es gracias a un esfuerzo de voluntad. No solo eso. Además es una nación integradora y transeuropea que manifiesta su íntima vocación en la unión de los diversos reinos de ambos hemisferios, y en la cristianización del orbe. Elevado el pensamiento a las más altas cumbres, resulta posible, borrada ya la percepción de detalles perturbadores, distinguir ese gran proyecto que culminó en lo que en su tiempo fue llamado Monarquía Católica, y al que Marías gusta referirse también como *las Españas*. El filósofo no puede detenerse en nimiedades tales como que la unión de las coronas de Castilla y Aragón fue fruto no solo

del matrimonio de Isabel I y Fernando II, sino también de la prematura muerte de Juan, el hijo que el rey tuvo con su segunda esposa, Germana de Foix, quien, de haber sobrevivido hubiera heredado los estados de Aragón. En mi opinión, este hecho basta para demostrar que España no es fruto de un proyecto perseguido con determinación a lo largo de generaciones, sino que hay un vasto espacio en el que el azar se impone.

Hay momentos en que la interpretación de la vocación católica de España, le lleva a posiciones que casi rozan el marcionismo. Así cuando achaca, con Ortega, el trato dado a los indios por los colonos ingleses a la influencia que sobre los protestantes ejerce la lectura del Antiguo Testamento. No se para, naturalmente, a analizar las circunstancias ecológicas, económicas y sociales en que se desarrollan los respectivos procesos de expansión. En las Trece Colonias, campesinos ansiosos de tierras ocupadas por pueblos que practican una agricultura de muy bajo rendimiento; en los virreinos, aventureros deseosos de sustituir a unas élites indígenas que ya vivían de los excedentes producidos por una población, cuyo superior desarrollo la había acostumbrado al pago de tributos y a las prestaciones personales. No, es el Antiguo Testamento, al parecer desconocido por los católicos, lo que mueve los arados de los colonos.

Marías halla en la historia de España aquello que previamente ha dispuesto en ella: un argumento, un proyecto coherente de futuro. Al actuar así, procede como todos los nacionalistas, incluso como los que rechazan ese supuesto proyecto común para alzar otro en su lugar. Hay un problema que no puede soslayar, el mismo que acecha a todos los que mantienen una concepción metafísica de la nación: las múltiples ocasiones en que, sobre todo a partir de los inicios del siglo XIX, ese proyecto parece haber sido abandonado. Para salvar el edificio se hace preciso recurrir a influencias extrañas, ajenas al pensar patrio y que, por desconocimiento e incluso envidia han mostrado una imagen desfigurada del país, que ha llegado a seducir a no pocos españoles, apartándolos de su misión e introduciendo la duda y el desánimo.

En vano buscaremos en el libro de González una argumentación que explique en qué consiste y cómo se aplica esa razón histórica que conduce a tan luminosos resultados. En su lugar, solo hallaremos glosa entusiasta y admiración rendida hacia la obra de su maestro. Algo, en cualquier caso, loable.— F. J. BERNAD MORALES.

## Historia

PÉREZ ROLDÁN, Carmen, *Historia de España. La realidad de la nación española*. Edición de Sekotia, s.l. (Biblioteca de Historia), Madrid 2012, 24 x 17, 350 pp.

El conocimiento de la historia del propio pueblo y del propio mundo es una tarea fundamental de la educación y la enseñanza, pues quién no conoce su pasado no tiene futuro y está llamado a repetir los peores errores de su historia. En el caso de España, estamos ante una gran nación que ha contribuido a la formación de la cultura occidental desde su matriz greco-romana, cristiana y musulmana, que es hoy, en la ciencia y en la técnica, en la organización política y económica, la guía más importante de la cultura mundial. Se trata de un país que ha contribuido, decisivamente, a la difusión del cristianismo, la religión católica y más universal, así como al reconocimiento de los derechos humanos que tuvieron sus antecedentes en nuestras Leyes de Indias y en el derecho de gentes creado por nuestros grandes pensadores del Siglo de Oro. Pero no conviene olvidar su arte y

literatura donde España figura entre las cumbres más altas de la creación humana. Esta es la historia de esta nación y de los grandes acontecimientos que la ha configurado desde sus orígenes hasta la actualidad. Así se estudia su prehistoria y su vida en la antigüedad, los orígenes del cristianismo y la Iglesia en la España romana, la España visigoda, musulmana y su larga Reconquista, la España moderna con los Reyes Católicos, el Imperio de los Austrias y el mundo de los Borbones, para terminar en la España contemporánea, de los siglos XIX y XX, con sus guerras y sus dictaduras, sus repúblicas y su gran democracia actual.– D. NATAL.

MORALES, José., *Breve historia del Vaticano II*, Ediciones Rialp, Madrid 2012. 19 x 12, 188 pp.

En esta obra, el autor, nos proporciona las claves para conocer y entender el alcance del Concilio Vaticano II. Un Concilio que “divide en un antes y un después la historia de la Iglesia, al menos desde el tiempo de la Ilustración” (p. 25).

En los dos primeros capítulos, además de unas cortas pero bien logradas biografías de los dos Papas del Vaticano II, el autor describe la intuición e importancia de Juan XXIII, como convocante del mismo, y afirma que “fue sin duda una decisión sapiencial, que contenía mayor densidad y trascendencia de lo que podía diseñar... en su mente y en su gran corazón” (p. 23). La idea que Juan XXIII tenía de fondo al convocar el Concilio era realizar una apertura al mundo, una puesta al día de la Iglesia. Una reforma en la Iglesia, pero no de la Iglesia, es decir, de una reforma principalmente interior, y de manera secundaria institucional. De ahí que José Morales afirme que la Constitución *Lumen Gentium* es una profunda reflexión sobre la propia Iglesia, el documento más importante del Concilio, y uno de sus pilares, junto a la *Gaudium et Spes*, que trata sobre la Iglesia y su relación con el mundo actual.

El autor refleja en toda su obra una justa valoración de la figura y actuación de Pablo VI, que siendo aún cardenal, no mostró demasiado entusiasmo con el anuncio del Concilio, pero que, tras ser elegido como sucesor de Pedro, su mayor tarea y preocupación fue el desarrollo del Concilio. Pues no sólo se encargaba de moderar, sino que siempre se preocupó de que los textos conciliares fuesen aprobados por una gran mayoría de la Asamblea y gracias a su actitud conciliadora y dialogante las 4 Constituciones, los 9 Decretos y las 3 declaraciones del Concilio fueron aprobadas por más del 90% del los votos de los Padres Conciliares. El autor dice al respecto que “el Concilio fue en su desarrollo y en sus frutos, una obra de arte de Pablo VI” (p. 108).

En el cap. V se describe los temas para el Concilio y los caps. VI, VII y VIII los dedica a los Padres Conciliares (que fueron invitados 2856, entre los que se contaban Cardenales, Patriarcas, Arzobispos, Abades y Religiosos de 79 países diferentes de todos los continentes), Peritos y algunos de los Protagonistas.

En otros caps. el autor describe bien el desarrollo de las Sesiones del Concilio y el XV, especialmente interesante, lo dedica a la relación entre el Concilio y la prensa.

*Breve historia del Concilio Vaticano II* ayuda a entender ese gran acontecimiento de la historia de la Iglesia, los temas tratados, lo cual nos sirve para comprender y entender mejor la situación actual de la Iglesia. Una obra bien realizada por la que felicitamos al autor.– P. HERNÁNDEZ.

### **Espiritualidad**

TORRALBA ROSELLÓ, Francesc, *Jesucristo 2.0*, Editorial PPC, Madrid 2012, 14,5 x 22, 297 pp.

El autor es catedrático de ética en Barcelona, participa asiduamente en distintos medios de comunicación catalanes, ha publicado varios ensayos de antropología espiritual (por decirlo de algún modo) y acaba de ser nombrado consultor del Consejo Pontificio para la Cultura. Como muestra en el libro que presentamos, practica una filosofía creyente, es decir, un pensamiento racional y abierto dentro de una opción cristiana. Sólo por eso ya debiera ser cuidado como un cisne negro o un mirlo blanco, como una rareza preciosa. Pero es que además desarrolla una escritura elegante y una reflexión profunda, que busca justificar su voluntad cristiana. Es un buen exponente de la fe renovada del último concilio, ambiente en el que ha crecido y sido educado (nació en 1967): tolerante con otros modos de ser y pensar, empático hacia agnósticos y ateos, recuperador de gozos y goces terrenos, conocedor de los estudios exegéticos y teológicos actuales, sensible a la esencia ética del evangelio... El título de este libro quiere evocar tradición y modernidad, inspirado en la numeración de las novedades informáticas. Pero también podría haberlo titulado, como es clásico en otros ilustres filósofos y teólogos, *Por qué soy cristiano*. Así que en este escrito, sin imposiciones ni dogmatismos, quiere ir aclarando y estructurando sus especulaciones sobre el origen de sus convicciones cristianas, y sobre todo las razones de su mantenimiento y reforzamiento. La fe es libertad, dice, una elección voluntaria, asentada en el grato refugio de la infancia y la familia, sí, pero que va reafirmandose de modo autónomo y crítico a medida que uno madura y cambia y construye su vida. La fe cristiana es también una senda de felicidad, que en cuanto humana no puede ser completa e inmutable, sendero que tampoco es único y excluyente. Pero es una senda que acoge las posibilidades del ser humano, plenitud de los anhelos personales, confianza en los ofrecimientos de la vida, esfuerzo por lograr una sociedad fraterna y justa. Resulta, pues, una filosofía humanista y espiritual, basada en Jesucristo como revelador y salvador. Las diversas partes del libro van escalonando especulaciones sobre el Cristo interior (conciencia, meditación), el Cristo ético (fraternidad, perdón), el Cristo cósmico (belleza, ecología) y el Cristo desesperado (dolor, culpa, esperanza). Libro más que recomendable.— T. MARCOS.

GONZÁLEZ MARCOS, Isaac, *Haced lo que dicen. Itinerario espiritual para los jóvenes del tercer milenio*, Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2012, 21,5 x 14,5, 134 pp.

La pretensión del libro es un acompañamiento a los jóvenes en el camino para un encuentro personal con Dios, con Jesucristo, el Espíritu Santo, la Santísima Virgen María, la Iglesia, la comunidad, el pobre y dar testimonio de los valores al mundo de hoy. Puede ser a nivel individual o, también, a través de grupos. Según nos dice en la introducción el culto y experimentado autor agustino, el medio que supondrá esta experiencia de encuentro será la lectura y meditación de la Palabra de Dios, el amor a la Iglesia diocesana, la participación activa en los sacramentos, en la oración.

Pero la finalidad de ese encuentro será el testimonio y, por eso, trata de provocar al joven diciéndole: "Ojalá puedas tener como programa de vida el himno paulino de la caridad y las bienaventuranzas, y puedas testimoniar alegremente una conversión y una fe,

esperanza y caridad, que sabe decir no a tantas fascinantes llamadas de nuestro mundo, sin miedo a ser santo.” Concluye el desafío incitando al joven al testimonio en todas las dimensiones: “Sólo así podréis ser los apóstoles de otros jóvenes, los testigos y centinelas del mañana, los auténticos profetas de la vida, del amor, de la alegría, de la nueva era, los constructores de la civilización del amor, de la justicia y de la paz”.

Desarrolla veintidós sesiones partiendo del encuentro con Dios, con Cristo, el Espíritu Santo, la Iglesia, la Madre de Jesús, la Palabra de Dios, los sacramentos, la fe, esperanza los sufrimientos humanos, la conversión, la oración, la santidad, el apóstol, misionero y testigo, profeta de la vida, del amor, de la nueva era y constructores de la civilización del amor, saber decir no y actuar sin miedo; y, por fin, “toma y lee” abierto a todo lo bueno.

· Tiene un mismo esquema en cada sesión. Primeramente pone un “pequeño Texto” extraído en muchas ocasiones de San Agustín, aunque tiene en cuenta la Biblia, el Concilio Vaticano II, las Jornadas Mundiales de la Juventud, los últimos Papas y otros autores. En un segundo momento, vienen las “Recomendaciones”, imperativos dirigidos a los jóvenes para que respondan con generosidad y valentía; mandatos explícitos a través de cortos pasajes del Vaticano II o de los Papas en las JMJ. Un tercer momento supone “Actividades” a base de preguntas u orientaciones para revisión de vida y aplicación a la propia vida interior y al actuar del cristiano. Un cuarto momento es el de lectura, meditación, estudio de “Documentos de trabajo” que son extractos sugerentes, en los que predomina San Agustín, puesto que el autor está motivado por la espiritualidad agustiniana, aunque abundan otros autores.

Es un librito de pastoral juvenil que no solamente vale para el joven, sino para los asesores, tutores, orientadores en el acompañamiento de jóvenes y de grupos juveniles.– E. ALONSO ROMÁN.

RIDRUEJO, Belén M<sup>a</sup>, *La llevaré al silencio. Una experiencia de encuentro en el desierto*, Narcea, Madrid 2012, 20,5 x 13,5, 142 pp.

La autora de este libro, religiosa, teóloga y educadora, ha puesto por escrito y ha querido compartir su propia experiencia de desierto. Confiesa que decidió hacerlo, a pesar de un cierto pudor a hablar de Dios y de su encuentro orante con El, por considerar que era un regalo del que debía hacer partícipes a otros. El origen del libro son las comunicaciones por internet con las personas que la acompañaban espiritualmente. Fue una de ellas la que le propuso la idea de publicarlas en forma de libro. Este tiempo de silencio autoimpuesto lo distribuía la autora de un modo sencillo: lectura orante de la Palabra y contacto con la naturaleza. El título está inspirado en el texto de Os 2,16, con el que comienza “uno de los más bellos poemas de amor de la Biblia”. En palabras de la autora: “El desierto se convirtió para mí en una vuelta al amor primero”. En uno de los epígrafes titulado “Llamada a la desnudez” (pp.25-26) cuenta ella cómo la circunstancia de perder toda la información de su “preciadísimo” disco duro del ordenador significó toda una experiencia de desierto, de desconexión. Toda una llamada a reconocer cuán idolátricamente apegada estaba a la memoria de su disco duro... Valga la anécdota como muestra de que muchos lectores nos vamos a sentir muy retratados en las reflexiones de las páginas de este libro. El desierto es lugar de desnudez, de silencio, de encuentro con Dios y de conversión. Termina la obra refiriéndose precisamente a la conversión con las insuperables palabras de Agustín en el libro 10 de las *Confesiones*: convertirse consiste en “no querer lo que antes quería y comenzar a querer lo que Tú querías que quisiese”.– R. SALA.



ROJO MARTÍNEZ, Fernando, *La seducción de Dios. Perfiles de hagiografía agustiniana*. Ilustraciones de János Hajnal. Presentación de M. A. Orcasitas. Nueva edición corregida y aumentada, Pubblicazioni Agostiniane, Roma 2012, 22 x 15, 370 pp.

Como reconoce el P. Orcasitas (ex-Prior General O.S.A.) en la nueva presentación del volumen, los santos, los beatos y los siervos de Dios constituyen la mayor riqueza y el mejor patrimonio espiritual de las familias religiosas. La primera edición de esta obra apareció el año 2000 en italiano –bajo el título *Il fascino di Dio*– y un año después en castellano. Constituye un valioso ensayo biográfico e iconográfico que reúne en un único libro un conjunto de breves reseñas hagiográficas no sólo de los hermanos y hermanas de la Orden de S. Agustín, sino también de muchos otros venerables miembros de la familia agustiniana (agustinos recoletos, agustinos descalzos, varias congregaciones femeninas agustinianas y algunos seculares). El avance de las causas introducidas y la resolución de varios procesos en el primer decenio del nuevo milenio justifican esta nueva edición *aggiornata* y ampliada –tiene veinte págs. más que la precedente–, que actualiza las semblanzas anteriores y añade algunos nuevos nombres. Entre las primeras hay que mencionar la canonización de Alonso de Orozco (2002) y las beatificaciones de Mariano de la Mata (2006), de los 98 mártires agustinos de la guerra civil española (2007) y de Tomás de S. Agustín (2008). Entre los nuevos siervos de Dios incluidos en el listado general cabe destacar a los agustinos Salustiano Miguélez y Agustín Liébana, a Consuelo Barceló, fundadora de las agustinas de la Consolación y a las agustinas misioneras Esther Paniagua y Caridad Alvarez, asesinadas en Argel en 1994. Por otra parte, esta reedición del libro del P. Rojo, Postulador General de la Orden de S. Agustín, rinde un merecido homenaje póstumo al artista húngaro János Hajnal (1913-2010). Sus ilustraciones han marcado un estilo y están indisolublemente unidas a los textos de este libro. La mayoría de los originales de sus obras se encuentran en la Postulación General de Roma. La nueva edición reproduce un total de 75 composiciones, tres de las cuales son inéditas. Como en la edición previa, además del general (por siglos), hay otros dos índices hagiográficos: uno clasificado por reconocimiento de la Iglesia (santos, beatos, venerables, siervos de Dios) y otro alfabético. Felicitamos al autor por esta nueva edición y por su excelente labor como Postulador General durante su mandato, que ahora termina.– R. SALA.

LORDA, Juan Luis, *La señal de la Cruz*, Ediciones Rialp S.A, Madrid 2011, 19 x 12, 189 pp.

El libro *La Señal de la Cruz* es un escrito que favorece la vida espiritual del creyente. Las reflexiones que se presentan en este libro son personales por parte del autor sobre algunas escenas del Via Crucis. En ella se nos invita a ahondar en el misterio del amor de Dios, a través de Jesús de Nazaret durante su pasión y muerte. Aunque parece desconcertante la muerte de Jesús en la cruz, se descubre la huella del tierno amor de Aquel que nos creó. Esto puede sonar un poco contradictorio en nuestra sociedad que trata de evitar todo tipo de sufrimiento y que no considera que muriendo se comience a vivir. También el autor ha añadido en la estructura del libro una colección de sonetos sobre la pasión y algunos himnos eucarísticos, conformando así la II y la III parte de su obra.

Finalmente, resultan muy útiles las reflexiones que se encuentran en una sola columna, pues esto favorece la dinámica de la lectura, ya que se puede hacer una lectura detenida y reposada.– R. DÍAZ.

FUENTES MENDIOLA, Antonio, *La amistad. Un tesoro por descubrir*, Ed. Palabra, Madrid 2012, 19 x 12, 280 pp.

Antonio Fuentes Mendiola, sacerdote y doctor en Teología, ha sido profesor de Sagrada Escritura en varias universidades, entre ellas, en Navarra. También ha desarrollado su labor como párroco y capellán de varios colegios mayores. Autor de numerosas obras, nos presenta en este volumen un auténtico tratado acerca de la amistad, entendida como un sentimiento de afecto puro y limpio hacia la otra persona con quien se sintoniza, fundamentada en el concepto cristiano de amor, pero ajena a cualquier expresión erótica.

El libro consta de dos partes. En una primera, tras hacer un recorrido por las diversas maneras de concebir la amistad en el mundo clásico, en las fuentes bíblicas y en distintos escritores cristianos, entre los que destaca, sin duda, a San Agustín de Hipona y a Santo Tomás de Aquino, pasa a describir los rasgos diferenciales de la auténtica amistad: afinidad, reciprocidad, comprensión, confianza, lealtad, así como las actitudes necesarias para cultivarla: grandeza de corazón, entrega, escucha, confianza.

En la segunda parte, nos invita a mirarnos en el espejo de Jesús, como Maestro que nos ilumina en nuestro hacer. Analiza cómo nos enseñó a vivir la amistad en su paso por el mundo, a la luz de los Evangelios, a través de los testimonios de la relación con distintos amigos, tanto hombres como mujeres, que fueron apareciendo, y especialmente con sus discípulos. También nos ofrece unas orientaciones para hallar la amistad y nos anima a dar testimonio de nuestra fe ante los amigos.

Es un libro denso, con mucho contenido, que sin lugar a dudas, constituye una buena guía para vivir con sentido cristiano la amistad. En cierta manera, también es un libro de autoayuda, pues ofrece consejos, llenos de fundamento, para establecer relaciones sanas con los otros.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

### **Educación–Varios**

BIELER, Andrea (Ed.), *After Violence: Religion Trauma and Reconciliation*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011, 23 x 15, 244 pp.

Esta obra es fruto de un ciclo de conferencias que tuvo lugar en la Universidad de Hamburgo en diciembre de 2010, donde un grupo de expertos cristianos y los activistas de diferentes campos, países y desde puntos de vista diferentes se reunieron a analizar cuestiones apasionantes sobre la violencia, el trauma y la religión. “*Tras la violencia*” es un título que sin duda no deja de ser provocativo y controvertido porque toca un tema delicado y complicado para las personas que han vivido y experimentado lo que es la violencia y las consecuencias, tanto a corto, como a largo plazo, que padece la sociedad respectiva. La violencia marca un antes, durante y después. Es doloroso, por ejemplo, traer en la memoria las atrocidades de la Shoah –aniquilación judía en Europa por la Alemania nazi–; el genocidio en Ruanda; o el terrible sistema racista del Apartheid en Sudáfrica. Dígase lo mismo de la tragedia de Hiroshima y Nagasaki; las víctimas del terrorismo de Al Qaeda, Abusayaf en Filipinas, ETA en España etc. Estos momentos particulares en la historia marcan un antes, durante y después de dichas experiencias traumáticas. Los historiadores, sociólogos, psicoanalistas y los teólogos que estudian las consecuencias del trauma colectivo y las secuelas de atrocidades, están de acuerdo en que después de la situación de violencia, el impacto de dicha violencia no queda superado por completo. Es decir, la violen-

cia desencadenada en varias formas de guerras e injusticias no simplemente desaparece cuando la guerra o la dictadura han terminado. Las consecuencias de la violencia continúan existiendo fuertemente en el proceso psíquico, comunitario y, particularmente, en las relaciones personales. Por tanto, vivir las consecuencias de la violencia significa la emergencia de una nueva forma de violencia que se manifiesta en el trauma colectivo. Esta obra investiga los recursos religiosos, culturales y políticos dirigidos a paliar la situación compleja de las consecuencias de las atrocidades colectivas. Los autores emplean las prácticas religiosas, reflexiones teológicas y recursos culturales para explicar las consecuencias de la violencia pero de modo constructivo. De hecho, recurren a las narraciones, símbolos y rituales bíblicos que expresan la experiencia del trauma. Cada autor, partiendo de una realidad concreta de violencia vivida en un contexto concreto, busca posibles soluciones para este problema serio y complicado para las víctimas. Para ello, recurre no solamente a las tradiciones litúrgicas y teológicas, sino también a las iniciativas políticas y culturales que apuntan a la reconciliación como la única forma de superar las consecuencias traumáticas de la violencia. Los artículos sacan a la luz críticamente el papel ambiguo que las Iglesias han jugado en muchos de estos conflictos, bien sea por promover parcialmente actos de violencia o simplemente tolerándolos. Si las realidades de trauma son tenidas en cuenta, entonces, las prácticas de conmemoración y reconciliación aparecen desde la perspectiva cristiana como un desafío que está en el centro mismo del Evangelio. Todos los cristianos estamos llamados, siguiendo el ejemplo de la divina misericordia, a buscar caminos hacia la reconciliación que brota del perdón sincero y que es el medio saludable que cura las consecuencias de la violencia. Y, sin duda, como unánimemente subrayan los autores, que el don de la reconciliación se realiza donde las Iglesias participan en santificar la vida, en construir relaciones positivas entre la gente y luchan continuamente por el bien contra la violencia, la enemistad y las injusticias.— N. MSEMWA.

MORO, Tomás, *Epigramas*. Traducción y Prólogo de C. Cabrillana, Ediciones Rialp, Madrid 2012, 22 x 15, 186 pp.

El autor, uno de los pilares del humanismo renacentista, fue hombre de Estado, escritor, padre de familia y santo. Su atractiva personalidad, su importancia histórica y literaria, se nos muestra en sus escritos en todo su valor ético y espiritual. Así, sus enseñanzas todavía resuenan profundamente en nuestros corazones cuando nos habla del amor o de los tiranos, de las riquezas, de la virtud o del afecto familiar, de las esposas y amantes, del placer o del vino, de la poesía, de la belleza o de la estupidez humana; de la amistad, de la felicidad y de los diversos estadios de la vida y del sentido de la muerte. Su agudo humor, su sentido de la humanidad y su ternura nos llega a lo más profundo del alma como el autor de *Utopía* y nos revelan al Tomás Moro más humano y personal. Este volumen constituye la primera versión española de los *Epigramas* de Moro desde su original, por la catedrática de la Filología latina, de la Universidad de Santiago de Compostela, Concepción Cabrillana, que introduce la obra con detalles muy ilustrativos sobre sus fuentes y sus modelos, la fecha de composición, la temática, la forma y estilo, el texto y la traducción y unas adecuadas referencias bibliográficas.— D. NATAL.

CASTILLO, Gerardo, *14 líderes inesperados*, Ed. Rialp, Madrid 2012, 14,5 x 21,5, 368 pp.

Castillo afirma que, en la actualidad, el auténtico liderazgo está en crisis. Ante esta crisis, hay una necesidad de educar a los jóvenes y la sociedad sobre la capacidad de dirigir. Por este motivo, el autor recopila datos y experiencias de catorce personajes a lo largo de la historia, que han sido conocidos por su liderazgo político y carismático. Estos personajes acceden al liderazgo por sorpresa y en edad tardía. Han vivido en diferentes épocas de la historia, provienen de diferentes estratos de la sociedad y con diversas experiencias previas que muchos consideraban como obstáculos para ser un líder. Un ejemplo de los más recientes es Corazón Aquino, ex presidenta de Filipinas. Fue una mujer educada para ser esposa y ama de casa y viuda de un político. Tras el asesinato de su marido, entró en la política y lideró la resistencia pacífica contra la dictadura, instaurando la democracia en Filipinas.

Analizando los casos históricos de estos 14 personajes, el autor reflexiona sobre las características básicas del liderazgo auténtico y sobre las cualidades típicas de un líder. El objeto principal es descubrir sus secretos con el fin de aprender de su experiencia. Por la cual, cada capítulo está dividido en tres apartados: semblanza biográfica, perfil como líder y estrategias de motivación y gobierno.– D. PINEDA.



# ÍNDICE GENERAL

## Volumen XLV, 2012

### ARTÍCULOS

- ÁLVAREZ CINEIRA, David, *El impuesto al César (Mc 12,13-17) y la labor redaccional del evangelista*, 449-492.
- ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *Raíces griegas de la compasión cristiana. II. La compasión en Aristóteles*, 123-156.
- ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *Raíces griegas de la compasión cristiana. III. La compasión en las parábolas más emblemáticas de Lucas*, 211-245.
- ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *Raíces griegas de la compasión cristiana. IV. La originalidad de la compasión cristiana*, 493-534.
- BOTERO, Silvio J. G., *El matrimonio nace... el matrimonio muere... Dos posiciones de cara al fracaso conyugal*, 101-122.
- EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique A., *Ministerium Sermonis. An International Colloquium on Saint Augustine's Sermons on The New Testament and their Context, Rome, September 15-17 2011*, 23-35.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Religión, democracia y laicidad*, 553-582.
- JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *Hacia el tratado moderno de Iglesia y las Escuela de Salamanca*, 373-389.
- JOVEN ÁLVAREZ, Fernando, *Racionalidad científica y racionalidad teológica*, 73-100.
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *La Trinidad en la oración según san Agustín*, 5-22.
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *El quiasmo en el Praeceptum de san Agustín*, 427-449.
- MARCELO CÁCERES, Aldo, *El poder de Jesús. Aproximación desde algunos textos y contextos*, 247-271.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *De la Teología a la Psicología y vuelta*, 535-552.
- NATAL ÁLVAREZ, Domingo, *Aventuras y desventuras del individualismo actual. Una respuesta agustiniana*, 301-353.
- OVIEDO, Lluís, *¿Progreso o estancamiento en el diálogo entre teología y ciencia?*, 57-72.

- PANDIMAKIL, Peter G., *Corpse Eaters, Cartoons and the Blasphemy Law*, 157-168.
- RESINES LLORENTE, Luis, *Los catecismos de Trento editados en Medina del Campo (1577-1604)*, 273-300.
- RESINES LLORENTE, Luis, *Algunos aspectos teológicos de mis escritos*, 583-593.
- SELLÉS, Juan Fernando, *Versiones averroístas y nominalistas del intelecto agente en el s. XV*, 355-371.
- STENMARK, Mikael, *How to relate Teology and Science Today. Challenges and Opportunities*, 37-56.

## LIBROS

### Sagrada Escritura

- ALVAREZ BARREDO, Miguel, *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos* (Publicaciones del Instituto teológico de Murcia OFM. Serie Mayor, 57), 597.
- ARNET, Samuel, *Wortschaftz der hebräischen Bibel. 2500 Vokabeln alphabetisch und thematisch geordnet mit Register deutsch-hebräisch*, 599.
- BAUSPIESS, Martin, *Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 42), 604.
- BENDEMANN, Reinhard von – Markus TIWALD (Hrsg.), *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), 397.
- BEYERLE, Stefan/GAUPNER, Axel/RÜTERSWORDEN, Udo (Hgg.), *Viele Wege zu dem Einen. Historische Bibelkritik-Die Vielfalt der Glaubensüberlieferung in der Moderne* (Biblich-Theologische Studien 121), 392.
- CAZEAUX, Jacques, *Marc. Le lion du désert. Essai* (Lectio divina), 603.
- EBNER, Martin, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (GNT 1,1), 600.
- Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1, 1), Erich Zenger (y otros), 595.
- FINSTERBUSCH, Karin, *Deuteronomium. Eine Einführung* (UTB 3626), 595.
- HEID, Stefan (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte*, 395.
- JAQUES, Margaret (Hrsg.), *Klagetraditionen. Formen und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike* (Orbis Biblicus et Orientalis, 251), 596.
- KREUCH, Jan, *Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaya 28-3*. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament), 169.
- LABAHN, Michael – Martin KARRER (Hrsg.), *Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung* (ABG 38), 394.
- LANGLOIS, Michael, *Le Texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique* (Orbis Biblicus et Orientalis, 252), 596.

- LATKE, Michael, *Die Oden Salomos. Griechisch – koptisch – syrisch mit deutscher Übersetzung*, 172.
- MARGUERAT, Daniel, *Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte* (AThANT 92), 393.
- OBINWA, Ignatius M. C., “I Shall Feed Them with Good Pasture” (Ezek 34:14). *The Shepherd Motif in Ezekiel 34:14: Its Theological Import and Socio-Political Implications*. (Forschung zur Bibel 125), 599.
- PIKAZA, Xabier, *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús* (Comentarios al Nuevo Testamento), 602.
- ROSELL NEBRADA, Sergio, *Christ Identity. A Social-Scientific Reading of Philippians 2.5-11* (FRLANT 240), 396.
- SAEBO, Magne, *Sprüche*. (Das Alte Testament Deutsch 16/1), 171.
- SAUR, Markus, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Einführung), 597.
- SCHELLENBERG, Annette, *Der Mensch, das Bild Gottes?. Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen in alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*, (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 101), 171 y 391.
- SCHMID, Konrad, *Jesaya, Bd. I: Jes 1-23*. (Zürcher Bibelkommentare AT 19,1), 169.
- STAUDT, Darina, *Der Eine und einzige Gott. Monotheistische Formel im Urchristentum und ihre Vorgeschichte bei Griechen und Juden* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/ Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 80), 598.
- VIDAL, Senén, *Las cartas auténticas de Pablo*, 601.
- WOLTER, Michael, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, 393.
- ZEILINGER, Franz, *Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium*, 173.

## Teología

- AMBROSIO DE MILÁN, *Discursos consolatorios*. Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler (Fuentes Patristicas 25), 175.
- ASKANI, Hans-Christoph – MENDOZA, Carlos (eds), *Où est la vérité. La théologie aux défis de la ‘Radical Orthodoxy’ et de la déconstruction* (Lieux Théologiques 45), 405.
- BÄR, Martina, *Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau*, 180.
- BUZI, P. – CAMPLANI, A., *Christianity in Egypt: Literary production and intellectual trends*. Studies in honor of Tito Orlandi (Studia Ephemeridis Augustinianum 125), 400.



- CALLES GARZÓN, Juan José, *Resucitó. Fundamentos de una teología cantada* (Biblioteca Salmanticensis-Estudios 331), 404.
- CARRABETTA, Giuseppe, a cura di, *Sant'Agostino. Il Cristo totale* (PBA 49), 608.
- Constituciones Apostólicas*, Introducción, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo (Biblioteca de Patrística 82), 174.
- COROVILLA, Ángel, *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros* (Sapientia Fidei 36), 608.
- DÖRNEMANN, Holger, *Freundschaft. Die Erlösungslehre des Thomas von Aquin*, 402.
- DRECOLL, Volker Henning und KUDELLA, Mirjam, *Augustin und der Manichäismus*, 177.
- FRAY LUIS DE LEÓN, *Tratado sobre la Religión (Tractatus de Religione)*. Introducción, transcripción, versión, notas e índices de José Rodríguez Díez, 403.
- GARRIGUES, Jean-Miguel, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission* (Cogitatio fidei 276), 178.
- GRANADO, Carmelo, *El Espíritu Santo en los Santos Padres*, 607.
- HOCK, Klaus, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, 181.
- JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías a los Hechos de los Apóstoles*. I (Homilías I-XXX) y II (Homilías XXXI-LV). Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez (Biblioteca de Patrística, 80 y 81), 173.
- KEHL, Medard, *Sentir con la Iglesia* (Principio y fundamento 6), 181.
- LANGA AGUILAR, Pedro, *Voces de sabiduría patrística*, 398.
- Lettura del De civitate dei. Libri XVII-XXIV. Lectio Augustini XXIII-XXIV*. Settimana Agostiniana Pavese (2007-2008) (Studia Ephemeridis Augustinianum 126), 399.
- LOARTE, José Antonio, *La Virgen María. Magisterio, Santos, Poetas*, 614.
- MEJZNERSAC, Mirosław, *L'Escatología di Metodio di Olimpo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 124), 176.
- MÉTROPOLITE HILARION (ALFEYEV) DE VOLOKOLAMSK, *L'Orthodoxie. 2. La doctrine de l'Église Orthodoxe*, 606.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig (hg.), *Die Instruktion 'Donum veritatis' über die kirchliche Berufung des Theologen. Dokumente und Studien der Kongregation für die Glaubenslehre*, 406.
- POIREL, Ralph, *Die Idee des Lebendigen Gottes. Franz Xaver Dieringers (1811-1876) christozentrische Offenbarungstheologie* (Bonner dogmatische Studien 50), 402.
- REUS, Manuel, coord. y otros, *La fe, Dios y Jesucristo. Una propuesta teológica*, 180.
- SALAM NAAMAN, Raad, *En el nombre de Dios de las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e Islam*, 611.

- SCHLAG, Thomas, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie* (Theologische Studien 5), 614.
- SCHLIESSER, Benjamin *Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven* (Theologische Studien NF3), 182.
- SEBASTIÁN AGUILAR, Fernando., *La fe que nos salva. Aproximación pastoral a una Teología Fundamental*, 609.
- Silenzio e Parola nella Patristica*. XXXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Rom, 6-8 maggio 2010) (Studia Ephemeridis Augustinianum, 127), 604.
- TOUTIN, Alberto, *Teología y literatura. Hitos para un diálogo* (Anales de la Facultad de Teología 3), 406.
- VANNIER, Marie-Anne, ed., *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D'Eckhart á Nicolas de Cues et leur réception*. Préface de Bernard McGinn, 179.
- WELKER, Michael, *Gottes Offenbarung. Christologie*, 401.
- WELKER, Michael, *The Theology and Science Dialogue. What can Theology Contribute? Expanded Version of the Taylor Lectures Yale Divinity School 2009*, (Theologische Anstöße 3), 407.

### **Moral – Pastoral – Liturgia**

- ARANDA, Antonio, *Una nueva evangelización. ¿Cómo acometerla?* Prólogo de Mons. Rino Fisichella, 186.
- BERNAL, José Manuel, *La Pascua en la tradición y en sus fuentes* (Biblioteca Litúrgica 41), 617.
- BLOCK, Johannes, *Die Rede von Sünde in der Predigt der Gegenwart. Eine Studie zur hamartologischen Homiletik am Beispiel von Predigten aus dem Internet*, 616.
- CALLEJA SÁENZ DE NAVARRETE, José Ignacio, *Los olvidos "sociales" del cristianismo. La dignidad humana desde los más pobres*, 184.
- CATTANEO, Arturo, ed., *¿Curas casados? 30 preguntas candentes sobre el celibato*, 183.
- ESPA, Fulgencio, *Semana Santa: vívela con Él*, 410.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Jesús, *Vivir de la Eucaristía: las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero. Materiales catequéticos, experiencias y testimonios, subsidios litúrgicos, guión de las celebraciones*, 619.
- FISICHELLA, Rino, *La nueva evangelización* (Presencia Teológica 187), 617.
- GARRIDO, Miguel Ángel (ed.), *El respeto político a la creencia*, 408.
- GÓMEZ PÉREZ, Carmina (ed.), *El compromiso que nace de la fe. Diálogo judaísmo-cristianismo-islam*, 618.
- LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo - Ignacio NÚÑEZ DE CASTRO, *Cruzando el puente. Problemas éticos relacionados con la vida*, 182.

- MARSCHÜTZ, Gerhard, *Theologisch Ethisch Nachdenken. Band 2: Handlungsfelder*, 409.
- MARTÍNEZ SISTACH, Lluís, *La Sagrada Familia, un diálogo entre fe y cultura. Un icono para la Iglesia del s. XXI*, 618.
- MONTES PERAL, Luis Ángel, *Celebrar hoy la Palabra de Dios con el Evangelio de Marcos*, 187.
- MONTES PERAL, Luis Ángel, *Celebrar hoy la Palabra de Dios con el Evangelio de Lucas*, 410.
- MORENO DE BUENAFUENTE, Ángel, *Eucaristía. Plenitud de vida*, 185.
- RATZINGER, Joseph, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, trad. J. L. del Barco, 408.
- SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Obras Completas (III). Conciones (99-159), Tiempo de Cuaresma, Pasión y Semana Santa*, 409.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Ética de la Vida*, 615.

### Filosofía

- AYLLÓN, José Ramón, *Aristóteles. Ética*, Versión resumida y comentada por José Ramón Ayllón, 189.
- BARRIO, José María, *La gran dictadura. Anatomía del relativismo*, 187.
- BOOST, Maximilian, *Natur-philosophische Emergens. Vermittler im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Religion*, 622.
- CAMPS, Victoria, *El gobierno de las emociones*, 188.
- CORAZÓN, Rafael, *El pensamiento de Leonardo Polo*, 188.
- GÓMEZ, Carlos Miguel, *Interculturality, Rationality and Dialogue. In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America (Religion in der Moderne 23)*, 414.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique, *Pensar España con Julián Marías*, 623.
- GUTIÉRREZ SANZ, Ángel, *Laicismo y nueva religiosidad*, 413.
- HEROLD, Norbert, *Einführung in die Wirtschaftsethik (Einführung Philosophie)*, 413.
- JONAS, Hans, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 412.
- KATHER, Regine, *Die Wiederentdeckung der Natur. Naturphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise*, 411.
- MAYER, C. – MÜLLER, Ch. – FÖRSTER, G. (Hrsg.), *Augustinus – Schöpfung und Zeit. Zwei Würzburger Augustinus-Studententage: «Natur und Kreatur» (5. Juni 2009). «Was ist Zeit? – Die Antwort Augustins» (18. Juni 2010) (Cassiciacum 39<sup>o</sup>)*, 621.
- PINTADO, Oscar, *Papá, ¿Por qué existen las moscas?*, 189.
- RAMOS CENTENO, Vicente, *El esplendor del mundo. Ensayo de un pensamiento de resistencia*, 412.

## Historia

- ALLER ALONSO, Domingo, OSA., *Marginación y recuperación de los campos de Puerto Rico. Misiones de los Agustinos en Puerto Rico de 1896 a 1940*, 194.
- BASSE, Michael, *Entmachtung und Selbstzerstörung des Papsttums (1302-1414)* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/1)), 191.
- BOYANO, Mariano y ESTRADA, Luis (Eds.), *Libro Becerro o Registro General de la Provincia Agustiniana de Castilla (1754-1833)*, 415.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Javier., *El P. Diego Padilla y el "Aviso al Público"*, 415.
- CENTENO GARCÍA, José, DÍEZ MAESTRO, Luis y PÉREZ PINILLOS, Julio, (eds.), *Curas obreros. Cuarenta y cinco años de testimonio 1963-2008*, 417.
- Deux martyrs de l'Église indivise: Saint Maxime le Confesseur et le pape saint Martin. Le récit de leurs process et de leur mort pas des témoins oculaires.* Introduction, traduction et notes de Jean-Miguel Garrigues (Sagesses chrétiennes), 190.
- FAGGIOLI, Massimo, *Historia y evolución de los movimientos católicos. De León XIII a Benedicto XVI*, 192.
- GONZÁLEZ VELASCO, Modesto, OSA., *Bto. Pedro Martínez Ramos, Mártir Agustino, 1902-1936. Figueruela de Arriba (Zamora)*, 194.
- GONZÁLEZ VELASCO, Modesto, OSA., *Bto. Julián Zarco Cuevas, 1887-1936. Mártir Agustino. Bibliotecario de la Real de El Escorial. Académico de la R. A de la Historia*, 418.
- GRESCHAT, Martin, *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945-2005)*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/2, 191.
- HOLZE, Heinrich, *Die Kirchen des Nordens in der Neuzeit (16. bis 20. Jahrhundert)*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/11, 191.
- LEPPIN, Volker, *Theologie im Mittelalter* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11), 192.
- MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos, *Historia de la confianza en la Iglesia*, 419.
- MONJAS TRINITARIAS DE SUESA, *Monjas Trinitarias de Avinyanya. Monacato femenino medieval. Colección documental*, 416.
- MORALES, José., *Breve historia del Vaticano II*, 625.
- PÉREZ ROLDÁN, Carmen, *Historia de España. La realidad de la nación española*, 624.

## Espiritualidad

- BASILIO DE CESAREA, *A los jóvenes: Cómo sacar provecho de la literatura griega; Exhortación a un hijo espiritual*, Introducción, traducción y notas de F. A. García Romero (Biblioteca de Patrística 83), 195.

- BOCOS MERINO, Aquilino, *Un relato del Espíritu. La vida consagrada postconciliar*, 197.
- BURKHART, Ernst - Javier LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*. Estudio de Teología espiritual, vol. 2º, 198.
- EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, A., OAR, *Los salmos son mi gozo*. La Espiritualidad Agustiniense de las *Enarraciones in Psalmos*, 197.
- EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, A., *El clamor del corazón, 10 Palabras sobre la oración en San Agustín*, 419.
- ESPARZA, Michel, *Sintonía con Cristo*, Libros de Espiritualidad Patmos 250, 202.
- FAZIO, Mariano, *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la Libertad*, 420.
- FUENTES MENDIOLA, Antonio, *La amistad. Un tesoro por descubrir*, 629.
- GONZÁLEZ MARCOS, Isaac, *Haced lo que dicen. Itinerario espiritual para los jóvenes del tercer milenio*, 626.
- GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *Vaya usted con Dios... Cómo reconstruir la creencia*, 202.
- GRIFONE, Joseph, *De los evangelios a Jesucristo*. Los caminos de la razón y del corazón, 199.
- HAHN, Scott, *Muchos son los llamados. Sobre la grandeza del sacerdocio*, 202.
- LORDA, Juan Luis, *La señal de la Cruz*, 628.
- MIRAS, Jorge, *Fidelidad a Dios* (Patmos. Libros de Espiritualidad 252), 421.
- OLLIER, Jacques. *Firmamentum narrat*. La théorie augustinienne des Confessions, 196.
- PACOT, Simone, *¡Vuelve a la vida!*, 201.
- RIDRUEJO, Belén Mª, *La llevaré al silencio. Una experiencia de encuentro en el desierto*, 627.
- ROJO MARTÍNEZ, Fernando, *La seducción de Dios. Perfiles de hagiografía agustiniana*. Ilustraciones de János Hajnal. Presentación de M. A. Orcasitas. Nueva edición corregida y aumentada, 628.
- SAN JUAN BAUTISTA MARÍA VIANNEY, *Vida y Virtud. Homilias II*, trad. J.M. Llovera, Libros de espiritualidad Patmos 249, 203.
- SCHÖNBORN, Christoph, *Hemos encontrado Misericordia. El misterio de la Divina Misericordia*. Prólogo y edición de H. P. Weber, 200.
- SEGOVIA, María Josefa, *La Gracia de hoy*. Introducción y selección de escritos Aranzazu Aguado Arrese. 421.
- SIMÓN, Jesús, *Con Jesús en el Calvario* (Libros de espiritualidad Patmos 251), 201.
- TORRALBA ROSELLÓ, Francesc, *Jesucristo 2.0*, 626.

### **Educación – Varios**

- ANTÓN, Ara, *Un pueblo mágico...a veces*, 422.
- BIELER, Andrea (Ed.), *After Violence: Religion Trauma and Reconciliation*, 629.

- CARNICERO, Jesús, *Entre Chabolas. Inicios del colegio Tajamar en Vallecas*, 204.
- CASTILLO, Gerardo, *14 líderes inesperados*, 631.
- GALEANO, Juan Carlos, *Amazonia y otros poemas*, 423.
- GALEANO, Juan Carlos, *Yacumama (and other mythical beings)*, trd. J. Kimbrell y R. Morgan, 423
- LEE, Euna y DICKEY, Lisa, *El Mundo es más grande ahora. Mi Cautiverio en Corea del Norte*, 204.
- LUCAS, Joaquín Benito de, *Poesía y religiosidad en la Edad Media Castellana*, 205.
- MORO, Tomás, *Epigramas*. Traducción y Prólogo de C. Cabrillana, 630.
- REGAN, Jaime, *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la amazonía*, Tercera edición corregida y aumentada, 423.
- STAMATEAS, Bernardo, *Gente tóxica*, 204.
- TOTUMO MEJÍA, Carlos A., *Aproximación al ideario pedagógico de san Agustín. Antecala constructivista al aprendizaje significativo y a la educación dialógica* (Biblioteca Básica Familiar Agustiniana 9), 203.
- VON SALES DOYÉ, Franz, *Die alten Trachten der männlichen und weiblichen Orden*, 422.



# **PUBLICACIONES PERIÓDICAS DE LOS AGUSTINOS O.S.A. EN ESPAÑA**

- *ARCHIVO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7  
47007 Valladolid  
[editorial@agustinosvalladolid.org](mailto:editorial@agustinosvalladolid.org)

- *ESTUDIO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7  
47007 Valladolid  
[editorial@agustinosvalladolid.org](mailto:editorial@agustinosvalladolid.org)

- *LA CIUDAD DE DIOS*

Real Monasterio  
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)  
[edes@edes.es](mailto:edes@edes.es)

- *RELIGIÓN Y CULTURA*

Columela, 12  
28001 Madrid  
[ryc@agustinos-es.org](mailto:ryc@agustinos-es.org)

- *REVISTA AGUSTINIANA*

Paseo de la Alameda, 39  
28440 Guadarrama (Madrid)  
[editorial@agustiniana.com](mailto:editorial@agustiniana.com)



## PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
  - , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
  - , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
  - , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
  - , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
  - , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
  - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
  - , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
  - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.
  - , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*. Valladolid 2003.
  - , *El Convento de San Agustín de Burgos*. Valladolid 2008.
  - , *Bto. Tomás de San Agustín*. Valladolid 2008.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
  - , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
  - , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
  - , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
  - , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
  - , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
  - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
  - , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
  - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
  - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*. Valladolid 1989.
  - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
  - , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
  - , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
  - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
  - , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
  - , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- , *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
- CAMPELO, M. M<sup>a</sup>, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.<sup>a</sup> ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.
  - , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
  - , *"Cuentos Castellanos"*. Valladolid 2008.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
  - , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico.* Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas.* Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada.* Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984.* Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas.* Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas.* Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas,* Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos.* Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M<sup>a</sup> de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian.* Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.).* 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X).* Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilias sobre la 1<sup>a</sup> Carta de san Juan.* Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín.* Valladolid 2000.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología.* Valladolid 2008.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarreal... OSA (1587-1665).* Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas.* Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila.* 2 vols., Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual.* Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893).* Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española.* Madrid 1964.
- , *Crítica y humanismo.* Madrid 1966.
- , *Letras e historia.* Madrid 1966.
- , *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico).* Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I.* Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina).* Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla.* Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.<sup>a</sup> de, *Tras las huellas de San Agustín.* Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma (Devocionario).* Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas.* Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico.* Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles.* 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas.* 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas.* Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos.* 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos.* 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional.* 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid,* 11 vols., Valladolid 2003-2008.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano.* Valladolid 1983.
- , *El camino agustiniano,* Valladolid 1991.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León.* Valladolid 1987.

#### NOVEDADES

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *La eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios (2<sup>a</sup> edición)* Valladolid 2011.