

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXIX

Fasc. 1

ENERO-ABRIL
2004

SUMARIO

ARTÍCULOS

M. BERJÓN MARTÍNEZ, <i>Identidad e iniciación cristiana (II)</i>	5
L. RESINES LLORENTE, <i>Los catecismos de Claret</i>	33
J. VEGA, <i>El aprendizaje de los sentidos</i>	79
J. ANTOLÍN SÁNCHEZ, <i>Nietzsche, crítico y liberador del cristianismo: entre Diónisos y el Crucificado</i>	135

LIBROS	169
--------------	-----

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXIX



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
2004

S U M A R I O

ARTÍCULOS

M. BERJÓN MARTÍNEZ, <i>Identidad e iniciación cristiana (II)</i>	5
L. RESINES LLORENTE, <i>Los catecismos de Claret</i>	33
J. VEGA, <i>El aprendizaje de los sentidos</i>	79
J. ANTOLÍN SÁNCHEZ, <i>Nietzsche, crítico y liberador del cristianismo: entre Diónisos y el Crucificado</i>	135
LIBROS	169

DIRECTOR: **Pío de Luis Vizcaíno**
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Alfonso Garrido Sanz**
ADMINISTRADOR: **José M^a Balmori Ruiz**
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Constantino Mielgo Fernández**
José Vidal González Olea
Jesús Álvarez Fernández

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

SUSCRIPCIÓN PRECIOS DE 2004
España: 35,00 Euros
Otros países: 57,00 Euros
IVA no incluido

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

CON LICENCIA ECLESIASTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2004

Identidad e iniciación cristiana (II)

II.- LA INICIACIÓN CRISTIANA CLÁSICA

A estas alturas de nuestro trabajo, consideramos que es oportuno delimitar lo que se puede entender por “iniciación cristiana” para no reducirla a los aspectos litúrgicos ni a los catequéticos, pues cualquiera de los dos sería parcial y restrictivo¹.

“En general, ‘iniciación cristiana’ es aquel proceso por el que una persona es introducida al misterio de Cristo y a la vida de la Iglesia, a través de unas mediaciones sacramentales y extrasacramentales, que van acompañando el cambio de su actitud fundamental, de su ser y existir con los demás y en el mundo, de su nueva identidad como persona cristiana creyente.”².

El Catecismo de la Iglesia Católica en el epígrafe sobre “La iniciación cristiana” afirma:

“Desde los tiempos apostólicos, para llegar a ser cristiano se sigue un camino y una iniciación que consta de varias etapas. Este camino puede ser recorrido rápida o lentamente. Y comprende siempre algunos elementos esenciales: el anuncio de la Palabra, la acogida del Evangelio que lleva a la conversión, la profesión de fe, el Bautismo, la efusión del Espíritu Santo, el acceso a la comunión eucarística.” (CCE 1229)

1. “Por tanto, la Iniciación no consiste sólo en la celebración de los sacramentos del Bautismo, la Confirmación y la primera Eucaristía, aunque estos momentos rituales constituyen de hecho la cumbre de todo el proceso. La Iniciación tampoco se reduce a la catequesis general y a las catequesis presacramentales. Es decir, no es un mero programa educativo de la fe ni una preparación para el compromiso cristiano, ni siquiera en el caso de los adultos en proceso de redescubrimiento o de maduración de su fe. La Iniciación cristiana comprende a la vez todos los aspectos señalados, conectados entre sí.” J. LÓPEZ, *La iniciación cristiana, inserción en Jesucristo y en la vida de la Iglesia*, en *Phase* 218 (1997) 121.

2. D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, 33. “El ritual no presenta solamente la celebración de los sacramentos del bautismo, la confirmación y la eucaristía, sino también todos los ritos del catecumenado [...]” (RICA 2).

El reciente documento de la Conferencia Episcopal Española dedicado al tema que nos ocupa se afirma:

“La Iniciación cristiana es la inserción de un candidato en el misterio de Cristo, muerto y resucitado, y en la Iglesia por medio de la fe y de los sacramentos. [...] Esta inserción en el misterio de Cristo va unida a un itinerario catequético que ayuda a crecer y a madurar la vida de fe. En efecto, ‘la catequesis es elemento fundamental de la Iniciación cristiana y está estrechamente vinculada a los sacramentos de la iniciación’.” (IC 19-20)

No queremos prodigar las referencias a lo que se entiende por ‘iniciación cristiana’, pero consideramos que las mejores aproximaciones a una definición de la misma son deudoras del documento AG 14 cuando, hablando de los que han recibido la fe en Cristo por medio de la Iglesia, dice que deben ser admitidos al catecumenado, que es “una formación y noviciado convenientemente prolongado de la vida cristiana”, para que se unan más a Cristo³. Y sigue afirmando:

“Iniciense, pues, los catecúmenos convenientemente en el misterio de la salvación, en el ejercicio de las costumbres evangélicas y en los ritos sagrados que han de celebrarse en los tiempos sucesivos, y sean introducidos en la vida de fe, de liturgia y de caridad del pueblo de Dios.”

La fe cristiana no se demuestra, se muestra; no se impone, se propone. Los que la aceptan como gracia han de comenzar un proceso eclesial para hacerla madurar. En cuanto que la fe tiene una estructura simbólica y sacramental, necesita de la Iglesia como sacramento de Cristo, para alcanzar su plenitud.

“Hablar de iniciación en el cristianismo es, pues, tratar de la manera por la que un individuo en su marco determinado, con un apoyo apropiado y a través de medios propios adquiere la identidad cristiana que se interioriza verdaderamente como un don del Señor”⁴.

Por el hecho de que los *marcos* culturales van cambiando a lo largo del tiempo y del espacio, los *medios propios* de la iniciación habrán de cambiar

3. “Recobrar el sentido de los sacramentos de iniciación y de la iniciación cristiana es tarea ineludible para la presencia en el mundo de una Iglesia con identidad. No hay identidad cristiana sin los sacramentos de iniciación. Y éstos reclaman el catecumenado.” A. CAÑIZARES LLOVERA, *Los sacramentos de iniciación cristiana*, en *Teología y Catequesis* 28 (1988) 642.

4. A. GINEL VIELVA, *La iniciación cristiana como lugar especial de la formación del lenguaje religioso*, en *Teología y Catequesis* 4 (1982) 515.

para conseguir su objetivo permanente: *adquirir la identidad cristiana*. En los dos apartados siguientes vamos a intentar poner de manifiesto las etapas del catecumenado antiguo así como algunos elementos importantes de su liminaridad.

II. 1.- Etapas de la iniciación cristiana antigua⁵

De sobra conocido es que el catecumenado clásico no fue uniforme en las diferentes iglesias locales. Con todo, vamos a tratar de descubrir la *estructura profunda de la iniciación cristiana* que sí creemos permaneció constante en los periodos en los que esta se llevó a cabo antes de que el estado de cristiandad se implantase definitivamente.⁶ A pesar de los profundos cambios históricos así como de las diferencias locales, creemos que tanto las etapas fundamentales como los objetivos de la iniciación cristiana fueron similares en las distintas iglesias a partir del siglo II. Para descubrir la estructura profunda a la que hemos hecho referencia, vamos a servirnos fundamentalmente de dos guías privilegiados: Hipólito de Roma y Agustín de Hipona⁷. Estos autores testimonian dos momentos históricos diferentes en la iniciación cristiana: el primero lo hace cuando el cristianismo es una religión más, aunque minoritaria, dentro de la cuenca mediterránea, en medio de persecuciones intermitentes y teniendo que afrontar el problema de los *lapsi*; el segundo, por el contrario, cuando el cristianismo se ha convertido en la religión oficial del Imperio Romano con todo lo que lleva consigo de seguridad para la Iglesia, de privilegios para sus miembros y de tensiones herético-cismáticas en su seno. Si en el primer caso la iniciación trataba de asegurar y hacer madurar la conversión inicial que se había produ-

5. Una aportación breve pero densa en contenido respecto al proceso de iniciación cristiana en las diferentes Iglesias a lo largo del tiempo, así como las etapas que lo conformaban lo tenemos en M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, Descleé de Brouwer, Bilbao 1986, 37-124. Para un breve resumen de las etapas y elementos esenciales del catecumenado antiguo cf. J. DANIELOU - R. DU CHARLAT, *La catequesis en los primeros siglos*, Studium, Madrid 1975, 37-59.

6. Cf. G. GROppo, *Catecumenado antiguo*, en J. Gevaert (dir.), *Diccionario de catequética*, CCS, Madrid 1987, 146. "Sin querer forzar el valor probativo de cada texto, que habría que precisar según su origen, se desprende, con todo, de todos estos escritos populares una convicción de conjunto: en el siglo III, la práctica catecumenal presenta por todas parte la misma estructura." M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 78. La cursiva es nuestra.

7. El mejor, más profundo y completo estudio del proceso de iniciación cristiana según San Agustín al que hemos accedido es el de W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, The Liturgical Press, Collegeville 1995.

cido por la primera evangelización para que el candidato permaneciera fiel en la Iglesia dentro de un contexto social adverso, en el segundo el proceso de iniciación se había reducido considerablemente al tiempo de la cuaresma y pretendía llamar a la conversión a los que pedían el acceso a la Iglesia por motivaciones no siempre relativas a la fe. En la primera etapa, la conversión y el crecimiento en la fe eran sellados con los sacramentos de iniciación cristiana; en la segunda, los sacramentos empezaban a recibirse sin que la fe y la conversión estuvieran aseguradas⁸.

La sociedad del Imperio Romano constituía un serio obstáculo para acceder a la vida cristiana. Hasta el 313 la Iglesia vivió una situación difícil en medio de un ambiente hostil y de persecuciones intermitentes. Este contexto hace insistir en la exigencia para la admisión de candidatos y la misión. Como consecuencia, la Iglesia tuvo que organizar un tiempo de prueba e iniciación cuyo desarrollo progresivo cristalizó en la estructuración del catecumenado⁹. La preparación y el discernimiento se hacían de manera seria y exigente utilizando para ello un período de tiempo suficientemente prolongado con el fin de consolidar una conversión sincera que transformase la totalidad de la vida de los que pedían hacerse cristianos. La estructura profunda del catecumenado clásico estaba determinada por la ordenación de los diferentes elementos que lo componían para conseguir su finalidad propia. Pese a que el catecumenado varía de unas iglesias a otras, podemos basarnos en la segunda parte de la *Tradición Apostólica* de Hipólito (nn. 15-21) para descubrir algunas de las claves y constantes del catecumenado antiguo¹⁰.

8. Cf. M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 115-117; A. LÓPEZ CALVO, *La iniciación cristiana: una problemática actual*, en *Teología y Catequesis* 72 (1999) 12.

9. "Se entiende por catecumenado (de *katejein* = instruir de palabra), en sentido más clásico, la instrucción iniciática de carácter catequético-litúrgico-moral, creada por la Iglesia de los primeros siglos, con el fin de preparar y conducir a los convertidos adultos, a través de un proceso espaciado y dividido por etapas, al encuentro pleno con el misterio de Cristo y con la vida de la comunidad eclesial, expresado en su momento culminante por los ritos bautismales de iniciación: bautismo, ritos posbautismales, eucaristía, que normalmente presididos por el obispo, se celebran en la vigilia pascual." D. BOROBIO, *Catecumenado*, en C. Floristan - J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 131.

10. Cf. J. DANIELOU - R. DU CHARLAT, *La catequesis en los primeros siglos*, 28-29. "Es en el siglo III cuando el itinerario hacia el bautismo es más exigente y está mejor estructurado. Lo que Hipólito de Roma dice de él ya lo pone de manifiesto. Pero los historiadores no han mostrado aún suficientemente que la práctica de Hipólito, lejos de ser una afortunada excepción, refleja en realidad la manera habitual de hacer de las diferentes Iglesias esparcidas por el mundo mediterráneo." M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 132. Para la misma idea cf. *ib.* 62. No es de la misma opinión A. NOCENT, *Iniciación cristia-*

Como institución iniciática eclesial, el catecumenado es el conjunto de instrucciones, símbolos y ritos de paso utilizados por la Iglesia para instruir, acompañar y llevar a cabo, con el que no es un miembro de la comunidad, la transición entre su estado previo –pagano– y el estado final –fiel cristiano– como miembro de pleno derecho integrado en la comunidad cristiana. Al ser una institución iniciática participa del mismo esquema trifásico de los ritos de paso: *separación*, *margen* (o *limen*) y *agregación*.

Separación	Margen (o limen)	Agregación
Supone, por parte del aspirante, un interés inicial por ser cristiano y una separación del modo de vida previo que hasta entonces estaba llevando. El aspirante ha de dar muestras de una primera conversión y de una fe inicial. Se le somete a un primer examen para constatar si se ha dado y si se ha separado de su antigua conducta.	El estado del catecúmeno es ambiguo, aunque ha de clarificarse progresivamente al ir avanzando por las sucesivas etapas del catecumenado hasta madurar su primera conversión. El catecúmeno es un ‘pasajero’ que está en camino de convertirse en cristiano aunque todavía no lo sea¹¹. Por ello, no puede aún participar plenamente de la asamblea litúrgico-eucarística¹². Al mismo tiempo no puede llevar la vida del pagano que era antes pues se está entrenando para renunciar al pecado y adherirse plenamente a Cristo. El catecúmeno es una especie de embrión que está siendo gestado en el seno de la Iglesia mediante sus cuidados y solicitud¹³.	El elegido, a través de los sacramentos de iniciación, alcanza un nuevo estado (hijo adoptivo de Dios, miembro pleno de la Iglesia...) y por ello adquiere derechos y obligaciones en la nueva comunidad a la que es agregado. Su nuevo estado está claramente definido, en contraste con la etapa anterior. La Iglesia en la que ha sido iniciado espera del nuevo miembro que profese su misma fe y se comporte de acuerdo con ciertas normas y patrones éticos inspirados en el Evangelio como discípulo de Cristo y en comunión con la Iglesia.

na, en D. Sartore – A. M. Triacca (dir.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1054. Para una breve exposición de la evolución de la iniciación cristiana en la Iglesia postapostólica cf. M. A. MEDINA, *La iniciación como proceso de madurez socio-religiosa. Breve recorrido por la historia*, en *Teología y Catequesis* 72 (1999) 27-35.

11. “Los catecúmenos llevan la señal de la cruz en la frente: son ya de la casa grande; sólo les falta que de esclavos pasen a ser hijos; ya son algo, ya son de la casa grande.” (SAN AGUSTÍN, *In Joh.* 11,4).

12. “Se dice al catecúmeno: ¿Crees en Cristo? Y él contesta: Sí, creo, y se hace la señal de la cruz; lleva ya en la frente la cruz de Cristo y no se ruboriza de la cruz de su Señor. Esta es la señal de que creyó en su nombre. Hagámosle otra pregunta: ¿Comes la carne y bebes la sangre del Hijo del hombre? No entiende lo que le decimos: es que Jesús aún no se ha confiado o entregado a él.” (SAN AGUSTÍN, *In Joh.* 11,3)

13. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Joh.* 12,3.

La iniciación cristiana estaba compuesta por cuatro etapas de duración desigual: 1ª *pre-catecumenado*, 2ª *catecumenado*, 3ª *preparación próxima y celebración de los sacramentos de iniciación*, 4ª *mistagógica*, etapas que básicamente se van a volver a repetir en nuestros días en el RICA¹⁴.

Etapas	denominación	
	en Oriente	en Occidente
acercamiento inicial		accedentes, venientes, rudes
preparación remota	atechoumenoi	audientes
preparación próxima al bautismo	photizomenoi	electi, competetens

a) 'Pre-catecumenado'

Hipólito no nos informa respecto a esta primera etapa aunque sí otros autores.¹⁵ El *pre-catecumenado* no tenía una duración limitada y era, por así decirlo, una evangelización no sistemática llevada a cabo por los cristianos en sus ambientes.¹⁶ Mediante un anuncio kerigmático, poniendo de manifiesto la fe y vida cristiana en contraposición por una parte con los de fuera –judíos, paganos y herejes– y por otra con de dentro –cristianos que no viven de acuerdo con su nueva condición–.¹⁷ El objetivo de esta etapa era despertar el interés y una primera conversión en el destinatario que muestra un cierto interés por el cristianismo.¹⁸ “Los que se presentaban como

14. Para la tabla que sigue cf. J. DANIELOU - R. DU CHARLAT, *La catequesis en los primeros siglos*, 38-39; L. RESINES, *El catecumenado en “De catechizandis rudibus”*, en *Estudio Agustiniano* 22 (1987) 373-374; J. OROZ RETA, *Introducción a “De catechizandis rudibus”*, en San Agustín, *Obras completas* XXXIX, BAC, Madrid 1988, 425-427.

15. Cf. M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 68-69. “Si deseas alcanzar tú también esa fe, trata de adquirir conocimiento del Padre.” (Cf. *Discurso a Diogneto* X, 1). Aunque, por una parte, el *Discurso a Diogneto* puede encuadrarse dentro de la apología, por otra, puede también considerarse como una primera presentación del mensaje cristiano destinado a los que son precatecúmenos. El *De catechizandis rudibus* es la obra que mejor nos ilustra el período previo al catecumenado.

16. Para una sugerente exposición sobre lo que motivaba el interés inicial por el cristianismo en el período que va desde finales del siglo I a comienzos del IV cf. F. J. MARTÍNEZ, *Iniciación y catequesis en la Iglesia antigua: apuntes marginales*, en *Teología y Catequesis* 4 (1984) 535-550.

17. Cf. *Discurso a Diogneto* II-IV; SAN AGUSTÍN, *De cat. rud.*, VII, 11; XXVII, 55.

18. Cf. *Discurso a Diogneto* I-II,1.

candidatos al bautismo y accedían, por tanto a la instrucción cristiana habían dado ya un paso previo: interesarse por la nueva fe. La magnitud de este paso, las rupturas con todo un mundo de prejuicios y de actitudes espontáneas que implicaba, es algo que tal vez nos resulta hoy difícil imaginar”¹⁹.

Para acceder al catecumenado (= ser ‘oyente de la palabra’) se requería pasar un examen de ingreso previo.²⁰ Los postulantes debían presentarse ante los doctores y ser interrogados por ellos sobre las razones y motivos que les condujeron a la fe y sobre su estado de vida. Los fieles que hicieron la primera evangelización, generalmente laicos, eran interrogados sobre la capacidad de los presentados “para escuchar la palabra” (*Trad. Apost.* 15). Ellos eran sus garantes ante la comunidad. En el examen se interrogaba también sobre el oficio del candidato, ya que había profesiones y oficios que la comunidad consideraba incompatibles con el ser cristiano (regente de una casa de prostitución, escultor o pintor que fabrique ídolos, actor de teatro, auriga, gladiador o cualquier otra ocupación vinculada a los juegos, sacerdote pagano, magistrado, mago, astrólogo, adivinador...) por implicar idolatría o ir contra la moral cristiana. Hipólito, en la enumeración que hace, no trata de agotar todas las profesiones indignas del cristiano, sino que otras muchas las deja para que sean discernidas por la comunidad guiada por el Espíritu.²¹ El primer escrutinio se hacía antes de que lleguen los fieles²² pues parece que también ellos participaban, al menos con su presencia, de la mayor parte del proceso de iniciación.²³

Con este primer escrutinio la comunidad cristiana pretende poner de manifiesto y constatar que la primera fase de la iniciación se ha llevado a cabo, es decir, que se ha producido una primera separación respecto a talentos y conductas incompatibles con los valores y sentidos compartidos en la comunidad cristiana. Este primer examen trata sobre las *intenciones y disposiciones* del candidato.²⁴ No era suficiente la mera respuesta del candidato

19. F. J. MARTÍNEZ, *Iniciación y catequesis en la Iglesia antigua: apuntes marginales*, 536.

20. Cf. G. GROppo, *Catecumenado antiguo*, 147.

21. “Si hemos omitido algo, las profesiones mismas os instruirán, ya que todos tenemos el Espíritu de Dios.” (*Trad. Apost.* 16). Cf. SAN AGUSTÍN, *De fide et op.* XVIII, 33.

22. Cf. *Trad. Apost.* 15.

23. Cf. *Trad. Apost.* 35.

24. “La finalidad de estas [...] preguntas es establecer si existen las condiciones objetivas, tanto para la escucha fructífera de la catequesis como para el cumplimiento de los compromisos éticos, que dimanen de la fe.” (G. GROppo, *Catecumenado antiguo*, 147). Respecto al uso que Orígenes hacía del pacto de Siquém (Jos 24, 14-24) Dujarier afirma: “El principio de la catequesis supone, por lo tanto, para el oyente, un acontecimiento análogo al de Siquém. Por eso la aplicación de este texto a los catecúmenos es perfectamente pertinente

sobre su propia intención, sino que se necesita el aval tanto de la propia vida como la de un garante que, habiéndole acompañado en su decisión, testificase en su favor asegurando la rectitud de dicha intención. La comunidad quería estar segura de que los candidatos tenían capacidad para ‘escuchar’, pues consideraba que no todos, debido a sus condiciones de vida objetivas, tenían el oído abierto para entender. Este ‘entendimiento’ estaría abierto si se había producido la conversión inicial, de lo contrario nada de lo que oyeran les cambiaría la vida. Lógicamente, los garantes o padrinos deberían de ser fieles de la propia comunidad. El aval de la propia vida debía dar pruebas claras y, hasta cierto punto, objetivas de que el candidato se había separado de un modo de vida previo contrario al Evangelio. Si esta separación no era constatada por parte de la comunidad, el candidato no era considerado idóneo para continuar la iniciación debido a que las condiciones objetivas en su forma de vida van a impedir la progresión e introducción del candidato en la fase siguiente. Un candidato que no rompiese con las estructuras vitales previas se consideraba incapacitado para ser introducido o iniciado en la vida diferente inaugurada por el misterio pascual de Cristo. Dicho de otro modo, un sujeto que no ‘muriese’ no podía aspirar a ‘resucitar’.

A partir del 313 la situación social en la que vive la Iglesia cambia. De ser una religión marginal, se irá convirtiendo en la religión del Imperio. Ante la nueva situación surgieron nuevos problemas y se intentaron buscar nuevas soluciones.²⁵ El número de los que pedían el bautismo creció, aunque no siempre sus motivos fueran sinceros. La mayor facilidad para entrar en la Iglesia y las posibles ventajas que ello podía suponer hacían que la petición de entrada tuviera, en muchos casos, motivaciones bastardas. Los padres afirmaron la necesidad de investigar y discernir los verdaderos motivos del postulante para, en caso necesario, purificarlos.²⁶ Con todo, poco a poco, el examen de ingreso al catecumenado fue perdiendo importancia hasta convertirse en un acto formal de dar el nombre para recibir los sacramentos. Con todo, se conserva en el siglo V un testimonio de lo que podría ser el ingreso en el catecumenado que consistiría básicamente en preguntar al candidato si cree en los enunciados básicos de la fe católica, la signación solemne y el rito de la sal.²⁷

y la manera como Orígenes les enseña a leer su experiencia en la Palabra misma de Dios es admirable.” M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 70.

25. Cf. L. RESINES, *El catecumenado en “De catechizandis rudibus”*, 377-381.

26. Cf. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Procat.* 5; SAN AGUSTÍN, *De cat. rud.* V, 9; VI, 10; XVII, 26; M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 84-86.

27. Cf. SAN AGUSTÍN, *De cat. rud.* XXVI, 50.

La iniciación cristiana no comienza con el catecumenado sino cuando en una persona, al entrar en contacto con la Iglesia –con los cristianos concretos–, surge la curiosidad, la pregunta por el comportamiento diferente que percibe y que, a su vez, remite a un sentido de vida también distinto. El precathecumenado comienza cuando la fe de la Iglesia, por ser esencialmente sacramental –en el sentido profundo y amplio del término– es percibida de manera concreta en gestos de esperanza o caridad por un no creyente. Normalmente, la Iglesia se hace presente mediante sus miembros en los diferentes ámbitos de la existencia cotidiana.

“[...] el cristianismo es fundamentalmente un seguimiento. Alguien se pone en movimiento porque percibe en la vida de otros hombres una realidad –no expresable tal vez– que merece ser seguida. Naturalmente, para que el encuentro se produzca se requieren determinadas condiciones por parte de la acción del creyente. Esa acción tiene que ser gratuita, inexplicable desde la sabiduría de este mundo, tiene que llevar el sello de la necesidad de la cruz. De otro modo no hay extrañeza, y sin extrañeza no hay pregunta. [...] la conducta del creyente remite necesariamente a una realidad que está más allá, y que es justamente lo que la hace posible. Remite, en primer lugar, a la Iglesia. Lo que el cristiano vive –la fe, la esperanza y la caridad, que es, en definitiva, lo que ofrece a los otros–, lo vive en tanto que cristiano, en tanto que miembro de la Iglesia. La forma de vivirlo es hacerse cristiano, incorporarse a la comunión de la Iglesia. Pero ni siquiera ésta es la referencia última. La referencia última, lo que convierte la necesidad en sabiduría [...] es la locura de la cruz, es el hecho de Jesucristo. Ha habido, en la historia humana, un acontecimiento, de alcance universal, que no sólo desvela de forma adorable la divinidad (‘Dios es amor’), sino que transforma de cuajo el significado de la historia y de la vida de los hombres. Desde ahí –y sólo desde ahí– se explica la absurda conducta de los cristianos”²⁸.

Después de que la sinagoga se cerró como medio para la misión (cf. Jn 9,22), y dado que los foros públicos les eran hostiles, los cristianos tuvieron que ejercer la misión en los ámbitos cotidianos (la calle, el trabajo, las relaciones humanas...).²⁹ La dinámica esencialmente sacramental de fe está en el origen de la misma: la auténtica vida de fe de un cristiano es sacramental y remite, necesariamente, a la sacramentalidad más amplia de la Iglesia que, a su vez, trasluce la presencia de Jesucristo, sacramento del Padre. La ecle-

28. F. J. MARTÍNEZ, *Iniciación y catequesis en la Iglesia antigua: apuntes marginales*, 549.

29. Cf. F. J. MARTÍNEZ, *Iniciación y catequesis en la Iglesia antigua: apuntes marginales*, 543.

sialidad, la sacramentalidad y la misión de la vida cristiana –determinadas por la fe, la esperanza y la caridad– se implican y reclaman mutuamente³⁰.

“ [...] en la Iglesia antigua nadie se sentía excluido del mandato del Señor: ‘Id a todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación’ (Mc 15,15). La sensibilidad hacia la misión es previa e independiente del lugar que se ocupa en la comunidad cristiana. No es tampoco una especie de ‘añadido’ a la vocación cristiana, sino un componente esencial del hecho de ser miembro de la Iglesia”³¹.

El testimonio de una vida moral elevada, que contrastaba con la del entorno social, junto con la fortaleza a la hora de afrontar el martirio, confería autoridad y credibilidad a personas humildes, sin formación académica, que se apoyaban exclusivamente sobre la fe en Cristo. El testimonio de esta fe profunda es lo que constituye la clave de la misión y el punto de partida de la pregunta del no creyente.³² Para Paul Tillich “Es el testimonio silencioso de la comunidad de fe y amor lo que convence al que pregunta, el cual puede ser silenciado pero jamás convencido por los argumentos más incontrovertibles.”³³ De esta manera, la misión es al mismo tiempo, comienzo de la preliminaridad iniciática y uno de los signos que verifican que la iniciación cristiana ha llegado a cumplir su objetivo.

“[...] el que ha sido evangelizado evangeliza a su vez. He ahí la prueba de la verdad, la piedra de toque de la evangelización: es impensable que un hombre haya acogido la Palabra y se haya entregado al Reino sin convertirse en alguien que a su vez da testimonio y anuncia.” (EN 24).

La etapa preliminar de la iniciación cristiana acaba cuando el que ha recibido el testimonio cristiano se siente interpelado en su vida, accede a la fe inicial y manifiesta su interés por convertirse. En otras palabras: cuando el destinatario descubre gozosamente que el Evangelio encarnado por el testigo eclesial puede ser el sentido que oriente su vida y está dispuesto a

30. “El punto original del que se ha de partir para una determinación del acto de fe y de toda relación con Dios en una teología cristiana no es, en efecto, formalmente expresado, una relación sujeto-objeto, sino una relación sujeto-sujeto, el yo-tú del amor fraterno realizado o rehusado.” J. B. METZ, *La incredulidad como problema teológico*, en *Concilium* 6 (1965) 78.

31. F. J. MARTÍNEZ, *Iniciación y catequesis en la Iglesia antigua: apuntes marginales*, 542. Cf. EN 59-60.

32. Cf. EN 21; 42-43; 46.

33. Citado por A. GARRIDO, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, Sígueme, Salamanca 1979, 250.

recorrer el proceso que le afiance ese descubrimiento, se encuentra ante el primer umbral o grado de la iniciación cristiana, es decir, ante el acceso a la etapa liminar o catecumenado.

b) Catecumenado

El *catecumenado* es, hablando con propiedad, la segunda fase de la iniciación cristiana y se corresponde a la fase o periodo liminar de los *ritos de paso*. Según la *Tradición Apostólica*, el catecumenado consistía en la instrucción oral durante tres años llevada a cabo por los ‘doctores’ que podían ser clérigos o laicos.³⁴ El objetivo de estas catequesis no era tanto la instrucción intelectual, como se ve bien por la cláusula de excepción,³⁵ sino la maduración de la opción de fe tomada a raíz de la etapa anterior y el hacerla verdad en la propia vida del catecúmeno.³⁶

Un factor que se introduce a partir del siglo IV digno de ser mencionado es la práctica habitual, entre muchos que comenzaban el catecumenado, que dilataban el mismo durante años sin dar el paso hacia los sacramentos de iniciación. En teoría eran catecúmenos, pero en la práctica posponían el bautismo *sine die*, unas veces por miedo a romper los compromisos bautismales, otras por la comodidad de gozar de las ventajas de los cristianos pero sin someterse a las exigencias de los fieles.³⁷ San Ambrosio se lamentaba de esta situación:

“Nadie se ha inscrito todavía, aún es noche para mí. Lo he avisado en la fiesta de Epifanía, y nada he recibido aún. He trabajado durante el día; espero tu orden, porque tú lo dices echaré las redes.” (*Tratado sobre el Evangelio de San Lucas* 4,76).

34. Cf. *Trad. Apost.* 17-19. Es curioso que en la primera parte de este escrito dedicada a la construcción de la Iglesia (nn. 1-14) se haga mención de quienes tienen un lugar especial en la comunidad (obispo, presbíteros, diáconos, confesores, viudas, lectores, vírgenes, subdiáconos) pero no se diga ni una sola palabra respecto a los doctores que desempeñarán un papel importantísimo en el catecumenado.

35. “Pero, si alguno fuera celoso y aplicado en el cumplimiento de sus obligaciones, no se juzgará el tiempo, sino solamente su conducta” (*Trad. Apost.* 17).

36. “Esta institución tenía la finalidad de preparar en común a las personas adultas que habían manifestado la intención de convertirse al cristianismo, tanto para perfeccionar su conversión en el plano de la ortodoxia y de la ortopraxis como para la recepción de los sacramentos de la iniciación cristiana” G. GROppo, *Catecumenado antiguo*, 146.

37. Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* I, 17-18. Una de las razones de la decadencia del catecumenado hay que buscarla en esta prolongación cuasi indefinida del estado de catecumenado cf. L. RESINES, *El catecumenado en “De catechizandis rudibus”*, 374; M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 86-90; G. GROppo, *Catecumenado antiguo*, 148.

Las mejores catequesis bautismales y mistagógicas corresponden al período que va del siglo IV al VI, el número de bautizados aumenta, pero todo ello manifiesta la progresiva relajación respecto a los siglos precedentes.³⁸ La estructura catecumenal se mantiene, pero cada vez hay menos convertidos. A pesar de todo, los obispos no dejarán de insistir en la necesidad de una auténtica conversión y fe para acceder al bautismo. El peligro de vaciar los ritos de su significado e implicaciones se extendía, por ello, los pastores no dejaron de llamar la atención sobre este punto.³⁹

Si el catecumenado duraba –siguiendo el testimonio de Hipólito, tres años– después del Edicto de Milán el tiempo se va reduciendo progresivamente hasta prácticamente limitarse a la Cuaresma.⁴⁰ El rito del *nomen dare*, o inscripción del nombre de los aspirantes que deseaban recibir el bautismo en la próxima vigilia pascual, inauguraba el catecumenado al comienzo de la cuaresma⁴¹.

c) Los sacramentos de iniciación cristiana

La *preparación próxima a los sacramentos de iniciación cristiana* comenzaba, según el testimonio de Hipólito, con un segundo examen sobre la vida de los elegidos para recibir el bautismo: “¿Vivieron honestamente mientras eran catecúmenos? ¿Honraron a las viudas? ¿Visitaron a los enfermos? ¿Hicieron todo tipo de buenas obras?” (*Trad. Apost.* 20). Si los que fueron sus garantes en la primera presentación daban un informe positivo, los candidatos eran considerados *elegidos* para recibir los sacramentos de iniciación a los que se prepararían durante una semana⁴² escuchando el

38. Cf. M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 132.

39. “Cuando existe un propósito sincero, hace que seas llamado; pero si sólo tienes dispuesto el cuerpo, pero estás ausente con la mente, perderás el tiempo. Al bautismo se acercó también en cierta ocasión Simón Mago, pero no se sintió iluminado: y realmente bañó su cuerpo en el agua, pero no dejó que el Espíritu iluminase su corazón; el cuerpo bajó a la piscina; pero el alma no quedó sepultada con Cristo ni resucitó juntamente con él. Pongo este caso como ejemplo para que tú no caigas” (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Procat.* 1-2). Cf. J. LÓPEZ SÁEZ, *Catecumenado e inspiración catecumenal*, 286.

40. Cf. M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 118; 132; G. G. GROPPPO, *Catecumenado antiguo*, 148.

41. Cf. SAN AMBROSIO, *De Sacr.* 3,2,12-13; SAN AGUSTÍN, *Confesiones* IX, 14; SAN AGUSTÍN, *Serm.* 229, 1; M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 104-111. El rito del *nomen dare* al comienzo de la cuaresma suponía, a partir del siglo IV, la preparación más intensa para recibir los sacramentos de iniciación, pero de hecho se convirtió en el comienzo del catecumenado cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 98-101.

42. Cf. D. BOROBIO, *Catecumenado*, 134; M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 99; 118; E. ROMERO POSE, *Catequesis en la época patrística*, en V. M^a Pedrosa et al.,

Evangelio, con la imposición diaria de las manos, ayuno, exorcismos, oraciones y el rito del *epheta*.⁴³ A pesar del cambio que supusieron los edictos de Constantino y el de Teodosio, San Agustín afirma claramente:

“Algunos enseñan indiscretamente que todos deben ser admitidos al bautismo de la regeneración de nuestro Señor Jesucristo, aunque no quisieran cambiar su vida mala y torpe [...] incluso alardeando con descaro que quieren permanecer en ella. [...] Juzgan perverso y a destiempo enseñar primero cómo debe vivir un cristiano y después bautizarlo. Estiman que debe preceder el sacramento del bautismo a la enseñanza de la vida y costumbres que practicará después [...]”⁴⁴.

Como vemos, la iniciación sacramental suponía una separación respecto de la vida y valores previos para poder insertarse como persona regenerada en la comunión cristiana. El obispo de Hipona no puede ser considerado como representante del ala extremista de la Iglesia respecto a la admisión al bautismo, pues se opone al rigorismo de los donatistas y, con sano realismo teológico-pastoral admite que en la misma Iglesia hay que saber tolerar la presencia de buenos y malos cristianos.⁴⁵ Con todo, defiende la necesidad de una seria preparación y conversión de vida antes del bautismo⁴⁶.

La *traditio symboli* y la *traditio orationis* eran, a partir de siglo IV, las entregas solemnes del Credo y del Padre Nuestro al final de las catequesis cuaresmales con las que los competentes realizaban la preparación próxima para recibir el bautismo.⁴⁷ Las dos *traditio* eran la transmisión de dos puntos de referencia fundamentales de la fe y se presentaban como fórmulas-tipo.

Nuevo diccionario de catequética I, San Pablo, Madrid 1990, 366. Otros autores consideran que este periodo de preparación inmediata duraba toda la cuaresma cf. J. LÓPEZ SÁEZ, *Catecumenado e inspiración catecumenal*, en V. M^a Pedrosa et al., *Nuevo Diccionario de Catequética* I, San Pablo, Madrid 1990, 285.

43. Cf. *Trad. Apost.* 20. “Así pues, ¿qué hicimos el sábado? La ‘aperitio’: Las ceremonias de la ‘aperitio’ se celebran cuando el sacerdote te toca los oídos y las narices. ¿Qué significan? [...recuerda el texto de Mc 7,4] Palabra hebrea [*epheta*] que quiere decir: ‘ábrete’. El sacerdote por tanto te toca los oídos para que se te abran a la explicación y sermón del sacerdote.” SAN AMBROSIO, *De Sacr.* 1,1,2.

44. SAN AGUSTÍN, *De fide et op.* I, 1.

45. Cf. SAN AGUSTÍN, *De fide et op.* IV, 6; XXVII, 49.

46. Cf. SAN AGUSTÍN, *De fide et op.* VI, 9; XXVII, 49.

47. Respecto a la duración de la catequesis (las semanas de cuaresma), su contenido (la Escritura y el credo), los ritos catecumenales del símbolo (*traditio* y *redditio*) que se desarrollaba en Jesurálén tenemos tanto el testimonio de su obispo Cirilo como de Egeria. Cf. EGERIA, *Itiner.* 46, 3-6. La liturgia de las entregas no aparece atestiguada hasta el siglo IV, aunque algunas obras de Tertuliano, Orígenes y Cipriano (s. III) son iniciaciones a la oración a partir del Padre Nuestro cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 131; 135; 137.

“[...] la recitación de memoria de la *regula fidei* como fórmula de la identidad cristiana es importante. Recitar el Credo no es sólo un acto de fe, decisión, entrega o compromiso. Es afirmación a la vez de un contenido preciso de la fe, de una realidad objetiva que se acoge y acepta a través de la fe de la Iglesia”⁴⁸.

El Símbolo era el signo de que la fe cristiana es un todo orgánico que puede expresarse, por muy imperfectas que sean las palabras empleadas. La formulación de los diferentes credos depende, en la mayor parte de los casos, de las luchas y polémicas contra las distintas herejías. El Padrenuestro, por otra parte, es el signo de una fe que se hace palabra dirigida a Dios como alabanza y petición⁴⁹. En Milán, San Ambrosio hacía la *traditio orationis* en las catequesis mistagógicas, mientras que en Hipona primero se entregaba el símbolo⁵⁰ y una semana después el Padre Nuestro. La *redditio symboli* y la *redditio orationis* eran los ritos por los que los competentes recitaban de memoria el símbolo y la oración del Señor respectivamente ante la comunidad cristiana, salvo excepciones⁵¹.

Los sacramentos de iniciación cristiana, junto con los ritos que los acompañaban, tenían lugar durante la vigilia pascual: las renunciaciones a Satanás,⁵² la primera unción con el aceite de exorcismo,⁵³ el bautismo por triple inmersión,⁵⁴ la segunda unción con el aceite de acción de gracias, entrada en la iglesia, la imposición de manos, la unción del obispo con el aceite de acción de gracias, signación en la frente, el beso junto con el deseo de la paz del obispo y la participación en la eucaristía⁵⁵. La recepción de los sacra-

48. M. MATOS, *La catequesis como Traditio evangelii in symbolo*, en *Actualidad catequética* 106 (1982) 103.

49. Cf. J. VERNERRE - H. BOURGEOIS, *Perspectivas catecumenales. Un futuro para la fe*, Marova, Madrid 1980, 143.

50. Cf. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 56,1; 57,1; 58,1; 59,1.

51. Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* VIII, 5.

52. Cf. *Trad. Apost.* 21; SAN AMBROSIO, *De Myst.* 2,5; 7; SAN AMBROSIO, *De Sacr.* 1,2,5;8.

53. Cf. *Trad. Apost.* 21; SAN AMBROSIO, *De Sacr.* 1,2,4.

“En el rito milanés hay una inversión respecto al rito romano. En este último, la renunciación es anterior a la unción con el óleo de los catecúmenos; aquí, en cambio, San Ambrosio atestigua que el catecúmeno era ungido antes de la renunciación, como si esta fuera un episodio de la lucha contra el demonio. Otra característica del rito que atestigua Ambrosio y que se ha mantenido en el rito ambrosiano es la fórmula binaria de la renunciación, cuando, en cambio la romana es ternaria.” SAN AMBROSIO, *La iniciación cristiana. (La explicación del Símbolo, los Sacramentos, los Misterios)*, C. Basevi (ed.), Rialp, Madrid 1977, 46, nota 4.

54. Cf. *Trad. Apost.* 21; SAN AMBROSIO, *De Sacr.* 2,6,16; 2,7,20; SAN AMBROSIO, *De Myst.* 5,28.

55. Cf. *Trad. Apost.* 21. Según A. Kavanagh, la confirmación aparece como un evento de transición que hace de bisagra entre el bautismo (realizado en una relativa privacidad

mentos constituía el punto culminante de la iniciación cristiana pues suponía la agregación del elegido a Cristo y como miembro pleno a la comunidad cristiana.

La fe cristiana puede ser considerada como una opción de vida de adhesión y seguimiento de Cristo lo cual implica una renuncia de otras posibilidades de vida que se oponen a dicho seguimiento. En el rito de la renuncia se trata de expresar la dinámica interior que se produce en el que ha escuchado la predicación de la Palabra y cree en ella. En esta dinámica hay un rechazo explícito de la situación anterior en la que la persona se encontraba antes de ser creyente. El rito de la renuncia es la expresión simbólico-ritual –y por tanto externa– de la actitud interna de conversión. Mientras el Nuevo Testamento considera esta actitud de conversión como indispensable (cfr. Mc 1,4; Lc 3,3; Hch 2,38) para aceptación de la Buena Noticia, sin embargo, no demanda una forma concreta por la que esta actitud deba ser expresada simbólicamente. Desde muy pronto, el rito de la renuncia a Satanás entró a formar parte de la iniciación cristiana como símbolo de conversión junto con la profesión de adhesión a Cristo. Bajo este rito litúrgico se encuentra la experiencia central cristiana de ‘llegar a creer’. La fe implica aquí un evento, un paso dinámico de una situación a otra, un cambio, una *metanoia*, una introducción en un nuevo mundo de conciencia, una inserción en la historia de salvación que asume el pasado, el presente y el futuro. Este drama de la iniciación cristiana es descrito de muchas maneras en el Nuevo Testamento, por ejemplo, en el encuentro entre Felipe y el eunuco etíope en el camino hacia Gaza (Hch 8, 26-40) o en la conversión de Saulo en el camino de Damasco (Hch 9,1-19). La renuncia a Satanás es explicada de forma tipológica por Cirilo recurriendo al relato de la salida de Egipto (Ex 14, 15-31) para pasar posteriormente a descubrir la centralidad de la liberación del pecado otorgada por Cristo (cf. *Mistag.* 1, 2-8). Uno de los hilos conductores en la interpretación de la fórmula de renuncia a Satanás y compromiso con Cristo es la presunción de que la persona que quiere convertirse a Cristo y comprometerse con Él entrando a su servicio es impedida para hacerlo por un antiguo contrato que la ata en una dura servidumbre. La persona no es responsable de este contrato, pero lo hereda; tampoco puede romper este contrato por sus solas fuerzas, pues su antiguo amo es demasiado poderoso. Para pasar de la esclavitud a la libertad no es suficiente un simple compromiso litúrgico-ritual con Cristo. La implica-

debido a la desnudez de los candidatos) y la eucaristía pública cf. A. KAVANAGH, *Initiation: Baptism and Confirmation*, en *Worship* 46 (1972) 273.

ción de este compromiso conlleva entrar en una vida al servicio de Cristo, una nueva conciencia de su mundo hacia el que el catecúmeno está en camino de preparación para que, por este paso, se dé cuenta de los impedimentos –internos y externos– que impiden esta autodeterminación. Esta falta de libertad, particularmente en el entorno concreto del candidato es rechazada por medio de la fórmula verbal (“Renuncio a ti, Satanás, y a todas tus obras, y a toda tu pompa, y a todo tu culto”) y del lenguaje corporal (movimiento de las manos,⁵⁶ giro corporal del oeste al este,⁵⁷ el pisotear determinados símbolos del pecado⁵⁸) para entrar en la libertad de Cristo. El bautismo, mediante el rito de las renunciaciones, hace referencia a un cambio de señorío, un reconocimiento vivencial de que sólo Jesús es el Señor. Para romper la antigua esclavitud, el candidato no está sólo pues necesita la ayuda del poder de Cristo que le apoya en un momento tan decisivo.⁵⁹ Haciendo pues memoria del poder salvífico de Cristo, el candidato se une en su decisión personal al nuevo Señor para romper en el presente la antigua servidumbre que había heredado. La solemne expresión del nuevo compromiso⁶⁰ es manifestación de la conversión interior y de un cambio de las relaciones interpersonales del candidato con los otros y con el mundo⁶¹.

56. Cf. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Mistag.* I, 2.4.

57. Cf. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Mistag.* I, 9.

58. “Se devuelve a la humildad lo que se negó a la soberbia. En el momento de los escrutinios, es cierto, y cuando el mismo inductor de la fuga y la desertión es debidamente increpado con la fuerza de la tremenda Trinidad, no estabais revestidos de cilicio, pero, no obstante, vuestros pies estaban místicamente firmes en él. Hay que pisotear los vicios y las pieles de cabra; hay que rasgar los trapos sacados de siniestros cabritos. El padre misericordioso saldrá a vuestro encuentro con el vestido originario, él que no dudó en inmolar el becerro cebado para que desapareciera vuestra pestífera hambre. Comed su carne, bebed su sangre [...]” SAN AGUSTÍN, *Serm.* 216, 10-11. Este texto hace mención de un exorcismo cuaresmal que consistía en ponerse de pie sobre una piel de cabra. Para Agustín, la piel de cabra es símbolo de los pecados a los que renuncian los catecúmenos cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas* XXIV, BAC, Madrid 1983, 794, nota 16; W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, 263. Un rito parecido debía existir en Milán, pero en este caso los catecúmenos “apoyaban sus pies desnudos sobre un cilicio de tela, símbolo del hombre viejo que el cristiano debe deponer y pisotear.” SAN AMBROSIO, *La iniciación cristiana. (La explicación del Símbolo, los Sacramentos, los Misterios)*, edición de C. Basevi (ed.), Rialp, Madrid 1977, 23, nota 1. Sobre los escrutinios y exorcismos en el catecumenado de los siglos IV al VI cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 120-122.

59. “Renuncio a ti, Satanás, a ti que eres tirano maligno y muy cruel. Ya no temo –dijiste– tu fuerza: Cristo la deshace haciéndome partícipe de su sangre y de su carne para, por ellas, destruir la muerte con su nombre para que no esté sometido eternamente a esclavitud.” (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Mistag.* I, 4).

60. “Creo en el Padre, y en el Hijo y en el Espíritu Santo, y en un único bautismo de conversión.” (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Mistag.* I, 9).

61. Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* VIII, 12.

No se trata de fórmulas y gestos muertos, sino de expresiones de lo que ya se ha debido ir produciendo previamente en la vida entera del candidato de forma real. En este acto se expresa lo real del cambio de vida en forma ritual. Por ello, si se vacía lo ritual de lo real se convierte en fórmula muerta vaciada de todo sentido y eficacia. La ayuda de Cristo a la hora de romper el antiguo pacto es ineficaz si no viene en ayuda de una decisión de romper tal vínculo. La adhesión de fe está vacía si no existe la relación interpersonal que antes hemos comentado.

Los ritos de agregación llevados a cabo en la vigilia pascual varían de unas iglesias a otras y a lo largo de los siglos, pero el que permanece constante es el bautismo propiamente dicho y, a continuación, la participación en la eucaristía. La participación en el Cuerpo de Cristo pone de manifiesto que el 'paso' se ha consumado. La comunión eucarística es el rito de agregación por excelencia pues manifiesta que el neófito forma parte de la expresión máxima de la comunidad.

d) Etapa mistagógica

Ser acogido y acoger, superar las antiguas servidumbres y escapar a determinadas alienaciones para entrar en una relación más estrecha con Cristo: esta es la dinámica que está bajo toda la dinámica de la iniciación cristiana. La libertad cristiana se mide no sólo por la esclavitud de que la iniciación separa sino también por la comunión en la que introduce. Para asegurar plenamente la inserción del neófito en la comunidad que le acoge, participa durante el tiempo pascual en unas catequesis especiales que, a diferencia de las catequesis previas, desvelan los misterios en los que el nuevo miembro ha sido iniciado. Las catequesis mistagógicas intentan que el neófito –la *nueva planta*– pueda injertarse sólidamente en la vida de la comunidad cristiana que es el Cuerpo de Cristo. La *mistagogia* es, pues, la instrucción impartida para ayudar a los candidatos a entender el significado de lo que se dijo e hizo en la liturgia de su iniciación en la vida cristiana; es la instrucción en el significado de los misterios o sacramentos.⁶² La función pastoral de la *mistagogia* era hacer de puente entre los sacramentos celebrados, su significado y su proyección hacia el resto de la vida cristiana. La *mistagogia* es la catequesis propia que trata de llevar a plenitud la agrega-

62. Cf. H. M. RILEY, *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1974 2.

ción al misterio de Cristo y de la comunidad cristiana que se ha llevado a cabo de manera sacramental.

No tenemos constancia documental de que durante los tres primeros siglos de la Iglesia existiera una etapa mistagógica con actos propios destinados a los neófitos. Con el declinar del catecumenado en el siglo IV, se sintió la necesidad de prolongar la formación de los que habían sido iniciados sacramentalmente. Durante una semana (*'in albis'*), los neófitos eran los destinatarios de unas catequesis especiales para ayudarles a profundizar en los misterios (sacramentos) de los que habían participado y a vivir de acuerdo a la nueva condición⁶³.

II. 2.- Elementos de la liminaridad catecumenal

El catecumenado, como etapa liminar de la iniciación cristiana, fue de vital importancia en el proceso de iniciación cristiana descrito por Hipólito. El catecumenado, en su estricto sentido, tenía un antes y un después: el antes lo determina la acción evangelizadora de la Iglesia por la que despierta un primer interés por el mensaje del Evangelio y una primera conversión hacia Él. La fase que sigue al catecumenado ha de ser la agregación del neófito a la comunidad cristiana de cuya vida previamente no participaba en plenitud.

A continuación vamos a centrarnos en algunas características –negativas y positivas– propias del catecumenado clásico que anteriormente hemos detectado en la fase liminar de los *ritos de iniciación*. El catecumenado es, según los testimonios patrísticos, un ‘tiempo ambiguo’ al ser, en el sentido que le da Victor Turner, un tiempo ‘anti-estructural’.

a) Aspectos negativos de la liminaridad catecumenal

El catecumenado, como intervalo e institución eclesial, pone de manifiesto unos aspectos que podemos llamar ‘negativos’. Como institución, el catecumenado es, en el sentido sociológico del término, una etapa ‘anti-estructural’: las relaciones, valores y normas que hasta entonces estaban vigentes son suspendidas y reemplazadas por otras. El catecumenado antiguo era, en este sentido, una especie de institución ‘contracultural’ frente al ámbito del que proviene el candidato.

63. Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 189-198.

a. 1.- Invisibilidad

La invisibilidad estructural del catecúmeno comienza, propiamente cuando es aceptado para comenzar el catecumenado. Se simboliza con el primer examen mediante el cual la comunidad constata, mediante indicios externos, que se ha producido en el candidato la conversión inicial. Esta invisibilidad estructural hace referencia a que *ya no está* en el ámbito y lugar que ocupaba en la fase anterior como ‘pagano’, pero *todavía no está* en la posición que ocupará al final de la iniciación como ‘fiel’. La invisibilidad de los catecúmenos se ponía de manifiesto al formar un ‘orden’ especial dentro de la asamblea litúrgica. Según Hipólito, al finalizar cada catequesis, los catecúmenos oraban separados de los fieles⁶⁴ señalando así su no-pertenencia a la comunidad de los fieles. Por otra parte, terminada la ‘misa de los catecúmenos’ (hoy liturgia de la Palabra) salían del templo. San Agustín, para explicar de manera simbólica el sentido del catecumenado comparaba a los que pertenecían a este orden con los granos de trigo que, sin existir, fueron ‘creados’ y ‘llevados’, es decir, apartados, por la predicación del Evangelio. Y continúa diciendo: “Mientras permanecisteis en el catecumenado estabais como guardados en el granero; cuando disteis vuestros nombres comenzasteis a ser molidos con el ayuno y los exorcismos”⁶⁵. El catecumenado es, por tanto, el ámbito donde los catecúmenos son ‘colocados aparte’ para que su estado previo sea triturado o demolido y posibilitar, más tarde, la regeneración al modo de vida propio de los creyentes en Jesucristo. Durante el catecumenado se trataba de dar muerte al ‘hombre viejo’ y por tanto la invisibilidad estructural formaba parte de su condición. Al mismo tiempo, el catecumenado es lugar de gestación, comparado con el seno materno donde se está gestando, de manera invisible, a nuevos cristianos: “Se les daba el nombre de *competentes* porque con su petición sacudían las entrañas maternas para nacer [...]”⁶⁶.

a. 2.- Impureza

El catecúmeno, al estar colocado en la fase liminar, llevaba una vida estructuralmente ambigua y todavía no totalmente definida. Debía ser colocado aparte para preservar la vida comunitaria ya estructurada respecto a las referencias fundamentales de la identidad cristiana. La vida de los catecúmenos estaba, al mismo tiempo, desestructurada y pre-estructurada y, por

64. Cf. *Trad. Apost.* 18.

65. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 229, 1.

66. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 228, 1.

tanto, no podían compartir completamente la misma vida de los fieles. Cuando terminaba la catequesis los catecúmenos –como ya hemos dicho– oraban separados de los fieles laicos y, al final de la plegaria, no se daban el beso de la paz “puesto que su beso no es santo aún” (*Trad. Apost.* 18). El catecumenado, como etapa destinada a conseguir la estructuración del destinatario conforme a los referentes de identidad cristiana, tenía dos ritos clásicos con este fin: uno miraba a la estructuración ‘exterior’ –los escrutinios– y otro a la estructuración ‘interior’ –los exorcismos–. Aunque esta división no debe ser considerada de manera excesivamente rígida, hace referencia tanto a la acción humana como a la divina⁶⁷.

“Hasta ahora hemos celebrado los misterios de los escrutinios. Se nos ha hecho preguntas para que no haya ninguna inmundicia en nuestro cuerpo. Los exorcismos, en cambio, iban dirigidos y han conseguido la santificación no sólo de nuestro cuerpo, sino también de nuestra alma”⁶⁸.

a. 3.- Pobreza

En el catecumenado, el objetivo es renacer a la nueva vida en Cristo pues la antigua ha sido empobrecida y degradada por el pecado. Ser conscientes de esta situación era necesario para valorar la iniciación y apreciar nueva vida a la que los candidatos iban a ser introducidos. Negar la realidad del pecado imposibilitaba para recibir la salvación de Cristo⁶⁹. Ningún catecúmeno podía, por tanto, presumir de ningún título o posesión previa pues

67. Cf. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 216, 10-11. Estos ritos están encaminados a expresar el “conflicto que se debate en el corazón del convertido entre Cristo y Satán. Este trata de cerrar el camino que va hacia Dios y de retener al catecúmeno en sus redes. Todos estos ejercicios de Cuaresma [oraciones, ayunos, insuflaciones, lecturas bíblicas, exorcismos] tienen por objeto desasir progresivamente el alma del dominio que el demonio opera sobre ella.” M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 121. La cosmovisión de la antigüedad, en la que las fuerzas demoníacas eran las responsables de todos los desastres y calamidades, modeló la concepción cristiana de la conversión. Algunas veces, se hablaba de la conversión en términos semejantes a los empleados por nosotros, pero otras consideraban la conversión en términos cosmológicos de ahí la importancia que tenían las prácticas cuaresmales en términos de lucha contras las fuerzas de las tinieblas cf. W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, 260-265.

68. SAN AMBROSIO, *Expl. Symb.* 1. “Solamente hacia el final del siglo IV la palabra escrutinio (*scrutinium*) aparece en Ambrosio. En aquel momento, en efecto, en razón de la afluencia de catecúmenos y del carácter precario de su conversión, la Iglesia tuvo que organizar exorcismos creando los escrutinios de Cuaresma.” M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 117. Los exorcismos están atestiguados desde mucho tiempo antes en la *Tradición Apostólica*.

69. Cf. SAN AMBROSIO, *De Sac.* 3,2,12-13.

su condición común era compartir la pobreza radical del pecado de la que ninguno podía salir por sus propios medios⁷⁰.

b) Aspectos positivos de la liminaridad catecumenal

b.1.- Gestación

Remite a la clásica imagen de la Iglesia como Madre. Su origen, antes que mariológica, se enraíza en la misión evangelizadora de la misma Iglesia. Los destinatarios de la misión son hechos hijos de Dios por mediación de la Iglesia en su función maternal.⁷¹ El proceso y la estructura iniciática de la Iglesia estaba durante los primeros siglos en el centro de su ser y su obrar:

“¿Qué tienen que hacer [los catecúmenos] para que se les confíe Jesús? Renacer del agua y del Espíritu Santo; que la Iglesia dé a luz a los que lleva en sus entrañas. Salgan a la luz después de ser concebidos. Habrá pechos que los alimenten y no teman sofocarse en naciendo; no se alejen de los pechos maternos”⁷².

La Iglesia no sólo debía gestar y dar a luz a nuevos miembros de Cristo sino que también tenía que mantener esa vida incipiente arropando a los neófitos con el ejemplo de una vida coherente en todos los que ya son, o deben ser, fieles.

“De estos días, los siete u ocho en que nos encontramos se dedican a los sacramentos que han recibido los recién nacidos. Los que hasta hace poco recibían el nombre de *competentes*, ahora se llaman *infantes*. Se les daba el nombre de *competentes* porque con su petición sacudían las entrañas maternas para nacer; se les llama *infantes* porque acaban de nacer para Cristo los que antes habían nacido para el mundo. Ha nacido en ellos la vida, que en vosotros debe de tener ya sólidas raíces. Los que sois fieles ya, dadles ejemplo; pero no ejemplos que les conduzcan a la muerte, sino ejemplos que les sean de provecho.

70. Los elegidos no podían llevar nada a la vigilia pascual en la que iban a ser bautizados, excepto la ofrenda para la eucaristía. En el momento de ser introducidos en el agua para ser bautizados no podían llevar ningún objeto extraño como por ejemplo las joyas cf. *Trad. Apost.* 20-21.

71. “Mi sermón se dirige a vosotros, niños recién nacidos, pequeños en Cristo, nuevo retoño de la Iglesia, gracia del Padre, fecundidad de la madre [...]” SAN AGUSTÍN, *Serm.* 260 A, 1. “No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por Madre.” SAN AMBROSIO, *Expl. Symb.* 4, 13. Cf. M. DUJARIER, *Breve historia del catecumenado*, 119-120; M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 76-77.

72. SAN AGUSTÍN, *In Joh.* 12,3.

Los que acaban de nacer ponen sus ojos en cómo vivís vosotros, los nacidos antes”⁷³.

b. 2.- ‘Estructura social’ de la liminaridad catecumenal

Las relaciones de los catecúmenos con sus iniciadores y de los catecúmenos entre sí eran las que normalmente se establecen en cualquier tipo de iniciación en una sociedad tradicional. Por una parte, el sometimiento a la autoridad de los maestros (también llamados *doctores audientium*) y, por otra, la igualdad entre los catecúmenos son las características más destacables. Mientras que en la comunidad cristiana puede haber, propiamente hablando, una estructura social mucho más compleja, en el catecumenado ‘sólo’ hay dos posiciones posibles: maestro o discípulo.

En el catecumenado, por su misma definición, se trataba de hacer *resonar* la palabra de Dios para que el catecúmeno afianzase y llevase a madurez su primera conversión. La catequesis, independientemente de todas las discusiones que en torno a ella se puedan establecer, necesita siempre un ‘testigo’ que anuncie explícitamente la Buena Noticia. Ese testigo, como miembro de la comunidad cristiana, transmite un mensaje que no es de su invención ni de la comunidad a la que pertenece sino que ha sido recibido y aceptado desde la fe. Por esta razón, la autoridad del iniciador no descansaba sobre sí mismo sino sobre el mensaje a transmitir: el Evangelio.

“No hablo de cosas peregrinas ni voy a búsqueda de lo absurdo, sino, discípulo que he sido de los Apóstoles, me convierto en maestro de las naciones: yo no hago sino transmitir lo que me ha sido entregado a quienes se han hecho discípulos dignos de la verdad. [...] Si no contristas esta gracia, conocerás lo

73. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 228, 1. “Y lo que sigue nos pertenece ya a nosotros. *En la santa Iglesia*. Nosotros somos la santa Iglesia; pero no dije ‘nosotros’, como si me refiriese sólo a los que estamos aquí, a quienes ahora me oís, sino a cuantos por la gracia de Dios somos fieles cristianos en esta Iglesia, es decir, en esta ciudad; cuantos hay en esta región, en esta provincia, cuantos hay al otro lado del mar y en todo el orbe de la tierra [...] ¡Honrémosla porque es Señora de tan gran Señor! ¡Grande y particular la misericordia del esposo para con ella! La encontró meretriz, y la hizo virgen. No debe olvidar que fue meretriz, para no olvidar la misericordia de su libertador. [...] La Iglesia es virgen. Tal vez me dirás: ‘Si es virgen, ¿cómo da a luz hijos? O, si no alumbra hijos, ¿cómo es que hemos dado nuestros nombres para nacer de sus entrañas?’ Respondo: ‘Es virgen y da a luz; imita a María, que dio a luz al Señor.’ ¿Acaso Santa María no dio a luz siendo virgen y permaneció siéndolo? Así la Iglesia: da a luz y es virgen; y, si lo piensas atentamente, da a luz a Cristo, puesto que los bautizados son miembros suyos. Dice el Apóstol: *Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros*. Si, pues, alumbra los miembros de Cristo, la semejanza con María es grandísima.” SAN AGUSTÍN, *Serm.* 213, 8.

que el Verbo habla por medio de quienes quiere y cuando quiere. Y, en efecto, cuantas cosas fuimos movidos a explicaros con celo por voluntad del Verbo que nos las inspira, os las comunicamos por amor de las mismas cosas que nos han sido reveladas”⁷⁴.

La obediencia que el catecúmeno debe al catequista estaba en función, por una parte, de Dios mismo como fuente de la revelación y, por otra, en función del mensaje que no podía ser inventado por los que son iniciados. En el caso de la catequesis, la fuente del mensaje y el mensaje mismo coinciden, pues no se trata de un conjunto de verdades abstractas sino del misterio de Dios revelado por Jesucristo: revelación y revelador coinciden. Esta es la razón por la que la autoridad de los ‘maestros’ de la iniciación cristiana no es absoluta en sí misma sino que depende del sometimiento de éstos a la autoridad del ‘único Maestro’⁷⁵.

“Hijo mío, noche y día *te acordarás del que te anuncia la palabra de Dios y lo honrarás como al Señor*, pues donde se proclama su soberanía, allí está el Señor. Buscarás cada día la presencia de los santos para descansar en sus palabras”⁷⁶.

En la medida en que los iniciadores se sometan a la autoridad del único Maestro y sean obedientes a su voluntad así podrán desempeñar su misión y solicitar de sus destinatarios el *obsequium fidei* sin que se produzcan rupturas y crisis de sentido.

En la fase del catecumenado, todos los que estaban siendo iniciados participaban de una igualdad básica. Las diferencias de estatus que en su vida pasada les distanciaban eran anuladas porque las estructuras previas habían sido eliminadas en función de la iniciación que pretendían alcanzar.

“Vuestro mismo nombre, el hecho de que se os llame *competentes*, manifiesta que eso es lo que deseáis, que eso ambicionáis con toda la fuerza de vuestra mente. ¿Qué otra cosa significa el término *competentes* sino que piden conjuntamente? Lo mismo que co-docentes, con-currentes, co-sedentes, no significan otra cosa sino que enseñan, corren y se sientan al mismo tiempo, del mismo modo la composición de la palabra *competente* indica a quienes piden y desean una misma cosa a la vez. ¿Y qué es esa única cosa que pedís y deseáis sino aquello por lo que clama cierto hombre intrépido que ya había depuesto los deseos carnales y vencido los temores mundanos?”⁷⁷.

74. *Discurso a Diogneto* XI, 1.7-8.

75. Cf. SAN AGUSTÍN, *De cat. rud.* VII,11.

76. *Didaché* IV, 1-2. La cursiva es muestra. Para la misma idea cf. *Ps-Bern.* XIX, 9.

77. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 216, 1.

En el orden o grupo de los catecúmenos todos forman una especie de 'comunidad aparte' en la que las diferencias jerárquicas han sido abolidas porque todos comparten un mismo camino donde sus deseos y destinos están fusionados. La unión profunda que se establece en el mismo 'condiscipulado' trata de crear lazos profundos que les aúnen en vistas a la comunión de la que van a formar parte. De esta manera, el catecumenado es anticipo y escuela de la comunión a la que entrarán a formar parte. El grupo de iniciandos es una piña de 'compañeros' que anticipa y prepara para la auténtica compañía eclesial de los que 'comen el mismo pan' (= *cum-panis*).

b. 3.- Comunicación del Misterio cristiano

Al participar activamente, por medio de los signos visibles que constituyen la liturgia propia de la iniciación catecumenal, el candidato era ayudado para que descubriera significativa y experiencialmente la historia de la salvación como relato en el que insertarse vitalmente. Esto se hacía no sólo con una instrucción verbal (catequesis) sino también a través de una participación activa y concreta en acciones físicas que el candidato realizaba para pasar simbólicamente de un mundo visible a otro invisible. En estos ritos de paso el mundo conocido por la experiencia del catecúmeno no era destruido sino iluminado en profundidad para ser iniciado en el significado de su propia vida a la luz del plan salvífico de Dios. Pasar por la iniciación simbólica cristiana suponía para el neófito volver a su misma existencia para vivirla, a partir de ese momento, en un nivel más profundo de entendimiento en la compañía de Dios y de la comunidad. El neófito accedía a estos nuevos compañeros de camino por mediación de la liturgia cristiana de iniciación⁷⁸.

La comunicación del misterio cristiano se llevaba a cabo mediante la catequesis y se condensaba en el Símbolo⁷⁹. Su entrega era una catequesis-

78. Cf. H. M. RILEY, *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, 1-2.

79. "El símbolo constituye en vosotros lo que debéis creer y confesar para poder alcanzar la salvación. Lo que dentro de poco vais a recibir, confiar a la memoria y proferir verbalmente, no es novedad alguna para vosotros o cosa jamás oída. En efecto, en variedad de formas soléis oírlo tanto en la Sagrada Escritura como en los sermones de la Iglesia. No obstante eso, se os ha de entregar todo junto, brevemente resumido y lógicamente ordenado para edificar vuestra fe, facilitar la recitación y no cargar demasiado a la memoria. Estas son las cosas que, sin cambiar nada, habéis de retener y luego recitar de memoria." SAN AGUSTÍN, *Serm.* 214, 1. "El símbolo es, pues, la regla de fe, compendiada en pocas palabras

rito que se llevaba a cabo con los catecúmenos que habían sido considerados dignos de recibir los sacramentos de iniciación. En los días previos a la Pascua, se realizaban muchos ritos que preparaban de manera inmediata la agregación de los iniciandos a la comunidad cristiana.

“Es ya tiempo de que recibáis el símbolo, que contiene, de forma breve, todo lo que creéis para vuestra salvación eterna. [...] Creedlo para comprenderlo; pues, si no lo creéis, no lo comprenderéis. Estando en posesión de esa fe, esperad la gracia, mediante la cual se os perdonarán todos los pecados. De ella os vendrá la salvación, no de vosotros mismos: es un don de Dios”⁸⁰.

También se comunicaba el misterio cristiano por medio de la oración. La entrega del Padre Nuestro era otra de las catequesis-rito de agregación a la comunidad cristiana. Al competente se le entrega la oración común a todos los cristianos y que es parte integrante de su identidad como tales.

Ya hemos dicho que la *redditio symboli* y la *redditio orationis* consistían en que los competentes recitaban de memoria el símbolo y la oración dominical ante la comunidad cristiana⁸¹. Parece que había más de una *redditio symboli*: al menos una antes de Pascua (su datación y número varía de unos estudiosos a otros) y otra solemne en la vigilia pascual cuando se estaban celebrando los sacramentos de iniciación⁸². Las dos *traditio* son la transmisión de dos puntos de referencia fundamentales de la fe la *lex credendi* y la *lex orandi*— y se presentan como fórmulas-tipo.

Puesto que la comunicación del misterio cristiano se va haciendo más densa a medida que los catecúmenos se acercan a los sacramentos de iniciación cristiana se les exige que guarden en secreto los símbolos más apre-

mucho lo que se adquiere con ella. Se llama símbolo a aquello en que se reconocen los cristianos [...]” SAN AGUSTÍN, *Serm.* 213, 2. Cf. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 212,1; 214, 12. El Símbolo no era solamente un conjunto de proposiciones a las que la persona asentía, también estaba destinado a modelar la conducta y a la unión con la comunidad cf. W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, 278.

SAN AGUSTÍN, *Serm.* 212, 1; cf. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 214, 10.

[COMMENTO]

***** La *traditio symboli* y la *traditio orationis* eran las entregas solemnes. Agustín de Hipona entregaba primero el símbolo cf. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 56,1; 57,1; 58,1; 59,1) y una semana después el Padre Nuestro. San Ambrosio hacía la *traditio orationis* en las catequesis mistagógicas de pascua cf. *De Sacr.* 6,5,26.

80. Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* VIII, 5.

81. Cf. SAN AGUSTÍN, *Obras completas* XXIV, BAC, Madrid 1983, 792, nota 14. La primera *redditio symboli* tenía lugar una semana después de la *traditio symboli*. “Dentro de ocho días tendréis que recitar esto que hoy habéis recibido.” SAN AGUSTÍN, *Serm.* 215, 1.

82. SAN AMBROSIO, *Expl. Symb.* 9.

ciados por la comunidad cristiana para que no sean transmitidos a infieles o a los que todavía no están iniciados:

“Os quiero dar un aviso: tened presente que este Símbolo no debe escribirse. Debéis repetirlo de memoria, pero sin que nadie lo escriba. ¿Por qué? Porque así nos han advertido: que no debe escribirse. ¿Qué hacer entonces? Aprenderlo. [...] En tu interior, sobre todo medítalo en tu interior. ¿Por qué? Para que no lo repitas por distracción en voz alta, donde hay catecúmenos o herejes, por haberte acostumbrado a decirlo fuerte para ti solo cuando estás entre los fieles”⁸³.

En el catecumenado clásico la disciplina del arcano se aplicaba también a los sacramentos de iniciación. De ellos no se comentaba nada, ni siquiera a los que los iban a recibir. Esa era una de las funciones específicas de las catequesis mistagógicas.⁸⁴ Esta disciplina del arcano, típica en muchas iniciaciones, predisponía al iniciado a captar la significación profunda de los ritos a los que se ha sometido.

“Cuando llegan los días de Pascua, durante aquellos ocho días, es decir, desde Pascua hasta su octava, una vez hecha la despedida de la iglesia, se va con himnos a la Anástasis; luego se hace oración, son bendecidos los fieles, y el obispo, de pie, apoyándose en el cancel interior que está en la gruta de la Anástasis, va exponiendo todo lo que se hace en el bautismo. Durante ese tiempo, ningún catecúmeno se acerca a la Anástasis: sólo los neófitos y los fieles [neofiti et fideles] que quieren oír los misterios [qui uolunt audire misteria] entran en la Anástasis⁸⁵. Ciérranse las puertas, para que ningún catecú-

83. “Devuelto [reddito] el símbolo al obispo, éste habla a todos, diciendo: ‘Durante siete semanas habéis sido instruidos en toda la ley de las Escrituras, y también se os ha hablado de la fe; habéis oído de la resurrección de la carne, como asimismo de todo el contenido del símbolo, como lo habéis podido oír siendo catecúmenos; pero en cuanto a los misterios más altos [misterii altioris], es decir, al bautismo mismo, no podéis oírlo, por ser todavía catecúmenos. Y no debéis creer que esto se haga sin razón; cuando en el nombre de Dios seréis bautizados, lo oiréis durante los ocho días de Pascua después de hecha la despedida en la Anástasis; porque siendo todavía catecúmenos, los misterios más secretos de Dios [mysteria Dei secretiora] no pueden decírselos.’” (EGERIA, *Itiner.* 46, 6]

84. “Las mistagógicas que se tienen todos los días, es decir, estas enseñanzas que explican los misterios, nos son útiles, pues siempre explican nuevas doctrinas y nuevas cosas. Pero os son útiles sobre todo a vosotros, que habéis sido cambiados de lo viejo a lo nuevo. En esta línea os expondré ciertas cosas que se derivan de la mistagogia de ayer, para que aprendáis qué simboliza lo que realizasteis en el interior del edificio” (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Mistag.* II, 1).

85. EGERIA, *Itiner.* 47, 1-2. “Ahora ha llegado el momento de tratar acerca de los misterios y manifestar la razón última de los sacramentos; porque si hubiésemos explicado esto antes del Bautismo a los que todavía no estabais iniciados, hubiera parecido una traición más que una transmisión. Además penetra más en los principiantes la luz de los misterios

meno vaya allí. Mientras el obispo expone y narra cada cosa, son tales los gritos de los que aclaman, que sus voces se oyen aun fuera de la iglesia. Porque en verdad expone todos los misterios de tal manera, que nadie puede menos de conmoverse al oír lo que tan bien expone”⁸⁶.

Al ser una ‘tradición’, los sacramentos debían de permanecer ocultos para los que no habían sido iniciados en ellos y, de esta manera, no podían ser violados por una conducta indigna. Se trata de un pudor metafísico⁸⁷. Por otra parte, la disciplina del arcano en la iniciación cristiana se justificaba también por la dinámica interna de la propia fe: primero es creer y luego la iluminación de esa fe.

Como hemos ido viendo, algunas de las características propias y más significativas de la fase liminar en otro tipo de iniciaciones, también las podemos encontrar en el catecumenado clásico. En él descubrimos la solidaridad estructural de las iniciaciones.

MANUEL BERJÓN MARTÍNEZ, OSA
Iquitos (Perú)

por sí sola que si está acompañada por una explicación prematura.” (SAN AMBROSIO, *De Myst.* 1, 2).

86. “[...] el misterio debe permanecer sellado en tu mente, a fin de que no sea violado por las obras de la mala vida [...]; a fin de que no sea divulgado a aquellos que no conviene; a fin de que no pare en manos de pérfidos a causa de la palabrería vana. Luego tu fe debe tener una buena custodia, a fin de que la integridad de vida y la guarda del silencio permanezcan intactos. Por eso la Iglesia guarda celosamente la profundidad de los misterios celestiales [...]. Porque posee buenos árboles y que dan buenos frutos; árboles que bañan sus raíces en el caudal de la fuente sagrada y que gracias al vigor de una nueva fecundidad se llenan de frutos buenos; así ya no serán cortados por la segur profética, sino estarán fundamentados en la fecundidad evangélica.” (SAN AMBROSIO, *De Myst.* 9, 55-56).

87. “Voy a tratar ahora de los sacramentos que habéis recibido, cuya razón no conviene explicar antes, porque en el hombre cristiano lo primero es la fe.” (SAN AMBROSIO, *De Sacr.* 1,1,1). “Considera tú también los ojos de tu corazón. Hasta ahora veas las cosas materiales con los ojos del cuerpo, pero las cosas sacramentales no las podías ver con los ojos del corazón.” (SAN AMBROSIO, *De Sacr.* 3,2,12). “Dice, en efecto, el profeta: *Si no creéis, no comprenderéis* [Is 7,9]. Ahora podéis decirme a mí: ‘Nos mandas que lo creamos; explícanoslo para que lo entendamos.’ [...] A estas cosas, hermanos míos, las llamamos sacramentos, porque en ellas es una cosa la que se ve y otra la que se entiende. Lo que se ve tiene forma corporal; lo que se entiende posee fruto espiritual.” (SAN AGUSTÍN, *Serm.* 272). Cf. M. DUJARIER, *Iniciación cristiana de los adultos*, 197-198.

Los catecismos de Claret

El punto de partida para profundizar en la actividad de Antonio M^a Claret como autor de catecismos, es que hay un substrato de catequista fogueado en la práctica pastoral diaria que no debe ser despreciado. A Claret habría que situarle, en primer lugar, como *catequista*, más que como *catequeta*, de acuerdo con la terminología actual.

Él también escribió y reflexionó sobre la catequesis de su época y sobre algunos de los problemas más acuciantes. Esta segunda faceta no empaña la fuerza abrumadora de la primera dimensión: la del hombre que se dedicó a la tarea pastoral directa, y tomó conciencia rápida de que, frente a la extendida ignorancia religiosa, se imponía, por encima de todo, una labor de formación consistente en difundir el libro del catecismo; en él se incluye lo que es necesario saber para que el cristiano viva bien formado. Según los patrones del siglo XIX, la difusión del catecismo apuntaba a que fuera aprendido de memoria y, hasta donde llegaba la claridad del texto y la capacidad de cada sujeto, pudiera ser también entendido.

Una preocupación preferente de su época fue conseguir la mayor exactitud posible en la presentación de la fe, de manera que ésta resultara aquilatada y segura, sin resquicios, aunque se sacrificara hasta cierto punto la comprensión. La fe bien expresada y bien aprendida y repetida, era garantía de una óptima formación religiosa.

No es posible suponer que tanto Claret como sus contemporáneos se conformaron con un cristianismo de meros repetidores. Pero dado el abultado índice de analfabetismo (resultado del bajo nivel de escolarización), y, dadas las acometidas agresivas que sufría el catolicismo, se consolidó la tendencia de ofrecer una doctrina que garantizase la seguridad. Ésta corría a cargo de especialistas, que recogían expresiones del pasado, e incorporaban fórmulas que dejaran a salvo la certeza de lo escrito, aunque no fuera bien comprendido. Importaba sobre todo que estuviera bien expresado; lo otro resultaba secundario en el ambiente eclesial del XIX. Por lo tanto, que se entendiese lo que se quería decir no dejaba de ser privilegio de unos pocos, que disponían de mayor formación; la mayoría se limitaba a repetir las

expresiones que les habían suministrado, con un rancio sabor tradicional; tales expresiones eran intocables.

Claret vivió de lleno en esta corriente, que venía de tiempo atrás; los vaivenes ideológicos del siglo XIX contribuyeron a fortalecerla, de manera que la Iglesia sufrió un fuerte repliegue de reafirmación en sus ideas «de siempre»; la postura destacada no fue el diálogo con el mundo, sino el rechazo y huida de ese mundo que se manifestaba hostil y agresivo. No es fácil precisar quién resultó más intolerante, si la Iglesia o el mundo que la rodeaba.

En el terreno de la catequesis, Claret se esforzó por conseguir una mayor difusión de la doctrina cristiana, especialmente entre aquéllos a los que no se llegaba por los medios habituales: los no escolarizados (por razón de clase social y por condición económica), o los habitualmente distantes de la acción eclesial (labradores, pastores, arrieros,...), y los que militaban en organizaciones adversas a la Iglesia (ilustrados, liberales, socialistas,...). No todos se encontraban en la misma situación, aunque todos compartían una formación religiosa escasa.

Como su deseo juvenil y su fogoso temperamento no le permitían a Claret permanecer tranquilo ante un clima semejante, su actividad se centró en la difusión de la enseñanza del catecismo (entre otras tareas): empezó con la difusión de los catecismos más comunes, y siguió con la elaboración y edición de nuevos textos. Es posible diferenciar tres fases en su preocupación por la catequesis:

- 1ª, la de difusor de los catecismos usuales;
- 2ª, la de escritor de varios textos de catecismo;
- 3ª, la de editor de los materiales suyos (junto a otros ajenos).

Se podría señalar para la tercera la fecha de 1848, con la puesta en marcha de la Librería Religiosa, aunque antes editó muchos materiales impresos en diversos lugares. Para la segunda etapa se podría partir de 1846, fecha de su catecismo primero, aunque otros escritos pastorales o piadosos incluían un cierto tinte catequético. Para la primera etapa había que remontarse a su ordenación sacerdotal en 1835, pero los años anteriores había manifestado un sincero deseo de extender la fe cristiana. La diferenciación es más útil para sistematizar su pensamiento y acotar el estudio, que para encasillar una vida. Más adelante, con una visión más amplia, surgirá el pensamiento casi obsesivo de llegar a la unificación del catecismo, que puede ser contemplada como cuarta etapa, diferenciada de las anteriores, y en la que actúa más como *catequeta* que como *catequista*.

Si resalto la primera etapa es porque su empeño como misionero itinerante le llevó una y otra vez, en diferentes lugares, a ponerse en contacto con personas habitualmente alejadas de la acción pastoral directa, pero que de forma excepcional acudían a la misión popular; en ella Claret comprobó el escaso nivel de preparación e intentó elevarlo insistiendo en la necesidad de conocer la doctrina cristiana. El hecho de que repitiese los mismos sermones y explicaciones una y otra vez en diversos lugares, muestra el objeto de su preocupación central y sus desvelos. Sus mismas palabras, cuando da razón de su actividad misionera, lo muestran:

«*El Catecismo de los niños.* - La primera cosa que procuraba era la instrucción de los niños en la Doctrina cristiana, ya por afición que siempre he tenido a esta clase de enseñanza, ya también porque conocía que es lo más principal, por ser el Catecismo fundamento de este edificio de la instrucción religiosa y moral. Además los niños lo aprenden fácilmente, se les queda más impreso, se les preserva del error, del vicio y de la ignorancia y se les forma en la virtud muy fácilmente por ser más dóciles que los adultos. En los niños sólo hay el trabajo de plantar, y en los adultos el de arrancar y plantar. Hay además otra ventaja, que con los niños se conquista a los grandes, y con los hijos a los padres, porque los hijos son pedazos del corazón de los padres. Además, dándoles en premio de su asistencia y aplicación alguna estampita, los padres y adultos las leen en casa por curiosidad, y no pocas veces se convierten como lo sé por experiencia».

«El Catecismo a los mayores es el medio que he conocido hacía más fruto. Con él se les sacaba de la ignorancia, que es mayor de lo que se puede figurar, aun entre aquellas personas que oyen sermones con frecuencia, porque los predicadores suponen un auditorio instruido, y cabalmente esta instrucción es la que falta por lo común entre los católicos. Y además se les instruye en sus respectivas obligaciones y en el modo de cumplirlas»¹.

Esta condición inicial de catequista llevó a Claret a enseñar y explicar el contenido de la doctrina cristiana, a niños y a adultos, y los esfuerzos repetidos en esta actividad, por idénticos y habituales, no han dejado tanta constancia como el ser autor de catecismos, más fácil de comprobar. Pero conviene recordar que de lo uno se pasa a lo otro.

En efecto, la difusión de la doctrina cristiana, en las misiones populares, le hizo tomar conciencia de la extendida ignorancia religiosa, y de la necesidad de atajarla. Su extensa actividad literaria no podía dejar de lado la catequesis, que constituía una de sus preocupaciones centrales. Por consi-

1. A. CLARET, *Autobiografía*, en J. VIÑAS, (ed.), *San Antonio María Claret. Escritos autográficos y espirituales*, Madrid, BAC, 1959, 270-271 y 273.

guiente el paso de la primera actividad difusora y de explicación del catecismo, a la segunda, de tomar la pluma para escribir catecismos entre otras obras es totalmente lógico. Más adelante, a la vista de las dificultades propias de la edición, de los tiempos de espera impuestos por las imprentas, de las repercusiones económicas, se decidió por editar sus obras.

Considerando a Claret como autor de catecismos, pasó insensiblemente de *catequista* a *catequeta*: al principio se conformó con ediciones sencillas, casi rutinarias con respecto a lo que venía siendo común en su entorno; después, a través de la reflexión, comenzó a perfilar unos textos de catecismo, pensados, suficientemente madurados y elaborados: lo propio de un catequeta.

Ahora bien, lo difícil es precisar cuántos catecismos escribió Antonio M^a Claret. Es patente que no basta con poner al frente de un escrito la palabra «catecismo», para aceptar que lo sea. De ahí que el concepto más ajustado de catecismo incluya o excluya algunos escritos de Claret, entendiendo como tal los escritos que contienen una explicación completa de lo esencial de la doctrina cristiana. Al examinar con esta perspectiva sus escritos, aparecen puntos de vista diversos. Así, J. M. Viñas² indica las siguientes obras:

1. Para que Dios sea conocido: *Los Catecismos...* [sin fecha]
2. *Catecismo de los principales deberes de un militar cristiano*, Barcelona, Plá, 1846.
3. *Catecismo menor*, Barcelona, Plá, 1847.
4. *Catecisme de la Doctrina Cristiana explicat y adaptat...*, Barcelona, Plá, 1848.
5. *Compendi o breu explicació de la Doctrina Cristiana...*, Barcelona, Plá, 1848.
6. *Catecismo de la Doctrina Cristiana, explicado y adaptado...*, Barcelona, Plá, 1849, 2^a ed.
7. *Manná del cristiá*, Vich, Trullás, 1850.
8. *Doctrina Cristiana* (Carta sobre la Hermandad), Santiago de Cuba, Espinal, 1851.
9. *Maná del cristiano*, Barcelona, Librería Religiosa, 1857.
10. *Compendio o breve explicación de la Doctrina Cristiana*, Barcelona, Librería Religiosa, 1864.
11. *Catecisme de la Doctrina Cristiana, escrit per...*, Barcelona, Librería Religiosa, 1867.
12. *Unidad del catecismo*, Barcelona, Librería Religiosa, 1867³.

2. J. M. VIÑAS (ed.), o. c., 273, nota 116.

3. J. M. VIÑAS, o. c., 132-137.

Tal lista es confusa, mezcla de ediciones castellanas y catalanas, y resulta incompleta. Yo mismo traté de completarla y perfeccionarla⁴. En cambio, una información más exacta, con algunos detalles (títulos completos), eliminando una obra y añadiendo un ejemplar diverso, no consignado antes, me ha permitido establecer la siguiente lista:

1. *Catecismo de los principales deberes de un militar cristiano*, Barcelona, Plá, 1846.
2. *Catecisme menor que per la ensenyansa dels noys y noyas luego que saben parlar ha escrito lo R. D.... y han adoptat las societats de la Doctrina Cristiana del Principat de Catalunya*, Barcelona, Plá, 1847.
- 2 bis. *Primer catecismo que se enseñará a los niños desde que empiecen a hablar*, Barcelona, Lib. Religiosa, 1875⁵.
3. *Catecismo brevísimo que solamente contiene lo que indispensablemente ha de saber todo cristiano, compuesto por...*, Las Palmas, J. B. Ortega, 1848.
4. *Compendi o breu explicació de la Doctrina Cristiana, en forma de dialogo entre pare y fill, que per la instrucció de sos feligresos compongué lo Dr. Francesch Matheu y Smandía, prebere y rector que fou de la iglesia de sant Pere de Bigas y de sant Baldiri de Llobregat, bisbat de Barcelona, aumentat y metodisat per lo Rt. Anton Claret*, Barcelona, Her. de la V. Plá, 1848 (versión catalana).
- 4 bis. *Compendio o breve explicación de la Doctrina Cristiana*, Barcelona, Librería Pau Riera, 1859 (versión castellana).
5. *Catecisme de la doctrina cristiana explicat y adaptat a la capacitat dels noys y noyas y adornat ab moltas estampas*, Barcelona, Plá, 1848 (versión catalana).
- 5 bis. *Catecismo de la Doctrina Cristiana, explicado y adaptado a la capacidad de los niños y adornado con muchas láminas*, Barcelona, Plá, 1848 (versión castellana).
6. *Catecisme de la Doctrina Cristiana, escrit per...*, Barcelona, Librería Religiosa, 1867 (versión catalana).

4. L. RESINES, *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC, 1997, 575.

5. La obra consta, tras el prólogo y una advertencia, en la edición 15ª del *Catecismo de la doctrina cristiana explicado y adaptado a la capacidad de los niños y adornado con muchas láminas*; data de 1862. Figura con el título de *Primer catecismo que se enseñará a los niños desde que empiezan a hablar hasta los siete años*. La fecha de 1875 resulta sólo indicativa de alguna edición castellana, como texto autónomo; en versión catalana circulaba desde 1847.

6 bis. *Catecismo de la Doctrina Cristiana escrito por el Excmo. e Ilmo. Sr. Antonio M^a Claret, arzobispo de Trajanópolis, in part[ibus]. infid[elium]., y dedicado a la Inmaculada Concepción de María Santísima, patrona de las Españas, Madrid, 1866.*

Son seis catecismos distintos, de los cuales cuatro disponen de versión castellana y catalana. Resulta más complicado saber siempre con absoluta certeza, en cada caso, si apareció primero una u otra versión; tampoco he podido disponer de datos para reconstruir la historia de cada una de las obras y sus versiones, con la fecha de las sucesivas ediciones. Sí es posible asegurar con certeza que las ediciones castellanas superaron en número a las catalanas, por la mayor difusión de una lengua respecto de la otra. He eliminado de la lista la obra titulada *Manná del cristiá* (versión catalana) o *Maná del cristiano* (versión castellana): antes no había tenido ocasión de examinarla, y me guié por el subtítulo que figura en la referencia de J. M. Viñas. Sin embargo, he podido examinar un ejemplar, y lo cierto es que no tiene contenido catequético alguno, sino que se trata de un compendio de prácticas de piedad⁶, pero no es un catecismo.

La primera obra *Catecismo de los principales deberes de un militar cristiano* no constituye propiamente un catecismo; se trata de una reflexión, que llama «catecismo», por estar redactada en preguntas y respuestas. A través de ellas desgrana las obligaciones profesionales, y la forma de compatibilizar la milicia con el comportamiento cristiano.

I. CATECISME MENOR... (BARCELONA, 1847)

El *Catecisme menor que per la ensenyansa dels noys y noyas luego que saben parlar ha escrito lo R. D... y han adoptat las societats de la Doctrina Cristiana del Principat de Catalunya* (en versión catalana) o *Primer catecismo que se enseñará a los niños desde que empiecen a hablar* (en versión castellana) es un breve escrito (al menos en la versión que conozco, de 1875) que responde al título, pues se trata de unas nociones elementales, nucleares, para que los niños tengan noticia de los aspectos básicos de la fe.

6. A. M. CLARET, *Maná del cristiano, arreglado por el venerable Padre..., y considerablemente aumentado por los Misioneros de dicha congregación*, Madrid, Ed. del Corazón de María, 1928, 26ª ed. La obra contiene: Regla de vida, ejercicios de piedad, confesión, comunión, modo de oír la misa, trisagio, triduo al Sgdo. Corazón, rosario y letanías, vía crucis, método de meditación, retiro espiritual, devoción al Corazón de María, siete dolores y gozos de S. José, novena a S. Francisco Javier, bula de Cruzada y cánticos sagrados.

Tiene 47 preguntas, que se atienen a lo fundamental de la fe (aunque se puede dudar sobre su oportunidad de algunas, como las que insisten en la devoción a la Virgen); están destinadas a que fueran aprendidas por los niños pequeños, antes de emprender un aprendizaje sistemático, propiamente dicho. Con ellas ya disponían de una referencia previamente aprendida a la que remitir. Entre las preguntas, incluye los formularios del credo, padrenuestro, avemaría, salve, mandamientos de Dios, mandamientos de la Iglesia, sacramentos, confesión general, y acto de contrición.

Tengo conocimiento de la edición catalana de 1847; pero carezco de referencia de cuál pudo ser la fecha de la edición castellana más antigua. Sin embargo, cuando Claret incorporó nuevas preguntas en el *Catecismo explicado*, en 1848, echó mano de unas cuantas preguntas que figuraban en este elemental escrito. Es decir, reaprovechaba todo, y, con un criterio no pedagógico, las mismas preguntas elementales servían para los niños que sólo sabían hablar, y aparecían en un texto amplio, para chicos de más edad.

Volvió a utilizarlo cuando compuso el *Catecismo de la doctrina cristiana*, de dos formas: una como apéndice o síntesis del mismo⁷; la otra, señalando las preguntas con doble asterisco, para indicar que son las más importantes y necesarias.

II. EL CATECISMO BREVÍSIMO... (LAS PALMAS, 1848)

Existen profundas similitudes internas entre las tres obras siguientes: *Catecismo brevísimo que solamente contiene lo que indispensablemente ha de saber todo cristiano, compuesto por...*, Las Palmas, J. B. Ortega, 1848. *Compendi o breu explicació de la Doctrina Cristiana, en forma de dialog entre pare y fill, que per la instrucció de sos feligresos compongué lo Dr. Francesch Matheu y Smandía, (...) aumentat y metodisat per lo Rt. Anton Claret*, Barcelona, Her. de la V. Plá, 1848 (versión catalana), y su paralelo *Compendio o breve explicación de la Doctrina Cristiana*, Barcelona, Librería Pau Riera, 1859 (versión castellana); *Catecisme de la doctrina cristiana explicat y adaptat a la capacitat dels noys y noyas y adornat ab moltes estampas*, Barcelona, Her. de la V. Plá, 1848 (versión catalana), y su paralelo *Catecismo de la Doctrina Cristiana, explicado y adaptado a la capacidad de los niños y adornado con muchas láminas*, Barcelona, Her. de la V. Plá, 1848 (versión castellana).

7. Aparecen con el título de «Preguntas que se han de hacer a los niños de poca edad y a los adultos ignorantes».

Discrepo del criterio de Jesús Bermejo, al proporcionarme copia del *Catecismo brevísimo*, pues manifiesta que «el Catecismo de Canarias es diferente [del *Compendio*] y tiene carácter de novedad»⁸. He comparado estos tres catecismos de Claret, y he llegado a la conclusión de que la diferencia y la novedad no es tanta, como a primera vista podría parecer. Más aún, con arreglo a la indicación que Claret hizo en el título de su *Compendio*, y que consta asimismo en el prólogo del *Catecismo explicado*, se fundó en el texto de Francesch Matheu, pues «entre los muchos catecismos que he visto y mirado expresamente, paréceme que merece la preferencia, y que es el único que debiera enseñarse»⁹. Me he remontado, pues, al texto de Matheu, en una de sus ediciones, no fechadas, que hay que situar en el XVIII¹⁰, y además, me he remontado más lejos, a la fuente de inspiración no sé si sabida o ignorada por el propio Matheu como es el catecismo de Diego de Ledesma¹¹, datado en 1567-1571, y hoy afortunadamente recuperado. El resultado de la comparación aparece sorprendente, porque el esquema de estos catecismos, desde el de Ledesma, en el XVI, pasando por el de Matheu, en el XVIII, y siguiendo por los tres ahora examinados de Claret en el XIX, tiene una identidad casi absoluta. El siguiente cuadro muestra el esquema primitivo y el resultado final:

LEDESMA, 1570?	CLARET, <i>Cat. Explicado</i> 1848
Nome del christiano /Segno della Croce/ - Fine ultimo / Mezzi per ottenerlo (=División Doctrina Cristiana).	Preámbulo: fin hombre, cristiano; división D.C. Lección preliminar: cruz
1) Fede	1) Doctrina de la fe
Credo	Credo
Articoli di fede= 12 artículos	Artículos de la fe (=14)
Dio	Dios, cualidades
Trinità	Trinidad
Jesu Christo	Encarnación, Pasión
Spirito Santo	Buenos, malos; obras. Buenas y malas, indulgencias
Chiesa	Purgatorio, infierno, limbo
Purgatorio	
Le anime defuncti?	

8. Carta de 19 octubre de 1998.

9. «Advertencia» en *Catecismo de la doctrina cristiana explicado...*, Barcelona, Plá, 1849, 4ª ed., 7.

10. Edición de Manresa, Martí Trullás, s.a.

11. L. RESINES, *El catecismo de Diego de Ledesma*, en "Teología y Catequesis" nº 61 (1997) 67-99.

LEDESMA, 1570?

- 2) Speranza
 - Pater noster
 - Ave Maria, Madonna
 - Salve Regina
 - Santi, reliquie
- 3) Due precetti della charità
 - Amore di Dio
 - Amore al prossimo
- 4) Bone opere
 - X comandamenti (breve)
 - Comandamenti della Chiesa
 - Pecati capitali
 - Pecato, che cosa sia
 - Peccato mortale
 - Peccato veniale
 - Sacramenti
 - Altre cose: virtute teologiche e cardinali, dones, bienaventuranzas, frutos, ob. misericordia, potencias, sentidos

CLARET, *Cat. Explicado* 1848

- 2) Doctrina de esperanza
 - Padrenuestro
 - Ave María
 - Salve
- 3) Doctrina de la caridad
 - Mandamientos
 - Mandamientos Iglesia
- 4) Doctrina de obras
 - a) o. malas: clases pecados, enemigos
 - alma, pecados capitales
 - pecados contra Espíritu S.
 - pecados que claman venganza
 - pecados ajenos
 - b) o. buenas: sacramentos
 - virtudes teologales
 - virtudes cardinales
 - frutos, dones
 - bienaventuranzas
 - obras misericordia
 - potencias alma, sentidos cuerpo
 - novísimos
 - consejos evangélicos

No hay resquicio para la duda, en lo que al esquema se refiere; otra cosa diversa es el desarrollo peculiar de cada texto. El cambio más importante que se ha producido es que Ledesma presentó una tercera parte muy breve, ceñida a hablar de la caridad, en torno al doble mandato del amor a Dios y del amor al prójimo, pero no pasó de ahí (son en total cuatro preguntas), y dejó los mandamientos para la parte cuarta. Matheu alteró el esquema de Ledesma y pasó a la parte tercera los mandamientos, y la parte cuarta quedó vinculada solamente a los sacramentos. Salvado este cambio, la primera impresión resulta no sólo inédita hasta el momento, sino altamente esclarecedora de por dónde han discurrido los precedentes de Claret, que probablemente él mismo desconocía. Con honestidad, y manifestando sus preferencias personales, Claret remitió al texto de Matheu, pero posiblemente no se detuvo nunca en averiguar si éste a su vez redactó un texto original o no. Lo cierto es que Matheu no lo hizo así, y que, posiblemente junto a Ledesma y Matheu, hay que situar el catecismo de los canónigos de Vich, datado en 1790, o algún otro catecismo, como es el caso del de Francisco

Oriols. El propio catecismo de Ledesma, difundido y empleado especialmente en Mallorca, desde donde pasó al litoral mediterráneo (aproximadamente desde Barcelona a Valencia), también sufrió muchas y notables modificaciones, aunque mantuviera el esquema de fondo. Tanto éste como aquéllas fueron configurando un catecismo que, con variaciones, circulaba por la tierra de Claret. Años después, cuando él se preocupó por recoger ejemplares de los catecismos empleados en cada diócesis para seleccionar algunos con vistas a la redacción del soñado texto único, rememora los que se empleaban en su diócesis durante los años de su infancia:

«En mi tiempo se enseñaban: 1º, el de los Domeros; 2º el del Pavorde de Casteltersol, y 3º, el de Smandía o de Barcelona»¹².

De los tres en uso, no resulta demasiado difícil deducir que Claret estudió y aprendió de niño el de Matheu, tanto por la preferencia que manifestó, como por el hecho de que tanto el esquema como el mismo texto pasaron a los que después redactó. Todavía más, porque en el *Compendio* Claret reproduce al pie de la letra el título completo del catecismo de Matheu, y al mismo añade en qué ha consistido su aportación, expresada como «aumentat y metodisat por lo Rt. Anton Claret». Paladinamente se confiesa dependiente de Matheu y admirador del mismo. Y esto vale para los tres catecismos (*Brevísimo*, *Compendio*, y *Catecismo explicado*) que he agrupado en el presente bloque.

Además de la dependencia de Matheu, los catecismos de Claret que ahora nos ocupan (*Brevísimo*, *Compendio* y *Catecismo explicado*) tienen otra nota común: los tres aparecieron en 1848. Esto merece al menos un breve comentario sobre una aparente dificultad: Claret estuvo ausente de Cataluña desde enero de 1848 hasta agosto de 1849, tiempo en que, a invitación de Buenaventura Codina, marchó a Canarias y llevó a cabo varias misiones en Gran Canaria y Lanzarote. Esto explica perfectamente que el *Catecismo brevísimo*... se publicara en Las Palmas en 1848. Pero deja en

12. A. M. CLARET, *Carta al Sr. Jaime Clotet*, en J. M. VIÑAS, o. c., 880. Estos catecismos aludidos son respectivamente: 1º «el de los Domeros», *Catecisme de la Doctrina Cristiana que donarem a llum en 1790 los domeros de la catedral de Vich*, Vich, Dorca, 1814; 2º «el del Pavorde de Casteltersol», FRANCISCO ORIOLS, *Diálogos de la doctrina Cristiana, que son norma, forma y pauta, ab que los Pares, Amos y Mestres poden facilmente cumplir à la obligació que tenen de ensenyar la Doctrina à sos Fills, Criats y Deixebles. Compostos per lo Doctor...*, Cervera, Imp. de la Universidad, s.a.; 3º, «el de Smandía», FRANCISCO MATHEU Y SMANDÍA, *Compendi o breu explicació de la doctrina Cristiana en forma de diàlogo entre pare y fill, que por la instrucció de sos Feligresos compongué lo Dr....*, Manresa, Martí Trullàs, s.a.

penumbra la publicación de los otros dos, el *Compendio...* y el *Catecismo explicado...* que aparecieron el mismo año 1848 en Barcelona.

Hay que deducir que se trataba de compromisos que Claret había dejado apalabrados con anterioridad a su partida. El *Compendio...* fue publicado en la imprenta de los herederos de la viuda de Plá, de Barcelona, con la cual Claret trabajaba habitualmente, y por lo tanto la imprenta se pudo comprometer a terminar y sacar a la luz el encargo, incluso en ausencia de Claret. Respecto al *Catecismo explicado...*, Claret testifica que ese mismo año (1848) fundó la Librería Religiosa en Barcelona, con la colaboración de los canónigos de Tarragona José Caixal y Antonio Palau, y que continuó utilizando los servicios de la imprenta de Plá¹³; en diciembre de 1848, aún en Canarias, apareció el *Catecismo explicado...* (en catalán o en castellano, o en ambas a la vez):

«...por manera que en diciembre de 1848, hallándome en las islas Canarias, ya empezó a salir el primer libro que la Librería Religiosa imprimió, que fue mi *Catecismo Explicado*»¹⁴.

Acerca del *Catecismo brevísimo...*, Claret, por indicación de su obispo de Vich se puso a disposición de Codina, obispo electo de Canarias; con él fue a Tenerife en febrero de 1848¹⁵. Claret y Codina pudieron entenderse bien. Ante la escasez de clero, y ante la carencia de medios, Codina debió encargar a Claret la redacción de un catecismo sencillo que pudiera ser empleado por curas y catequistas: es el *Catecismo brevísimo...* cuyo título expresa la urgencia que Codina y Claret encontraron en Gran Canaria: ... *que solamente contiene lo que indispensablemente ha de saber todo cristiano*.

El prólogo de Codina a lo escrito por Claret, centra esas circunstancias:

«Para obviar los males que se deben originar necesariamente de la ignorancia de las verdades de nuestra santa fe, y de los principios de moralidad que deben dirigir las acciones humanas, nos apresuramos a dar al público un breve resumen de la Doctrina Cristiana que todos nuestros mui amados hijos en J. C. deben esmerarse a saberlo, no sólo de memoria sino también de inteligencia.

13. Desconozco el detalle de cuándo se produjo el fallecimiento del impresor, Sr. Plá y de su viuda. Pero es seguro que en 1848, ambos habían muerto. Así lo hace constar el pie de imprenta de la primera edición catalana del *Compendi...*, en que consta «En la Estampa dels hereus de la V. Plá, 1848».

14. A. M. CLARET, *Autobiografía*, en J. M. VIÑAS, o. c., 321-322.

15. Ibid., 322.

Lo acaba de componer nuestro mui amado colaborador D. Antonio Claret, Misionero Apostólico, para utilidad de los fieles habitantes de estas Islas, y principalmente de las gentes de los campos. Recibid, amados hijos, este pequeño catecismo con la misma piedad y devoción con que ansiáis por la palabra de Dios que se os anuncia en las Misiones.

Y vosotros, Venerables Sacerdotes, desplegad un zelo ardiente en instruir con este pequeño catecismo a los fieles, no sólo a los niños y niñas, sino también a los mozos y doncellas, y a los hombres y mujeres de edad madura, pues no son pocos los que ignoran las verdades más fundamentales de nuestra Santa Religión; y esta ignorancia, más que la malicia del corazón, es la causa de la relajación de costumbres que se observa en todas partes. Más adelante se harán venir otros catecismos más extensos del mismo Autor, los cuales podrán entender aun aquellos que no sepan leer, pues con estampas escogidas se ponen a la vista y capacidad de todos las verdades fundamentales de la fe y de la moral cristianas. Y para más estimular a los Señores Sacerdotes y Seculares a aprender y a enseñar este pequeño Catecismo, concedemos 40 días de Indulgencia a todos los que enseñaren y aprendieren la doctrina, cada vez que hagan u oigan la explicación de ella. Y con esta ocasión os damos a todos nuestra bendición Episcopal en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.

Buenaventura, obispo de Canarias».

De este escrito se deducen tres datos: 1º, Codina encuentra un clima de vida cristiana lánguida, y busca en particular en este catecismo un modo de revitalizarla. Nada dice del empleo anterior de otros catecismos. Parece partir de cero. No hay una declaración de «texto oficial», pero sí «oficiosa».

2º. La oportunidad la encuentra Codina en la disponibilidad de Claret, y en su larga experiencia. Me inclino por pensar que surgió en forma de encargo de Codina a Claret, con preferencia a que Claret hiciera por su cuenta un texto y se lo ofreciera a Codina.

3º. Para Codina, este catecismo es el anticipo de lo que se podrá hacer en el futuro, con la llegada de ejemplares del texto que Claret tiene en imprenta, con láminas. Es patente que Claret ha comunicado al obispo lo que pronto será realidad con la publicación del *Catecismo explicado...*, único que contiene tales láminas, identificado sin duda.

El que redactó Claret en Canarias, no tiene ninguna introducción por parte del autor, fue publicado en Las Palmas, en la imprenta de J. B. Ortega, 1848. Se trata de un texto en 16º, de 104 páginas, con una impresión bastante deficiente. El ejemplar conocido tiene algunas manchas, que no impi-

den la lectura del escrito. Sin indicación alguna del número de ejemplares de la tirada, la verdad es que en la actualidad es un catecismo casi desaparecido. Su condición de «raro» se refugia en un ejemplar, hoy existente en el Archivo de los Misioneros Claretianos de Roma, a cuyo frente consta una inscripción manuscrita, alusiva al regalo que Claret hizo a su poseedor primero y donante después: «Este es del Párroco Dn. Sebastián de rin (?), gracia del Padre Misionero Claret». Hay otro ejemplar que perteneció a Jesús Quintana Miranda, de Teror.

El esquema de la obra es idéntico al de los otros dos catecismos contemporáneos de Claret, y depende directamente de Matheu, e indirectamente de Ledesma. La semejanza entre los tres textos se entiende por algún borrador que tenía Claret, y por los recuerdos de su propia infancia en que había aprendido el catecismo de Matheu; además, era reciente la reelaboración que él mismo había efectuado sobre el texto de Matheu, en el *Compendio...* «*aumentat y metodisat por lo Rt. Anton Claret*», y más amplia en el *Catecismo explicado...* que contenía el *Compendio*, en preguntas y respuestas, más las explicaciones de Claret, y las láminas, conectadas con tales explicaciones. A partir de ahí, compuso el *Catecismo brevísimo...* que coincide en el esquema y en el fondo de la enseñanza con los otros, aunque existan múltiples divergencias, fácilmente comprensibles.

El *Catecismo brevísimo...* está redactado por preguntas y respuestas («P.», «R.»). Cada una de las partes, aparece reflejada a continuación:

<i>Contenido</i>	<i>Páginas</i>	<i>Nº preg.</i>	<i>%</i>
Preámbulo	7-9	8	2,84
Doctrina de la fe (credo)	9-19	37	13,16
Doctrina de la esperanza (padr.)	19-22	7	2,49
Doctrina de la caridad (mandam.)	22-54	89	31,67
Doctrina de las obras (sacramentos)	55-99	131	46,78
Complementos	99-104	9	3,20
TOTAL		281	

Se observa la desproporción entre las diversas partes: la parte de los sacramentos casi supone la mitad de la obra; y sumadas las de mandamientos y sacramentos, se llega al 78%, es decir, algo más de tres cuartas partes de la obra están dedicadas a estas dos materias. Todavía es posible matizar un poco más, porque en los mandamientos, el grueso de las preguntas son las consagradas a los mandamientos quinto y sexto; y en la cuarta parte, de los sacramentos, ocurre lo mismo con los de penitencia y eucaristía que acaparan casi todo el apartado. De las 89 preguntas dedicadas a los mandamientos, únicamente cuatro están consagradas a los mandamientos de la Iglesia, incluido su formulario.

En este escrito, Claret inserta los formularios (credo, padrenuestro, avemaría, mandamientos,...) inmediatamente antes de explicarlos, en lugar de construir un apartado con todos ellos al inicio del catecismo, como era casi habitual en los catecismos. (Claret lo hará después en el *Catecismo de la doctrina cristiana*).

Si examinamos cada una de las partes, la primera designada con la expresión de preámbulo abarca los aspectos del fin del hombre, la condición de cristiano, la señal de la cruz, y la división de la doctrina cristiana. Esta pregunta en particular ha pasado literalmente desde Ledesma, vía Matheu, hasta este texto de Claret. Tiene una relevancia especial, porque es la que articula todo el esquema de los tres catecismos cotejados (Ledesma, Matheu y Claret), que siguen el mismo plan.

La parte correspondiente al credo, o a la doctrina de la fe, resulta relativamente breve: Claret no incluye, junto al credo, la explicación de los artículos de la fe, que duplica las preguntas. Matheu sí lo había hecho, y Claret le sigue en el *Compendio*, y en el *Catecismo explicado*, de manera que hay en ellos cierta duplicidad, y falta de orden, al repetir cosas en lugares diversos. Pero por tratarse de un texto breve, Claret lo omitió en el *Catecismo brevísimo*. Aún más escueta es la doctrina de la esperanza, dedicada a la oración, con 7 preguntas, tres corresponden a padrenuestro, avemaría y salve, y la explicación son cuatro preguntas más.

Es notable la abultada proporción que tienen los apartados de la doctrina de la caridad (o mandamientos) y la doctrina de las buenas obras (o sacramentos). Ésta última, en realidad, consta de dos subapartados: Ledesma dedicó unas preguntas a las clases de pecados, y otras a los mandamientos de la Iglesia; por su parte, Matheu puso las preguntas sobre las clases de pecados al comienzo de la doctrina de la caridad (parte tercera, relativa a los mandamientos). Claret siguió a Matheu; las vincula a la parte cuarta o doctrina de las obras, en dos categorías: las malas y las buenas

obras. Entre las malas obras están las clases de pecados, los pecados capitales, y los enemigos del alma. Las obras buenas son los sacramentos.

Finalmente, en el apartado de «complementos» (que sigue a los sacramentos) aparecen los enunciados de las virtudes teologales y cardinales, los frutos y dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas, las obras de misericordia, las potencias del alma, los sentidos corporales y los novísimos, todos sin explicación, reducidos a los simples formularios, como preguntas y respuestas.

Por tratarse de un texto breve, sin explicaciones ni comentarios, no hace referencia al ambiente en que escribió Claret; se podría considerar el *Catecismo brevísimo* un texto intemporal, parecido a otros anteriores con lo que parecía necesario para un conocimiento *suficiente* de la fe, según el título «lo que indispensablemente ha de saber todo cristiano».

Es chocante la explicación de Claret sobre la causa de los numerosos matrimonios desgraciados:

«P. Me sabríais decir por qué hay tantos matrimonios desgraciados? R. Porque muchos que se casan no se disponen a recibir este sacramento en estado de gracia, ni buscan en el matrimonio el fin que deben, que es servir a Dios en aquel estado».

Ha aparecido ya este *Catecismo brevísimo* como heredero del de Matheu; Claret lo tuvo en cuenta al servirse de él como fuente de inspiración. Una diferencia es que Matheu estableció un diálogo entre padre e hijo¹⁶; no hizo lo mismo Claret en esta ocasión¹⁷, pues sólo habla de «pregunta-respuesta». A Claret llegó la influencia de Ledesma, a través de Matheu en la pregunta relativa a quién es Dios, y en las preguntas relativas a las clases de pecados.

Hay que destacar el acento bíblico del *Catecismo brevísimo*... de Claret, pues aparecen algunas alusiones en las penas para el blasfemo (segundo mandamiento), el perdón a los enemigos (quinto mandamiento), la gravedad del escándalo (quinto mandamiento), la gravedad de los pecados contra el sexto mandamiento, la preocupación por los bienes ajenos (séptimo mandamiento), la gravedad del adulterio (novenio mandamiento), más una cita bíblica literal sobre la autoridad de la Iglesia, y un par de alusiones al antiguo testamento. Aun siendo breve, Claret, en este *Catecismo brevísimo*..., emplea mucho más la Biblia que la mayoría de sus contemporáneos, que ni siquiera aludían a ella.

16. Así consta en el título, donde dice «...en forma de diálogo entre pare y fill...».

17. Lo hace Claret en sus *Compendio o breve explicación*... y en *Catecismo de la doctrina cristiana explicado*..., pues ambos se ajustan al texto de Matheu.

Como síntesis de lo dicho, destacan los siguientes puntos:

- 1.- Se trata de un texto breve, pero no esquemático; contiene explicaciones cortas en general; está muy desarrollado lo relativo a los mandamientos y a los sacramentos de penitencia y eucaristía. Destaca el acento moral en los pecados que se pueden cometer, el modo de obtener el perdón, y cómo recibir la comunión.
- 2.- Hay un tenue tinte bíblico que aparece en una serie de alusiones, casi como pinceladas aisladas, más una doble cita textual.
- 3.- Se aprecia una diferencia (en amplitud y en desarrollo) respecto a los dos otros textos de Claret, el *Compendio* y el *Catecismo explicado*. Éstos aparecen profundamente emparentados entre sí, mientras que el *Catecismo brevísimo* guarda un parecido parcial, que le hace próximo pero independiente de ambos.
- 4.- Hay una dependencia evidente respecto al catecismo de Francisco Matheu, su fuente de inspiración.
- 5.- El resto coincide con lo substancial que aparece en otros catecismos del XIX, sin grandes diferencias de planteamiento, de expresión o de criterios.

III. EL COMPENDIO O BREU EXPLICACIÓ... (BARCELONA, 1848)

Todavía más que en el anterior, en este catecismo aparece la vinculación entre Matheu y Claret, que se declara ferviente admirador.

Publicados ambos en 1848, cabría que el *Compendio* fuera una abreviación del *Catecismo explicado*; o, a la inversa, que el *Catecismo explicado* resultara una ampliación del *Compendio*. Me inclino por la segunda opción, pues en ciertos temas parece que la doctrina que incluye el *Compendio* podría resultar suficiente; eso mismo es ampliado en el *Catecismo explicado*, con una matización aún más aquilatada. Los pasos serían: 1º Claret asume el texto de Matheu, que le parece el mejor; 2º Interviene modificándolo y añadiéndole preguntas: es el *Compendio...*, redactado en forma de preguntas y respuestas; 3º Sobre la base del texto modificado (*Compendio*) introduce algunas preguntas más, le adiciona las láminas y sus explicaciones, en estilo expositivo: es el *Catecismo explicado*.

Existe, por tanto, una parte amplia, original de Matheu, común a estos dos textos de Claret. Reconocer esa dependencia no impide examinar las diferencias entre ellos. La parte común a los dos catecismos de Claret se

ciñe a las preguntas y respuestas, y no a las exposiciones del *Catecismo explicado*. Las semejanzas comienzan desde el mismo título¹⁸:

Las diferencias, en negrita, aluden al destino que entonces desempeñaba Matheu, y a la intervención posterior de Claret. Éste no trata de disimular la fuente de que se sirve; pero después no diferenció con ningún signo (asterisco, tipo de letra,...) lo original de lo modificado, y quien no tenga a la vista una edición de Matheu y otra de Claret no es capaz de distinguir una y otra parte.

Título de Matheu

Compendi o breu explicació de la Doctrina Cristiana, en forma de dialogo entre pare y fill, que per la instrucció de sos feligresos compongué lo Dr. Francesch Matheu y Smandía, prebere y rector que fou de la iglesia de sant Pere de Bigas y vuy de sant Baldiri de Llobregat, bisbat de Barcelona,

Título de Claret

*Compendi o breu explicació de la Doctrina Cristiana, en forma de dialogo entre pare y fill, que per la instrucció de sos feligresos compongué lo Dr. Francesch Matheu y Smandía, prebere y rector que fou de la iglesia de sant Pere de Bigas y de sant Baldiri de Llobregat, bisbat de Barcelona, **aumentat y metodisat per lo Rt. Anton Claret,***

La cantidad de materia aumenta desde Matheu a los dos catecismos de Claret:

<i>Nº de preguntas</i>	<i>Matheu</i>	<i>Compendio</i>	<i>Cat. explic.</i>
Preámbulo	15	17	17
Fe (credo)	121	126	136
Esperanza (oración)	63	61	69
Caridad (mandamientos)	67	169	193
Obras (sacramentos)	92	188	201
Complementos	81	94	98
TOTAL	439	655	714

18. Para evitar confusiones, emplearé la abreviación de *Compendi* para referirme a la obra de Matheu, publicada sólo en catalán; y la de *Compendio* para referirme a la de Claret, que tuvo ediciones catalanas y castellanas.

Claret cambió de orden algunas preguntas, trasvasándolas de un apartado a otro, por lo que las cifras parciales no son absoluto reflejo de la verdad. Eso no impide reconocer el aumento producido en los apartados de los mandamientos y sacramentos: es síntoma de un claro acento moralizante que Claret intensifica, pues el texto de Matheu se aumenta en 218 preguntas en el *Compendio*, y 59 más en el *Catecismo explicado*.

A modo de prólogo, Claret pone esta «Advertencia» en el *Compendio*, en la edición catalana de 1848:

«Ab molta atenció y cuydado he llegit los diferents catecismes dels Bisbats de Catalunya y de altres provincies de Espanya y fora de ella; però entre tots ningun me ha agradat tant com lo que compongué lo Dr. D. Francisco Matheu y Smandía, Rector de S. Pere de Bigas del Bisbat de Barcelona; y no sols me ha agradat á mi, sinó que també haurá gustat á molts altres, puig he observat, que á mes de ser adaptat y seguit en tot lo bisbat de Barcelona, ho es també en moltes parroquies y estudis ben distants de dita ciutat: per lo tant aqueix me apar que se hauria de adaptar, y únicament aqueix; y axí se evitará la confusió y mal que porta la diversitat de catecismes, perque encara que tots en substancia diuen lo mateix, y es sòlida y catòlica la doctrina que portan; però lo accidental ó lo modo de preguntar y respóndrer es molt diferent, seguintse de aquí uns danys incalculables, como tothom coneix.

No obstant, á pesar de ser aqueix lo millor entre la multitud de catecismes, no queda de trovárseli á menos alguna cosa en quant á la explicació de alguns punts molt interessants; vull dir que no se explica tant com convé, y aqueixa falta he pensat remediaria, umplint los vacuos que hi trobo ab preguntas y respostes tretas de altres catecismes: imitant en axó á la ingeniosa abella, que xupa en diferents flors pera formar la dolsa bresca. Mes axí com en la bresca no sols hi procura la dulsura de la mel, sinó també lo bon orde de las case-tas, lo mateix me he proposat jo; extraurer de las flors dels demés catecismes la mel, á fi de perfeccionar y deixar en tota dulsura lo present catecisme: y perque res falte en ell, donar un millor orde en la col·locació de algunas materias. Y no reparo en prométrer que aquells que apendrán y practicarán aquestas cosas, haurán trobat paraulas pera respóndrer ara y en lo dia del judici: *Qui didicerint ista, invenient quid respondeant* (Sap. c. 6, v. 11)»¹⁹.

Claret no disimula su predilección por el catecismo de Matheu, al que introduce cambios («umplint los vacuos que hi trobo ab preguntas y res-

19. Matheu incluye las palabras del libro de la *Sabiduría* en la portada de su *Compendio*.

postas tretas de altres catecismes»). No pretendía su lucimiento, sino el deseo de ofrecer una mejor formación religiosa con el texto por él «aumentat y metodisat». Posiblemente, al hacer los cambios Claret pensaba simultáneamente en el *Compendio* y en el *Catecismo explicado*, de manera que, con un mismo proyecto, realizara dos textos, uno reducido, únicamente con preguntas y respuestas (el *Compendio*), y otro extenso, con más preguntas, además de láminas y explicaciones anejas (el *Catecismo explicado*). La intervención de Claret consistió en: - a) añadir preguntas; - b) cambiar algunos matices en ciertas preguntas o respuestas; - c) alterar el orden.

En el añadir preguntas, las 218 nuevas preguntas no son siempre «nuevas». Claret lo había advertido, al señalar que añadió «preguntas y respuestas tretas de altres catecismes». He podido averiguar que bastantes proceden del *Catecisme de la doctrina christiana en forma de dialogo entre pare y fill, que donarem a llum lo any 1790 los domers de la Catedral de Vich*, Vich, Dorca, 1814. Otras provienen del escrito por Francisco Oriols, *Dialogos de la doctrina christiana que son norma, forma, y pauta, ab que los Pares, Amos y Mestres poden facilmente cumplir a la obligació que tenen de enseñar la Doctrina a sos Fills, Criats y Deixebles*, Cervera, Imp. de la Universidad, s.a. Otro bloque de preguntas proceden del segundo Astete (antes conocido como Ripalda). En consecuencia, la originalidad de Claret queda muy mermada, reducida al papel de un hábil recopilador.

Cuando cambia matices en determinadas expresiones, aparece, en general una actitud perfeccionista, deseosa de aquilatar la doctrina de modo más exquisito. Se perciben los cambios de fondo doctrinal entre el catecismo de Matheu, y el *Compendio*, y entre éste y el *Catecismo explicado*, con voluntad de depurar los conceptos²⁰. Es un afán de perfección por mejorar su *Catecismo explicado*.

Otras aportaciones consisten en cambiar de orden algunas cosas. Al indicar que el texto primitivo había sido «aumentat y metodisat», no altera el sistema de preguntas y respuestas, ni tampoco sigue otro plan. La anunciada metodización consiste únicamente en cambiar de lugar algunas preguntas, según un criterio lógico un poco más exacto. Así, la pregunta que interroga dónde está Dios aparece en el catecismo de Matheu después de haber hablado de las tres personas de la Trinidad, inmediatamente antes

20. Como el diálogo en Matheu discurre entre padre e hijo, las iniciales de las preguntas y respuestas son «P.» para designar «Pare» y «F.» para designar «Fill»; las mismas abreviaturas mantiene Claret en sus catecismos compuestos en catalán; pero cambia a «P.» (= «Padre») y «H.» (= «Hijo») en las ediciones castellanas.

de hablar de la encarnación de Jesús. Dicha pregunta se conserva en el mismo contexto en el *Compendi*, pero en el *Catecismo explicado* la traslada y la sitúa después de hablar de que Dios es fin de todas las cosas (atributos divinos). El nuevo emplazamiento parece dejar a Claret más satisfecho de la forma de presentar la doctrina en el nuevo orden. También es un ejemplo el bloque de preguntas sobre quiénes son los buenos y los malos, que tiene en Matheu un evidente desorden; siguiendo un criterio más acertado, Claret pasa las preguntas sobre quiénes son los buenos y los malos al final de la exposición de los artículos de la fe. Otro ejemplo de desplazamiento metodológico se encuentra en las preguntas o «tratado» sobre el pecado. Matheu lo había situado después de haber incluido el formulario de los mandamientos. Claret, por su parte sitúa este «tratado» sobre los pecados al comienzo de la cuarta parte del catecismo, la de la doctrina de las obras.

Finalmente, en los aspectos complementarios de la doctrina cristiana, Claret altera sensiblemente el orden que había presentado Matheu:

Matheu	Claret
Dones del Espíritu Santo	Virtudes teologales
Obras de misericordia	Virtudes cardinales
Potencias del alma	Frutos del Espíritu Santo
Sentidos corporales	Dones del Espíritu Santo
Virtudes teologales	Bienaventuranzas
Virtudes cardinales	Obras de misericordia
Frutos del Espíritu Santo	Potencias del alma
Bienaventuranzas (Pecados capitales, ya trasladados)	Sentidos corporales
(Pecados contra el Espíritu Santo, ya trasladados)	****
(Pecados que claman venganza, ya trasladados)	****
Novísimos	****
	Novísimos

El resultado es que brota un nuevo «tratado» que no constaba en el catecismo de Matheu. Éste, siguiendo el plan que trazara Ledesma, dividió la doctrina cristiana en cuatro partes, la última de las cuales era la «doctrina de las obras», que se ceñía a los sacramentos. Claret, por su parte, subdividió este apartado en dos: 1) las obras malas o pecados; y 2) las obras buenas o sacramentos, y otros comportamientos cristianos. El apartado de las obras malas recogía la enseñanza sobre los pecados, más los pecados

capitales, los pecados contra el Espíritu Santo y los pecados que claman venganza a Dios. Además, dos preguntas sobre los enemigos del alma (que aparecían en el texto de Matheu en la sexta petición del padrenuestro). Por último, Claret añadió lo que se refiere a los pecados ajenos (que no figuraba en Matheu). Un tratado nuevo, hecho de retazos procedentes de diversos lugares del catecismo de Matheu.

El apego de Claret hacia el texto de Matheu le llevó a conservarlo, con modificaciones. En consecuencia, después de explicar los doce artículos del credo, los repitió según los catorce artículos de la fe. Se producen repeticiones, avances y retrocesos. Pesó la fidelidad al texto de Matheu más que la distribución de las preguntas en un orden lógico. Claret era un catequista fogoso más que un catequeta que hubiera efectuado una sólida reflexión sobre el catecismo. Hay otras modificaciones introducidas por Claret.

Una es la «advertencia» de marcado cuño moral, al final de los mandamientos; figura en el *Compendio*, pero no en el *Catecismo explicado*. Sin embargo, no es original de Claret, pues aparecía, casi igual en el catecismo de Francisco Oriols:

«ADVERTENCIA. Per fi del manaments se ha de advertir que aquell que haurá fet alguna cosa de las que se ha dit que era pecat, y no ho tenia ni dubtava que fos pecat ni cosa mala, ni estava en la sua ma lo dubtarne, no té obligació de confessarse de lo passat, sinó de lo que farà de aquí endavant, y al contrari, lo que havia fet pensantse ó dubtant que era pecat ó mal, y ara sab que no ho es, déu confessarse de lo passat, si es falta mortal, per conciencia errónea».

Otra modificación alteró los apéndices finales del catecismo de Matheu:

Matheu	Claret, <i>Compendio</i>
- 1º, reglas de ben viurer (normativa de tipo espiritual para proceder de la mejor forma posible).	- 1º, modo de ajudar a la missa segons lo missal romá (elimina, por tanto, lo correspondiente a los ritos de carmelitas y de dominicos).
- 2º, actes de fe, esperanza y caritat (Claret los abrevia e introduce como preguntas en la doctrina relativa al primer mandamiento).	- 2º, algunas reglas que déu observar lo ministre ó lo qui serveix la missa resada, tretas del Illm. Galindo, y de Baldeschi.
- 3º, modo de resar lo rosari.	- 3º, gracias per la taula (conservada igual)
- 4º, tres diferents formulas de ajudar á Missa (según el misal romano, según el rito de los carmelitas y según el de los dominicos).	- 4º, oración a la Verge Santissima pera alcansar la sua protecció.
- y 5º, gracias per la taula.	

Remite a Galindo²¹ y Balsechi²² y sus indicaciones sobre el comportamiento, actitud y conocimientos prácticos para el monaguillo²³.

La conclusión es que Claret deseaba mejorar el catecismo de Matheu. Parte de lo escrito por Matheu, pero se mueve con una libertad absoluta, para introducir numerosísimas preguntas, cambiar el orden de algunas otras, e incluso crear un nuevo «tratado» sobre el pecado o las obras malas que no figuraba en el texto precedente, y también añadir matices que no encontraba en la redacción de Matheu. El resultado es un catecismo parecido, pero distinto; el *Compendio* de Claret no puede negar su ascendencia en el *Compendi* de Matheu, pero con muchos cambios. El de Claret es un texto de catecismo distinto del de Matheu.

Hay que volver un momento la vista al *Catecismo brevísimo*, contemporáneo de su *Compendio*. Teniendo ambos a la vista, bastantes preguntas nuevas con relación a Matheu, no son tan nuevas con relación al *Compendio*: Claret tenía ante sí una copia manuscrita, o recordaba la redacción que había dejado en la imprenta en Barcelona, mientras escribía en Las Palmas el *Catecismo brevísimo*.

IV. EL CATECISMO EXPLICADO (BARCELONA, 1848)

Este otro catecismo de Claret es una transformación del *Compendio*: «Sobre la base del texto modificado (*Compendio*) introduce aún algunas preguntas más, y, sobre todo, le adiciona las láminas y explicaciones, en estilo expositivo: el resultado es el *Catecismo explicado*». Añado algunas matizaciones y análisis.

21. Se refiere a la obra de GREGORIO GALINDO, *Rúbricas del Misal romano reformado. Añadido en esta décima edición con un compendio de la vida de este Prelado. Corregida y aumentada por Juan Sánchez Bravo*, Madrid, Josef Doblado, 1779. De la obra se hicieron numerosas ediciones, que repetían con frecuencia el remoque de «décima edición», no siempre exacto.

22. G. BALSECHI, *Exposición de las Sagradas Ceremonias de la Misa privada, solemne y pontifical, Visperas, oficios de Semana Santa y principales fiestas del año*, Madrid, Imp. de la Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1868. Claret, sin duda, consultaría alguna edición anterior, que no he localizado, quizá en italiano, de donde procedía la obra original.

23. Estas reglas tienen un notable parecido con «Lo que debe practicar el que ayuda a Misa», que consta en la *Explicación de la doctrina christiana, según el método con que la enseñan los Padres de las Escuelas Pías*, de CAYETANO RAMO, Madrid, Vda. de Barco López, 1808.

En primer lugar, el título es *Catecisme de la doctrina cristiana explicat y adaptat a la capacitat dels noys y noyas y adornat ab moltes estampas per lo reverent D. Anton Claret, prebere*²⁴. El título castellano es idéntico. (Por brevedad lo cito como *Catecismo explicado*). La primera apreciación es que del título, no así en el resto, desaparece la referencia a Matheu, que figuraba en el *Compendio*. No intentó que la obra originante pasara inadvertida, pues Claret deja constancia de sus intenciones, al incorporar el núcleo original de Matheu:

«...Sabiendo que os gustan las láminas, lo he adornado con ellas; y como lo que se come con gusto es lo que nutre, como dice el adagio, deseando yo nutrir vuestras almas con el alimento de esta explicación de la doctrina cristiana, la he compuesto de modo que os sea agradable.

Estas láminas no las he puesto precisamente para los niños, si que también para los mayores, y con especialidad para vosotros, padres de familia (...) para que cuando vuestros hijos os preguntaren ¿qué significan esas figuras? les respondáis explicándoles por medio de ellas la Religión cristiana, que tenéis obligación vosotros de enseñársela y ellos de aprenderla.

Y al fin que al mismo tiempo, queridos niños, sepáis lo material de las preguntas y respuestas, he puesto a continuación el catecismo del Dr. Francisco Matheu y Smandía, con algunas adiciones a ciertos puntos...».

y en la «Advertencia» que sigue al prólogo:

«A cuantos lean este catecismo debo advertirles que la explicación de las láminas y de algunos otros puntos es de mi pobre caudal; pero el diálogo, como ya se advierte en el prólogo, es del Dr. Francisco Matheu y Smandía, que entre los muchos catecismos que he visto y mirado expresamente, paréceme que merece la preferencia, y que es el único que debiera enseñarse»²⁵.

24. El *Diccionari de Catequética*, Barcelona, Edebé, 1987, en su artículo «La catequesis a Catalunya», de JOAN BUSQUETS, introduce un error al señalar que esta obra «fou editat el 1848 (en castellà el 1850)». Lo cierto es que el mismo año, 1848, aparecieron las dos ediciones catalana y castellana, y que ésta segunda tuvo mayor aceptación, puesto que el año siguiente, 1849, salía a luz la segunda edición catalana mientras que la edición castellana del mismo 1849 era ya la cuarta. Parecido error consta en JOAN RODRÍGUEZ, *Catecisme*, en R. CORTS Y OTROS (eds.) *Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya*, Barcelona, Generalitat - Ed. Claret, 1998, v. I, 493; no diferencia bien los títulos, ni las fechas de aparición e indica fechas diversas para las ediciones catalana y castellana, lo cual no es exacto.

25. Desde la edición castellana 17^a, de 1865, cambió la «Advertencia» por otra en la que sintetizaba los pasos dados para elaborar el catecismo único (que aparecerán más adelante); además, incorporó en las preguntas y respuestas las del texto único que editó autónomo en 1866.

Aparecen delimitados los tres aspectos que conviene tener presentes: 1º, las preguntas y respuestas; 2º, las láminas; 3º, las explicaciones adjuntas.

1º. LAS PREGUNTAS Y RESPUESTAS

Son las preguntas originales de Matheu, alteradas por Claret, para el *Compendio*, con las adiciones y cambios de orden que Claret introdujo. Sus palabras («con algunas adiciones en ciertos puntos») podrían entenderse como leves retoques, cuando en realidad los cambios son abundantes. Pero Claret no se limitó en el *Catecismo explicado* a volcar todo lo que aparecía en el *Compendio*. Además de suprimir los apéndices, y la «advertencia» de tono moral al final de los mandamientos, en las preguntas y respuestas, todavía añade nuevas preguntas con relación a las que aparecían antes; son otras 59 preguntas nuevas. También en alguna ocasión funde dos preguntas del *Compendio* en una sola en el *Catecismo explicado*.

Destaco entre esas preguntas una sobre la validez de una iglesia posterior a Jesucristo (en clara alusión al protestantismo), o la célebre cuestión de que fuera de la Iglesia no hay salvación. También figuran algunas sobre ciertos atributos de Dios que no aparecían en la obra anterior. Otro bloque de preguntas se centra en torno a María, y la devoción que se le ha de profesar. Hay algunas preguntas más sobre los mandamientos, entre las que destaca una serie sobre las obligaciones entre esposos. Algunas más aparecen en la parte correspondiente a los sacramentos. Algunas las trasvasa Claret desde su *Catecismo menor...*, de corte elemental, pero que no duda en reemplazar. Esto permite apreciar el afán de permanente perfección de Claret.

Igual que hizo en el *Compendio*, ahora aparecen modificaciones en la redacción de determinadas preguntas que alteran su sentido primero. Al no ser muchas es posible citarlas una a una. Así, la frase del credo según la cual Jesús está sentado a la derecha del Padre; la nota de catolicidad de la Iglesia se modifica desde la versión más antigua, a la más moderna del *Catecismo explicado*; también hay cambios con relación a la nota de apostolicidad; es significativo el cambio en la pregunta sobre el número de dioses aunque no cambie substancialmente (Dios es llamado «todopoderoso», y luego, «verdadero»).

Los cambios indicados afectaron a las ediciones castellana y catalana; los que siguen sólo se produjeron en la versión castellana del *Catecismo explicado*. Este hecho, repetido hasta siete veces, permite establecer que la edición castellana es posterior a la catalana (aunque ambas daten de 1848)

y en ella ha introducido Claret una serie de rectificaciones que no alcanzaron a la ya publicada versión catalana. Estos cambios son: la definición de qué es orar (tomada del catecismo de Astete); la cuarta petición del padre-nuestro; el comienzo de la segunda parte del ave maría; el bautismo de urgencia (con dos modificaciones); la celebración de la unción de enfermos; y los novísimos. Claret estuvo atento a las ediciones que se sucedían, y resulta patente el deseo de mejorar el *Catecismo explicado*. Son matices que contemplan la práctica ritual o que tocan cuestiones vinculadas con las creencias, según los casos. Pero en todas las ocasiones el deseo de perfección denota una labor de constante revisión.

Casi todas las preguntas del *Catecismo explicado* figuraban ya en el *Compendio*; y la mayor parte de ellas aparecían ya en el *Catecismo brevísimo*. Desde el punto de vista bíblico, importa poner la atención en algunas preguntas que no constaban en el *Catecismo brevísimo*. Así, al final de los mandamientos de la ley de Dios, hace referencia a la síntesis en el doble mandamiento del amor; Claret tuvo la ocasión de haber remitido a Mt. 22, 37-40, pero se contentó con hacer una alusión, que no es referencia textual, y que deja desvaída la fuerza de la Palabra de Dios. Con ocasión del cuarto mandamiento de la Iglesia, sobre el ayuno, indicó que hay personas que desprecian los ayunos; Claret incluyó un razonamiento muy flojo: cita Flp. 3, 18-19, señalando que herejes y protestantes son enemigos de la cruz de Cristo. También en el cuarto mandamiento aduce un argumento, supuestamente bíblico, por el que Jesús comunicó a su Iglesia el poder de establecer concretamente ayunos y abstinencias (se apoya en Lc. 10, 16 y Mt. 18, 17). Sobre la conveniencia de la acción de gracias después de la comunión, alude a Jn. 13, 30, y equipara la conducta de Judas con la de los que comulgan y no dan gracias después²⁶.

2º. LAS LÁMINAS

Las láminas, según las palabras de Claret, están pensadas no tanto para los niños, cuanto para los padres, a fin de que ellos, con las láminas, y la explicación, pudieran enseñar a sus hijos; los niños son destinatarios indi-

26. Otra referencia, no bíblica, es la que alude a las palabras de Santa Teresa, a propósito de las malas confesiones: «P. Son molts las personas ques perden per las malas confessions? F. Si pare; santa Teresa diu que la major part dels cristians se perden per las malas confessions». Podría estar aludiendo a la idea de Santa Teresa: «paréceme que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que vía (sic) perder» (*Camino de perfección*, 1,2), aunque no alude directamente a la confesión.

rectos de las láminas. También los analfabetos y personas de escasa formación, como dice en el *Catecismo brevísimo*:

«Más adelante se harán venir otros catecismos más extensos del mismo Autor, los cuales podrán entender aun aquellos que no sepan leer, pues con estampas escogidas se ponen a la vista y capacidad de todos las verdades fundamentales de la fe y de la moral cristianas».

Las láminas son del propio Claret, quien ya desde joven asistió a clases de dibujo, gramática y francés en la Casa Lonja, mientras preparaba su futuro profesional en la industrial textil. Semejante habilidad la aprovechó para realizar las láminas que jalonan las lecciones del *Catecismo explicado*²⁷. Son a página completa (excepto tres, en la explicación del bautismo de escasos centímetros, que forman parte de la explicación); figuran en la página par que precede a cada lección, que se inicia en la página impar opuesta. Llevan el título del tema representado, y al pie, una frase bíblica, con su cita. Algunas láminas, como las de los sacramentos, son representativas²⁸ de la respectiva celebración. Pero la mayor parte contienen un número variable de símbolos, alusiones y alegorías que remiten a la explicación que sigue al dibujo. Por ejemplo, la que precede a los mandamientos tiene un motivo central con las tablas de la ley entre Cristo y Moisés, mientras que al fondo hay un ojo y un corazón, que simbolizan la presencia de Dios y la ley natural impresa en los corazones; rodeando este motivo central, diez pequeños dibujitos, numerados, remiten a cada uno de los mandamientos.

Las láminas son similares a otros grabados tan del gusto de la época. Están realizadas a plumilla. Denotan un talento artístico; pero sobre todo expresan la voluntad del autor de poner su habilidad al servicio de una causa superior, como era mejorar el aprendizaje de la catequesis. Ciertamente, el suyo constituye un raro ejemplo de catecismo durante el siglo XIX, porque son escasos los que incluyen dibujos o grabados²⁹, y ninguno

27. «Deseoso de adelantar en los conocimientos de la fabricación, dije a mi padre que me llevase a Barcelona. Condescendiendo mi padre, me llevó allá; yo mismo, como San Pablo, me ganaba con mis manos lo que necesitaba para comida, vestidos, libros, maestros, etc. La primera cosa que hice fue presentar una solicitud a la Junta de la Casa Lonja para ser admitido en las clases de dibujo. Lo conseguí y me aproveché algún tanto. Y ¡quién había de decir que el dibujo que yo aprendía para la fabricación, Dios lo disponía para que sirviera para la Religión! Y, en efecto, mucho me ha servido para dibujar estampas del Catecismo y de otros asuntos místicos»: A. M. CLARET, *Autobiografía*, en J. M. VIÑAS, o. c., 199-200.

28. La edición 4ª castellana omite la lámina que precede a la lección de la eucaristía.

29. Bastantes ediciones del *Catecismo histórico* de C. FLEURY, unas con el texto completo y otras en extracto, incluyen láminas. Muchas de estas ediciones proceden del XIX, aunque también existen ediciones del XVIII dotadas de láminas.

del tamaño y claridad plástica que las láminas poseen. No hizo algo así en los otros catecismos que editó. Las mismas láminas están en la edición catalana y en la castellana; evita rótulos escritos (que podrían servir para una versión, pero no para la otra); o recurre a breves rótulos en latín, que valían para las dos versiones (así: «liber vitae», «Christus-Ecclessia (sic)», «Symbolum Apostolorum in duodecim distinctum articulos iuxta assignationem S. Augustini»,...).

Desde la decimosexta edición castellana, de 1863, las láminas han sido substituidas por otras, similares, que contienen los mismo motivos en cada dibujo respectivo, pero que responden a otra mano. La sustitución se hizo aún en vida de Claret. Ninguna anotación advierte del cambio a los lectores de ésta y sucesivas ediciones; los responsables de la publicación estimaron que la sustitución de unas por otras no resultaba fundamental.

3º. LAS EXPLICACIONES

Debidas a la pluma de Claret, ocupan un curioso lugar intermedio. Cada lección sigue este orden: 1º, una lámina; 2º, la explicación, ordinariamente amplia, a lo largo de varias páginas; vinculada directamente a la lámina, la explicación da la clave para interpretarla; 3º, las preguntas y respuestas (casi todas) del *Compendio*.

La explicación se vincula a la lámina correspondiente; sin ella la lámina no siempre sería percibida en su totalidad. A la vez constituye una exposición, relativamente amplia, de lo que las preguntas y respuestas proponen como resumen. Aunque en su origen no fue así, pues las preguntas originales de Matheu no tenían esa función de síntesis, y las que añadió Claret a Matheu en el *Compendio* tampoco estaban vinculadas a una explicación, en el *Catecismo explicado* cumplen esa función.

Para cada lección están asignadas las preguntas que abordan el tema de la lámina y la correspondiente explicación. Esto produce un desequilibrio: unas explicaciones sólo van seguidas de dos preguntas, y otras explicaciones van acompañadas de más de un centenar de preguntas (tal es el caso de la lección decimosexta correspondiente al credo, con las preguntas sobre los artículos de la fe; también sucede algo parecido en la lección sobre los mandamientos de la ley de Dios, seguidos de una magra enumeración). Sin duda, este desequilibrio es un desacierto pedagógico notable, pero Claret lo mantuvo, sin darle demasiada importancia.

Las explicaciones tiene un notable acierto: están redactadas en segunda persona en muchísimas ocasiones, de manera que se establece a través

del libro un diálogo directo entre el autor y el lector. Es una forma de que las explicaciones tengan mayor poder incisivo para sugerir, invitar a la oración, estimular a la recepción de un sacramento, o a la adopción de un estilo de comportamiento cristiano. No son explicaciones excesivamente eruditas, aunque no están exentas de citas de fuentes o de autores cristianos, que van, por ejemplo, desde el concilio de Éfeso, hasta el legislador pagano Licurgo, pasando por las páginas de la Biblia, o por las referencias al poco conocido Peraldo, obispo de Londres. Claret puso un matiz más propiamente teológico (sin remontarse a cuestiones difíciles), o moral, y otras veces invitó a la piedad o a la práctica religiosa.

Aunque son muchas las ocasiones en que cita la Biblia, no puede decirse que sea una explicación que grave sobre la palabra de Dios; ésta no es citada por Claret con el carácter de fuente que hoy se reclama para la Biblia. Para Claret, como para la catequesis del XIX, era una fuente más, aprovechable; la diferencia es que Claret la aprovechó bastante más que muchos de sus contemporáneos que nunca la citaban. Junto a razones seguras o teológicamente válidas, aparecen otras en el discurso de Claret que no pueden ser tenidas por tales, como es que resucitaremos a la edad de 33 años, aunque la reflexión teológica de la época (y de siglos anteriores) tenía el dato como seguro e indiscutible. Algo semejante ocurre cuando habla de la verdadera iglesia frente a las sectas y herejías, que, conforme a la mentalidad de la época, deben ser enteramente rechazadas y despreciadas. Se percibe en las explicaciones de Claret un recurso a las predicaciones que le habían resultado útiles en las misiones populares, de manera que el conjunto de la obra tiene ese sentido de mezcla entre las explicaciones sobre la fe cristiana y las apelaciones al sentimiento efectista. Es lógico que se sirviera de lo que le había resultado útil, para componer este *Catecismo explicado*.

Hay algunas lecciones que carecen de preguntas y respuestas al final, porque Claret quiso introducir una explicación más amplia, y no desplazó las preguntas o no deseó desdoblar en dos grupos las preguntas de un mismo tema. Así, aparecen sin preguntas una lección sobre la Trinidad (luego salen preguntas sobre la Trinidad en las que comentan los artículos de la fe), otra lección sobre la Iglesia; otra lección sobre los consejos evangélicos (apartado que no había sido abordado por Matheu y, por tanto, carecía de preguntas); y finalmente otra lección sobre el resumen de la doctrina cristiana y la presentación del año litúrgico (que tampoco figuraba en el catecismo de Matheu).

V. CATECISMO DE LA DOCTRINA CRISTIANA (MADRID, 1866)

Es el último catecismo compuesto por Claret. Para situarlo es necesaria una previa explicación sobre sus pretensiones de conseguir un texto único de catecismo. El asunto no era nuevo, puesto que el problema había sido detectado con anterioridad a Claret por otros autores de catecismo (Antonio Juan Pérez y Pérez, en el siglo XVIII, y Vicente Solano, en 1835). Lo cierto es que estos intentos, o, con más exactitud, amagos anteriores no tuvieron eco eficaz. De ahí que la diferencia entre ellos y lo que hizo Claret estribe, sobre todo, en que éste pasó a la acción.

Desde mucho tiempo atrás, en su actividad como catequista, y como misionero, se había percatado de los inconvenientes que esto traía en la práctica; y había manifestado por escrito no sólo su preocupación, sino también su deseo, a fin de que alguien recogiese el reto. Se expresaba en la «Advertencia preliminar» del *Compendio* (1848):

«Ab molta atenció y cuydado ha llegit los diferents catecisms dels Bisbats de Catalunya y de altres provincies de Espanya y fora de ella (...) Per lo tant aqueix [el de Matheu] me apar que se hauría de adaptar, y unicamente aqueix; y axí se evitará la confusió y mal que porta la diversitat de catecismes, porque encara que tots en substancia diuhen lo matiex, y es sólida y católica la doctrina que portan, però lo accidental ó lo modo de preguntar y repondrer es molt diferent, seguintse de aquí uns danys incalculables como tothom coneix...».

De la misma forma, la «Advertencia» que figura al frente del *Catecismo explicado* denota la experiencia que había adquirido en sus años de ministerio sacerdotal, y sobre todo en la etapa de 1840 a 1848, en que como misionero acudió de un sitio a otro con la idea de predicar las misiones populares y se puso en contacto con realidades diversas en multitud de localidades. El texto, en la parte que interesa es:

«Porque aun cuando es cierto que todos los catecismos aprobados por la Iglesia católica enseñan lo mismo, en substancia, también lo es que el método y modo de enseñar de cada uno es muy distinto; de lo que se siguen muchos y muy graves inconvenientes, que apenas pudiera creer si una triste experiencia no hubiera venido a patentizármelos. Y si no, vengamos a la práctica: ¡qué confusión e inconvenientes no se palpan en cada familia! El párroco enseña por el catecismo que ha adoptado; el padre de familia no pocas veces ha sido instruido por otro de diferente método, o que pregunta y responde de diverso modo; la madre, nacida quizá en distinto obispado, naturalmente lo enseña según allí se lo enseñaron; los hijos van a la escuela y el maestro los instruirá también a su modo, pero totalmente diferente; las hijas irán a la enseñanza a

su respectiva escuela, y allí la maestra las instruirá por el catecismo que ella haya aprendido; y de aquí es indispensable que resulta una confusión casi idéntica a la de Babel, y por consiguiente, o que faltos de criterio tengan menos respeto a nuestras santas creencias, pensando que lo que sólo es diversidad de método, lo es también de dogmas o máximas morales; o que dando al traste con todo, se queden sin instruirse. ¡Qué consecuencias tan fatales!...

Pero no es sólo esto: ya los mayores si han de sufrir un examen para la confesión en tiempo pascual o para contraer matrimonio, y se les pregunta con distintas palabras de las que trae el catecismo por el que fueron instruidos en la niñez, se hallan cortados, no saben responder, quedan avergonzados, y para evitar este lance algo pesado... ¡ay! cuántas veces apelan a ... Dios lo sabe; o cuando menos toman de ahí pretexto para disculpar su ignorancia y negligencia en aprender la doctrina cristiana.

Éstas y otras razones, que por amor a la brevedad omito, espero que las meditarán lo que tiene a su cuidado la enseñanza cristiana de los pueblos y me atrevo a suplicarles humildemente que procuren la total uniformidad de catecismo».

No aparece una reflexión similar en las páginas previas del *Catecismo brevísim*, que fueron escritas en Las Palmas por el obispo Buenaventura Codina. Pero el último párrafo reproducido es una llamada de atención a los párrocos, y sobre todo a los obispos, para que no dejaran correr una situación que era al menos problemática, y para la cual la solución no consistía en no hacer nada. Ahora bien, no sé de esfuerzos concretos que siguieran a esta reclamación de Claret, que parece cayó en saco roto.

Hubieron de pasar casi una veintena de años más, para que fuera el propio Claret quien recogiera su clarinazo de alarma, y comenzara a dar pasos para tratar de resolver un problema que personalmente veía preocupante, pero cuya inquietud contrasta con una generalizada apatía, inercia o desinterés. Me gustaría poder decir lo contrario, si hubiera encontrado pistas que descubrieran algún tipo de preocupación; pero no he dado con ellas.

Por los años 1850 a 1857 Claret estuvo ocupado a fondo en su labor como arzobispo de Cuba, razón por la que no pudo detenerse en este tema de la unificación del catecismo; quizá en la isla no encontró el problema de que se emplearan textos diversos, o no he encontrado vestigio alguno que permita pensarlo. Cuando en 1857 regresó a Madrid, y pasó a ocuparse del cargo de confesor real, pudo empezar a retomar el viejo problema que había aireado. En efecto, el 10 de octubre de 1863 escribió a Pío IX solicitando un catecismo único para toda la Iglesia o al menos uno para cada nación; era la postura de recurrir a una autoridad superior, para que, si no

se lograba la unidad por la vía del convencimiento, se pudiera obtener por decisión superior.

En los meses siguientes, entre octubre y diciembre de 1863, escribió a todos los obispados pidiéndoles directamente dos cosas: 1ª, información sobre el catecismo o catecismos en uso; y 2ª, el envío de ejemplares de los mismos, para poder llevara cabo una labor de decantación, contraste y selección. Desconozco qué respuestas obtuvo, pero parece verosímil que, tratándose de un arzobispo, el resto de los obispos respondieran con una información veraz, más allá de la mera cortesía.

De resultas de la recogida de textos y de la información proporcionada, él mismo hizo una selección de los que parecieron mejores o más aceptados; dicha selección estaba constituida por seis catecismos: el de Gaspar Astete, el de Jerónimo de Ripalda³⁰, el de Francisco Matheu, que Claret había estudiado de niño, y sobre el que se había basado en los suyos, el *Catecismo explicado*, que él mismo había escrito, el de Juan Díaz de Baeza³¹, y finalmente el de Novoa³². La selección se fundó en los que le parecían mejores. Sus preferencias por el de Matheu no le permitían ser objetivo para contemplar los defectos y las lagunas que el mismo Claret trató de cubrir con su propia obra. No creo que seleccionar su *Catecismo explicado* haya de ser entendido como un gesto de autosuficiencia, ya que en él había reunido no pocos esfuerzos por perfeccionar el de Matheu; creo que ha de entenderse más como una voluntad de que se valorara un servicio prestado sobre el texto de Matheu, de cuya bondad estaba convenido. Los de Astete y Ripalda gozaban de forma generalizada de una amplia aceptación tradicional, que los convertía en los dos catecismos de mayor implantación en numerosas diócesis españolas; es imposible apreciar qué edición de cada uno envió Claret a Roma, porque para entonces habían tenido lugar las respectivas correcciones de Gabriel Menéndez de Lurca sobre el texto de Astete, y de Juan Antonio de la Riva, sobre el que se consideraba, erróneamente, de

30. Al menos así se tenía en el sentir común hasta hace bien poco, en que he podido demostrar que dicho texto fue escrito por Gaspar Astete, y no por Jerónimo de Ripalda, de manera que, en justicia, hay que denominarlo «segundo Astete»: L. RESINES, *Astete frente a Ripalda. Dos autores para una obra*, en "Teología y Catequesis" n° 58 (1996) 89-138.

31. Su título es *Catecismo de la doctrina cristiana destinado para la enseñanza y uso de los alumnos del Colegio de Primera clase*, Madrid, Imp. de la Sociedad de Operarios del mismo arte, 1848, 2ª ed.

32. No he podido detectar a qué texto se refiere. Quizá se trate del siguiente: MIGUEL NOVOA Y VARELA, *Método fácil y provechoso para disponerse a recibir el sacramento de la penitencia y la Sagrada Comunión*, Madrid, 1883. Por la fecha de esta edición, no podría ser, pero quizá ésta sea una edición posterior. Sin embargo, sólo dispongo de la referencia bibliográfica, y no he podido consultar la obra.

Ripalda; pero, además, en bastantes diócesis corrían ediciones con y sin adiciones, más otras en las que diversas personas habían introducido sus propias modificaciones aleatorias; de ellas unas permanecían y otras se difuminaban con el tiempo, cuando era otra persona (normalmente otro obispo) el encargado de hacer nuevas ediciones y de adoptarlo como texto oficial, o de ratificar su condición de tal.

Con este envío (25 de enero de 1864), Claret pretendió de nuevo el recurso a la vía de la autoridad, de manera que en Roma decidieran cuál era el mejor de todos los elegidos, y que el catecismo designado fuera aceptado como indiscutiblemente mejor por parte de todos los católicos y todas las diócesis («Roma locuta, causa finita»). Sin embargo, las cosas no discurrieron por donde había previsto, y la respuesta de los dicasterios romanos no designó uno con preferencia a los demás. Más bien resultó una especie de varapalo, que dejaba a salvo el prestigio romano, basándose en que todos los catecismos examinados adolecían de algún tipo de defectos, por lo cual no se podía proceder a la asignación de uno en particular como preferible a los otros. En extracto, de la respuesta de Roma, el mismo Claret ofrece una reseña:

«El Padre Santo recibió con agrado los seis Catecismos y los mandó examinar. El examinador sentó las bases o condiciones que debe tener un buen Catecismo, a saber: 1ª No debe faltar nada de lo necesario. 2ª No debe tener ninguna cosa superflua, a fin de no cargar inútilmente la memoria. 3ª Debe ser exacto en la doctrina y en las expresiones, para no enseñar el error. Luego aplicando dichas condiciones a cada uno de los mencionados Catecismos en particular, resultó que ninguno era aceptable, remitiéndonos por escrito el examen, con los defectos que cada uno tenía»³³.

Claret no se echó atrás en su intento, sino que, tozudo, emprendió la tarea de elaborar uno que superara las objeciones que se hacían desde Roma a cada uno de los que había presentado. De esta forma, esperaba obtener el beneplácito definitivo, y dar un paso adelante, dejando el asunto zanjado con el nuevo texto:

«En vista de este juicio, que humildemente acatamos, tomamos los seis mencionados Catecismo y los refundimos en uno, aprovechando para su formación lo bueno que aquéllos contenía, y desechando los defectos en ellos notados. Tal es el presente Catecismo.

Mas deseando dar toda la importancia posible a este mismo Catecismo, tuvimos la imponderable dicha, hallándonos en Roma, de po-

33. A.M. CLARET, «Prólogo» a *Catecismo de la doctrina cristiana...*, 5.

nerle en manos de nuestro Santísimo Padre Pío IX el día 23 de noviembre del año 1865, y le suplicamos humildemente se dignase mandarlo examinar, a fin de tener la seguridad y satisfacción de que la doctrina contenida está enteramente conforme con la doctrina de la Iglesia. Su Santidad tuvo la amabilidad de acceder a nuestra petición: le mandó examinar; en el examen se hicieron algunas observaciones, las que nos han sido remitidas por escrito de orden del mismo Padre Santo, y las hemos aplicado en la presente reimpresión».

Su insistencia, así como la estratagema de responder a los revisores romanos con sus mismos argumentos, agotaba las oportunidades de éstos para señalar nuevas dificultades, de manera que, incorporada la segunda tanda de correcciones al texto reelaborado, nada le podían argumentar. En cualquier caso, tenía en su mano un catecismo que, si no había sido sancionado oficialmente por Roma, gozaba del prestigio de que había sido revisado por Roma en dos ocasiones sucesivas, y ya no le podían poner nuevas dificultades doctrinales. Era una especie de aceptación romana por vía oficiosa, de manera que podía presentarlo ante cualquier responsable, o ante cualquier auditorio como un catecismo dotado con la aureola de un prestigio ganado a pulso, y que le situaba con ventaja frente a cualquier otro catecismo que quisiera competir con él.

El texto de catecismo que había redactado, por medio de la reelaboración y empleo de elementos procedentes de los seis catecismos elegidos, fue cuidadosamente retenido por Claret, quien no lo dio a la difusión, por deferencia a la presentación previa a Pío IX, en primer lugar, y además, porque esperaba las correcciones que le pudieran hacer al mismo, asegurando así la mayor perfección posible. Llama la atención la frase que redactó y que está transcrita más arriba, según la cual, procedió así «a fin de tener la seguridad y satisfacción de que la doctrina que contiene está enteramente conforme con la doctrina de la Iglesia». Parece deducirse de ella una supuesta «inseguridad» por parte de Claret, que sólo adquiriría su certeza desde la seguridad que pudiera dimanar del revisor romano. Si fuera posible hacer esta lectura, habría que deducir un nivel de escasa preparación teológica, que sería difícil achacar a Claret. De ahí que parezca que el verdadero sentido de las palabras sea el de asignar a Claret el deseo de acomodarse con la mayor fidelidad posible a los gustos y apreciaciones romanas. Es evidente que no se ventilaba ninguna cuestión de ortodoxia, en el sentido estricto de las palabras, sino de preferencias en cuanto al orden, a las materias principales o secundarias, a la forma de expresarse con mayor o menor claridad, y, desde el punto de vista catequético, a la mayor o menor facilidad para que

una pregunta fuese memorizada, puesto que ésta era toda la preocupación metodológica de la época.

En una palabra, todo eran cuestiones accesorias a la genuina fe, en las que podía prevalecer un criterio o una preferencia sobre otra forma de expresar la misma fe. Y como Claret había «apelado a Roma», era lógico que quisiera acomodarse a los dictados que de Roma provinieran. Cuando le llegaron las sugerencias al catecismo que había presentado personalmente a Pío IX el 23 de noviembre de 1865, las incorporó a su *Catecismo de la doctrina cristiana*, y con este título lo editó. Según mis noticias, primero lo editó en Madrid, en edición castellana en 1866, y al año siguiente, 1867, hizo lo propio en Barcelona, en edición catalana. A pesar de que tuvo numerosas ediciones, este catecismo, pulido una y otra vez, con el objetivo de que llegara a ser el texto único que resolviera los problemas de la multiplicidad de catecismos, al menos en España, y que substituyera a los tradicionales de cada diócesis, no consiguió su objetivo, y fue uno más en la ya amplia oferta de catecismos.

El 8 de diciembre 1869 tuvo lugar la apertura del Concilio Vaticano I, y una de las cuestiones que se debatieron fue la de la propuesta de un catecismo único para toda la Iglesia. Es posible que influyeran en el ánimo de Pío IX las gestiones previas y reiteradas de Claret con vistas a España. Además, en el aula conciliar se debatieron otras razones a propósito de esta cuestión, como la rapidez de comunicaciones y desplazamientos de población, el número de emigrantes que en algunas diócesis suponía un serio problema, porque los lugares de procedencia eran bien distintos y la formación religiosa de cada uno tenía unos matices diferenciadores. Sin embargo, la cuestión no resultó tan trivial como podría pensarse, porque también subió a la palestra la voz de los que defendían el derecho de cada obispo a arbitrar los medios que estimara oportunos para la educación de la fe en su diócesis, sin tener que plegarse a dictados que vinieran de fuera. Las discusiones conciliares llegaron incluso a molestar a algunos miembros del episcopado que mantenían una postura previa de aceptación obediencial de todo cuanto procediera de Roma, como si ello fuera suficiente para garantizar su calidad. Para algunos obispos partidarios de tomar sus propias decisiones y de mantener la autonomía episcopal, la propuesta de un catecismo único despertaba suspicacias y recelos, así como la sensación de una ingerencia no deseada.

De parte del episcopado español tomaron la palabra los obispos Miguel Payá, de Cuenca, José María Urquinaona, de Canarias, Manuel García Gil, de Zaragoza, Antolín Monescillo, de Jaén, y Esteban José Pérez Fernández, obispo de Málaga. El esquema «de confectione et usu unius parvi catechis-

mi pro universa Ecclesia» se distribuyó el 14 de enero de 1870; y las intervenciones de los obispos españoles tuvieron lugar entre el 15 y el 22 de febrero de ese mismo año, en el curso de las Congregaciones Generales. Todos los obispos españoles que tomaron la palabra sobre el tema se pronunciaron en el sentido de la aceptación incondicional de lo que viniera de Roma, así como en urgir el ritmo de las discusiones frente al escaso avance, debido a las voces contrarias.

Llama la atención que Claret, tan interesado en el tema, sin duda más que otros, no tomara la palabra en este asunto. Sin embargo, no es posible afirmar que estuviera callado, puesto que, fuera del aula conciliar, se dirigió en una charla a los obispos españoles, para hacerles tomar conciencia de la situación. Su intervención tuvo lugar el 11 o el 17 de febrero de 1870, en los días previos a la discusión conciliar. Se conserva un apunte de lo que pudo ser tal conferencia, y que es revelador de los acentos que Claret expresó al episcopado español:

«Se trata del esquema sobre la formación del pequeño Catecismo. Mucho me place la idea y no dudo que será de grande gloria de Dios y bien de las almas y, por lo mismo, todos debemos apresurarnos a dar nuestro voto.

Tres razones en que me apoyo.

1ª Es la voluntad de nuestro Santísimo Padre; al efecto nos ha entregado el esquema. Es ésta para mí una razón tan poderosa que me convence plenamente.

2ª En alguna manera el proyectar la formación del pequeño Catecismo es imitar a los santos apóstoles, quienes en Jerusalén, antes de diseminarse por el mundo a predicar el santo Evangelio, compusieron u ordenaron el Credo a fin de enseñar todos una misma doctrina. Ya que nosotros nos hallamos reunidos en Roma, en este santo concilio Vaticano, justo será que antes de separarnos por el mundo a las correspondientes diócesis, se forme el pequeño Catecismo.

3ª Algunos Padres orientales lo han pedido, y así ellos y nosotros tendremos la satisfacción de saber que ellos y nosotros enseñamos todos la misma doctrina.

He hablado de las razones, ahora diré que es fácil el componer este pequeño Catecismo, pues se ha de componer únicamente de las cosas necesarias, de necesidad de medio y de necesidad de precepto. V. gr.: Quién nos ha criado, para qué fin; Unidad de Dios, Trinidad de personas, Redención, premio de los buenos y castigo de los malos, Padre nuestro y Ave María, Credo, Mandamiento de la Ley de Dios, Sacramentos.

Este pequeño Catecismo será para los niños y rústicos, y al mismo tiempo se compondrá otro Catecismo que será para los niños que van a las escuelas.

Este Catecismo será nacional o provincial y lo pondrán los obispos en sus Sínodos. Este segundo Catecismo podrán componerlo sobre las bases del primero y extenderse según la necesidad de cada país.

Con este segundo Catecismo, podrán los párrocos instruir a los niños y rústicos sobre el modo de recibir los Sacramentos cuando sea menester.

Sobre la unidad de Catecismo en España.

En Roma no es admitido ninguno de los que en el día se enseñan.

Dijeron que admiraban mucho que tuvieran tan abandonada una cosa tan necesaria.

Yo por esto compuse el presente.

Fue aprobado por el Ordinario y por la Junta.

Junta de Instrucción Pública.

Fue mandado de texto para la segunda enseñanza.

No obstante todas estas garantías, con tal que se haga general, renuncio a cuanto he hecho y deseo que se forme una comisión por todos los obispos españoles, y que esta comisión examine nuevamente mi Catecismo, que añada o quite lo que tenga por conveniente, o que haga otro nuevo, a gusto de todos»³⁴.

La nota anterior sugiere algunas observaciones. En primer lugar, en las razones que le movieron a solicitar su voto a los obispos españoles, es patente la postura de obediencia sumisa a cuanto viniera expresamente de Roma, como si la labor de un concilio ecuménico consistiera en aprobar por unanimidad las propuestas previas. Es lógico que, con tal criterio, Claret llevara a mal las discusiones y las razones de quienes se oponían al proyecto de catecismo universal, en la misma medida en que también vio mal, e incluso con cierto escándalo las razones que se adujeron en la discusión del tema de la infalibilidad pontificia³⁵. El que unas cuestiones se sometían a discusión quiere decir que es el momento del debate y del discernimiento, y no es posible identificarlo con el simple asentimiento, como Claret deseaba. En segundo lugar, parece ingenuo que Claret adujera razones sobre la composición del credo por parte de los apóstoles, como si de un hecho histórico se tratara, cuando era sabido que no fue así, y que la asignación del credo a los apóstoles no pasa de ser una mera conjetura, además tardía. En

34. J. M. VIÑAS, o. c., 506-509.

35. 29 de mayo de 1870: en carta a uno de sus colaboradores, P. Xifré, dice: «Cuando oí los despropósitos y aun las blasfemias y herejías que se decían [en oposición a la infalibilidad pontificia] sentí dentro de mí tal indignación y celo, que me subió la sangre a la cabeza y me causó una ligera conmoción cerebral», en J. M. VIÑAS, o. c., 58.

términos parecidos se expresa en la tercera razón, con el deseo de que orientales y occidentales coincidan en la misma fe, precisamente por el empleo del mismo catecismo.

En los apuntes que hizo con relación al tema en España, aparece clara su experiencia anterior. De ella tomó el dato que posiblemente pudo causar una cierta conmoción en gran parte del episcopado de que ninguno de los catecismos en uso era admitido por Roma, así como la delicada acusación de desidia en esta cuestión. Por ello, sin vanagloria, presentó su *Catecismo de la doctrina cristiana*, corregido en Roma, y aprobado también, según los requisitos usuales, por la censura madrileña, y aceptado por la Junta de Instrucción Pública como libro de texto. Claret presentó su escrito como un trabajo que había realizado, adelantando etapas en orden a conseguir la unificación para España. A la vez, con una honradez digna de todo encomio, lo puso a disposición de los obispos, para que fueran éstos, en comisión, los que lo examinaran, añadieran o quitaran lo que fuera conveniente, o incluso que lo relegaran como inservible, si el criterio que se pudiera aceptar fuera el de redactar otro. No existe el más mínimo rastro de imposición o de haber querido cobrar una ventaja por el hecho de haberse adelantado al resto de los obispos dando pasos en esa dirección. Ofreció su trabajo y antepuso la decisión colectiva a cualquier tipo de prestigio o gloria personal.

Es sabido que el Concilio Vaticano I vio forzada su conclusión con la declaración de guerra franco-prusiana. Y con ello, el esquema «de parvo catechismo», quedó aprobado, pero inoperante, por no haber sido promulgado. Resulta sorprendente que el interés manifestado en el aula conciliar por algunos obispos españoles (y parece que refrendado por la mayoría de los restantes), concluido el concilio, no pasara a la acción. Da la sensación de que, defraudados por la interrupción conciliar inesperada, no fueron capaces de reaccionar, y como no llegaba la solución desde Roma, tampoco encontraron los mecanismos para plantear el problema y tratar de solucionarlo. Ni siquiera se llevó a cabo la propuesta de Claret de crear una comisión (amplia o restringida) al efecto, propuesta que resultaba concreta y práctica. Y la aparente unanimidad de voluntades se esfumó con el tiempo³⁶.

36. En el Tercer Congreso Católico (Sevilla, 1892) aparece una tibia propuesta en las conclusiones: «Es muy digno de elogio el celo desplegado por personas de piedad, corporaciones y casas editoriales para facilitar la adquisición del catecismo, publicando en hojas sueltas este precioso libro, para distribuirlos entre los fieles durante la explicación parroquial y las conferencias catequísticas. A fin de favorecer más esta propaganda sería muy conveniente la unificación que de los catecismos elementales pueda hacerse, mientras no tenga lugar la publicación del Catecismo decretada por el Concilio Vaticano»: *Crónica del*

Claret murió el mismo año 1870. No pudo proseguir con este empeño. Su *Catecismo de la doctrina cristiana*, que había escrito y propuesto para que sirviera de texto único tuvo una cierta aceptación, a juzgar por sus ediciones, pero fue uno más en la panoplia de catecismos, sin que exista la certeza de que en ninguna diócesis se tuviera en cuenta de forma oficial, hasta el punto de adoptarlo como texto que substituyera al que estuviera hasta entonces en uso. Sin embargo, este olvido no fue tal para los claretianos, que lo continuaron usando como el más precioso legado de su fundador. Hasta el punto de que en 1912 difundieron por todas las diócesis una propuesta de que se substituyera el texto tradicional respectivo por el *Catecismo de la doctrina cristiana*, que pasaría a ser texto oficial diocesano; tal substitución correría a cargo de los misioneros claretianos y abarcaría a parroquias y escuelas³⁷.

Analizando el *Catecismo de la doctrina cristiana*, en el «prólogo» aparecen algunas indicaciones dignas de consideración. La primera, extrañísima, es una larga cita en pro de la unidad el catecismo que Claret toma «del Emmo. Sr. Cardenal Caprara el día 30 de Marzo del año 1806». No ofrece más detalles. Cualquiera que no esté suficientemente documentado podría pensar que se trata de alguna reflexión efectuada por Caprara sobre este tema, y que Claret emplea benévolamente, incluso con la honestidad de mencionar su procedencia. Ahora bien, conociendo el origen de la cita, las cosas cambian mucho. Porque la referencia en cuestión forma parte de la aprobación que el cardenal Juan Bautista Caprara, nuncio de Pío VII en París, incluyó en el *Catecismo para el uso de todas las Iglesias del Imperio francés, aprobado por el cardenal Caprara, legado de la Santa Sede y mandado publicar por el Emperador Napoleón*. Es de sobra conocido que en el mismo, una lección sobre el cuarto mandamiento, pretendía imponer y exigir una obediencia religiosa al emperador, en nombre de Dios. También es conocido que el nuncio Caprara, débil y acomodaticio, cedió a las presiones de Napoleón, para que el texto fuera publicado con la máxima autoridad posible. Y también resulta conocido el profundo disgusto que provocó la obra a Pío VII al enterarse del contenido manipulador que tal catecismo incluía. Napoleón se apoyó en el artículo 39 de la ley orgánica de 8 de abril

Tercer Congreso Catequístico Nacional Español. Discursos pronunciados en las sesiones públicas y reseña de las memorias y trabajos presentados en las secciones de dicha Asamblea, celebrada en Sevilla en octubre de 1892, Sevilla, Tip. El Obrero de Nazaret, 1893, Conclusiones, sección II, punto II, 2º.

37. A. IVARS, *La enseñanza catequística y el «Catecismo del P. Pedro Vives»*, en "Archivo Ibero Americano" 18 (1922) 94-95.

de 1802 (o su equivalente, 18 germinal del año X), que disponía: «Il n'y aura qu'une liturgie et qu'un catéchisme en France». En consonancia con tal claudicación religiosa frente a la imposición política, Napoleón encargó la redacción de un catecismo, ciertamente único para toda Francia, que era un instrumento de intervención política con ribetes religiosos.

No es fácil que Claret desconociera estos detalles, o al menos lo substancial de ellos. Pero vio la oportunidad de una referencia que favorecía sus deseos unificadores y no dudó en ponerla al frente de su prólogo³⁸. Precisamente por el contexto en que surgió y estuvo envuelta, tal cita no era la más adecuada ni la más ejemplar de cómo se podía conseguir la unidad nacional en torno a un catecismo. Pero Claret no tuvo demasiados escrúpulos en utilizarla, extrayéndola de su contexto, porque servía a sus propósitos.

A continuación Claret relata el proceso de recogida de textos e información en todas las diócesis, la selección de los mismos, el envío a Roma, y la respuesta extractada que le enviaron, la redacción de un texto refundido con elementos escogidos de los catecismos seleccionados, la entrega del mismo a Pío IX, las correcciones últimas que le indicaron, y, finalmente, la redacción definitiva del texto, que ponía a disposición de todos, como propuesta de solución frente a la multiplicidad de catecismos.

Las «advertencias» que siguen al «prólogo» tienen un valor particular para el uso del catecismo, especialmente las que figuran en primer y tercer lugar. La primera advertencia indica que algunas preguntas disponen de un asterisco, y se destinan a los que tienen poco tiempo o poca capacidad; y que las preguntas que tienen dos asteriscos son las más importantes, y por tanto, en las que hay que poner mayor atención. Esto, que podría ser un avance pedagógico notable, es en realidad un retroceso en el tiempo, porque señala con dos asteriscos las preguntas que tiempo atrás había publicado con el doble título de *Catecisme menor que per la ensenyansa del noys* y

38. El texto de la cita es: «A todos es notorio que nuestros mayores pensaron sabiamente que se debía observar una regla constante y común en enseñar y aprender la doctrina cristiana, la cual acarrearía grandísimo provecho a la acertada instrucción del pueblo cristiano, y particularmente de los niños. Porque, ¿qué cosa puede pensarse más oportuna que semejante uniformidad, ni qué cosa más útil puede darse que ésta? En efecto, por medio de ella, todos los que han sido llamados a la unidad de la fe, siendo de un mismo sentir y diciendo una misma cosa, serán con más facilidad perfectos en un mismo ánimo y en un mismo parecer. / Los Sumos Pontífices, por otra parte, en virtud de la solicitud pastoral que tienen de todas las iglesias, han exhortado muchas veces y recomendado con el mayor encarecimiento que observasen todos el mismo e idéntico modo de proponer y enseñar la doctrina cristiana. / Así como una es la fe, del mismo modo sea también una y común la forma y método de proponer la misma fe e instruir al pueblo».

noyas luego que saben hablar ha escrito lo R. D., y han adoptat las societats de la Doctrina cristiana del Principat de Catalunya, Barcelona, Her. de Vda. de Plá, 1847, o de *Primer catecismo que se enseñará a los niños desde que empiecen a hablar*. Es cierto que existe alguna ligera modificación entre la presentación de 1847 y la que aparecía en 1866, pero substancialmente son las mismas. Claret reaprovechó sus propios materiales, acaso porque la selección que hizo entonces le seguía pareciendo oportuna. Además de señalarlas con dos asteriscos, agrupó y reprodujo juntas todas estas preguntas en el mismo texto comentado, con la diferencia de que el título con que lo había publicado en 1847 lo modificó en el *Catecismo de la doctrina cristiana* en «Preguntas escogidas que se han de hacer a los niños de poca edad y a los adultos ignorantes».

La tercera advertencia remite a la consulta de la obra que él había escrito, *El Colegio instruido*, tomo 2º, página 515, donde expresa el método más adecuado para la práctica de la catequesis³⁹. Acompaña a las «advertencias» una breve «nota» que dice, corroborando lo anterior: «Este Catecismo aprenderán de memoria los niños y niñas; mas las personas adultas que recuerdan el que aprendieron, leerán éste repetidas veces con reflexión».

Sigue el «Plan e índice de la doctrina», que consiste en mantener el mismo esquema que Claret mantuvo en todos sus catecismos anteriores, que procedía de Matheu directamente, e indirectamente de Ledesma; Claret lo había empleado en el *Compendio* y en el *Catecismo explicado*. Y en esta ocasión mantuvo la modificación que ya entonces había introducido respecto de Matheu, en el sentido de dividir las obras en dos categorías, las malas o pecados, y las buenas, o sacramentos y virtudes.

Este «Plan e índice de la doctrina» incluye y a la vez da paso a un nuevo apartado que responde al título de «Texto de la doctrina cristiana». En el mismo, Claret desplazó, para su presentación a Roma, todos los formularios de las oraciones; hasta entonces, tales formularios aparecían en los catecismos de Claret (y en el de Matheu) integrados armónicamente en el texto; ahora formó con ellos un apartado inicial que los agrupaba. Y el «Plan e índice de la doctrina» remite en doble columna al lugar en que consta cada formulario en el «Texto de la doctrina cristiana» y, después, en la explica-

39. Consultada la obra, el método con el que hacer progresos en la catequesis se reduce a unas indicaciones prácticas sobre cómo sentar a los niños, cómo comenzar la catequesis, cómo hacer las preguntas a los niños y éstos entre sí, hasta conseguir que las memoricen, y, finalmente, hacer alguna comprobación para que, una vez que han memorizado el catecismo, se compruebe si lo entienden o no. Como se ve, el método es fundamentalmente práctico, pero no aporta reflexión alguna que fuera más allá del aprendizaje de memoria.

ción, a base de preguntas y respuestas. En éstas, cuando tiene que referirse a un formulario, no lo repite sino que simplemente remite a la página correspondiente de este apartado previo. El «Texto de la doctrina cristiana» resulta una novedad respecto a los anteriores catecismos de Claret⁴⁰. Su realización pudo ser debida a exigencias de Roma, o a imitar la mayor parte de los catecismos, que agrupaban las oraciones y formularios en un apartado inicial.

Al fijar la atención en las preguntas y respuestas, que constituyen el grueso del *Catecismo de la doctrina cristiana*, hay que considerar diversos aspectos:

1) El título que preside toda la parte interrogativa es: «Breve explicación de la doctrina cristiana». Las preguntas y respuestas, concatenadas, suministran una explicación progresiva; de ahí que no resulte un título abusivo en absoluto. Pero no se trata de una «explicación» en el sentido en que la había empleado en el *Catecismo explicado*, donde junto a las preguntas y respuestas, aparecía una exposición amplia y razonada, vinculada a la lámina correspondiente, y a las preguntas y respuestas que seguían a continuación. En este caso no es así, y toda la «explicación» consiste en enlazar una pregunta con otra, para que su discurrir engarzado haga avanzar el conocimiento de la doctrina, haciendo que una pregunta aclare o amplíe lo insinuado en la pregunta anterior; o que avance la materia con nuevas cuestiones. Toda la «explicación», pues, consiste en preguntas y respuestas. Con ello, Claret se amolda al modelo más generalizado de catecismo. No olvidemos que de los que había seleccionado y presentado en Roma, los de Astete (primero y segundo, llamado de Ripalda), el de Matheu, y el de Baeza consistían exclusivamente en preguntas y respuestas, y que el suyo, incluía preguntas y respuestas, más de una amplia exposición no interrogativa, sino discursiva⁴¹.

40. En el «Texto de la doctrina cristiana» figuran, por este orden: señal de la cruz, credo, padrenuestro, avemaría, salve, mandamientos de Dios, mandamientos de la Iglesia, enemigos del alma, pecados capitales, sacramentos, virtudes teologales, virtudes cardinales, dones del Espíritu Santo, frutos del Espíritu Santo, bienaventuranzas, obras de misericordia, potencias del alma, sentidos corporales, novísimos, confesión general, acto de contrición, gloria (bilingüe, latín y castellano) y ave maría purísima.

41. En las preguntas que llevan por respuesta un «sí», o un «no», aunque se complete después con otra afirmación, Claret sugiere lo siguiente como norma de urbanidad: «Sí... es una respuesta demasiadamente seca; por tanto, se podrá decir: Sí, padre; sí, señor; o sí, señora». La misma advertencia, más completa, ya había aparecido en el *Primer catecismo que se enseñará a los niños desde que empiezan a hablar hasta los siete años*, incluido en la 15ª ed. del *Catecismo explicado*, Barcelona, Lib., Religiosa, 1862, 11: «Sí... es una expresión

2) En las preguntas y respuestas sigue el esquema señalado para la obra, el de sus anteriores catecismos *Compendio...* y *Catecismo explicado*. Es el que aparecía en el «Plan e índice» aludido.

3) Por tanto, sigue fundamentalmente el texto de Matheu. Vuelve a aparecer la predilección de Claret por el que había sido texto de su infancia, y en el que había cristalizado como creyente. Por eso mismo es el que siguió en los catecismos anteriormente referidos, aunque lo hubiera retocado y ampliado en el *Compendio*, y todavía lo ampliara algo más en el *Catecismo explicado*. Es obligado afirmar que, en realidad, de los seis textos seleccionados y enviados a Roma, es más cierto decir que son cinco, porque Matheu y Claret coinciden fundamentalmente. Y a poco observadores que fueran los examinadores romanos tuvieron que caer en la cuenta del subrayado que Claret incluía presentando dos textos, de los que uno era la cimentación indispensable para el otro.

4) Según los criterios remitidos desde Roma, Claret hizo una refundición. Es la que constituye el conjunto de preguntas y respuestas de este catecismo con pretensiones de perfección, para aspirar a que fuera tenido en cuenta como texto único. El conjunto de preguntas y respuestas resulta un conglomerado final, fruto de muchos retoques, y depósito al que van a parar las aportaciones de preguntas que proceden de todos los catecismos que tuvo sobre la mesa, y que manejó discrecionalmente. Sería enormemente fatigoso ir, pregunta por pregunta, señalando su procedencia respectiva. Pero es posible hacer unas apreciaciones globales:

- aparece como substrato básico la amalgama procedente de Matheu-Claret que se encuentra en el *Catecismo explicado*. Además hay algunas preguntas que procedían del *Primer catecismo que se enseñará a los niños desde que empiezan a hablar hasta los siete años*, y que también se encuentran en el *Catecismo explicado*.

- aparecen algunos añadidos tomados claramente de Astete (aunque hayan sido retocados en su redacción). Ya había algunos de Astete en el *Catecismo explicado*, pero ahora son más en cantidad, y se perciben incluso con mayor claridad.

- aparecen otros añadidos tomados del segundo Astete (llamado tradicionalmente de Ripalda), que a veces han sido retocados. Como Claret no

demasiadamente seca, y así se dirá: Sí, mamá; sí, papá, cuando el niño es pequeñito; pero cuando ya será mayorcito, a su padre y a su madre les responderá: Sí, señor; sí, señora. Tanto si es pequeño el niño como grandecito, siempre que será preguntado por el Sacerdote responderá: sí, padre, o sí, señor. Al maestro responderá: Sí, señor. A la religiosa, maestra, abuela, tía, etc..., sí, señora».

se paró a considerar si se trataba del texto genuino del segundo Astete, o de adiciones al mismo (efectuadas por Juan Antonio de la Riva), incluyó indiscriminadamente unas y otras, según le venían bien.

- es más difícil precisar las influencias que provienen de Baeza, que me parece apreciar que son menos en número y están más dispersas.

- el no haber podido consultar el catecismo de Novoa no me permite hacer un juicio sobre las aportaciones que procedieran de él. Pero, por eliminación, quitando las que ya estaban en el bloque Matheu-Claret, y las que provienen de Astete y del segundo Astete, son probablemente escasas en número, como ocurría con las de Baeza.

5) Por mantener la fidelidad al núcleo primitivo de Matheu, al final de la explicación del credo sigue la explicación de los artículos de la fe. El credo estaba tradicionalmente dividido en los doce artículos o frases, cuya autoría erróneamente se asignaba a los mismos apóstoles; los artículos de la fe estaban constituidos por catorce afirmaciones o artículos, agrupados en dos series, correspondientes a la divinidad, y a la humanidad de Jesucristo. En realidad, las dos maneras trataban de presentar lo fundamental de la fe, pero al no coincidir, había matices en una lista que no estaban en la otra. Matheu mantuvo ambas, con el desajuste pedagógico de volver, en la presentación de los artículos de la fe, sobre temas que ya habían salido al presentar la explicación sobre el credo. Claret se mantuvo fiel a este proyecto, y en ninguno de sus catecismos hizo intento alguno de armonizar ambas series de explicaciones; se conformó con poner una explicación a continuación de la otra. En el *Catecismo de la doctrina cristiana* hizo lo mismo. Y como la presentación de los artículos de la fe era común en España, y bastante menos conocida fuera de ella, el único ajuste que realizó Claret fue substituir la palabra «Artículos», a modo de título, por este otro circunloquio: «De Dios y de los misterios de la Santísima Trinidad, Encarnación y Redención en particular». Así era más fácil no encontrar dificultades en la censura romana; e insistir en algunos aspectos determinados no podría parecerles mal a los revisores. Se mantenía, no obstante, el error pedagógico de una repetición innecesaria y dispuesta con escasa lógica.

6) Al realizar la refundición, Claret mejoró la redacción de algunas preguntas. En sus catecismos anteriores, Claret se atuvo únicamente a lo que encontró en Matheu, que le parecía la expresión más acertada y feliz, acaso porque, aprendida desde niño, la había integrado en sus conocimientos; ya de mayor, no apreciaba dificultad alguna, o al menos posibilidad de mejora. Con las indicaciones venidas desde Roma, reconsideró que la expresión

de ciertas preguntas podía mejorar sensiblemente, y con ello ganar en claridad, y en facilidad de ser aprendidas de memoria.

7) Suprime algunas partes que aparecían en sus anteriores catecismos. Probablemente el criterio expresado desde Roma según el cual el catecismo ideal no debería tener nada superfluo o innecesario llevó a Claret a suprimir unas cuantas preguntas. No me refiero a preguntas aisladas, que podrían eliminarse, o ser substituidas ventajosamente por otras más exactas o más claras; me refiero a preguntas agrupadas en torno a una misma materia. Así, suprimió las preguntas que explicaban al detalle las afirmaciones de la Salve, contentándose con su recitación; lo mismo ocurrió con las preguntas que iban desgranando, una a una, las bienaventuranzas; lo mismo ocurrió con las preguntas sobre cada uno de los frutos del Espíritu Santo; y también con las preguntas que comentaban las obras de misericordia.

8) Amplía algunos temas. Podría ponerse como ejemplo más evidente el del sacramento del orden, que, desde Matheu disponía de dos preguntas (cuál es el nombre, y qué gracia proporciona); en la redacción del *Catecismo de la doctrina cristiana* se mantienen las dos preguntas anteriores, al comienzo, pero a ellas se añaden otras once preguntas más sobre la dignidad de los sacerdotes, la institución del sacramento por Cristo, el respeto debido, el carácter que imprime,...

9) Finalmente, las principales novedades que se observan como datos hasta ahora no presentes en los catecismos anteriores de Claret son las que reseño a continuación. Hay que hacer una indicación en el sentido de que, en la mayor parte de las ocasiones, estas novedades están representadas por unas cuantas preguntas concatenadas. Son las menos las ocasiones en que aparecen en una única pregunta. Por otro lado, está fuera de lugar pretender ver aquí una reseña de todas las preguntas estrictamente nuevas, sino más bien las ideas o aportaciones que anteriormente apenas tenían cabida en los catecismos de Claret. He aquí la lista de las principales novedades:

- explicación simbólica de la cruz
- cambia la expresión «buenas obras» por «recibir» los sacramentos (4ª parte).
- obligación de los padres, párrocos y maestros de enseñar la doctrina cristiana.
- clases de fe: divina y humana.
- doctrina sobre los ángeles.
- creación del hombre.
- conservación del mundo; existencia de males y desigualdades.

- naturalezas, personas, entendimientos, voluntades y memorias en Cristo.

- existencia de libertad en el hombre.
- clases de oración: mental y vocal.
- oración a los ángeles y a los santos.
- frutos que se siguen de la observancia de los mandamientos.
- no pecan los soldados o ministros de la justicia cuando matan.
- obligación del gobierno de sostener al culto y sus ministros.
- división del pecado en original y personal.
- número de pasiones que afectan al hombre: once en total.
- Dios no permite la tentación mayor que la gracia.
- clases de gracia: santificante y actual; su necesidad.
- ampliación en el sacramento del orden.

Todas estas pinceladas muestran por dónde discurrió la refundición llevada a cabo por Claret. Su deseo de perfeccionamiento, a la búsqueda del catecismo ideal, supuso una labor de recopilación, corrección de estilo, propuesta de nueva redacción, eliminación de algunos detalles secundarios,... Se adivina fácilmente que todo ese trabajo le ocupara un tiempo notable, porque no se trató simplemente de escribir de nuevo, sino de cotejar, comparar, elegir y decidir la forma mejor. Sin embargo, todo ello lo hizo a partir de un edificio ya construido: no partió de cero, sino que reformó lo que había redactado antes en el *Catecismo explicado*, en el que permanecía todo el substrato de lo redactado por Matheu, a modo de cimientito. Es posible concluir, por tanto, que lo que Claret hizo en este catecismo fue llevar a cabo una importante reforma secundaria sobre lo construido antes, pero el edificio antiguo es perfectamente reconocible, pese a los retoques y cambios accesorios que se incorporaron, que no llegaron a afectar a lo fundamental.

Por último, es obligado dejar constancia de que, muerto ya Claret, alguna mano cuyo nombre no consta, llevó a cabo una transformación importante: el texto de catecismo más amplio de Claret, el *Catecismo explicado*, se continuó editando. Pero sin aviso indicador alguno, se mantuvieron las láminas (que ya habían substituido a las originales de Claret); se mantuvo la parte expositiva de explicaciones amplias; pero las preguntas y respuestas, que eran las que figuraban en el *Compendio*, más algunas adiciones, fueron cambiadas por las que aparecían en el *Catecismo de la doctrina cristiana*, distribuyéndolas con arreglo a las lecciones en que estaba dividido el libro. El «prólogo» también fue modificado, conservando algunos párrafos

que procedían de Claret, entremezclados con otros que él no escribió; y en dicho prólogo se suprimió toda referencia al catecismo de Francisco Matheu y Smandía, por el que Claret siempre había mostrado su predilección y presentado con satisfacción como el mejor, aunque él lo retocara. El anónimo corrector estimó que el *Catecismo de la doctrina cristiana* era, con mucho, el mejor, y por tanto sobaban referencias a cualquier otro catecismo distinto de éste. Figura también íntegra la «advertencia» que Claret puso al frente de su *Catecismo de la doctrina cristiana*, con un párrafo espurio que indicaba que se añadía, también, el *Primer catecismo que se enseñará a los niños desde que empiecen a hablar*⁴².

42. Esto sucede, al menos, en la edición de Barcelona, Librería Religiosa, 1875, que carece de indicación sobre el ordinal de la edición. Me figuro que también habrá sucedido en otras ediciones más, que no he podido consultar, después de 1870 y anteriores a ésta de 1875, y, sobre todo, posteriores a esa fecha. Así sucede, también en la edición de Barcelona, Imp. y Librería de Montserrat, 1905, como prueba de lo anteriormente apuntado.

El aprendizaje de los sentidos

1.- LA GUARDA DE LOS SENTIDOS

Somos "sentidos", *inteligencias sentientes*, como dijo Zubiri¹. Tenemos tales sentidos y no otros, y esto determina nuestra percepción de la realidad. La peculiaridad de cada sentido nos trae un aspecto distinto de ella. Una cosa oída es distinta cuando se la ve o se la gusta o se la palpa o se la huele. Los sentidos son parte constitutiva de nuestra estructura empírica. Tal hecho basta para descalificar la secular tradición que les ha sido adversa.

Para los gnósticos y los neoplatónicos, para los monjes y los seguidores de su espiritualidad, que, más o menos maquillada, ha llegado hasta nuestros mismos días, gozar de los sentidos es enviscarse en la ciénaga de la materia. El placer sensual es el escalón que precipita en la lujuria, en el sexo, degradación ínfima del hombre. Por él, el hombre se hunde en la lóbrega multiplicidad de las apariencias alejándose del Uno. Las realidades sensibles son motivo constante de tropiezo; hay que huir de ellas. El mundo en que vivimos es vano y efímero, sombra, vislumbre, reflejo del mundo en que no vivimos. Tiene "más de apariencia que de sustancia" y su ser es "casi de burlas"². Su destino es ser usado, no gozado; usado en Dios, por Dios y para Dios. Las realidades materiales se deben ver como meros símbolos de realidades espirituales, como despertadores del más allá, como "veladores" que vocean al alma que no se detenga en ellas y siga hacia el que las hizo³.

Usar y no gozar de los bienes de este mundo es un principio que aparece con frecuencia en los estoicos, y de ellos pasó a los cristianos. "El alma grande no considera suya ninguna de estas cosas que la rodean, sino que usa

1. Cf. *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980.

2. Fray Luis de LEÓN, *De los nombres de Cristo*, l. 3, *Hijo de Dios*, edición de Cristóbal Cuevas, Ediciones Cátedra, Madrid 1977, 517.

3. San ALONSO DE OROZCO, *Monte de contemplación*, c. 10, en *Obras del ven. siervo de Dios fr. Alonso de Orozco*, Imprenta del ven. siervo de Dios fr. Alonso de Orozco, Madrid 1736, II, 150.

de ellas como prestadas a guisa de viajero presuroso"⁴. "Gozar de una cosa es adherirse a ella por amor a ella misma; usarla es servirse de ella para obtener lo que amas si es que debe ser amado [...]. Si queremos retornar a la patria, adonde podamos ser felices, tenemos que usar de este mundo, no gozar de él"⁵. "Usa del mundo, no te dejes enredar por él [...]. Eres caminante, esta vida es una posada. Utiliza el dinero como utiliza el viajero la mesa, el vaso, la olla y la cama que hay en ella. Como quien está de paso y no va a permanecer"⁶. Este usar de las criaturas tanto cuanto ayuden al hombre para el fin que fue creado y privarse de ellas tanto cuanto se lo impidan es el principio y fundamento de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola.

En el libro X de las *Confesiones*, san Agustín, después de bucear en la memoria, hace un detenido examen de conciencia. Constata que su carne aún se le rebela durante el sueño, movida por las imágenes que el tacto ha dejado en la memoria, y que todavía consiente y se deleita "en una acción semejante a la real"⁷. Contra el placer de la comida lucha diariamente con ayunos para no traspasar "los límites de la necesidad"⁸. De los perfumes no se preocupa. Ni los busca ni los rechaza, "dispuesto siempre a no tenerlos"⁹, aunque nunca se sabe lo que está oculto en el corazón del hombre. Más peligrosos le son los deleites del oído, "en los que se vio enredado y subyugado" de joven¹⁰ (se refiere a la música). Hasta de la música con que se cantan en la Iglesia los salmos de David siente escrúpulos, temeroso de quedar prendido en ella y no subir hasta Aquel del que hablan las palabras. Por eso, recomienda, siguiendo a san Atanasio, que se canten los salmos "con voz clara y adecuada modulación [...], con tan moderada inflexión de voz, que más que a una canción se aproximen a una recitación"¹¹. Siglos más tarde, santa Teresa mandará a sus monjas que, cuando haya que cantar los salmos, los canten "recto tono", sin notas, y no "por punto", lo que Jean Baruzi ha llamado "un extraño y poderoso susurro". El mismo canto gregoriano aten-

4. SÉNECA, *Cartas a Lucilio* 120, en Lucio Anneo SÉNECA, *Obras completas*, edición de Lorenzo Riber, Aguilar 1966⁵, 764.

5. San AGUSTÍN, *La doctrina cristiana* 1, 4, 4.

6. ÍD., *Tratados sobre el Evangelio de san Juan* 40, 10. En el *Sermón* 14, 6 y en otros textos repite esta misma idea.

7. *Confesiones* 10, 30, 41. Examen de conciencia hace también en *Soliloquios* 1, 8-14, 16-26 y en el *Sermón* 229 (Denis 6), 3.

8. *Ib.* 10, 31, 43.47.

9. *Ib.* 10, 32, 48.

10. *Ib.* 10, 33, 49.

11. *Ib.* 10, 33, 50.

ta "contra el sentido de retiro y silencio", ya que exige una atención que no deja pensar completamente en Dios¹².

El diálogo *De musica libri VI*, comenzado en Milán mientras se preparaba para el bautismo, fue redactado definitivamente en África hacia el año 389. En realidad, es un tratado de métrica latina, de los números (*ritmos*) poéticos. Al canto y a la danza, que con la palabra eran las tres artes del movimiento, se refiere solo de pasada. Pensaba dedicarles también su tiempo, pero nunca llevó a cabo su proyecto. El libro VI, que para nosotros no tiene razón de ser, es para él el fundamental. "Fruto de los otros"¹³, dice, coronación de todo el libro. Frente a los otros manuales que se limitaban a tratar estrictamente de métrica, como debe ser, él se eleva de los ritmos corporales y espirituales a los ritmos inmutables de la razón, que tienen su origen en Dios, fuente de toda armonía. De lo sensible a lo trascendente, del saber técnico a Dios de acuerdo con las ascensiones de Plotino. Si no es así, dice, la prosodia y cualquier otra rama del saber humano son puras bagatelas indignas de ocupar la mente de un hombre¹⁴. ¡Felices aquellos que, ateniéndose sólo a la Sagrada Escritura, honran a Dios sin necesidad de estos conocimientos! Si él se ha detenido en ellos, es siguiendo el ejemplo de "hijos piadosos de la Iglesia católica que, educados en su juventud en el arte de hablar y discutir, se sirvieron de estas artes para refutar a los herejes, que embaucan a los débiles con falsas promesas de razón y ciencia"¹⁵. En las *Retractationes* (1, 11, 1-4) insiste en este tema y en él insiste en la *Carta* 101, 3-4. Pero por mucho que insista, no hay modo de subir a Dios desde la métrica si, previamente, no se tiene su mentalidad neoplatónica y su doctrina de la iluminación por el Verbo. Es decir, si no se da por supuesto lo que hay que demostrar. Quienes nos dedicamos a estos asuntos lo sabemos bien. Y no por quedarse en la métrica se es frívolo o se busca "el estruendo de los aplausos", como afirma él¹⁶. También la poesía tiene sus placeres y es muy saludable tomarles el gusto, complacerse en el puro placer estético, enviscarse deleitosamente en él.

¿Quién enumerará los peligros de la vista? Las formas de los cuerpos, tan "variadas y bellas"¹⁷, y el encanto de los colores no dan reposo a nues-

12. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1991, 232. Cf. Santa TERESA DE JESÚS, *Constituciones* I, 4, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1979⁶, 635; ÍD., *Visita de descalzas*, 30, *ib.*, 657.

13. *La música* 6, 1, 1.

14. Para las relaciones de san Agustín con la cultura, cf. Pedro LANGA, *San Agustín y la cultura*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 1998.

15. *La música* 6, 17, 59.

16. *Ib.* 6, 1, 1.

17. *Confesiones* 10, 34, 51.

tros ojos. La misma luz, que tanto nos alegra, "se insinúa blandamente"¹⁸, aunque no le prestemos atención, y nos impide ver la luz verdadera, la que alumbra nuestro interior. Llevados de su apego a lo sensible, los hombres han multiplicado los señuelos que los apartan de Dios: vestidos, calzados, vasos, pinturas y todo un sinnúmero de invenciones no necesarias. Aman la belleza perecedera y se olvidan de la Hermosura increada sin la que ellos, que crean estas bellas cosas efímeras, no existirían. Ninguna de estas cosas sensibles merece ser amada, ni siquiera contemplada por sí misma, sino sólo como apoyo para subir al que las creó. Y, sin embargo, esto es lo que los hombres aman. "Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes y las grandes olas del mar y las anchurosas corrientes de los ríos y la inmensidad del océano y los movimientos de los astros y se olvidan de sí mismos, ni se admiran de que tienen en su memoria las imágenes de todas estas cosas recibidas por los sentidos"¹⁹. No es extraño que en los escritos de Agustín no encontremos paisajes. Ni una humilde violeta florece en ellos. En cambio, ¡cuántos rostros, cuántas presencias humanas! Pero de estas mismas presencias nunca hace un retrato externo; sí nos dice, en cambio, y ¡con qué intensidad a veces!, sus cualidades interiores.

Añádanse a todos estos placeres de la concupiscencia de la carne, placeres de los sentidos, los de la curiosidad, que se disfraza con el nombre de conocimiento. En las Sagradas Letras se la llama concupiscencia de los ojos. Esta es la que lleva a las gentes a contemplar, aunque las horrorice, un cadáver destrozado; la que llena los teatros y anfiteatros. En las *Confesiones*, cuenta el caso de su amigo Alipio. No era amigo de los espectáculos que se daban en los anfiteatros, pero un día, arrastrado por los amigos, fue a un combate de gladiadores. Hizo propósito de cerrar los ojos para no ver la crueldad y así lo cumplió; pero, de pronto, la multitud lanzó un rugido. Vencido por la curiosidad, abrió los ojos y, al ver la sangre, se abrevó en ella y con ella "bebió la crueldad y se embriagó del placer sangriento". Hecho uno más de la turba, enardecido, comenzó a vocear locamente. Su alma fue derrocada de la alta ciudadela, y se hizo un forofo empedernido durante mucho tiempo hasta que la misericordia del Señor vino a sacarle de su estado de perversión²⁰. La curiosidad es la que lleva a practicar las artes mágicas y demás supercherías, e incluso a tentar a Dios pidiéndole signos por el solo gusto de verlos. Curiosidad es que "los hombres pierdan inútilmente el tiempo escudriñando la naturaleza, cuyo conocimiento nos

18. *Ib.*, *ib.*

19. *Ib.* 10, 8, 15.

20. *Ib.* 6, 8, 13.

sobrepasa"²¹. Las ciencias de la naturaleza no tienen cabida en el sistema agustiniano. Su objeto está fuera de nuestro alcance y, aunque no lo estuviera, sería darles un tiempo que sólo a Dios se le debe dar. La naturaleza se contempla religiosamente viendo en ella al Creador, no se indaga en ella.

"De esta selva inmensa, llena de asechanzas y peligros"²², él ha salido ya, loado sea el Señor. Ya no va al anfiteatro a contemplar un perro corriendo tras una liebre, pero todavía este espectáculo le atrae la atención, apartándole de más altos pensamientos, si, casualmente, yendo de viaje, se lo encuentra en el campo²³. Aunque al punto siente que Dios le amonesta a levantar su corazón hacia Él y a "despreciarlo todo y pasar adelante"²⁴. Lo mismo le ocurre cuando, en casa, se queda embobado viendo cómo caza moscas el estelión, y cómo las envuelve en sus redes la araña. Aún cae en estos pequeños espectáculos, tan peligrosos como los otros. Por suerte, se levanta pronto y alaba a Dios, Creador y Ordenador de las cosas grandes y de las pequeñas. También le sucede, a veces, que todas estas vanidades acumuladas en su corazón vuelven impetuosamente a hacérsele presentes en la memoria e "interrumpen y perturban sus oraciones"²⁵.

Todos estos espectáculos de caza y crueldad le sirven para hacer un minucioso análisis del corazón humano y de la presencia del cuerpo en nuestros deseos, aun en los involuntarios. La carne es frágil y se deja llevar fácilmente de sus instintos crueles. ¿Qué es la historia sino una carrera interminable de luchas y muertes, de vencedores y vencidos? Las realidades sensibles nos asedian sin darnos tregua. Hay que estar vigilantes, en atalaya, para ver, ya de lejos, las flechas del enemigo y desviarlas a tiempo²⁶. Hay que emplear los esfuerzos en cosas más serias que estas sensibles; entrar en el interior, en los dentro de la memoria, y contemplar, anodado, el espectáculo insondable de uno mismo; purificar el ojo interior, meditar día y noche las Escrituras para que el sol de la Verdad nos ilumine. "*No os amoldéis al mundo este* (Rom 12, 2); absteneos de él. Evitándolo, vive el alma, que, deseándolo, muere. Contened la fiereza cruel de la soberbia, la indolente voluptuosidad de la lujuria y el engañoso nombre de la ciencia [...], porque el orgullo altanero y el placer de la libido y el veneno de la curiosi-

21. *Ib.* 10, 35, 55.

22. *Ib.* 10, 35, 56.

23. Cf. Michel DESPLAND, *L'évêque, le lièvre et le chien*, en *Études Théologiques et Religieuses* 77 (2002) 401-414.

24. *Confesiones* 10, 35, 57.

25. *Ib.*, *Ib.*

26. Cf. *Carta* 243, 1.

dad son movimientos de un alma muerta [...], que muere al apartarse de la fuente de la vida y ser recibida, así, por este mundo que pasa, amoldándose a él"²⁷.

Representante del más rígido espíritu monástico fue san Anselmo, quien consideraba que "la realidad es tanto más perjudicial cuantos más sentidos satisface. Por eso tenía por peligroso sentarse en un jardín con rosas, que halagan la vista y el olfato, y canciones que encantan el oído"²⁸. Con semejante doctrina, la existencia humana no vale nada. Carece por sí misma de interés y vale en tanto en cuanto esté expresamente orientada hacia Dios. La historia, de suyo, no tiene consistencia, ni hay valores ni derechos humanos.

Sabida es la animadversión de san Bernardo de Claraval a las artes plásticas, su furia iconoclasta, que le llevó a destrozar imágenes de pórticos y capiteles. Tales figuraciones no tenían cabida en el Císter. En su *Apología al abad Guillermo* escribe: "¿Qué decir de la asombrosa colección de imágenes, a cuál más curiosa y grotesca, esculpidas en los capiteles de los claustros? Monos inmundos, fieros leones, horribles centauros, soldados combatiendo, cazadores con bocinas, quimeras de varias especies [...]. A los monjes les agrada más leer en los mármoles que en los códices y pasarse todo el día admirando tanto pormenor sin meditar en la ley de Dios"²⁹. El monje tiene que vivir dentro de sí mismo, no fuera, en oración continua, atento a las posibles visitas del Esposo, y las obras de arte dificultan la contemplación de esas realidades invisibles. "Para ganar a Cristo, sigue diciendo en la *Apología*, tenemos por basura todo lo que atrae por su belleza, lo que agrada por su sonoridad, lo que embriaga con su perfume, lo que sabe bien por su dulzura, lo que deleita al tacto, en suma, cuanto satisface al cuerpo"³⁰. Además de falta de sensibilidad para una de las más altas expresiones del arte cristiano, el románico, hay aquí, como en toda la *Apología*, una brutal embestida contra los cluniacenses, falta de la más elemental caridad cristiana. Fuera de los cistercienses no hay salvación.

No es verdad que la belleza sensible sirva de mediación para llegar a la verdadera Belleza. Este mundo no es símbolo de nada. Es pura trampa para los que se dejan seducir por sus encantos. En los monasterios cistercienses,

27. *Confesiones* 13, 21, 30.

28. Kenneth CLARK, *L'art du paysage*, René Julliard, Paris 1962, 2-3.

29. Cit. por García M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina*, IV, 2. *El siglo XII*, Ediciones Monte Casino, Zamora 1994, 544; cf. Íd., *La tradición benedictina*, IV, 1. *El siglo XII*, Ediciones Monte Casino, Zamora 1993, 182-185.

30. Cit. por García M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina*, IV, 2. *El siglo XII*, edic. cit., 543.

y en esto era fiel al espíritu de los fundadores, no toleraba imágenes sagradas, ni ornamentaciones, ni vidrieras policromadas, ni nada que pudiera ser grato a los sentidos. Todo eso podía ser útil a los analfabetos, que son incapaces de entrar dentro de sí mismos. A los monjes les sobra con una cruz de madera pintada, quizá con la imagen de Cristo y otras escenas de su vida, y un candelabro de hierro. Una casa de oración, y esos son los monasterios, no necesita más. Es el despojamiento más absoluto, la desnudez, la pureza de líneas llevada al límite, que, huyendo de la belleza, se convierte, sin embargo, en una de las formas artísticas más bellas. "La estética de la pobreza pretende limitarse a lo necesario y no conservar más que las formas funcionales sencillas [... *porque*] solamente a través de la renuncia el hombre podrá alcanzar el amor espiritual"³¹. Lograr la poesía en su desnudez total fue el anhelo más profundo de Juan Ramón Jiménez: "¡Oh pasión de mi vida, poesía / desnuda, mía para siempre!"³². ¿Hay belleza más alta y más intensa?

Pero como ha advertido Georges Duby³³, los monasterios del Císter que nosotros admiramos están ya embellecidos, contruidos cuando los cistercienses, "los pobres de Cristo", vivían como rentistas y grandes señores, y la pobreza de los orígenes era tan sólo un bello recuerdo en las crónicas³⁴. Según él, sólo en Vauclair está la verdadera mirada del Císter.

Esta aversión a la belleza la practicó incluso con su hermana (apoyado por todos sus hermanos, cistercienses como él), a la que, a fuerza de desaires, la obligó a desfigurarse el rostro y a entregarse sin descanso a oraciones y ayunos hasta quedar tan horrible, que su marido, que terminó ingresando también en Claraval, consintió que entrara en el Císter. "Cuando reflexiona sobre la hermosura, se torna intratable"³⁵.

Cuenta el carmelita Martín de san José que, viajando en cierta ocasión con fray Juan de la Cruz, pasaron cerca de unos edificios grandiosos. Los viajeros se desviaban a contemplarlos. Le sugirió a fray Juan desviarse también ellos, pero éste le contestó: "Nosotros no andamos por ver, sino por no

31. André VAUCHEZ, *La espiritualidad del occidente medieval*, Ediciones Cátedra, Madrid 1985, 127.

32. *Antología poética*, Editorial Losada, Buenos Aires 1958², 254. *Vino primero pura es el primer verso*.

33. *San Bernardo y el arte cisterciense*, Taurus Ediciones, Madrid 1983, 140.

34. Cf. García M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina*, IV, 1. *El siglo XII*, edic. cit., 264-280.

35. José JIMÉNEZ LOZANO, *Retratos y naturalezas muertas*, Editorial Trotta, Madrid 2000, 19.

ver"³⁶. No hay que andar desparramado por las criaturas, sino concentrado en sí mismo, absorto en Dios, piélagos sin fondo. La más leve distracción es inadmisibile, ni siquiera durante el tiempo que se tarda en rezar un credo. "Nunca deje derramar su corazón, aunque sea por un credo"³⁷. Todo lo demás es complacerse en el placer por sí mismo, servir a dioses extraños.

Hay, pues, que renunciar a los sentidos, purificarlos, mortificarlos o darles muerte, cerrar esas ventanas a la realidad, tapiarlos, encerrarse dentro de uno mismo, emparedarse³⁸. Ahí, dentro de uno mismo, habita la verdad. Ahí, en la tiniebla, fosforecerá la luz, y, calladas todas las criaturas, se oirá, como un susurro tenue, la voz de Dios. Hay que huir de este mundo que pasa, trascenderlo, y habitar por la contemplación, ya en esta vida, en aquel otro imperecedero; vaciarse de todo y de todos, también de uno mismo, para que solo Dios ocupe nuestro espacio interior. Hay que purificar las potencias del alma de todo el arrastre que los sentidos han dejado en ellas; matar todo afecto humano, empezando por el de los más allegados, que es el más peligroso, hasta desnudarse casi "de este corporal velo"³⁹.

2. ABSORCIÓN DE LA REALIDAD

En contra de esta doctrina, hay que decir que los sentidos nos son absolutamente necesarios. Son nuestros primeros órganos de conocimiento, nuestras antenas de contacto con la realidad. Sin ellos no hay mundo exterior, pero tampoco interior, nada. La pobreza o riqueza de éste depende de la pobreza o riqueza del mundo exterior que cada uno absorba. Son los sentidos, en definitiva, los que nos hacen ricos o pobres humanamente. Todo comienza en ellos. No, fray Juan, no. Aquí estamos para ver y oír y tocar y oler y gustar. "Ojos, oídos, tacto son la hacienda del espíritu; el poeta, muy

36. Cit. por Jean BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, edic. cit., 302.

37. San JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, n°. 145.

38. El emparedamiento, más practicado por mujeres que por hombres, fue la forma extrema de esta renuncia a los sentidos, la exacerbación de la *huida del mundo*. "Desemparó el mundo Oria, toca negrada, / en un rencón angosto entró emparedada, / sufrí gran astinencia, viví vida lazada / [...] Quiso seer la madre de más áspera vida, / entró emparedada de çeliço vestida" (Gonzalo de BERCEO, *Vida de santa Oria*, vv-77-79 y 81-82, Clásicos Castalia, Madrid 1981, 97. Cf. María del Mar GRAÑA CID, *Emparedamientos femeninos y vida diocesana entre los siglos XIV y XVI*, en *XX Siglos* 11 (2000) 65-69.

39. Fray LUIS DE LEÓN, *Poesía completa*, 14, v. 32 (*Al apartamiento*), edición de José Manuel Blecua, Editorial Gredos, Madrid 1990, 201.

especialmente, tiene que empezar por una amplia cultura de los sentidos. Platón, de quien gentes distraídas aseguran que fue un fugitivo del mundo sensible, no cesa de repetir que la educación hacia lo humano ha de iniciarse forzosamente en esta lenta disciplina de los sentidos, o, como él dice: *ta eroticá*. El poeta tendrá siempre sobre el filósofo esta dimensión de la sensualidad⁴⁰.

Para ser nosotros mismos necesitamos lo otro que nosotros, especialmente a los otros. Necesitamos absorber realidad, mucha y muy variada realidad. Realidad física y realidad humana. Realidad presente y realidad pasada. Succionando sus jugos, no sin ellos, podremos proyectar el futuro y hacerlo presente. Necesitamos vivir la vida con intensidad, somorgujarnos en ella, dejar que nos penetre y nos posea, que vaya revelándonos sus diversos lados, su haz y su envés, sus olas de superficie y sus corrientes profundas.

La juventud, sobre todo, necesita ejercitarse en esta disciplina imprescindible. "La juventud necesita dejarse influir. Una mocedad hermética que no se deja penetrar por formas ejemplares de vida renuncia a formarse el tesoro interior de ideas y emociones que han de operar luego como magníficos resortes orgánicos. Biológicamente, parece haber sido prevista la juventud como una etapa de enérgica absorción. El mozo tiene que dejarse transir hasta el eje mismo de su persona por toda ejemplaridad [...]. Quiera o no, en virtud de una ley inexorable, el organismo se va obliterando, formando un caparazón defensivo que ampara lo que haya dentro, pero impide todo nuevo ingreso del exterior. Conviene, pues, llegar a la madurez con los sótanos del alma pertrechados"⁴¹.

Azorín fue un maestro ejemplar de esta apertura a la realidad. Por eso sigue enriqueciéndonos a sus lectores. Absorbió con avidez, también con amor y, a veces, con dolor, la realidad de España, sus paisajes, sus pueblos y ciudades, su presente y su pasado, sus libros – ¡qué gran maestro de literatura!–, su riquísima variedad humana, y nos la comunicó en libros de prosa rompedora, precisa, placentera, luminosa. "Azorín nos enseñó no sólo a escribir sino a mirar. Escribió de esa manera porque miró de esa manera"⁴². "Después de absorber la realidad, dice recordando el *ama y haz lo que quie-*

40. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Los versos de Antonio Machado*, en *Mocedades*, Espasa-Calpe, Madrid 1974⁷, 134.

41. ID., *El deber de la nueva generación argentina*, en *Meditación del pueblo joven*, Espasa-Calpe, Madrid 1964, 31-32.

42. ANDRÉS TRAPIELLO, *Los nietos del Cid. La nueva Edad de Oro de la literatura española (1898-1914)*, Editorial Planeta, Barcelona 1997², 190.

ras de san Agustín, después de recogerlo todo, haz lo que quieras. Es decir, mira, escucha, atiende, vive, espera, recuerda, imagina y haz lo que quieras [...]. Recoge en silencio, como la hormiga en su hormiguero recoge su nutri-mento, las observaciones pacientes que hayas hecho. Y cuando en tu cerebro, en tu sensibilidad esté todo depositado, haz lo que quieras. Y haz lo que quie-ras porque fatalmente, sin que tú te des cuenta, pondrás en tu obra ese cimientto de cosas concretas, sin el cual la obra se desmorona"⁴³.

¡El cimiento de cosas concretas! Sin él, toda elucubración es quincalla, vaciedad, teoría en el aire. La abstracción es necesaria, pero edificada sobre la realidad, ceñida a ella. Necesitamos reflexionar sobre la realidad. Refle-xionar es distanciarse de ella, pero sin romper los hilos que a ella nos unen. La vida precisa ser pulimentada, ascendida al mundo diáfano de los con-ceptos, acendrada, liberada del espacio y del tiempo. Pero hay que meditar partiendo de ella, y, sin perderla de vista durante la meditación, volver a ella, zambullirnos de nuevo en su torrente⁴⁴. Lo contrario es andar a cinta-razos con fantasmas, y nada hay más triste que dejar la realidad, que es, por espectros, que no son. Oigamos este aviso: "Cabeza meditadora, / ¡qué lejos se oye el zumbido / de la abeja libadora! / Echaste un velo de sombra / sobre el bello mundo y vas / creyendo ver, porque mides / la sombra con un com-pás. / [...] De la mar al percepto, / del percepto al concepto, / del concepto a la idea / -¡oh la linda tarea!-, / de la idea a la mar. / ¡Y otra vez a empe-zar!"⁴⁵. Quien ha pertrechado bien su interior de cosas concretas nos enri-quece y nos abre siempre a dilatadas lejanías. Quien no ha sido capaz de hacerlo por falta de inteligencia, o quien, por cerrazón, se ha encastillado en sí mismo, ateniéndose a lo recibido, a lo rutinariamente repetido, nos empo-brece el horizonte y nos lo estrecha. Sepamos distinguir a unos y a otros, y frecuentemos a los primeros. Es esta, la de enriquecernos o no, una cuali-dad fácil de advertir en los libros desde las primeras páginas. Respiremos el aire limpio de aquellos, aire tonificador de serranía. Dejemos que entre por nuestros poros y llene de tesoros nuestro interior.

Abrámonos a nuestra circunstancia, a la próxima y a la lejana; poseá-mosla. Que ninguna nos sea ajena. Cada sentido es una ventana abierta a la realidad. No la cerremos. Aprendamos a reconocer los estímulos, a diferen-ciar sus matices. Un entomólogo, un ornitólogo, un ciego, un catador de vinos, un perfumista no tienen un sentido de la vista, oído, tacto. gusto u

43. Cit. por Julián MARÍAS, *Azorín*, "con amor y sin engaño", en *ABC* 2-3-92, 3.

44. Cf. José VEGA, *Acción y contemplación*, en *Estudio Agustiniiano* 31 (1996) 299-332.

45. Antonio MACHADO, *Campos de Castilla*, en *Poesía y Prosa*, edición crítica de Oreste Macrí, Espasa-Calpe / Fundación Antonio Machado, Madrid 1989, II, 596.

olfato distinto del de los demás, pero han aprendido a usarlo, a recibir por él informaciones que a los demás les pasan desapercibidas. Han aprendido a distinguir las e identificarlas. Es sabido el intenso desarrollo sensorial que tenían los primitivos, y conservan aún en parte los aborígenes. También los orientales nos llevan en esto una gran ventaja. Viven más en contacto con lo inmediato que nosotros, los occidentales. Recuperemos el uso de los sentidos, disfrutemos de la vida, de la realidad inmediata, del presente, del instante. *Carpe diem, quam minimum credula postero*, "disfruta el día de hoy, no confíes lo más mínimo en el mañana"⁴⁶. Frente al cristianismo de la desencarnación y negación, en el que fuimos formados, recuperemos el cristianismo de la encarnación y afirmación de lo creado. Cuidemos, sobre todo, el trato personal, la convivencia, también con las personas del sexo opuesto, la rica experiencia de la vida.

Es verdad que el hombre es futurizo, orientado hacia el futuro; que está siempre viniendo de él. Viniendo de él, haciendo real lo proyectado, no quedándose en los proyectos. Vivir en el futuro o en el pasado es soñar despierto, andar de sonámbulo por la vida, dejar escapar neciamente el presente, que es lo único que realmente existe. Escribió Pascal: "Que examine cada uno sus pensamientos. Los encontrará afanándose en el pasado o en el futuro. Casi nunca pensamos en el presente; y si pensamos en él, sólo es para tomar de él luz con que construir el futuro. Jamás es el presente nuestro fin. Así jamás vivimos, pero esperamos vivir, y preparándonos a ser felices, es inevitable que no lo seamos nunca"⁴⁷. En una de las fábulas de Esopo, se habla de un perro que, mientras atravesaba un río con un trozo de carne en la boca, se vio en el espejo de las aguas. Por coger la carne que en ellas veía, soltó la que llevaba, y se quedó sin la una y sin la otra. Por ir por la que no era, se quedó sin la que era. Aviso para caminantes. De uno de sus personajes dice Azorín que era "coleccionista de crepúsculos, espia-dor de matices, gustador de imperceptibles sensaciones"⁴⁸. Como él. "Ponerse en la ventana y contemplar ahora, ignorado de todos, el cielo azul; pasar la mano por este tablero de pino y sentir una honda y dulce voluptuosidad"⁴⁹; escuchar este gemido y estas palabras de dolor de un hombre

46. Horacio, *Odas* 1, 11. Cf. Blanca GONZÁLEZ DE ESCANDÓN, *Los temas del "Carpe diem" y la brevedad de la rosa en la poesía española*, Barcelona 1938.

47. *Pensées*, texte integral de *Pensées établies, classées et annotées* par Jean Steinmann, Club de Libraires de France 1961, 58. Está en los pensamientos ordenados por Pascal bajo la palabra *vanité*.

48. *Blanco en azul*, Espasa-Calpe, Madrid 1964⁴, 138.

49. Sobre un "tablero de la mesa" tiene Jorge Guillén un delicioso poema titulado "Naturaleza viva", sabiamente comentado por Dámaso Alonso, Cf. Jorge GUILLÉN, *Aire*

pobre, y sentir por primera vez toda la grandeza y la profundidad del dolor humano. Percibir, en fin, como de nuevo, la vida. Y de nuevo el tiempo. Y de nuevo la eternidad"⁵⁰. La lectura de los buenos escritores, Azorín, Gabriel Miró, Juan Ramón Jiménez, etc., es una buena preparación para aprender a ejercitar los sentidos y gozar de ellos, porque todos ellos toman parte en sus descripciones⁵¹.

3. MEMORIA DE LAS SENSACIONES

Hemos visto cómo en los últimos capítulos del libro X de las *Confesiones* Agustín nos cuenta sus esfuerzos por purificar la memoria, por borrar de ella las huellas que las sensaciones le han dejado, para que toda ella quede iluminada por el sol de la Verdad. Todo esfuerzo es poco en esta tarea, pero el esfuerzo humano de nada sirve si no está ayudado por la gracia de Dios. "Mi esperanza es tu misericordia", repite como un estribillo⁵². Los espirituales de todos los tiempos hablan de desnudez, renuncia, despojamiento, desasimiento, vacío, desamparo, mortificación, desarrimo, purgación, purificación, aniquilación, nada... "Mientras que poco a poco / borro de la memoria cuanto impreso / dejó allí el vivir loco"⁵³.

Hay que destruir los recuerdos mediante el olvido, no recibir nuevas sensaciones, negarse a sí mismo para que el agua de la gracia limpie las rocas interiores del chapapote de las criaturas, hasta que sólo sean puro reverbero del Sol divino. A purificar la memoria de las "aprehensiones" de los sentidos y de la imaginativa dedica san Juan de la Cruz los 15 primeros capítulos del libro 3 de la *Subida del Monte Carmelo*. Hay que aniquilar la memoria, reducirla a nada, de forma que no quede en ella "noticia ni rastro" de cosa alguna, sino que se quede "calva y rasa", dice en el c. 1, nº 4.

nuestro. I. *Cántico*, Barral Editores, Barcelona 1977, 50; Dámaso ALONSO, *Poetas españoles contemporáneos*, en *Obras completas*, Editorial Gredos 1975, 704-706.

50. AZORÍN, *Pueblo*, Espasa-Calpe, Madrid 1967³, 21. Sobre la sensibilidad y la estructura sensorial del mundo, cf. Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 119-134.

51. En J. BEAUGRAND, *Manuel pratique de composition française*, Classiques Hachette, Paris 1966, I, 57-119, encontrará el lector numerosos ejercicios sobre cómo ejercitar los distintos sentidos y cómo utilizar las sensaciones en una descripción. Véase también Luis Alonso SCHÖKEL, *El estilo literario. Arte y artesanía*, Ega-Mensajero, Bilbao 1995, 199-221.

52. Cf. *Confesiones* 10, 29, 40; 10, 32, 48; 10, 35, 57.

53. Fray Luis de LEÓN, *Poesía completa* 14, vv. 26-28 (*Al apartamiento*), edic. cit., 201.

Sólo así podrá el alma unirse a Dios⁵⁴. Pero ¿habrían podido los místicos escribir sus obras, tan sensitivas algunas de ellas, tan sensuales e incluso tan eróticas, si hubieran practicado este raimiento de las sensaciones? "El aire de la almena, / cuando yo sus cabellos esparcía, / con su mano serena / en mi cuello hería, / y todos mis sentidos suspendía"⁵⁵. Estos versos y otros tan sublimes como estos no se han podido escribir sin el gozo de los sentidos, sin el gozo enajenado del tacto en este caso, y sin su placentera reviviscencia en la memoria. Mas dejemos estas visiones y vengamos a la nuestra.

"La memoria de una sensación remota aglutina alrededor de tal sensación, en el artista, un mundo de otras sensaciones y de distintas ideas"⁵⁶. Las sensaciones quedan en nuestra memoria como lucecitas que alumbran nuestro pasado, cada vez más hundido en las sombras, y nos hablan de hechos pretéritos y de personas que se resisten a desaparecer. Aquellas nubes trashumantes con sus bordes incendiados por el tibio sol de invierno en su ocaso, cambiando caprichosamente de formas para asombro del niño aquel que las contemplaba embebido, mientras su corazón se llenaba de la música íntima de las cosas y de nostalgia de lo infinito. Los tesos aquellos con el verde presado de las viñas o con las uvas ya maduras para las faenas del lagar, y el sonido aquel de las esquilas de los rebaños en la tarde apacible, y la canción aquella, que venía de lejos, y se adentraba en el corazón llenándolo de pena. Los rostros aquellos de personas nunca olvidadas, que acompañan con su presencia las horas del vivir. La mano aquella del padre en la fría noche de invierno, oscura como boca del lobo, en el pueblo solitario, dando calor y protección, o los besos aquellos de la madre, sal de la tierra en su bondad cristiana. La voz aquella, que en la soledad del campo, en una mañana luminosa, junto al caño de agua corriente y cristalina, nos llamó por nuestro nombre y nos sentimos ser. El perfume aquel de los huertos en plena eclosión primaveral y el repicar aquel de las campanas, a prima hora, que anunciaba mercado en Benavente. El rumor aquel del río, inolvidable, que se acercaba y se alejaba en el silencio de las noches aquellas de invierno, en las que el cielo azul, azul, azul era un campo de estrellas par-

54. Cf. María Jesús MANCHO DUQUE, *El símbolo de la noche en san Juan de la Cruz*, Ediciones Universidad de Salamanca 1982, 225-297; ÍD., *Palabras y símbolos de san Juan de la Cruz*, Fundación Universitaria Española / Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid 1993, 211-232.

55. San JUAN DE LA CRUZ, *Canciones del alma*, en *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1978¹⁰, 401.

56. AZORÍN, *Memorias inmemoriales*, XLV, en *Obras selectas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1982, 1245.

padeantes, lámparas del gran templo cósmico. El aroma aquel de las mieses en las eras, inconfundible, y el gozo aquel de la chiquillería montada en el aparvador como coronación de la trilla. La alameda aquella –*de los álamos vengo, madre*–, con sus álamos acariciados suavemente por la brisa, hojitas temblorosas con su haz verde y su envés blanquecino... ¡Qué delicia entrar, de vez en cuando, en el huerto de las sensaciones pretéritas y gozarlas una a una, en pequeños sorbos, o, a veces, todas juntas! El mundo nos entra por los sentidos. Es nuestra riqueza. ¿Por qué renunciar a ella? ¿Por qué dejar la memoria "calva y rasa" de recuerdos?

Ningún otro estímulo como los olores para evocar viejas sensaciones dormidas en la memoria. "Cuando el ambiente está fuera cargado de humedad y el aire es frío, es cuando los olores, más que otro estimulante cualquiera, hacen resurgir, en los poseedores de memoria de sensaciones, los viejos estados espirituales. Cada ciudad tiene su olor y cada casa también el suyo. No todos los países y todas las civilizaciones odoran lo mismo"⁵⁷.

El sabor de una magdalena mojada en una taza de té desencadenó en el protagonista de *A la recherche du temps perdu*, de Marcel Proust, el recuerdo vívido, sensorial, de los días felices de su infancia. Hay quienes tienen una memoria especial para las sensaciones. "Estados espirituales remotos vivían con autenticidad en la subconsciencia de don Pablo. No podían ser evocados a voluntad, como evocamos a nuestro talante los paisajes y la música. De pronto, inesperadamente, una voz, un ruido, un incidente cualquiera, le hacían experimentar al caballero, con prodigiosa exactitud, con exactitud angustiadora, la misma sensación que quince, veinte o treinta años antes había experimentado"⁵⁸.

4. EL VOCABULARIO DE LAS SENSACIONES

El vocabulario de las sensaciones es decepcionante. No se descubren en él matices. Ocurre en general con todo lo humano, a diferencia de lo que ocurre en cualquier campo léxico de cosas y animales domésticos. El arado, la bodega, el ganado porcino, la apicultura, la matanza, el fuego, la indumentaria y tantos otros campos rebosan de diferencias y precisio-

57. AZORÍN, *Doña Inés*, edición de Elena Catena, Clásicos Castalia, Madrid 1973, 201.

58. *Íd., ib.*, 116.

59. Cf. César HERNÁNDEZ ALONSO (Coord.), *Diccionario del castellano tradicional*, Ámbito Ediciones, Valladolid 2001.

nes. Abundante es también el campo de los insultos⁵⁹. En cambio, en lo referente a las sensaciones, todo es tosco, dicho a bulto, a ojo de buen cubero⁶⁰.

"Advierte el corto número de vocablos que para designar las diversas percepciones de los sentidos tenemos. En cuanto a los olores, no pasamos de olores fuertes, débiles, aromáticos, fétidos, nauseabundos, ambrosíacos, aliáceos, amoniacales... Te estoy repitiendo el vocabulario de un cierto autor. En lo que respecta a los sabores, no es tampoco copioso el léxico: tenemos las calificaciones de dulce, salado, ácido, acerbo, amargo, acre, seco. Las resumimos todas groseramente diciendo que unos sabores son agradables y otros desagradables. Más pobre todavía es lo que atañe al oído: ni siquiera existe para las sensaciones auditivas un término que las abarque, con propiedad, todas. Decimos sonido; añadimos ruido, si el sonido es desapacible. La voz amada, que nos halaga o nos consuela, ¿es, por ejemplo, un sonido? El latido remoto del can en la noche callada, latido que resuena en nuestro espíritu y lo conmueve, ¿es sonido?"⁶¹.

5. LA VISTA

5.1. *La perspectiva*

La vista es el sentido del mundo en cuanto tal, de la mundanidad. Por ella no sólo nos son presentes las luces, los colores y las formas, sino también su contexto, su red de relaciones mutuas. Dentro del campo visual, nunca vemos una cosa sola. Vemos siempre una cosa destacando sobre otras; una cosa a la que atendemos, y un fondo, ámbito u horizonte desatendido, dentro del cual la vemos. Y todo ello lo vemos estructurado, en perspectiva.

Yo, esté donde esté, estoy siempre *aquí* (y *ahora*, pero esto requiere otro análisis). Lo otro y los otros están ahí o allí, a mi derecha o a mi izquierda, arriba o abajo. Todo hace referencia a mí, está en relación conmigo, visto desde mí. Y lo mismo les pasa a los demás. Cada uno tiene su aquí, distinto del mío y del de los otros, siempre distinto. Mi aquí y el suyo se excluyen mutuamente. Es decir, el mundo se me presenta a mí en una

60. Cf. Julio CASARES, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona 1977; Manuel ALVAR EZQUERRA, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Bibliograf, Barcelona 1995.

61. AZORÍN, *Memorias inmemoriales*, XLV, edic. cit., 1245.

perspectiva inexorablemente distinta a aquella en que se te presenta a ti. El mundo se le presenta a cada uno en una perspectiva única, en la suya, que excluye las de todos los demás.

Resulta de esto que no sólo yo soy yo y tú eres tú, sino que mi mundo es mío, exclusivamente mío, y el tuyo es tuyo, exclusivamente tuyo. Tu proyecto vital y el mío, tu vocación y la mía, por muchos rasgos que tengan en común, son siempre individualísimos, únicos, irreductibles, lo más individual que tenemos. Estamos fuera el uno del otro. Pero también están fuera nuestros mundos, por muchas coincidencias que haya en ellos. Yo estoy en mi mundo y tú en el tuyo. Irremediablemente. Nos "somos radicalmente forasteros"⁶². Y esto que ocurre en nosotros dos ocurre en todos los hombres. Por eso es tan difícil la convivencia.

Verdades de perogrullo, archisabidas, en las que no hay por qué insistir, dirá alguno. Pero si tan conocidas son, ¿por qué las olvidamos a diario? Pues si esto es así, es evidente que la realidad es plural, y, por consiguiente, que nuestra actitud mental debe ser el pluralismo, no la unidad; el reconocimiento y aceptación de la realidad plural. Una educación con los pies en la realidad tendrá que partir de este hecho, y convertir lo que en sí es dificultad y limitación, fuente continua de desavenencias y encontronazos, en sostén y empuje de una convivencia mutuamente enriquecedora. ¿Cómo? Aprendiendo a respetarse mutuamente, a respetar las opiniones de los demás por muy desacertadas que nos parezcan; a entrar en ellas y ver las razones en que se sustentan; a dejarse fecundar por ellas; a dilatar la propia perspectiva; a corregir, si es preciso, nuestras convicciones, o, incluso, a abandonarlas; a encontrarnos realmente con los otros. En suma, aprendiendo a dialogar. Entonces, en el corazón mismo de las discrepancias, encontraremos no pocas coincidencias. Encontraremos que podemos relacionarnos, respetarnos, comprendernos, amarnos, colaborar juntos en la obra de un mundo mejor y más humano. Así se vive hoy *unánimes y concordes*, unánimes en la pluralidad y concordes en el desacuerdo. Lo demás son utopías, que dejan siempre a sus espaldas la realidad, con frecuencia bañada en sangre⁶³. Si los otros tienen opiniones distintas a las mías, en temas trascendentales o en temas cotidianos, no es porque sean perversos, aunque lo podemos ser todos. El error no está en la voluntad como dijeron

62. José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Espasa-Calpe, Madrid 1972, 68.

63. Cf. José VEGA, *El diálogo*, en *Estudio Agustiniano* 37 (2002) 319-359.

64. Si el error está en la voluntad, sólo por el pecado puede alguien estar en él. Consentir el error es consentir el pecado, ser cómplice de él. Hay, pues, que perseguir el

san Agustín y santo Tomás de Aquino entre otros⁶⁴. La Inquisición, que fue un gravísimo error histórico, no tuvo su origen en la maldad de los señores inquisidores, aunque en ellos hubo de todo. Hay opiniones distintas porque hay distintos ángulos de visión, distintas perspectivas. Cada uno ve la realidad fragmentariamente, una mínima parte de la realidad. Se impone dialogar desde esos fragmentos en busca de las partes complementarias, abandonada toda posición de superioridad. Si yo no dudo de estar en la verdad, tampoco debo dudar de que lo estén los demás, aunque sea una verdad muy distinta a la mía⁶⁵. De lo contrario, está demás el diálogo.

Esto no es caer en el relativismo, ni es decir que vale todo, que todas las opiniones valen lo mismo, que da lo mismo tener una opinión que otra como afirman los posmodernos. El sermón de las bienaventuranzas y un manual de terrorismo no son intercambiables. Tampoco quiere decir que hay que carecer de convicciones y arrimarse al sol que más calienta. Donde no hay convicciones, habrá cháchara, pero no diálogo. El diálogo exige tener convicciones antes, en y después de él. Esto lo único que quiere decir es que los demás son también personas, y, por el mero hecho de serlo, tienen una dignidad inalienable y el derecho a expresar sus opiniones, en las que es posible que haya verdad; a expresar la realidad que ven y tal como la ven; a vivir en ella dentro del mutuo respeto. Entre el diálogo actual que hay entre las iglesias cristianas y las guerras de religión y excomuniones mutuas del pasado, la elección no es dudosa.

5.2. *La mirada*

Mas volvamos a la mirada, al gozo de mirar (los espirituales del pasado se rebullen, airados, en sus tumbas). *Gozos de la vista* se titula un hermoso libro de poemas de Dámaso Alonso⁶⁶. "Goza, goza el color, la luz y el oro", nos exhortan Garcilaso y Góngora. Aprendamos a mirar, a mirar y a ver. A contemplar el paisaje, las obras de arte, la belleza, el resplandor mágico de la belleza, allí donde se dé; también, y sobre todo, en la mujer⁶⁷. No es fácil. "Yo no he acabado nunca de ver una hoja", decía Goethe. Porque vemos

error, extirparlo. La Inquisición está justificada con todos los medios que hagan falta, incluida la tortura y la pena de muerte.

65. Cf. Thierry TILQUIN, *Pour une confrontation des convictions*, en *Lumen Vitae* 52 (1997) 125-132.

66. En *Obras completas*, Editorial Gredos, Madrid 1993, X, 401-458.

67. Cf. Julián MARIAS, *La educación sentimental*, Alianza Editorial, Madrid 1992, 243-252; ÍD., *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid 1987, 93-105.

desde nuestra cultura, desde nuestros sentimientos y deseos, desde nuestros recuerdos, desde lo que somos y pretendemos ser. El que ve no es el ojo, sino el hombre a través del ojo; el hombre desde su experiencia vital. Con razón Husserl enseñaba a practicar la *epojé* o reducción, a poner entre paréntesis nuestros prejuicios y saberes adquiridos para alcanzar el fenómeno en sí mismo. Hay que aprender a practicarla, hay que aprender a liberarse de lo que nosotros ponemos en la realidad al observarla, aunque de antemano sabemos que, en su totalidad, es imposible. El observador se introduce, inexorablemente, en el fenómeno observado. Nuestros sentidos filtran la realidad y nuestro cerebro la crea en gran parte. Una taza de té no es lo mismo para un español que para un chino. Con el rayo que viene de la realidad a nuestra pupila, se mezcla el rayo que va de nuestra pupila a ella. No somos pupilas pasivas, y con nuestro ver activo podemos alterar profundamente la realidad. "Saldré al campo a mirar una encina, a ver si consigo ver qué es lo que veo cuando veo una encina"⁶⁸.

De ordinario, resbalamos sobre las cosas, pasamos distraídamente a su vera, sin concederles la mirada que nos están suplicando. En vez de ver, preferimos guiarnos por lo que se dice, dejarnos llevar por la corriente. Aprendamos a mirar, a ejercitar asidua e intensamente nuestra mirada, a no excluir de la realidad lo que no coincide con lo que nos interesa, a no poner en ella lo que en ella no está. A diario caemos en estos riesgos, sobre todo en nuestro trato con las personas. Aprendamos a mirar limpios de prejuicios. Aprendamos a desplazar nuestra mirada en torno a los objetos para recoger el mayor número posible de aspectos suyos, a convertir en obra de arte el más pequeño detalle, a hacer de un puñado de flores una ikebana. Una gota de agua que resbala de un cántaro... ¡una nonada!; pero recogida por la retina de Velázquez y llevada al lienzo, se ha quedado convertida para siempre en obra de arte en *El aguador*. Son los artistas, con su mirada *zoom*, los que nos enseñan a ver lo que desde siempre teníamos ante nuestros ojos, pero quizá nunca habíamos reparado en ello. La retama ha quedado ennoblecida para siempre en los versos de Leopardi. Que nada escape a nuestra mirada. Aprendamos a ver los objetos en conexión unos con otros, en sus mutuas reverberaciones, haciendo de cada uno centro del universo, llevándolo a plenitud de significado⁶⁹. Ver así es comprender, pensar

68 José Antonio MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, Editorial Anagrama, Barcelona 1995⁶, 142.

69. Cf. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, comentario por Julián Marías, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico / Revista de Occidente, Madrid 1957, 11-59 y 219-280.

con la mirada. No pienses, mira, decía Wittgenstein. "¡Ay río de Sevilla, / qué bien pareces, lleno de velas blancas / y ramos verdes!", cantó Lope de Vega. Desde entonces, el Guadalquivir es ya otro río. Así veía Cervantes, así veía Velázquez. Dos pupilas abiertas al mundo, golosas, insaciables, penetrantes. Ahí está su obra, viva, perenne, inacabable, alimentando a generaciones y generaciones sin fin. Sin una mirada así, no hay obra que valga la pena. Ni arte, ni literatura, ni pensamiento. ¡Ni pensamiento! Ni teología, ni moral, ni espiritualidad. Nada de nada. Lo primero es ver, absorber realidad. Lo demás son fantasmas.

Ver: aquí comienza todo, siempre que se tome esta palabra en su más rigurosa literalidad. No se debe hablar de ningún tema si antes no ha sido visto detenidamente. Una vez visto con ojos escrutadores, lo que de él se diga tendrá, inevitablemente, la transparente evidencia del manantial en la roca. Y esto, la evidencia, la claridad, la visualización, debe ser la primera cualidad de lo que se dice. No anduvieron desorientados los griegos al designar las distintas operaciones del conocimiento con términos vulgares que se referían al ver o mirar. *Idea* es la vista, el aspecto exterior que presenta una cosa, en especial su aspecto bello⁷⁰. Aún hoy, con frecuencia decimos "ver" por "entender". Conocer una realidad es verla. En lo que ya no anduvieron tan acertados fue en moldear la teoría del conocimiento según lo que creían que tenía lugar en el acto de la visión. También en este punto hay que deshelenizarse.

5.3. Las artes visuales

"La experiencia me ha enseñado que para el estudiante de arte ver es, a veces, más difícil que creer"⁷¹. Si esto es así para los que estudian arte, es fácil adivinar qué verán los profanos. Y, sin embargo, la dimensión artística es esencial en el desarrollo de la persona, tanto el saber el lenguaje de las distintas artes como la práctica de una o varias de ellas. El arte auténtico es siempre excesivo, va más allá de los límites, más allá de lo humano. Con su mirada amorosa, el artista desvela el rostro oculto de la realidad, su aura de luz, y lo deja plasmado para siempre en signos que nos hablan en silencio. Hay que aprender a descifrar su lenguaje, prepararse para el gozo de la pura contemplación, para disfrutar el esplendor de la belleza. Poder deleitarse contemplando el *Moisés*, de Miguel Ángel, *La rendición de Breda*, de Ve-

70. Cf. Charles MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1964.

71. Joshua C. TAYLOR, *Aprender a mirar. Una introducción a las artes visuales*, Ediciones La Isla, Buenos Aires 1985, prólogo a la primera edición, IX.

lázquez, o la mezquita de Córdoba es resultado de una educación progresiva del gusto estético. Hay que familiarizarse con la historia del arte, aprender a distinguir las épocas y los estilos, saber elegir el punto de vista para la contemplación. Hoy se forman largas colas cuando hay exposiciones de arte, y los museos suelen estar llenos de visitantes. Pero ¿cuántos saben disfrutar realmente de las obras artísticas, comulgar con ellas, recuperar, en lo posible, la intuición del autor, discernir entre lo valioso y lo banal, entre lo auténtico y la bisutería de mercado? Hay que aprender todo eso, pero elemento imprescindible de la formación artística es la contemplación inmediata de las obras, sentir directamente su emoción, ese estremecimiento que recorre el cuerpo cuando se está en presencia de la verdad artística. Los textos literarios fueron escritos para ser leídos, no para ser analizados, ni para hacer con ellos ejercicios gramaticales. De la misma manera, cuando se quiere gozar de un cuadro, de una escultura o de una catedral están de más los intermediarios. Cuantos menos elementos extraños se interfieran, mejor. La costumbre, sin embargo, suele ser la contraria. "El hecho se constata al comprobar cómo el espectador de un cuadro primero mira la placa con el nombre del autor para, a partir de sus conocimientos, admirar y extasiarse delante de él. Así, su valoración no tiene en cuenta la obra sino el autor"⁷². A tal contemplador le daría lo mismo si el cuadro estuviera falsificado o fuera una copia. Hay que hacer exactamente al revés. "A ambos lados de la obra literaria [*dígase lo mismo de toda obra de arte*] hay dos intuiciones: la del autor y la del lector [*o la del espectador*]. La obra es registro, misterioso depósito de la primera, y dormido despertador de la segunda. La obra supone esas dos intuiciones, y no es perfecta sin ellas. Exagerando la dirección de nuestro concepto, diríamos que la obra principia sólo en el momento en que suscita la intuición del lector, porque sólo entonces comienza a ser operante"⁷³. Iluminado por este conocimiento intuitivo, de una intuición totalizadora, el espectador, o el lector, puede entregarse, si a tanto llega, a analizar minuciosamente la obra, a desenredar su tejido y escudriñar sus entrañas, bajo la guía, nueva Beatriz, de esa luz primera.

Y ¿qué decir del arte cristiano? Llanto y desolación, lágrimas a tragos. Ya en el barroco, pura ostentación del poder de la Iglesia, que lo dominaba todo, se banalizó el sentimiento religioso, que, "en pleno triunfo de la cato-

72. Juan Ramón TRIADÓ, *Las claves de la pintura*, Editorial Ariel, Barcelona 1986, 3.

73. Dámaso ALONSO, *Poesía española*, Editorial Gredos, Madrid 1957, 38; en *Obras completas*, Editorial Gredos, Madrid 1989, IX, 29-30.

74. José JIMÉNEZ LOZANO, *La luz de una candela*, Editorial Ánthropos, Barcelona 1996, 79.

licidad, hizo *crac*"⁷⁴. Desde entonces, salvo contadas y honrosas excepciones, se propaga la estampita popular, los cromos piadosos, los sagrados-corazones de tan dudoso gusto estético, la mojigatería san-sulpiciana, el chafarrinón de la basílica de Lourdes. El arte religioso se convierte en sinónimo de ñoñería y afectación, concesión a las emociones más elementales de las gentes, arte basura. Y sin embargo... "Estos, Fabio, ¡ay dolor!, que ves ahora / campos de soledad, mustio collado, / fueron un tiempo Itálica famosa". Ya lo creo que lo fueron. Ahí está el arte cristiano de otros siglos. Ahí está el éxito de las exposiciones que se hacen con ese arte. Pero no nos engañemos. A esas exposiciones se va a ver arte, es decir, lo que se dio a sus autores por añadidura, no lo que ellos pretendieron: expresar y suscitar la fe. Incluso los que son cristianos, van a ver arte, no a vivir la fe. Esas obras no expresan la fe de hoy. Si la fe dio origen a distintas expresiones artísticas a lo largo de los siglos, respondiendo a las necesidades del hombre de cada época, es necesario que hable, también hoy, al hombre actual. El arte cristiano, en la modernidad, ha brillado por su ausencia⁷⁵. ¿No será que la fe ha sido reacia a la modernidad, y que ella misma está brillando también por su ausencia? Urge formularla de nuevo en nuestras categorías. En Occidente, un cristianismo premoderno no tiene nada que hacer⁷⁶.

5.4. *El rostro*

Aprendamos a ver, muy especialmente, el rostro de las personas; a ver e interpretar su expresión; a ver su realidad interior. Y en el rostro, los ojos, en los que se manifiesta, en forma eminente, la dirección y la intensidad de lo que sale de dentro⁷⁷. Lo sumo a lo que una mirada puede llegar es a mirar en otros ojos, que también miran. "El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas; / es ojo porque te ve"⁷⁸. Se dice, y es verdad, que la cara es el espejo del alma. "Yo prefiero decir que *la cara es la persona misma, vista*, es decir, presente"⁷⁹. El rostro es el texto, unas veces sincero, otras falsificado, pero siempre fascinante, en el que se expresa la persona. Conocer su alfabeto,

75. Cf. José VEGA, *A propósito de las "Edades del hombre"*, en *Religión y Cultura* 35 (1989) 183-204.

76. Cf. Andrés TORRES QEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno*, Editorial Sal Terrae, Santander 2000.

77. Sobre las diferentes clases de mirada, cf. José ORTEGA Y GASSET, *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, en *El espectador*, Espasa-Calpe, Madrid 1966, VII y VIII, 43. ÍD., *El hombre y la gente*, edic. cit., 81-82 y 99-101.

78. Antonio MACHADO, *Nuevas canciones*, en *Poesía y prosa*, edición crítica de Oreste Macrí, Espasa-Calpe / Fundación Antonio Machado, Madrid 1989, II, CLXI, 626.

79. Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, edic. cit., 158.

que varía según las culturas, es inaplazable. Pero así como las palabras no tienen sentido sino en su contexto, así también los gestos faciales. Fuera de contexto, son siempre polisémicos. Un texto que no es estático, dado de una vez para siempre, sino cambiante. Se escribe sobre la marcha, está siempre aconteciendo. "Cada persona suscita las expresiones de los demás, las estimula, abre, refrena, orienta [...]. No olvidemos que cada uno *recibe* en buena proporción lo que ha hecho brotar en los demás y ve las facetas que ha alumbrado"⁸⁰.

En la cara se hace *visible* la realidad de la persona, que es siempre sexuada, varón o mujer. Cuando esto no ocurre, se experimenta cierto malestar y desorientación. En cambio, cuando en ella esplende la condición masculina o femenina, se establecen automáticamente relaciones de polaridad, que pueden originar una convivencia sexuada satisfactoria (sexuada no es sexual). Más aún: en la cara me encuentro con la persona en su unicidad irreductible, con tal persona y no otra. En ella se me hace inteligible, asisto a su hacerse. Veo el borbollar de su estado actual de ánimo, su expresión (desdén, altivez, amor, cólera, tristeza, alegría, despecho, odio, entusiasmo, apocamiento...), y, lo que es más interesante, su proyección hacia el futuro, su significado. La cara mira hacia delante, hacia el porvenir, de donde estamos viniendo. Saber leer el rostro de las personas es, lamentablemente, una disciplina desconocida. Vemos los gestos, y leemos con relativa facilidad la expresión; pero el significado, el *quién* de la persona, se nos escurre. Y, sin embargo, la contemplación del rostro es el camino más seguro para conocer a las personas. "Cuando hablamos con alguien, estamos *viendo* su alma como un mapa marino abierto ante nosotros. Y elegimos lo que se puede decir y excusamos lo que se debe callar, esquivando así los arrecifes de aquella alma cuya figura nos parece palpar con unas manos místicas que de nuestra mente brotan. Y no es sino una prueba más de que esta intuición es constitutiva de la psique humana el hecho de que unos la posean en mejor medida que otros y haya ciegos y zahoríes en la percepción del alma ajena"⁸¹.

Gran observador fue Josep Pla. El precipitado de sus miradas no es nada halagüeño, pero ¡cuánta verdad hay en él! "A veces, dice, me paseé por las calles con el exclusivo objeto de mirar la cara de los hombres y de las mujeres que pasan. La cara de los hombres y de las mujeres que han

80. *Íd.*, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1993, 33.

81. José ORTEGA Y GASSET, *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, en *El espectador*, edic. cit., VII y VIII., 42-43. Cf. Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*, Alianza Editorial, Madrid 1980.

pasado de los treinta años, ¡qué cosa más impresionante! ¡Qué concentración de misterios minúsculos y oscuros, a medida del hombre; de tristeza venenosa e impotente, de ilusiones cadavéricas arrastrando años y años; de cortesía momentánea y automática; de vanidad secreta y diabólica; de abatimiento y resignación ante el Gran Animal de la Naturaleza y de la vida! Hay días en que invento cualquier pretexto para hablar con la gente que voy encontrando. Les miro a los ojos. Es un poco difícil. Es la última cosa que la gente se deja mirar. Me espeluzna ver la escasa cantidad de personas que conservan en la mirada algún rastro de ilusión y de poesía –de la ilusión y de la poesía de los 17 años–. En la mayoría de los ojos se ha difuminado todo impulso hacia las cosas inconcretas y graciosas, gratuitas, fascinadoras, inciertas, apasionantes. Las miradas son duras o mórbidas o falsas, pero totalmente arrasadas. Son miradas puramente mecánicas, desprovistas de sorpresa, de aventura, de imponderable"⁸².

5.5. *Dos amigos de mirar*

Gran amigo de mirar fue Ortega. Él, como Goethe, se consideraba del linaje de los que "de lo oscuro hacia lo claro aspiran", y con Goethe repetía que "el órgano con que yo he comprendido el mundo es el ojo"⁸³. La penetración luminosa de su mirada es uno de los rasgos que todos los discípulos resaltan en él. "Sus ojos –he pensado– eran claros; penetrantes, pero sin dureza; no atravesaban como el acero, sino como la luz. Ortega hacía profesión, vocación mejor, del mirar"⁸⁴. "Veía la flecha en el aire y sorprendía al pájaro cuando se dispone a emprender el vuelo"⁸⁵. Mirando hizo Ortega su filosofía. "Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo, que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas"⁸⁶. La perspectiva no es un añadido a la realidad, sino su organización intrínseca. Por

82. *El cuaderno gris*, El Mundo, Madrid 1999, 41-42.

83. *El hombre y la gente*, edic. cit., 36-37.

84. Julián MARÍAS, *Ortega, amigo de mirar*, en *Acerca de Ortega*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1971, 105.

85. María ZAMBRANO, *Don José*, en *Ínsula* 119 (1955), 7. Josep Pla, en una de sus escapadas a Madrid para conocer a los intelectuales madrileños, fue con Zulueta a la clase de Ortega. Quedó impresionado por "la voz prodigiosa", pero, sobre todo, por sus ojos "de una movilidad sorprendente que siguen las incidencias de la vida mental del profesor con una fidelidad absoluta, como siguen sus ademanes, sus repudios o preferencias [...]. En nuestras latitudes son los ojos nuestro instrumento dialéctico más decisivo, son quizá nuestra dialéctica misma" (cit. por José ORTEGA SPOTTORNO, *Ver y mirar*, en *El País* 15-2-88, 11).

86. *Meditaciones del Quijote*, edic. cit., 33 y 241-242.

esto se mantuvo fiel a su propio punto de vista, a su concreta situación histórica de español y europeo del siglo XX, y desde él filosofaba. "El Espectador [*Ortega*] no niega por negar; posee una idea harto exacta y clara de su misión, que no es precisamente empobrecer el mundo, sino todo lo contrario: llenarlo de novedades y perspectivas inéditas, desde las cuales se multipliquen las reverberaciones de las cosas. Una idea nueva es una nueva posición, sesgo o ángulo, desde donde la realidad adquiere una perspectiva insospechada; un nuevo punto o sistema de referencia que nos impone, por lo mismo, la necesidad de alterar las ecuaciones con que definimos las cosas. El Espectador se desplaza ágil en torno a la realidad [...] para obtener de las cosas y de los valores el mayor número de vistas posible"⁸⁷.

Ortega miraba una y otra vez; miraba de cerca y de lejos, a derecha e izquierda; miraba el haz y el envés, desde fuera y desde dentro; multiplicaba gozosamente las perspectivas; apresaba en su retina los paisajes de superficie, y hendía, entusiasmado, los que duermen en las profundidades, nunca antes de él navegados, como de los mares explorados por los portugueses cantó Camões. Regalaba luego generosamente sus visiones a sus discípulos, o las vertía en una prosa cincelada, coruscante, cuyo rasgo más saliente es su irresistible poder de visualización. El lector no sólo asiente a lo que en ella se le dice, sino que ve que las cosas que en ella se dicen son así, evidentes⁸⁸. Ortega le seduce con el embrujo de su estilo; le obliga a acompañarle en el movimiento prensil de su mirada, a asistir al nacimiento mismo de los temas, a verlos en sus conexiones, a seguir sus trayectorias en el pasado, a atalayar su futuro. Lo que para otros es nonada, la caza, por ejemplo, o el bosque de El Escorial, se transustancia en su meditación, y se convierte en tema de gran calado filosófico y dilatado enriquecimiento humano. Es lo que él llamaba salvación de la circunstancia.

A seguirle nos llama. "Quien no sienta la soberana fruición de ver lo real, sin necesidad de más; quien no se sienta atraído por ese entusiasmo visual –Platón llama a los hombres científicos *filoceámones*, los amigos de mirar–, que no ejerza profesión propiamente intelectual"⁸⁹. Si acudimos a su llamada, aprenderemos a ver, y nuestro mundo interior se enriquecerá con los humildes tesoros hallados en el mundo exterior, a cuya vera había-

87. Manuel GARCÍA MORENTE, *La pedagogía de Ortega y Gasset*, en *Escritos pedagógicos*, Espasa-Calpe, Madrid 1975, 75.

88. Cf. Julián MARÍAS, *Mi primer curso de Ortega*, en *Acerca de Ortega*, edic. cit., 208-210. ÍD., *Las "Notas" de José Ortega y Gasset*, *ib.*, 212-214; María ZAMBRANO, *ib.*, *ib.*

89. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Reforma de la inteligencia*, en *Apuntes sobre el pensamiento*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1975, 75.

mos pasado ciegos, y "vendremos a encontrarnos todos en una nueva vida, que sería nuestra inédita y peculiar manera de festejar el paso de nuestras almas por la Historia"⁹⁰.

Gran amigo de mirar es Julián Marías. Se lo debe a su maestro Ortega. "A los dieciocho años, dice, yo era un muchacho pensativo, meditabundo, siempre dispuesto a rebotar de las cosas hacia mis adentros y ensimismarme. [*Un día Ortega le llevó a pasear por la Gran Vía madrileña.*] Cuando se es joven, me dijo, hay que abrir bien los ojos; hay que mirar, mirar, mirar; hay que llenar la retina de impresiones frescas, porque luego no se puede ya. Sentí el impacto de sus palabras, caí en la cuenta del riesgo, me esforcé por mirar, primero, y luego el mirar fue ya mi delicia: los rostros humanos —la única cosa de que me fío—, las gentes por la calle, las ciudades, los países, las cosas más humildes, *las mudas cosas que están en nuestro próximo alrededor*. Mirando se hacen las dos terceras partes de toda filosofía que no sea —en una forma o en otra— escolástica"⁹¹.

Aquí radica su pasión por el cine. Porque si algo distingue al cine es su visualidad, su capacidad para hacer *visibles* realidades complejas, escurridizas, difíciles de descubrir fuera de la pantalla; de hacer evidente lo que es oscuro fuera de ella, en el entramado de la vida humana. Y el cine le ha proporcionado muchos de sus hallazgos de antropología metafísica. "Muchas de las ideas que he elaborado filosóficamente han nacido de una sesión de cine", ha confesado en más de una ocasión.

El día en que dos terceras partes de la dogmática y de la moral y de la espiritualidad y de la liturgia y de la predicación... se hagan mirando, viendo la realidad, comenzarán a interesarles a los hombres, porque habrán dejado de ser teología zombi, y hablarán de ellos y les hablarán a ellos. No sé si llegaremos a tiempo.

6. EL OÍDO

6.1. *El sentido del ambiente*

El oído es el sentido del ambiente. Nos rodean sonidos, nos envuelven. Claros o confusos, cercanos o lejanos, vivos o apagados, suaves o estridentes, unas veces en tropel, otras separados. Nos asedian desde todas las direcciones. Vienen en ondas concéntricas, trayéndonos el lugar de donde pro-

91. Julián MARÍAS, *Ortega, historia de una amistad*, en *Acerca de Ortega*, edic. cit., 102. Cf. Joseph H. SILVERMAN, *Julián Marías en California*, en *Ínsula* 119 (1955) 13.

ceden, aunque no podamos precisar su punto exacto. Un ciego sabe desde dónde le hablan.

6.2. *La palabra*

Aristóteles y santo Tomás de Aquino dieron preferencia al sentido de la vista sobre los demás. La vista es el más espiritual, el más perfecto de los sentidos⁹². Así es en nuestra cultura, pero no siempre fue así. Decir hombre es decir sociedad. Cuando caemos en la cuenta de nosotros mismos, estamos ya habitados por los otros, que nos habitan especialmente por la palabra. Somos comunicación⁹³. Los pueblos primitivos daban prioridad al oído, al grito silábico. Su cultura era oral, la escrita no existía. Y al oído dan prioridad las religiones. Es la palabra hablada, no la escrita, la palabra proclamada en comunidad, la que transmite lo sagrado, la que, con sus resonancias, abre espacios a la presencia de lo numinoso. De ahí la importancia de manejarla adecuadamente para que su eco resuene en la intimidad de los oyentes, y se produzca en ellos el temblor de lo sagrado, fascinante y pavoroso. *Inhorresco et inardesco*⁹⁴. Palabras y silencios, silencios y palabras, son igualmente necesarios en esta alta función de propiciar la experiencia de lo divino. La poesía experimental de nuestros días ha vuelto a descubrir la fuerza creadora del sonido, las "células fonéticas", como las llamó Hugo Riemann. Así, por ejemplo, Juan-Eduardo Cirlot, tan lleno de la cábala, de la cultura celta y de las antiguas literaturas germánicas⁹⁵.

6.3. *Escuchar la naturaleza*

¡Qué delicia escuchar, extasiado, la risa del agua tropezando en las guijas, la quejumbre de una fuente en la umbría, a la hora del crepúsculo, el oleaje de un bosque agitado por el viento, el rumor del mar que galopa hacia la playa, sofrenado o furioso! "Embriaguez de oír: ruiseñor, piano, / mar, selva, viento, multitud, noticia"⁹⁶. "Y un horizonte de perros / ladra

92. Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I, 78, 3.

93. Cf. José VEGA, *La comunicación*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 107-142.

94. "¿Quién será capaz de comprender? ¿Quién podrá explicarlo? ¿Qué es aquello que me ilumina y hiere mi corazón sin lesionarlo? Me siento horrorizado y enardecido. Horrorizado por mi semejanza con él, enardecido por mi semejanza" (San Agustín, *Confesiones* 11, 9, 11).

95. Cf. Juan Eduardo CIRLOT, *Bronwyn*, edic. de Victoria Cirlot, Ediciones Siruela, Madrid 2001; Jaime D. PARRA, *La forma generatriz y la experiencia de lo sagrado en la poesía de Juan-Eduardo Cirlot*, en *Ínsula* 638 (2000) 8-11.

96. Dámaso ALONSO, *Embriaguez*, del libro *Hombre y Dios*, en *Obras completas*, edic. cit., X, 384.

muy lejos del río"⁹⁷. Para siempre han quedado en el cielo azul de nuestra memoria el río y la ladra, que se oye lejana allá en el confín, llenando de tristes presagios nuestro corazón. ¿Por qué no afinar el oído escuchando las voces de la naturaleza, el gran concierto de los muchos y muy variados sonidos con los que sin cesar nos regala? ¿Por qué no detenerse a escucharlo sosegadamente, y dejar que se nos adentre por los caminos interiores poblándolos de música y silencio, y de Dios? "Era en Numancia, al tiempo que declina / la tarde del agosto agosto y lento, / Numancia del silencio y de la ruina, / alma de libertad, trono del viento / [...] Súbito ¿dónde? un pájaro sin lira, / sin rama, sin atril, canta, delira, / flota en la cima de su fiebre aguda. / Vivo latir de Dios nos goteaba, / risa y charla de Dios, libre y desnuda. / Y el pájaro, sabiéndolo, cantaba"⁹⁸. Ortega y Gasset nos ha dejado una descripción inolvidable del bosque de El Escorial, de sus luces y colores, de sus aguas que rumorean, de sus avecillas cantoras. Una meditación filosófica sobre lo visible e invisible del bosque, sus patencias y latencias u ocultaciones, su superficie y su profundidad, su mundo y su trasmundo, su pasado (huellas) y su futuro (posibilidades); sobre las impresiones que él recibe y las interpretaciones que hace. Una reflexión, no en abstracto, sino sobre un bosque concreto, sobre un bosque radicado en su vida, vivido. Una meditación que pone en práctica la razón vital, su innovación metódica más importante, antes de teorizar sobre ella. Porque lo primero es hacer las cosas y luego hablar de ellas. Primero es la práctica y luego la definición de lo que se está practicando. Porque, como dice el mismo Ortega, en un texto de clara ascendencia platónica, "quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad"⁹⁹.

6.4. *La voz humana*

Pero lo más importante de la audición es la voz humana. La voz nos trae al otro en su individualidad, varón o mujer, niño, adulto o anciano. Sale

97. Federico GARCÍA LORCA, *Primer romancero gitano*, Edición de Christian de Paepe, Espasa-Calpe, Madrid 1991, 205 (*La casada infiel*)

98. Gerardo DIEGO, *Alondra de verdad*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1989, I, 444.

99. *Meditaciones del Quijote*, edic. cit., 80 y 285-305; Julián MARÍAS, *Teoría de la realidad*, en Ortega. *Circunstancia y vocación* 2, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 219-242; Íd., *Antropología metafísica*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 67-68.

del cuerpo, pero es intrínsecamente biográfica, personal. Nos entrega la intimidad del otro, su alma, podríamos decir, si es que esta palabra conserva todavía algún significado, en otra dimensión que la del rostro. Aunque no le veamos, nos es suficiente oír su voz para representarnos su biografía, lo que de él sabemos. Da lo mismo que diga *yo, abracadabra o hipotenusa*, porque no es lo que dice sino su voz, con su tono y su timbre, la que nos le hace presente, la que nos dispara su biografía y nos la exhibe¹⁰⁰. "La voz dice lo que *quiere decir* el rostro"¹⁰¹. Por eso la fonología, además de los fonemas y sus combinaciones en sílabas y palabras, estudia los prosodemas (acento, tono, cantidad, timbre). La voz es significativa, es palabra. Nos dice algo de algo o de alguien, nos lo interpreta. El oído es el sentido de la significación. "Todo el pensamiento, incluso el pensamiento solitario, está fundado en el lenguaje y, por tanto, en el oído"¹⁰². La convivencia, en cuanto comprensión, acontece auditivamente. Los sordos y los mudos viven vitalmente, aunque no sensorialmente, en un mundo auditivo, en el mundo interpretado por los que oyen y hablan, como los ciegos viven en el mundo vital de los que ven. Si todos fuéramos ciegos, sordos y mudos, nuestro mundo vital sería enteramente otro.

6.5. *La fe*

Y porque la voz nos trae a la persona, lo más íntimo de ella, el oído, que es el órgano de la persuasión, es también el sentido de la fe. "¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? [...]. Por tanto, la fe viene de la predicación, y la predicación, por la Palabra de Cristo" (Rom 10, 14.17).

Jesús no recibió tablas de la ley como Moisés, ni un libro dictado desde el cielo como Mahoma, sino el Espíritu de Dios. Ni escribió libros ni los mandó escribir. Lo único que encargó a sus discípulos fue: "recibid el Espíritu". Fue la palabra viva de su predicación, que brotaba del Espíritu, la que dio a los discípulos la buena noticia de Dios, su Padre y Padre nuestro. Fue la palabra viva de sus discípulos inmediatos la que transmitió su mensaje, y así sucesivamente hasta nosotros. Es la palabra viva de los que en él creemos la que debe seguir transmitiéndolo a través de la predicación y la catequesis. Palabra viva, nacida del Espíritu de Dios, que es la Vida, y se nos ha dado.

100. Cf. José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, edic. cit., 137-141 y 195-196.

101. Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, edic. cit., 134.

102. ÍD., *ib.*, 133.

En la Edad Media, se usaba la expresión "las gentes del libro" o "las religiones del libro" para referirse a las tres culturas, religiones o castas, la judía, la cristiana y la musulmana, porque las tres se fundan en un libro revelado. En realidad, los cristianos no somos gentes del libro sino del Espíritu; no de un saber intelectual o moral, que no sobra, sino de una experiencia de vida o amor. Nuestro legado, el que recibimos y tenemos que transmitir, no es un texto sino el Espíritu. Los evangelios no se escribieron para suplantarlo al Espíritu, sino para ser proclamados en las celebraciones de la comunidad como expresión de ese mismo Espíritu. Los escritos son posteriores a la palabra hablada, que, a su vez, es posterior al Espíritu y de él dimana. Son posteriores a la palabra hablada, pero no pretendieron abolirla. El fundamentalismo no tiene cabida aquí. Los textos primeros remiten, a través de la comunidad intérprete, a Cristo resucitado. "Los teólogos cristianos no se encuentran a gusto hablando del cristianismo como *religión el libro*. En cualquier caso, es cierto que, si lo comparamos con el Islam, el equivalente del Corán no es la Biblia cristiana, sino el mismo Jesucristo como Palabra de Dios. Por lo demás, los textos fundamentales del cristianismo no envían solamente a una comunidad intérprete –como es el caso del judaísmo y del Islam–, sino a ese otro ausente y, sin embargo, presente; a saber, a Cristo resucitado, que coincide con todos los momentos de la historia y que permite que las escrituras fundantes se hagan *espíritu y vida*"¹⁰³.

Así al principio y así siempre. Porque, también en la comunidad cristiana actual, lo primero debe ser la experiencia del Espíritu, y luego la predicación y la catequesis, que de ella brotan, y, finalmente, las formulaciones escritas, revisables siempre a la luz del Espíritu, que es siempre novedad, como Vida que es¹⁰⁴. Las fórmulas escritas ahí se quedan, petrificadas, inmutables, idénticas a sí mismas para siempre; pero la vida cambia, fluye, mana incesante. "Sois una carta de Cristo redactada por ministerio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones [...]. Fue Él quien nos capacitó para ser ministros de una nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu. Pues la letra mata, mas el Espíritu da vida" (2Cor 3, 3.6). En cualquier situación en que vivamos, los cristianos estamos siempre llamados a dar testimonio del Espíritu, del amor de Dios, del amor que hemos recibido de Jesucristo (Jn

103. Claude GEFFRÉ, *La lecture fondamentaliste de l'Écriture dans le christianisme*, en *Études*, décembre 2002, 641.

104. Cf. Juan MATEOS - Fernando CAMACHO, *El Hijo del hombre*, Ediciones El Almendro / Fundación Épsilon, Córdoba 1995, 217-219.

1, 16), de "lo que hemos visto y oído" (1 Jn 1, 3). Esto debe ser lo primero, y luego, la palabra, oral y escrita, y la imagen

6.6. *Las artes auditivas*

Y de nuevo el arte. Hay que educar el oído para disfrutar de la música. Recordemos la oda de fray Luis de León *A Francisco Salinas*: "El aire se serena / y viste de hermosura y luz no usada, / Salinas, cuando suena / la música extremada, / por vuestra sabia mano gobernada"¹⁰⁵. ¡Inmejorable!

El alma de fray Luis, despertada por el "son divino" de la música de su amigo (la música de Salinas refleja, en cierto modo, la armonía del universo, que vive, como idea ejemplar, en la mente divina), recobra la luz de "su primer origen", y se eleva hasta Dios, "hasta la más alta esfera", hasta el empíreo, donde mora Dios, siguiendo el mismo movimiento que hemos visto en san Agustín: de los números (*ritmos*) mudables a los inmutables. Y allí oye otra música "no percedera", "que es de todas la primera". No se trata, como ha demostrado Francisco Rico¹⁰⁶, de la música de las esferas celestes, ni de la música del universo en su conjunto, "con que este eterno templo es sustentado", sino de la música divina, de la de Dios; de la música que hay en la mente divina, a la que responden, en "números concordes" con ella, las otras tres (la del universo, que incluye la de las esferas, la humana –la del alma y la del cuerpo– y la instrumental). Como en tantos otros textos, fray Luis funde armónicamente diversas tradiciones que estaban en el saber de su tiempo, haciendo de todas ellas un tejido inextricable y personalísimo. En esa música de Dios, además de la armonía ejemplar que hay en su mente, no hay que excluir los sonos divinos que oyen las almas que han renunciado a "aqueste bajo y vil sentido". "Siguiendo una cierta dulzura, no sé qué oculto placer interior, como si de la casa de Dios sonara suavemente algún órgano [...], abstraído de todo ruido de carne y sangre, llegó a ella [...]. Allí hay fiesta perpetua. No se celebra en ella algo transitorio. Cuando cesa el mundanal ruido, se oye no sé qué sonido dulce a los oídos, procedente de aquella fiesta eterna [...]. El son de aquella fiesta acaricia al que pasea su mirada por la Iglesia y contempla las maravillas en la redención de los fieles, y arrebatada al ciervo hasta las fuentes del agua"¹⁰⁷. Ya no existe el cuerpo. Las criaturas han quedado en olvido. Pero que nadie se equivoque. Aquí se trata de un éxtasis musical, que nada tiene que ver con

105. *Poesía completa*, 3, vv. 1-5, edic. cit., 164.

106. *El pequeño mundo del hombre*, Editorial Castalia, Madrid 1970, 170-189.

107. San AGUSTÍN, *Comentarios a los salmos* 41, 9.

lo que dicen experimentar los místicos. Fray Luis señala repetidas veces que él no lo ha experimentado, aunque lo desea. Es un éxtasis que desea compartir con sus amigos, "gloria del apolíneo sacro coro", gloria de las Musas, cuyo trato frecuentaban. Los otros, los éxtasis místicos, no son compartibles.

La teoría pitagórica de la música, que se enseñaba en el cuadrivio, y de la que fray Luis recibió lecciones de Salinas ("la especulativa"), le ha servido para describir, ¡con qué tino!, el vuelo de su alma hasta Dios escuchando la música que su amigo interpretaba en el órgano. ¿Creía fray Luis en esa teoría? Salinas, en su tratado *De musica libri septem* (1577), se refiere a la música celeste y a la del alma con un "dicuntur", *según dicen*. Son creencias de otros tiempos, de las que fray Luis se sirve de modo admirable para expresar su "ansia ardiente" de la vida inmortal, la misma que sentía cuando contemplaba "el cielo, de innumerables luces adornado"¹⁰⁸. Todo lo sensorial, también la música, "todo lo visible es triste lloro". Hay que despojarse de todo ello. Pero la música de Salinas, la celebrada por fray Luis, no se dirigía al sentido, sino que, según el propio Salinas, era de aquellas que "levanta nuestro ánimo a la contemplación de las cosas celestes"¹⁰⁹; de aquellas que "al bien divino / despiertan los sentidos, / quedando a lo demás adormecidos". Tal música, como la poesía de los profetas y la que a ella se acerca, "no es sino comunicación del aliento celestial y divino" para levantar, "con el movimeiento y espíritu de ella, los ánimos de los hombres" al cielo, "de donde ella procede"¹¹⁰.

Pero no hay por qué renunciar a la música que se dirige al sentido. La música hay que oírla, disfrutarla; dejarse llevar y traer, anegado, por su oleaje. Lo primero es sentirla, estar en ella, no en contemplaciones extrañas a ella por muy altas que sean; no usar de ella como trampolín para más altos deleites, sino gozar de ella por ella misma. Y su gozo no impide ser sensible también a aquella otra que nos llega de la casa de Dios.

Hay que educar el oído para la poesía, también para la prosa, que, como aconseja fray Luis de León, debe ser escandida, tener medida y número (*ritmo*). "Que el bien hablar no es común, sino negocio de particular juicio, así en lo que se dice como en la manera como se dice, y negocio que, de las palabras que todos hablan, elige las que convienen, y mira el sonido de ellas,

108. *Poesía completa*, 8, vv. 1-2 (*Noche serena*), edic. cit., 182.

109. Cit. por Fernando LÁZARO CARRETER, *El "ciego maravilloso"*, en *ABC* 22-3-1990, 3; ÍD., *La "Oda a Salinas"*, en *Clásicos españoles. De Garcilaso a los niños pícaros*, Alianza Editorial, Madrid 2003, 81-104.

110. Fray Luis DE LEÓN, *De los nombres de Cristo*, l. II, *Monte*, edición de Cristóbal Cuevas, Ediciones Cátedra, Madrid 1977, 254.

y aun cuenta a veces las letras, y las pesa, y las mide, y las compone, para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura"¹¹¹. Hay un oído musical y hay un oído lingüístico, un oído para la música del idioma. Hay que ejercitar los dos. Carecer de ellos es carecer de importantes dimensiones humanas.

Lo concreto exige siempre para ser percibido la colaboración de los sentidos, y el sentido del lenguaje es el oído. Hay que educarlo para el gozo de la poesía, que es donde se aprende, sobre todo, la música del idioma y sus funciones expresiva, sensorial e imaginativa. Dámaso Alonso ha escrito "sobre ese terrible encuentro lleno de presagios" del adolescente con la poesía, sobre el "brote de gusto por la poesía [...]. La vida no ofrece una estigmatización más fuerte que ésta. El impregnado ya queda aparte: Dios le ha señalado con su huella de fuego"¹¹². Esta educación es más necesaria que nunca en nuestros días, en que el prosaísmo se extiende como un manchón corrosivo, y los impotentes hacen gala de ello.

La adolescencia es el momento irreplicable en que se despierta la sensibilidad, el momento propicio para aprender a saborear las producciones artísticas. El adolescente, todo poros, a poco que se le estimule el gusto por la poesía, beberá, complacido, su sabroso veneno. Y quien a esa edad no lo beba andará manco y reseco de por vida. San Agustín se arrepiente de haber llorado la muerte de Dido, que se suicidó de amores, leyendo los versos que Virgilio le dedicó al final del libro IV de la *Eneida*; versos que le obligaron a aprender de memoria. Lo cual prueba que el relato le hizo pupa, y le dejó fascinado para siempre. Así hiere la poesía, con heridas que nunca cicatrizan, y de vez en cuando manan. Si san Agustín tiene la sensibilidad tan aguda que tiene, y logra expresarla con tanta eficacia, ¿no se deberá a estos y a otros versos aprendidos en la niñez? También yo pequé, aunque sin llegar a sus extremos. En prueba de que no estoy arrepentido, he vuelto a leer estos maravillosos versos y a revivir antiguas emociones, que para mí van unidas a frías noches de invierno, de cielos altos y estrellados – "la luna emergiendo entre las nubes" (*Eneida* VI, 454)–, con el rumor del Esla al fondo. Y he vuelto a sentir el gozo lancinante de los hexámetros virgilianos.

Pero no sólo debe el adolescente leer y aprender poesías, sino que debe ejercitarse en el verso antes de practicar la prosa. "Tal es el orden natural en el desarrollo de la vocación literaria, y bien puede afirmarse que quien en su primera juventud no ha recibido con más o menos frecuencia la visi-

111. *Ib.*, l. 3, *Dedicatoria*, 497

112. *Poesía española*, edic. cit. 395; en *Obras completas*, edic. cit., IX, 331.

ta del demonio poético necesitará doble esfuerzo para llegar a escribir prosa artística, ni tolerable siquiera [...]. Sutilizando y adelgazando el modo de decir, siempre más exquisito y selecto en la poesía que en la prosa, aprendiendo el verdadero valor de las palabras, y no el gastado y corrompido que les da el uso, buscando sin cesar con el entendimiento y con el oído nuevas formas y maneras de hermosura, es como se educa el verdadero poeta, cuando Dios puso en él la llama creadora e inventiva"¹¹³. El tiempo dirá si es o no poeta, pero el ejercicio del verso, si lo practica con ese "particular juicio" de que habla fray Luis y las condiciones señaladas por Menéndez Pelayo, le ayudará a escribir bien en prosa. Excitará su imaginación, y ¿qué es un escritor si no tiene imaginación?, le ayudará a descubrir el sentido auroral de las palabras, a sugerir en vez de decir y a decir sin decir, a encontrar los mejores vocablos, los que digan mejor lo que quiere decir, y a situarlos en el punto exacto para que lo digan con armonía, a fundir ritmo y expresión, de modo que fondo y forma sean inseparables.

Hay que aprender a percibir los factores sonoros del lenguaje, a saborear las palabras, a deleitarse en los textos literarios. De vez en cuando, conviene leer en voz alta a los buenos prosistas y poetas, dejar que su música nos acaricie el oído, regalarle en ella, escuchar los ecos que sus palabras producen en nuestro pozo interior. Hay muchos aspectos del lenguaje que escapan a una lectura silenciosa. Hay textos literarios que exigen ser escuchados. Lo exigen los textos antiguos, escritos para ser leídos en voz alta. Escapan, sobre todo, a una lectura silenciosa los efectos de las obras escritas para ser representadas, que exigen tono, énfasis, ritmo, modulaciones que subrayen los movimientos del alma. "A veces con gozo, esperanza y pasión, / a veces airado, con gran turbación. / Finge, leyendo, mil artes y modos, / pregunta y responde por boca de todos, / llorando y riendo en tiempo y sazón", escribió Alonso de Proaza, corrector de la impresión de *La Celestina*¹¹⁴.

6.7. El silencio

En música, el silencio, el "no sonido", es también música. El mundo acústico se compone de sonidos y silencios, y hay que educar el oído para

113. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Discurso de contestación al ingreso en la R.A.E. de D. Francisco Rodríguez Marín*, en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, V, C.S.I.C., Madrid 1942, t. X de la Edición Nacional, 40-41. Cf. Luis CERNUDA, *Gustavo Adolfo Bécquer*, en *Estudios sobre poesía española contemporánea*, Ediciones Guadarrama, Madrid-Bogotá 1957, 53-54.

114. Fernando de ROJAS y "Antiguo Autor", *La Celestina*, Editorial Crítica, Barcelona 2000, 353.

percibir unos y otros. La palabra significa y significa el silencio, y tan importante es este como aquella. Se refuerzan mutuamente. En la comunicación, codificamos sólo una parte de lo que queremos decir y, a veces, ni eso. Se calló como un muerto, decimos, o quien calla otorga, o hablamos de silencio elocuente o de silencio administrativo. Hay quien dice más callando que otros hablando. Al transmitir un mensaje se dicen muchas más cosas de las que se dicen. Se dicen cosas que no se dicen porque se dan por supuestas, que se callan por sabidas – "lo que por sabido se calla" –, pero que están en el mensaje y actúan. Hasta tal punto actúan que el oyente o el lector son capaces de reconstruir el sentido a partir de esa codificación parcial o incluso nula. "Nuestros mensajes son como icebergs, en los que gran parte de lo que se comunica se halla sumergido, oculto, y donde sólo afloran a la superficie algunos aspectos. El mundo de lo implícito posee una importancia capital en nuestras comunicaciones"¹¹⁵.

Ha sido este un aspecto tradicionalmente descuidado en los estudios del lenguaje, hoy felizmente recuperado por la Pragmática. Indagar la dimensión silenciosa de los textos, descifrar lo que quieren decir sin decirlo, es una tarea que en los últimos años ha producido ya frutos logrados. El uso del silencio como forma expresiva de lo inefable ha dado poesías espléndidas, pero es un recurso que está siempre en un tris de caer en la vacuidad o de encerrarse en un hermetismo seudointeligente. "Poesía es lo que no se entiende", dicen que dijo Valente. Esto es una parida. Las pitonisas se envolvían también en la calígine y pronunciaban sus oráculos indecifrables. Si fuera así, Nostradamus sería un gran poeta. Silencio, sí, pero que sea por exceso de claridad. Silencio que potencie la palabra.

Un buen orador y un buen lector saben cómo hacer expresivos los silencios, cómo convertir las pausas en silencios activos que refuercen los significados de las palabras, que den tiempo a los oyentes a captar su sentido sin aturdirlos con la velocidad ni aburrirlos con la lentitud. Un buen lector lee desde el silencio, oyendo musicalmente los textos, sus armonías y sus disonancias, dejando que las palabras resuenen en su interior, oyendo sus ecos en el pozo del alma; ecos que, enlazándose unos con otros, hacen ver el texto como lo que es: un tejido, un entramado de relaciones. Sólo entonces comienza la comprensión y el placer del texto. Un buen lector y un buen orador, que hablan desde el silencio, desde el manantial más soterrado de sus adentros, mueven a sus oyentes a crear espacios interiores, en los que

115. Salvador GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, *Presentación de la Pragmática*, Universidad de León 1996, 30.

también resuenen las palabras y los significados se adensen y se vuelvan luminosos, haciéndolos vibrar incluso corporalmente. Porque las palabras que brotan, henchidas, del silencio y caen en la tierra de un silencio acogedor penetran hasta los meollos y los conmueven, y se hacen vida y luz (Hb 4, 12).

Las celebraciones litúrgicas son un momento privilegiado para practicar estos distintos silencios los que en ellas participan. Desde el Concilio Vaticano II, "el silencio sagrado"¹¹⁶ es un elemento estructural de la liturgia, de modo que en las celebraciones tiene que haber momentos de silencio. Tiene que haberlos, sobre todo, en la celebración de la eucaristía. Silencio durante el examen de conciencia en el acto penitencial. Silencio para recogerse en oración cuando el sacerdote invita a orar. Silencio después de las lecturas y de la homilía para que la Palabra de Dios actúe como fermento. Silencio después de la comunión para adorar a Dios y darle gracias¹¹⁷. Son momentos para que cada uno se encuentre consigo mismo, sin máscaras, con los otros y con Dios, que habla siempre en silencio, como "susurro de una brisa suave" (1 Re 19, 12), como "música callada y soledad sonora"¹¹⁸. El silencio es también participación activa y comunitaria en la celebración.

Bella teoría, pero ¡qué lejos queda la práctica! Sacerdotes que ignoran las más elementales nociones de pronunciación y entonación, que más que ayudar a los fieles a recogerse los duermen con su tono y elocución. "La voz ha de responder a la índole del respectivo texto"¹¹⁹. Lectores que leen con desgana y a los que nadie entiende. Homilías ininteligibles, con el desconocimiento más absoluto de la oratoria. Oyentes que no escuchan -a saber por dónde andan-, que no responden, o responden mascullando. Silencios que no se observan. Palabras y palabras y palabras. Saturación de palabras. ¿A qué hablar tanto de la interioridad si no se la practica? En una sociedad del ruido y la palabrería, ¿dónde hallar momentos de silencio si no es en las Iglesias?

¡Escuchar los silencios! Porque no hay uno sino muchos. El silencio de las catedrales mientras la tarde se muere en las vidrieras y en las naves se espesan las sombras. Recogerse en su soledad y sentirse uno con la multitud de los fieles que en ellas han vivido su fe, y en ellas han rezado desde sus penas y sus gozos. El silencio de una ermita románica, sola en la soledad

116. *Sacrosanctum Concilium* 30.

117. *Ordenación general del misal Romano* 23.

118. San JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual B*, canción 15.

119. *Ordenación general del Misal Romano* 18.

de un cabezo, en la que el silencio mismo es ya rezo. El silencio del enjuto campo castellano, de horizontes infinitos, en el que una canción lejana, a la caída de la tarde, lo ahonda y lo adelgaza y lo hace sonoro. El silencio de una noche estrellada, en la que el corazón se llena de preguntas y sentinos, a nuestra vera, la compañía de fray Luis. "Oías el acorde / reservado a tu alma en el silencio / total de las estrellas"¹²⁰. Ese acorde era para él Dios. El "maravilloso silencio", que tanto contentó a don Quijote, de la casa de don Diego Miranda, "que semejaba un monasterio de cartujos"¹²¹. El silencio fecundo de la estancia donde trabajamos, hecho de lecturas y reflexiones. ¡Voluptuosidad del silencio!

Necesitamos descubrir el silencio, el silencio exterior, pero, sobre todo, el interior. Lo necesitamos física y psíquicamente. Es parte consustancial nuestra. Cuando calla el alboroto de nuestro propio interior, la realidad comienza a decirnos su verdad. El hombre no descubre la verdad sino en la radical soledad de todo, también de sí mismo. Porque las cosas "no tienen voz, son máscaras mudas o si se quiere tienen una voz silente, una voz taciturna que sólo puede oír el hombre que se retira del mundo y renuncia a sí mismo. Entonces ese mundo silente de las cosas pone su silente voz en el solitario –que es el profeta, el pensador, el filósofo, en suma, el intelectual–, pone en él su voz taciturna como el ventrílocuo la sitúa en la figura de cartón que muestra al público. No es propiamente el pensador quien piensa y quien dice –son las cosas quienes en él se piensan y dicen a sí mismas–. La inteligencia, señores, es una operación de esencial ventriloquia. Este es el sentido que en Grecia tenía la palabra *lógos*, *légein*, decir"¹²². Necesitamos el silencio. Ciertamente, el hombre es una realidad de relación y necesita comunicarse con los demás (al no tenerlo en cuenta, los espirituales se equivocaron de medio a medio), pero la palabra que no sea acogida y devuelta en un clima de silencio vuela sin dejar huella. El silencio nos permite vivirnos mutuamente, sernos mutuamente realidades de rostro humano, habitarlos como personas. Y en ese mutuamente, en ese "entre", Dios, que nos sostiene a todos y en todos alienta, porque "en él vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17, 28). Necesitamos el silencio. Él, y sólo él, nos permite escuchar las voces interiores, las celestes y las infernales, las del "demonio

120. Jorge GUILLÉN, *Fray Luis de León*, en *Aire nuestro. III. Homenaje*, Barral Editores, Barcelona 1978, 134.

121. Miguel de CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, parte II, c. 18, edición dirigida por Francisco Rico, Instituto de Cervantes-Crítica, Barcelona 1998², 776.

122. José ORTEGA Y GASSET, *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1979, 159-160.

de los sueños" y las de "la voz querida", como las escuchaba Antonio Machado¹²³. Necesitamos el silencio. Él da fuerza expresiva a las palabras. Gracias a él, podremos decir palabras esenciales, verdaderas. "Tal vez la mano, en sueños, / del sembrador de estrellas, / hizo sonar la música olvidada / como una nota de la lira inmensa, / y la ola humilde a nuestros labios vino / de unas pocas palabras verdaderas"¹²⁴. La formación del carácter, decían los antiguos, comienza por el silencio. "¿No habíamos convenido que el silencio es el agua que modela a un hombre?"¹²⁵.

7. EL TACTO

7.1. *El sentido de la realidad*

El tacto es el sentido de la realidad, el que nos revela la efectividad de las cosas. Es la instancia decisiva para comprobar si una cosa es real o mera apariencia. Al tocarla, confirma su realidad y la poseemos. Al tocar el bastón que aparece curvo en el agua, comprobamos que se trata de una ilusión óptica. Tocar fue la prueba que exigió el apóstol Tomás para saber si los otros discípulos habían visto al Señor o no. "Hemos visto al Señor en persona [...]. Como no vea en sus manos la señal de los clavos y, además, no meta mi dedo en la señal de los clavos y meta mi mano en su costado, no creo" (Jn 20, 25). El tacto "es la forma decisiva de nuestro trato con las cosas [...], el factor más perentorio en la estructuración de nuestro mundo"¹²⁶.

En la negrura profunda de la noche, las cosas dejan de existir para nosotros. Sale el sol y se despiden a la existencia. Se oculta de nuevo y otra vez formas y colores desaparecen. "¿Están? / Yo busco por donde estaban. / Desbrozadora de sombras, / tantea la mano. A oscuras / vagas huellas sigue el ansia. / De pronto, como una llama / sube una alegría altísima / de lo negro: luz del tacto. / Llegó al mundo de lo cierto. / Toca el cristal, frío, duro; / toca la madera, áspera /; ¡están!"¹²⁷.

123. *Soledades*, LXIII y LXIV, *ib.*, 474.

124. *ÍD.*, *ib.* LXXXVIII, *ib.*, 487.

125. Andrés TRAPIELLO, *Los hemisferios de Magdeburgo*, Pre-textos, Valencia 1999, 154.

126. José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, edic. cit., 65.

127. Pedro SALINAS, *Don de la materia*, en *Seguro azar*, en *Poesías completas*, Barral Editores, Barcelona 1975², 124. Cf. Carlos FEAL DEIBE, *Poesía y narrativa de Pedro Salinas*, Editorial Gredos, Madrid 2000, 53-57.

7.2. *Importancia del tacto*

Parece que el sentido del tacto fue el primero en aparecer y que los demás se derivaron de él por diferenciación. Los otros sentidos están situados, todos ellos, en la cabeza, mientras que el tacto se extiende por todo el cuerpo. Por eso es el que más corteza cerebral ocupa. Es el primero en aparecer y es el último en desaparecer. Sin los demás se puede vivir, pero no sin él. Con el tacto, únicamente con él, hizo Helen Keller los progresos que hizo, que tanto asombraron a quienes la conocieron¹²⁸. "El tacto, ha escrito Francisco Umbral, es el camino directo al corazón de las personas y las cosas [...]. El tacto, sencillamente el tacto, nos da el contorno del alma de cada ser, muchacha o fuente, roca o flor, ángel o nube". El tacto es el sentido de la afectividad. En algunos momentos de la vida, en algunas etapas de su desarrollo y en determinados grupos de personas se ve claramente la importancia del tacto, y lo imprescindible que es en el desarrollo de la persona. Seleccione tres ejemplos: la infancia, los deficientes mentales y los momentos intensos de dolor o de alegría.

El niño necesita con necesidad de medio, perentoriamente, ser amado, sentirse en contacto cariñoso y tierno con alguien que le ame. Normalmente, son los padres biológicos quienes desempeñan esta función. El hombre nace antes de tiempo, sin estar terminado. Es un abortivo. No solo humana y personalmente, sino también biológicamente. Ni su sistema nervioso, ni su sistema inmunológico, ni el soporte enzimático están acabados cuando nace. Para que se desarrollen es de absoluta necesidad que el niño sea amado. El amor, lenta, pero inexorablemente, les va dando su acabado. Y es el amor el que va haciendo crecer al niño humana y personalmente. La afectividad, la confianza básica en la vida, la estima y aceptación de uno mismo, la inteligencia, la normalidad sexual, la aparición y el desarrollo de la subjetividad, la capacidad de amar... dependen, fundamentalmente, de haber sido amado en la infancia. Los estragos que hace su ausencia a la vista están. Las páginas de los periódicos están llenas de violencias y anormalidades de adultos, resultado, con muchísima frecuencia, de la falta de amor en su infancia. El niño necesita ser amado, pero no con amor posesivo, si es que a este se le puede llamar amor. Necesita caricias, besos, contacto físico tierno. Necesita que alguien le hable y le sonría. Alguien que esté físicamente presente. La televisión y la radio están de más en esta tarea. Somos, dice con razón Rof Carballo, hijos de la ternura. No se trata de considera-

128. Cf. José VEGA, *La comunicación*, en *Estudio Agustiniano*, 34 (1999) 192.

ciones piadosas, sino de verdades científicas, apoyadas en razones psicológicas, antropológicas y biológicas¹²⁹.

Y esto que es tan claro en la infancia no nos es menos necesario después. Necesitamos ser amados. Necesitamos cariño, afecto, afecto *humano*, no sólo divino. Lejos, por supuesto, de las formas infantiles. La afectividad, como todo lo humano, tiene que madurar. "Sólo Dios basta"¹³⁰, escribió santa Teresa. ¡Y un cuerno!. Somos personas, es decir, convivientes, intrínsecamente convivientes. Ser amados y amar: lo necesitamos para crecer humanamente¹³¹. Y esto es lo que hizo santa Teresa, aunque aconseje lo contrario.

El tacto es el sentido más desarrollado en las personas con alguna deficiencia mental. Su sensibilidad táctil es finísima, y, a través de ella, son capaces de establecer una comunicación de oro de ley. Nadie como ellos para percibir los dolores y las alegrías de las personas a las que aman. Por eso el trato con ellos ha de ser, sobre todo, a través del tacto, hasta tocar su alma, sus alegrías y sus angustias, sus ilusiones y sus desesperanzas, sus problemas, en suma. Pero, triste es recordarlo, en el pasado, un pasado todavía reciente, no fue así. En el pasado, prevalecía, sobre todo, una virtud, y no era precisamente la caridad, aunque otra cosa se dijera, sino la castidad. A los deficientes mentales se les reprimía toda expresión de afectividad, que la dieran o que la recibieran, por miedo a que se quemaran en la sexualidad en este mundo y en el infierno en el otro. Y así se los dejaba dormidos en su noche humana, apenas esbozos de personas¹³².

En el verano de 1996, una gran avenida de agua producida por una tormenta se llevó por delante, en un santiamén, un campamento en Biescas, dejando tras sí ochenta y seis muertos. La Cruz Roja Española creó entonces un grupo de apoyo psicológico a los damnificados por las catástrofes. Se comprobó que, en esos casos, no basta con la buena voluntad. Hay que estar allí para lo que cada uno necesite: escucharle, darle una tila, resolverle un papeleo, ponerle una mano en el hombro... Necesitan la presencia física, incluso el contacto, de alguien que sufra con ellos, que se compadezca de ellos. Ingmar Bergman confesó en cierta ocasión: "Cuando me siento demasiado angustiado, mi mujer, clavicordista (de origen estonio), notable intér-

129. Cf. Manuel CABADA, *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*, San Pablo, Madrid 1994, 29-97, 117-119 y 143-150.

130. *Poesías*, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1979⁶, 514.

131. José VEGA, *Sobre el "amor mutuo" de los cristianos*, en *Estudio Agustiniano*, 31 (1996) 95-98.

132. Cf. José Ramón AMOR, *Ética y deficiencia mental*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1995.

prete de Bach, pone su mano sobre la mía, y me siento menos sólo"¹³³. Cuando la pena o la alegría nos desbordan, necesitamos el contacto con otros para consolarnos de aquella o para comunicar esta, y recurrimos al abrazo y al beso, que rompen todas las barreras y llegan hasta los meollos.

7.3. *Los maestros de espiritualidad*

Pero no es esta la historia espiritual de Occidente. Una y otra vez, los obsesos sexuales, que tanto han abundado entre el clero, muy especialmente en los monasterios, le han corregido la plana a Dios, y han inculcado el horror al contacto de los cuerpos. No mirar, no oír..., pero, sobre todo, no tocar. ¡Uf, tocar! La barrera para aislarse de los otros quedaba establecida, y erizada de dificultades la relación con ellos. "Ninguna hermana abraza a otra, ni la toque en el rostro, ni en las manos, ni tengan amistades particulares, sino todas se amen en general, como lo mandó Cristo a sus apóstoles muchas veces, pues siendo tan pocas, fácil será de hacer [...]. Este amarse unas a otras en general y no en particular importa mucho"¹³⁴. ¿Dónde mandó Cristo a sus apóstoles que se amaran en general y no en particular? Y ¿qué será una amistad que no sea particular? Pero, en fin, se ve hacia qué terrenos apunta Santa Teresa y qué cosas malicia. Prohibido el amor humano por *carnal*; prohibida la amistad *particular* porque tanto detrás de aquel como de esta está emboscada la lujuria. El amor tiene que ser *espiritual*, puramente espiritual, y ¡cuántos ejemplos heroicos de este amor muestra la historia! Hay que amar a todos por igual. Da lo mismo que sean padres, hijos, hermanos, amigos... A todos hay que amarlos como se ama a los enemigos: como a hijos de Dios si lo son, o para que lo sean si no lo son. Hay que amar a todos en Dios, por Dios y para Dios, arrancando de cuajo cualquier otro afecto por noble que parezca¹³⁵. Déme el lector su confianza y le ahorraré un montón de citas de todos los tiempos y lugares.

Esto mandó santa Teresa a sus monjas, pero de ella nos cuenta el P. Gracián que "reprendiéndola yo un día porque *me quería tanto y mostraba tanto regalo*, me dixo muy riéndose: Él no sabe que cualquier alma, por perfecta que sea, ha de tener un *desaguadero*; déjeme a mí tener este, que por más que me diga *no pienso mudar del estilo* que con él llevo" (*la cursiva es*

133. Cit. por Charles MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Editorial Gredos, Madrid 1995, VI. *Exilio y regreso*, 136.

134. Santa TERESA DE JESÚS, *Constituciones*, 6, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1979⁶, 642.

135. Cf. José VEGA, *La convivencia según la Escuela Agustiniana española del siglo XVI*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 298-317.

mía). ¿Qué muestras de regalo le daba santa Teresa a Gracián para que este tuviera que reprenderla? Concuerta muy bien con esta anécdota el retrato que del temperamento afectivo de la santa hacen dos ilustres teresianistas: "La Madre revertía el alma a raudales, como si la llevase a flor de piel, y se volcaba con el torrente vital de su cuerpo sanguíneo"¹³⁶. No pasemos por alto la palabra *desaguadero*, ¡tan expresiva!, que Gracián pone en boca de la santa. Santa Teresa tenía una afectividad desbordante, *sanguínea*, pero reprimida por la severidad de las leyes religiosas, y necesitaba darle salida, desaguarla, liberarse de la inundación que padecía, y lo hacía con Gracián, un real mozo, a quien amaba con amor *particular* –aunque otra cosa creyera ella–; con amor humano, sexuado, porque todo lo humano lo es (no hablo de amor sexual y quien no entienda la diferencia no sabe en realidad quién es el hombre); con grandes muestras de regalo, que a otros no daba. A san Juan de la Cruz, por ejemplo, aunque le estimara mucho y le tuviera por santo. Así era la santa, y no hay nada que reprocharle. Al contrario, ¡feliz ella! Pero el buen lector percibe enseguida la diferencia entre lo que mandaba y lo que practicaba, y esto sí que plantea problemas que no es el momento de dilucidar. ¿Habría tolerado en sus hijas semejantes muestras de afectividad, especialmente con su *queridísimo* Gracián? Permítame el lector darle algunos textos, sólo algunos, de los muchos que se pueden entresacar de sus escritos.

"Otro día me dio una aflicción grande de verme sin él [...]. Ayudaba el ver que no hallo quien me dé alivio sino él, que lo más había de estar ausente, que me es harto gran tormento"¹³⁷. "Después que vio a Paulo [*así llamaba a Gracián*] con ninguno tenía alivio ni contento su alma [...]. En estando sin Paulo, ni nada le satisface de lo que hace ni le parecía que acertaba ni aunque quería sujetarse a otro no podía"¹³⁸. "Nunca terné mejores días que los que allí tuve con Paulo"¹³⁹. La santa se queja de la llaneza que Gracián tenía en su trato con las monjas. En él era trato "de santo", pero no todos lo son, y "las que son ruines y maliciosas –como yo– querrían quitar ocasiones. Yo puedo *tratar y tener mucho amor* por muchas causas, y ellas no todas podrán. [*Con ese trato no todas podrán guardar el tesoro de la castidad*] que yo le digo cierto que tengo harto más miedo a lo que le pueden robar los hombres, que los demonios; y *lo que me vieren decir y hacer a mí* .

136. Efrén DE LA MADRE DE DIOS y Otger STEGGINK, *Tiempo y vida de santa Teresa*, BAC, Madrid 1977, 550, n° 323.

137. *Cuentas de conciencia*, 44, 2ª, *ib.*, 472.

138. *Cartas*, 113, 5, *ib.*, 776.

139. *Ib.*, 158, 12, *ib.*, 829.

(porque entiendo con quién trato y ya por mis años puedo), les parecerá que pueden ellas hacer, y ternán razón.[...] He andado *tan atada y mirada* mirando en lo que el demonio las podía tentar conmigo [...]; he procurado *encubrir de ellas* mis imperfecciones [...] y *el amor que tengo a Paulo* y el cuidado de él. [...] Puede hacerme la merced que le he suplicado de no leer en público las cartas que le escribo [...]. No será bien que las sepa nadie de hablar conmigo misma qué es esto, u vuestra paternidad a otras personas, aunque sea misma hermana; que como no querría que ninguno me oyese lo que trato con Dios ni me estorbase a *estar con él a solas*, de la misma manera es con Paulo...¹⁴⁰ (*la cursiva es mía*). Hay aquí amor espiritual, sin duda, pero ¿sólo eso? ¿No hay aquí también afecto humano de dos personas de carne y hueso que se quieren? "Con fray Antonio no va nada, sino que tocándome tantico que toque a mi Paulo, no lo puedo sufrir, y de mí no se me da cosa"¹⁴¹. "Y lo que quieren a Paulo me cai hartó en gracia, y que las quiera él bien me alegro, *aunque no tanto*. [...] Le querría estar siempre regalando y sirviendo"¹⁴² (*la cursiva es mía*). Le escribe la santa a la priora de Sevilla, María de san José, y le advierte que ande con cautela en su trato con Gracián, que hay ojos donde menos se piensa. Se diría que sólo ella podía tener ciertas efusiones. "De que vaya allá [*el P. Gracián*] mire, mi hija, lo que hace y que hay en casa quien la mire y en el peligro que hemos estado por estos descuidos con buenas intenciones"¹⁴³. "En gracia me cai decir vuestra paternidad que le abriese el velo, parece que no me conoce : quisírale yo abrir las entrañas. [...] Yo, pensando cuál querría más vuestra paternidad de las dos, hallo que la señora doña Juana [*la madre de Gracián*] tiene marido y otros hijos que querer, y la pobre Lorencia [*santa Teresa*] no tiene otra cosa en la tierra sino este padre"¹⁴⁴. ¿No corre por estos textos cierto remusguillo de celos? Si no supiéramos que son de santa Teresa, ¿no las leeríamos como cartas de una enamorada? Ni juzgo ni condeno. Sólo trato de comprender. La doctrina está clara: hay que andar con tiento en las relaciones humanas, purificar todo afecto, purificar los sentidos, en especial la vista y el tacto, que el diablo está siempre al acecho, y "llevamos este tesoro en vasijas de barro" (2Cor 4, 7), texto paulino que se aplicaba a la castidad. "Quéjense que se rige vuestra paternidad por el P. Evangelista; también es bien que vaya con advertencia, que no somos tan perfectos que

140. *Ib.*, 162, 1-4, *ib.*, 832.

141. *Ib.*, 233, 10, *ib.*, 916-917.

142. *Ib.*, 155, 12, *ib.*, 824.

143. *Ib.*, 309, 16, *ib.*, 997.

144. *Ib.*, 120, 4 y 8, *ib.*, 785.

no podría ser tener con algunos pasión y con otros afición, y es menester mirarlo todo"¹⁴⁵.

Si la santa se hubiera atendido a su doctrina, ¿se hubiera *regalado* tanto con Gracián? Las demás tenían que abstenerse, purificar sus afectos, "quitar ocasiones", no escandalizar "a las ruines y maliciosas", pero ella no, "por muchas causas". Ella podía "tratar y tener mucho amor, porque entiendo con quién trato y ya por mis años puedo". Las demás, no. No sabrían distinguir de personas –pero ¿no hay que amar en general y no en particular?–, y además eran todavía demasiado mozas. En este asunto como en otros muchos, la vejez era un grado. Pues no es esto lo que se deduce del relato de los viejos y Susana (Dn 13).

Es bien conocido el rigor de san Juan de la Cruz en la purificación de los afectos. Ni las rasgas tienen que quedar de ellos. Hay que tener "igualdad de amor e igualdad de olvido" acerca de todas las personas, sean parientes o no, "y aun en alguna manera más de parientes, por el temor de que *la carne y la sangre* no se avive con el amor natural que entre los deudos siempre vive, el cual conviene mortificar para la perfección espiritual. *Tenlos todos como por extraños*, y desta manera cumples mejor con ellos que poniendo la afición que debes a Dios en ellos. No ames a una persona más que a otra, que errarás, porque aquel es digno de más amor que Dios ama más, y no sabes tú a cuál ama Dios más. Pero olvidándolos tú igualmente a todos, según te conviene para el santo recogimiento, te librarás del yerro de más y menos en ellos. No pienses nada de ellos, no trates nada de ellos, ni bienes ni males, y huye de ellos cuanto buenamente pudieres, Y si esto no guardas no sabrás ser religioso, ni podrás llegar al santo recogimiento ni librarte de las imperfecciones"¹⁴⁶ (*los subrayados son míos*). No

145. *Ib., ib.*, 13, *ib.*, 786. Fray Luis de León elogió "la pureza y facilidad del estilo" de la Madre, "la gracia y buena compostura de las palabras y una elegancia desafeitada" (*Epistolario*, edición de José Barrientos García, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 2001, *Carta* 77, 234. Carta a las carmelitas de Madrid.). Muchos, apoyados en su autoridad, se han deslizado por esa pendiente. Hace falta estar ciego de devoción por la santa, y fray Luis lo estaba, para no oírle el jadeo cuando escribe, ni ver los tropicónes con que avanza. Santa Teresa no escribe, habla, habla con sus monjas. De ahí la frescura y espontaneidad de sus escritos, pero también las incorrecciones lingüísticas, las digresiones y las incongruencias de todo tipo. No está el éxito de santa Teresa en su estilo, sino en la "torpeza" con que ensaya hacer hablar a su espíritu sin llegar a conseguirlo, pero permitiéndonos captar perfectamente cuál es la meta a que tiende, por qué es inaccesible, quién la persigue. Esta es su grandeza imperecedera (Cf. Francisco RICO, *Breve biblioteca de autores españoles*, Editorial Seix Barral, Barcelona 1990, 134-135).

146. *Cautelas*, n.º. 5-6, en *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1978¹⁰, 423-424.

valen aquí componendas, aquí no hay parvedad de materia. "Porque eso [*lo mismo*] me da que una ave esté asida a un hilo delgado que a un grueso, porque, aunque sea delgado, tan asida se estará a él como al grueso en tanto que no le quebrare para volar. Verdad es que el delgado es más fácil de quebrar; pero, por fácil que es, si no le quiebra, no volará. Y así es el alma que tiene asimiento en alguna cosa, que, aunque más virtud tenga, no llegará a la libertad de la divina unión"¹⁴⁷. Pero "el *santico* de fray Juan"¹⁴⁸, así le llamaba santa Teresa por lo *chico* que era¹⁴⁹, no tenía "igualdad de amor e igualdad de olvido" con todos, ni tenía a todos "por extraños". Como santa Teresa, "por muchas causas" y "porque entendía con quién trataba" y "por sus años", tuvo también sus predilecciones, sus *desaguaderos*.

Así justifica sus predilecciones un investigador del santo: "El corazón entrañable del santo no podía por menos de tener sus predilecciones. Y las tenía. Las *nadas* exigidas por él en la *Subida del Monte Carmelo* como una condición necesaria para llegar a la divina unión [...]; doctrina que, mal entendida, ha creado en torno a su figura una leyenda negra de insensibilidad y tortura, no son en la mente del santo una finalidad, sino un medio, utilizable en los primeros momentos de la vida espiritual para evitar el peligro del afecto desordenado en el corazón aún imperfecto. Pero, una vez realizada la purificación, desaparece la necesidad de esa actitud, porque el corazón, limpio ya y ordenado, sacará bien de todo eso. Entonces no sólo puede, sino que tiene que amarlo, surgiendo las predilecciones que imponen la diferencia de las personas y la naturaleza del corazón, que en los santos es más auténticamente humano y sensible que en los demás, por lo mismo que han desaparecido por la purificación las desfiguraciones pasionales, recuperadas y robustecidas sus energías afectivas"¹⁵⁰.

Uno, en su ingenuidad, creía que la renuncia a las criaturas era para toda la vida; que había que amarlas, sí, pero en Dios, por Dios y para Dios; sólo en él, por él y para él, raído del alma cualquier otro afecto; que las *nadas* exigidas por el santo¹⁵¹ lo eran de por vida "para llegar a serlo todo", es decir, para llegar a la unión con Dios, para "serlo todo en él", en quien están todas las cosas *formal* y *eminente*, como decían los escolásticos

147. *Subida del monte Carmelo* 1, 10, 4, *ib.*, 479.

148. Santa TERESA DE JESÚS, *Cartas*, 226, 8, *ib.*, 908.

149. Cf. ÍD., *ib.*, 246, 2, *ib.*, 931; *ib.*, 13, 2, *ib.*, 681.

150. Fray CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida de san Juan de la Cruz*, en *Vida y obras de san Jua de la Cruz*, *ib.*, 338-339. ¿Practicó el P. Crisógono su interpretación de la doctrina del santo?

151. Cf. San JUAN DE LA CRUZ, *ib.*, 1, 13, 5-12, *ib.*, 483-484.

y recuerda el santo. Su Amado es para él las montañas y los valles y las "ínsulas extrañas" y "el silbo de los aires amorosos", y en él goza todas las delicias que hay en las criaturas sin la penas y molestias que hay en ellas¹⁵². Pero no. Según estos entendidos, la renuncia a las criaturas sólo se da en la primera etapa del camino espiritual, en la vía purgativa o de purificación. Una vez que se han ordenado los afectos, ya puede uno tener sus predilecciones y sus cariños. ¿Se puede recuperar lo que se ha negado con las exigencias tan radicales que pone el santo? Y pasada la vía purgativa, ¿es ya el hombre sólo espíritu, de modo que ya nada puede en él la carne? ¿No somos mientras estamos en esta vida carne espiritual o espíritu carnal, indisolublemente? Concedido que el amor sea entonces puramente espiritual, que no lo es, ¿no es precisamente este amor el que ama a todos por igual, sin distinción de personas? En consecuencia, si se admite la doctrina de las negaciones, ¿no habrá que practicarla durante toda la vida por muy dura que hoy nos resulte? En ninguna parte de sus obras la restringe el santo a los principios de la vida espiritual.

Pero ¿no habrá que olvidarse de esta antigua y venerable doctrina, tan venerable y antigua como los Padres del Yermo; que tiene menos de evangélica que de neoplatónica y maniquea? Ya santo Tomás de Aquino nos advirtió que no sólo Dios es el único objeto del amor en el orden de la caridad, sino que también lo son los hombres (y las mujeres, claro), y que la caridad no es la única razón para amarlos; también lo son los lazos de parentesco, los lazos de carne y sangre, la amistad..., y no hay nada malo en ello¹⁵³.

La regla 32 de los jesuitas, "que todavía debe andar por ahí discretamente anestesiada, pero que en boca de mis maestros era norma rígida de conducta y criterio constatable de permanencia en la vocación, decía textualmente: *Ninguno tocará a otro, ni aun por juego, si no fuese abrazando en señal de caridad al que va o vuelve de camino*. Yo observé la prohibición con fidelidad convencida. Ayuno táctil en cadena perpetua. ¡Tristes heroicidades hemos hecho todos en nombre de la virtud...!"¹⁵⁴. Conocía bien esta doctrina Gabriel Miró. Estas son las reflexiones que le hace decir en una de

152. Cf. *Cántico espiritual A*, Canciones 13-14 (B, 14 y 15), *ib.*, 774-784 (B 896-907).

153. Cf. S. Th. I-II^{ae}, qu. 26-28; II-II^{ae}, qu. 23-26; James McEvoy, *Amitié, attirance et amour chez s. Thomas d'Aquin*, en *Revue Philosophique de Louvain* 91 (1993) 383-408; Juan Martín VELASCO, *Experiencia mística y experiencia del hombre en el mundo*, en *Iglesia Viva* 161 (1992) 451-458.

154. Carlos G. VALLÉS, *Mis amigos, los sentidos*, Editorial Sal Terrae, Santander 1996, 137.

sus novelas al hermano portero de un colegio de jesuitas de alumnos seglares: "Cada vez que repicaba el esquilón de la portería, el hermano botaba de pesadumbre. ¡No podían vivir sin quererse, sin besarse, sin tocarse! ¡Oh qué engaños y peligros tenían los alumnos en sus familias; y singularmente en la madre, en la madre y en las hermanas"¹⁵⁵. Una madre va a visitar a su hijo la tarde del Viernes Santo. Madre e hijo se besan. "Y el hermano portero los separó diciendo: ¡en esta tarde, Nuestra Señora no pudo besar a su Hijo sino después de muerto"¹⁵⁶. Se podría hacer una antología alucinante de disparates sobre el particular, pero ¿a qué seguir? Allí cada uno con sus fantasmas.

7.4. *Gozos del tacto*

Somos cuerpo, cuerpo que siente y piensa –*inteligencias sentientes*– y se alegra y se acongoja; cuerpo táctil, que oprime y es oprimido; que acaricia y es acariciado. Para ser necesitamos relacionarnos con lo otro que nosotros, en especial con los otros. No despreciemos el tacto, no lo embotemos por desuso. Eduquémoslo. Este es, sin duda, el sentido más difícil de educar y el que mejor revela el dominio que uno tiene de sí mismo, porque en él la afectividad se hace cuerpo y el cuerpo se hace afectividad. Eduquémoslo en un proceso de madurez nunca acabado, sin miedo a la piel. "Qué embriaguez, tocar, tocar...; mi mano / febrilmente las cosas acaricia"¹⁵⁷. "Hombre, toca, toca / lo que te provoca: / seno, pluma, roca, / pues mañana es cierto / que estarás ya muerto, / tieso, hinchado, yerto. / Toca, toca, toca, / ¡Qué alegría loca! /Toca. Toca. Toca"¹⁵⁸. "Perdón por ir de prisa, / neciamente de prisa, / derrochando la vida, / perdiendo mis diez dedos y sus yemas / y sus tersos caminos"¹⁵⁹. Hambre de piel hay en el hombre, y esto no se debe a un supuesto pecado original, aunque así lo digan los espirituales, que en esta materia, como en tantas otras, desbarraron sin medida. El hombre está hecho así. "Nuestra gran creación perceptiva es la caricia, que ennoblece la sensación con el sentimiento"¹⁶⁰.

155. *El obispo leproso*, c. IV, en *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid 1967⁴, 908.

156. *ÍD.*, *ib.*, *ib.*, 910.

157. Dámaso ALONSO, *Embriaguez*, en *Hombre y Dios*, *ib.*, 384.

158. *ÍD.*, *Gozo del tacto*, *ib.*, *ib.*, 397.

159. Elisa de PAUT, *Raíz y vuelo*, cit. por Carlos G. VALLÉS, *ib.*, 160.

160. José Antonio MARINA, *El comienzo de todo*, en *ABC Cultural* 28-2-97, 36.

8. EL OLFATO

El olfato fue quizá el sentido más importante en las formas de vida primitiva. La jerarquía de los sentidos y la forma de valorarlos han cambiado en el decurso de la historia. En el comienzo de la humanidad, en una tierra casi despoblada de hombres, pero sobrehabitada de animales hostiles y poderosos, el olfato tuvo que ser el sentido de la supervivencia. Un olfato casi animal todavía, imprescindible para detectar la presencia de animales enemigos y encontrar comida. Aún hoy, los pueblos menos civilizados, aventajan por su olfato a los civilizados. En la actualidad, es el sentido menos explorado y el de vocabulario más pobre.

Aspiremos los aromas del campo. "Aroma de un campo que bendijo el Señor es el aroma de mi hijo" (Gn 27, 27). "El aire el huerto orea, / y ofrece mil olores al sentido; / los árboles menea / con un manso ruido, / que del oro y del cetro pone olvido"¹⁶¹. Aire de huerto en primavera, encabezado de aromas, y aire del Espíritu, que orea los dentro. "Me embriago de aromas. Qué delicia, / campo recién llovido castellano"¹⁶². Recordemos los perfumes que corren por el *Cantar de los cantares*, en sentido propio o como símbolo del amor, penetremos en su jardín cerrado, reposemos a la sombra de sus árboles –enebros, cipreses, manzanos....–, sobre el tapiz de sus flores –narcisos, azucenas, nardos...–¹⁶³. Recordemos también aquella "libra de ungüento de nardo legítimo, de gran valor", con la que María "ungió los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos, y la casa se llenó del olor del ungüento" (Jn 12, 3), del perfume del amor y el cariño que una mujer le tenía. Recordemos el gran acierto de Süßkind al componer toda una novela, *El perfume*, sobre el prodigioso olfato de su protagonista¹⁶⁴.

9. EL GUSTO

9.1. *El gusto en la infancia y en los pueblos primitivos*

El gusto es, biográficamente, el sentido que primero aparece en el recién nacido. El niño comienza a clasificar la realidad en dos series: la que

161. Fray Luis de LEÓN, *Poesías completas*, I, vv. 56-60, edición de Cristóbal Cuevas, Editorial Castalia, Madrid 2000, 91.

162. Dámaso ALONSO, *Embriaguez*, *ib.*, *ib.*, 384.

163. Cf. *Cantar de los cantares*, traducción y comentario de Luis Alonso SCHÖKEL, Editorial Verbo Divino, Estella 1990, 55-57.

164. *El perfume*, Seix Barral, Barcelona 1998⁶.

se puede chupar y la que no (porque quema, hiere, sabe mal, está fría, lejos, es áspera, demasiado grande...). "La primera interpretación humana es la que establece el niño al *chupar* las cosas –es, aunque pueda repugnar a una mente racionalista, la forma embrionaria de la *razón*–" ¹⁶⁵.

El gusto fue decisivo en los pueblos primitivos, y sigue siéndolo en las formas de vida que llamamos, con impropiedad manifiesta, primitivas. Una palabra de tan nobles resonancias en la historia como *sabio* tuvo unos orígenes humildísimos. Etimológicamente, *sabio* es "el que entiende de sabores", "el probador de alimentos", el que sabe a qué saben los alimentos buenos y a qué los malos, el que los distingue, una autoridad en materia tan importante.

En los pueblos civilizados, en cambio, el niño recibe de los padres y de la sociedad un sistema complejo de interpretaciones, ahorrándole el tener que hacérselas él. ¿Ventaja o desventaja? ¿Quién lo sabe? Lo cierto es que el olfato y el gusto, en nuestra cultura, apenas intervienen en la constitución de nuestro mundo vital. Su papel es secundario, marginal, al lado del que desempeñan los otros tres sentidos. Olfato y gusto han andado siempre juntos. Lo dice el refrán: "mal oledor, mal catador".

9.3. *El placer de comer*

Hay que comer para vivir, no vivir para comer, dice un refrán. No es verdad. En los albores de la humanidad, se comía, en efecto, para vivir, como lo hacen los animales. Pero desde que se inventó la cocina y el aliño de los alimentos, el placer, más que la necesidad, nos lleva a la mesa. Si comiéramos sólo por necesidad, estaría de más la preparación de los alimentos, y habría que reducir considerablemente la cantidad, al menos en los países desarrollados. La evolución que sigue la satisfacción del hambre en el individuo se corresponde, como en otros procesos, con la que ha seguido en la especie. Como suele decirse, la ontogénesis repite la filogénesis. El niño come para vivir. Ni le importa lo que come ni sabe para qué. Cuando empieza a tener conciencia e iniciativa, a la mera necesidad de comer se sobrepone el placer, que se mantiene hasta la ancianidad, en que vuelve a prevalecer la necesidad. El refrán citado "expresa el punto de vista del anciano, que es siempre el que inventa y acredita los proverbios. Se come para vivir, en efecto, pero en la ancianidad. En la juventud se vive para gozar de todo, pero por el goce y no

165. Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, edic. cit., 127-128.

por la necesidad. Cada edad tiene su moral, y los refranes morales, inventados por los viejos, se olvidan generalmente de la juventud"¹⁶⁶.

9.4. *Las comidas de Jesús*

Hablando del gusto, hay varios pasajes evangélicos que no podemos olvidar, porque en ellos se nos revela la actitud de Jesús en este asunto de los sentidos. Una actitud muy alejada de la de los ascetas de otros tiempos, que se ahilaban con ayunos, mezclaban ajeno en su parva comida, e incluso lloraban por tener que "echar pienso al asnillo del cuerpo", que así decían. La imitación de Jesucristo aquí no ha funcionado. "Vino Juan, que ni comía ni bebía, y dijeron que tenía un demonio dentro. Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: *Vaya un comilón y un borracho, amigo de recaudadores y descreídos*. Pero la sabiduría de Dios ha quedado justificada por sus obras" (Mt 11, 18-19). Jesús y sus discípulos no ayunaban y por eso los acusaron los discípulos de Juan (Mt 9, 14-17). En respuesta, Jesús compara sus comidas con los discípulos a un banquete de bodas, en los que él es el novio, es decir, el esposo de una nueva alianza. Son para él el anticipo de la alegría y la amistad del banquete del Reino. Se acabaron "las judaicas ceremonias" como las llamaba Erasmo. No tienen sentido religioso. Jesús comía con publicanos y descreídos, con pobres y con ricos, con excluidos y con gentes del sistema (Lc 7, 36-50; 19, 1-10; Jn 12, 1-7). Y nos dejó como memorial suyo un banquete, la Eucaristía, aunque hoy se le parezca poco. Donde está Jesús, hay alegría y amistad liberadora. Lo antiguo pasó. Ha llegado lo nuevo (2 Cor 5, 17). Novedad absoluta sin resabios de odres viejos. Sí a la vida, al gozo de los sentidos. Pero, ¡ay!, las "judaicas ceremonias" retornaron pronto, y con qué fuerza. ¿Seremos capaces de conjurarlas para siempre?^{166 bis}.

10. LA ESTRUCTURA SENSORIAL DE LA REALIDAD

En la actualidad, en Occidente, vista, oído y tacto estructuran sensorialmente el mundo de los adultos en sus tres dimensiones radicales: mundanidad, significación y realidad. Pero no siempre fue así. En la visión y en

166. Gregorio MARAÑÓN, *Reflexiones sobre el hombre y la alimentación*, en *Obras completas*, Espasa-Calpe, Madrid 1957, III, 195. 166 bis. Cf. Rafael AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994.

166bis. Cf. Rafael AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994.

la audición, sentimos las cosas fuera de nosotros; en el gusto y en el olfato, las sentimos en ciertas porciones de nuestra superficie corporal; pero en el tacto, las sentimos dentro de nuestro cuerpo. El tacto es, en realidad, contacto entre el cuerpo que tocamos y nuestro cuerpo con el que lo tocamos; entre algo que resiste y nuestro cuerpo que es resistido; entre el objeto que nos oprime y nuestro músculo oprimido. Las cosas chocan con nuestro cuerpo, y, por eso, *nos* son cuerpos. Si no pudieran chocar con nosotros, es decir, si nosotros fuéramos espíritus puros, las cosas no serían cuerpos para nosotros, no podríamos sentir las, tocarlas, manejarlas, trasladarlas, modificarlas, destruirlas, en suma, influir en ellas.

Ver, oír, tocar, gustar y oler no son operaciones meramente pasivas. Con el sentir pasivo, inseparable de él, hay un sentir activo. Sucede todo con tanta facilidad, que nos parece que nosotros no intervenimos en absoluto en nuestras sensaciones, pero intervenimos. Por eso, en realidad no hay sensaciones, que ellas solas serían un caos, sino percepciones, sensaciones interpretadas. Y por eso, lo que está en nuestro derredor, la circunstancia, es siempre mundo, circunstancia interpretada. En el tacto, que es un sentido lento, lo podemos comprobar. En él podemos asistir a nuestra propia percepción, experimentar nuestra participación en la sensación táctil. Intentamos reconocer un objeto mediante el tacto. Lo exploramos, tratamos de identificarlo con algo conocido. Con los datos adquiridos, formulamos hipótesis, que comprobamos mediante nuevos contactos, que las confirman o las rechazan. Si confirman alguna, aparece el significado. La más simple de las percepciones es una operación complejísima. Reconocer por el tacto una cosa vista, o viceversa, es tan complejo que pocos animales, incluidos los simios, pueden hacerlo. Un niño pequeño lo hace¹⁶⁷.

No hay, por consiguiente, un mundo interior y otro exterior, un mundo sensible y otro inteligible. Hay un mundo, uno solo, el mío, el tuyo, el de cada uno, que es, a la vez, exterior e interior, sensible e inteligible. Ver es interpretar, y lo es oír y tocar y oler y gustar. Sentir es percibir, entender. Pensamos viendo, y oliendo y tocando y oyendo y gustando, y vemos y olemos y tocamos y oímos y gustamos pensando. Lo demás son musarañas, nada que ver con el hombre. Hay que superar el pensamiento heredado de los griegos, sobre todo el de tradición neoplatónica y el de la tradición gnóstica

167. Cf. José Antonio MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, edic. cit., 35. Para una consideración actual de los llamados "sentidos espirituales" a partir de la fenomenología de los sentidos corporales, cf. Hans URS VON BALTHASAR, *Ver, oír y leer en el ámbito de la Iglesia*, en *Ensayos teológicos*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1964, II, 561-581; ÍD., *Contemplar, creer, comer*, en *ib.*, 583-595.

y maniquea. Hay que superar la espiritualidad monástica y frailuna, sacudirnos sus cadenas, y hablar por cuenta propia, desde nuestro nivel histórico.

11. EL GOZO DE LOS SENTIDOS

De ordinario, hablamos de *cinco* sentidos, pero los psicólogos cuentan hasta *once*. Sentidos que debemos procurar tener en buen uso, bien templados, para que su música suene perfecta. Azorín elogia en uno de sus personajes, don Pablo, contrafigura suya, "su gozar codicioso de las ideas, del contraste y relación de las ideas; su fruición lenta y suave del mundo, de las formas, del color, de las gradaciones de la luz, del silencio"¹⁶⁸. "El mundo, dice un poemita japonés, un *haikú*, es una gota de rocío, pero ¡es tan bello!".

"¿Se puede compartir una vida profunda con otros, comprometerse con ellos sin tocarse jamás, sin que los sentidos se vean implicados, sin festejarlo de tiempo en tiempo, sin encontrarse compartiendo manteles? Soñamos con un cristianismo que vuelva a tomar en serio los pequeños detalles de la vida cotidiana como parábolas del Reino. Soñamos que, siguiendo a Jesús, los placeres de la mesa y el tener en cuenta nuestra corporeidad sean el lugar simbólico en el que arraiguen los hábitos de mesa de todo un pueblo para el que dar gracias ("celebrar la Eucaristía") nace naturalmente de la comensalidad. En nuestro sueño, el placer tiene derecho de ciudadanía en toda comunidad y grupo como invitado permanente; placer de estar juntos, placer de ser tomado en serio y también de poder reír juntos, placer de comunicarse y de saber que *Dios vio que todo esto era bueno*"¹⁶⁹ (Gen 1, 10. 12.18. 21. 25. 31).

La mala educación sensorial y sentimental que todos hemos recibido, todos, pero muy especialmente los educados en seminarios y conventos, ha creado en nosotros reflejos inhibidores, miedo a la comunicación, a las relaciones humanas, al poder de los deseos. La amistad se vio siempre como antesala de la homosexualidad, y se la anatematizaba como algo nefando. Caridad con todos, amistad con ninguno, se decía, ignorando que la amistad auténtica, la amistad fuertemente personalizada, es el mejor camino para relacionarse con todos sin traumas ni complejos. Los maestros espirituales del pasado, desde los Padres del Yermo hasta el Concilio Vaticano II, cie-

168. AZORÍN, *Doña Inés*, edic. cit., 205.

169. Sylviane SALZMANN y Ambroise BINZ, *Quand l'initiation nous dessine un a-venir*, en *Lumen Vitae* 56 (2001) 70.

gos para estos asuntos, no nos sirven. Nos separan de ellos años luz. Con razón se ha dicho que entre ellos y nosotros se abre una sima insalvable¹⁷⁰. No reconocerlo es seguir recomendando lecturas y modelos inapropiados para nuestros tiempos, empeñarse en que la gente continúe viviendo en el ayer; pero la gente sigue su camino y, cada vez más, se desentiende de los encantadores de serpientes, es decir, de los clérigos.

Volvamos a los evangelios. Redescubramos a Dios, "que ama la vida" (Sab 11, 26); que "ama a todos los seres y no aborrece nada de lo que ha hecho; pues, si hubiera odiado alguna cosa, no la habría creado" (Sab 11, 24). Redescubramos a Jesús, que ha venido "para que tengan vida y la vida les rebose" (Jn 10, 10). El Evangelio tiene todavía mucho que decir en la hora actual. Dios no "se hizo hombre y habitó entre nosotros" (Jn 1, 14) para que nosotros nos hagamos dioses renunciando a ser hombres, como se ha dicho, sino para que seamos dioses haciéndonos hombres, plenamente hombres; "para que todo el que crea en él tenga vida definitiva y ninguno perezca" (Jn 3, 16).

A los místicos, y en general a los espirituales, hay que hacerles fundamentalmente tres reparos¹⁷¹: 1º. Según ellos, la cima de la vida espiritual en este mundo es la *unión con Dios*, con el Uno, el retorno del alma a la Unidad original. Una desmesura que plantea serios problemas a la modestia y a la obscuridad insuperable de la fe, ya que "ahora vemos confusamente en un espejo" (1Cor 13, 12). "A Dios nadie lo ha visto jamás; es el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, quien lo ha explicado" (Jn 1, 18). "A Dios nadie lo ha visto nunca" (1Jn 4, 11). Los problemas se agravan cuando nos describen esta unión, y descubrimos que trabajan sobre la falsilla de la unión sexual, tal como se celebra en el *Cantar de los cantares*. Léase, por ejemplo, esa maravilla que es el poema *En una noche oscura*, de san Juan de la Cruz. Lo que en él se describe, *según nos dice él* en los comentarios, es la unión amorosa con Dios; pero el hecho es que no la describe directamente, sino dando un rodeo por la unión sexual, o sea, un coito *a lo divino*. Se apunta a aquella, *según él*, pero se nos dice esta. Unión casi física, pues el placer espiritual que se experimenta desborda sobre el cuerpo, que goza también *a su manera*¹⁷². Obligado por sus superiores a comentar

170. Cf. Colette FRIED LANDER, *Hors du monde? La vie monastique questionnée*, en *Vie Consacrée* 68 (1996) 151-154.

171. Cf. Jean-Pierre JOSSUA, prólogo a M. Cornuz, *Le ciel est en toi. Introduction à la mystique chrétienne*, Labor et Fides, Genève 2001.

172. Cf. José VEGA, *Eucaristía y convivencia según la Escuela Agustiniana Española del siglo XVI*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 75-89.

sus poesías, el santo se va con frecuencia por los cerros de Úbeda. Ya solo habla de la realidad aludida, nunca de la que le sirve de comparación. Con el pretexto de comentar sus poemas, lo que hace es escribir unos tratados de teología mística que nada tienen que ver con ellos. Es como si "a García Lorca o a Vicente Aleixandre se les hubiera pedido o mandado por santa obediencia verter en prosa el "significado" de *Poeta en Nueva York* o de *La destrucción o el amor*"¹⁷³, y los comentaran espiritualmente. Resultarían, inevitablemente, dos mundos distintos, dispares, sin posible comparación entre ellos. Algunos de los episodios de la vida de los místicos, algunos de sus éxtasis, visiones, transverberaciones, matrimonios espirituales, besos divinos y embarazos místicos, toques en el corazón, ser amamantado por la Virgen como san Bernardo, dar de mamar al niño Jesús –*lactatio Christi*– dan mucho que pensar. Margarite Ebner, monja alemana dominica, se apretaba un niño Jesús contra sus pechos desnudos para darle de mamar, y en el sueño Cristo yacía desnudo junto a ella. A Matilde de Magdeburgo Cristo la mandó desnudarse diciéndole: "Os haré parte de mi naturaleza". Santa Ángela de Foligno se desnudó, toda estremecida, delante de un Cristo diciéndole. "Haced de mí lo que queráis". De sor Juana de la Cruz es mejor no hablar. El alma de los místicos es mujer y Cristo es su amado. Hasta tal punto que Enrique de Suso vestía de mujer¹⁷⁴. El "vuelo" místico resulta a la postre un fracaso, y, contra su voluntad, en él se transparenta lo humano, lo demasiado humano, de lo que ellos dicen huir. Es verdad que santa Teresa de Jesús dice que la verdadera unión con Dios es el amor al prójimo, porque no podemos saber si amamos a Dios, pero sí si amamos al prójimo¹⁷⁵. Aquí ya nos entendemos. 2º. La insistencia en la *huida del mundo* y su desprecio, en el despojo radical de todo lo humano, en el vaciamiento de toda criatura, en la desnudez y negación de lo sensible, del mundo, de los otros, del cuerpo, del pensamiento, de uno mismo, porque todo está lastrado de impureza, es incompatible con la creación de todo por Dios y la encarnación de su Hijo, dos afirmaciones fundamentales del cristianismo. Este doble postulado, la unión con el Uno y el vaciamiento radical para conseguirla, extraño a la Biblia, proviene del platonismo y, sobre todo, del neo-

173. Ángel ALCALÁ, *Poetas del amor y del silencio. A propósito de fray Luis de León y de san Juan de la Cruz*, en *Monte Carmelo* 102 (1994) 46.

174. Sobre erotismo y mística, cf. Fernando R. de la FLOR, *La península metafísica*, Biblioteca Nueva, Madrid 1999, 233-266; Odon VALLET, *Le honteux et le sacré. Grammaire de l'erotisme divine*, Albin Michel, Paris 1998; Philippe CAMBAY, *L'erotisme et le sacré*, Albin Michel, Paris 1989.

175. *Moradas del castillo interior*, 5, 3, en *Obras completas*, BAC 1979. 398-401.

platonismo, que tuvo su expresión máxima en Plotino. ¡Cuidado con los neoplatónicos cristianos! 3º. Es evidente que a partir de los Carolingios se perdió la dimensión eclesial y comunitaria de la fe, degenerando en un *individualismo religioso*, incluso en la celebración de la misa, que comenzó a celebrarse sin la asistencia de fieles, como cosa exclusiva de los sacerdotes, los hombres de lo sagrado¹⁷⁶. Lo que hace que hoy, en este aspecto, nos sintamos más cerca de los Padres de la Iglesia que de los que vinieron después como ya señaló Congar¹⁷⁷.

No hay que tapiar los sentidos, anularlos, como enseñaban los espirituales, sino vivirlos gozosamente. "¡Salir por fin, salir / a glorias, a rocíos [...]. / Resbalar sobre el fresco / dorado del estío. [...] / Lanzar, lanzar sin miedo / los lujos y los gritos / a través de la aurora / central del paraíso. / Ahogarse en plenitud / y renacer clarísimo!"¹⁷⁸. Hay que apreciar lo que nos rodea, gozarlo y sufrirlo; continuar la creación, que no está acabada (Jn 5, 17), amándola activamente. "Y yo había dicho. ¡Vive! / Es decir: ama y besa, / escucha, mira, toca, / embriégate y sueña"¹⁷⁹.

A Dios no se le encuentra dentro, en la torre de marfil del "sí mismo" —¿qué podría hacer ahí?—, sino fuera. Para encontrarle hay que salir del "sí mismo", trascenderlo; pero no hacia arriba, "por la Luna y más allá" al estilo de los neoplatónicos, como tantas veces se ha dicho, sino hacia acá abajo, haciéndose prójimo del necesitado (Lc 10, 29-37), dando de comer al hambriento y de beber al sediento... (Mt 25, 31-46), haciendo el bien (Hech 10, 38). A Dios se le encuentra en la vida, en la interacción del proyecto vital y la circunstancia, o sea, en un fuera que es un dentro y en un dentro que es un fuera. Dios habla ahí fuera, en los otros, en el rostro de los otros, en especial en el rostro sufriente de los marginados, aunque para escucharle haya que recogerse en silencio. Lo cual no tiene nada de extraño, porque hasta para entender la más elemental de las verdades, que dos y sos son cuatro, por ejemplo, necesitamos recogernos y pensarla en silencio como repite Ortega y Gasset.

176. Cf. André VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Ediciones Cátedra, Madrid 1985, 17-20.

177. Cf. José JIMÉNEZ LOZANO, *Un prestigio para el pensamiento católico*, en *La ronquera de fray Luis y otras inquisiciones*, Ediciones Destino, Barcelona 1973 247-251; José VEGA, *Eucaristía y convivencia según la Escuela Agustiniana Española del siglo XVI*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 72-74.

178. Jorge GULLÉN, *Nivel del mar*, en *Aire nuestro. I. Cántico*, Barral Editores, Barcelona 1977, 490.

179. Manuel MACHADO, "Ars moriendi", en *Antología*, Espasa-Calpe, Madrid 1959⁶, 109.

La vida, la vida humana experimentada y vivida, es la verdad. Ella, no la Ley, es la que debe guiar a los hombres. El anhelo de vida, de ser, de ser más, de ser en plenitud, está ínsito en la realidad humana. Por ahí hay que encaminar los pasos. "Y la vida era la luz de los hombres" (Jn 1, 4)¹⁸⁰. No hay que negar la vida, sino amarla y gozarla. A Dios, que "es vida" (Jn 6, 57; 14, 6; 1Jn 1, 1-4), no se va por la negación de las criaturas, menos por la de uno mismo, por las "nadas" sanjuanistas¹⁸¹, sino por la vida y el amor, como fue el que es "camino, verdad y vida" (Jn 13, 6). Estamos en Dios, religados a Él, "no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo, sino al revés, para poder aguantar y sostenerse en el ser. Es que Dios no se manifiesta primariamente como negación sino como fundamentación, como lo que hace posible existir. [...] El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. Es cierto –todos los hombres somos víctimas de inelegancias– que apelamos a Dios cuando truena. Sí, de esto no está exento nadie. Pero no es la forma primaria como el hombre va a Dios y "está" efectivamente en Dios. No va por la vía de la indigencia sino de la plenitud, de la plenitud de su ser, en la plenitud de su vida y de su muerte. El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social y (*sic*) histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona. En el ser personal, en el ser relativamente absoluto de la persona, es donde encuentra a Dios"¹⁸². Por eso hoy se habla del evangelio de la vida.

12. MUNDO EXTERIOR E INTERIOR

No hay, por consiguiente, un mundo exterior y otro interior. Hay un mundo, sólo uno, que es, a la vez, exterior e interior, sensible e inteligible. Pero nos hemos formado en la dirección contraria a la aquí expuesta. No se tuvo en cuenta el aviso de san Pablo: "Una vez que habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo, ¿por qué sujetaros, como si aún vivierais en el

180. Cf. Juan MATEOS- Juan BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, 56-58.

181. Cf. San JUAN DE LA CRUZ, *Subida del monte Carmelo*, l. 1, c. 13, en *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1978, 482-484.

182. Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985², 344.

mundo, a preceptos como *no tomes, no gustes, no toques*, cosas todas destinadas a perecer con el uso y debidas a *preceptos y doctrinas puramente humanos?*" (Col 2, 20-22). Había que mortificar los sentidos, purificarlos, negarlos, matarlos. La realidad quedaba, inevitablemente, ignorada. Había que huir de lo exterior y refugiarse dentro de uno mismo. "Olvido de lo criado, / [...] atención a lo interior"¹⁸³. Las consecuencias han sido fatales. Nuestro decir es abstracto. Nuestras homilías, fuera de contexto. Valen para todos los tiempos y lugares, o sea, para ninguno. Nuestros escritos, ilegibles. Nuestras conferencias, paseos por la historia universal, vacuidades. Porque nuestro saber, cuando sabemos, es de libros, no de realidades, que sólo por los sentidos podemos aprehender. "Yo soy poco capaz para las generalizaciones. Mi modesta verdad se ha formado en la observación y la meditación de la cosas concretas, las que yo directamente he vivido, y sólo sobre ellas me considero capacitado para hablar. Pero no creo que esto sea un inconveniente por tres razones: primero, porque una pequeña verdad recogida en la vida es más útil que cien verdades recogidas en los libros [...]"¹⁸⁴. De las homilías de *San Manuel Bueno, mártir*, dice su narradora Ángela Carballino: "¡Qué cosas nos decía! Eran cosas, no palabras"¹⁸⁵.

¡Cuidado con la interioridad! En el interior no hay verdad alguna. Tampoco en el exterior. La verdad se hace, y se hace en conexión con el exterior, en interacción permanente entre el mundo y la conciencia. Para crecer como personas necesitamos absorber el entorno, un entorno rico, variado y estimulante. La interioridad se hace con la exterioridad y esta existe porque existe aquella. No hay más que un mundo, exterior e interior. Interioridad y exterioridad no se excluyen, sino que se necesitan y se complementan mutuamente. La interioridad hay que hacerla con realidades, no con espectros; se hace, sobre todo, con personas, con ellas y para ellas.

José VEGA

Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

183. San JUAN DE LA CRUZ, *Poesías*, en *Vida obras de san Jan de la Cruz*, edic. cit, 409. "Olvido de lo criado" ¿De veras? ¿Habría escrito él lo que escribió si se hubiera olvidado de lo creado? Su poesía, cima de belleza, no vino de dentro, sino de fuera, de sus lecturas y del gozo de los sentidos. Nada aparece por generación espontánea. En toda obra literaria, los elementos informativos y culturales procedentes del exterior son decisivos. Mucho más que el substrato de neuronas que los recibe. No hay inspiración sino transpiración, trabajo, esfuerzo.

184. Gregorio MARANÓN, *La vocación*, en *Obras completas*, Espasa-Calpe, Madrid 1967, III, 987.

185. Miguel de UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir*, Editorial Castalia, Madrid 1984, 62.

Nietzsche, crítico y liberador del cristianismo: entre Diónisos y el Crucificado

1. Introducción

La obra de Nietzsche (1844-1900) es una crítica de toda la tradición occidental –metafísica, religiosa, moral, cultural–. Nietzsche creía que el hombre tenía que sostenerse sobre sus propios pies, ser ley de sí mismo, sin apoyo de la fe, ni de la razón, ni de la sociedad, ni de las tradiciones. Cada uno tiene que ser fiel por principio a su propia experiencia y a su propia historia¹. Los criterios o razones para vivir, de cualquier tipo que sean, no le pueden venir al hombre impuestas desde fuera, sino que él las crea o las inventa, según sus deseos o apetencias. Cada persona debe seguir su propio camino, del mismo modo que las estrellas siguen su trayectoria. A esa luz hay que contemplar los grandes temas nietzscheanos, desde el nihilismo a su crítica del cristianismo, desde el eterno retorno a la propuesta utópica del superhombre.

Nietzsche comienza sus escritos juveniles sobre Grecia², esa Grecia que ha sido y, en cierto modo, aún es hogar de sentido y figura tutelar de nuestra memoria espiritual europea, en cuya idea Nietzsche intentó introducir ciertos desplazamientos específicos capaces de modificar su sentido y su valor, a la vez que daba sus primeros pasos por el áspero camino de la crítica de la cultura moderna.

1. NIETZSCHE, F., *Thus spoke Zarathustra. A book for everyone and no one*, (=Penguin classics), Penguin, Baltimore-Maryland 1968, 42 y 44. Zarathustra pide encarecidamente que permanezcamos fieles a la tierra y no creamos a quienes hablan de esperanzas sobreterrenales, ya que son envenenadoras. El profeta expresa admiración por aquellos que no busquen razones más allá de las estrellas para descender o sacrificarse, sino que más bien se inmolan ellos mismos a la tierra.

2. Sus primeros trabajos publicados en el *Rheinischen Museum* pertenecen a estudios sobre Teognis, Diógenes Laercio, Homero, etc. Su primer libro será *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (=Libro de bolsillo 456), Alianza editorial, Madrid 1988, 278 pp.

Nietzsche era hijo de un pastor de la iglesia luterana. Su padre murió pronto y su madre quería que su hijo siguiese la tradición familiar y llegase a ser también ministro de la iglesia. Nietzsche no nació ateo. El ambiente familiar en que fue educado se caracterizaba por una religiosidad *pietista*³. Su personalidad humana se forjó en el seno de una larga tradición de pastores protestantes, donde cultivó un profundo sentimiento religioso⁴. Se cuenta que contando sólo seis años leía capítulos de la Biblia con tal dramatismo que sus compañeros le escuchaban conteniendo el aliento; le apodaron el “pequeño pastor”⁵.

Fue educado en el más famoso de los internados protestantes en Alemania (Schulpforta) y lo primero que estudió al llegar a Bonn fue teología. Pero, apenas terminado el primer semestre, interrumpe el estudio de la teología y se dedica exclusivamente a la filología clásica⁶. Como veremos, su ataque al cristianismo no es objetivo, desinteresado, ni pacífico, sino violento, tiene mucho de drama; en palabras de J. M. Valverde se da un “combate cuerpo a cuerpo”⁷.

El ateísmo de Nietzsche, filósofo visceral y poeta, no fue el resultado de sus reflexiones filosóficas, sino el presupuesto instintivo de las mismas. Así lo dice en su obra autobiográfica *Ecce Homo*⁸. Vivirá el ateísmo como tarea a proclamar, anunciando el hundimiento del cristianismo y el advenimiento de una humanidad nueva, sin Dios ni moral. Su filosofía es un puro grito, una filosofía a martillazos⁹. De ahí que sea difícil evocar su filosofía. Su pensamiento se resiste a la objetividad y a los planteamientos desapasionados. Dios no puede vivir más en la conciencia de los hombres, es un huésped indeseable.

3. ROSS, W., *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía* (=Paidós testimonios), Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1994, 267-268. Algo en lo que no se suele reparar es que éste aparentemente despiadado predicador del superhombre contrajo la difteria y la disentería cuidando a enfermos contagiosos durante la guerra franco-alemana (1870-1871).

4. SALAQUARDA, J., *Nietzsche and the Judean-Christian tradition*, en BERND, M., and KATHELEEN M. H., *The Cambridge Companion to Nietzsche*, 91-94.

5. ROSS, W., *Friedrich Nietzsche*, 35-42.

6. SAFRANSKI, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* (=Fábula 181), Tusquets, Barcelona 2002, 44.

7. VALVERDE, J. M., *Nietzsche de filólogo a anticristo*, Planeta, Barcelona 1993, 266.

8. NIETZSCHE, F., *Ecce Homo. How one becomes what one is*, translated and introduction by R. J. Hollingdale, Penguin Books, New York 1985, 51.

9. No olvidemos que el subtítulo del *Crepúsculo de los ídolos* es: “cómo se filosofa con el martillo”.

Según Savater¹⁰ nos interesa Nietzsche porque sus teorías nos resultan “literalmente indigeribles”. Leemos a Nietzsche porque “nos indigna”, porque nos provoca. Lo esencial de Nietzsche es la “blasfemia”; una blasfemia que va dirigida contra todo y contra todos, incluso contra él mismo. Nietzsche es una gran acusación contra los pilares de la modernidad: contra la identidad personal, el progreso y el sentido de la historia; contra las categorías gramaticales, la compasión, los derechos del hombre, el democratismo humanista y la razón científica.

Nietzsche dice que el mensaje de Jesús de Nazaret ha sido estropeado por san Pablo y que el cristianismo de Pablo no tiene casi nada que ver con el de Jesús de Nazaret¹¹. El Crucificado de Pablo exalta la muerte contra la vida; Jesús, en cambio, quiso la vida sin ver la muerte. San Pablo es un *tipo* que usa Nietzsche, y concentra en su persona la crítica que dirige al cristianismo. Nietzsche acusa a Pablo de haberse inventado la historia del cristianismo primitivo, olvidándose de la verdad histórica, al hacerla descansar en la mentira del “resucitado”. De este modo, desplazó el centro de gravedad de toda la vida de Jesús detrás de su existencia terrena. Pablo coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el más allá –en la nada– con lo cual la vida real se desautoriza o se degrada.

Pablo ha introducido el platonismo, el mundo supraterrano de las ideas, de las esencias eternas y verdaderas, contrapuesto al mundo terreno de las cosas, lo mudable y aparente. En la cima del mundo superior de las ideas está el Dios-Verdad. Tal supramundo de las ideas y los valores morales es irreal, está más allá de lo pensable y sensible, es puramente metafísico y, por eso, no se puede acceder a él de ningún modo. Este mundo ideal no es una realidad positiva, sino solamente negación de lo que es real: el mundo “aparente”.

El origen de este supramundo está en la insatisfacción que el hombre experimenta en su mundo terreno, deseos frustrados, sufrimiento, cansancio, impotencia. La religión es así, la expresión de la decadencia del hombre, de la cobardía de su espíritu. Nietzsche señala que la idea de Dios surge del sentimiento de la propia fuerza, de la conciencia del poder que hay en él o del amor que le envuelve, pero que el hombre experimenta como no proveniente de sí mismo, sino de algo ajeno y superior a él, es decir, divino. El hombre

10. SAVATER, F., *Idea de Nietzsche*, Ariel, Barcelona 1996.

11. NIETZSCHE, F., *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (=Libro de bolsillo 507), Alianza editorial, Madrid⁸ 1981, (42) 73. “A la “buena nueva” la sucedió inmediatamente la peor de todas: la de Pablo. En Pablo cobra cuerpo el tipo antitético del “buen mensajero”, el genio en el odio, en la visión del odio, en la implacable lógica del odio. ¡Cuántas cosas ha sacrificado al odio este disevangelista!”.

no se atreve a atribuirse a sí mismo este poder o este amor y los hace atributos de un ser sobrehumano que le es extraño. Reparte en dos esferas los dos aspectos de su propia naturaleza. La religión, por eso, es una alteración de la personalidad. En este punto se aprecia la influencia de Feuerbach.

Nietzsche presenta un pensamiento fragmentario¹², inacabado, conciso, zigzagueante, sinuoso, pero profundamente coherente, que trata de liberar al ser humano de la concepción totalitaria en la que le había encerrado la filosofía occidental anterior, incluida la ilustrada. Su metodología se caracteriza por la sospecha total. Desconfía por principio de todo lo precedente, cualquiera fuera el grado de consenso en torno a una idea. Pone en duda todo, incluso lo que pudiera parecer obvio y evidente, y lo que hasta entonces consideraban válido todos los filósofos.

2. La tradición occidental

La cultura occidental se construye sobre la base de Atenas y Jerusalén. La tradición religiosa y sacerdotal impregna todo el pensamiento. El cristianismo (Jerusalén), que se puede definir como fe en la verdad, es también fe en la razón, es decir, ha usado la filosofía griega para expresar el mensaje cristiano.

El pensamiento occidental es la búsqueda de fundamentos absolutos, que no existen o que sólo existen en el mundo de las ideas y que son generadores del dogmatismo y del fanatismo religioso, político y filosófico. Nietzsche intenta desenmascarar esta tradición que es el resultado del entretrejimiento inicial y ulterior desarrollo de tres factores: la *ratio* socrática, el platonismo y el cristianismo.

El hombre europeo es conformado como hombre teórico, como contemplador de la vida. El hombre asume ante su propia vida la actitud de espectador y se forma su propia "representación" —obviamente "teoréti-

12. ROSS, W., *Friedrich Nietzsche*, 53⁸. Nietzsche utiliza para escribir generalmente aforismos. Este modo de escribir puede estar marcado por las limitaciones de una enfermedad que no le permite un trabajo sistemático y una concentración continuada. No obstante, algún libro, como por ejemplo, *La genealogía de la moral* sí que tiene una estructura sistemática. SAFRANSKI, R., *Nietzsche*, 168, considera que los aforismos no han de tergiversarse como una obra fragmentaria, sino que quieren anunciar también que el tiempo, por lo menos el tiempo del autor, no está maduro todavía para la obra cerrada, sistemática. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (=Libro de bolsillo 467), Alianza editorial, Madrid² 1975, 128. El mismo Nietzsche dice que es el maestro entre los alemanes en el aforismo, ya que es capaz de decir en diez frases lo que todos los demás dicen en un libro.

ca”– sobre lo que ocurre ante su vista: desde las condiciones vitales básicas hasta el destino mismo, que pasa así a constituirse en objeto de contemplación para un sujeto. Nietzsche descubre en el origen del pensamiento griego lo teórico junto con lo trágico y va a contraponer el hombre teórico al hombre trágico. Esta dualidad se expresa también en los dos aspectos profundos del alma griega, lo apolíneo y lo dionisiaco. Según Nietzsche, la tragedia, que nos pone en contacto con la vida primigenia, reivindica lo dionisiaco¹³, en cambio, lo apolíneo representa una visión racional del mundo y se centra en la idea y en la verdad, con lo que, en cierto modo, reduce la vida a razón y a conceptos¹⁴. Con la muerte de la tragedia se dará primacía al espíritu apolíneo y va a triunfar el socratismo y la filosofía.

Frente a esto, Nietzsche trata de hacernos caer en la cuenta de que la esencia de la cultura griega es la captación de esta dimensión trágica de la vida. El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros. Éste es el hecho fundamental de la cultura griega y del instinto helénico, que se expresa claramente en los misterios dionisiacos¹⁵. El predominio de lo racional, por el contrario, es un acto de cobardía, de miedo a lo que la existencia tiene de extraño y terrible: éste es el significado del socratismo, platonismo y de la cultura moderna. Tratan siempre de tranquilizar y todo lo reducen a la armonía, el equilibrio, la medida, y así olvidan la otra cara de la vida: el dolor de la existencia, la muerte y las crueldades de todo tipo.

En el pensamiento occidental la verdad, lo verdadero, no son las cosas tal como aparecen o como hay que habérselas con ellas en la vida; al con-

13. El arte trágico es el producto más original de la rivalidad helénica entre Apolo y Dionisos, entre la medida y la desmesura. En palabras de Nietzsche: “la tragedia es el coro dionisiaco que se descarga en el mundo apolíneo de imágenes” (*El nacimiento de la tragedia*, (8) 84). No obstante, para Nietzsche el verdadero protagonista de la tragedia es Dionisos, pero Dionisos habla el lenguaje de Apolo.

14. NIETZSCHE, F., *El nacimiento de tragedia*, (12)108-111. Nietzsche presenta a Sócrates como prototipo de hombre teórico contrapuesto al hombre trágico. Sócrates se opone a Dionisos de la misma manera que el saber filosófico se opone al saber trágico. En Sócrates predomina la lógica, la racionalidad intelectual, es incapaz de ver la vida que fluye a su alrededor. Sócrates es el primer gran decadente, pues opone la idea a la vida, presenta la vida como si debiese ser juzgada por la razón, se vende a la verdad y a los conceptos, olvidándose de la vida. En ese Sócrates se encarna el principio del saber y de la verdad, dirigido contra la tragedia. Nietzsche reivindica y trata de recuperar la verdadera cultura griega, la que se llama arcaica y tiene una continuidad en la tragedia.

15. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, 134. En la psicología del estado dionisiaco se expresa el hecho fundamental de la cultura griega, la “voluntad de vida”. Por medio de estos misterios el heleno se garantizaba la vida eterna, el eterno retorno de la vida, el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio. La vida verdadera como supervivencia colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad.

trario, en el camino hacia esa presunta verdad, debe acometerse el intento de tomar distancia respecto de las cosas de la vida inmediata. Sencillamente porque las cosas no son tal como a primera vista se nos presentan, sino lo que sobre ellas puede decirse en una teoría coherente. Esta sobrevaloración del acceso lógico o teórico a lo verdadero significa, a la vez, una minusvaloración que, pensada hasta el final, lleva, en cualquier caso, a la depreciación de la vida y a la negación de este mundo nuestro en nombre de un mundo suprasensible o “mundo verdadero”, constituido por múltiples formas o ideas, que se convierten en valores muy superiores a la vida real.

No hay verdad y falsedad sino en la medida en que hay bien y mal; es decir, lo siempre-estable, lo siempre-idéntico (el mundo de las ideas de Platón), no sólo es la verdad sino el bien. Justamente algo es verdadero porque es bueno. Así, el conocimiento de la verdad aporta la salvación, nos entrega el bien en que consiste ese mundo trascendente que está más allá del devenir, es decir, más allá del sufrimiento. Pero esto quiere decir: más allá de toda vida, en la nada. Por ello los ideales morales conducen a la muerte, a la autodestrucción, al anonadamiento.

Este sistema da lugar a dos mundos diferentes como los que afirmaba Platón, uno bueno y real –el de las ideas– y otro malo e ilusorio –el de la materia caótica–. Lo malo existe desde siempre igual que lo bueno, según la filosofía griega, o bien, como en el cristianismo, es el resultado de una culpa original. Y curiosamente, este mundo terreno, que tiene una existencia aparente, es la sede de lo malo, del sufrimiento, de la finitud, y por lo tanto, es demonizado. En cambio, todo lo bueno, verdadero y bello, que tiene un origen divino y está separado de lo terreno, es lo que debe buscarse.

En esta presentación del mundo late ya, para Nietzsche, tanto en el aspecto del conocimiento como en lo práctico-moral, el “nihilismo europeo”. Un nihilismo que consiste en decir que algo es, en verdad, distinto de cómo se nos ofrece de modo inmediato. El nihilismo surge, pues, en un principio como depreciación de la inmediatez de la vida. Radica sumariamente, en decir que lo que es, no es lo que parece ser en el tráfico normal de la vida, sino lo que la correspondiente explicación científico-natural-matemática-ideal, nos dice.

El pensamiento occidental es un acto de odio contra la vida. Para Nietzsche todo el pensamiento occidental es platonismo¹⁶, es decir, dualis-

16. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, 131-132. Nietzsche reivindica a los sofistas frente al platonismo, como por ejemplo a Tucídides, y el Renacimiento, entre otros, a Maquiavelo. Nietzsche hace una apuesta por lo real, no por la razón, lo ideal, o lo que debería ser la

mo. Pero si analizamos qué es el dualismo hallaremos su elemento esencial en la afirmación de la existencia de un más allá. Esta afirmación contiene una negación oculta que hay que desentrañar. "Creo en un más allá" significa "no creo que este mundo sea lo único y que yo vaya a desaparecer para siempre". Creer así es negar la vida como finitud y, por tanto, la muerte. Ahora bien, como "la vida en este mundo" es lo único real, si se la niega, se acaba con todo lo que existe y se afirma otro mundo, que es pura fantasía, es decir, la nada. Por eso la cultura occidental es nihilista, cree en el más allá, es decir, en algo que es "nada".

En la medida en que para Nietzsche la actitud teórica descansa sobre una ficción, la de un acceso temporal y libre de destino a las "verdades eternas", toma cuerpo la pregunta por la verdad de la actitud teórica misma. En su relación con los otros el hombre que piensa de acuerdo con estos cánones "europeos" se hace asimismo una imagen general del hombre tal como éste debe ser. Es decir, vive su vida moral desde lo que debería ser y presenta una imagen general "humanista" del hombre, cómo debe ser el hombre, individualmente tomado, y cómo debe comportarse "humanamente".

Por último, apuntar otro rasgo del pensamiento europeo: la tendencia a la simplificación. En la medida que es un pensamiento que tiende a explicar, el pensamiento del hombre europeo es un pensamiento simplificador. Toda explicación es, en efecto, una simplificación. Con la consecuencia, por parte de este pensamiento, de su desgarramiento respecto del carácter multicolor y de la diversidad de la vida.

3. La muerte de Dios

Nietzsche dirige su crítica de la religión al núcleo de ésta, es decir, a la misma idea de Dios y a su contenido ilusorio. Se trata de una crítica frontal que aparece muy pronto en su pensamiento. En sus escritos de juventud, desenmascara al Dios arbitrario que castiga al ser humano y lo hace sufrir sin motivo, un Dios moralizador al servicio del orden moral. Dios y moral son una misma cosa. La filosofía va de la mano de la incredulidad y desemboca en la ausencia de toda moral.

La expresión "muerte de Dios" no es original de él, la había utilizado ya Hegel inspirándose en Lutero. Nietzsche, hijo y nieto de pastores pro-

moral. La cultura sofista es la cultura de los realistas y la propia del instinto griego. Frente a esta cultura apareció el pensamiento de Platón, la cultura ideal, que no es otra cosa que miedo a lo real; por eso se construye un mundo ideal.

testantes, conocía la expresión “Dios mismo ha muerto” y la habría cantado repetidas veces, como también lo habría leído en Hegel. Expresiones similares son utilizadas por algunos místicos como Eckhart, Böhme, Silesius. Con la afirmación “Dios ha muerto” se hace referencia a la dimensión trágica de la religión cristiana, todo lo contrario de la religión superficial y edulcorada del “alma bella”, que sólo busca tranquilizar conciencias.

Aunque no sea original suya, Nietzsche convierte la expresión “muerte de Dios” en categoría central de su filosofía y le da un sentido distinto al que tenía en los autores citados anteriormente¹⁷.

La parábola de la muerte de Dios se encuentra en el número 125 de *La Gaya Ciencia* cargada de patetismo y tragedia. “¿Dónde está Dios? ... Nosotros lo hemos matado... ¿Cómo hemos podido hacer esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar?... ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte entero?... ¿Qué hemos hecho cuando hemos separado esta tierra de la cadena de su sol?... ¿No será que caemos sin cesar hacia abajo, hacia atrás, hacia un lado, hacia todos los lados?... ¿Y que hemos perdido el centro de gravedad porque no existe ya para nosotros el arriba y el abajo?...”. El mar simboliza la infinitud, este inmenso espacio en el que hay que saber embarcarse, ahora que toda la tierra está cubierta de sombras.

La expresión “Dios ha muerto” es el centro de su filosofía. Esto no quiere decir que haya estado vivo en el pasado, sino que proclama o anuncia un acontecimiento histórico irreversible de la fe ateística en la humanidad actual, para la cual el Dios-verdad, el Dios-moral del cristianismo no cuenta nada porque no es sino una nada divinizada por el hombre. Nietzsche reconoce que aunque Dios era una invención humana, en lo principal, había sido un hito histórico, que irradiaba gran poder y que había creado dos mil años de historia de la humanidad a su imagen y semejanza.

La parábola nos presenta a un loco, que puede ser el portavoz, quien en pleno día con una linterna, recordándonos a Diógenes, busca a Dios, pero va a la plaza pública y se dirige a incrédulos, los que ya no creen en Dios. Este loco quiere persuadir a los hombres a ser consecuentes con su ateísmo escondido; les dice: “Nosotros lo hemos matado: vosotros y yo”, es decir,

17. Ross, W., *Friedrich Nietzsche*, 569 y 579 ss. Hemos de reconocer que Nietzsche se muestra especialmente angustiado por la muerte, que le ronda. La muerte de su padre a los 36 años ejerce una acción opresora en su vida, cree que puede repetirse en su vida. Piensa que la muerte le puede agarrar en cualquier momento. Repite la frase de Lutero *media vita in morte sumus*, a mitad de la vida estamos rodeados de muerte. Después de superar los 36 años encontrará gusto por la vida y parece que se libera un poco de la obsesión por la muerte. Aunque la enfermedad que le cerca se lo recordara constantemente. Véase también *Ecce Homo*, 38-39.

pide a los hombres una decisión existencial de una fe totalmente ateísta. La muerte de Dios es algo querido por él y por todos e incluso anima a eliminar la sombra de Dios-muerto pues es un residuo peligroso. Nietzsche reconoce que se necesitarán siglos para que la sombra de Dios desaparezca de la masa de los humanos.

El loco es el que pone el dedo en la llaga y dice verdades que nadie se atreve a decir. Nietzsche no se inventa el acontecimiento de la muerte de Dios. Estaba en el ambiente. Los tiempos no eran propicios para la fe en Dios. El clima intelectual estaba teñido de ateísmo tanto en el terreno filosófico como en el científico. Sin embargo, la fe en Dios seguía viva. Había miedo a proclamar el ateísmo.

En medio de este clima, lo que hace Nietzsche es dar la noticia de la muerte de Dios, ayudar a caer en la cuenta de la importancia del fenómeno, que califica como “el más grande de los acontecimientos recientes”, y a tomar conciencia de las gravísimas consecuencias. ¿Por qué? Porque la fe en Dios había conformado hasta entonces Europa y había sido la base espiritual de su cultura. “La muerte de Dios comienza a proyectar sus primeras sombras sobre Europa” (*La Gaya Ciencia*, 343). Desaparecida esa base, la cultura europea se veía amenazada y corría el peligro de desmoronarse.

Nietzsche prevé que su proclamación de la “muerte de Dios” suscitará en la gente común el sentimiento de precipitarse en una “nada infinita”, en el vacío y oscuridad totales; el mar infinito está abierto... “Por fin el horizonte se nos presenta libre... finalmente pueden zarpar de nuevo nuestras naves a pesar de todos los peligros. Toda audacia está de nuevo permitida; el mar, nuestro mar, está otra vez abierto, quizá no ha habido un mar tan abierto” (*La Gaya Ciencia*, 343). En la fe ateísta el hombre recupera la libertad pero se siente con miedo ante este nuevo horizonte. Con la fe ateísta tiene lugar la liberación del hombre: surge una historia nueva de la humanidad, una historia más gloriosa que cualquier historia del pasado. La noticia sobre la muerte del viejo Dios hace sentir a los filósofos, los espíritus libres, como seres iluminados por un nuevo amanecer; nuestro corazón rebosa de gratitud, asombro, presentimientos, esperanza. Finalmente, se nos vuelve a aparecer el horizonte despejado.

La filosofía concibió a Dios como un teórico “puro” de este tipo, situado más allá de toda subjetividad y de todas las concepciones relativas de los humanos y capaz, a la vez, de penetrar con su mirada en el corazón y en la raíz (o causa) de los afectos. Dios fue, pues, concebido por los filósofos como absolutización del esquema gramatical básico de la teoría y de la posi-

ción del espectador no participante. Éste es el Dios contra el que Nietzsche se dirige y cuya muerte anuncia¹⁸. Un Dios pensado como causa de todas las cosas, esto es, como prolongación del esquema de nuestras explicaciones y simplificaciones, en las que reducimos todo a “casos idénticos” y a leyes. Un Dios, en fin, que siendo el resultado de la absolutización de un esquema, lo es de la “fe”, si se prefiere, en la gramática de nuestro pensamiento como forma de una verdad absoluta. La “muerte de Dios” importa en cuanto es el indicio de un hundimiento del recurso a un sentido pre-establecido y el signo precursor de una nueva posibilidad para la libertad de crearse por fin a sí misma sin requisitos previos.

La “muerte de Dios” significa que el concepto de Dios en el que éste es pensado como la posición teórica absoluta más allá de la vida, el “conocimiento” de Dios así afirmado, lo es en y desde el nihilismo. Sólo que, si en el caso del esquema de la representación teórica o de la ontología moral el conocimiento desenmascarador de su condición de esquema condicionado y específico no hace, por sí mismo, posible ya su eliminación, aquí lo único que queda, en principio, superado es “el Dios moral”. Las exigencias morales dejan de valer, en efecto, tan pronto como deja de creerse en el carácter absoluto de su pretensión. Ahora bien, por mucho que Nietzsche hable de la muerte de Dios, no nos desembarazaremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática, como él mismo nos advierte¹⁹. El nihilismo es descrito, así, como la “fe” insuperable en un Dios ya muerto, como una fe no superable a voluntad, en fin, en una “filosofía común de la gramática”, que opera más allá de las propias diferencias de contenidos cosmovisionales.

A la fe atea le seguirá el nihilismo. El Dios cristiano ha sido durante veinte siglos el sentido y el fin de la humanidad y del mundo, y el resultado de su muerte no puede ser sino la ausencia de sentido, el vacío. El nihilismo tiene dos sentidos: La desaparición del supramundo ideal y la aceptación del vacío que surge de la destrucción de ese idealismo. El nihilismo es la nada y la aceptación de la nada. No hay respuesta al “por qué” ni al “para qué”: nada es verdadero, todo está permitido.

Se necesita fuerza para vivir en un mundo sin Dios, sin moral, sin sentido “más allá del bien y del mal”. Con la muerte de Dios el ser humano recupera su libertad y su creatividad, y se torna autosuficiente. Nietzsche des-

18. NIETZSCHE, F., *Thus Spoke Zarathustra*, 68. Nietzsche creería sólo en un Dios que supiera danzar.

19. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, 59.

cribe el camino hacia la plena libertad a través de bellas y expresivas imágenes.

La primera es la que habla de las tres transformaciones del espíritu en camello, del camello en león y del león en niño²⁰. La transformación del espíritu en camello se caracteriza por el sometimiento a la ley moral, que obliga al ser humano a cargar con fardos pesados por la obediencia a Dios. Con la transformación del camello en león, el ser humano logra la *libertad de*: se libera de los preceptos morales, de las leyes, de la voluntad divina. La persona hace un acto de afirmación de la voluntad: “yo quiero”. La transformación del león en niño es la metamorfosis suprema, que lleva a la libertad positiva, a la *libertad para*, que se traduce en la búsqueda de alternativas, creatividad y sentido lúdico. El ser humano conquista su mundo y quiere su voluntad. Esta transformación requiere un nuevo nacimiento con los dolores de parto propios de quien lo engendra. Hay que pasar del “tú debes” (moral del camello) anterior al “yo quiero” (moral del león) de la responsabilidad propia, sin normas externas; y, a través de éste, se llega a la plenitud del “yo soy”, propio de la inocencia del niño, sin interferencias externas, como estando dentro de la nada, la existencia sin más, sin reflexión, en la pura espontaneidad.

Nietzsche rechaza sobre todo el Dios de la moral que impone desde fuera leyes y sanciones. Para sobrevivir a la muerte de Dios y al nihilismo será necesario transformar al hombre que hemos conocido hasta ahora. Deberá surgir el hombre del futuro, el superhombre, “vencedor de Dios y de la nada”, que puede renunciar a todas las esperanzas supratemporales. Su existencia será meramente facticidad en la fidelidad a la tierra, sin trascendencia. “Han muerto todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre”²¹. Como no hay dioses la humanidad debe avanzar, debe ascender y ocupar el lugar de los dioses; por eso está obligada a ser creativa.

4. La crítica del cristianismo

Nietzsche parte de la complejidad del hecho religioso; nos dice que el estudio de los hombres religiosos es una “caza mayor” y exige recorrer bosques inmensos inexplorados²², pero parece que pronto olvida este punto de

20. NIETZSCHE, F., *Thus spoke Zarathustra*, 54-56.

21. *Ibid.*, 104.

22. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía de futuro* (=Libro de bolsillo 406), Alianza editorial, Madrid 1972, (45) 71-72.

partida, pues no es nada prudente cuando habla del cristianismo; ya que se deja llevar por una actitud pasional y conflictiva, como inmediatamente veremos.

El cristianismo, en cuanto “platonismo para el pueblo”²³, cae en el veredicto nietzscheano de nihilismo, en la medida en que en él y con él se institucionaliza y difunde el pensamiento moral. El platonismo significa la negación del mundo real en nombre de un mundo verdadero de las ideas, en nombre de un deber ser que él mismo representa y que, en cuanto máscara e instrumento a un tiempo de la voluntad de poder, está en sus propios orígenes.

La crítica del cristianismo y la crítica de la modernidad²⁴ son una misma cosa, ya que ésta ha asumido los valores del cristianismo. Incluso los ilustrados, que combatieron la idea de Dios, aceptaron la moral cristiana. También ellos predicaron el amor al prójimo, la compasión, la lucha contra los malos instintos, la humildad, el respeto al deber, la justicia, la igualdad, etc.

Nietzsche en *El Anticristo* arremete duramente contra el cristianismo. Lo acusa de luchar contra los instintos fundamentales, de tomar partido por lo débil, lo bajo y malogrado, de negar la vida, de impulsar la decadencia de la especie. Nietzsche concluye diciendo que es indecente ser cristiano.

El punto central de la crítica al cristianismo es que va en contra de la vida²⁵, y es una religión decadente. Dios se presenta como enemigo de la vida y, por lo tanto, si queremos afirmar la vida, tenemos que negar al enemigo de la vida. Es la misma crítica que ha hecho de la moral, pues va también en contra de la vida. Nietzsche presentará una nueva moral, regida por el instinto de vida²⁶. La vida y la voluntad de vivir o de poder que en ella se

23. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien*, 19.

24. Nietzsche también critica la modernidad por haber asumido una moral decadente. La democracia era para él una forma decadente de Estado; la igualdad por la que había luchado Europa era el “final de la justicia”. Nietzsche insiste en que somos desiguales y nadie debe pretender igualarnos (SAFRANSKI, R., *Nietzsche*, 76). Nietzsche considera que un Estado democrático con su orientación al bienestar general, a la dignidad humana, la libertad, la justicia distributiva y la protección de los débiles, impide la posibilidad de desarrollo de grandes personalidades.

25. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, 54: “Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*...” NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, 57: “Casi toda la moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada se dirige, por el contrario, precisamente *contra* los instintos de la vida.”

26. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, (18) 43: “Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu es uno de los conceptos de Dios más corruptos que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de los dioses... ¡En Dios, declaraba la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida!”.

muestra, es el fundamento de los valores. En cada valor se despliega una voluntad de poder. Así, los hay que brotan de una vida rebosante, y otros, que nacen de la miseria, de la debilidad.

Nietzsche critica la religión judeo-cristiana, que por su práctica y valoración antivitales, promueve una actitud negativa frente a la vida. El cristianismo ha desplazado el centro de gravedad; ya no se ocupa de la vida, sino del más allá, que es como decir la nada²⁷. El cristianismo ha estado tan preocupado por la inmortalidad individual que muchas veces ha despreciado y olvidado el más acá, la vida, precisamente lo único importante. La concepción de la vida después de la muerte ha servido, históricamente, para despreciar la vida concreta. Al poner la perfección en otro mundo, los hombres han despreciado éste. Los cristianos en vez de luchar por llegar a ser perfectos aquí y ahora, han puesto su esperanza en un futuro lejano²⁸.

En cambio, en el Evangelio, en la vida de Jesucristo, no se observa nada de esto. Al contrario, Jesús es el hombre pegado a la tierra que trata de ayudar a que la vida sea mejor: consuela, perdona, cura a los enfermos, se acerca a los desarraigados. Precisamente, la religión cristiana es una religión de vida y no de muerte, y el Dios cristiano es un Dios de vivos y no de muertos. Ahora bien, hay que reconocer que en determinadas épocas y ambientes, se ha dado mucha importancia a la muerte y la religión cristiana ha estado centrada en la muerte; y los cristianos, más que resucitados, hemos parecido sepultureros²⁹.

La crítica al Dios cristiano viene porque impide que los hombres se desarrollen, que lleguen a su plena autonomía, ya que viven dependiendo de alguien que está fuera del mundo. Dios viene a ser para ellos el sustituto de todo aquello a lo que el hombre se agarra como tabla de salvación ante los problemas de la vida. Como Dios es el “no” a la vida, el cristianismo es una religión nihilista, contraria a la vida; pues expresa resentimiento contra la vida³⁰.

27. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, (43) 74-75: “Cuándo se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida sino en el “más allá” –en la nada– se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad... El cristianismo es una rebelión de todo lo que –se arrastra– por el suelo contra lo que tiene altura: el Evangelio de los “viles” envilece...”.

28. KAUFMANN, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton⁴, New Jersey 1974, 346.

29. NIETZSCHE, F., *Thus spoke Zarathustra*, 116. Nietzsche reprocha a los cristianos no parecer redimidos, sino vivir aherrojados en cadenas. Los cristianos tendrían que aparecer como enamorados y testigos de la vida nueva, reflejar en su vida la gloria y el gozo de la salvación de Dios.

30. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, (47) 82-83. “Ha sido venerado como Dios... para nosotros es un crimen contra la vida. Nosotros negamos a Dios en cuanto Dios... Si se nos

Desde la ilustración, esta presentación de Dios es difícilmente aceptable, sería un Dios “tapaagujeros”, un Dios para impotentes, para personas que no han llegado a la mayoría de edad. La autonomía del hombre y su capacidad para resolver los problemas estaría prácticamente anulada, sería un Dios que impediría al hombre realizarse como tal, alcanzar su propia autonomía, un Dios que impediría al hombre ser hombre.

El cristianismo afirma la vida eterna y feliz y, con ello, demuestra ser una forma de hedonismo, es decir, una doctrina que promueve la búsqueda del placer como sentido de la vida, pero de un placer que se reserva para después de la muerte. Nietzsche recuerda que la fe cristiana esconde el deseo de que las cosas sean como nosotros quisiéramos, de acuerdo con nuestros más profundos deseos. Pero esta salvación cristiana es ilusoria, en realidad produce lo contrario de lo que anuncia: al pedir entrega, sacrificio, condenar la sexualidad, la corporalidad... lo que promueve es la muerte. El mundo eterno, inmutable que se promete es, en realidad, el silencioso reino de la nada. El cristiano no puede soportar la vida tal como es, con su sufrimiento y falta de sentido, y entonces ha de huir hacia un más allá que no existe. El secreto oculto del cristianismo es el odio a la existencia sensible y real, en virtud de una hipotética otra vida. El cristianismo representa la venganza del débil, de los que quieren la nada porque la vida nunca podría ser querida por ellos: se les hace sumamente dura.

Para Nietzsche la interpretación moral³¹ convierte el mundo en algo propiamente “insoportable”. El cristianismo, con esta interpretación moral, ha intentado superar el mundo, vencerlo, reconciliando al tiempo al hombre consigo mismo y con el mundo. Con el odioso resultado de haber llevado finalmente al hombre al “empequeñecimiento”, al “empobrecimiento”. Sólo la más mediocre e insignificante especie de hombre, la de los hombres del rebaño, encontró ahí su honra, sólo ella fue impulsada y pudo, al precio de una ficción y un “no”, sentirse reforzada. Esta ha sido una historia en la

demostrase ese Dios de los cristianos, sabríamos creerlo menos aún. Dicho en una fórmula: *deus qualem Paulus creavit, dei negatio*. Una religión del cristianismo, que en ningún punto tiene contacto con la realidad...”. Véase también *El Anticristo*, (52) 91: “Si tuviéramos en el cuerpo cierta cantidad, aunque fuera muy pequeña, de piedad, un Dios que nos cura a tiempo del resfriado o que nos hace subir al coche en el preciso instante en que se desencadena un aguacero, debería ser para nosotros un Dios tan absurdo, que aunque existiese, habría que eliminarlo. Un Dios como criado, como cartero, como calendario, en el fondo, una palabra para designar la especie más estúpida de todas las causalidades”.

31. SAFRANSKI, R., *Nietzsche*, 194-197. Para Nietzsche la historia de la moral no es moral, y en los sentimientos morales no se mueve lo bueno en el hombre, sino que se apoya en ella toda una larga historia de costumbres e inculcaciones culturales.

que lo que finalmente se ha expresado es una voluntad de poder “mediante la que, bien los esclavos y oprimidos, bien los fracasados y atormentados por ser como son, bien los mediocres, han hecho el intento de imponer los juicios de valor más favorables para ellos”.

De ahí que Nietzsche hable de dos tipos de moral, la moral de los señores que sigue ideales nobles y la moral de los esclavos (impotentes, degradados) que sigue ideales plebeyos. El criterio de tener o no tener resentimiento es el que permite distinguir entre una *moral de los señores* y una *moral de los esclavos*. El resentimiento es una expresión de debilidad e impotencia. Nietzsche está en contra del resentimiento, porque es una emoción amarga y repugnante que los fuertes no pueden sentir; sólo los débiles se alimentan de ella. El resentimiento es una emoción que no promueve la excelencia personal, sino que reside en una estrategia competitiva para destruir o amenazar a otros. El esclavo está siempre condicionado por lo exterior que le debilita, exterioridad a la cual se opone y niega como modo de obtener una cierta valía y aprecio de sí mismo. Este autoaprecio procede, pues, de una negación y oposición. El juicio de los débiles es: “Tú eres malo, yo soy bueno”. Su bondad nace de la reacción negadora, del debilitamiento del fuerte. Ellos actúan siempre a la contra. El juicio de la moral aristocrática, de toda moral afirmativa, es juntamente el contrario: “Yo soy bueno, tú eres malo”. Primero está la afirmación y después la negación nacida de aquélla. El “tú eres malo” no es más que algo que se desprende de una serena y triunfal afirmación de sí mismo.

Es precisamente de esta moral de esclavos de dónde arranca el cristianismo y toda la moral cristiana. La psicología del cristianismo nace del espíritu de resentimiento de los débiles. La fe cristiana es un refugio para los débiles, y la moral cristiana es una moral de los débiles y esclavos. Entonces el resentimiento se hace creativo y genera valores que condenan todo aquello que los fuertes consideraban bueno³². La nueva moral es el producto de una rebelión de los esclavos, una reacción defensiva frente a la moral de los nobles. Esta moral no busca la excelencia y la perfección en uno mismo, sino que surge de un prejuicio defensivo frente a aquellos que son capaces de conseguir la felicidad, que los débiles no pueden alcanzar. El resentido sólo es capaz de valorar negando y desvalorizando. El resentido odia la fuerza del otro y busca su venganza en desposeerle de ella, no para disfru-

32. NIETZSCHE, F., *La Genealogía de la moral. Un escrito polémico* (=Libro Bolsillo 356), Alianza editorial, Madrid⁴ 1979, I (10), 42-43.

tar de ella, sino para impedir su goce por los demás. El resentido reproduce en su vida el colmo de la venganza y de la envidia³³.

Los débiles no toleran la virtud de los fuertes ya que les recuerda su propia mediocridad, todo en la vida les hace daño y les resulta excesivo; entonces acumulan odio y resentimiento contra los que viven valientemente. Este odio se dirige contra los fuertes con el fin de rebajarlos y evitar el agravio comparativo. El arma utilizada para conseguirlo es la ética altruista³⁴. Por medio de ella se pide al hombre excelente que se sacrifique, que sea humilde y se reprima. Así vence el resentimiento y el fuerte es igual al débil. El cristianismo es heredero de esta transvaloración moral realizada por los judíos, de la rebelión de los esclavos en la moral. El cristianismo no es la religión del amor, sino la del odio contra los buenos, los nobles, poderosos; pues defiende la bondad de los débiles y cansados de la vida.

En esta crítica al altruismo, Nietzsche no es nada original, sino que sigue el ejemplo de otros filósofos, como Platón, Aristóteles o Kant. Todos ellos sitúan la propia perfección y la excelencia como la meta de la moralidad. Aunque al igual que los griegos, Nietzsche considera que la propia perfección se consigue mejor en compañía de los amigos. Zaratustra, por ejemplo, no invita a amar al prójimo, sino a los amigos³⁵.

Nietzsche afirma que el amor cristiano y la idea de igualdad de los hombres³⁶ tiene su origen en el rencor reconcentrado de los débiles, que no quieren resignarse a las relaciones existentes del poder y se sienten incapaces de cambiarlas: el resentimiento es “el odio reprimido de los débiles”³⁷. Los ideales de bondad, humildad, de amor a los enemigos y de justicia en la

33. NIETZSCHE, F., *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Traducción de Genoveva Dieterich, Alba, Madrid 1999, (304), 243: “¡Como yo no puedo tener *algo*, el mundo entero no ha de tener *nada*, el mundo entero no ha de ser *nada*!”.

34. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, 108-109. Nietzsche critica la moral altruista pues lleva a no valorar la vida personal; de hecho pone el centro en motivos desinteresados, olvidándose de sí mismo. Nietzsche hace una crítica al altruismo en *Aurora* (131-148) 130-149.

35. NIETZSCHE, F., *Thus Spoke Zarathustra*, 87-88.

36. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien*, (202-203) 133-137. Nietzsche considera el movimiento democrático no como una forma de decadencia de la organización política, sino como una forma de decadencia total, esto es, del empequeñecimiento del hombre. Esto lleva a la degeneración global del hombre al convertirlo en un animal de rebaño, un animal enano dotado de igualdad de derechos y exigencias. Véase también *Crepúsculo*, 115-116.

37. NIETZSCHE, F., *La Genealogía*, I (10) 43. La moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, impregnado de vida y de pasión; la moral de los esclavos, por el contrario, dice no. Esta inversión de la mirada que establece valores es fruto del resentimiento. La moral de los esclavos nace siempre por oposición a un modelo externo al que se opone, su acción es *reacción*.

tierra son fabricados en el taller de los incapaces de una acción victoriosa, es decir, de los débiles³⁸.

El cristiano es, en efecto, para Nietzsche “el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo hombre”, exactamente lo contrario, por tanto, de ese tipo superior, digno de vivir y seguro del futuro, erguido sobre la tierra con el gran “sí” en los labios, que él mismo considera como “el más valioso”. El cristianismo ha hecho una guerra a muerte a este tipo superior de hombre, ha proscrito todos los instintos fundamentales³⁹. Al prohibirse el placer (que no son capaces de obtener), al despreciar el cuerpo⁴⁰ y cultivar lo negativo (el odio a la vida), el débil se hace cada vez más resentido. Este resentimiento se manifiesta en la creación de una moral llena de prohibiciones y limitaciones al disfrute. Ello es debido a que los débiles no soportan que otros sí puedan disfrutar de la vida mientras para ellos sólo significa dolor. La sexualidad⁴¹ y la agresividad de los “fuertes” son reprimidas.

El veredicto final nietzscheano del cristianismo como “religión de la compasión⁴²” y caldo de cultivo de los valores nihilistas, de los valores de decadencia, encuentra aquí su lógica profunda. De ahí la vinculación profunda que Nietzsche establece entre cristianismo y nihilismo. Porque la compasión, ese rasgo central del cristiano, no es, desde este prisma, sino la

38. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, 113: “Nuestras virtudes están condicionadas, vienen provocadas por nuestra debilidad... La “igualdad”, un cierto asemejamiento efectivo, que en la teoría de la “igualdad de derechos” no hace otra cosa que expresarse, es parte esencial de la decadencia: el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros...”.

39. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, (5) 29-30: “El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado, ha hecho un ideal de la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte; ha corrompido la razón incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual al enseñar a sentir como pecaminosos, como *tentaciones*, los valores supremos de la espiritualidad.” NIETZSCHE, F., *Más allá del bien*, 89. Nietzsche acusa al cristianismo de poner cabeza abajo todas las valoraciones y quebrantar a los fuertes, debilitar las grandes esperanzas, pervertir todo lo soberano, varonil, conquistador, en definitiva, todos los instintos. Transformando todos esos sentimientos vitales en inseguridad, tormento de conciencia, autodestrucción, más aún, han dado la vuelta a todo el amor a lo terreno y al dominio de la tierra, convirtiéndolo en odio contra la tierra y lo terreno.

40. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, 125: “El cristianismo, que ha despreciado el cuerpo, ha sido hasta ahora la más grande desgracia de la humanidad”.

41. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo*, 135: “Sólo el cristianismo, que se basa en el resentimiento contra la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: ha arrojado basura sobre el comienzo, sobre el presupuesto de nuestra vida”.

42. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, (7) 31-32. “Al cristianismo se le llama religión de la compasión... Uno pierde fuerza cuando compadece... en toda moral aristocrática se considera a la compasión una debilidad... la compasión es la praxis del nihilismo... Dicho una vez más: este instinto depresivo y contagioso obstaculiza aquellos instintos que tienden a la conservación y a la elevación del valor de la vida...”.

praxis del nihilismo, un instinto depresivo y contagioso que “obstaculiza aquellos instintos que tienden a la conservación y a la elevación del valor de la vida”; un instinto bajo que “tanto como multiplicador de la miseria cuanto como conservador de todo lo miserable es un instrumento capital para la intensificación de la *décadence*”. Y de ahí también que el sacerdote sea considerado, en el contexto nihilista-cristiano, como una especie superior de hombre, cuando en realidad no es, siempre según el veredicto nietzscheano, sino un “negador, calumniador, envenenador profesional de la vida”. Se trata de un proceso que es el del paso mismo del mago al sacerdote. Si el primero ejecuta el ademán auroral de dominio de un cosmos al que –como luego hará mucho más eficazmente el científico– impone leyes, el segundo se centrará ya en otra imposición, la de “leyes morales” del comportamiento físico, y su bondad nace de la reacción negadora, del debilitamiento del fuerte. Ellos actúan siempre a la contra. Un comportamiento cuyo dominio requerirá también por tanto, un complejo arsenal de técnicas: castidad, ayuno, disciplina de los sentidos, confesión, penitencia.

Los textos contra la compasión son duros y abundantes. La compasión es antitética de los efectos tonificantes que elevan la energía del sentimiento vital: produce un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece. La compasión es mala para quien la ejerce, como para quien es compadecido. La compasión, en cuanto sentimiento⁴³, no ayuda a los compadecidos hacia la felicidad, la perfección y el bienestar. Dedicándonos a la compasión, o haciendo obras de caridad nos apartamos de nuestro propio camino que es demasiado duro y exigente, nos escapamos de nuestra conciencia individual para refugiarnos en la conciencia de los demás⁴⁴. La compasión no es desinteresada, toda nuestra conducta es egoísta y no podemos cambiarlo. La compasión, sin embargo, es nuestro mal amor hacia nosotros mismos, mientras que el amor por el amigo y hacia nuestra propia perfección⁴⁵ es un amor superior. Con la compasión aumenta y se multiplica más aún la merma de fuerza que ya el padecer aporta en sí a la vida. Para

43. Nietzsche entendería la compasión como sentimiento de lástima o el simple compadecerse que no se queda más que en eso. Por lo que este ataque no va contra el sentido profundo de la compasión cristiana, que te hace ser consciente de los males y sufrimientos del mundo y de la gente, te lleva a sentirte cercano a ellos y te hace luchar para eliminarlos, como se puede ver claramente en la parábola del buen samaritano.

44. NIETZSCHE, F., *La Gaya ciencia*, Sarpe, Madrid 1984, (338) 164.

45. KAUFMANN, W., *Nietzsche*, 371. Nosotros tenemos que concentrarnos primero en nuestra propia perfección y el autoconocimiento; ésta es nuestra principal tarea. Por eso, correr a ayudar a otros es una debilidad psicológicamente hablando: dar limosna a otros es más fácil que esforzarse por conocerse y mejorarse a uno mismo.

Nietzsche todo lo que procede de la debilidad es malo y decadente. Apostó siempre por lo que nunca tuvo: por la fuerza, la alegría, el humor, la salud y la plenitud desbordante⁴⁶. El padecer mismo se vuelve contagioso mediante el compadecer. Uno nunca compadece a quien admira.

El cristianismo es el sacrificio de toda libertad, se convierte en una religión de esclavos y no de hombres libres. La persona fuerte no se apoya en la compasión, sólo la persona débil necesita apoyarse en algo externo a ella, sea lo que sea; compasión, normas, leyes, etc. Nietzsche soñó con una clase de hombres que no se mintiese a sí misma y se elevase por encima de las servidumbres sociales. Parece que aspiraba a una especie de hombre completo, libre y soberano. Deseaba la superación de lo conocido y que el futuro primase sobre el pasado.

Nietzsche pretende decirnos que la vida es el único valor y la única fuente de valor, y por lo tanto, que tenemos que tomar todos nuestros valores de ella. Tenemos que aceptar la vida, decir "sí" a una vida en plenitud, apostar por la vida. Debemos obtener todos los criterios, incluso los de racionalidad y verdad, de la vida misma. Lo que no favorezca la vida debe rechazarse como algo falso.

Nietzsche desenmascara también la idea de amor⁴⁷. Zaratustra repudia el amor al prójimo pues es sólo un mal amor a sí mismo. Nietzsche no ataca el espíritu del sermón del monte, sino la moral filistea, es decir, la moral de

46. Nietzsche llegó a escribir frases: "Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y, además, se debe ayudarlos a perecer." Es conocido lo que nazis y fascistas hicieron de estas proclamas. La interpretación fascista nietzscheana había sido iniciada por la hermana del filósofo, Elisabeth, que se casó con un antisemita muy activo, Bernhard Förster. Los mejores intérpretes de Nietzsche, Colli y Montanori, rechazan esta interpretación. En los textos aducidos ven el ataque de Nietzsche a la moral idealista. El autor de Zaratustra se propuso desenmascarar la ausencia de virilidad y la hipocresía disimuladas bajo la sensiblería humanitaria. Quiso poner al descubierto la mentira de la vida burguesa; se propuso hostigar la beatitud de rebaño de los profesores de moral de su época. Nietzsche rechazó los valores proclamados por el fascismo (fuerza militar, patria, nacionalismo, antisemitismo, pangermanismo). Además Nietzsche manifestó su simpatía por los judíos contemporáneos. Véase *Más allá del bien*, (251) 205-207 y su abierta crítica a los antisemitas de su época; postura extraña y poco frecuente en la Alemania de su tiempo. Tampoco hay que olvidar que afrontó la mayor ruptura de su vida, la de su amistad con Wagner, porque éste defendía el pangermanismo, el antisemitismo y un cristianismo decadente.

47. KAUFMANN, W., *Nietzsche*, 371. Nietzsche ataca una idea de amor que no corresponde con el ideal cristiano. Lo que él ataca es el resentimiento que frecuentemente se esconde detrás de la respetable fachada de la virtud cristiana. Ser bondadoso cuando se es demasiado débil y tímido para actuar de otro modo, ser humilde cuando actuar de otro modo tendría malas repercusiones.

los hombres vulgares o débiles. El amor generalmente es egoísta, pues es muy frecuente que las personas inmaduras, aquellas que no saben estar solas, mediante el amor al prójimo lo que hacen es huir de sí mismas y, lo que es peor, quieren hacer de ello una virtud. El amor puede ser fructífero para las dos personas si intentan perfeccionarse a sí mismas; por eso, según Nietzsche, la relación más alta posible entre los seres humanos es el amor de amistad.

El amor puede ser simple codicia, un amor a sí mismo, tratar de poseer o dominar al amado. En la misma acción caritativa, uno lo que hace es buscarse a sí mismo. En el fondo, cuando amamos pensamos en nosotros mismos; nuestros actos de caridad muchas veces son interesados, un pretexto para sentirnos bien; muchos actos de amor sólo reflejan orgullo⁴⁸. “Nuestro amor al prójimo, ¿no es ansia de nueva propiedad?... Ante un hombre que sufre, aprovechamos de buen grado la oportunidad ofrecida de tomar posesión de él; esto es lo que hace por ejemplo el caritativo y compasivo, también él llama “amor” al ansia de nueva posesión que en él se ha despertado” (*La Gaya Ciencia*, 14). El amor sexual es el mayor deseo de propiedad, un deseo de poseer.

Nietzsche reconoce y afirma la animalidad como la esencia del hombre; ese es el pensamiento grave, decisivo... y eso que podemos llamar *pathos* dionisiaco, es lo contrario de la compasión cristiana. Combatiendo el cristianismo⁴⁹ combatía la falsa religión, la religión racionalista, antropocéntrica, que concedió al hombre una posición aislada en el mundo, y para poder hacerlo renegó la animalidad en el hombre.

48. *Aurora* (133) “...En el fondo, pensamos mucho más en nosotros mismos que en los demás, al observar las resoluciones que adoptamos en aquellos casos en que no podemos evitar el espectáculo que ofrecen los que padecen y gimen en la miseria... Al realizar actos de caridad, lo que hacemos es librarnos de ese padecimiento personal nuestro... queremos librarnos de un dolor, también lo es que cedemos a un impulso de júbilo, júbilo provocado por el espectáculo de una situación opuesta a la nuestra... Todo esto, y cosas más sutiles todavía forman la caridad”. También *Aurora* (344): “El hombre caritativo satisface una necesidad de su alma haciendo el bien. Cuanto mayor sea esta necesidad, menos se pone en el lugar de aquel a quien socorre y al que sirve para satisfacer dicha necesidad, y hasta resulta duro y ofensivo en algunos casos”.

49. El hombre es cuanto “desea”; es la bestia más absurda porque aspira a valores e ideales que no puede alcanzar y así introduce en su existencia la contradicción interior insuperable. Con la aceptación de una forma ética de la vida, ratifica su disociación incurable de sí mismo: se siente siempre despojado de su propio ser y siempre intentando superarse hacia el proyecto vacío de sí mismo. Nietzsche espera que una vez liberada la humanidad por la muerte de Dios, la existencia humana llegará a una plena coincidencia consigo misma en la inocencia autosuficiente.

En la 2ª parte de la *Genealogía de la moral* presenta los presupuestos básicos de la conciencia, o mejor dicho, de la mala conciencia. Nietzsche ve en el hombre el rasgo de animalidad. La crueldad existe en el hombre y no lo podemos olvidar diciendo que todos somos buenos y que podemos vivir la existencia edulcorada del “alma bella”. La crueldad forma parte de la esencia del hombre, es como un instinto básico, el placer de ver el sufrimiento y el placer de hacer sufrir⁵⁰. La crueldad es un trasfondo oculto de la cultura humana. La crueldad atraviesa toda la historia de la cultura; sin crueldad no hay fiesta. Así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre. El hombre es siempre bestia: o hacia fuera, por medio de las pulsiones externas que crean la violencia, o hacia dentro, en el automartirio de la conciencia moral, con la culpa o creación de la mala conciencia⁵¹.

La fuerza constructora de estados es la misma que, reorientada hacia el interior, crea la mala conciencia y construye ideales negativos. Se trata de la voluntad de poder que anteriormente se vertía hacia fuera como violencia conquistadora y que ahora, reprimida en el interior del individuo, se dirige contra él mismo. El hombre somete y reprime sus instintos e impulsos. Entonces éstos se desahogarán hacia dentro, la crueldad que antes el hombre vertía hacia fuera ahora la emplea consigo mismo: eso es la mala conciencia. Pero ésta adquiere toda su crueldad con la religión. También aquí se trata de una deuda pero, al ser una deuda adquirida con Dios, se convierte en impagable: el dolor se multiplica en el interior del ser humano.

La persona se divide en su interior en una parte que domina, un aspecto interior tiránico, crítico con uno mismo, “artista” en cuanto pretende dar forma a la parte animal e instintiva de uno mismo reprimiéndola y castigándola. Se escenifica en nuestro mundo interno un juicio en el que nos constituimos en agresores y agredidos y nos decimos “no”, condenándonos y despreciándonos. El mundo interior nace de esta autoagresión sadomasoquista en que consiste la mala conciencia. De ella surgen los más bellos ideales éticos, que no son más que la expresión de una voluntad de humillarse y hacerse daño: los ideales del desinterés, autonegación, sacrificio de sí mismo. El placer que siente el desinteresado, el abnegado, el que se sacri-

50. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien*, (229) 177. Esta crueldad no sólo surge de gozar ante el sufrimiento ajeno, sino que encuentra gozo en el propio sufrimiento.

51. NIETZSCHE, F., *La Genealogía*, II (6) 74-76 y II (16) 96-97.

fica, pertenece a la crueldad⁵². Sólo un gusto en el propio maltrato explica esta perseverancia en la propia humillación, que siente el ser humano.

Nietzsche valora y ve en la filosofía ciertas experiencias ascéticas, pero aquí estos ideales no son envenenamiento de las fuentes de la vida, no son una posición contra la vida. Lo que los filósofos buscan en el ideal ascético es el mantener su independencia creativa y fecunda por encima de todo. En cambio, el ideal ascético del sacerdote es un recurso a la vida débil y enferma para seguir viviendo. El hombre ha colocado ideales en su vida que pertenecían al más allá; eran inventos de sacerdotes e ideales contrarios a la naturaleza. Ya vimos en la segunda parte de la *Genealogía de la moral* el primer aspecto de la mala conciencia: multiplicación del dolor por interiorización de los instintos. Ahora, en la tercera parte se descubre el segundo aspecto: interiorización del dolor por cambio de dirección del resentimiento, potenciando con los ideales ascéticos las fuerzas reactivas⁵³.

Los ideales ascéticos imponen la renuncia a las pasiones. El portador de estos ideales es el sacerdote (real o simbólico). Él modifica la dirección del resentimiento⁵⁴, convence al enfermo de que él mismo es culpable de su enfermedad, le consuela y propone ideales de renuncia. Si en un principio el resentimiento estaba dirigido hacia fuera, ahora lo estará hacia dentro: el sacerdote explica que el sufrimiento es causado por el propio pecado, somos culpables de nuestro propio padecer. El sacerdote reinterpreta la crueldad vuelta hacia adentro (la mala conciencia), y halla la causa del sufrimiento en la noción de "pecado": la causa del sufrimiento está dentro de ti, en una culpa; tu sufrimiento es un estado de pena por tu culpa. El enfermo, de este modo, se ha convertido en pecador. Su dolor es el castigo merecido. Tenemos razones para odiarnos. Estos han constituido el único tipo de ideal hasta ahora existente. Por ello, siempre que el hombre ha querido elevarse lo ha hecho contraponiéndose a sus instintos. Toda voluntad ha sido, hasta el presente, ascética, es decir, voluntad de autosacrificio. Mas al querer

52. NIETZSCHE, F., *La Genealogía*, II (18) 100: "Sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el valor de lo no-egoísta". Véase también *Más allá del bien*, 177.

53. NIETZSCHE, F., *La Genealogía*, III (28) 185-186. "...El ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo – ¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una voluntad!... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada* a no querer..."

54. NIETZSCHE, F., *La Genealogía*, III (15) 147.

estos valores, la voluntad quería la nada, la nada del “más allá” por el que los hombres se esforzaban. Faltos de alternativa, la voluntad prefería querer la nada a no querer nada. Esta voluntad de la nada es una aversión contra la vida. Por eso, todo el proceso acaba en negativo, en pesimismo, en la tragedia del nihilismo.

El asceta es un virtuoso del decir no. Es un poderoso anti-Diónisos. En el asceta se encarna la vida como espíritu, como un espíritu que poda la vida. Nietzsche habla de esto con cierta admiración, pues se da cuenta de que él mismo, a pesar del sí dionisiaco, es más bien una naturaleza ascética⁵⁵.

Nietzsche vislumbra en el cristianismo una religión nihilista en la que late oculta una moral reactiva, inspirada en última instancia por una moral decadente, que ha llegado al hombre europeo de modo poderoso y recurrente a los ideales ascéticos que, en definitiva, no son otra cosa que el intento que hace la vida débil para sobrevivir, impulsando lejos de sí cuanto la contraría. En la religión como tal, no descifra Nietzsche sino el conjunto de medios morbosos a que el hombre recurre para confortar su enfermedad. Si la religión encuentra su razón de ser, su fuerza genuina en el miedo, también es cierto que ese miedo nace en el momento mismo en el que el hombre se enfrenta –como subraya Nietzsche– a sí mismo y siente su incapacidad profunda para automanifestarse y afirmarse en un mundo hostil. Nietzsche acusa al cristianismo de no ser creador y de haber sumergido a la humanidad en la actitud negativa y reactiva, a lo que de suyo lleva la mala conciencia; oponiéndose a esto, propone romper las resistencias de esta voluntad negadora para ordenarla a la afirmación y la creación de su mundo a partir de uno mismo.

5. Nietzsche: un camino hacia Dios

Veamos ahora cómo Nietzsche, a pesar de ser un portavoz del ateísmo, también expresa cierto respecto por Jesucristo y por el cristianismo serio, e incluso, intentaremos buscar un posible camino hacia el Dios cristiano.

El hombre, por mucho que quiera o desee, dado que es finito, no puede llegar a pensar algo que esté por encima de la razón; es pedir algo imposible. El hombre, como ser pensante, no soporta ir más lejos o saltar por encima de sí mismo. Dios no parece ocupar un lugar en la finitud del pensar humano. En este espacio limitado no hay lugar para Dios. Y, si Dios no

55. SAFRANSKI, R., *Nietzsche*, 324.

puede ser pensado en el más acá, en la caducidad del ahora, es impensable para el hombre. De este modo podemos decir que “muerte de Dios” quiere decir que no se puede pensar un Dios a la manera humana; ya que la capacidad humana de un hombre finito, nunca puede abarcar el infinito.

Al hablar de la muerte de Dios, del Dios crucificado, tal como exige la teología cristiana-luterana de la cruz, ponemos a un mismo nivel Dios y la muerte, Dios y la caducidad; quizás ésta sea la forma de pensar a Dios; pues es un nuevo Dios, un Dios cercano al hombre, que se encarna y llega incluso a la muerte. Nietzsche nos dice que esto fue un invento de Pablo⁵⁶.

Nietzsche ataca también con virulencia a Lutero por ser un poco el continuador de esa teología de la cruz, y considera el luteranismo, iglesia cristiana en la que se había educado, el grupo más sucio dentro del cristianismo. En cambio, Nietzsche ensalza, por ejemplo, a Cesar Borgia, como prototipo del hombre fuerte, ya que representa los valores de la vida, los valores del Renacimiento. Esto fue precisamente lo que Lutero⁵⁷ criticó, la corrupción del papado, pues se había llegado a identificar tanto con la sociedad de su tiempo que se había convertido en un poder temporal más y había olvidado el Evangelio.

El crucificado es el débil, el carente de poder, el que se expone al oprobio y a la muerte. Pablo y los cristianos entienden esto como Evangelio, “buena noticia”, no como tristeza, angustia o desesperación. Y es, precisamente, desde esta situación de muerte desde dónde surge la vida, la resurrección. El crucificado, el impotente, aparece ahora como el poder vitalizador de Dios, es el que vive para siempre. Dios es el que da vida a los muertos. Dios resucita al crucificado, a quién a los ojos de los hombres había aparecido como un fracasado y un impotente. Dios, devolviéndole la vida, certifica y confirma que su vida y mensaje tienen sentido. La resurrección es el sí del Dios de Jesús a la vida y a la pretensión del mismo Jesús. La resurrección elimina la ambigüedad de su fracaso.

56. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, (47) 83: “El Dios que Pablo se inventó, un Dios que deshonra la sabiduría del mundo”. Véase también (40) 70: “Sólo la muerte, esa muerte ignominiosa y no aguardada, sólo la cruz, la cual estaba en general reservada únicamente a la canaille (gentuza), sólo esa horrorosísima paradoja enfrentó a los discípulos con el auténtico enigma”.

57. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, 108: “Lutero vio la corrupción del papado, siendo así que precisamente lo contrario podía tocarse con las manos: ¡En la silla del papa no estaban ya sentados la vieja corrupción, el peccatum originale, el cristianismo! ¡Sino la vida! ¡Sino el triunfo de la vida! ¡Sino el gran sí a todas las cosas elevadas, bellas, temerarias!... Y Lutero restauró de nuevo la Iglesia: la atacó...”.

De la expresión paulina “Cristo murió por nuestros pecados”, ha surgido la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús. De ella deduce Nietzsche la conversión de toda la vida en vida “reactiva”, abrumada por el peso de esta deuda-culpa para con la divinidad. Pienso que esta no es la interpretación correcta de la teología paulina, aunque en diversas épocas se haya dado, y no hay que negar tampoco que para la teología católica durante siglos el hecho central ha sido el “sacrificio” de Jesús en la cruz. Desde esta visión se desprecia la vida y se oprime al hombre bajo el peso de la culpa. Pero ésta no es la visión de Pablo. El hecho central para él, el ámbito desde el que contempla toda la realidad es el de la Resurrección, el de la nueva creación abierta en el Cristo resucitado. Sin la resurrección, la muerte de Jesús no hubiera significado nada; ya que simplemente significaba el fracaso y la vanidad de toda esperanza. El Crucificado pues, para ser algo y significar algo, sólo puede ser contemplado desde el Resucitado. La muerte, símbolo y compendio de las fuerzas reactivas dominadas y dirigidas por la voluntad de lo negativo, no tiene ya dominio sobre el hombre del Espíritu. La muerte de Jesús en Pablo no lleva a lo reactivo, a la pesadumbre por la deuda sino a la libertad y a la alegría, a la apropiación humana de todas las fuerzas.

Nietzsche considera la resurrección una ilusión, algo que ayuda a escapar de la realidad de la muerte, del trágico destino del hombre. Con esta crítica, Nietzsche reconoce que el dolor de nuestra existencia no tiene remedio, que de nada nos valen ilusiones y mentiras para alejarlo de nosotros.

La teología de la cruz paulina es la negación más perfecta de la divinización de la potencia que se quiere a sí misma. Nietzsche comprendió muy bien y agudamente que aquí se iniciaba una nueva comprensión de Dios y por eso atacó duramente a Pablo y a Lutero; ya que iban en contra de sus planteamientos. “Todo lo que sufre, todo lo que cuelga de la cruz, es divino...”.

Esta identificación del pobre y de todo el que sufre con Dios da realce a la naturaleza humana. Dios es el que sufre o muere cuando el hombre es despreciado o asesinado. Dios sufre o es expoliado cuando son oprimidos y explotados los pobres. Por eso, el Evangelio es “buena noticia” para los pobres y marginados de nuestra sociedad. Buena noticia, pues no llama a la resignación, sino a hacer todo lo posible por eliminar las situaciones de injusticia, aquellas situaciones que siembran la muerte en nuestro mundo. El Evangelio cristiano es una llamada a tratar de sembrar vida o esparcir las semillas de la resurrección y de la vida dónde no hay más que muerte y dolor. Una llamada a tratar de poner paz, amor y vida, donde hay guerra,

odio y muerte. En definitiva, sería todo lo contrario de lo que critica Nietzsche. El Dios de Jesucristo es, por encima de todo, el Dios de la vida, aquél que: “vino para que tengan vida y la tengan en abundancia...” (Jn 10,10). Jesús vino para que todos tengan vida, especialmente para llenar de esperanza y de vida a todos aquellos que viven una vida infrahumana.

La manifestación de Dios se da a los pobres, leprosos, despreciables, no a los nobles, ricos y poderosos. Y es, precisamente, en los pobres, dónde aparece la belleza, la dignidad; hay realmente belleza en lo caduco. Por eso, creo que Nietzsche no acertó mucho en este punto y, por tanto, no es muy legítima la reducción del cristianismo a un platonismo para el pueblo. Aunque se haya dado esa interpretación desencarnada, el cristianismo tiene, desde sus orígenes, una meta liberadora⁵⁸ y ha estado presente a lo largo de la historia, si bien es verdad que también, en nombre de Dios y del Dios cristiano se han cometido crímenes, abusos, injusticias, es decir, acciones contrarias a ese Dios de la vida y del amor.

Nietzsche captó agudamente que, igual que el Dios de la metafísica era impensable, el de la cruz es increíble. La negación de Dios no sólo se da en el pensamiento, sino también en la caducidad; Dios no puede soportar lo caduco, no puede pasar por la muerte⁵⁹.

Dios en la cruz es presentado por Nietzsche como una fórmula escandalosa; supone la transvaloración de todos los valores. Nietzsche en este punto se muestra prisionero de la metafísica, aunque va contra ella. Nietzsche no puede entender lo perecedero, lo caduco, unido a la debilidad y al sufrimiento. Quería pensar lo caduco sin dolor; por eso protesta contra un Dios sufriente como un atentado contra la vida. En esta polémica contra el Dios crucificado Nietzsche piensa la vida en su caducidad de un modo abstracto y metafísico. Quiere ver justificada la vida perecedera sólo en cuanto vitalidad. Quizás, como él intuyó, sea posible pensar un Dios más allá de la esencia suprema y la moral que denigra lo vital. Nietzsche quiere

58. VALVERDE, J. M., *Nietzsche*, 163-164: “La religión en general puede servir para tranquilizar a los descontentos en lo que hoy día se ha llamado “teología de la resignación” por contraposición a la “teología de la liberación”, ese uso de la religión como “opio para el pueblo” que actualmente favorece el “nuevo orden” –centrado en Washington–, y al que tan militantemente ha contribuido el Vaticano”.

59. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, (47) 82: “Dios en la cruz, ¿es que todavía no se entiende el terrible pensamiento que está detrás de ese símbolo? Todo lo que sufre, todo lo que pende de la cruz, es divino. Todos nosotros pendemos de la cruz, por consiguiente somos divinos... sólo nosotros somos divinos... El cristianismo fue una victoria, por causa suya pereció una mentalidad aristocrática. El cristianismo ha sido hasta ahora la máxima desgracia contra la humanidad.

llevar al hombre a la cima del superhombre: justifica la vida perecedera sólo en la cima de su vitalidad. Dios en la cruz no solamente es la negación de todo pensamiento de un Dios arbitrario, sino justamente, de un modo positivo, un Dios que se enfrenta a la nada que se halla en toda caducidad.

Por tanto, Nietzsche señala un nuevo modo de entender a Dios, como el Dios del amor, el Dios de la vida, el Dios que lucha contra el mal, el dolor, la muerte y cualquier tipo de sufrimiento o miseria que hay en el mundo.

Nietzsche, a pesar de su tremenda polémica contra el cristianismo, insinúa un camino de acceder a Dios. El amor como última posibilidad de la vida⁶⁰. Nietzsche polemiza contra la Iglesia, y sobre todo contra Pablo y Lutero, pero guarda un cierto respeto hacia Jesús⁶¹ y los cristianos serios⁶², cuya buena noticia (noticia de salvación, que trae la salud, la vida), sólo la Iglesia convirtió en dysangelium.

Veamos, pues, el Dios aceptable para Nietzsche. Sería un Dios de la vida y del amor, el Dios que permite al hombre ser auténtico hombre. El Dios que plenifica la vida y ni atonta ni esclaviza a los hombres. Un Dios que permite que los hombres se desarrollen y vivan una vida plena, sin ningún tipo de ataduras.

Nietzsche considera que lo distintivo del cristianismo es la vida práctica, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz. Esa vida es posible para ciertos hombres e incluso necesaria. El cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos⁶³. Lo original del cristianismo no es una fe nueva, sino una práctica que se puede aplicar para todos los tiempos. Jesús nos enseñó cómo se ha de vivir; nos legó un modo de vivir, una práctica. Sólo una vida práctica, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz, es cristiana.

60. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, (30) 59: "... conoce la buena ventura (el placer), el amor como única, como última posibilidad de vida... El miedo al dolor, incluso a lo infinitamente pequeño en el dolor. No puede acabar de otro modo que en una religión del amor".

61. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, (39) 69: "Ya la palabra cristianismo es un malentendido —en el fondo no ha habido más que un cristiano—, y este murió en la cruz... El evangelio murió en la cruz. Lo que a partir de este instante se llama "evangelio" era ya la antítesis de lo que él había vivido: una "mala nueva", un "disangelio".

62. NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, 48. KAUFMANN, W., *Nietzsche*, 364. Nietzsche no denuncia el cristianismo serio, sino el cristianismo hipócrita, es decir, aquellos que no son cristianos en la práctica aunque lo proclamen de palabra, o bien aquellos que superficialmente parecen cristianos en su práctica, pero cuya motivación y estado de conciencia no es esencialmente cristiano.

Aquí Nietzsche se muestra paradójico. Precisamente lo que antes más ha criticado, la moral cristiana como moral de la compasión⁶⁴, de la ternura, de la misericordia, y del amor; es ahora lo que ensalza como lo más original de Jesucristo⁶⁵, lo que realmente vino a enseñar y lo que tiene que ser continuado por el cristianismo auténtico. Nietzsche protesta contra la degeneración de lo que originalmente era el cristianismo con tanta “cólera sagrada” como si él fuera cristiano⁶⁶.

En los apuntes inéditos de unos meses antes de escribir *El Anticristo* (nov. 1887- marzo 1888) Cristo llega a parecer lo contrario del Dios “enemigo de la vida” a quien tantas veces se ha enfrentado. Nietzsche cree encontrar en el proyecto de Jesús lo que el mismo busca: una vida idéntica consigo misma, la reclamación para el hombre de los atributos extinguidos en Dios. La vida de amor como paradigma de la virtud. Se podría afirmar, dado el ateísmo de Nietzsche, el sentido inverso de la frase bíblica: el amor es Dios.

Tengamos en cuenta que Nietzsche, al igual que el ateísmo moderno, no afirma simplemente la no-existencia de Dios, sino que rechaza más bien a un Dios concreto, represivo frente al hombre y la vida, por atribuir los predicados divinos al hombre.

Por eso, si somos capaces de extraer del Evangelio y del mensaje de Jesús, y por qué no, también de la misma tradición cristiana, un Dios que está a favor de la vida, que potencia la vida, que da al hombre una vida plena, entonces seguramente Nietzsche no rechazaría ese Dios. Pues, como hemos visto, la mayor acusación contra el Dios cristiano es ser “enemigo de la vida”.

Si concebimos a la divinidad de Dios unida a lo caduco, la existencia del crucificado, entonces a Dios ya no se le puede pensar como infinito en contraposición con lo finito, ni como esencia suprema que no conoce la nada,

64. SAFRANSKI, R., *Nietzsche*, 177 y 331. Nietzsche impugnó la moral de la compasión, pero, en contra de sus deseos, era un genio del corazón y el ser compasivo perteneció sin duda a su primera naturaleza, a sus instintos. El Dios cristiano de la compasión siguió siendo un punzón en la carne. Por más que Dios esté muerto en la conciencia pública, no obstante, Nietzsche notó su repercusión en la moral de la compasión.

65. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, (16) 41. “Un mojigato, timorato, modesto, que aconseja “la paz del alma”, el no-odiar-más, la indulgencia, incluso el “amor” al amigo y al enemigo. Ese Dios moraliza constantemente, penetra a rastras en la caverna de toda virtud privada, se convierte en un Dios para todo el mundo...”.

66. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, (36) 66: “Que la humanidad esté postrada de rodillas ante la antítesis de lo que fue el origen, el sentido, el derecho del evangelio, que haya canonizado en el concepto “iglesia” justo aquello que el “buen mensajero” sentida por debajo de sí, por detrás de sí –en vano se buscará una forma mayor de ironía histórico-universal–”.

sino que Dios se acerca a lo finito, a lo perecedero. En lugar del Dios que está en el cielo, porque no puede estar en la tierra, se nos presenta a un Padre-Dios, que está en el cielo de tal manera que su cielo celeste puede venir al mundo perfectamente, es decir, un Dios que está en el cielo y, por eso mismo, puede identificarse con el hombre. En la existencia de Jesús de Nazaret vemos cómo Dios se acerca al hombre, se identifica con los problemas cotidianos, e incluso con el hombre llevado a la cruz.

La muerte de Dios es la indicación más original de Dios para el amor. En la cruz de Jesús, Dios es definido como amor, Dios es amor (1 Jn. 4,8). En el acontecimiento especial de la identificación de Dios con el crucificado se manifiesta Dios como aquél que es ya desde siempre en sí mismo.

Con esta presentación, vemos que el cristianismo no es algo decadente, no va contra la vida, no chupa sangre ni odia a todo aquello que se yergue con grandeza. El cristianismo, de este modo, no se caracteriza por la corrupción de las almas, por el concepto de culpa, el castigo y la inmortalidad. La fe en la inmortalidad no es para desvalorizar la vida en nuestro mundo. Y creer en la “resurrección” significa creer en la vida, en una vida nueva para el hombre, la historia y el cosmos. La resurrección es una afirmación sobre las posibilidades humanas, es el triunfo de la vida sobre la muerte. Es decir, todo lo contrario de una descalificación y desprecio de la vida terrena. La liberación ya no pasa por el reconocimiento de que la vida no vale nada, ni por la mortificación del cuerpo, sino que se intenta una liberación por el sentido del compromiso con el mundo y con los problemas de los hombres.

6. Zaratustra, el hombre comprometido con la vida

Nietzsche no sólo es un crítico y maestro de sospecha, sino que tiene mucho de profeta. Se siente llamado a una misión para con su época, a anunciar un mensaje profético: el eterno retorno de lo mismo, la transvaloración de los valores y el superhombre. Para comunicar estos mensajes liberadores Nietzsche utilizará a Zaratustra como heraldo

No nos podemos quedar sólo en la crítica y denuncia que brota de la voluntad de vivir. En el seno de la voluntad de poder hay dos tipos de fuerzas: la activa y la reactiva. A partir de esta bipolaridad se define el proceso genealógico. Cada valor será referido a una u otra dirección del querer, se convierte en signo de un tipo u otro de instintos. De la voluntad de poder afirmativa nacen las fuerzas activas y de la voluntad de poder negativa, las fuerzas reactivas. Por ello unos valores son síntomas de un conjunto de instintos y fuerzas enfermas, en definitiva, de una voluntad de poder negativa

y otros lo son de la vida y los instintos poderosos, signos de salud, de la voluntad de poder afirmativa.

Según predominen las fuerzas activas o reactivas nos encontraremos con diferentes nihilismos. Existe un nihilismo negativo, preparado por la ratio socrática y su despliegue platónico y consumado en y por el cristianismo, en el que “al no ser situado el centro de la vida en la vida, sino en el más allá, en la nada, se priva a la vida de un centro de gravedad”. Este nihilismo significa la depreciación de la vida. La vida toma un valor de nada. Existe, asimismo, un nihilismo reactivo o pasivo, que rechaza el fundamento divino, trascendente de la realidad y se opone a las cosas “en sí”. El hombre reacciona contra Dios y asume el lugar y la función del Dios “muerto”. Este nihilismo reacciona contra ese mundo divino de valores superiores. Pero esta desvalorización de los valores superiores que pretenden negar la vida es en realidad la proclamación de la nada de los valores.

Pero existe también un nihilismo activo, que proviene de la voluntad de poder afirmativa, que es “signo de fuerza”, de la fuerza de un espíritu tan acrecentado, que sus objetivos anteriores (“convicciones”⁶⁷, artículos de fe, etc.) vienen a resultarle inadecuadas. Este signo de fuerza debe ser creativo y responder a los valores que apuestan por la vida. Este nihilismo activo es propio del superhombre, que, aunque se instala en la insensatez de mundo, está dispuesto a crear nuevos valores.

Estos nuevos valores que provienen de la voluntad de poder afirmativa son la transvaloración de los valores. Esos valores nuevos no podrán ser tomados del “supramundo” metafísico de donde han surgido los valores morales que ahora se están hundiendo definitivamente; han de ser valores meramente naturales. Valores que sean útiles para la vida, para el desarrollo de las fuerzas de la naturaleza humana. Lo único verdadero es la vida, que no tiene otro fundamento que ella misma y constituye la instancia última de todo. La vida se explica como voluntad de poder⁶⁸; pues desde los seres inorgánicos hasta las formas más elevadas del espíritu humano todo es metamorfosis y expresión de la voluntad de vivir. Aspirar y tender a más y más poder, a más y más vida, éste es el absoluto de Nietzsche.

Dicha transvaloración permitirá acabar con la consideración platónico-cristiana del mundo, con esa “mentira del orden moral del mundo”. La transvaloración debe, en efecto, asumirse más bien como una inversión del punto de partida: de la negación originaria de la vida de la que surge la

67. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien*, (259), 222. Véase también *Genealogía*, II (12), 90.

68. *Ibid.*

interpretación platónico-cristiana de ésta y de su sentido, a su afirmación genuina, originaria. Bajo su poderosa luz, la venganza, el resentimiento y la debilidad dejarán de ser criterio de valores y de la verdad. La transvaloración conlleva una redefinición de lo bueno y de lo malo. Pero no en el sentido de una propuesta de valores nuevos que ocupen el lugar de los viejos, sino el de las virtudes o valores afirmativos de lo individual-vital. Valores vacíos, pues, de todo posible carácter absoluto y de toda pretensión universalista, genuina, siempre en el bien entendido, claro es, de que es bueno cuanto eleva el sentimiento de poder, malo cuanto procede de la debilidad⁶⁹.

La voluntad de poder responde a un imperativo: ser más. Es un ímpetu o impulso, esencia de todo lo que existe, que siempre va “más allá”, que busca crecer y desarrollarse. Este movimiento expresa la participación de todo en el devenir, en el movimiento que, como ya afirmara Heráclito, constituye la esencia de toda la realidad. Pero este impulso o movimiento puede orientarse hacia el aumento y la superación o hacia la declinación y degeneración.

Todo está para Nietzsche al servicio de la vida. No hay mirada directa alguna sobre la vida, en el sentido de venir libre de todo trasfondo y presupuesto. Todo lo que ocurre en ésta, incluida, por tanto, toda determinación teórica, sirve a la vida de un modo indeterminable, porque la vida no se ofrece globalmente como un todo. No hay otro patrón o criterio a tenor del que medir o sopesar la vida, que la vida misma, vida que es voluntad de poder, como lo es también el mundo, ese mundo dionisiaco de Nietzsche “que se crea a sí mismo eternamente y eternamente a sí mismo se destruye”.

La vida es también “eterno retorno”, “la cumbre de la reflexión”, esto es, la existencia tal cual es sin sentido y finalidad, sino inevitablemente retornando, sin un término final en la nada. Un mundo no creado por un Dios ajeno, sino divinamente perfecto, autosuficiente, por sí mismo permanente desde siempre y para siempre incesantemente haciéndose y pereciendo, sin por qué ni para qué, sin razón ni sentido más allá de sí mismo. Nietzsche quería restaurar una visión griega, presocrática, del mundo, en oposición con la judeocristiana que considera el tiempo jalonado por momentos irrepetibles: creación, pecado, redención, fin de los tiempos... Nietzsche con el eterno retorno quiere decir que sólo en un mundo que ya no se pensara en el marco de una temporalidad lineal sería posible la felici-

69. MUÑOZ, J., *Nihilismo y la crítica de la religión en Nietzsche*, en FRAIJÓ, M., (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994, 345-359.

dad plena, al pensar que cada instante de nuestra vida se hiciera eterno y se repitiera hasta el infinito. La temporalidad lineal, la que se articula en el presente-pasado-futuro, cada uno de ellos irrepetible, cada momento tiene sentido sólo en función de los otros en la línea del tiempo. En esta concepción lineal del tiempo no es posible la felicidad porque ningún momento vivido puede tener, de veras, en sí, una plenitud de sentido.

Pienso que la temporalidad lineal no es la única manera de entender el tiempo dentro del cristianismo. Creo que se puede dar una interpretación cristiana circular del tiempo. Por ejemplo, el entender el año litúrgico en el que aparecen los momentos de la historia de la salvación, como algo que vamos viviendo cada año y como algo que vuelve a revivirse y a repetirse cada año. Dios también se puede entender dentro de esta circulación eterna, en el movimiento eterno de las horas, un Dios que está siempre en movimiento, una divinidad que está siempre en proceso, que está siempre siendo.

Para esta transvaloración de los valores y el eterno retorno se requerirá un tipo nuevo: el superhombre, el hombre nuevo, un hombre capaz de crear al fin, desde un *pathos* afirmativo y libre de resentimiento, nuevos valores, valores afirmativos e immanentes a la vida. Lo que equivaldrá al desciframiento del sentido de nuestro ser. El superhombre es quien ha superado su naturaleza animal, se ha disciplinado y se ha creado a sí mismo. Ha llegado a ser un hombre tolerante, no débil sino fuerte, un espíritu que ha llegado a ser libre. El superhombre será “el sentido de la Tierra”. El sentido que brotará del sin sentido al que nos ha abocado la historia entera de Europa en cuanto historia del despliegue –y consumación actual– del nihilismo, y redimirá, exculpando la culpa, la propia redención. El superhombre es un espíritu creador, un hombre redentor que anuncia y trae la “gran salud”, liberándonos de la voluntad de nada, del nihilismo.

El superhombre es el hombre que no sigue la moral del rebaño, sino la vida libre y puede abrirse a nuevas posibilidades. El hombre que se supera a sí mismo, que se atreve a ser lo que es. El superhombre es el sentido de la vida y del mundo: la superación y la transfiguración de la existencia. Ahora bien, el superhombre está más allá de la felicidad como bienestar, es decir, ha descubierto que el sufrimiento pertenece a la vida y forma parte de la sabiduría de la vida.

El superhombre representa al Nietzsche positivo, el hombre del espíritu libre⁷⁰ que afirma la vida con todas sus fuerzas. Es el que apuesta por la

70. SAFRANSKI, R., *Nietzsche*, 291-291. El superhombre es el hombre prometeico, que ha descubierto sus talentos teogónicos. El Dios fuera de él está muerto; pero está vivo el Dios del que sabemos que vive solamente a través del hombre y en el hombre; este Dios es

posibilidad eficaz de la virtud humana. El superhombre es quien se mueve por la moral de señores y los valores aristocráticos. Por eso Nietzsche valora en él el ímpetu heroico, la medida renacentista, la alegría de vivir, la fuerza vital, la *humanitas*. Es el hombre que cuando todo se ensombrecía y se desmoralizaba, supo confiar en la potencia amable de la vida y supo instaurar el sentido y el dominio sobre la tierra. Es el héroe que se compromete con la vida y ayuda a que el hombre recupere su propia naturaleza.

El superhombre es el hombre nuevo, es una nueva creación que supera al hombre viejo. Es un hombre animado por todas las fuerzas activas, por la voluntad de la afirmación, que está más allá de las posibilidades y aún de los sueños de la carne. Es el hombre que vive en la alegría y es capaz de bailar y jugar en la confianza de la existencia, en la afirmación de la inocencia del devenir-activo.

En el superhombre y en Zaratustra, profeta portavoz de la vida y del nihilismo activo, podemos ver una relación con el cristianismo, con el hombre nuevo que prepara la humanidad nueva. El mensaje de Zaratustra encaja con el cristianismo que apuesta por la vida en la fidelidad a lo real, en el compromiso con el mundo, en la liberación de las situaciones injustas. El cristiano, de este modo, es el hombre erguido sobre el mundo, sobre la vida.

Por otra parte, la afirmación de la vida libre, plena, confiada y feliz es una constante del mensaje de Jesús, la formulación positiva de la amonestación constante. “¡No tengáis miedo!”. Los lirios del campo, los pájaros del cielo no siembran, ni siegan... Aprended de ellos a amar la vida plena, a vivir derechamente, a mirar con rectitud y alegría (Lc 12,22-31). La vida de Jesús no es reactiva, ni lo es tampoco la vida a la que él llama. La fe que pide el Padre de Jesús, no es sometimiento disfrazado, sino de confianza y fuerza; se trata de afirmación de la vida y del hombre. Jesús no enseña a morir, enseña a vivir venciendo el miedo a la muerte. Jesús propone nacer a una nueva vida, una vida activa.

Zaratustra ama, en efecto, a “quienes no necesitan buscar una razón para perecer y sacrificarse más allá de las estrellas, sino que se inmolan a la Tierra⁷¹”. Esto es, a quienes saben, como en cierto modo sabemos ya nosotros, que ni la humanidad en su conjunto persigue fin alguno, y, a la vez, se entregan como el niño a sus juegos con feliz inocencia, definiendo al hacerlo su voluntad de ser ellos mismos.

un nombre para designar el poder creador del hombre. Este superhombre, después de la muerte de Dios, es el hombre que ya no tiene que hacer rodeos a través de Dios para poder creer en sí mismo.

71. NIETZSCHE, F., *Thus spoke Zarathustra*, 44.

Deleuze⁷² tiene razón: Nietzsche era enemigo de todas las fuerzas reactivas (mala conciencia, resentimiento). Soñó con un mundo en el que fuese posible desear el eterno retorno de lo igual. Todos sabemos que sucumbió en su empresa. Tal vez su metafísica trágica le condujo a la locura. No sabemos si fue o no el último metafísico de occidente, pero lo que sí es cierto, es que nadie ha intentado nunca una revolución de tanto alcance como la suya. Y tampoco parece que nadie le haya igualado nunca en fuerza visionaria. Buena prueba de ello es que, más de un siglo después de su muerte, nos hallamos plenamente envueltos en la crisis que él predijo, en la crisis de la modernidad.

Como hemos venido explicando, en Jesús de Nazaret, en Pablo y en el cristianismo no hay mala conciencia ni resentimiento, sino un mensaje alegre, una apuesta por la vida. El mensaje del Reino se presenta una alegre nueva y no como amenaza. Una noticia alegre 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 alegría de Dios es la vida del hombre, la plenitud del hombre. De cada hombre, único e irrepetible. La causa de Dios es la causa de los pobres, es la causa de la justicia. La gloria y alegría de Dios es que el ser humano sea ser humano. Es decir, toda afirmación de Dios que no va unida a su afirmación práctica: trabajar por la justicia, es una idolatría y por lo tanto, una negación de Dios.

Creo que, interpretado de este modo, se puede encontrar cierta similitud entre el mensaje cristiano y el de Nietzsche. Y, aunque estemos en el siglo XXI, se puede seguir afirmando con Nietzsche que “el cristianismo auténtico, el originario será posible en todos los tiempos”. Por eso, a parte de la crítica radical que Nietzsche hace al cristianismo, y conforme a la que continuamente tendremos que revisar nuestra vida cristiana, también se puede hacer un acercamiento válido al Dios de Jesucristo, al Dios de la vida y del amor, que quiere una vida digna para todos los hombres.

El mensaje de Nietzsche no sólo es un ataque virulento contra el cristianismo; también lo libera de toda valoración antivital, de la despreocupación por la vida y de poner el centro de gravedad en el más allá.

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

72. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona 1986.

LIBROS

Sagrada Escritura

HARDMEIER, Christof, *Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel* (= Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der hebräischen Bibel, 1/1), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003, 23 x 15 cm, XVII, 197 pp.

El método histórico crítico ha sufrido serios ataques. Nuevos métodos han venido a apuntalar o a suplir las deficiencias notadas. El autor que ha escrito numerosos libros sobre la interpretación de determinados pasajes y libros del A. T., en los cuales ha expuesto nuevos acercamientos a los textos partiendo desde la pragmática y de la acción comunicativa, reúne aquí la parte teórica de dichos trabajos. El autor no pretende que su método ponga fin al pluralismo metodológico existente hoy, sino reflexionar sobre los presupuestos teóricos de la comunicación contenida en el texto teniendo en cuenta el contexto sociológico. Este primer tomo es la parte más nueva, pues matiza, corrige y precisa afirmaciones hechas por él en los últimos años. Es también la parte más teórica, pues se compone de reflexiones sobre los fundamentos de la acción comunicativa del texto; por ello tiene que echar mano de la pragmática, la narrativa, la lingüística, etc. Cada una de estas ciencias tienen sus principios generales y premisas particulares que el autor con maestría recoge con el fin de presentar su método como el más objetivo y menos expuesto a prejuicios personales. El método del autor presta mucha atención a la pragmática. El texto es un acto de habla en vista de una acción comunicativa. El texto debe ser considerado a la luz de la teoría general de la acción, pues no es sólo la producción de una expresión, sino que realiza también un determinado comportamiento social. Desde los años 90 del pasado siglo el autor se ha interesado por la investigación de la literatura bíblica con los métodos informáticos, en concreto el análisis de los textos mediante los ordenadores, es decir una especie de "filología de los ordenadores" y de esta manera proporcionar instrumentos informáticos al servicio de la exégesis. No es necesario decir que los libros de esta clase no son fáciles de leer; requieren cierta preparación. Este libro que presentamos, también. – C. MIELGO.

RENZ, Johannes- RÖLLIG, Wolfgang, *Handbuch der althebräischen Epigraphie. Bd. II/2. Materialien zur althebräischen Morphologie; Siegel und Gewichte*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, 25 x 18 cm., XVI-456 pp.

En 1996 en esta revista (p.125-126) presentamos los tres volúmenes publicados entonces de este manual de epigrafía hebrea antigua. Ya dijimos entonces que era un libro de altura. Por razones que los autores intentan explicar, este volumen ha tardado en aparecer. Sin duda la publicación del *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (1997) por parte de N. Avigad y B. Sass trastornó los planes de los autores. Se vieron obligados a rehacer el trabajo que hace años tenían preparado. El libro se compone de dos partes. En la primera se

trata de la morfología de las inscripciones. Es decir, pronombres y sufijos, nombres sustantivos (no los nombres propios), verbos y sus formas verbales, números y partículas. El estudio se hace sobre las inscripciones publicadas en el vol. II/1. El texto de las mismas evidentemente aquí no se recoge. Es necesario disponer del otro volumen para su estudio. Es una especie de gramática minuciosa y completísima. Dentro de cada forma morfológica se sigue el orden cronológico. Se citan siempre las inscripciones en las que se halla la forma gramatical citada. Una simple ojeada basta para observar el trabajo minucioso y el esfuerzo requerido para recoger todas las particularidades. La segunda, mucho más larga, trata de las sellos (sellos-rodillos cilíndricos y estampillas) y de las improntas o impresiones de los mismos. En Palestina son muy abundantes. Como es sabido son inscripciones breves, pero interesantes. Como ya hicieron en los tomos dedicados a los otros tipos de inscripciones, también aquí se limitan a los sellos de los siglos IX al VI. Son presentados en orden alfabético por el nombre del poseedor del sello y no, por ejemplo, por su antigüedad que en el caso de los sellos es muy insegura. No se presenta el texto completo de la inscripción ya que cómodamente puede consultarse en la obra citada de N. Avigad y B. Sass. Tampoco se tiene en cuenta la iconografía del sello. En los sellos ha habido y hay muchas falsificaciones. Los autores desechan los textos cuya falsificación es generalmente admitida. Quieren, además, que su elenco de sellos sea completo si bien limitándose a los sellos hebreos de la época citada. Han recogido todos los que han aparecido hasta el año 2000. Antes de examinar las inscripciones exponen en una introducción diversos temas más generales como la historia de los sellos, los diferentes tipos, el problemático hallazgo de muchos de ellos y la consiguiente difícil datación, etc. Sigue luego el elenco alfabético de las inscripciones con una descripción somera del lugar de origen, un breve comentario y la bibliografía. Una tabla con las correspondencias entre la lista aquí presentada y la lista de N. Avigad y B. Sass y un índice de los nombres propios, títulos y profesiones de las personas cierran este libro magníficamente presentado. – C. MIELGO.

KÖCKERT, Mathias- NISSINEN, Martti (eds.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 201), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2003, 24 x 16 cm., X- 175 pp.

El profetismo no es un fenómeno exclusivo de Israel. Hoy se conocen personajes parecidos en Mari, Babilonia, Asiria, Hamat, Deir Alla y Ammon. Sin embargo, sigue sosteniéndose que el profetismo en Israel tiene un carácter bien distinto del profetismo extrabíblico. Es inútil, por ejemplo, buscar fuera de Israel un profetismo de contestación y antisistema. Estas diferencias llaman la atención. El libro que presentamos, que recoge algunas ponencias tenidas en una reunión de la *sociedad científico-europea para la teología* y en el *encuentro internacional de la sociedad de la literatura bíblica*, pretende comparar ambos profetismos. Por lo que se refiere a los profetas de Israel el tema que se discute es éste: ¿Las características especiales de los profetas de Israel se deben a personalidades carismáticas fuertes o es el resultado de una elaboración tardía de las tradiciones profetas?. En cuanto al profetismo extrabíblico, es posible que no sea tan conformista como parece. M. Nissinen trata de los profetas de Mari y de Asiria y encuentra en ellos un “potencial crítico”, ya que cree encontrar profecías de desgracia. E. Canzik-Kirschbaum, tratando del profetismo y adivinación, cree que los profetas a diferencia de los especialistas de la adivinación, están más separados del sistema y es posible que ejercieran una cierta crítica. Más original es R. Kratz, que intenta buscar las palabras del profetas Amós. Usa el criterio de diferencia. Son de Amós las palabras que sobrepasen las concepciones comunes del oriente. Basándose en este criterio y mediante el análisis de crítica literaria atribuye unos pocos versículos al pro-

feta, según los cuales Amós nos sería un profeta de juicio. Tras la destrucción de Samaria un pequeño grupo lo convirtió en un profeta de juicio. J. Jeremias analiza Miq 4-5. Todos los estratos rondan en torno al anuncio de la destrucción de la ciudad. Todo fue elaborado para servir de trasfondo al anuncio de un mundo en paz bajo el dominio del enviado del Señor(4,1-8). Las dos contribuciones restantes son de autores que pertenecen a la sociedad del literatura bíblica. Huffmon no encuentra en los textos de Mari tendencias al monoteísmo. Los profetas intervienen en nombre de diversos dioses, y aunque solamente uno tiene preponderancia en cada caso, ello se debe a la situación política más que a la devoción personal. A resultados diferentes llega B. Pongratz-Leisten. La profecía neoasiria presenta a la diosa Ishtar íntimamente relacionada con el rey. En general, las opiniones vertidas son un tanto provocativas; parece que los autores en general necesitarían mas espacio para poder probar lo que afirman.— C. MIELGO.

CAZEAUX, Jacques, *Saül, David, Salomón. La Royauté et le destin d'Israël* (= Lectio Biblica, 193). Cerf, Paris 2003. 21 x 13, 417 pp.

El autor, conocido profesor de la literatura antigua, pero no exegeta de oficio, escribe este libro que es un ensayo sobre los tres primeros reyes de Israel. Conviene advertir que es el último volumen de una trilogía cuyas obras precedentes fueron éstas: *El rechazo de la guerra santa* y *La guerra no tendrá lugar*. La obra que presentamos sigue la misma línea: El redactor convirtió la crónica en una historia moralizante y antimonárquica. Saül es un loco, David, un usurpador, Salomón otro loco asesino. Elegir la dinastía fue una traición a la historia de Israel. Fue volver a la esclavitud, a Egipto, donde Israel fue esclavo. Especialmente Salomón fue quien *egipcianizó a Israel*. El libro es una lectura atenta de los dos libros de Samuel y de la primera parte del primer libro de los Reyes. La lectura bíblica que hace el autor es muy personal. Se toma el texto como está, sin fijarse en los posibles estratos, en el carácter y tiempo de composición de la obra y sin citar bibliografía ni confrontar sus puntos de vista con las opiniones de otros estudios. Bien está de cuando en cuando leer obras que presentan puntos de vista no habituales en los que se dedican su vida por profesión al estudio de la Biblia. Las intuiciones rectas y acertadas no son evidentemente exclusivas de los especialistas. Pero las intuiciones exigen cierto rigor, de lo contrario irritan. Máxime cuando el autor opina que *la crónica quiere profetizar tanto por sus silencios como por sus leyendas y archivos* (p.383).— C. MIELGO.

WAGNER, Christian J., *Polyglotte Tobit-Synopse. Griechisch- Lateinisch- Syrisch- Hebräisch- Aramäisch. Mit einem index zu den Tobit Fragmenten vom Toten Meer* (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. III Folge, 258), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, 24 x 22 cm., XXXIII, 241 pp.

Una de las dificultades que ha tenido el comentario del libro de Tobías ha sido qué texto elegir. Como el tema es complicado, algunos comentaristas incluso de última hora, han prescindido del tema y no ha discutido ni siquiera las opciones adoptadas. Si hasta ahora había alguna excusa, dada la situación complicada de las tradiciones textuales, de ahora en adelante ya no habrá pretextos posibles debido a este libro que presentamos. Wagner ofrece una versión políglota del texto de Tobías en una sinopsis línea por línea de los textos griegos (GI, GII y GIII), de las dos lecturas latinas (Vetus Latina y Vulgata) y de la versión siríaca. En esta visión sinóptica no ha incluido (por razones de espacio) los fragmentos hebreos y arameos, que son colocados a continuación. El inconveniente se subsana

imprimiendo en letras en color los textos griegos y latinos, cuyos paralelos se hallan en Qumran. En una introducción breve pero precisa expone el problema textual, cada de una de las formas textuales, los manuscritos de referencia y sus características. La historia es conocida. Tischendorf en 1844 encontró en el convento de Santa Catalina del Sinaí el llamado códice sinaítico que ofrecía un texto griego de Tobías bastante más largo (ca. 1700 palabras más) que el texto conocido hasta entonces tanto en griego (el de los códices Vaticano y Alejandrino) como en latín, pues la Vulgata seguía el texto corto griego. Antiguamente se pensaba que el texto largo era fruto de ampliaciones tardías. Hoy los autores prefieren el texto largo, por varias razones. El texto corto refleja ideas teológicas y condiciones históricas más recientes y además los textos de Qumran favorecen el texto largo, si bien algunas lecturas se acerca el GI, variantes difíciles de explicar. Notemos en fin la utilidad del índice final de términos hebreos, arameos y latinos que cierra el libro.— C MIELGO.

JANOWSKI, Bernd, *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003, 22 x 15 cm., 400 pp.

El libro se compone de 10 artículos previamente publicados, entre los años 1999- 2003, excepto uno que es inédito. Los editados lo han sido en volúmenes colectivos. Ya anteriormente había recogido en dos volúmenes contribuciones publicadas precedentemente. El título responde bastante bien al contenido de los artículos de la tercera parte. Los otros tres contienen cuestiones más variadas, todas referentes al A. T., y, en concreto, a temas teológicos. Los dos artículos de la primera parte tienen un interés más bien cosmológico: *Imagen bíblica del mundo e implicaciones cosmológicas del templo de Jerusalén*. La 2ª parte contiene tres artículos referentes a la justicia y a la misericordia de Dios. Ya hemos notado que en la tercera parte se tocan temas de la vida y la muerte y ahora debemos notar que se comentan exclusivamente pasajes selectos de los salmos. Finalmente la cuarta parte contiene dos artículos, uno sobre la teología del AT y otra sobre la lectura de la Biblia. El primero informa sobre las discusiones en torno al concepto y naturaleza de la teología del A.T. y hace una encendida defensa de la misma frente a otras propuestas como “historia de la religión”. El segundo trata sobre la relación entre el A. T. También aquí la relación es estudiada poniendo como ejemplo la lectura que hace el N. T. de los salmos. No es necesario mencionar la utilidad del libro que posibilita el conocimiento de artículos de no fácil acceso.— C. MIELGO.

LOHSE, Eduard, *Der Brief an die Römer* (= Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, IV), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, 25 x 17, 423 pp.

En los últimos decenios se ha avanzado y profundizado en el diálogo ecuménico, al mismo tiempo que se ha ampliado el horizonte de la investigación histórico-religiosa. La carta a los Romanos constituye el escrito teológico del Apóstol por excelencia y ha sido frecuentemente usada para defender posturas teológicas enfrentadas dentro de las diversas iglesias. Este reconocido exégeta intenta con su libro contribuir y mostrar los cambios producidos. Se trata de un comentario científico y al mismo tiempo una herramienta útil para quien se dedique a la pastoral y quiera profundizar en el conocimiento de S. Pablo.

Lohse presenta lo que el Apóstol Pablo tenía que comunicar a los cristianos de Roma. El núcleo de su mensaje se centra en la revelación de la justicia divina y en su misericordia para todos los creyentes. Nuestro autor presenta de forma clara y profunda las líneas maes-

tras de la predicación paulina, por lo que prescinde de los accesorios superfluos. Para ello intenta ser fiel al estudio de las palabras de Pablo y no es su intención exponer exhaustivamente todas las interpretaciones de exégetas de cada tema concreto ni hace referencia a muchas obras de literatura secundaria que analizan aspectos muy puntuales. No obstante, describe las posiciones más significativas de autores destacados, así como las referencias a estudios que son relevantes para la interpretación del texto. Con ello se consigue presentar el desarrollo del pensamiento paulino en la carta. Tras una breve introducción sobre el motivo y la temática de la carta a los Romanos, pasa a analizar aspectos literarios (integridad y estructura de la carta) y cuestiones anexas. La mayor parte del comentario está dedicado al análisis de cada versículo junto con diversos excursus que pretenden profundizar sobre aspectos concretos.

Lector tendrá con este comentario una orientación e información sobre cómo se desarrolla la investigación moderna de uno de los escritos más significativos de Pablo. El libro es fruto de la fructífera producción del autor presentado y relacionando desarrollos y posiciones de la investigación tradicional y actual. Especial interés dedica al trasfondo judío de la carta, así como a la interpretación realizada por Lutero. – D.A. CINEIRA.

STUHLMACHER, Peter, *Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze* (= WUNT, 146), Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 23,5 x 16, 341 pp.

P. Stuhlmacher, profesor emérito en Erlangen y en Tübinga, recoge en este libro una colección de 14 artículos, algunos de los cuales ya habían sido publicados. Los reagrupa en tres campos, a los que este autor ha dedicado su labor investigadora.

a) Teología bíblica. Frente a las escuelas de Karl Barth y R. Bultmann, nuestro autor está influenciado por la lectura de las obras de Adolf Schlatter. Bajo este epígrafe compila los siguientes artículos: “Experiencias con la teología bíblica”, “Sobre el tema de la justificación”, “Escatología y esperanza en Pablo”, “El significado histórico-misional de Mt 28,16-20” y “El Siervo de Dios mesiánico”. En la doctrina de la justificación del apóstol Pablo, Stuhlmacher sigue las pautas de E. Käsemann, así como su visión apocalíptica de la justificación, disiente de Käsemann respecto a la fundamentación de la justificación desde la teología del pecado. En su orientación bíblica traza una presentación general de los testimonios bíblicos desde las diversas tradiciones de la Biblia, sin olvidar las influencias del AT, dado que se trata de un proceso de tradición compleja donde se vinculan el AT y el NT. En el artículo sobre la teoría de la justificación en Pablo, nuestro autor expone la idea de que para Pablo no se trata sólo de la salvación de paganos y judíos, sino se trata de la implantación de la justicia salvadora de Dios en todo el cosmos. Y Jesús será quien implante dicha justificación. La doctrina paulina de la justificación es la doctrina de la implantación de la justicia divina mediante Cristo para toda la creación. b) La 2ª parte está dedicada a la hermenéutica y a la comprensión bíblica. La sensibilidad de nuestro autor por el problema hermenéutico lo debe Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling, Hermann Diem y Adolf Schlatter, preocupándose por la cuestión de cómo se ha presentado la interpretación del texto que quiere ser justa con su característica histórica y la reivindicación de la originalidad de la Biblia. En esta comprensión bíblica se puede ver el influjo de la interpretación bíblica propuesta por Lutero. Entre los artículos comprendidos en esta sección se encuentran: “Significado hermenéutico de 1 Cor 2,6-16”, “El canon y su interpretación”, “Anamnesis – una categoría hermenéutica poco valorada”, “De la fe a la fe”, “Sobre el uso y acercamiento correcto a la Biblia”. c) Los últimos 4 artículos se consideran conferencias para la comunidad: “La iglesia según el NT”, “El encargo de dar testimonio en la comunidad de Jesucristo”, “Consideraciones teológico-bíblicas sobre el ecumenismo” y “Jesucristo – cru-

cificado y resucitado para nosotros”. Esta última contribución subraya la actualidad del evento de Jesús. El acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús hace 2000 años no sucedió únicamente para las personas de su época, sino que sufrió y fue resucitado por nuestra causa. Ello constituye un verdadero regalo y milagro para el hombre.

Como suele suceder con este tipo de recopilación de artículos, se constata una falta de hilo conductor y de interrelación, dado que no están concebidos para ser publicados conjuntamente. Algunos de los artículos contienen casi una especie de homilías para los lectores, tal vez sin tener tantas pretensiones de cientificidad.— D. A. CINEIRA.

OMERZU, Heike, *Der Prozess des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte* (= BZNW 115), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2002, 23,5 x 16, 615 pp.

Esta tesis doctoral, presentada en la universidad de Maguncia, está dividida en dos grandes partes: una de ellas dedicada a los fundamentos jurídicos del proceso de Pablo y la otra analiza los pasajes de Hechos de los Apóstoles relacionados con los antecedentes y con el desarrollo del proceso desde la historia de la tradición.

1ª parte: Fundamentos jurídicos del proceso de Pablo. En primer lugar examina la cuestión de la ciudadanía romana de Pablo, testimoniada únicamente en Hechos; Lucas habría transmitido un dato histórico y cree que además se puede corroborar mediante su nombre romano, la ruta misionera elegida y por la actitud fundamental hacia el estado romano (Rom 13). De la misma forma, el procedimiento de apelación al César utilizado por Pablo según Hechos 25,11 le parece a la autora razonable, sobre todo dentro del marco particular de Judea donde no existía un tribunal competente para su caso. Este procedimiento no aparecerá hasta el Principado y es bien distinto de las formas de apelación existentes durante la República. Por otra parte, según la narración de Hechos, la evocación por parte de Pablo de su ciudadanía en el marco de los arrestos de los que es víctima en Filipo y Cesarea parece conforme para Omerzu con las disposiciones de la *lex Julia*, que prohibía el encadenamiento de un ciudadano romano sin un juicio previo. Todo ello reafirmaría la tesis de la ciudadanía romana del apóstol.

Posteriormente analiza los primeros conflictos que surgen en Filipo (Hech 16,11-40), en Tesalónica (17,1-9) y en Corinto (18,1-17). Omerzu realiza una investigación minuciosa de los pasajes en cuestión antes de sacar sus conclusiones, resumidas en cuadros sintéticos, lo que permite fácilmente distinguir entre el material perteneciente a la tradición y a la redacción. Constata que Lucas ha respetado en su conjunto la terminología y el ámbito de competencia de las autoridades locales. No obstante, Lucas ha reelaborado sus fuentes para establecer un paralelo entre el proceso de Pablo y el de Jesús, lo cual se confirma claramente en la acusación de crimen de *lesa maiestatis* contra ambos personajes (Hech 17,7; Lc 23,2-5). Finalmente estudia el viaje de Pablo a Jerusalén (19,21-21,26) y el proceso final contra Pablo en sus diversas fases: en Jerusalén y en Cesarea.

Creo, no obstante, que parte de una premisa falsa que no ha justificado suficientemente: la ciudadanía romana del apóstol. Ha sido poco crítica con los datos ofrecidos por Lucas sobre la ciudadanía. Siguiendo la tesis de Hechos, para Pablo su ciudadanía no era importante (pag 42), no obstante en casos extremos reclama y hace valer su supuesta ciudadanía. “No se presenta como romano, para no provocar conflictos innecesarios” (pag 43), pero entonces no entendemos por qué Pablo soporta los castigos judíos cuando éstos no tenían derecho a castigar a un ciudadano romano, pues los principios del derecho civil estaban por encima de las cuestiones religiosas. ¿Cómo es que Pablo osa arriesgar la vida de Aquila y Priscila, cuando él podría haber solucionado toda la dificultad haciendo prevale-

cer su ciudadanía? Creo que Pablo no era masoquista, ni se olvidaba llevar consigo en tantas ocasiones el "pasaporte" romano, ni que sufriera por imitación a Cristo, o por consideración a los cristianos que no tenían la ciudadanía. La autora no explica por qué en algún caso se da a conocer como romano después del castigo en Hechos. Además considera que la presentación del proceso de Pablo según Lucas y el traslado de procesos a Roma estaban a la orden del día, lo cual es falso, pues las autoridades romanas tenían cosas más importantes que resolver. Según Omerzu, Pablo era consciente de la dimensión política de su mensaje y no estaba seguro de un final feliz, pero entonces ¿para qué apela? Además, Pablo no constituía un personaje de relevancia política para nadie, pues el mismo Lucas lo confirma en Hech 28, cuando sus propios connacionales no han oído hablar nada de él. En resumen, la autora recoge las explicaciones tradicionales de Hengel y Riesner pero no explica ni aclara las cuestiones que la presentación lucana suscita. Para la presentación de la apelación y el traslado a Roma existen otras explicaciones que la autora no menciona. La presentación lucana del traslado del apóstol a Roma es poco verosímil históricamente. Poco convincentes son los argumentos aducidos de la ruta misional y de sus cartas (Rom 13) para apoyar la hipótesis de la ciudadanía romana. Rom 13 tiene un trasfondo histórico distinto del que pretende la autora.

Creo que la autora peca un poco de lo que critica a otros autores, pues presupone la historicidad axiomática de la presentación lucana (pag. 56). No obstante, la investigación se caracteriza por ser seria y está muy bien documentada en cuanto a las fuentes del derecho romano. Ha usado una amplia bibliografía.— D. A. CINEIRA.

FRANCO MARTÍNEZ, Cesar A., *Eucaristía y presencia real: glosas de San Pablo y palabras de Jesús. Anotaciones a 1Cor 11 y Jn 13* (= Studia Semitica Novi Testamenti, XI), Encuentro, Madrid 2003, 24 x 16, 262 pp.

Estamos ante el resultado de un sesudo trabajo de crítica textual centrado en dos pasajes neotestamentarios: el relato paulino de la institución de la Eucaristía (1Cor 11,17-34) y el episodio del lavatorio de los pies (Jn 13,2-17). Se trata de dos textos que, aunque proceden de fuentes muy diversas, tienen más afinidad en la forma y en el contenido de lo que se aprecia a primera vista. Ambos se refieren a la "Cena del Señor", emplean el título cristológico *Kyrios* y contienen el mandato de Cristo de "hacer lo que el hizo".

Mons. César A. Franco, obispo auxiliar de Madrid, desarrolla en esta obra un antiguo interés personal sobre la teología bíblica de la Eucaristía, iniciado en 1979 con un breve comentario a 1Cor 11,26, presentado en *L'École Biblique et Archeologique* de Jerusalén. Ese primer estudio, reformado y actualizado, constituye el cap. 3 del presente libro. A partir del análisis minucioso de los difíciles, y muchas veces oscuros en su versión griega actual, pasajes estudiados, la tesis del libro, expuesta en cinco capítulos, apunta a una tradición común en la comprensión y vivencia de la fe en la Presencia Real de Cristo en la Eucaristía por parte de las primitivas comunidades cristianas. Sin pretender presentar sus soluciones como definitivas, el autor las propone y defiende con sólidos argumentos. El libro ofrece al comienzo la bibliografía manejada y al final un conjunto de índices (citás, autores y términos).— R. SALA.

LÖHR, Hermut, *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext* (= WUNT, 160), Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 23,5 x 16, 653 pp.

Este trabajo de Habilitación presentado en la universidad de Bonn está dedicado al estudio de 1 Clem 59-61, donde se encuentra una amplia oración en la que se suceden una oración de alabanza, petición y preces. Constituye un caso único dentro del cristianismo por su longitud y su contenido. El autor analiza la oración en el marco amplio de la carta (estructura, texto y traducción), posteriormente presenta la recepción de 1 Clem 59-61 en el cristianismo primitivo (en la Constit. Apost 7-8, en la iglesia antigua). Otro capítulo comenta el texto de la oración y finaliza con un estudio del género literario o la "forma oración": lugar de la oración en 1 Clem y en cristianismo primitivo.

Comparando con otras oraciones epistolares, destaca la singularidad de 1 Clem 59-61 por su amplitud y su variada temática. Del lugar de la publicación y de la recepción se deduce una convergencia entre carta y discurso público, por lo que se puede preguntar si el fenómeno de la inclusión de una larga oración en una carta no se deba a que nuestra oración fuera leída en reuniones litúrgicas o que incluso se recitara en común. Nuestro autor cree que la segunda oración cristiana (1 Clem 59-61) no iba dirigida exclusivamente a los destinatarios de Corinto, sino también a Dios al ser usada en la liturgia. La estructura de la oración (sucesión de alabanza a Dios, peticiones y preces) no trata de *fatigare deum*, sino que el discurso se dirige a Dios para pedirle desde el reconocimiento de sus obras poderosas. No se trata de una oración egoísta. La comunidad se congrega ante Dios como comunidad para los demás. Las descripciones implícitas de la situación son transferibles del orante a los demás, de una situación de la comunidad a otras. La comprensión de Dios que presenta al carta es: Dios está siempre localizable y dispuesto a ayudar en las adversidades de la vida humana, pero no está obligado a una determinada actuación.

La investigación exegética se centra en dos puntos: a) descripción de la oración como parte integrante de la carta de la comunidad romana a Corinto, b) estudio del lenguaje oracional del cristianismo primitivo. El autor muestra la influencia de la literatura de la literatura del AT y del judaísmo de la época de 1 Clem, aunque no se puede determinar si utiliza fórmulas y motivos escritos o es fruto del lenguaje religioso oral. Estudia la oración de Clemente desde la literatura judía y cristiana. Llama la atención en 1 Clem la casi total ausencia de elementos específicos cristianos y cristológicos. Con ello no quiere postular la hipótesis de que 1 Clem 59-61 sea simplemente una oración sinagoga helenística reelaborada, pero sí demuestra las representaciones de Dios implícitas que permanecieron inalteradas en el paso del judaísmo al cristianismo.

1 Clem también tiene influencias del mundo circundante helenista. Consta el fenómeno de una larga interrelación de representaciones religiosas de la fe judía y la pagana. Se ve en las peticiones por los gobernantes, donde la comunidad cristiana reconoce saber la diferenciación entre el poder humano y el divino. Creo que el autor ha mostrado claramente que 1 Clem es el 2º testimonio más significativo de la religiosidad del cristianismo primitivo y un ejemplo del lenguaje oracional de finales del siglo I. Asimismo, esta oración testimonia cómo pervivieron las formas judías de dirigirse a Dios en las oraciones del cristianismo primitivo. — D.A. CINEIRA.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. I. Génesis 1-11*. Obra preparada por Andrew Louth, Ciudad Nueva, Madrid 2003, 24 x 17,5, 256 pp.

De los 28 volúmenes de que constará la colección *La Biblia comentada por los Padres*, el presente es el séptimo en el orden de aparición. Sobra decir que sigue los criterios que han guiado la edición de los anteriores y que el lector de nuestra revista ya conoce. Dos son las diferencias que cabe señalar. La primera, referente a la edición, es una Presentación por

parte del Cardenal-Arzbispo de Madrid que preside la edición. La segunda, obvia, se refiere al contenido. La totalidad de los volúmenes ya publicados versaban sobre escritos del Nuevo Testamento; el presente es el primero que versa sobre el Antiguo. El libro elegido es el Génesis, pero sólo los once primeros capítulos. Ello debido, sin duda, a su gran extensión y la abundancia de material con que los autores de la obra contaban, como resultado de la multitud de comentarios de que fue objeto por parte de los Padres de la Iglesia. Estos bebieron abundantemente en dichos capítulos porque encontraron en ellos la base revelada de contenidos tan importantes para la teología cristiana como la doctrina sobre la creación y la antropología, incluido el hecho de la caída.— P. DE LUIS.

LUTERO, Martin, *Comentarios a Romanos*, Traducción de Erich Sexauer, Edit. Clie, Terrassa 2003, 21 x 14, 469 pp.

El monje agustino Fray Martín Lutero dictó sus lecciones sobre la Carta a los Romanos en el curso académico 1515-1516. Lejos aún de su mente la irrupción publica en el escenario religioso y político de Alemania (octubre de 1517). En medio de sus tareas de Superior del convento y de predicador, parece que sus mejores esfuerzos los dedicó a preparar sus lecciones para la aún joven universidad de Wittemberg. El Comentario a Romanos sufrió una aventura extraña. Fue la mano providencial del experto Denifle quien lo sacó a la luz, aportando con ello claridad a la figura del joven Lutero. Aquí encontramos con precisión los rasgos fundamentales que caracterizan su teología: la Biblia como fundamento base de donde extraer la ciencia teológica, la comprensión histórica-cristológica del texto sagrado y la insistencia en que la justicia de Dios debe traducirse por aceptación del perdón generoso que el Padre ofrece siempre al hombre (justificación por la fe). El texto bíblico no se supedita ya al sistema académico, sino que toda estructura e institución debe supeditarse a la Palabra revelada.. La Escritura se transforma en sujeto activo y pone en entredicho los cuasi-fundamentos de buena parte del sistema doctrinal de la época. El Comentario a Romanos constata que Lutero tenía forjada ya en ese año su doctrina de la justificación. Da la impresión, a través de la lectura, que Lutero hace una narración encubierta de su misma experiencia liberadora (tanto de la alegría de saberse aceptado como de su propia experiencia del pecado —experiencia que fundamenta en algunos textos paulinos, en la mística alemana y en el mismo Agustín-).

La Editorial Clie, merece un reconocimiento por el esfuerzo que esta realizando al publicar las obras más importantes del Reformador alemán. Con ello presta un servicio no solo al Protestantismo de habla hispana sino también a la Iglesia Universal. Todo aquel que esté interesado en el tema ecuménico, especialmente en los diálogos católicos-luteranos, debería leer estos Comentarios. La obra viene precedida de una breve introducción del Dr. Jacobo A. O. Preus, así como del “prefacio” que redactó el mismo Lutero para la edición de 1522. Terminamos aduciendo un testimonio del Prólogo que el Reformador compuso, no de muy buena gana, a la edición de sus *Obras Completas* en latín en marzo de 1545, aludiendo al tiempo en que preparaba sus clases sobre este texto paulino: “Comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive el don de Dios, es decir, de la fe, y que el significado de la frase era el siguiente: por medio del evangelio se revela la justicia de Dios, o sea, la justicia pasiva, en virtud de la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe, conforme está escrito: ‘el justo vive de la fe’. Me sentí entonces un hombre renacido y vi que se habían franqueado las compuertas del paraíso. La Escritura entera se me apareció con cara nueva”.— A. GARRIDO.

BARRETT, Charles Kingsley, *El Evangelio según San Juan*. Una introducción con comentario y notas a partir del texto bíblico. Cristiandad, Madrid 2003, 23 x 15, 977 pp.

Barret fue desde 1958 a 1982 profesor en la Universidad de Durham (Inglaterra) y presidió durante algún tiempo la "Society for New Testament Studies". Sus obras y comentarios sobre los escritos de san Juan y san Pablo fueron bien recibidas y alcanzaron renombre entre los estudiosos. Gracias a Ediciones Cristiandad llega hasta el público de habla hispana quizá la obra más completa de este exegeta del Nuevo Testamento C.K. Barret. Es traducción de la segunda edición inglesa de SPCK-London 1978.

La segunda parte del siglo XX contempló la aparición de un sinnúmero de comentarios, monografías y artículos sobre el cuarto evangelio. En el prólogo que el autor hace para esa edición de 1978, después de manifestar su agradecimiento a sus primeros mentores C.H. Dodd y R. Bultmann, manifiesta con una sinceridad admirable que es posible el que algunos críticos consideren anticuado este comentario a San Juan. Confiesa con honradez no "creer que los documentos de Qumrán sean la clave para la interpretación del evangelio según Juan" ni que este documento sea de origen palestinese dirigida al judaísmo de la Diáspora. Por el contrario, opina que Juan ha contribuido a la interpretación de los famosos textos de Nag Hammadi más que dichos textos a la interpretación de Juan. En una extensa Introducción (21-221) el autor describe las características del evangelio, el ámbito cristiano y no cristiano del mismo, el origen y el autor del evangelio y la teología del texto joánico. A continuación procede a "una lectura semántica pormenorizada de los distintos sintagmas del texto evangélico", analizando y explicando en cuarenta y dos comentarios y en tres apéndices los diversos pasajes. La traducción de Dionisio Domínguez, así como la claridad del texto, invitan a la lectura y hacen de la edición del mismo un ejemplo a seguir.— A. GARRIDO.

VV. *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (= Libros 'Palabra' 42), Traducción, edición y prólogo de L. Sánchez y C. Granados, Ed. Palabra, Madrid 2003, 21,5 x 13,5, 206 pp.

Ante el creciente malestar detectado entre algunos exegetas por el "uso exclusivo del método histórico-crítico, que tiende a eclipsar el elemento sobrenatural presente en los textos bíblicos", ha parecido necesario a los editores de este libro proponer una reflexión crítica acerca de los fundamentos de la interpretación bíblica, así como el alcance y límites de dicho método. La finalidad es clara: superar "tanto los excesos críticos (historicismo) o ideológicos (materialismo-feminismo, psicologismo) como el extremo contrario (fundamentalismo)". Para ello dejan la palabra a personalidades y especialistas del tema: Ratzinger (19-54 y 175-187) traduciendo la famosa conferencia pronunciada en Nueva York en enero de 1988 con el título de *La interpretación bíblica en conflicto*, así con la contribución del recién fallecido profesor del Instituto Bíblico Ignacio de la Potterie y las aportaciones de Beauchamp, de Costacurta, de Klemens Stock y de Albert Vanhoye. Los autores han revisado sus textos originales para la presente edición. La traducción es clara, asequible no solamente a los expertos sino asequible también a cualquier cristiano de cultura media interesado en conocer mejor la Palabra de Dios.— A. GARRIDO.

LUSTIGER, Jean-Marie, *La Promesa* (= Colección Sagrada Escritura), Ed. Cristiandad, Madrid 2003, 18 x 10,5, 288 pp.

Judío por nacimiento (1926) y cristiano por el bautismo (1940), el actual Arzobispo de París ve en el mensaje de Jesús de Nazaret una continuidad de la ley de Moisés, confirmando la elección del pueblo judío. Este librito, aparecido en *Parole et Silence* (París 2002) suscitó una polémica en ambientes cristianos y judíos franceses. La obra se compone de dos partes. La primera (21-223) transcribe una semana de retiro dado a las monjas del monasterio de Sainte Françoise Romaine en 1979 sobre el misterio de Israel, basándose esencialmente en el evangelio de San Mateo. Las monjas grabaron las charlas y las transcribieron. El conferenciante de entonces, hoy Cardenal Lustiger, ha cedido ahora a la presión de un editor y se han hecho públicas. Lo que hace más de veinte años intuía como un soñador creyente se ha visto en parte realizado. Pero en la dura historia de dos milenios, los judíos han hecho un gran silencio sobre el cristianismo; y los cristianos han casi olvidado durante siglos sus orígenes judíos. La relación entre los cristianos e Israel forma parte de un misterio por desvelar y ha sido con frecuencia triste y trágica. Para el Cardenal “judío”, gran parte de la historia de esta incomprensión tiene su origen en la desaparición de la iglesia de Jerusalén, en el siglo IV, bajo la presión de Bizancio. Desde ese momento “algo esencial del misterio de Israel ha faltado a los cristianos y ha oscurecido la historia de los hombres”. Llama “pagano-cristianos” a aquellos cristianos sin memoria, tentados a buscar solamente en Jesús el retrato robot del hombre ideal, “un Hijos sin Padre”. Son estos “pagano-cristianos”, dice, nazis o soviéticos, los responsables de la deportación y del exterminio de los judíos. Trae a sus reflexiones los personajes de Maritain, Steiner, Kafka... El autor no puede ni debe olvidar su tragedia personal: su madre no volvió de la deportación, murió en Auschwitz en 1943; ciertas formulas litúrgicas degradantes... Sus meditaciones le llevan a una imagen que después haría realidad Juan Pablo II, cuando en marzo del año 2000, junto al muro de las Lamentaciones oraba mano sobre mano como un judío más. La segunda parte (227-282) transcribe las conferencias pronunciadas en Tel Aviv, París, Bruselas y Washington y afronta temas como “Judíos y cristianos ¿qué deben esperar de su encuentro?” o “¿Qué significa el encuentro entre cristianos y judíos en el choque de las civilizaciones?”. Fueron invitaciones para el Congreso Judío Europeo, Congreso Judío Mundial y Congreso Judío Norteamericano entre 1995-2002. ¡Quiera el cielo que el diálogo judeo-cristiano haga pronto realidad las intuiciones de Lustiger y la plegaria de Juan Pablo II ante el muro de las Lamentaciones de Jerusalén en marzo del 2000.— A. GARRIDO.

BAR-EFRAT, Shimon, *El arte de la narrativa en la Biblia*, Ed. Cristiandad, Madrid 2003, 20,5 x 13, 380 pp.

Durante muchos años director del Departamento de Literatura bíblica en la Universidad Hebrea de Jerusalén, S. Bar-Efrat es uno de los pioneros en el método de análisis literario de los textos bíblicos. Este libro, publicado originalmente en hebreo (Sifriyat Poalim 1979), se adelantó incluso a los trabajos de otro gran especialista en la materia, el prof. R. Alter. Es la única obra del autor traducida al inglés y aparece por primera vez en versión castellana a partir de la segunda edición inglesa (Sheffield Academic Press 2000).

Más de un tercio de la Biblia hebrea son relatos. Sin embargo, en la investigación bíblica el estudio literario de las narraciones ha suscitado un interés marginal respecto a otro tipo de aproximaciones: crítica textual y de las fuentes, historia de las tradiciones y de la redacción. Indudablemente la orientación histórica de los estudios bíblicos ha contribuido notablemente al conocimiento del mundo y de la literatura bíblica. Pero resulta imposible apreciar el entramado de elementos que componen la narración bíblica o penetrar en su interior sin recurrir a los métodos de la investigación literaria. Al analizar los relatos la atención del presente libro no se centra tanto en su contenido, los hechos narrados o los

motivos literarios, como en su forma, los modos descriptivos y los tipos narrativos. El tema de una narración no es independiente de estas técnicas literarias. Son estos recursos formales los que confieren sentido a los asuntos que se relatan: pueden resaltarlos o minimizarlos, iluminarlos o ensombrecerlos.

El libro tiene una estructura temática y está dividido en seis capítulos. En el curso de la exposición de cada tema el autor ofrece numerosos ejemplos exegéticos, sencillos pero muy ilustrativos. Se trata de una completa revisión sistemática de los aspectos literarios fundamentales de la narrativa bíblica: las características y puntos de vista del narrador (cap. 1), la descripción de los personajes (cap.2), la estructura de la trama (cap. 3), el tratamiento de tiempos y espacios (cap. 4) y por último el estilo (cap. 5). El cap. final es un análisis literario detallado de la historia de Amnón y Tamar (2 Sam 13).— R. SALA.

KENNEDY, George A., *Retórica y Nuevo Testamento. La interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica*, Ed. Cristiandad, Madrid 2003, 17,5 x 10,5, 317 pp.

El presente estudio, aparecido en inglés hace 20 años, pretende mostrar las formas de argumentación lógica en el NT desde el conocimiento de la retórica clásica. El objetivo último del análisis retórico es el descubrimiento del propósito del autor y de la forma en que es transmitido a los lectores a través de un texto. El libro pretende ser un instrumento complementario a la crítica de las formas, a la historia de la redacción y a otros enfoques que se han utilizado en la investigación exegética durante el siglo XX. Los escritores del NT tenían un mensaje que transmitir y trataban de persuadir a sus lectores para que creyeran en él o asumieran la fe con mayor profundidad. La crítica retórica analiza el texto como producto final unificado, lo contempla desde el punto de vista de la intención del autor y se pregunta cómo puede ser percibido por los lectores. Nuestro autor tiene en cuenta la retórica clásica griega y las tradiciones del discurso judío. Tras una detallada introducción donde resume las características de la retórica, dedica el resto de los capítulos a ponerlas en práctica. Así, para mostrar la retórica deliberativa nos propone el estudio del sermón de la montaña y de la retórica de Jesús; en la retórica epidéictica analiza el discurso de despedida de Jesús en Jn 13-17. La retórica judicial viene aplicada a 2 Cor. Otros capítulos se centran en la retórica de los evangelios, de los discursos de Hechos y de las cartas a los Gálatas y a los Romanos.

Es una buena herramienta metodológica para los estudiantes de NT que quieran iniciarse en el método retórico aplicado al NT. El libro invita a ver una forma de argumentar, de pensar y de escuchar para entender mejor el mensaje.— D. A. CINEIRA.

Teología

BOTTONI, G.-NASON, L. (Edit.) *Secondo le Scritture. Chiese cristiane e popolo di Dio* (= Ecumenismo, 7), Ed. Dahoniane, Bologna 2002, 21 x 14, 383 pp.

Teshuvà (palabra hebrea que significa *retorno - conversión*) es también el nombre de un grupo de cristianos de la diócesis de Milán —católicos y protestantes— empeñados en un proceso de reconciliación de las iglesias en su relación con el mundo religioso hebreo. El presente volumen ofrece un marco de referencias sobre esta perspectiva, ya que el Nuevo Testamento, base de la fe cristiana, está ligado en Cristo Jesús con el Hebraísmo y sus fuentes. Se nos invita a escuchar al Hebraísmo no sólo en aquellos aspectos que están en sinto-

nía con la fe cristiana sino también en su misma entidad religiosa. La tesis fundamental del libro reside en la defensa de “la unidad de los dos Testamentos de la revelación hebreo-cristiana”. Este grupo de cristianos de Milán se hace presente con un matizado documento que invita a una relectura histórico-bíblica de las relaciones entre Cristianismo y Judaísmo con el fin de destruir de una vez por siempre las lecturas distorsionantes que se han dado en la historia: *¿qué relación puede establecerse entre el Antiguo y el Nuevo testamento?* Ajeno a posturas políticas de la última postguerra mundial, la perspectiva cristiana del diálogo debe llevar a la reconciliación, redefiniendo con claridad la identidad cristiana con respecto a Israel. De especial interés resulta la primera parte que tiene por título *Hacia una lectura hebreo-cristiana de las Escrituras*; ofrece las sabrosas aportaciones de Giuseppe Laras, del cardenal Carlos María Martín y de Martín Cunz, con una metodología exigente: conocimiento de las interpretaciones judía y cristiana de las Escrituras, constatar las concordancias y discordancias, buscar un acercamiento y traducir actualmente el mensaje y la praxis de Jesús, liberados del prejuicio antijudaico. Gracias al carisma espiritual y a la estatura intelectual del cardenal Martín, los encuentros y diálogos con el mundo religioso hebreo han avanzado considerablemente. El volumen ofrece también una serie de documentos valiosos y poco conocidos entre nosotros: los *Diez puntos de Seelisberg*, la Declaración de los intelectuales hebreos americanos denominada *Dabru emet* y la respuesta de la Conferencia Episcopal Norteamérica a dicha declaración. Cierra el volumen una amplia reflexión de Francesco Rossi de Gasperis, jesuita del Pontificio Instituto Bíblico de Jerusalén, exigiendo a los cristianos que antes de dialogar con los hebreos debemos ponernos entre nosotros de acuerdo acerca de nuestra “alteridad”.

La declaración del Vaticano II *Nostra aetate*, sobre *Las relaciones de la Iglesia Católica con las religiones no cristianas* (octubre de 1965), representa un aspecto positivo y aparece como el inicio de una nueva fase de conocimiento recíproco, de diálogo y colaboración, modificando sustancialmente la postura anterior que duraba ya diecinueve siglos. De hecho, su gestación fue laboriosa y llena de vicisitudes, lo cual indica la existencia de serios problemas teológicos e históricos. Y este panorama ha seguido hasta nuestros días en algunos ambientes bíblicos y teológicos. Una especie de postura pro-marcionita, a veces soterrada, aparece con alguna frecuencia en nuestros círculos ilustrados cristianos. La conexión entre ambos Testamentos y la relación entre discípulos de Cristo y el pueblo hebreo ha tenido que ser de nuevo subrayada en el reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica titulado *El pueblo hebreo y sus santas Escrituras en la Biblia cristiana*.— A. GARRIDO.

Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international. Alger-Annaba, 1-7 avril 2001. Textes réunis par P.-Y. Fux, J.-M. Roesli, O. Wermelinger. (= Paradosis 45/1 y 45/2) Éditions Universitaires Fribourg 2003, 23 x 16, 2 vol. 660 pp.

El Coloquio internacional sobre san Agustín, cuyas actas contiene la presente obra, fue organizado por el Alto Consejo Islámico de Argelia et la Universidad de Friburgo (Suiza) por iniciativa del Presidente de la República de Argelia, A. Bouteflika, con la cooperación del Ministro de Asuntos Exteriores de Suiza, J. Deiss en el marco del *Año internacional del diálogo entre las civilizaciones* decretado por la ONU. El encuentro tuvo como sedes Argel y Annaba (antigua Hipona, ciudad de la que san Agustín fue obispo) y contó con la asistencia de numerosos especialistas en temas agustinianos pertenecientes a dieciséis países. La africanidad y la universalidad de san Agustín, mencionadas en el título, constituyen los dos ejes sobre los que giraron sus comunicaciones.

Para que el lector advierta la riqueza de su contenido presentamos sus títulos y autores: *Entre africanité et romanité* (S. Lancel); *The Self-Identity of North African Christians*

(K. J. Coyle); For What Is so Monstrous as What the Punic Fellow Says ? (D. Weber); The Italian Julian of Aeclanum (M. J. G. P. Lamberigts); La lutte en faveur des pauvres (C. Lepelley); L'influence de saint Augustin sur la législation (Ch. Munier); Augustin et Donat (A. Mandouze); Augustin et l'africanité à partir des oeuvres historiques (M. Bouchenaki); Augustine's Unacknowledged Debt to the Donatists (M. A. Tilley); Du nouveau sur les donatistes au temps de saint Augustin? (A. Schindler); Saint Augustin et l'école antique: traditions et ruptures (K. Voessing); Le combat pastoral d'Augustin (F. Dolbeau). Augustin: un homme du dialogue (Th. Fuhrer); Augustin : un homme de la relation humaine (M.G. Mara); Augustine and Manichaeism in Roman North Africa (J. Van Oort); Providence as Divine Grace in St Augustine (J. Patout Burns); Décision du concile africain de 418 (P. Wermelinger); Prédestination et libre arbitre en Islam (Ch. Bouatruane); Intimité et découverte de Dieu dans les *Confessions* (O. Velásquez); Pour l'amour de l'intelligence (G. Madec); *J'ai même essayé d'écrire des livres sur les disciplines* (M. Zelzer); La Traduction des *Confessions* (K. Malta); La défense du pauvre : saint Augustin et l'usure (A. Di Berardino); Augustin, les Sibylles et les *Oracles sibyllins* (J.-M. Roessli); Augustine of Hippo Between the Secular City (R. Dodaro); Saint Augustin et le pays de Carthage (A. Beschtaouch); La Cité de Dieu d'Augustin et de quelques autres (H. Teissier); Africa and the Orbis Terrarum (R. A. Markus); The Greatness of the Lord (Y. Miyatani); Augustin le théologien philosophe (A. Ziki); Sur les traces d'Augustin dans le Maghreb (A. El Hadi Ben Mansour); Saint Augustine and His Universal Influence (M. A. Orcasitas); African and Universal Elements in the Hermeneutics (K. Pollmann); L'héritage d'Augustin dans l'art médiéval d'Occident (Jean-Pierre Caillet); De la maison du riche à la demeure de Dieu (M. Blanchard-Lemée); Documentation archéologique á Hippone (M. De Vos); Á la recherche de Thagaste, patrie de saint Augustin (N. Benseddik). Augustin : de Thagaste á Hippone (S. Dahmani); Augustin en famille (G. Madec); Un génial ancêtre de l'Algérie : Augustin d'Hippone (André Mandouze).

La obra incluye como anexos: Manifestar l'africanité et l'universalité de saint Augustin (P.-Y. Fux); Auf den Spuren von Augustinus (E. Tworek), un elenco de dichos célebres de Agustín así como la "Carta de la paz" (= *La ciudad de Dios* 19,13) en latín, árabe, francés, inglés y alemán, además de una amplia documentación fotográfica, y los oportunos índices. – P. de LUIS.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Presentación de Olegario González de Cardenal. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, 20'5 x 14, 285 pp.

En 1990 publicaba la Biblioteca de Autores Cristianos las Obras Completas del ignoto autor, pero de gran influencia en la tradición cristiana, particularmente en la mística, tanto de Oriente como de Occidente, denominado Pseudo Dionisio Areopagita; 12 años después vuelve a ofrecerlas a sus lectores. Sólo que entonces apareció en la BAC normal y ahora aparece en la colección Clásicos de espiritualidad. Las dos ediciones convergen en algunos puntos, pero divergen en otros. Ambas ediciones están preparadas por Teodoro H. Martín y ambas contienen, sin variaciones (salvo algún error en la transcripción de términos griegos), la Presentación del conocido teólogo Olegario González de Cardenal y el prólogo de T.H.M. En cambio, mientras en la primera edición la introducción era amplísima (113 p.), en esta segunda ha menguado considerablemente (33 p.). El procedimiento no ha sido reelaborar con mayor brevedad el mismo contenido, sino el de eliminar texto por el método que podríamos llamar de tijera. Sólo en algún caso se ha introducido alguna frase que

haga de sutura entre los párrafos, echándose de menos que no se haya hecho más a menudo. También se han simplificado las referencias a las fuentes, integrándolas en el texto, y se ha corregido algún error de referencia. Lamentablemente se ha renunciado a actualizar la bibliografía, ofreciendo exactamente la misma que en 1990. Variante menor es el orden de aparición de las obras, pues ahora encabeza la lista *Los nombres de Dios*, que ante seguía a las dos *Jerarquías*. Otra variante, esta mayor, se da en la traducción. En la primera edición era en su totalidad de T. H. M.; en la presente sólo es suya la traducción de *La Jerarquía eclesiástica*, la misma de la edición anterior; la traducción de las restantes obras es de Hipólito Cid Blanco. Este traductor se atiene más al texto original, lo que consideramos una ventaja que hace preferible su traducción a las versiones, a nuestro juicio, demasiado libres del otro traductor. Las notas son exactamente las mismas de la primera edición en todas las obras, independientemente de quien haya sido el traductor. Son abundantes en número; además de aportar explicaciones oportunas, ubican el pensamiento del teólogo antiguo en su contexto teológico o filosófico, es decir, en sus relaciones con los Santos Padres y, en el segundo aspecto, con Proclo de modo particular. La obra no contiene más índice que el general.— P. DE LUIS.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Ciudad Nueva, Madrid 2003, 22'5 x 15, 640 pp.

La colección *Fuentes Cristianas* sigue ofreciendo al público de lengua española los escritos de Clemente Alejandrino. Publicados ya en dos volúmenes los tres primeros libros de la voluminosa obra titulada *Stromata* (cf. *EstAg* 32 [1997] 115-116 y 33 [1998] 612-613), ahora le toca el turno a los libros IV y V. Como es habitual, la traducción va precedida de la correspondiente introducción. En este caso está estructurada en dos secciones; la primera presenta la división y contenido del libro cuarto, y la segunda, lo mismo del libro quinto.

El libro cuarto consta de dos partes precedidas de un preámbulo, similar al que encabeza el libro primero y en cierto modo su continuación. Las dos partes tratan, respectivamente, sobre el martirio cristiano y sobre quién es el hombre perfecto, sin que falten numerosas digresiones sobre otros temas. Ocuparse del martirio no respondía en Clemente al puro afán de tratar especulativamente el tema, sino a la necesidad de rebatir planteamientos erróneos que, al respecto, sostenían herejes como, por ejemplo, Basílides, sin olvidar que entonces el cristiano tenía siempre abierta la posibilidad de tener que enfrentarse personalmente a la muerte por la fe. Igualmente, la voluntad de aclarar quién es el hombre perfecto tiene como trasfondo la doctrina de Valentín que defendía la existencia de hombres distintos por naturaleza. La identificación clementina del mártir con el hombre perfecto muestra hasta qué punto están íntimamente ligados los dos temas. El martirio no es, para él, otra cosa que la manifestación de una perfección secreta. A condición de que no haya sido provocado por quien lo sufre y siempre que su razón última sea el amor a Dios y al prójimo. Conforme a la doctrina de la Iglesia, Clemente rechaza toda diferencia natural entre los hombres, en particular entre hombre y mujer, sin admitir otra distinción que la ética. El libro quinto, a su vez, puede dividirse en cuatro partes, correspondientes a sus cuatro temas principales: la relación entre la fe y la gnosis, asunto ya tratado repetidamente con anterioridad, pero aquí desarrollado con más detalles, el género simbólico, el misterio de Dios y el hurto hecho a los griegos. Junto con el segundo, este cuarto tema es el más ampliamente desarrollado. Siguiendo su modo de proceder habitual, para apoyar sus tesis, Clemente recurre tanto a autores paganos como a la Sagrada Escritura, liberándola, a veces, de la incorrecta interpretación herética.

Como es obvio, el cuerpo del libro, el texto griego original con la traducción española, sigue los criterios de los anteriores volúmenes. Dos series de notas corren paralelas. Una de ellas, correspondiente al texto griego, recoge sólo las referencias, explícitas o implícitas, a otras fuentes antiguas, clásicas o cristianas; la otra, correspondiente al texto español, además de recoger las mismas fuentes, ofrecen al lector explicaciones filológicas o los necesarios datos explicativos sobre los abundantes *realia* que aparecen en el texto de un hombre tan culto como Clemente. En esas abundantísimas notas el lector encuentra recogido el fruto de los numerosísimos estudios de que han sido objeto los *Stromata* y, más en general, la obra y pensamiento del gran autor alejandrino.

La obra se enriquece con varios índices: bíblico, clementino, de autores y obras antiguos –cristianos y paganos, juntos–, de autores modernos y, por último, el temático y el de nombres propios.– P. DE LUIS.

GRILLMEIER, Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)* (= *Cogitatio Fidei*, 230). Trad. S. Pascale-Dominique, Du Cerf, Paris 2003, 21,5 x 13,5, 1118 pp.

Hace 30 años aparecía por primera vez en francés este primer volumen de la obra del card. A. Grillmeier, fallecido en 1998. Entonces se trabajó sobre una primitiva versión inglesa. Las ediciones Du Cerf ofrecen una nueva edición, revisada y corregida por T. Hainthaler, ahora realizada sobre la tercera edición del original *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (Herder 1990) y que subsana incluso algunos errores tipográficos de la misma. Como es sabido se trata de un monumental estudio de cristología patrística y conciliar. Este primer tomo recorre el período fundante de la cristología: el paso del kerygma al dogma. Esta estructurado en tres partes. La primera, sobre el origen de la cristología (s. II y primera mitad del s. III) estudia los autores y las obras de la primera tradición patrística. La segunda, que recorre la cristología desde Orígenes hasta el Concilio de Efeso (431), analiza las controversias arriana y apolinarista y la obra de los representantes de las tres grandes escuelas cristológicas (antioquena, alejandrina y latina). La última parte (431-451), situada en los “densos” 20 años entre Efeso y Calcedonia, presenta el contexto histórico y teológico de las resoluciones del tercer y cuarto concilios ecuménicos frente a las cristologías nestoriana y monofisita.

La obra, dedicada al card. J. Ratzinger, recoge la bibliografía del autor, completada con algunos títulos importantes sobre la materia aparecidos con posterioridad. Preparados por el editor, se ofrecen varios índices: onomásticos (de autores antiguos y modernos), analíticos (de vocablos griegos y latinos) y bíblico.– R. SALA.

MARSCHLER, Thomas, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin* (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 64/I), Aschendorff, Münster 2003, 23 x 15,5, 705 pp.

MARSCHLER, Thomas, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin* (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 64/II), Aschendorff, Münster 2003, 23 x 15,5, 316 pp.

En la Alta escolástica la reflexión teológica sobre el misterio de Cristo, indudablemente influida por la soteriología anselmiana, aparece, en su conjunto, objetivamente orientada a dar un relieve particular, por un lado, al misterio de la encarnación y por otro, a la realidad de la muerte de Jesús en la cruz, como causa eficiente y meritória de la reden-

ción. La globalidad del significado del acontecimiento histórico de Cristo, que no concluye en su muerte, sino en su resurrección y ascensión a los cielos, tiende a permanecer siempre en un segundo plano. De forma llamativa el misterio de la resurrección parece ser leído en la obra de muchos autores escolásticos, desde esa perspectiva antropocéntrica y amartio-céntrica, como un simple episodio más, el último de su vida. Incluso en la cristología de la *Summa* de Santo Tomás recibe un tratamiento muy marginal, a diferencia del que tiene en sus comentarios bíblicos. El mérito de este voluminoso trabajo del prof. Marschler, que estudia rigurosamente las fuentes, consiste en tratar críticamente la anterior apreciación colmando por primera vez la laguna existente en las investigaciones sobre el tema de la resurrección y la ascensión de Cristo en la teología escolástica de los siglos XII y XIII. Hasta la fecha solamente de un modo fragmentario en algunas monografías y en breves artículos (I. Backes, W. Breuning) se había afrontado la cuestión. La editorial Aschendorff presenta el estudio en dos tomos. El primero contiene el cuerpo de la investigación y el segundo ofrece la transcripción del material manuscrito inédito empleado (23 documentos), así como el aparato crítico (fuentes, literatura secundaria e índice de autores). El trabajo se desarrolla en tres pasos.

En una primera parte, de carácter histórico, el autor sitúa en dos capítulos a los autores objeto de estudio: la primera escolástica (la escuela anselmiana y los Victorinos; la escuela abelardiana; Gilberto de Poitiers; y Pedro Lombardo y su escuela) y la alta escolástica (Alejandro de Hales, la primitiva escuela franciscana y la *Summa Halensis*; la primitiva escuela dominicana; Alberto Magno; Buenaventura; Tomás de Aquino; y Gerardo de Abbeville). La segunda parte, de carácter doctrinal, también en dos capítulos, aborda el lugar que ocupa el tema de la resurrección en los tratados de los autores escolásticos. Tras indicar las cristologías que no lo tocan, se detiene a analizar el valor cristológico y soteriológico del significado de la resurrección en las diversas presentaciones. La última parte, de carácter sistemático, ofrece la síntesis de la enseñanza escolástica sobre la resurrección y la ascensión de Cristo. Está organizada en cinco capítulos con la siguiente temática: fundamentos e historicidad de la resurrección, el Cristo resucitado, la fe en la resurrección, los efectos de la resurrección de Cristo y la Ascensión. Algunos cuadros sinópticos ilustran la exposición (pp. 76-77; 477-478; 514, 552; 554, 555; 562; 568).— R. SALA.

SCHREIBER, S.- SIEMONS, S. (Hrsg.), *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, 22,5 x 15, 279 pp.

El lenguaje nos traiciona cuando hablamos del “más allá”. De sobra sabemos que estamos utilizando una categoría espacial para referirnos a una realidad de otra dimensión de la que, por tanto, carecemos de experiencia y que supera las posibilidades de nuestro lenguaje. Estamos ante una “barrera del lenguaje”. Los cristianos “no nos hacemos los listos” frente al misterio de lo último. Pero, tampoco podemos quedarnos mudos aunque tengamos que recurrir a una pluralidad de símbolos para tratar de expresar nuestra esperanza. Este libro contiene una serie de estudios de carácter interdisciplinar sobre los temas centrales de la escatología. Ha sido realizado en colaboración por varios docentes de la Universidad de Augsburg, coordinados por los profesores S. Schreiber y S. Siemons. Tras una breve introducción sobre la noción de “más allá”, los primeros capítulos estudian el tema comparativamente en las religiones (Antiguo Egipto, Judaísmo). Se pasa después a analizarlo desde la teología, la historia de la Iglesia y la moral. Los dos últimos capítulos tratan el tema desde el punto de vista de la Pedagogía y la Didáctica de la religión. M. Schiefer lo analiza en algunas publicaciones destinadas al público infantil y juvenil.

Finalmente M. Riegger expone las representaciones del cielo entre los alumnos de primaria, incluyendo algunos dibujos– R. SALA.

DANIÉLOU, Jean, *Dios y nosotros*. Introducción de César Izquierdo. (= Biblioteca Teológica 'Clásicos del siglo XX'), Cristiandad, Madrid 2003, 21 x 14, 243 pp.

Danielou (1905-1974) se mantuvo hasta el final de sus días como profesor de *Orígenes del Cristianismo* en el Instituto Católico de París. Cofundador de la famosa colección *Sources chrétiennes* y cardenal de la Iglesia Católica en 1969, tuvo un papel destacado en al renovación de la Patrología, siendo considerado uno de los clásicos. El librito que aparece ahora en castellano fue publicado en París (Ed. Bernard Grasset, 1956)). A pesar del medio siglo pasado, la tesis planteada por el autor sigue siendo válida ¿es posible y necesario hablar de Dios? Su respuesta es positiva, ya que Dios ha hablado primero. La obra tiene por finalidad ofrecer una luz a los que van a tientas e invitar a un mejor comprensión a aquellos que ya le conocen. Danielou invita a “amar la Biblia sin subestimar la teología, y a hacer teología, pero sin descuidar la mística”. Y quiere ante todo: “restituir las etapas progresivas por las cuales se ha manifestado y por las cuales se le puede encontrar”. El título de los cinco capítulos nos lo hace ver: El Dios de las religiones, de los filósofos, de la fe, de Jesucristo, de la Iglesia y el Dios de los Místicos. La extensa introducción de César Izquierdo (9-36) nos ofrece una panorámica de la teología renovada del siglo pasado, así como una imagen detallada de la vida y personalidad de Danielou. A pesar de algunas críticas hechas por el sector mal llamado “progresista” a la postura de Danielou en los últimos años de su vida, su obra escrita, su personalidad y su dedicación eclesial se mantuvieron vivas, avisando siempre del peligro de descomposición interna que amenazaba a la iglesia por “la crisis en la fe, en la obediencia y en la santidad”.– A. GARRIDO.

STOLLE, VOLKER, *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers* (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 10), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002, 23,5 x 16, 521 pp.

El profesor de Nuevo Testamento de la facultad de teología luterana de una pequeña ciudad alemana (Oberursel) publica en este libro el resultado de sus 20 años de docencia sobre el tema, repartida en clases, seminarios, coloquios doctorales y discusiones informales con los alumnos. El trabajo académico es un buen filtro para la decantación de ideas, pues obliga a contrastarlas y a clarificarlas ante una audiencia crítica (estudiantes y doctorandos). El libro resulta así un denso tratado de la cuestión central de la teología protestante. Es una comparación entre Lutero y Pablo sobre el concepto clave de la justificación, analizado tanto exegéticamente (explicación de los textos) como hermenéuticamente (significación para hoy). Parte de la comprensión que Lutero tuvo de sí mismo como un nuevo Pablo, que también experimentó una conmoción que le llevó a cambiar radicalmente de vida, justamente la interpretación salvífica de la justicia de Dios durante sus clases sobre la *Carta a los Romanos*. Los diferentes capítulos van recorriendo los cursos iniciales que impartió Lutero sobre las cartas paulinas, desgranando también el surgimiento de sus conceptos fundamentales, además de la justificación: teología de la cruz, naturaleza pecadora, autoridad del evangelio, conceptos todos originados en el atento estudio que Lutero hizo de Pablo, apoyado igualmente en las obras de Agustín. Los últimos capítulos abordan la continuación de la doctrina de la justificación en la tradición luterana y en la actualidad, en

la que un apartado trata de la declaración conjunta de luteranos y católicos, en 1999, sobre la justificación. El estudio termina con una amplia bibliografía, un índice de citas bíblicas y otro de autores.— T. MARCOS.

MENÉNDEZ MARTÍNEZ, Valentín, *La misión de la Iglesia. En estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1955-1992), con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús* (= Tesi Gregoriana, Serie Teologia, 80), Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 2002, 24 x 17, 339 pp.

Tesis doctoral de la universidad Gregoriana, que publica cada año las juzgadas más interesantes. En este caso la de un antiguo alumno jesuita que al ser últimamente destinado a Roma como asistente de la curia ha aprovechado para hacer el doctorado. Teniendo en cuenta que hasta entonces ha realizado trabajos pastorales en Sudamérica, esto supone un plus a favor de su estudio, pues el problema de la teología es a menudo quedar perdida en la abstracción. El estudio se centra en la visión teológica de la misión de la Iglesia, más concretamente en Latinoamérica, y más concretamente en la segunda mitad del siglo XX. Para ello divide el trabajo en dos partes. La primera aborda el tema en los documentos de las conferencias episcopales latinoamericanas, por otro lado conocidas de todos: Río de Janeiro, que marcó el nacimiento del CELAM; Medellín, famoso por el impulso que dio a la teología de la liberación; Puebla, que buscó el equilibrio entre liberación e inculturación; Santo Domingo, la reunión más desdibujada de todas. La segunda parte estudia la aportación de cuatro teólogos jesuitas latinoamericanos, cada uno conectado con una de las cuatro conferencias vistas anteriormente: el uruguayo Juan Luis Segundo, el español Ignacio Ellacuría, el argentino Juan Carlos Scannone y el brasileño Marcello Azevedo. Un estudio, pues, sobre la Latinoamérica de los últimos tiempos, su religiosidad y teología, su situación sociológica y eclesial, hecha por un latinoamericano, y sobre aspectos centrales de su historia reciente.— T. MARCOS.

BÉRULLE, P., *Discursos y elevaciones* (= Clásicos de Espiritualidad, 22). Presentación, Introducción y Edición por Teodoro H. Martín, BAC, Madrid 2003, 20,5 x 14, 277 pp.

El cardenal Pierre de Bérulle es un clásico de la espiritualidad francesa del barroco, una luminaria mística y literaria a la altura de Francisco de Sales y Fenelon. A caballo entre los siglos XVI y XVII, habitante de las altas esferas políticas en cuanto consejero de la reina, fue rival del primer ministro del reino, el cardenal Richelieu (el popularísimo malo de *Los tres mosqueteros*), con el que por supuesto salió perdiendo. En su faceta espiritual, que siempre intentaba primar sobre la política, fue fundador de la Congregación del Oratorio de Jesús, agrupación de sacerdotes dedicados a la oración y formación a semejanza de la de san Felipe Neri, y trasplantó a Francia el movimiento teresiano de las Carmelitas, buscando en España monjas de esa reforma para que dirigieran la expansión en Francia. También en este ámbito encontró duros oponentes, los jesuitas y carmelitas descalzos, que le acusaban respectivamente de favorecer el jansenismo o inmiscuirse en asuntos internos. El presente libro es una selección de sus escritos más celebrados. Su espiritualidad es una suerte de mezcla de la mística del norte (Tauler, Ruusbroec), predominantemente teocéntrica, y la mística castellana (Teresa de Ávila, Juan de la Cruz), más cristocéntrica. Resulta de ello una visión original de la espiritualidad cristiana, que conjuga la humanidad de Cristo como camino y la divinización misteriosa como horizonte.— T. MARCOS.

RATZINGER, Joseph., *La Eucaristía centro de la vida. Dios está cerca de nosotros* (= Fondo de lo humano, 51), trad. J.L. Herrero Pérez, Edicep, Valencia 2003, 21 x 13,5, 169 pp

Se trata de la versión española de una cuidada antología de textos sobre la Eucaristía del card. J. Ratzinger (Sankt Ulrich, Augsburg 2003) que en pocos meses ha conocido ya dos ediciones. Sin duda, el éxito editorial de este pequeño libro se debe en buena medida al renombre de su autor, consumado especialista en la materia, y a la oportunidad de aparecer al tiempo de la última encíclica del Papa Juan Pablo II, que aborda precisamente este sacramento. La base de la selección de textos que se presenta es una publicación anterior del autor, titulada "La Eucaristía, centro de la Iglesia" (München 1978). De esta obra se entresacan los caps. 2-5. Los demás escritos proceden de artículos de revista aparecidos en diversas circunstancias y épocas. Hay tres documentos inéditos, que transcriben sermones grabados de la época en que Ratzinger era Arzobispo de München (caps. 6, 7 y 10). Al final del libro se indica la fuente original de cada capítulo.- R. SALA.

AA.VV., *Mysterium redemptionis. Actas do Congresso de Fátima. Do sacrificio de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã*, UCP, Fátima 2002, 23,5 x 16,5, 717 pp.

Del 9 al 12 de Mayo de 2002 se celebró en el Santuario de Fátima este Congreso Internacional sobre la Redención, promovido por la Universidad Católica Portuguesa. En este volumen se publican las actas completas de las cuatro jornadas.

Sobre el tema "La muerte, enigma y misterio" en la primera sesión intervinieron W. Pannenberg (München), J. Alemany (Comillas), J. de Sousa Teixeira (Lisboa), J. Splett (Frankfurt), A. Schenker (Fribourg) y J. Ornelas de Carvalho (Lisboa). La segunda jornada, dedicada a "La Cruz y la Redención", contó con las conferencias de A. de Pinto (Porto), M.M. de Carvalho (Lisboa), P. Coda (Laterano), G. Hallonsten (Lund), H. Meyer (Estrasbourg) e I. Lamelas (Lisboa). En la sesión matinal de la tercera jornada, sobre "El sacrificio cristiano: de la cruz a la eucaristía", participaron B. Sesboüé (Paris), J. Duque (Braga) y G. Müller (München). Las jornadas se cerraron con el tema "Existencia sacrificial y mensaje de Fátima" con las conferencias de M. Reyes Mate (CSIC), A.J. Milbank (Virginia), J.E. Borges de Pinho (Lisboa) y J.J. Ferreira de Farias (Lisboa). El discurso de bienvenida corrió a cargo de Mons. S. de Sousa Ferreira, Obispo de Leiria-Fátima y la conferencia de clausura a cargo de J. da Cruz Policarpo, cardenal Patriarca de Lisboa. Las conferencias se publican en la lengua original y en un apéndice (pp. 555-711) se ofrece la traducción portuguesa.- R. SALA.

GONZÁLEZ, Antonio. *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Sal Terrae, Santander 2003, 24 x 16, 414 pp.

Antonio González nos ofrece en este libro lleno de sugerencias una interpretación radical de las implicaciones sociales de la Biblia. Tras una descripción de las dramáticas e injustas desigualdades del mundo actual, el autor, en una exposición en la que sigue básicamente al trotskista Ernest Mandel y que, a mi juicio, constituye la parte más débil del libro, muestra que aquéllas no se deben a defectos coyunturales o corregibles del sistema económico, sino que están indisolublemente ligadas a la misma esencia del capitalismo. Pero la fuerza de la obra de González se manifiesta cuando deja de lado la crítica marxista. Para él, más allá de las formas que puedan adoptar en un momento concreto, las estruc-

turas de dominación –el imperio– son una constante en la historia humana y hunden sus raíces en el pecado; un pecado, el de Adán y Eva, cuyo carácter fundamental es la desconfianza hacia Dios, la idea de que el hombre puede autojustificarse. Al comer los frutos del árbol del bien y del mal, el ser humano pretende ocupar el lugar de Dios, pero de hecho no sólo no se convierte él mismo en Dios, sino que se somete a un falso dios. El pecado altera las relaciones del hombre con Dios, las de los hombres entre sí, las de éstos con la Creación y las de cada uno consigo mismo. La historia se convierte en una espiral de sufrimiento, en la que los seres humanos, llevados a justificar sus acciones por sus resultados, se ven abocados a una carrera destructiva por dominar a los otros hombres y a la naturaleza; una carrera en la que el éxito es la prueba de la justicia y en la que las víctimas siempre aparecen como culpables de sus desgracias. Es lo que el autor denomina *lógica de Adán-Babel*.

Frente a ésta, sin embargo, el Reino de Dios es una realidad viva y actuante en la historia. Se manifiesta en la elección de Abraham y de su linaje. Una elección gratuita, que, por no ser fruto de ningún mérito anterior, se opone de manera absoluta a la lógica adámica. Este mismo carácter se aprecia en la historia del *Éxodo*. Es significativo que en ambos casos, Abraham y su familia, Moisés y su pueblo, se dé un alejamiento de la ciudad y del reino y un establecimiento en áreas marginales, lejos de las estructuras de poder. Pero si la gracia es un don gratuito, cada cual es libre de aceptarla o de rechazarla. Por eso el pueblo elegido volverá la espalda a Dios y recreará en su seno las relaciones de dominación y de opresión, en suma, la idolatría, denunciada una y otra vez por los profetas. La lógica adámica de la retribución que Israel no llegó a superar, quiebra con la venida de Cristo. Su predicación, su vida entre los humildes y su muerte en la cruz, no pueden compaginarse con las ideas de que las víctimas merecen su desdicha y de que el éxito es la recompensa de los justos. Los discípulos, los que tienen fe, constituyen en estos primeros tiempos comunidades en las que están ausentes la pobreza y la opresión; unas comunidades regidas por el amor y colocadas bajo la soberanía del Mesías.

La conversión de Constantino y la posterior adopción del cristianismo como religión única y obligatoria en el Imperio Romano y en los reinos que le sucedieron, reintrodujo las estructuras de dominación e hizo que aquel espíritu de las primeras comunidades se refugiara en los monasterios. Pero en la actualidad, una sociedad en la que ya no se es cristiano por obligación o nacimiento ofrece un nuevo ámbito, en cierto modo similar al primitivo, para el desarrollo de comunidades cristianas. Se abre la posibilidad de una revolución auténtica y pacífica y no de una mera sustitución de unos dominadores por otros. Para concluir, cabe decir que Antonio González nos ofrece un libro extraordinariamente rico, una obra que nos obliga a meditar y a mirarnos en un espejo que a menudo nos devuelve una imagen poco amable de nosotros mismos– F. J. BERNAD MORALES.

AA.VV. *Jesús de Nazaret. Perspectivas*, Fundación Santa María, Madrid, 2003, 24 x 17, 317 pp.

Recoge este libro un conjunto de once conferencias sobre el tema *Jesús de Nazaret*, pronunciadas en la cátedra de Teología Contemporánea del Colegio Mayor Chaminade, durante el curso 2002-2003. Se trata, como indica adecuadamente el título, de conseguir una aproximación a la figura de Cristo desde distintos ángulos, lo que permite conformar una visión compleja, aunque no contradictoria, de su vida y de su obra. Como señala Santiago Guijarro en la conferencia que abre el volumen, el Jesús histórico, no puede identificarse con el Jesús real, sino que es una reconstrucción moderna realizada con los recursos y la metodología de la ciencia histórica, y que, por tanto, resulta limitada y perfectible. Por esa razón, a medida que aumentan nuestros conocimientos del pasado, la idea que podemos

forjarnos de Jesús no se hace más unitaria, sino que más bien sucede todo lo contrario. No cabe por otro lado, pensar en Jesús como en un personaje que vivió hace dos mil años y cuya vida, como pongamos por caso la de Julio César, podamos conocer con mayor o menor precisión, pues se trata de alguien que sigue presente en nuestro mundo y nos interpela directamente con sus hechos y con sus palabras. Por eso, las restantes conferencias abordan asuntos como la libertad, la utopía, la dignidad, la resurrección o la salvación. El libro se convierte así en una reflexión sobre la presencia de Cristo entre nosotros y sobre la forma en que nos habla a los seres humanos contemporáneos.— F. J. BERNAD MORALES.

DAHLING-SANDER, C., SCHULTZE, A., WERNER, D., & WROGEMANN, H. (eds), *Leitfaden ökumenische Missionstheologie*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003, 22.5 x 15, 580 pp.

¿Qué es la misión? ¿Tiene todavía actualidad hoy? Y la misionología - ¿de qué trata? ¿para que sirve? ¿No debe ser incluida en una de los ramos de la teología general, en vez de considerarla una disciplina independiente? Estas son algunas preguntas a las que este libro trata de responder. Llamando la atención, por un lado, al aumento de los cristianos en el 'tercer mundo' durante el siglo pasado, y, por el otro, a su disminución en Europa y América del Norte durante el mismo periodo, los autores de este libro destacan la dinámica cristiana, activa fuera del viejo continente y lejos de los ambientes desarrollados. El cambio del centro de su dinámica requiere reflexionar sobre la misión cristiana y proponerla en manera radicalmente nueva: la Iglesia misionera de hoy es sobre todo una Iglesia capaz de dialogar con las religiones y el mundo. La misionología debe ocuparse de temas incluidos en este horizonte. Una introducción ecuménica a la misionología vista de esta perspectiva es la que ofrecen los treinta y dos artículos de este libro, colocados bajo cinco títulos temáticos: la misión desde la perspectiva histórica y científica, las concepciones denominativas de la misión, las religiones y el diálogo como temática de la misión, la colaboración y la globalización como desafíos misioneros, y la misión en el contexto mundial. Todos los artículos pretenden introducir al lector en la nueva perspectiva ecuménica y misionera; es la continuación de un trabajo iniciado por un grupo ecuménico de investigación, liderado desde el 2000 por la academia misionera de la Universidad de Hamburgo. Además ofrece bibliografía, direcciones, lista de revistas, etc. relacionadas con la misionología. Aunque necesita actualizar algunos detalles, como p.e., el nombre de la revista *Kerigma* que hoy se publica bajo el nombre *Mission*, en su conjunto es un libro muy útil para conocer las orientaciones nuevas de la misión contemporánea, especialmente desde la perspectiva ecuménica.— P. PANDIMAKIL.

RUSSO, A., *Dio a colori. Pensare Dio nell'orizzonte del pluralismo*, Edizioni San Paolo, Milano, 2002, 22.5 x 15.2, 319 pp.

Este libro, que recoge varias reflexiones del autor sobre el pluralismo religioso, busca responder, desde la perspectiva católica, cómo las religiones y creencias tienen hoy un sentido para el creyente. Para que el valor religioso tenga su justo reconocimiento, ha de denunciar la *forma mentis* contemporánea observable en el ámbito de la cultura occidental, que idealiza el uno contra la multiplicidad. La fe trinitaria se contrapone a este *monomito*. Esta noción central atraviesa los doce capítulos que tratan de los siguientes temas: la superación del politeísmo, el dios de Jesús y el dios de los cristianos, el otro —desde el rechazo a la aceptación, la función de Israel y las otras religiones, Jesús— el único salvador y las

otras religiones, la cristología no-normativa de Paul Knitter, el testimonio y el dialogo, el martirio - un testimonio interreligioso, la salvación y las religiones, la religión y la globalización, la salvación y la mediación, y el más allá de las religiones. Resalta el capítulo sexto dedicado enteramente a uno de los proponentes católicos del pluralismo, Knitter, cuya postura aún criticada por el magisterio sigue influyendo todavía. Basándose ampliamente en su libro, *No Other Name?*, el autor expone la postura de Knitter, indica los aspectos positivos y negativos, y concluye con unas observaciones críticas. Sigue este estilo de exposición en los demás capítulos tratando los temas antes indicados. En su conjunto, el libro es muy útil y ofrece buena información sobre el estado actual de la teología de las religiones. El momento presente hubiera quedado mejor reflejado, si el autor hubiera dado a conocer las '*occasioni diverse*' en que se originaron las reflexiones. El libro consta de una amplia bibliografía y un índice de nombres.- P. PANDIMAKIL.

JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *Salvados por la fe en Cristo. Teología de Pedro de Aragón y de Domingo Báñez* (1584), Ed. Revista Agustiniiana (= Pensamiento, 6), Madrid 2002, 22 x 15, 448 pp.

JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *El Símbolo Apostólico. Historia y Comentario*, Ed. Revista Agustiniiana (= Pensamiento, 7), Madrid 2002, 22 x 15, 456 pp.

Pedro de Aragón (agustino) y Domingo Báñez (dominico) son dos destacados maestros de la Escuela de Salamanca del s. XVI, iniciada por Francisco de Vitoria en 1526 con novedosas connotaciones de fondo y de forma, haciendo de santo Tomás el "maestro común". El destino quiso que en el año 1584 aparecieran publicados los comentarios de los dos profesores a la *Secunda Secundae* del Aquinate. Jericó Bermejo analiza ambos textos y presenta de manera ordenada y conjunta las exposiciones de los dos autores en torno a los grandes temas de la Fe (*formada, informe y única*) y Cristo (*creído, sabido y confesado*). En un epílogo final se resumen las aportaciones de teológicas de ambos maestros, encuadrándolas en el panorama histórico de la ciencia teológica de su tiempo. Es en este apartado donde se nota, a nuestro parecer, cierta simplificación en la exposición doctrinal del nominalismo y del luteranismo. Pero en conjunto: una contribución interesante a la historia de nuestra teología del s. XVI.

El Símbolo Apostólico. Historia y comentario. Tarea complicada y arriesgada la que emprende el autor. Después de hacer un somero análisis de los diversos Catecismos o Introducciones a la fe aparecidas desde el final del Vaticano II hasta el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) de Juan Pablo II, Jericó Bermejo intenta mostrar el "ambiente o atmósfera que rodea lo que se dice en el catecismo de Juan Pablo II... quiere facilitar el acceso a lo que, en 1992, se expuso desde Roma". Analiza cada uno de los doce grandes enunciados del símbolo. Al final de cada capítulo se ofrecen tres grandes textos del Magisterio (Catecismo de san Pío V, Credo del Pueblo de Dios de Pablo VI y Catecismo de la Iglesia Católica de Juan Pablo II). La metodología, que en principio podía parecer pedagógicamente buena, termina haciéndose un tanto compleja y de difícil seguimiento al cristiano medio.- A. GARRIDO.

ARMENDÁRIZ, Luis María, *Ser cristiano es... Tres opciones y tres gestos*, Edit. San Pablo, Madrid 2003, 21 x 13,5, 293 pp.

El jesuita Armendáriz, catedrático emérito y ex-decano de la Facultad de Teología de Deusto, nos ofrece una especie de testamento espiritual cristiano, con una metodología que

bien pudiéramos denominar “teología existencial”. Sin pretender equipararse a tantos autores que han puesto títulos similares a sus libros, el autor quiere hablar del cristiano, “de aquel que trata de convertir esa teoría en una forma de vida”, siguiendo la línea de Von Balthasar expuesta en su densa y breve obra *¿Quién es un cristiano?*. Y ofrece una respuesta pedagógica, de lectura y comprensión fáciles, proponiendo tres opciones: pertenecer “a los de Cristo”, tomar parte en “lo de Cristo” y vivir “por Cristo, en él y con él”. Y también tres gestos: *estar en la mesa con Jesús, estar al pie de la cruz, proclamar que el crucificado ha resucitado*. Opciones y gestos deben complementarse para conseguir una vida en plenitud humana y cristiana. Esta es la gran lección de un hombre que ha dedicado la vida a la cátedra teológica y que en la edad madura quiere recordarnos que es más importante SER que saber. Gracias al P. Armendáriz y gracias a la editorial San Pablo por servir de mediación a estos mensajes.– A. GARRIDO.

VÁZQUEZ BORAU, José Luis, *Las Iglesias Cristianas: Católica, Ortodoxa, Protestante y Anglicana* (= Colección Las religiones ¿Qué son?, 3), Ed. San Pablo, Madrid 2003, 23 x 17, 159 pp.

Un librito de alta divulgación, bien redactado y con metodología moderna, con recuadros explicativos, vocabulario y material didáctico que ayudan a profundizar en el tema. Dos partes componen el texto. En la primera (10-112) se hace un repaso de la Iglesia Católica señalando los aspectos más significativos de su historia conjugando los eventos históricos con la experiencia creyente. La segunda parte (114-145) es un resumen de las grandes reformas: Ortodoxia, Protestante y Anglicana, para llegar a la conclusión que un “cristianismo sin comunidad, sin Iglesia, desemboca en la manipulación de la imagen de Dios y de Cristo”. Aparece patente el anhelo de la unidad cristiana en torno a la Mesa Eucarística. Al final nos ofrece una bibliografía en castellano, fácilmente asequible. El autor, doctor en Filosofía y Licenciado en Teología, dedica su trabajo a sus amigos los Diáconos permanentes y a sus familias. La edición es esmerada, como nos tiene acostumbrados la sociedad de San Pablo, los hermanos Paulinos.– V. G. DEL VAL.

GROSSHANS, H.P., *Die Kirche, irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2003, 16 x 23’5, 318 pp.

Tesis de habilitación para la facultad de teología evangélica de la universidad de Tubinga sobre el tema de la Iglesia. Aunque el punto de vista es protestante, está hecha con gran esfuerzo ecuménico, teniendo en cuenta las posturas de otras confesiones, particularmente la católica. Ya es destacable que la eclesiología, en su consideración externa y común, sea tema de estudio en una facultad protestante, ellos que miran la Iglesia sobre todo desde su aspecto local o invisible. El autor nos dice que la justificación ha dejado de ser un tema central que divida las confesiones cristianas. Que las cuestiones que impiden la unidad de las Iglesias se refieren básicamente al concepto y estructura de la misma realidad eclesial. La organización del trabajo quiere ser al tiempo cronológica y sistemática, lográndolo bastante bien. La esencia de la Iglesia se descubre en su origen y tal constituye el primer capítulo. Tal esencia es la verdad del evangelio, en palabras de Pablo, la justificación del hombre pecador. El segundo capítulo se centra en la apostolicidad de la Iglesia, esto es, la pretensión de los apóstoles al estructurarla para su pervivencia y la necesidad de su visibilidad, para mantenerse como signo de Jesucristo ante el mundo. Dentro de esto, analiza las llamadas notas de la Iglesia. El tercer capítulo está dedicado a la organización eclesial,

su necesidad para la salvación, su compromiso social. Origen, ser y estructura conforman así la base de la realidad eclesial estudiada. Como el título de la tesis habla de la verdad del evangelio, el último capítulo aborda las diferentes teorías de la verdad, que complementan desde la actualidad la verdad religiosa de que se está hablando.– T. MARCOS.

M.L. FRETTLÖH – H.P. LICHTENBERGER, *Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 2003, 22 x 14,5, 599 pp.

Libro de colaboraciones en homenaje al 65 cumpleaños del profesor de la facultad de teología evangélica de Berna Christian Link. Su preocupación ha sido desde siempre la experiencia y concepción de Dios, y la capacidad humana para expresarla. La percepción de Dios comienza por distinguirlo del mundo, la realidad que se nos impone tal como es y se convierte en punto de partida de nuestra reflexión. Saber de Dios es saber que no sabemos, la teología negativa es la base de la auténtica teología. La percepción de Dios es también interpretar, su presencia y su ausencia, tanto en la creación como en la historia, su revelación en la belleza y el dolor, el sentido y el absurdo. La percepción de Dios es, finalmente, interpelación vital, algo que va más allá de un acto del conocimiento, algo que actúa en nosotros y nos transforma, que nos pide una respuesta y una responsabilidad. Sólo desde ahí será posible expresar a Dios con significado. Los artículos de homenaje presentes en este volumen siguen estas huellas que el profesor Link ha dejado en sus clases y libros. Se estructuran en torno a cuatro grandes temas: posibilidad de hablar de Dios; Dios como creador y plenitud del mundo y del hombre; responsabilidad social y política del creyente; construcción comunitaria y de la religión. El libro termina con un índice de citas bíblicas y un índice onomástico.– T. MARCOS.

JOHNSTON, W., *Mística para una nueva era. De la teología dogmática a la conversión del corazón*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2003, 21 x 13, 347 pp.

La búsqueda espiritual, el hambre de lo divino, es una de las características más sorprendentes de nuestra época. Llama mucho la atención porque ha pasado de ser una especialidad de personas muy señaladas a convertirse en patrimonio de todo hombre o mujer que busca algo absoluto, con respeto y seriedad, sin distinción de razas, pueblos ni culturas. Pero la mística, en sí misma no es un fenómeno nuevo antes bien es muy antigua, lo nuevo es la convicción de que todos pueden ser iluminados por una luz que se refleja de muy distintas maneras en los diversos tiempos, lugares y circunstancias. Desde el encuentro de Asís, entre las diversas religiones, propiciado por el Papa para rezar juntos, todas las religiones saben con más certeza y tienen una mayor conciencia de que algo muy profundo les une. El autor de esta obra cree que el tercer ciclo del cristianismo que comenzó con el Concilio Vaticano II lleva a la Iglesia a inculturarse en una civilización mundial. Y eso requiere desplazar el énfasis de la fe, de la ley a la mística, de la obediencia a la caridad, de la teología dogmática a la teología mística, del poder de las llaves al poder del corazón, de la superestructura cultural al núcleo espiritual: la experiencia del Evangelio y el fuego del amor de Dios en el centro del propio ser. El autor, que es un gran especialista en el tema, reivindica la mística tradicional y la gran capacidad del mundo asiático para encarnar una nueva era del cristianismo, en la que se cumpla plenamente las palabras de Jesús: *yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia* (Jn 10,10).– D. NATAL.

MORALES, J., *El valor distinto de la religiones*. Ed. Rialp, Madrid 2003, 19 x 12, 206 pp.

La idea de que todas las religiones son equivalente encuentra hoy amplio eco, pero la Iglesia católica sigue afirmando la singularidad del cristianismo. No cabe, pues, hablar de la religión como de un género que cabría dividir en especies, sino que cada una es muy diversa. Este libro trata de argumentar esas profundas diferencias, deteniéndose de modo especial en alguna de ellas. Para ello examina las religiones configuradas por el Budismo, el Confucianismo y el Islam. También estudia el sentido de la Religión civil tanto en el mundo antiguo como en el Estado moderno y actual, incluido el nacionalismo y el Estado de Israel. Luego de establecer las diferencias y teorías irreconciliables trata también del agnosticismo y el realismo religioso. Se detiene ampliamente en el cristianismo y lo estudia en relación con la Naturaleza, la Creación y el Mundo, religión cristiana y el sentido de la historia, la Fe y la Razón, la secularización y la religión cristiana, para terminar con una aproximación al Dios cristiano en relación al monoteísmo hebreo, el monoteísmo coránico y la religión natural. Finalmente, considera el papel de la religiones en una visión de la creación abierta a la Gracia.— D. NATAL.

Moral-Liturgia-Derecho-Pastoral

MELINA, L.—NORIEGA, J.—PÉREZ-SOBA, J.J., *La plenitud del obrar cristiano: Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral* (= Pelicano-Ensayos), Palabra, Madrid 2001, 21,5 x 14, 423 pp.

Esta obra es uno de los frutos del *Área internacional de investigación sobre el estatuto de la teología moral fundamental*, grupo de trabajo promovido por Mons. Angelo Scola desde 1996. Tras la 1ª fase de la renovación postconciliar, marcada por la difícil recepción de la *Humanae vitae*, la *Veritatis splendor* exige abandonar el reduccionismo normativo de los planteamientos éticos para centrarse en el fundamento de la comprensión del obrar, tanto en lo referente al cumplimiento del sujeto personal cuanto a su plenitud teológica. De ahí que, sin minimizar la importancia de la argumentación racional y del momento normativo, se deba acudir a las raíces antropológicas y teológicas para alcanzar una comprensión global que supere el extrinsecismo (la moral percibida como algo impuesto desde fuera y que coarta la libertad); las causas estriban en el *voluntarismo* legalista, que olvida la fuerza interior del amor y se queda en la ley como mera expresión de una voluntad superior sobre los actos humanos concretos, y el *racionalismo*, que no comprende la originalidad propia de la verdad moral. Por lo tanto, se trata de mostrar el dinamismo integral del obrar humano que, en las relaciones interpersonales y en el encuentro con Cristo vivido en la eclesialidad y abierto al dinamismo del Espíritu, encuentra la llamada a realizarse como persona en el don de sí y en la acogida-comunión de personas.

En 6 tesis programáticas se condensa el trabajo que será estructurado en 3 partes y desarrollado en 16 capítulos: La experiencia moral cristiana nace del encuentro personal con Cristo, absoluto y plenitud de lo humano, que es quien invita a su seguimiento con una repuesta libre y amorosa de total donación y comunión (1ª). La dinámica moral viene vista como un todo ordenado hacia los fines y bienes propios de una vida buena; la caridad informa de sí misma a la razón e integra los dinamismos instintivos y afectivos mediante las virtudes, expresando en las acciones la grandeza de la vocación a la caridad y anticipando la plenitud de comunión con Dios y con los hermanos (2ª). Se trata de una ética fundada en la verdad sobre el bien de la persona en cuanto que perfecciona su naturaleza, constituti-

vamente incompleta, mediante la libertad y la connaturalidad afectiva y racional en sintonía con el bien; la prudencia y la ciencia ética colaboran en el camino para la vida del nuevo ser “en Cristo” (3^a); dicha ética encuentra en las inclinaciones naturales –conservación del ser, unión sexual, vida social, inclinación a la verdad– bienes fundamentales que le pueden servir para distinguir entre el bien y el mal y para descubrir, tras el encuentro con Cristo, su vocación a la caridad, inscrita ya en su condición creatural y a la que debe asumir personalmente (4^a). El hombre, insertado en el acontecimiento histórico-salvífico del Verbo hecho Carne, ve potenciada su dinámica de libertad en la filiación y en una fe operativa; Sagrada Escritura y Tradición se convierten en paradigma ideal y normativo del actuar cristiano (5^a). Una fundación cristocéntrica de la moral debe conjugar la validez universal del acontecimiento histórico y singular de Cristo con la apertura racional y universal de la experiencia ética, además de concluir en determinaciones particulares del juicio moral; el “*cristocentrismo moral de las virtudes y de la actuación excelente*” favorece la comprensión del vínculo entre Cristo y el cristiano al situar la perspectiva de la razón práctica dentro de la dinámica de la caridad animada por el don del Espíritu y visible en la comunión eclesial (6^a).– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

FUCHS, Éric, *L'Éthique chrétienne. Du Nouveau Testament aux défis contemporains* (= Le Champ Éthique - 40), Labor et Fides, Geneve 2003, 22 x 15, 151 pp

El autor, Profesor Honorario de Ética en la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Ginebra y autor de numerosas obras de Ética y Moral cristiana (*La Moral según Calvino*, 1986; *La Ética Protestante*, 1991, *La Moral según Juan Pablo II*, 1994; *El deseo y la ternura*, 1999; *la exigencia y el don*, 2001.....), sigue estando al tanto de la colección de Ética en la prestigiosa editorial Labor et FIDES. Ahora nos ofrece unas reflexiones que cuadran de lleno con el título de la obra.

En una primera parte (*SOURCES*) analiza los diversos modelos éticos que aparecen en el NT, especialmente en Pablo, evangelios, textos deuteropaulinos, cartas de Santiago y Pedro (17-112), haciendo al final una resumen-conclusión sobre dichos modelos y poniendo de manifiesto los elementos comunes, reducibles a tres: la *referencia cristológica*, ya que se parte siempre del acontecimiento crístico: presencia del Jesús el Mesías, Hijo de Dios, Salvador y Señor, en el seno de nuestra historia. La persona y la obra de Jesús hace posible una nueva manera de vivir en relación con Dios, con los otros y con nosotros mismos; la *metanoia*, conversión, cambio radical de comprensión de toda realidad posible solamente mediante la gracia de Dios, recibida con confianza y traducida como encuentro personal con Cristo, su Palabra y su Espíritu; el *ágape*, amor de Dios con nosotros y amor nuestro por El, amor fraternal en todas sus formas. A partir de estos puntos de coincidencia, los autores del NT se expresan de manera diferente según pongan su acento en una matiz o en otro: elemento más significativo de la persona de Jesús, situación existencial del hombre, significación ética de la metanoia y consecuencias éticas principales de la fe. En una segunda parte (*EVALUATION*), partiendo de los textos analizados, Fuchs hace una evaluación sobre la validez de los diferentes modelos propuestos por el NT, para atenuar en lo posible el subjetivismo. Si todos los autores pretenden “exaltar la obra y la persona de Cristo y hacer comprender la conversión que la fe hace posible y el amor que ello suscita, sin embargo cada autor lo relata a su manera” (113). Finalmente (123-151) propone lo que podría ser un modelo ético para nuestros días, apoyándose en tres datos: reinterpretación cristológica de la Ley, crítica de la cultura de nuestra sociedad actual para poder discernir en nuestro entorno cultural aquello que puede asumir el mensaje evangélico y una visión realista del ser humano, su ambigüedad existencial y la llamada divina a una recreación en el amor y

en la esperanza. Con un coraje no exento de cierto humor, Fuchs hace una llamada a las iglesias cristianas, para sobrepasar ciertos complejos y anunciar con valentía los mejores valores cristianos. En torno a cuatro realidades humanas: *cuerpo, sexualidad, palabra y muerte*, plantea unas fuertes exigencias éticas, a la vez que analiza y satiriza la banalidad con que en muchos ambientes modernos se presentan y valoran. En conclusión: se trata de un libro atrayente, muy bien escrito, de altura intelectual y de talante pastoral. El pastor Fuchs, a pesar de sus años, sigue prestando un buen servicio a la comunidad humana y cristiana.– A. GARRIDO.

LEONE, Salvino, *La prospettiva teologica in Bioetica* (= Collectio Moralis 5), Istituto Siciliano di Bioetica, Acireale 2002, 24,5 x 17,5, 557 pp.

Partiendo del presupuesto que la bioética no es cuestión de calificativos –laica o católica, como si cada visión pudiera reivindicar para sí la exclusividad de la verdad–, que las antropologías subyacentes revisten especial importancia, y que la especificidad antropológica-teológica es universalizable en el más genuino sentido de “católica”, debiéndose revisar la identidad de lo que se presenta como “cristiano”, el Autor nos ofrece su intensa y extensa tesis doctoral, un enorme acopio de material extraído de nuestro patrimonio histórico-moral, no siempre conocido lo suficiente, y de las instancias bioéticas contemporáneas; así llega a formular la moralidad objetiva (lo *justo*) para servir de ayuda a la bondad moral y, en el horizonte de fe, convertirse en anuncio de salvación.

El trabajo está sistematizado en dos grandes secciones: *diacrónica* y *sincrónica*. En el sasegado y denso recorrido histórico-bíblico va desglosando los términos veterotestamentarios relacionados con la vida física y que ya contienen implicaciones antropológicas y consecuencias bioéticas, la radicalización neotestamentaria del “no matarás” y la relativización moral de la vida, que no es un valor “absoluto” pues, como todo valor pre-moral, está subordinado a otros que le son ontológicamente superiores o circunstancialmente más urgentes; en la Patrística encuentra filones interpretativos esenciales que conducirán a posteriores perspectivas sobre la futura moral de la vida física y de la bioética; siguen los libros penitenciales, la Sumas, la moral casuística y manualística –considera a Emanuele Cangiama (1702-1763) como precursor de la bioética–, el nacimiento de la medicina Pastoral (finales del S. XIX), los manuales de Healy (1956) y B. Häring (1972) específicamente dedicados a la ética médica, hasta llegar al sólido y abundante magisterio de Pío XII y Juan Pablo II.

La *sincrónica* comienza por plasmar la fundamentación teológica integrando la ética de la vida en el Misterio de Cristo; se contempla la vida humana en relación con el *Zeos* –su autor y señor, el Dios-Trinidad–, con el *Kairós* y *Esjaton* en cuanto tiempo existencial favorable que hay que aprovechar en perspectiva de eternidad, con el *Ethos* autónomo y laico (no “laicista”), abierto a lo sobrenatural –lo auténticamente humano es auténticamente cristiano, y viceversa– y con el *Anthropos* en lo que tiene de relación con la vida no-humana –animal, ambiental y universal–. A continuación vivisecciona todos los problemas bioéticos: el estatuto del embrión reconocido como persona desde la fecundación, las manipulaciones genéticas –positivas y negativas– sobre el genoma, toda la complejidad del aborto voluntario –con el reconocimiento del valor universal por parte de la *heterodoxia laicista*, independientemente de credos o ideologías, y el replanteamiento intraccesial del aborto terapéutico– y de los múltiples problemas relacionados con la reproducción asistida, además de los trasplantes de órganos –una innovadora forma de solidaridad que plantea dudas no tanto en el plano del principio cuanto en sus aplicaciones operativas– y la tanatología bioética que quiere superar el tabú de la muerte *prohibida* admitiéndola como don, huma-

nización y anuncio de salvación. Concluye esta fundamentación teológica abriendo esperanzadamente la bioética hacia el futuro, invitando a su confrontación con las Bienaventuranzas, al diálogo ecuménico y a la incorporación del sacerdote a cuestiones que no son exclusivas de sanitarios y científicos. Por último, deberá clarificar su estatuto epistemológico evitando los reduccionismos moralista, legalista y pragmatista, y recorrer las vías de la *Palabra*, para escuchar la voluntad de Dios, de la *caridad*, para atender las necesidades reales del prójimo, y de la *conciencia*, para respetar la libertad de espíritu y en constante formación.

El trabajo de Salvino Leone es ágil de lectura y sencillo de comprender, profundo en los planteamientos y sólido en los argumentos, con una extraordinaria capacidad para sintetizar la complejidad de los problemas tratados y ambientar con alusiones precisas y orientadoras los asuntos colaterales que no son específicos de su investigación; críticamente asume o rechaza lo que le parece bien o mal fundamentado, venga de donde venga, sin miedo a asentir o disentir con el magisterio, como, por ejemplo, en el creacionismo que no tiene en cuenta las mediaciones biológicas (causas segundas), en algunas afirmaciones de la *Donum vitae* o en la solución impuesta a los *Consultorios* alemanes sobre el aborto. Entrelazando las cuestiones morales con las teológicas ha conseguido mostrar que Fe y Razón se integran en el Misterio de Cristo superando todo sobrenaturalismo desencarnado o inmanentismo cerrado.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

SGRECCIA, Elio, *Manuale di bioética. II: Aspetti medico-sociali* (= Università. Trattati e Manuali), Vita e Pensiero, Milano 2002³, 24,5 x 17,5, 690 pp.

El que una obra de este calibre y en estos tiempos alcance su 3ª edición ya dice mucho, no sólo por la innovadora actualidad de los temas bioéticos sino también, y sobre todo, por la profundidad en su tratamiento. En esta tarea de presentar los problemas y clarificar bien los principios se concentra Mons. Elio Sgreccia —obispo de Zama Menor, Director del Centro de Bioética de la Universidad Católica (sede de Roma y sección de Milán), Miembro del Comité Nacional de Bioética y Vice-presidente de la Pontificia Academia de la Vida (entre otros “cargos”)—, con un trabajo que articula en 10 capítulos. La salud no es una cuestión que se deba gestionar a un nivel local o sectorial; se necesita una política sanitaria a nivel mundial (OMS) concretada posteriormente a nivel nacional, y cuyo criterio principal no sea el económico o el progreso científico, sino el ético (atención a los valores y a las relaciones interpersonales), no conformándose con terapias, por ejemplo, contra las drogas o el SIDA mientras se mantienen conductas y negocios que los fomentan (I). En el tratamiento de la enfermedad mental, el psiquiatra deberá conocer no sólo la personalidad del paciente, sino también el sistema de valores y el tejido familiar y social que merman la capacidad de estructurar la vida y darle sentido y abren un espacio para la fragilidad existencial, la depresión y todo tipo de adicción (II). Se estudian ampliamente las alteraciones sexuales, las *orgánicas* (congénitas, adquiridas o endocrinas) y las *psíquicas*: las desviaciones (el sujeto elige un objeto de amor fuera de la norma), las perversiones (fijaciones psicogenitales concentradas sobre objetos que, aunque no sean desviados, son parciales o se sirven de artilugios), y las disfunciones (total o parcial impedimento a la normal manifestación de la tendencia o actividad sexual) (III). La tóxico-dependencia es otro problema no exclusivo del mundo médico, psiquiátrico y farmacológico, al estar implicados también el sociológico, el político y el económico, pues resultan nocivos para el individuo y la sociedad por sus efectos sobre la psique y el comportamiento y por el cúmulo de violencia y criminalidad asociado (IV). La prevención del SIDA apunta al comportamiento sexual y de drogadicción, poniendo en tela de juicio el comportamiento inspirado en la libertad sexual y

en la autonomía absoluta del individuo; al mismo tiempo se denuncia la estigmatización del seropositivo y la eugenesia abortiva que selecciona al *nasciturus* según sea o no portador del virus HIV (V). Ante el mayor bienestar y tiempo de ocio en las sociedades industriales, no debemos absolutizar ni demonizar el placer, sino reconocerle valor en sí mismo y dentro de una jerarquía de valores personales. En lo que respecta al trabajo, medios de locomoción, y deportes competitivos y profesionales, la relación riesgos-beneficios tendrán como eje la integridad y salud de las personas, no el utilitarismo economicista (VI). El “estar de pie” (*erectus*) es una estructura antropológica que indicaría la apertura a la trascendencia y la actitud de diálogo con los demás, pero que viene sacudida por las diversas minusvalías (motrices, sensoriales o mentales) que son vividas –conciente o inconscientemente, individual y colectivamente– como un fracaso del proyecto evolutivo filogenético y plasmadas en la tendencia histórica de eliminar al “deforme”; sin embargo, el Yo espiritual es capaz de trascender la corporeidad y llamar a la comunidad y su solidaridad para superar el utilitarismo (y ayudarlo a “mantenerse en pie”) (VII). Es positivo haber conseguido la prolongación de la esperanza de vida; pero, una cultura del hacer y del tener, que desemboca en el individualismo y nihilismo, ha de ser sustituida por la del ser y la trascendencia, donde la vida se entiende como don, el amor, la lucha, el dolor..., tienen sentido y la experiencia de la madurez se considera enriquecedora (VIII). En el *Estado de bienestar*, donde continuamente aumenta el gasto público, se puede compaginar la economía sanitaria con la ética a través de la *tensión* entre los valores en juego –factor antropológico y justicia conmutativa y distributiva–, dando valor prioritario a la persona y asumiendo los costes en sentido global, sin justificar ineficiencias de ningún tipo (IX). Con la llegada de la sociedad tecnológica postindustrial se han delatado las actitudes incorrectas ante el *habitat* natural y las peligrosas consecuencias para la salud e incluso la supervivencia de la especie humana; de ahí las tecnologías correctivas y los planteamientos éticos para restablecer la armonía entre el mundo humano y el no-humano (X). – J. V. GONZÁLEZ OLEA.

MARSICO, Gaia, *Bioetica: voci di donne* (= Trattati di Etica Teologica 12), Dehoniane, Bologna 2002, 21 x 14, 212 pp.

Moviéndose en el contexto italiano y considerando que los planteamientos en los ámbitos académico, cultural, médico y bioético, se han hecho siempre desde la perspectiva masculina-machista, Gaia Marsico quiere hacer oír la voz femenina-feminista reivindicando el papel de la mujer como sujeto del discurso moral y su integración en la comunidad científica. Más allá de los estereotipos y prejuicios, el pensamiento feminista es crítico y propositivo, admite la pluralidad de planteamientos fuera y dentro de las feministas (liberales, marxistas, culturales, radicales, post-modernas, eclécticas...), y reconoce los rasgos comunes, a la vez que exalta el valor de la diferencia. Para ello pide la democratización de la bioética (participación de quienes no tienen poder y revisión de una estructura jerárquica desde la que se ejerce explícita o implícitamente una condición de dominio), y la valoración de los sentimientos y de lo concreto, rechazando el paradigma típicamente patriarcal (racionalidad abstracta, individualismo, primado liberal-económico, división entre público-privado, contractualismo, normativismo abstracto y rígido) y proponiendo un planteamiento no-normativo, no-excluyente, relacional y contextual, basado en la experiencia, relación y vivencia de los sujetos morales.

No quiere caer en el relativismo, pero de hecho le deja la puerta abierta: reticencia a emitir juicios claros y definitivos sobre lo “justo” o “equivocado” no por vulnerabilidad personal sino por miedo a hacer daño al otro (45); prevención ante toda teoría ética unificadora que aplique racionalmente principios generales a casos particulares más allá del

contexto, de la experiencia y de la historia de los protagonistas (52-56, 74-76, 88); indecisión ante la defensa o no de los derechos humanos en otras culturas por si es colonialismo cultural, respeto o indiferencia (130); rechazo de un derecho natural o única moral como respuesta válida e igual para todos (143, 151). Sin referencia al valor absoluto o a la dignidad de la persona (o como queramos llamarlo), no podremos criticar el que una determinada cultura apruebe la ablación del clítoris o el maltrato doméstico; este riesgo lo ve nuestra autora en la infibulación (África) o la elección de sexo (Asia); por eso opta por un *relativismo débil* que toma distancia del absolutismo ético y del relativismo fuerte o absoluto (79); su formulación podría ser la siguiente: la mayor o menor moralidad «de una práctica puede ser establecida según el grado de “opresión” que tal práctica ejercita, más allá del hecho que las partes oprimidas de una comunidad crean que sea justa» (80); aunque las pidan muchas mujeres libremente «no excluye que tales prácticas sean moralmente equivocadas porque están incluidas en una cultura coercitiva» (80). Pero no acabamos de salir del atolladero: aunque la cultura no fuera coercitiva, seguirían siendo inmorales; y si pidieran “cosas justas” no se convertirían en injustas por el mero hecho de estar en una cultura coercitiva; y viceversa. De ahí que, a pesar de no aceptar ni metafísicas ni absolutos, acabe admitiendo la necesidad de algún mínimo irrenunciable, como el de la justicia (53-54, 129-132; cf. 76-79, 155-157).

Salvando ese *pequeño* escollo, además de la reducción biologicista de la maternidad –demasiada insistencia en presentarla como causa de la opresión social de la mujer (*passim*)–, y la no muy clara actitud ante el *estatuto antropológico* de la vida intrauterina (158-159, 168-171), hay que valorar muy positivamente la lucha de la bioética feminista contra todo tipo de opresión –incluida la de un mercado que busca no la salud de las mujeres sino su comercialización– preparando así el camino para una autonomía abierta a la comunidad (“*autokoinonía*”) que capacita para decidir sobre sí misma y otorga el poder en cuanto posibilidad de gestionar las relaciones y realizar los propios proyectos de vida. La *ética “della cura”* (cuidado y responsabilidad según la relación materna) ofrece la síntesis entre racionalidad y sentimiento para resolver los conflictos de un modo no violento sin tener por qué caer en el paternalismo–maternalismo.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

FERNÁNDEZ, Aurelio, *Pensar en el futuro. Apostar por la verdad y el bien: la Moral en el siglo XXI* (= Colección Libros Palabra, 41), Prólogo de Mons. G. Díaz Merchán, Palabra, Madrid 2003, 21,5 x 13,5, 288 pp.

Esta colección, “orientada especialmente a quienes se interesan por las cuestiones de fondo de la Iglesia”, viene ofreciéndonos textos originales del magisterio católico, con comentarios serios sobre los mismos, así como reflexiones de teólogos en torno a los temas más fundamentales de nuestra existencia cristiana actual. Ahora nos presenta las reflexiones de este avezado y ya maduro teólogo, doctor por Salamanca y Friburgo, sobre las verdades fundamentales de la Moral cristiana ante los interrogantes éticos del recién estrenado siglo XXI. Analiza en la primera parte (13-118) los valores originarios (realidad, verdad, bien libertad, ética) y los llamados “nuevos valores emergentes”, tratando de huir de un panorama excesivamente catastrofista: dignidad del individuo, valores éticos sociales, fidelidad a la propia conciencia bien formada. La segunda parte afronta el tema de *El anuncio del mensaje moral cristiano en el nuevo milenio* (119-246), intentando conjugar la realidad del mensaje con la exposición pastoral del mismo. Aunque el libro está documentado, con abundante bibliografía a pie de página, reconocemos la dificultad de su ambicioso programa. La lectura del texto resulta a veces un poco frustrante. Se enuncian temas, se alude a materiales ya fabricados, pero no se ofrecen análisis y pistas concretas de seguimiento. Las

urgencias se quedan a veces en poco más que en enunciados. El autor ha sido y es un hombre polifacético, trabajador y entusiasta a lo largo de su vida. Y esto se refleja en sus páginas.— V. G. DEL VAL.

CENCINI, A., *La formación permanente*. San Pablo, Madrid 2002, 2ª, 21 x 14, 295 pp.

La formación permanente acompaña a la persona durante toda su vida. En el caso del sacerdote y el religioso este es un deber de justicia para no ofrecer un cristianismo obsoleto que destruye su misión. Sin formación permanente habrá frustración permanente. El autor, conocido especialista a nivel internacional sobre la vida religiosa, afronta este tema con nueva perspectiva: es el decurso del tiempo el que va a ir dejando su huella profunda y sabia enseñanza a los largo de los años. El ritmo cotidiano, semanal, anual de la vida va marcando impronta propia. Así hay que hacerse disponible y adquirir docilidad para dejarse formar por la realidad de la vida. Así el desafío del tiempo nos enseña que la vida es la que forma pero a cada situación hay que darle su oportunidad e importancia. Así hay un ritmo diario de vida, personal y comunitario, de oración y de trabajo, del día y de la noche que va dejando su huella. El rito semanal nos lleva por la sabiduría del tiempo ordinario hasta el día del Señor. Hay un ritmo también mensual, de recogimiento y encuentro, personal y comunitario, de orden interno y externo, de serenidad y alegría, de humor y de perdón. El ritmo anual tiene nombre propio: para mí la vida es Cristo. Es el misterio de Cristo y el magisterio litúrgico celebrativo, con su tiempo de Adviento y Esperanza, con su Navidad de deseos satisfechos, con su Cuaresma y su Pascua que nos configura con su Muerte y Resurrección. Tiempo de Pentecostés, con deseo de anunciar y de marcha a la Misión, con la presencia siempre animadora de María. Y vuelta al tiempo ordinario, de realismo y de búsqueda sin olvidar nunca los grandes misterios de la fe y del amor, en la utopía y la esperanza del seguimiento sencillo. Un escrito que nos ayuda a pensar, a vivir y a dar un paso más en la formación permanente.— D. NATAL.

GONZÁLEZ SILVA, S., (Ed.) *Guiar la comunidad religiosa. La autoridad en tiempos de refundación*. San Pablo, Madrid 2003, 21 x 14, 256 pp.

La crisis de la autoridad y de la obediencia religiosa hace necesaria una auténtica refundación de la vida consagrada especialmente en el modo de guiar la comunidad. Hace falta superar la anarquía asamblearia y el dejar hacer, letal para el grupo religioso. Pero también es necesario un estilo nuevo de autoridad y de obediencia que sea fruto de una fidelidad creativa. Para abordar bien el tema se congregó a un conjunto de personas, especialistas y experimentados, a fin de tratar los aspectos más importantes del problema como pueden ser: El verdadero sentido de la refundación (J. Mª. Arnáiz), la realidad sociológica (G. Dal Piaz), el sentido evangélico de la autoridad (J. Rovira), el servicio de los superiores en el desarrollo del carisma (C. Maccise), superar el sedentarismo y el centralismo (M. Taggi), el principio de subsidiaridad hoy (L. Dal Masetto), autoridad y problema de género: hombre y mujer (S. Bisignano y G. Alberghina) y rebosantes de alegría y del Espíritu: compartir la vida, animación y guía de pequeñas comunidades (M.F. di Gesù). Para el presentador y editor de esta obra, la crisis de autoridad y obediencia que ha dañado la vida religiosa está llevando a buen puerto, todavía queda mucho tramo por recorrer pero sabemos hacia donde caminar.— D. NATAL.

RUÍZ DE GALARRETA, José E., *Palabra y Eucaristía. Comentario a los textos de las eucaristías dominicales del ciclo C*, Mensajero, Bilbao 2003, 22 x 15, 446 pp.

Con este último volumen, el P. Ruiz de Galarreta, jesuita navarro, completa la publicación de sus comentarios a las lecturas dominicales y de las principales festividades del año litúrgico. Están dirigidas a todos los fieles con una expresa finalidad: la lectura reposada y personal previa a la proclamación de la Palabra en la Eucaristía. También están pensadas, en particular, para ayudar a los responsables de la predicación. Pero no trata de ofrecer homilías ya hechas, sino de facilitar materiales que puedan ser utilizados con provecho para su preparación.

Como en sus libros anteriores, correspondientes a los ciclos A y B, la obra está estructurada siguiendo el orden de los tiempos litúrgicos. Para cada celebración la exposición se construye con un esquema idéntico. Se comienza presentando las lecturas del día con un extracto de los textos. A continuación bajo el apartado “temas y contextos” se hace un breve comentario exegético de tipo técnico. Y por último se ofrecen unas notas de “reflexión” que en ningún caso superan las tres páginas. El resultado es un rico instrumento pastoral muy manejable.— R. SALA.

RAFFA, Vincenzo, *Liturgia Eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae – Subsidia 100), Edizione Liturgiche (CLV), Roma 2003, 24 x 17, 1308 pp.

Se trata de una nueva edición (la primera apareció en 1998) de esta monumental obra, ampliamente revisada y actualizada según la *editio typica tertia* del misal Romano de abril del 2002. El Centro Litúrgico Vincenziano (CLV) sigue prestando un servicio ejemplar a la iglesia, tanto en su vertiente de estudios históricos como en su afán de renovación litúrgica actual. Quizá sea esta obra que presentamos el mejor estudio editado en un solo volumen sobre el *Ordo Missae* y las diversos matices que encierra: histórico, teológico, espiritual, comunitario, evangelizador...

Después de una Introducción en que se explica la metodología a seguir, las aportaciones de esta segunda edición, la bibliografía general, las denominaciones de la Misa..., el autor acomete los grandes temas de su obra: las fases históricas del *Ordo Missae* (última Cena, comunidad apostólica, tradición apostólica y tradiciones sucesivas, el *Ordo* en el tiempo de Honorio III, la Misa tridentina y Vaticano II); Mistagogia de la Misa (ritos iniciales, liturgia de la Palabra, Ofertorio, génesis de la Plegaria eucarística, tiros de Comunión y conclusión); las anáforas (Didaché, Hipólito y otros, anáforas romanas, canon romano, plegarias eucarísticas postconciliares, gestualidad en las plegarias eucarísticas); Morfología y teología eucarística (formas de celebración, frecuencia, comunión, concelebración). Sigue un estudio sobre la teología de la Eucaristía (969-1136): Trinidad y Eucaristía, la asamblea, presencia real y Eucaristía en el lenguaje de la tradición. Y concluye con algunas cuestiones complementarias (1137-1251): preparación y acción de gracias, eucaristía y sacramento penitencial, el problema de los “estipendios”, la inculturación de la Misa, la traducción de los libros litúrgicos y la retransmisión de la Misa. Cierra el volumen un completo índice analítico (1253-1297). La claridad en la exposición, la sencillez del lenguaje, la documentación ofrecida y un acentuado carácter pastoral, hacen de esta obra un manantial de datos históricos y de vivencia cristiana.— A. GARRIDO.

GIRAUDO, Cesare (ed.), *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento* (= Collana Studi di Liturgia – Nuova Serie, 44), Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 24 x 17, 365 pp.

Este volumen recoge las actas de la XXX Semana de estudio de la Asociación de Profesores de Liturgia (APL), tenida en Gazzada (Varese) del 25 al 30 de agosto de 2002. El tema escogida tenía un interés especial para la iglesia italiana, ya que en la Pascua de ese año se publicaba la tercera edición típica del *Missale Romanum*. Los profesores de Liturgia tratan de poner a disposición de las instancias competentes los materiales necesarios para agilizar la traducción italiana del nuevo Misal. Se recogen las ocho ponencias presentadas y discutidas en torno al tema central enunciado: recepción y transmisión, sin que la tradición sea sinónimo de vuelta nostálgica al pasado sino más bien la exigencia de una devenir humano y eclesial en el tiempo; examen del Misal Romano como instrumento de la tradición celebrativa; análisis de los ritos de introducción y conclusión de la Misa; estudio de la liturgia de la Palabra como proclamación, escucha y actualización; las diversas tradiciones litúrgicas en torno al ofertorio de la Misa; la Plegaria eucarística como transmisión del *depositum Ecclesiae orantis*, con los problemas de traducción que ello conlleva, etc.. El volumen recoge también cinco apéndices que, aunque figuraban en el programa del congreso, han sido considerados útiles: introducción del Símbolo Apostólico, Preces eucarísticas de reconciliación, problemas de traducción a las diversas lenguas, etc.. En conjunto, un volumen iluminador que puede servir de orientación a nuestros liturgistas españoles.– A. GARRIDO.

Filosofía

BALTES, Matthias, *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften* (Beiträge zur Altertumskunde, 174), K. G. Saur, München-Leipzig 2002, 23'5 x 16, 154 pp.

El autor se plantea la cuestión de si, contra toda apariencia, Mario Victorino dispone de una estructura de pensamiento orgánica en cuyo interior hallen solución todas las cuestiones particulares. P. Hadot (*Porphyre et Victorinus*, Paris 1968), buscando un sistema coherente, tiene en cuenta sólo los textos que muestran una coincidencia con Porfirio y excluye bloques de textos como “cuerpos extraños”; M. Tardieu (*Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, Bures-sur-Yvette 1996) muestra que Mario Victorino utiliza en un pasaje de *Adv. Arium* a un autor del medioplatonismo, lo que pone en peligro la unidad de la estructura mental del filósofo latino, al no investigar su vinculación con el resto de su obra; W. Beierwaltes (*Platonismus im Christentum*, Frankfurt /M. 1998) se propuso presentar los pensamientos y puntos de vista de Mario Victorino como una estructura mental orgánica, pero también actuó selectivamente, limitándose a la problemática trinitaria. A diferencia de los anteriores, el presente estudio toma en consideración todo Mario Victorino, el filósofo y el teólogo cristiano, para tratar de descubrir, si es posible, una estructura coherente para su pensamiento, en que se integren todas o casi todas sus afirmaciones.

Con este objetivo el autor examina en sendos capítulos –el primero y el segundo–, la doctrina de Arrio y arrianos y la de algunos anónimos neoplatónicos, cuya lectura por Mario Victorino significó un cambio en su concepción de Dios: el paso de la *potencia* aristotélica a la neoplatónica. La mayor parte del libro la ocupa el libro tercero en que el autor presenta, limitándose exclusivamente a sus textos pero poniendo en nota textos paralelos

neoplatónicos, el pensamiento del filósofo cristiano. En distintos apartados expone primero su doctrina sobre el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo, la Trinidad, la consustancialidad de las tres Hipóstasis y sobre la realidad creada. Una vez presentadas por separado las diversas piezas, el autor ofrece en el apartado siguiente la estructura global de la realidad según Mario Victorino. Esta estructura consta de ocho niveles que van desde el No-ser sobre todo ser, Dios-Padre, hasta el No-ser en cuanto negación del ser.

Sólo en el último apartado se ocupa el autor de las doctrinas neoplatónicas presentes en el filósofo latino, la más conocida de las cuales es la tríada *esse, vivere, intelligere* que, a diferencia de los arrianos que la referían únicamente a la Hipóstasis del Padre, él refiere a la Trinidad. Esta aplicación le acarrea una serie de dificultades, no pequeñas, entra ellas, la de no salvaguardar la consustancialidad de las Hipóstasis y no asegurar la distinción de las Hipóstasis del Hijo y del Espíritu Santo; el autor pone de relieve, también, cómo Mario Victorino mezcla dos escalas de graduación. Las dificultades aludidas muestran que el filósofo cristiano no fue consecuente en la asunción de las doctrinas neoplatónicas, sino que las acomodó a sus objetivos concretos, transformándolas en sentido cristiano, como también lo habían hecho los arrianos desde su perspectiva propia. Cabe pensar –así el autor– que Mario Victorino, además de doctrinas neoplatónicas, ha utilizado otras medioplatónicas, o que ha conocido y utilizado más de un sistema neoplatónico. No obstante, del conjunto de sus doctrinas es fácil percibir un modelo neoplatónico de la realidad. A la hora de determinar más de cerca el sistema filosófico, al autor le parece que está más cercano a la doctrina de Plotino y de Porfirio, aunque difiere de ellos por varios puntos que hacen recordar doctrinas de Jámblico, del que por otra parte se separa en otras doctrinas como, p. ej., la de la consustancialidad de las tres hipóstasis, en la línea de Numenio, aunque se puedan hallar huellas de ella también en Plotino, Amelio y Porfirio. De acuerdo con ello, le parece bastante seguro que Mario Victorino sigue una doctrina neoplatónica que hay que ubicar después de Porfirio y quizá después de Jámblico, vinculada al comentador anónimo del Parménides de Platón, aunque con diferencias. En conclusión, la estructura o las estructuras de pensamiento filosófico seguido por Mario Victorino se ubican entre Porfirio y Jámblico y Soriano. Por otra parte, Mario Victorino es el mejor testigo de que la mediación de la doctrina cristiana para un intelectual de la época sólo era posible a través del neoplatonismo que dominaba toda la vida del espíritu.

La exposición está hecha con gran claridad, a la que sirve una presentación a menudo esquemática. – P. DE LUIS.

APULEIUS, *De magia*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Jürgen Hammerstaedt, Meter Habermehl, Francesca Lamberti, Adolf M. Ritter und Peter Schenk. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 21 x 14, 376 pp.

El volumen quinto de la colección SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia) se ocupa de Apuleyo; más en concreto, de su obra *De magia*, el discurso forense con que se defendió de la acusación de haberse servido de artes mágicas para conseguir el amor de Pudentilla, la mujer con la que había contraído matrimonio. Como es norma en la colección, a la obra, editada en la lengua original y en traducción alemana, le precede la habitual introducción y le siguen algunos ensayos sobre el tema central o aspectos asociados.

En la presente obra la introducción consta de dos partes que firman dos autores distintos. La primera, de J. Hammerstaedt, presenta la peripecia vital de Apuleyo y su obra literaria, a excepción de *De magia*. La segunda, de Peter Schenk, es ya la introducción específica al *De magia*. En ella presenta la obra como un documento extraordinario en múlti-

ples aspectos. De una parte, es el único discurso completo de Apuleyo y el único discurso forense latino de la época imperial llegado hasta nosotros, a la vez que constituye una pieza destacada de la segunda sofística ajena a la exhibición del orador; de otra parte, nos informa sobre la situación del arte retórico, de la lengua latina y de la forma literaria en el latín del s. II. p. C.; por último, es fuente para conocer la situación social y económica de la provincia de África, su ordenamiento jurídico y su administración de la justicia, las ideas que sobre la magia se daban entre el pueblo, determinadas cuestiones científicas así como una más exacta comprensión del medioplatonismo. Algunos de estos aspectos serán objeto de ensayos específicos que siguen al texto de la obra apuleyana; el autor de estas páginas se centra básicamente en los aspectos retóricos. Tras hacer una síntesis del contenido del discurso, se detiene en el examen de su composición, mostrando cómo modifica la disposición tradicional de sus partes, sirviéndose de dos esquemas que se interfieren. Luego estudia la argumentación y la estrategia retórica utilizada por el orador (un filósofo bien formado y sofista universal es acusado por un inculto provinciano), siguiendo punto por punto las partes del discurso y cada uno de los argumentos desgranados. El paso siguiente responde a la pregunta de si el proceso contra Apuleyo y su propia defensa son pura ficción de un sofista, o si se trata de una versión estenografiada del discurso realmente pronunciado o de una versión reelaborada. Usando de prudencia, considera como más probable que la obra llegada hasta nosotros sea una reelaboración posterior de un discurso realmente pronunciado. En cuanto a la veracidad del contenido de la acusación, opina que en verdad queda en pie la sospecha de que Apuleyo se ocupó activamente en la magia, aunque las pruebas no fueron suficientes para condenarlo y que, si logró la absolución, se debió tanto a la impericia de sus adversarios como a su habilidad retórica. Por último, P. Schenk acumula argumentos que permiten colocar el discurso apuleyano dentro de la segunda sofística, poniendo especial énfasis en el recurso a las citas.

El texto alemán va enriquecido con un rico caudal de notas (más de 700). Muchas contienen simples referencias internas; otras, las más, son de carácter filológico o histórico; abundan también las que hacen referencia a otros autores clásicos o explican los datos referentes a la mitología. Los tres ensayos que complementan la obra son: I) Magia, Poderes y Misterios: el mundo de lo suprasensible en la obra de Apuleyo, por P. Habermehl; II) Magia en el cristianismo primitivo, por A. M. Ritter, y III) La magia como documento para la historia del derecho, por F. Lamberti. La obra concluye dos índices: uno de autores y obras antiguas y otro de personas y lugares.— P. DE LUIS.

DERMANGE, François, *Le Dieu du Marché. Éthique, économie et théologie dans l'oeuvre d'Adam Smith*. (=Le Champ Éthique, 39). Labor et Fides, Genève 2003, 22,5 x 15, 310 pp.

Esta obra es la publicación de una tesis defendida en la Facultad protestante de Teología de la Universidad de Ginebra, tesis dirigida por E. Fuchs. Dentro de la compleja relación entre ética y economía, el autor va a las fuentes del liberalismo, al pensamiento de Adam Smith (1723-1790), autor con el que se constituye la economía política como disciplina autónoma. El primer capítulo estudia el proyecto filosófico de Adam Smith que, fascinado por la obra de Newton, pretende convertir la filosofía moral en verdadera ciencia. El capítulo segundo explica la relación que mantienen la ética y la economía política; ambas son pensadas como dos subsistemas de un sistema de filosofía moral que incluía también la teología natural y los principios relacionados con la justicia. La ética y la economía política se articulan entre sí gracias a una antropología común subyacente, la consideración del hombre como un ser llevados por pasiones, dividido entre el amor a sí mismo y su deseo de

ser amado por todos. El fin de las reglas que dirigen ambas disciplinas es el mismo: la conservación de la especie humana y su felicidad. El autor analiza en los capítulos tercero y cuarto cómo el derecho puede establecer un orden que limite la injusticia y qué papel desempeña en el proceso la “mano invisible”. En el último capítulo se plantea la cuestión de la relación actual entre economía y ética; utilizando especialmente la categoría de “responsabilidad” y el pensamiento de P. Ricoeur, intenta el autor presentar alternativas. La bibliografía y los índices cierran el libro, las notas están situadas al final de cada capítulo. Una obra que reivindica la figura y el pensamiento de Adam Smith, en ocasiones no justamente valorado por el pensamiento cristiano.— F. JOVEN.

LEINKAUF, Thomas (Hrsg.), *Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*. (=Cassirer Forschungen, 10). Felix Meiner, Hamburg 2003, 24 x 16, 171 pp.

El volumen décimo de la colección *Cassirer Forschungen*, fruto de un congreso, recoge una serie de artículos que se ocupan de las interpretaciones que Dilthey y Cassirer realizan de la Modernidad. Los estudios recogidos son los siguientes: S. Otto trata los análisis que ambos autores hacen sobre el significado del Renacimiento. R. A. Makkreel estudia las interpretaciones que hacen Dilthey y Cassirer sobre el desarrollo de la estética moderna. M. Mulsow dedica su atención al significado de las *Geisteswissenschaften* del siglo XVII, siglo por el que Dilthey, a diferencia de Cassirer, se preocupó de un modo específico. G. Cacciatore estudia las convergencias y divergencias que Dilthey y Cassirer tienen sobre la idea de Modernidad. Tanto el intento de Dilthey de realizar una crítica de la razón histórica y una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu, como el esfuerzo de Cassirer por elaborar una filosofía de la cultura junto a una teoría del conocimiento y una lógica específicas de las ciencias de la cultura, permiten descubrir una serie de puntos comunes entre la filosofía de las formas simbólicas y el historicismo. E. Rudolph les cuestiona a ambos filósofos la interpretación del Renacimiento: ¿hay que considerarlo como una fase temprana de la modernidad? ¿es una época con características completamente diferenciadas de ésta? H. Holzhey estudia la visión que defiende Dilthey de la Ilustración en sus *Estudios sobre la historia del espíritu alemán*. U. Renz analiza la interpretación que hace Cassirer de la Ilustración. G. Scholtz pasa revista a la concepción de la filosofía de la historia de ambos autores y, finalmente, G. Hartung reflexiona sobre la antropología renacentista. Una colección de artículos sumamente interesante y que nos permite profundizar en el significado filosófico de estos siglos, esenciales para la comprensión de nuestra historia europea, de la mano de dos de sus intérpretes más cualificados y de referencia obligada.— F. JOVEN.

FALK, Walter, *Wissen und Glauben um 2000. Zu einer weltbewegenden Problematik und ihrer Herkunft*. (Aus dem Nachlass herausgegeben von Harald Seubert). Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003, 23,5 x 16, xx-311 pp.

En septiembre de 2000 murió Walter Falk. Nacido en 1924, tuvo una juventud marcada por la experiencia del nazismo. Estudió filología y pasó cinco años como profesor de alemán en la universidad en Madrid. Germanista, teórico de la literatura e intérprete de la cultura, fue profesor de literatura alemana moderna en la universidad de Marburgo desde 1971 hasta su jubilación en 1989. Tiene publicados numerosos estudios de teoría de la literatura y crítica literaria, con la introducción de nuevos métodos interpretativos tales como

el *Komponentialanalyse*, la *Potentialgeschichte* y la *Epochenforschung*; así como trabajos monográficos sobre diferentes literatos alemanes, uno de ellos está traducido al español: *Impresionismo y expresionismo; dolor y transformación en Rilke, Kafka y Trakl* (Guadarrama, Madrid 1963). Conforme pasaban los años se fue interesando más por el estudio de la evolución de la cultura y de las diferentes épocas históricas; fue cofundador en 1975 del *Marburger Kreis für Epochenforschung*. Este libro póstumo estudia la evolución de la cultura occidental a lo largo de la Modernidad hasta llegar a nuestros días. La obra, profundamente influida por la situación creada en Europa tras la caída del Muro de Berlín en 1989, hace una honda reflexión de la historia europea mediante la utilización de la metáfora de la “máquina del mundo”, imagen que surge en el siglo XVIII y que encuentra su culminación en la visión “científica” de la historia que propugnó el marxismo y que desembocó en una tragedia que duró años en media Europa. Frente a esta concepción “científica” se encuentra la alternativa cristiana. Especialmente interesantes son las páginas que dedica a la figura y obra de V. Havel.– F. JOVEN.

KLINGER, Susanne, *Status und Geltungsanspruch der historisch-kritischen Methode in der theologischen Hermeneutik*. (=Forum Systematik, 15). Kohlhammer, Stuttgart 2003, 23 x 15,5, 352 pp.

La obra que reseñamos es una tesis doctoral presentada en 2001 en la Facultad católica de Teología de Tubinga; es un trabajo de Teología Fundamental, más en particular, de Epistemología de la Teología, en el cuál se revisa el alcance y las implicaciones para la Teología del método histórico crítico. Método que, si bien en las universidades anglosajonas ha perdido la preeminencia, conserva el monopolio, a decir de la autora, en la interpretación bíblica en el ambiente universitario de habla alemana. El primer capítulo sirve para abrir la problemática y plantear preguntas; estudia el uso del método histórico crítico en el análisis de los textos de la resurrección y se pasa revista a la aplicación del método que realizan diferentes autores a la hora de interpretar los pasajes neotestamentarios, especialmente a las de Moltmann y Stuhlmacher. El segundo capítulo se inicia con unas consideraciones acerca del estatuto epistemológico de la teología y la racionalidad científica de la misma; de modo especial revisa la concepción de Pannenberg de la teología como teoría de la historia y pone en discusión algunos aspectos de la visión que tiene Sauter de la teología como ciencia. El tercer y último capítulo encierra el núcleo del libro, su título, “¿La historia como marco de fundamentación última de la teología?”, ya nos indica el ámbito de discusión. La autora hace un esfuerzo por sacar a la luz los condicionantes que hipotecan la teología o la exégesis cuando el uso del método histórico crítico monopoliza el trabajo. Libro de interés, tanto para teólogos como para biblistas, al estudiar problemas metodológicos, de “filosofía de la ciencia” que se diría usando terminología de otros ámbitos de conocimiento; quedan puestos en interrogante algunos planteamientos ingenuos de la “superioridad científica” del trabajo exegético respecto al teológico, en cuanto que el primero gozaría de una mayor “objetividad”. Apelar a la “historia” es un asunto siempre complicado y en nada neutro.– F. JOVEN.

OVIEDO TORRÓ, Lluís, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: Tensiones y respuestas*. Cristiandad, Madrid 2002, 23 x 15, 473 pp.

El franciscano Lluís Oviedo (Onteniente 1958), profesor en el Pontificio Ateneo Antoniano de Roma y actual director de la revista *Antonianum*, ha publicado en estos últi-

mos años una serie de artículos, tanto en *Antonianum*, como en *Selecciones de Franciscanismo*, *Razón y Fe*, *Verdad y Vida*, *Salmanticensis*, etc., con un fondo de ideas subyacente a casi todos ellos y en el que una y otra vez insiste de forma machacona. Es el mismo fondo de parte de los ensayos del libro que presentamos. A saber: la interpretación clásica que se ha hecho de la secularización en Occidente no ha sido la correcta. Se ha dado por descontado que en nuestras sociedades occidentales, democráticas y de alto nivel de vida, la religión iba a perder significatividad y relevancia en todos los frentes hasta ocupar un papel meramente residual, restringido a la dimensión íntima de la persona. Este análisis teórico ha condicionado la eclesiología y la práctica pastoral postconciliar de toda una generación de sacerdotes y agentes pastorales, además de la vida religiosa y su específica pastoral vocacional. Pues bien, análisis teóricos equivocados han llevado a prácticas pastorales erróneas que han desembocado en situaciones *decadentes* para el cristianismo en general y la iglesia católica en particular. La tesis de la secularización de Occidente, como fruto de su desarrollo político, económico y social, explicativa de la realidad actual del cristianismo en el primer mundo está en crisis. Razón: para Estados Unidos no funciona la tesis, para Italia poco. No ha sido más que una profecía que, a fuerza de escucharla, nos la hemos creído. Una y otra vez Oviedo recurre a los análisis de Rodney Stark, Roger Finke y de toda una generación de sociólogos de la religión norteamericanos (la obra clásica es *Acts of Faith*) que ponen en cuestión el paradigma clásico de la obligada secularización de las sociedades desarrolladas. En palabras de uno de los más famosos artículos de dicho libro, *secularization RIP*. La tesis clásica de la secularización estaría falsada por los datos empíricos. No sería la situación ordinaria la que se da en Europa y la extraordinaria la de los Estados Unidos, sino al revés. Lo que existe no es tanto un problema en la *demand*a de lo religioso, sino en la *oferta* que no se ajusta en absoluto a las necesidades del *mercado*. La *gestión* de lo religioso ha dejado mucho que desear en Europa. Oviedo conoce muy bien los análisis empíricos y los interpreta utilizando también nuevas claves como, por ejemplo, la obra teológica de John Milbank y de todo el movimiento de la *Radical Orthodoxy* liderado por éste (G. Ward, C. Pickstock, etc.), surgido en el seno del anglicanismo –ahora Milbank trabaja en Estados Unidos–, que ha puesto en discusión no sólo una serie de *dogmas* sociológicos sobre la religión (véase su *Theology and social theory*) sino toda una forma de plantearse la presencia de la iglesia en el actual primer mundo. Oviedo utiliza, entre otros, ese modelo (modelo que, por cierto, interpreta de una forma muy *sui generis* la obra de San Agustín, especialmente la *Ciudad de Dios*); no usa, o no usa tanto, análisis como los de Lindbeck, Habermas y la *Postliberal Theology* que, en líneas generales y por otro camino, llegan a conclusiones bastante similares. La obra teológica de Oviedo insiste, creo, en la necesidad de buscar un nuevo posicionamiento de la iglesia en el seno de la sociedad actual; el paradigma actual se habría agotado y se deberían revisar muchas cosas. Como aspecto concreto de la obra teológica de Oviedo hay que destacar la insistencia con que, en bastantes de sus artículos, ha tratado el tema de la vida religiosa y de las vocaciones. Desde luego en este campo los hechos son tozudos y exigen una reflexión, algo que los nuevos análisis del autor permiten hacer. A propósito de este campo creo interesante recordar la consonancia de pensamiento que se da entre la obra de Oviedo y la de Gabino Uríbarri (*Portar las marcas de Jesús*). Existen importantes coincidencias y similares opciones en muchos aspectos entre ambos teólogos pertenecientes a una misma generación.

¿Neoconservador? ¿Justificación de un cierto involucionismo eclesial? No lo sé. Desde luego no se le puede etiquetar, ni mucho menos, bajo lo que normalmente entendemos por *conservadurismo* dentro de la teología o de la acción pastoral. Lo que sí, en mi opinión, sería de desear es que hubiera un mayor *diálogo* teológico que permitiera profundizar las cosas. Más claro: ni en la obra de Oviedo aparecen interpelaciones críticas *concretas* a lo que es, o ha sido, en gran medida, la reflexión *estándar* postconciliar de toda una gene-

ración de teólogos, -y de la práctica pastoral, consecuente con ella, de religiosos, religiosas y agentes pastorales- sobre nuestra sociedad del primer mundo, las actitudes de los cristianos en ella y las opciones eclesiales que deben adoptarse para que el evangelio sea significativo y se transmita de un modo relevante; ni tampoco, que yo sepa, existe en los representantes de la opción clásica (por citar algunos: González Faus, Torres Queiruga, etc.) reacciones o referencias a esta nueva forma de ver las cosas.

Volviendo al libro que presentamos -y del que a estas alturas ya no voy a hacer la recensión- decir sólo que son ocho ensayos diferentes, todos ellos de gran altura. Hablan de casi todo, desde la organización eclesial a la relación entre ciencia y fe, pasando por la sexualidad o el arte moderno. Es decir, no hay unidad temática. Ello hace que, en ocasiones, existan repeticiones. Respecto a la bibliografía que utiliza decir que es muy amplia. Más en concreto: en alemán, bastante, aunque de autores muy específicos; francés e italiano, lo justo; español, casi nada (de sus variedades hispanoamericanas, nada). ¿Inglés? Mucho *british* y de *american...*, de *american* para qué hablar. Sin duda es un caso singular. Un teólogo español al que se le ha ocurrido la temeraria idea de girar la cabeza justo ciento ochenta grados hacia el oeste en el paralelo de Madrid. Además consigue hacerlo sin mirar por encima del hombro. Curioso. Mejor dicho, realmente interesante.- F. JOVEN.

LIPOVETSKY, G., *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa* (= Colección Argumentos). Anagrama, Barcelona 2003, 14x21, 130 pp.

Vuelve Lipovsky, y esto siempre es de celebrar, después de su famoso y lúcido análisis sobre la era del vacío. Aquí nos presenta cuatro ensayos sobre temas clásicos ya tratados por él, pero que ahora reciben nuevo balance y equilibrio. En el primero, representa a Narciso en la encrucijada de la post-modernidad con lo cual se trata de hacer un ajuste cuentas sobre el mundo postmoderno. El mismo, Lipovsky, se constituye "embajador postmoderno de la post-modernidad" al recibir el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Sherbrook y ser recibido en la Universidad de Ottawa, en Canadá. Han sido muchas cuestiones, muchas vueltas y revueltas, discusiones y coincidencias, rechazos y aceptaciones, para llegar a la post-modernidad como nuestro ineludible destino, con la que tendremos que contar para bien y para mal. El segundo tema es el mundo como supermercado y el problema de la moral, con la muerte o/y la resurrección de los valores que no está desconectado del tema tercero sobre el alma de la empresa ya sea mito o realidad. Estamos ante el crepúsculo de la moral de la fuerza, y la nueva aurora o un débil comienzo de un mundo libre, mas libre que nunca, utopía o espejismo, famoso fin de la historia pero ¿sólo en teoría?. Por si acaso, como dice el sociólogo portugués de Sousa: No disparen contra el utopista. El último tema es la controversia sobre los medios de comunicación social, para algunos habría que quemarlos, eso mismo se pregunta Lipovsky pero cree él que debemos abordar la cuestión con mayor serenidad para ver lo mejor y lo peor, lo bueno y lo malo, lo positivo y lo negativo de cada una de las cosas. Un escrito sencillo y corto pero que nos devuelve a Lipovsky en toda su fresca y vigor original.- D. NATAL.

DWORKIN, R., *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad* (= Estado y Sociedad -110), Ed. Paidós, Barcelona 2003, 22 x 15, 531 pp.

Libertad e igualdad son los grandes temas de discusión en la vida política de nuestro tiempo. Algunos creen que la utopía de la igualdad debe desaparecer, otros creen que, desgraciadamente, se trata ya de una especie en peligro de extinción. Este libro de R. Dworkin,

afirma, por el contrario, que la igualdad es la virtud indispensable a la soberanía democrática de toda sociedad auténtica. Un gobierno legítimo tiene que tratar a todos los ciudadanos como iguales, esto es, con respeto y consideración. Y todo eso ha de tener consecuencias económicas, que afecten realmente al bolsillo de los ciudadanos y las personas, para que la política no se quede en una declaración de buenas intenciones que no se concreta en nada. Esta igualdad de consideración es lo que lleva a defender la vida de todo ser humano, sea cual sea su condición, y la que exige que cada persona, bajo su responsabilidad, defina su propia vida y trabaje para que prospere. Así, la verdadera igualdad es la igualdad de recursos y oportunidades que cada persona debe tener a su disposición y no la igualdad de éxitos. La igualdad, la libertad y la responsabilidad no son tan incompatibles, según Dworkin, como a veces da la impresión que se suele suponer, sino que fluyen y refluyen unas sobre otras como dimensiones diversas de una concepción humana de la vida y la política. Pero como ninguna teoría política abstracta puede recibir nuestra fe ni adquirir credibilidad sin pasar por las cuestiones concretas y complejas de la vida social cotidiana, Dworkin desarrolla sus tesis aplicándolas a la acaloradas controversias contemporáneas sobre temas como: la distribución de los recursos sanitarios, los subsidios de desempleo, la reforma de la educación, la discriminación positiva, la financiación de las campañas electorales, la muerte digna y la ingeniería genética. Estamos ante una obra de gran calado, escrita por un pensador que ha sido considerado la "tercera vía" del pensamiento político actual.- D. NATAL.

HABERMAS, J., *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Ed. Paidós, Barcelona 2003, 20 x 13, 91 pp.

El profesor J. Habermas, el último heredero de la Escuela de Frankfurt y Premio Príncipe de Asturias en ciencias sociales 2003, es un personaje fundamental de nuestra época intelectual. Sus escritos sobre conocimiento e interés y su discusión permanente sobre la situación actual le hace un pensador siempre necesario. Nuestra Revista ha publicado, no hace muchos números, la fuerte polémica con Sloterdijk a propósito del humanismo del futuro. En este libro, compuesto por conferencias que Habermas impartió en París en febrero de 2001, el autor revisa con gran maestría la cuestión de la verdad, a fin de responder a algunas objeciones que sus críticos opusieron a su *ética de la discusión*. Habermas cree que ha llegado el momento de la interdisciplinariedad, de poner en común los nuevos conocimientos. La filosofía, que en otro tiempo quería tratar de todo, se ha vuelto hoy más modesta, sin renunciar a su formidable objetivo de *pensar lo real*. Pero esta promesa solamente puede cumplirse con un diálogo entre los diversos saberes dejando a un lado las limitaciones de cada disciplina. Esta es la intención de las actuales reflexiones filosóficas de Habermas. Identificar los problemas fundamentales para comprender nuestro presente, reunir las líneas de trabajo coincidentes y divulgar los argumentos fundamentales, evaluando su fecundidad y originalidad mediante la confrontación intelectual, para contribuir a sentar las bases de un nuevo sentido común.- D. NATAL.

MARINA, J. A., *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política* (= Colección Argumentos), Ed. Anagrama, Barcelona 2003, 2ª, 21 x 14, 270 pp.

Bajo la máscara de un relato seductor, de una historia interesante y de una reflexión personal, el autor escribe un ensayo muy lúcido sobre la vida política actual. El tema es de rabiosa actualidad ya que, según cuentan los más viejos del lugar, aunque los dioses inten-

taron enseñar a los hombres la convivencia, estos no fueron excelentes alumnos, así que tuvieron que mandar a los filósofos para enseñar a los humanos la justicia, pero tampoco parece que los pensadores tuvieran demasiado éxito, así que estos nuevos encargados de resolver el problema, para algunos han pasado por ser un grupo de gente despistada que no se entera de los problemas de la vida, e incluso algunos les consideran una especie medio trastornada, gracias a Dios y a la ciencia, en clara vía de extinción. Así que, por desgracia, la Humanidad ha preferido aprender por el método del escarmiento como mejor banco de pruebas para dilucidar las teorías políticas. Marina toma como base la revolución francesa, de un lado y la americana, por otro, una basada en los principios y la fuerza y la otra fundamentada en la experiencia y el acuerdo, según ya escribió H. Arendt en su famosa obra sobre la revolución. Así, se trataría de averiguar por qué una utopía feliz que comienza con la Declaración de los Derechos del Hombre, termina en un perfecto Régimen de Terror, según describió maravillosamente Alejo Carpentier en *El siglo de las luces*, precisamente para el mundo de las Antillas. Por desgracia, la vida política es conflictiva, y mucha gente, desde Maquiavelo a Sartre, cree que no puede mantenerse, al menos por mucho tiempo, con las manos limpias. Es más, el sueño de la razón, que cree ingenuamente en un mundo sin problemas, produce los monstruos de todos conocidos y de muchos padecidos, así que mejor es prevenir que curar, de modo que el sueño más real y verdadero, del siempre actual y bicentenario I. Kant, consiste en encontrar modos dignos de resolver los conflictos inevitables. J. A. Marina se muestra una vez más como un gran constructor de ensayo y pensamiento, hace unos estudios detallados de los acontecimientos del pasado y se centra perfectamente en nuestro tiempo. La obra no deja indiferente al lector. Está perfectamente bien resuelta, con todos los medios de que hoy dispone el buen ensayista para acercarse al lector, situarle en el centro del problema y ofrecerle un camino que pueda sugerir la salida del laberinto. No vamos a descubrir al autor de este escrito, uno de los más conocidos en el pensamiento postmoderno o ultramoderno, como él mismo lo definió en sus *Crónicas de la Ultramodernidad*. Así que felicitamos al autor y a la editorial Anagrama por esta obra que, en un mismo mes, ha necesitado de una segunda edición, cumpliendo la teoría editorial de que los buenos libros se reeditan.– D. NATAL.

PUIG ROVIRA, José. María, *Prácticas morales. Una aproximación a la educación moral*. Ed. Paidós, Barcelona 2003, 21 x 14, 268 pp.

Tras constatar las abundantes críticas dirigidas a la filosofía moral liberal, a la teoría cognitivo-evolutiva del desarrollo moral y a la educación moral basada en la aplicación de programas, esta obra pretende ir más allá del ecosistema que forman esas perspectivas que han dominado la segunda mitad del siglo XX. Pero quiere hacerlo con una mejor comprensión de la personalidad humana y del medio educativo, algo que también podríamos denominar aproximación sociocultural a la educación moral. En este sentido la educación moral depende de prácticas morales como participación en cursos de acción que cristalizan en valores y exigen su manifestación en virtudes. Se trata de una ardua tarea para reconstruir el mundo de la vida en las escuelas y la creación de un entorno denso en valores, o sea un espacio vital que por sí mismo sea educativo. La relación personal cálida y la aplicación de programas de educación en valores exige que los educadores propongan formas de convivencia y de aprendizaje que inviten a vivir y a aprender de acuerdo a principios y valores. Estamos ante un escrito que nos ayudará a mejorar la educación ética y moral que tanto necesita hoy nuestra sociedad.– D. NATAL.

QUIROGA, M^a, P., C. G. Jung. *Vida, obra y psicoterapia*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 21 x 14, 494 pp.

Se trata de una obra en la que se nos presenta todo Jung. Para ello va a avanzar desde la época psiquiátrica, en 1900-1909, a la época de colaboración con Freud, la confrontación con el inconsciente y el renacimiento, a la época de madurez, y la etapa arquetipal. En cada uno de las etapas se describen los hallazgos principales, la dimensión sico-patológica así como la psicoterapia apropiada a ese momento descrito. Así, en la primera etapa se nos habla del origen de su vocación, de la teoría del complejo, de la psico-patología de la histeria, del complejo afectivo, de la psicosis, de la neurosis y su psicoterapia. En la etapa de colaboración con Freud se examina la correspondencia entre ambos y la discusión sobre el alcance del concepto de sexualidad y de *libido* que Jung reduce a sus justos términos más limitados que en Freud. Eso llevará también a la ruptura con Freud. La tercera etapa se caracteriza por la confrontación con el inconsciente y la idea de renacimiento, el problema de la neurosis infantil y el análisis de los sueños. Y en la época de madurez surge el encuentro con la alquimia y el mundo oriental, el inconsciente colectivo, los arquetipos y todo un conjunto de cambios que nos muestran a Jung en su salsa y en todo su renovado esplendor con temas como la gran madre, el animus y el anima, el inconsciente colectivo y todo lo demás. En el difícil mundo en que vivimos, la obra de Jung nos muestra que, cuando pensamos que no existe ningún orden ni sentido, Jung ofrece un camino de orientación que nos lleva en primer lugar hacia nosotros mismos. Así Jung nos descubre una realidad más profunda que nos pertenece a todos y que configura nuestro destino individual y colectivo.— D. NATAL.

BERNDT, R., *Vernünftig*. Echter Verlag, Würzburg 2003, 22 x 15, 378 pp.

Al celebrarse el 75 aniversario de la Escuela Universitaria de Filosofía y Teología de san Jorge, en Frankfurt am Main, se celebraron unas jornadas que permitieron discutir sobre la filosofía de la religión y la teología actual. Primero, los Filósofos y luego, los Teólogos pudieron exponer sus investigaciones y referirse a las preguntas de mayor actualidad y tratar con personas de otras Facultades los diversos problemas. Así, desde la filosofía, C. S. Evans expuso sobre Epistemología y conocimiento cristiano teniendo en cuenta a Kierkegaard y Plantinga, A. Kreiner habló sobre racionalidad y circularidad sobre si hablar de razón teológica no es un círculo vicioso. P. Valadier habló sobre Nietzsche como interlocutor, a la vez, incómodo e indispensable, M. Kehl sobre el problema de la verdad en la creencia religiosa, y F. Ricken a cerca de Wittgenstein y Newman en la crisis de la fe religiosa de la civilización occidental. Desde la teología, D. Böhler trata el problema del texto y el pensamiento y H. De Ternay de los principios filosóficos de la exégesis con vistas de la solución del conflicto de Facultades propuesta por Kant. H. J. Höhn se enfrenta a nuestro tiempo como tiempo de ética, tiempo de sociedad y tiempo de fe, y M. Dreyer se plantea la actualidad o extemporaneidad de la fe y la ética. J. A. Martínez Camino sobre la teología de la creación y las ciencias de la Naturaleza, y H. D Mutschler sobre la teología de la creación y la metafísica de la Naturaleza. H. Verweyen trata los Sacramentos como expresión de la fe cristiana y J. Splett sobre la solución de ciertas aporías antropológicas. También hubo exposiciones en las que los caminos teológico- filosóficos se cruzaron como en la Teología y la Filosofía de la Historia de R. M. W. Stammberger y R. Berndt, también en la pregunta por la debilidad del pensamiento débil de Vattimo, de G. Kruck, o en la cuestión sobre Habermas y el problema de la religión, de H. L. Ollig, o en la fina pregunta de H. Watzka sobre si ¿cree, el que cree en Dios, que Dios existe? . R. Audi nos da una perspec-

tiva filosófica sobre la teología de la Fe y la Ética del amor. Finalmente R. Wimmer en: Dios, Fe y Amor, nos ofrece una reflexión filosófica sobre la religiosidad monoteísta. Estamos ante una obra muy actual que trata los problemas que hoy nos agobian, en Teología y Filosofía de la religión, con un elenco de autores muy importantes que han planteado temas muy sugerentes.— D. NATAL.

RODAS, Ignacio, *La enfermedad madura del izquierdismo, el oportunismo* (= Col. Hilo Rojo 1), Ediciones Curso, Barcelona, 22 x 15, 178 pp.

El autor retoma el hilo de Lenin para que el Partido Comunista conquiste la dirección revolucionaria de las masas, para que estas irrumpen de nuevo en la historia bajo la dirección marxista y traigan, por fin, el comunismo. El capitalismo ya no puede mantener a sus esclavos asalariados. Asoma ya en el horizonte un nuevo enfrentamiento entre burgueses y proletarios. Urge erradicar de la vanguardia del proletariado a los revolucionarios de salón, a las fuerzas de la extrema izquierda burguesa, estalinistas, maoístas, anarquistas, trotskistas, nacionalistas..., que lo que buscan es sostener el Estado capitalista. Contra estas fuerzas intervino ya enérgicamente Lenin en la III Internacional con su libro *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo*. Aquella dolencia, entonces infantil, ha madurado y se ha convertido en el oportunismo más peligroso de nuestro tiempo. El izquierdismo actual ya no sirve a la revolución del proletariado. La misma China y la Cuba de Fidel Castro son cada vez más afines al capitalismo. Tal es la tesis del libro.

El autor quiere formar a los trabajadores comprometidos con la revolución para que sean auténticos comunistas, seguidores de Marx, Engels y Lenin; instruirlos en las técnicas de la política revolucionaria para que sean capaces de arrebatar las banderas a todos esos reformistas al servicio del capital y se ganen la confianza de las masas oprimidas. En definitiva, preparar al Partido Comunista de la próxima revolución es el objetivo del libro.— J. VEGA.

RODAS, Ignacio, *La gran mentira. Respuesta al Libro negro del comunismo* (= Col. Hilo Rojo 4), Ediciones Curso, Barcelona 2001, 22 x 15, 308 pp

En 1997 apareció en París el *Libro negro del comunismo*, de Stéphane Courtois y otros. Partiendo de lo sucedido en la URSS y en los demás Estados "socialistas", se acusaba al comunismo de cometer innumerables crímenes contra la humanidad, de asesinar a casi cien millones de personas.

El autor trata de refutar científicamente tal acusación. Se basa en la fidelidad a los hechos y en la "ciencia marxista". La tesis del libro es que la revolución rusa de 1917 y la revolución proletaria internacional desencadenada por ella fueron barridas por la contrarrevolución. Según el autor, la URSS nunca fue socialista o comunista. En ella siempre existió el trabajo asalariado, base distintiva del capital. Stalin cometió los mayores crímenes contra el proletariado. Según Marx, Engels y Lenin, Rusia, atrapada en su atraso precapitalista, nunca podría alcanzar el socialismo sin el triunfo previo de la revolución comunista en los países capitalistas avanzados. Trotsky y Stalin fueron reaccionarios, es decir, contrarrevolucionarios. El comunismo no es responsable de los crímenes cometidos por ellos. Ni ellos, ni Mao, ni Castro, ni los falsos socialismos actuales, tan útiles al Estado burgués, tienen nada que ver con el comunismo. Es la tesis del libro.— J. VEGA.

RODAS, Ignacio, *El movimiento anticapitalista y el Estado* (= Col. Hilo Rojo 5), Ediciones Curso, Barcelona 2001, 22 x 15, 245 pp

En 1999 irrumpió en Seattle el movimiento anticapitalista, que no sólo se opone a la "globalización", sino también a los "antiglobalizadores" que se contentan con la reforma y humanización del sistema. El movimiento ha ido dando la escena a escala mundial a lo largo de las distintas cumbres: Seattle, Buenos Aires, Praga, Niza, Barcelona, Génova... Los explotados por el capitalismo se han organizado y han pasado a la resistencia para acabar con él y con su expresión máxima, el Estado burgués. Las masas se han convencido de que el capitalismo les niega todo futuro y sigue creando miseria y muerte. El objetivo del libro es poner al descubierto la naturaleza y contradicciones del capitalismo, proponiendo su liquidación revolucionaria por el movimiento anticapitalista. No se trata de reformas, sino de revolución, del asalto al sistema por los descamisados de todo el mundo, en palabras del autor. Asalto que está ya fraguándose en el seno de la sociedad capitalista. El libro es anticapitalista y revolucionario, y expone la naturaleza y las tareas de esta resistencia anticapitalista. El libro va dedicado a Carlo Giuliani, que, como se recordará, cayó asesinado en la cumbre de Génova, y a todos los explotados y oprimidos del mundo.– J. VEGA.

BEIGBEDER, Olivier., *Léxico de los símbolos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 23,5 x 18, 421 pp

El *Léxico de los símbolos* viene a completar la *Introducción a los símbolos* publicada por la misma editorial. El lector iniciado ya en los símbolos puede profundizar en ellos con este libro. La Alta Edad Media sentía pasión por ellos. Es un mundo muy distinto del nuestro racionalista y científico. Los símbolos sugieren, no definen. Son por su propia naturaleza ambiguos, Significan, a la vez, el bien y el mal. El espectador o el lector tienen que estar abiertos a sus múltiples significados. Las obras del arte románico, que nos siguen deslumbrando por su belleza, no fueron hechas al azar, sino que en ellas resplandece el propósito de sugerir lo inefable, lo reacto a ser expresado. Los clérigos que dirigían a los artistas sabían bien lo que traían entre manos. Es preciso leer y releer esos símbolos, entrar en su mundo, vivirlos. Sólo así se aprenderá a saborear el meollo que hay tras su corteza. El libro insiste, sobre todo, en las obras del Mediodía de Francia y en las del Norte de España. Se detiene en el simbolismo de los monstruos, de los animales, de los vegetales y de los hombres mezclados con todos esos elementos, que tanto irritaban a san Bernardo, "el doctor melífluo", que no perdía ocasión para atacar a los cluniacenses. Analiza la *disposición* de los temas en el mayor número posible de edificios. El *Léxico* consta de 201 entradas. Las ilustraciones son numerosas. En los artículos se estudian los símbolos románicos, pero en el románico está acumulada la memoria del pasado, y el autor lo tiene muy en cuenta, estudiando cada símbolo en las culturas anteriores. En la interpretación de los símbolos, el autor no define, sino que abre pluralidad de caminos, múltiples direcciones. Libro excelente para ser frecuentado con asiduidad. Bien traducido por Abundio Rodríguez.– J. VEGA.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *La cultura y el sentido de la vida*, Rialp, Madrid 2003, 20 x 13,5, 324 pp.

Como una valiosa contribución a su proyecto formativo "Escuela de Pensamiento y Creatividad" apareció este libro en 1993. Esta segunda edición, revisada y ampliada con nuevos estudios, ve la luz diez años después manteniendo la misma actualidad e interés.

Para el autor, potenciar la auténtica cultura implica pensar con rigor sobre el sentido de nuestra existencia (primera parte) y vivir de forma creativa. De este modo se puede superar el “vacío existencial”, producto de la fragmentación entre ética, religión y política, que experimentan no pocos en la actualidad (segunda parte). El cultivo del espíritu ha llevado a la humanidad a altos niveles culturales en la creación musical (tercera parte), en las lenguas, la literatura y el cine (cuarta parte). Traspasando nuestras fronteras, el pensamiento zubiriano fundamenta, según el autor, una “cultura de la solidaridad” que permite al hombre contemporáneo superar ciertos pseudodilemas como libertad-norma, autonomía-heteronomía, interioridad-exterioridad, immanencia-transcendencia... (quinta parte). Entre los nuevos textos que se incorporan a esta edición, merecen resaltarse dos. El primero es un Apéndice titulado “La intolerancia nihilista acrecienta el vacío existencial” (pp. 104-111), donde el pensamiento de Nietzsche es sometido a una crítica radical (quizás demasiado radical). En el segundo, “San Manuel Bueno, mártir y la superación del agonismo” (pp. 234-250), ofrece un muy atinado comentario literario de la excelente novela de Unamuno.— R. SALA.

Historia

DE VOGÜÉ, Adalbert, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Vol. 7. Les éditions du Cerf, Paris 2003, 23'5 x 14'5, 476 pp.

En el volumen sexto, la Historia literaria del movimiento monástico había llegado a las Galias a través de la gran figura monástica que fue Casiano, aunque él fuera rumano de origen. El presente volumen continúa con el monacato galo pero trasladando su centro de Marsella a las islas de Lerins. Lo indica claramente el subtítulo de la obra: “El despliegue de la literatura lerinense y los escritos contemporáneos (410-450)”. Pero antes, el autor se demora todavía algo en África, espigando los últimos datos que le ofrece la obra agustiniana: *ep.* 219 (sobre el caso de Leporio), *ep.* 213 (actas de la designación de sucesor por Agustín), 214-216 (los monjes de Adrumeto) y las 185, 189 y 220 (el caso de Bonifacio), los célebres sermones 355-356 (reformas en el monasterio clerical) y *de praedestinatione sanctorum* y *de dono perseverantiae* (últimas obras del santo), así como algunos escritos de otros autores, vinculados a la controversia sobre la gracia en Provenza. A continuación entra ya en el estudio de la literatura monástica relacionada con Lerins. En el capítulo segundo el autor examina la Segunda Regla de los Padres; los capítulos tercero y cuarto los dedica a la obra de Euquerio; el quinto a Honorato, al fundador de Lerins, incluida su vida por Hilario de Arlés; en el sexto se ocupa de otros autores y obras galos de la primera mitad del s. quinto (Paulino, *Carmen de providentia divina*, Oriencio, Salviano, Paulino de Pella...); el séptimo y octavo versan, respectivamente, sobre los panegíricos y sermones a los monjes de Fausto de Riez; el noveno, sobre un arbitraje conciliar y a las vidas de Hilario de Arlés y de Germán de Auxerre; el décimo sobre la obra de Sidonio Apolinar y a las cartas de Fausto, y el undécimo y último sobre Porcaro, abad de Lerins.

El análisis que De Vogüé hace de los textos permite al lector seguir casi paso a paso la evolución de la realidad monástica en occidente. En el examen de los documentos tiene en cuenta su género literario, considera su estructura, presenta las fuentes en que se inspiran—constatando a veces convergencias monásticas junto a divergencias teológicas—, advierte coincidencias en determinados esquemas, y pone especial atención en la interpretación correcta de los términos empleados pues su significado no siempre es unívoco (cf. *eremus*, *eremita*, *cubicula*, *chorus*, *celula*, etc.). Las obras anónimas suelen encontrar autor y los

pseudónimos nombres propios. Valora su importancia específica para la historia del monacato, complementando las visiones globales con el análisis particular.

En cuanto a las ideas monásticas, es constante en el indicar las coincidencias y las divergencias entre las distintas fuentes, así como el corrimiento de los centros de interés (por ej., de la centralidad de la obediencia a la centralidad de la caridad, o del impulso dado al trabajo manual en detrimento de la lectura) o el enriquecimiento de las tradiciones (por ej., complementando la dimensión vertical con la horizontal). El profundo conocimiento que tiene el autor del monacato antiguo le permite detectar las influencias de unas legislaciones sobre otras y manifestar la veta de donde proceden las ideas, al mismo tiempo que le capacita para descubrir ideas en germen que alimentarán las épocas posteriores, que normalmente tienen su término en la Regla del Maestro y en la de san Benito. “Recuerda esto y anuncia aquello, tiene su raíz en... o hace pensar en...” es una constante a lo largo de la obra. Ya en concreto, es significativo el seguimiento que hace de los dos principios de autoridad que regulan la sociedad cenobítica, el abad y la Regla, y de sus relaciones mutuas. Por otra parte, desmonta tópicos referidos al monacato Lerinense (por ej. que evolucionó de un eremitismo a un cenobitismo o que su ascética era muy llevadera, etc).

Una parte importante corresponde también a las relaciones entre mundo monástico y mundo eclesiástico general, en la doble dirección: el monacato que incide en la vida clerical y los clérigos, e. d., obispo que interfieren en la vida monástica. Las influencias indirectas son evidentes. Valgan como ejemplo la sucesión abacial y la penitencia monacal calçadas de la sucesión episcopal y penitencia eclesiástica.

La obra incluye, como es habitual en la serie, *corrigenda* al volumen quinto V y concluye con varios índices: bíblico, de autores antiguos, de nombre propios y de palabras latinas o latinizadas.– P. DE LUIS.

BERTRAND, Dominique, *La Política de San Ignacio de Loyola. El análisis social* (= Colección Manresa -28), Ed. Mensajero – Sal Terrae, Bilbao 2003, 22 x 15, 701 pp.

Nos encontramos ante un texto interesante, original y creativo del jesuita francés P. Bertrand. Se presentó como tesis doctoral en la Sorbona en diciembre de 1979, en una larga y solemne sesión académica cargada de agria polémica intelectual. El Presidente del Tribunal, Pierre Chaunu –que presenta el libro- apunta que “la crítica resultaba acerba y la expresión superaba repentinamente al pensamiento”. La tesis presentada tenía por título “*Análisis ignaciano de la sociedad del siglo XVI según las Cartas y las Instrucciones (1524-1556)*”. En las 1603 páginas presentadas, el autor examina las casi siete mil Cartas redactadas por Ignacio de Loyola (6.815 en concreto) y las *Instrucciones*, que suman doce volúmenes (8.400 páginas) de *Monumenta Historica Societatis Iesu* (Madrid, 1903-1911). Se renuncia al epistolario pasivo con una justificación del mismo Bertrand: “nuestro objetivo primario no es describir la sociedad de su tiempo..., sino comprender qué imagen se forjó Ignacio de dicha sociedad”. Y a través de esta intencionalidad se va descubriendo quien era en verdad Ignacio de Loyola. ¿Un Maquiavelo de la Iglesia, como le han catalogado algunos autores; o bien un hombre “ideático” que sucumbe psicológica y socialmente ante “la mayor gloria de Dios en el hombre” que explicaría esa realidad noble y ambigua que es el poder?. Pues bien, aquel primer texto de 1600 páginas del P. Bertrand, que sufrió una dura crítica en la borrascosa tarde de la tesis doctoral, fue de nuevo reelaborado, hasta ofrecernos lo que ahora tenemos en nuestras manos. Este “científico social” sometió al examen cinco grandes temas: los engranajes del Estado, la nobleza, la universidad y el mundo de las letras, el comercio y las finanzas, el pueblo. La elección de la eficacia y del poder como instrumentos de servicio siempre es un riesgo, ya que produce la impresión de que el reino de

Dios es reductible a cantidad matemática y puede hacer realidad el contenido de la diabólica expresión de que "el fin justifica los medios".- A. GARRIDO.

MEDWICK, Catheen, *Teresa de Jesús. Una mujer extraordinaria*, Ed. Maeva, Madrid 2002, 24 x 16, 366 pp.

La autora de este libro no es de religión católica, sino judía. El lector queda gratamente sorprendido de su capacidad para sintonizar con Teresa hasta llegar a la empatía. Está muy bien informada del tema. Conoce lo que se ha escrito sobre la santa y ha leído inteligentemente sus obras. El libro sigue cronológicamente la vida de Teresa, dándole la palabra constantemente a ella, que nos va contando sus muchas contradicciones, su arrojo, sus sufrimientos, sus éxtasis, sus luchas con nobles, obispos y frailes; entre estos, sobre todo, con los carmelitas calzados y descalzos. En esas luchas, Dios está siempre de parte de ella y con los que la contradicen está siempre el demonio. A los lectores de su tiempo, que Dios y el demonio intervinieran en la vida cotidiana y se disputaran el campo, les parecía lo más normal. Respiraban ese aire. En su correspondencia, tan apasionada siempre, deja traslucir sus defectos humanos. ¿Cuándo tendrá alguien la valentía de estudiarlos? Teresa no fue un ángel, ningún santo lo es, a pesar de las muchísimas *locuciones* que Dios tuvo con ella. Al hilo de los textos de la santa, se hacen sugerencias muy agudas. Teresa se presenta siempre como "mujer y ruin". Sin duda, así lo creía. Pero la autora piensa, con razón, que es también un modo de captar la benevolencia de los teólogos e inquisidores, acérrimos enemigos de las mujeres metidas en asuntos del espíritu (p. 60). A veces, se rebela contra la inferioridad de la mujer impuesta por hombres ignorantes. Las han encerrado en clausura cuando tanto bien podían estar haciendo por el mundo, dice un texto del *Camino de perfección*, que su confesor García de Toledo le mandó suprimir; pero esto no autoriza a considerarla feminista, como se ha dicho. Ni de lejos. Fue ella la que las encerró en una clausura rigurosísima antes de que se estableciera la clausura papal. Teresa también creía que la mujer era inferior, aunque, a veces, Dios echa el resto con ellas y se adelantan a todos los hombres. "Varones os quiere el Señor", les dice con frecuencia a sus monjas sin asomo alguno de ironía. "Los demonios de Teresa asustaban más a sus superiores que a ella" (p. 80). Al describir su tranverberación, "lejos de ser una ingenua, es claramente consciente de las suspicacias que levantará su descripción" (p. 90), pero lo hace meticulosamente. Y así otras muchas. Libro bien escrito y ameno. Se adentra en el alma de Teresa y logra que la comprendamos mejor.

Hay algún desliz. Sus superiores "le obligaron a explicar sus visiones y locuciones" y "así llegó a escribir la *Vida*" (p. 8). No hay tal. Como se dice en otras partes del libro, fue su confesor García de Toledo quien se la mandó escribir. Santa Catalina de Siena "seguía a Teresa muy de cerca" (p. 339). Imposible. No es ninguna ironía que el autor de *La perfecta casada* fuera el primer editor de sus obras (p. 47). Fray Luis de León escribió muchas obras espirituales, y en ellas habla con frecuencia de la vida religiosa. Lo del "decíamos ayer" de fray Luis (p. 211) es pura leyenda. La traducción de Marcelo Covián Fasce es buena, pero tiene algunos lunares. El famoso cuadro de Bernini no representa la *reverberación* de Teresa (p. 39), sino la *transverberación*. Unamuno no escribió *El sentido trágico de la vida* (p. 12), sino *El sentimiento trágico de la vida*. "Una de las pocas indulgencias que se permitía era que le leyera en voz alta" (p. 45). ¿Indulgencias? El Convento de la *Concepción* (p. 63). Era, y así se dice a lo largo del libro, el Convento de la Encarnación. "El hombre a cargo de rectificar a los carmelitas" 8p.p. 165). No *a cargo*, sino *encargado*. "María Bautista *complotaba* con la perversa suegra" p. 330). En español, no hay tal verbo derivado de *complot*.- J. VEGA.

ALONSO GARCÍA, M. J., *Temas y protagonistas del pensamiento español del siglo XX. La aportación de la revista "Cruz y Raya" (1933-1936)*, Editorial Estudios Hispano-Africanos, Melilla 2003, 25 x 18, 883 pp.

La revista "Cruz y Raya" duró tres años en el mercado, pero su influencia fue notoria en los ambientes intelectuales. Tanto, que ha quedado en la memoria colectiva. Fue una revista comprometida con la religión, de signo progresista, y con la política. La presente obra constará de tres tomos y cinco volúmenes. En el volumen 0 de este primer tomo, los tres primeros capítulos recogen listas de personajes de toda clase que nacieron en el siglo XIX y murieron en el siglo XX, o que nacieron y murieron en el siglo XX, o que nacieron en el siglo XX y han muerto o morirán, según el autor, en el siglo XXI. Recoge por separado las listas de Espasa-Calpe, del INLE y de J. L. Abellán. A pesar de las justificaciones del autor, no entiendo qué pueden aportar estas listas al conocimiento de "Cruz y Raya". Sigue la lista de colaboradores y la de los que fueron invitados a colaborar, pero no colaboraron; la de los fundadores y colaboradores, la de autores reseñados y la de los reseñadores, la de los "ejemplarizados" y la de los antologados, la de familiares y allegados que han proporcionado noticias, la de coetáneos que no colaboraron ni fueron invitados, la de personajes de los siglos XIX y XX citados en la revista. A continuación da un índice biográfico y profesional de los colaboradores. Es aquí donde puede apreciarse la altura científica de la revista y lo que aportó en la España de la preguerra. Entre los colaboradores figuran los agustinos Félix García, López Ortiz, Miguel de la Pinta y Alejo Revilla. Reproduce a continuación los 38 sumarios de la revista, en letra excesivamente pequeña, difícil de leer, como es difícil leer los cuadros y diagramas de las páginas siguientes. El volumen I se dedica a la composición y dirección de "Cruz y Raya" y a los temas recurrentes en sus 39 números. Fundadores, finalidad de la revista, medios, tipografía, título, director, tirada, suscripciones, publicaciones anejas, análisis de las partes de la revista, montaje, evolución de la revista, estudios sobre ella, textos de los 46 autores "ejemplarizados", comentarios a los 38 sumarios, Todo ello minuciosamente estudiado. El autor se lo sabe todo sobre "Cruz y Raya" y no se deja nada en el tintero. Que vea pronto coronada su obra. Nunca una revista había despertado una dedicación tan apasionada. - J. VEGA.

CREMONA, Carlo, *Pablo VI*, Ediciones Palabra, Madrid, 22,5 x 14,5, 320 pp.

Carlo Cremona ha tenido la fortuna de conocer personalmente a Pablo VI y de gozar de la amistad del que fuera su secretario particular Pasquale Macchi. Si a esto unimos un profundo conocimiento de las fuentes escritas y una sincera admiración por el biografiado, el resultado no puede ser otro que una obra tan amena como documentada, en la cual la objetividad se alía de manera poco usual con el entusiasmo. Nacido en 1897 en el seno de una familia profundamente católica, cuando aún no habían cicatrizado las heridas del enfrentamiento con la Iglesia que marcó el nacimiento del estado italiano, falleció en 1978, muy poco después de que el terrorismo de las Brigadas Rojas golpeara el mismo corazón de la República. Produce vértigo pensar en las transformaciones del mundo a lo largo de una vida tan dilatada: las dos guerras mundiales, los totalitarismos nazi y comunista, con su radical negación de la dignidad humana, y finalmente el surgimiento en Europa Occidental y América del Norte de sociedades en las que a menudo un desmedido afán de posesión de bienes materiales se une a la más estulta indiferencia moral. Cremona nos muestra como la experiencia vital de Giovanni Battista Montini se enmarca de lleno en el esfuerzo ímprobo de la Iglesia por dar una respuesta a tan profundas transformaciones. Ligado muy pronto a los medios católicos juveniles y universitarios de los que surgirá la Democracia Cristiana,

trabajó largamente en la Secretaría de Estado —donde vivió los amargos tiempos del fascismo y de la guerra—, hasta que en 1954, Pío XII le nombró Arzobispo de Milán, la gran metrópoli industrial del Norte, en cuya sede impulsó una ingente labor social. Creado Cardenal por Juan XXIII tuvo un papel destacado en la organización del Concilio Vaticano II, cuyas sesiones a partir de la segunda se realizarían ya bajo su pontificado. Son años de renovación y de diálogo, de apertura de la Iglesia a la sociedad, de acercamiento a las otras confesiones y a los no creyentes, en los que Pablo VI inicia la tradición —continuada con inigualable entusiasmo por Juan Pablo II— de los largos viajes pontificios; pero es también época de sufrimiento: baste recordar que cuando apenas le quedaban tres meses de vida, el Papa Montini se vio golpeado primero por el asesinato de Aldo Moro y días después por la aprobación en el Parlamento de la ley del aborto.— F. J. BERNAD MORALES.

AUBÉ, Pierre, *Tomás Becket*, Ediciones Palabra, Madrid, 22,5 x 14,5, 378 pp.

Inicia Pierre Aubé la biografía de Santo Tomás Becket con el relato de la peregrinación de Enrique II de Inglaterra a la tumba del que fuera canciller del reino y arzobispo de Canterbury, asesinado cuatro años antes en el interior de la catedral por unos caballeros que creían cumplir la voluntad del rey. Pone así de relieve los peculiares lazos establecidos entre ambos, en una relación que pasa bruscamente desde una sincera amistad a un radical enfrentamiento. Son dos seres excepcionales que, si durante un tiempo trabajan juntos en pos de un mismo objetivo —el restablecimiento de la autoridad real, gravemente menoscabada bajo el antecesor de Enrique, el débil Esteban de Blois—, no pueden dejar de chocar, una vez que Tomás es colocado al frente de la iglesia de Inglaterra. Si como canciller había secundado con eficacia y diligencia los planes del rey para someter a la nobleza feudal, como arzobispo no puede callar ante el intento de controlar a la Iglesia. Se niega pues a aceptar las Constituciones de Clarendon que, so pretexto de restablecer las costumbres imperantes durante el reinado de Enrique I Beauclerc, limitaban drásticamente la autonomía eclesiástica. Se trata de un episodio más de las conflictivas relaciones entre el poder temporal y el espiritual en aquella Europa que desde hacía tiempo mostraba señas inequívocas de una renacida vitalidad. Tomás Becket es, en este sentido, un celoso seguidor del papa Gregorio VII, quien, apenas un siglo atrás, ha marcado el camino con su firmeza ante el emperador Enrique IV. Por otro lado, su acción transcurre en una Inglaterra, cuyo rey es además duque de Normandía y, por matrimonio, de Aquitania, lo que le convierte en el señor feudal más poderoso de Francia. En este reino, protegido por Luis VII, hallará refugio Tomás durante años, hasta que un precario acuerdo le permita regresar a Canterbury, donde pronto encontrará la muerte.

Aubé, que no disimula determinados rasgos poco favorables del carácter de Becket, tales como una inflexibilidad difícil de distinguir de la entereza, nos conduce a través de una evolución en la que aquel paso a paso gana en dignidad, hasta llegar al momento de la aceptación serena de la muerte: cuando, tras negar las acusaciones de traición, sólo pide a los asesinos que respeten las vidas de quienes le acompañan. Dice una tradición, de la que se hace eco Aubé, aunque otros historiadores la consideran apócrifa, que Enrique VIII, el monarca que hizo ejecutar a Santo Tomás Moro, mandó destruir también los restos de Santo Tomás Becket. Quizá el hecho no sea cierto, pero si se trata de una invención, refleja que la conciencia popular no pudo dejar de establecer cierto paralelismo entre ambos santos y ambos reyes, unidos curiosamente por los nombres.— F. J. BERNAD MORALES.

WEGEMER, Gerard B., *Tomás Moro*, Edit. Ariel, Barcelona 2003, 23 x 15,5, 309 pp.

Wegemer, apoyado en un sólido conocimiento de las fuentes documentales, hace desfilar ante nosotros la vida de Tomás Moro, desde sus años primeros años de formación, pasando por la estancia entre los cartujos y la final elección de la vida seglar, hasta los años de triunfo, en que –ejemplar padre de familia, afamado humanista, juez respetado, ministro leal y amigo del rey– la vida parece ofrecerle su lado más risueño, para culminar en la persecución y en el martirio. Los luminosos y alegres colores con que en los inicios del siglo XVI se dibuja el mundo, apenas veinticinco años después ceden su lugar a tonos sombríos y amenazadores. Se diría que de alguna manera, Moro simboliza y resume la tragedia del humanismo. Él, junto a Erasmo, Vives o Budé, entre tantos otros, participa por un momento de la esperanza de que la paz reine entre los príncipes cristianos y de que éstos, inspirados en una espiritualidad sincera y profunda, sean capaces de construir una sociedad más próspera y sobre todo más justa. A todos ellos les toca, sin embargo, vivir el dramático desgarramiento de la Cristiandad. Tomás Moro no es con todo un ingenuo. Conoce la historia de Platón y Dionisio de Siracusa y sabe hasta dónde puede fiar en el amor del príncipe: “Si mi cabeza le valiera al Rey un castillo en Francia... no duraría mucho tiempo en su sitio”, dice mucho antes de su caída en desgracia. Es paradójicamente el propio Enrique quien, de manera impremeditada y sin sospechar hasta qué punto va a ser obedecido, le ha encargado, al nombrarle canciller, que mire “primero a Dios y luego a él”. Esta admonición, quizá un lugar común de buen tono en boca de quien la pronuncia, será recordada por Moro, ya preso en la torre, como la mejor orden que un soberano haya dado jamás a uno de sus súbditos. Obedecerla le costará la vida.

Para concluir, diré algunas palabras sobre la traducción de Marcelo Covian Fasce. Pese a su general corrección se deslizan en ella un constante antidequeísmo y una abusiva utilización del anglicismo “líder”, que, aunque admitido por la Academia debería ser, en la medida de lo posible, sustituido por términos castellanos equivalentes. Aún más incomprensible es la utilización del nombre Josué, en lugar de José, para referirse al hijo de Jacob.– F. J. BERNAD MORALES.

JAVIERRE, José María, *La Jesuita Mary Ward*. Ed. Libros Libres, Madrid 2002, 22,5 x 15,5, 628 pp.

Es necesario rescatar del olvido y situar en el lugar que merecen a aquellas personas que han decidido el desarrollo histórico de la Iglesia. José María Javierre, con un estilo ameno a la vez que riguroso, nos presenta una biografía de Mary Ward, fundadora del Instituto de la Bienaventurada Virgen María. Esta gran mujer, según Juan Pablo II una de las diez que han determinado el curso y devenir de la Iglesia, nació en el seno de una familia profundamente católica, dentro de la Inglaterra anglicana del siglo XVII, motivo por el que conoció la persecución y el valor material de la vida entregada a Cristo. Después de convencer a su padre en medio de dificultades para que le concediera su beneplácito, cruzó al continente para entrar a formar parte de una congregación de clarisas, pero iluminada por el Espíritu vio la importancia de la vida religiosa fuera de la clausura por lo que decidió iniciar esta aventura religiosa en grupo, bajo la inspiración de las Constituciones de San Ignacio de Loyola, proyecto que le costó caro. Tras fundar diversos colegios en distintas ciudades del continente y realizar un gran trabajo al lado de los jesuitas en Inglaterra asistiendo y reconfortando a familias católicas, fue sometida a un proceso inquisitorial por el Papa Urbano VIII. Su Instituto fue disuelto y ella encarcelada, y a pesar de que al final el Papa rectificó, no fue hasta el pontificado de Pío IX cuando se aprobó la Congregación.

Mary Ward nos deja un legado de lucha y coraje en defensa de la mujer y la vida religiosa. Su talante pacífico y tranquilo le permitió sobrellevar los avatares del destino. Hoy día son dos mil o tres mil mujeres las que integran su Instituto, dedicadas a la enseñanza, asistencia social, catequesis... Una vez reconocida su labor y respetada su memoria se inició un proceso de canonización que aún no ha terminado. Santa Teresa de Calcuta, que perteneció a esta congregación, solicitó al papa que lo agilizara. Dios quiera que sea así para ejemplo de católicos y de todas aquellas personas que valoran la dignidad humana.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

GONZÁLEZ-BALADO, J. L., *Madre Teresa. Recuerdo y mensaje*, San Pablo, Madrid 2003, 21 x 14, 462 pp.

El libro no pretende ser una biografía más de las ya publicadas, sino la suma de testimonios de personas que han recibido el mensaje de amor y han seguido los pasos de la Madre Teresa de Calcuta, un reportaje vivo sobre la obra de este personaje universal, cuyo recuerdo es estímulo para todos. Está escrito después de la muerte de la fundadora de las Misioneras de la Caridad, hoy beatificada, que es presentada como auténtica santa de nuestros días, ejemplo que sirve para que muchas personas encuentren el camino de Dios, bien sea porque son acogidos y queridos en los centros, bien porque un día lo dejan todo para servir a los pobres y encuentran en ello la plenitud. El autor nos habla de los protagonistas de la misión, seres con nombre propio, que han pasado por distintos hogares, con historias dramáticas y que por fin han encontrado el consuelo cuando han sido acogidos y amados por las Misioneras de la Caridad y sus colaboradores, aunque haya sido sólo momentos antes de abandonar este mundo. Así, después de haber llevado una vida miserable han hallado la dignidad y la paz, al final, en los últimos momentos.

El itinerario iniciado por la Madre Teresa ha trascendido su persona, su recuerdo está vivo y permanecerá así durante décadas y siglos. Hoy esta admirable labor continúa con la hermana Nirmala al frente de la Congregación. Se trata de una trayectoria de vida que tiene como fundamento el amor a los pobres de entre los pobres, como muestra del amor a Cristo, que está vivo en ellos. Para seguirla es necesaria, sin duda, una gran riqueza de vida interior, oración, contemplación, sin la cual no es posible realizar labores tan duras como limpiar llagas de enfermos contagiosos, dispuestos a morir en la calle. La obra está llena de múltiples referencias a centros de diversos lugares del mundo: Viena, Portugal, Hamburgo, Norte de África, Bucarest, Milán, pero se extiende con mayor amplitud en los hogares para moribundos y enfermos de SIDA de Madrid, lo que aproxima la obra de la Beata Teresa de Calcuta al lector español.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

CHIRON, Yves, *Pío IX (= Ayer y Hoy de la Historia)*, Palabra, Madrid 2002, 22,5 x 14,5, 443 pp.

El autor es miembro de la *Société d'Histoire Religieuse de la France* y especialista en la historia de las ideas políticas y de la espiritualidad, acreditado biógrafo de personas del mundo de la ciencia y la cultura, así como del pontificado, pues además de la que nos ocupa, también ha escrito las biografías de San Pío X y Pablo VI. Aunque la primera impresión pueda parecer que prima más el panegírico que la imparcialidad, quizá debido a que no se prima la bibliografía italiana, fuertemente influida por la problemática de la unificación y, por tanto, tendente a ignorar otros problemas, el autor nos presenta “un retrato de Pío IX, que no se limita a sus años de pontificado, sino que atiende también a la infancia, juventud

y carrera eclesiástica”, logrando una biografía crítica, confrontada con los estudios precedentes de R. Aubert y de mi querido profesor Giacomo Martina SJ, y avalada además por el manejo de abundantes fuentes manuscritas e impresas, sobresaliendo las actas pontificias y la historiografía italiana de los últimos decenios, incluida la novela-folletín de C. Falconi, tantas veces citado como desmentida. Pero quizá la mejor información la encuentra en las actas del proceso de beatificación y canonización de Pío IX y las 1.159 páginas del *Summarium*, realizado por la Sagrada Congregación de Ritos, en las que se recogen numerosos hechos que aportan luces sobre los distintos momentos de la vida de un papa tan poco liberal como infalible. Quien quiera estar a la última sobre la vida de Pío IX debe leer este volumen, que no se hace pesado, pues el estilo en el que está escrito es dinámico y entretenido. J. ÁLVAREZ.

Diccionario enciclopédico de los papas y del papado, Herder, Barcelona 2003, 22,5 x 14,5,, XXXII-607 pp.

Basado en la tercera edición del clásico *Lexikon für Theologie und Kirche* y dirigido por Walter Kasper, Konrad Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korff y P. Walter. Más de 150 son los colaboradores que firman las diferentes entradas, figurando entre ellos el Presidente del “Institutum Patristicum Augustinianum”, antiguo alumno de nuestro Estudio Teológico de Valladolid, el P. Angelo di Berardino. Entre las rúbricas españolas se cuentan I. Fernández Terricabras y J. L. González Novalín. Como diccionario que es, recoge por orden alfabético las biografías de papas y antipapas, pero no solamente éstas, sino también aquellos conceptos colaterales al papado en su ramificación teológica, jurídica, histórico-geográfica, artística, cultural, etc. Esta edición española incorpora conceptos tocantes a la Península y a Hispanoamérica, tales como la Cámara Apostólica y España, Colegios Español de San José y Pío Latinoamérica, Concordatos entre la Santa Sede y España y las Repúblicas iberoamericanas, Embajada de España ante la Santa Sede, el Papado y España e Iberoamérica, Iglesias de Montserrat y Santiago, Santiago de los Españoles, Índices españoles de libros prohibidos, Patronato Real y Vicariato Regio de Indias. Una excelente presentación, enriquecida con una selección bibliográfica, un índice cronológico de los papas y de los conceptos del papado, y con ilustraciones heráldicas de los diferentes pontífices. Obra de consulta fácil que nos proporcionará una información actualizada sobre los papas y el papado. J. ÁLVAREZ.

MARTÍN-SÁNCHEZ JULIÁ, Fernando, *Ideas claras. Reflexiones de un español actual* (= BAC 628), ed. J. L. Gutiérrez García, BAC, Madrid 2002, 20 x 13, CVII-946 pp.

La reedición de este libro es uno de los diferentes eventos que preceden a la celebración del primer centenario en 2009 de la Asociación Católica de Propagandistas. Fernando Martín-Sánchez fue su segundo presidente (1935-1953) y con anterioridad fiel discípulo y colaborador estrecho de los fundadores P. Ángel Ayala SJ y el cardenal Ángel Herrera Oria. Su invalidez física no fue merma para cargar con tal responsabilidad y su preclara inteligencia abrió nuevas vías en la España de la posguerra, contribuyendo en la definición y el dinamismo de servicio de la Asociación y anticipando el papel de los laicos en la sociedad secular. Adornado de virtudes humanas y cristianas, buscó siempre la unidad por encima de las diferencias, y así en su Discurso de los cuatro consejos parafrasea a San Agustín (*Conf. IV, 8*) “cuando dice que entre los amigos muy amigos, cuando exista alguna discrepancia, ésta ha de mantenerse sin espíritu de lucha ni de querella, y así vendrá como a sazo-

nar las muchísimas coincidencias". La obra presenta una estructura ternaria: 1ª: Ideas: cuidada selección de 232 sentencias ordenadas alfabéticamente; 2ª Discursos (1925-1965); y 3ª Semblanzas de 23 personalidades de la vida española de aquellos tiempos. Todo ellos precedido por una Presentación de Alfonso Coronel de Palma y Martínez-Agulló, Presidente de la Asociación Católica de Propagandistas, y por una Semblanza sobre Fernando Martín-Sánchez rubricada por José María Sánchez-Ventura y Pascual. Completan la obra unos buenos índices. La edición ha sido preparada por José Luis Gutiérrez García.- J. ÁLVAREZ.

ORLANDIS, José, *Historia del Reino Visigodo Español. Los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*, Ed. Rialp, Madrid 2003, 24,5 x 16, 461 pp.

Título y subtítulo reflejan fielmente el contenido real del libro. No es un simple canturreo de la lista de los reyes godos desde Atanagildo a D. Rodrigo, pasando por los sonoros auriculares de Liuva, Leovigildo, Recaredo, Sisebuto, o los más rimbombantes de Chindasvinto, Recesvinto, Wamba y Witiza, por escoger algunos. Todos ellos tienen su porción y protagonismo en esta obra, pero no sólo ellos se llevan la palma, porque la historia de un reino también la conforman las instituciones, las estructuras, las gentes con su religión y su cultura. Y todo esto se analiza detalladamente en la España de los siglos V-VIII: Monarquía, asambleas, justicia, derecho, hacienda, ejército, demografía, población urbana y rural, estratificación social, actividad económica, ganadería, comercio y moneda. La tercera parte está dedicada a la Iglesia y la cultura: priscilianismo, conversión de Recaredo, administración eclesiástica, monacato, teología, colecciones canónicas, el rito hispánico; escuelas, bibliotecas, escritores y padres de la Iglesia isidoriana. Como colofón una docena de pequeñas biografías atrayentes de personas relevantes (Goswintha, Recaredo, Agila, Claudio de Lisboa, Búlgar, Sisebuto, Tajón de Zaragoza, Ervigio, San Millán de la Cogolla, Marciano de Écija, Benedicta y Egilo). Y como siempre en un libro de historia, de agradecer son los índices onomásticos, de mapas y general. J. ÁLVAREZ.

RAGUER, Hilari, *Carrasco i Formiguera: un cristiano nacionalista (1890-1938)*, Ed. PPC, Madrid 2002, 25 x 17,5, 357 pp.

Manuel Carrasco i Formiguera fue un gran profesional del Derecho, Consejero de la Generalidad, mediador entre Macià y Alcalá Zamora, y miembro de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. Pero ante todo fue un hombre familiar, nacionalista y cristiano. Y eso es lo que pretende el autor dar a conocer en esta biografía: su nacionalismo, que le llevaría a una muerte trágica por fusilamiento en Burgos el 9 de abril de 1938, y su espíritu evangélico al servicio de la política, en clave de fidelidad a la Iglesia y a su conciencia. Por eso el autor pone en nuestras manos una obra de rabiosa actualidad, ahora que estamos inmersos en campañas electorales salpicadas con tintes nacionalistas, en las que el descrédito de la clase política es generalizado a consecuencia de corrupciones, impropiedades e incoherencias. Carrasco i Formiguera se nos ofrece como un ejemplo de una persona que hizo de la política no una ganancia, ni una prestancia, sino un "ministerio", que en cristiano significa "servicio", primando éste a la disciplina de partido. Fue un gran defensor del Estatuto catalán y también de la religión, siendo particularmente valientes sus intervenciones en defensa de los derechos de la Iglesia. Por último se destaca su rechazo de la violencia y su recurso al debate. Es una entrañable y edificante biografía cuya lectura aconseja-

mos como ayuda y guía en nuestras encrucijadas personales, políticas y religiosas.— J. ÁLVAREZ.

WEIR, Alison, *Enrique VIII, el rey y la corte* (= Biografías), Ed. Ariel, Barcelona 2003, 23 x 15,5, 710 pp.

André Maurois en su *Historia de Inglaterra* dejó escrito que la moda moldea a los soberanos como impone trajes y rige costumbres. Así un gran príncipe del Renacimiento tenía que ser libertino, culto, magnífico y, a menudo, cruel. Y Enrique VIII fue todo eso pero a la inglesa, es decir, su libertinaje se convirtió en conyugal, su cultura fue teológica y deportiva, su magnificencia tuvo buen gusto, su crueldad fue legalmente impecable. Esto y todo su entorno, es decir, la corte, es lo que nos describe ampliamente este volumen. ¿Cómo era la realidad del mundo y qué circunstancias y personajes rodearon la vida del hombre nacido y educado para hacer de la corona inglesa una joya refulgente y emergente. A medida que uno va leyendo este libro, por una parte se desvanecen muchas leyendas y caricaturas sobre el monarca forjadas por la imaginación popular, y por otra, uno se va adentrando en los laberintos de aquella época prodigiosa y de las dimensiones humanas e históricas que rodearon al monarca. Ese es el objetivo marcado: un retrato del verdadero Enrique, no sólo su vida personal, sino la corte que creó y las personas que influyeron en él y que le sirvieron, dar una visión de la vida y la ética de rey y corte. Otro aspecto enriquecedor de la obra es su sabor costumbrista, incluyendo aspectos de la vida cortesana: ceremonial, fiestas, deportes, teatro, arte, música, intrigas, banquetes, vestir... Investigación e información no están reñidas con divulgación y amenidad. Único reproche, qué hacemos a todos los libros de estas características, la ausencia de índice onomástico. Por lo demás, excelente trabajo.— J. ÁLVAREZ.

O'CONNELL, Gerard, *God's invisible hand. Cardinal Francis Arinze interviewed*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2003, 21 x 14,5, 398 pp.

El libro se compone de una serie de entrevistas al cardenal Arinze, actual prefecto de la Congregación para el Culto Divino, realizadas por un periodista irlandés corresponsal en Roma para diversas agencias y revistas sobre asuntos religiosos. Las entrevistas se han realizado en distintos tiempos y lugares, pero se han reorganizado temáticamente de modo que recorran cronológicamente la experiencia vital y religiosa del cardenal. Cada capítulo se dedica a una etapa de su vida, introducido por una breve situación del contexto sobre el que se hablará. Se recorre así su infancia en Nigeria, el ambiente familiar y religioso en que creció, una región asistida por los misioneros Espiritanos. Sus años de estudiante en la Urbaniana de Roma y su ordenación sacerdotal. Su retorno a Nigeria y primera actividad pastoral, desde la que muy pronto fue ordenado obispo, siendo el obispo más joven del mundo (gloria efímera que ni siquiera figura en el Guinness) e incluso participando en la última fase del Vaticano II (1965). En Nigeria estuvo de obispo casi 20 años, viviendo del drama de la guerra civil desatada tras la independencia de los británicos, que desbarató la incipiente organización social y religiosa, y debiendo reorganizar de cero la estructura diocesana. Su buen hacer le llevó a la Curia romana y al cardenalato para dirigir la Secretaría para los no cristianos (luego llamada Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso), y 18 años después (recientemente, el año 2002) hará lo propio con la Congregación para el Culto Divino. Una vida ejemplar, africana, cristiana y sacerdotal, vista a través de su protagonista.— T. MARCOS.

FLIEDNER, Federico, *Martín Lutero: su vida y su obra*, Edit. Clie, Terrassa 2002, 20 x 13, 239 pp.

Este biografía de Lutero apareció por vez primera en 1878. La edición que se presenta ahora tiene algunos retoques, aunque no muchos. Se trata de una biografía popular, escrita por un misionero protestante alemán, pionero de la llamada Segunda Reforma. Es de lectura fácil y sin mayores pretensiones científicas. Fliedner, cuya presencia en presencia dura desde 1869 a 1901, dejó un recuerdo inolvidable tanto entre sus correligionarios luteranos españoles como entre la clase culta madrileña. Fue ante todo Pastor, pero también educador, filántropo y escritor. El colegio del Porvenir y la librería Calatrava son obras suyas. Viajero incansable por tierras españolas, llevó su ayuda pastoral y educativa a todos aquellos que la precisaran, sin importarle su denominación. El libro contiene tres apéndices. El primero es una "nota bibliográfica sobre Lutero, la Reforma y los reformistas españoles (207-224); el segundo es la traducción al castellano de las 95 famosas tesis de Martín Lutero, sin comentario alguno; y el tercero ofrece unos comentarios sobre algunos grabados que se reproducen en el libro. No puede ser considerada como obra científica, cosa que el autor tampoco intentó. Pero entre los Evangélicos españoles sigue siendo una "obra clásica".— V. G. DEL VAL.

Espiritualidad

BAVEL, Tarsicius J. van, *La communauté selon Augustin. Une grâce pour notre temps*. Traduit du néerlandais par soeur M. J. Schuind, o.l.v.w. Lessius, Bruxelles 2003, 20'5 x 14'5, 170 pp.

Como estudioso, T. van Bavel se ha ocupado abundantemente de san Agustín y sus muchas publicaciones le han hecho acreedor a un reconocido prestigio internacional. Por otra parte, nunca ha considerado al obispo de Hipona sólo con un gran personaje del pasado, sino también, y a pesar de los muchos siglos de distancia, como un maestro para nuestro tiempo. Especialmente por lo que se refiere a la vida religiosa, otro de los temas que ha estado en el centro de sus intereses y al que ha dedicado numerosas publicaciones. De esa convicción es expresión clara el subtítulo de la presente obra: "Una gracia para nuestro tiempo".

Ya dentro de la espiritualidad agustiniana, T. van Bavel ha puesto de relieve como pocos los valores de la comunidad, en un marco de amistad. La presente obra es también un ejemplo más. Su contenido responde con exactitud al título. Dejando de lado introducción y conclusión, consta de seis capítulos. En los dos iniciales presenta como base bíblica la primera comunidad de Jerusalén (cap. primero) y como base antropológica la amistad (cap. segundo). A propósito del primero, es sabido que San Agustín comienza su Regla monástica con una referencia a la comunidad primitiva de Jerusalén; que no fue ni el primero ni el último, pero sí, quizá, quien más provecho sacó de ella, a través de relecturas constantes, de las que resultaron diferentes interpretaciones que expone doctamente el autor. A su vez, el concepto que Agustín tenía de la amistad, otro de los temas de los que el autor se ha ocupado en más de una ocasión, recibe un amplio desarrollo con la consideración de sus múltiples aspectos. Puestas las dos bases indicadas, el lector encuentra en el capítulo tercero la visión teórica que en santo tiene de la comunidad, y en el cuarto la realidad de la misma. El título de este último es significativo: "La comunidad: un horno". La belleza del ideal teórico es inseparable de una realidad que a menudo es dura, pero que

purifica y enriquece. Los dos últimos tienen ya un carácter más práctico. ¿Cómo levantar el edificio de la comunidad? Es el tema del capítulo quinto. El sexto, por último, señala una serie de cuestiones que las comunidades han formularse, algunas con valor de examen sobre el presente y otras mirando al futuro.

En definitiva, T. van Bavel presenta una base bíblica y otra humana de la comunidad religiosa; junto a la teoría, la realidad; a lo que debe ser añade el cómo se debe hacer; aunque contempla el presente, no pierde de vista el futuro. Y todo ello con el vigor de quien, además de exponer la doctrina del obispo de Hipona, trasmite un sólido convencimiento personal, y con la claridad de exposición de quien, desde la altura de sus muchos años de estudio y experiencia, ha penetrado en el meollo del tema de que está hablando.— P. de LUIS.

TERESITA DEL NIÑO JESÚS, *Obras selectas de Teresa de Lisieux, doctora de la Iglesia* (= Grandes Firmas Edibesa), Prólogo, traducción y notas de Vicente Martínez-Blat, Edit. Edibesa, Madrid 2003, 20,5 x 13, 645 pp

Martínez-Blat, religioso Carmelita, es especialista en los escritos de la Santa y Doctora de la Iglesia Teresa de Lisieux. Tiene en su haber la traducción y publicación de las *Obras Completas* de la santa en cinco volúmenes. De esa obra monumental, saca ahora este volumen que nos ofrece Edibesa, que contiene la versión íntegra de *Historia de un alma*, escrito en que la autora va descubriendo al lector “los secretos de su espiritualidad de infancia espiritual desde una gran madurez”. Aunque la vida de Teresa de Lisieux fue corta, su obra literaria fue extensa. Escribió multitud de cartas (257-359), numerosas poesías, oraciones, últimas conversaciones (533-603). El traductor aprovecha la laboriosa investigación de Conrad De Meester sobre los autógrafos teresianos hecha pública en Carmel-Edit, Moerzeke 1999. Es de agradecer el que autor nos ofrezca sendas introducciones a cada uno de los escritos que se ofrecen en la presente ontología: selección de cartas y poesías. El final de este delicado trabajo es poder tener a mano una edición crítica fiable, con una traducción fiel y literariamente acertada, obra de un especialista. Y junto a la lección de esta joven monja del Carmelo que supo traducir desde su experiencia de fe la gran enseñanza del Evangelio: apertura confiada a Dio Padre amoroso y el seguimiento de Jesús hermano siempre presente, así como la docilidad al Espíritu que guía cada una de nuestras pequeñas historias personales.— V. G. DEL VAL.

POFFET, Jean-Michel, *Heureux l'homme. La sagesse chrétienne à l'école du Psaume 1* Editions du Cerf. Paris 2003, 20 x 14 cm, 108 p.

El autor, actual director de l'École biblique de Jerusalén, usa el salmo 1 para presentar un esbozo de la vida cristiana. El salmo es la puerta de entrada al salterio, que es el microcosmos de la Biblia entera. La doble vía que propone el salmo, las consecuencias de la elección que se tome, la visualización catequética dirigida a convencer han llamado siempre la atención. El autor, siguiendo el texto del salmo, expone los temas esenciales de la vida espiritual, como la oración y la vida interior, la soledad y la comunión, la escucha de la palabra de Dios, la lucha espiritual que exige decir no a muchas cosas. En definitiva el autor ha compuesto un libro de ejercicios espirituales eminentemente bíblicos siguiendo los pasos del salmo 1.— C. MIELGO.

MARTÍNEZ GORDO, Jesús, *Los laicos y el futuro de la Iglesia. Una revolución silenciosa*, Ed. PPC, Madrid 2002, 18 x 13, 351 pp.

Es evidente la actual situación de crisis por la que atraviesa la Iglesia católica en los países de la *vieja Europa*. Para muchos, esta decadencia es irreversible y sólo queda esperar a ver cómo se produce el final. Martínez Gordo, es este buen estudio sobre la realidad actual de nuestra Iglesia, hace una lectura optimista de la misma, desde el convencimiento de que toda crisis es una oportunidad para la renovación y el crecimiento. Su pronóstico es el del avance de una serie de movimientos, aún hoy desconocidos para la mayoría de los católicos, que desembocarán en la convocatoria de un Concilio Vaticano III, Concilio que deberá abordar, entre otras cuestiones, el ejercicio del Primado y la forma de gobernar la Iglesia, el acceso de la mujer al sacerdocio, el modo actual de ser presbítero, la participación de los laicos en la vida de las parroquias y de las comunidades cristianas, la moral sexual y, en definitiva, la actual organización de la Iglesia y su propia razón de ser.

El libro se divide en cinco capítulos, dedicados cada uno a realizar un interesante estudio de la realidad eclesial en un país europeo (España, Francia, Italia, Alemania y Suíza), todos ellos de gran carga significativa para la Iglesia católica. Las conclusiones finales de este estudio orientan hacia la necesidad de caminar en pos de una Iglesia que esté más atenta a los signos de los tiempos que a preservar celosamente sus competencias, más abierta en definitiva al mundo y menos encerrada en sí misma. De lo contrario, aventura el autor, en pocos años la Iglesia se convertirá (en el marco de una sociedad ciertamente indiferente) en un residuo marginal sin más significado que el de "poner la guinda" en el pastel de ciertos acontecimientos vitales necesitados de una cierta sanción socio-religiosa. Hace falta valentía, audacia evangélica, frente a las cobardes llamadas a la prudencia que hacen algunos. Buena obra, pues, que puede iluminar una delicada y a la vez interesante situación.—
A. ANDÚJAR.

CABESTRERO, Teófilo, *¿Victoria de los vencidos? Latinoamérica en el siglo XXI*, Ed. PPC, Madrid 2002, 19 x 14, 287 pp.

En 1986, el suizo Jean Ziegler afirmaba la *victoria de los vencidos* al hablar de las relaciones norte/sur, vislumbrando la cercanía de dicha victoria. Dieciséis años después, esa misma expresión es formulada a modo de pregunta en este libro que tenemos entre manos. El misionero claretiano Teófilo Cabestrero, desde la realidad latinoamericana en la que se halla inserto desde hace más de 20 años, analiza la situación tanto de América Latina como de la humanidad en general, para tratar de responder a partir de ese análisis a la pregunta que da título a su obra. Luces y sombras se constatan en la situación estudiada. Señala el autor cómo, junto a algunas vías de esperanza (mundialización de la justicia, progresiva superación de la lógica fratricida que divide a los hermanos en vencedores y vencidos, irreversible avance de las frágiles democracias latinoamericanas,...), encontramos muchas situaciones dolientes. A ellas dedica su obra; en siete capítulos va desgranando otras tantas cuestiones candentes en la América Latina del S. XXI: la globalización neoliberal y las posibles alternativas; la creciente pobreza deshumanizadora; la corrupción política; las nuevas violencias que se suman a las ya viejas; la realidad de los pueblos indígenas; los grandes éxodos migratorios; la dolorosa memoria del pasado (Argentina, Chile, El Salvador; Guatemala).

Y en medio de estas situaciones, la Iglesia: ¿cuál es su papel?, ¿cómo ser profética?, ¿qué lugar ocupan sus mártires?... A ello dedica Cabestrero su último capítulo. La cuestión que planteaba el autor en el título de su obra es finalmente respondida a medias por una

nueva pregunta: ¿victoria de los vencidos o derrota de los vencedores? Que cada cual trate de extraer sus conclusiones a la luz de este sugerente libro, escrito con un estilo ágil y atractivo, de cómoda lectura y que, aunque no agote ni mucho menos la realidad que aborda, si nos permite acercarnos un poco más a un tema de tan central importancia como debe ser en la Iglesia del S. XXI la opción que hoy sin duda alguna debe seguir siendo señalada como *preferencial*: la de los pobres.– A. ANDÚJAR.

ALCOVER, Norberto, *Viento del Este. Momentos eclesiales durante el pontificado de Juan Pablo II* (= La barca de Pedro-18), Mensajero, Bilbao 2003, 22 x 15, 197 pp.

El Papa Juan Pablo II acaba de cumplir el 25º aniversario de su elección, uno de los tres papados más largos si contamos a Pedro (y que nos perdone si no fue Papa). Pero no sólo la longitud, la densidad de acontecimientos en este periodo ha sido también remarkable. Para conmemorarlo, el periodista jesuita Norberto Alcover, conocido de muchos por sus artículos en diversos medios periodísticos españoles, ha seleccionado sus trabajos de estos 25 años, a razón de uno por año, cada uno destacando el asunto principal de ese año que mereció su comentario. Así que por estas páginas desfilan la expectación ante el *habemus papam*, la conmoción por el asesinato de monseñor Romero, la curiosidad ante el Sínodo romano de revisión del Vaticano II, la muerte de testigos principales de nuestro tiempo (Pedro Arrupe, Tarancón, Helder Cámara), el pasmo por el 11-S, la escisión social por la guerra de Irak... Falta extrañamente un comentario sobre la caída del muro comunista, algo en lo que el papa tuvo bastante que ver, según reconocimiento común. Es como un viaje por el túnel del tiempo, o tararear *Buscando en el baúl de los recuerdos*. Es un homenaje a Juan Pablo II. Se le reconoce en su apertura y vitalidad social así como en su tradicionalismo e intransigencia doctrinal. Es también un homenaje a los cristianos, a las cosas que hacíamos, pensábamos, sentíamos. Es, pues, un homenaje a la Iglesia, para lo bueno y para lo malo, para mantener lo positivo y atreverse a cambiar lo que haga falta. Para reflexionar y reafirmar la fe.– T. MARCOS.

LEWIS, H. S. J., *En camino con Dios. Oraciones para discernir tu rumbo en la vida*. Mensajero, Bilbao 2003, 21 x 15, 343 pp.

Todos buscamos la felicidad y cuando nos ponemos en marcha para conseguirla no sabemos que la llevamos a nuestro lado y en nuestro corazón. El autor del presente escrito, nos ofrece materiales para orar, durante 52 semanas, sobre el sentido de nuestra vida y cómo orientarla a la consecución de la verdadera felicidad. Así, nos ofrece el camino más hermoso y gozoso para nuestra persona inédita, el que Dios nos ha preparado para que seamos muy felices. Por eso, la obra comienza por la fuente de la felicidad que es la presencia de Dios en mi para que pueda descubrirle como amigo que me cuida y espera de mi una respuesta. En la segunda parte, se presentan los ingredientes de la felicidad en una personalidad equilibrada que supone conocerse, valorarse, sentirse seguro y aceptarse, crear aptitudes positivas, con un espíritu noble y magnánimo desde el respeto y la compasión. Y, finalmente, se entra en el gran negocio de la felicidad pues elegir no es fácil porque hay que buscar el bien mayor, los intereses globales de todos, con un sentido generoso y gratuito, un compromiso total y una gran confianza en el Señor que es el que guiará nuestros pasos. El autor propone siempre textos interesantes y sugerentes, tanto de la cosecha humana como de la palabra divina, y además invita siempre a explorar la mente, a despertar el corazón, a elevar el espíritu y afinar los sentidos, de modo que toda la persona se encuentre a sí misma,

con los demás, con el mundo y con Dios en el gran misterio de la oración. Se trata de una obra muy interesante que puede ser muy práctica para diversas personas en especial para los jóvenes en búsqueda.– D. NATAL.

LÓPEZ VILLANUEVA, Mariola, *La voz, el amigo y el fuego. Cuando el evangelio irrumpe el cuerpo*. Narcea, Madrid 2003, 20'5 x 13, 156 pp.

Este librito es una recopilación de sesenta y un comentarios, todos de reducida extensión, de diferentes textos evangélicos, agrupados bajo los tres epígrafes recogidos en el título. La mayor parte de ellos han aparecido publicados previamente en ICTYS como material al servicio de la comunicación en la parroquia. La autora no actúa como profesional de la exégesis que expone el contenido del respectivo pasaje de acuerdo con los resultados de la ciencia bíblica; los suyos son reflexiones que surgen de contemplar, desde una sensibilidad femenina, las más variadas e inesperadas situaciones de la vida a la luz del evangelio y que buscan descubrir desde ella y en ella el significado y las implicaciones de cuanto Jesús dijo e hizo. El libro apunta sobre todo al corazón, al que se motiva con consideraciones a menudo agudas y profundas.– P. DE LUIS.

TRIVIÑO, M^a Victoria, *La oración de intercesión. Perfume en cuenco de oro*. Narcea, Madrid 2003, 20'5 x 13, 118 pp.

Aunque la bibliografía sobre el tema de la oración es abundante, no es frecuente topar con una publicación que trate específicamente de la oración de intercesión. Es el aspecto que se puede considerar como novedoso que nos ofrece esta obrita. Tras ocuparse de lo que llama “la columna de la intercesión” que constituyen Jesucristo, Mediador, la Virgen María y la Iglesia, la autora presenta los ámbitos y modos diversos de intercesión, bebiendo abundantemente en la tradición espiritual y mística cristiana, de un modo particular en la franciscana y especialmente en santa Clara de Asís. La oración de intercesión aparece como un ministerio carismático, como una colaboración en la edificación del santuario, como un arte y como una participación en el misterio. De principio a fin, la obrita trasluce lo mucho que hay en ella de vivencia propia de su autora que además presenta, desde su experiencia personal, tres etapas del proceso: intercesión a solas con el Señor, paso de lo individual a lo colectivo y el logro del ideal, síntesis de las dos primeras.– P. DE LUIS.

TOMMASI, Wanda, *Etty Hillesum. La inteligencia del corazón*, Narcea, Madrid 2003, 22 x 15,5, 151 pp.

Wanda Tommasi, profesora de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad de Verona, presenta este ensayo sobre Etty Hillesum (1914-1943), en el que muestra diversos aspectos de la rica personalidad de esta joven judía a través de sus escritos: un Diario y numerosas Cartas. En ellos se observa una gran evolución espiritual, fruto de una intensa vida interior y de una madurez reflexiva. A pesar de la tragedia del campo de concentración en el que por circunstancias históricas debe vivir, ella ve retazos de luz y hace un canto a la vida y a la creación, acercándose a Dios, acogiendo y ofreciendo el amor que recibe de Él a los demás.

Fuera de toda confesión religiosa, vive una fuerte relación con Dios, descubriéndole como Alguien a quien hay que “ayudar” para que su presencia dure y para salvar a la

humanidad del mal. El talante positivo con el que afronta la realidad Etty nos hace reflexionar sobre el más profundo sentido de la vida, haciendo del sufrimiento un modo más de valorarla.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

BETETA, Pedro (ed.), *La vida de Jesucristo en la predicación de Juan Pablo II* (Selección de textos), Prólogo de Antonio M. Rouco, Rialp, Madrid 2003, 24 x 16, 277 pp

Dedicado el autor a la labor apostólica con jóvenes, trata de poner al lector en la pista del Cristo-Redentor, mediante una selección de textos entresacados fundamentalmente de los audiencias, homilías, mensajes, discursos y Carta Apostólica *Novo Millenio Ineunte* de Juan Pablo II. Este tipo de obras tiene, al margen de dar a conocer el magisterio del Papa, acerca al lector a la gran realidad del Cristo y a traducción de su mensaje al momento actual. Los temas mariológicos y eclesiológicos se hacen también presentes en la recopilación de los textos. Rouco Varela, en el prólogo, ve oportuna esta publicación, acentuando la sintonía de estos textos con el mensaje papal en su carta apostólica para el nuevo siglo, en que presente un programa pastoral que consiste en “hacer de Cristo el centro y el fundamento de la vida, de fdorma que todo dimane de la contemplación de su Rostro”. La obra es útil para un enriquecimiento en la cultura básica cristiana, para ambientar la reflexión y para animar a la oración.– L. CASADO.

MERINO, María, *Peregrinos a Santiago. Lo que viven, lo que sienten*, Rialp, Madrid 2002, 21,5 x 14,5, 282 pp.

La periodista valisoletana M. Merino ofrece en este libro, cargado de sensibilidad, un rico mosaico de anécdotas y experiencias reales de numerosos peregrinos que han recorrido el camino de Santiago. Con un estilo vivo, la trama narrativa está construida mediante una ingeniosa ficción literaria. Pone voz al “santo dos croques”, la figura situada en la parte posterior del Pórtico de la Gloria, en la que los estudiantes se dan cabezazos. Representa al maestro Mateo, el supuesto arquitecto de la Catedral. El Apóstol le concede también a él una gracia: escrutar las mentes y los corazones de los peregrinos. Así la autora va encadenando los testimonios a través del relato de la imagen de piedra. El libro se fue gestando durante el Año Santo Compostelano de 1999 mientras la autora colaboraba en la Oficina de Acogida del Peregrino. Por eso resulta una lectura muy recomendada para situarse en el ambiente de este nuevo Año Jacobeo 2004.– R. SALA.

MORALES, José, *Jesús de Nazaret*, (= Patmos, Libros de Espiritualidad), Ed. Rialp, Madrid 2003, 19 x 12, 274 pp

El autor es profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Navarra, cultiva la Teología espiritual y es estudioso de Newman. Siguiendo el hilo de la vida de Jesús de Nazaret, el autor nos va presentando su intento de “introducir gradualmente al lector creyente en el misterio inagotable de Jesús”. Trata de conjugar teología y espiritualidad para cumplir con su cometido pastoral. La lectura se hace amena y la estructuración de la obra es buena. No busquemos lindezas exegéticas ni planteamientos teológicos de academia, ya que el autor tampoco lo intenta. Perteneciente el autor a la Prelatura del Opus Dei, se siente feliz “ante el hecho de haber compuesto este libro en el año del centenario y de la canoización del fundador de la Obra.– L. CASADO.

ORTIZ LÓPEZ, J., *La Iglesia que desea Juan Pablo II*. Ed. Rialp, Madrid 2003, 19 x 12, 200 pp.

El reciente viaje del Papa a España es una buena ocasión para reflexionar sobre el estilo de Iglesia que quiere el actual Vicario de Cristo. El autor ha recogido cuidadosamente las enseñanzas del Pontífice y las ha ordenado adecuadamente. Así todos pueden verse reflejados aquí en su condición de fieles llamados a la santidad: obispos, sacerdotes, laicos y religiosos. También se recuerda la acción misionera de la Iglesia hasta los confines de la tierra con una salvación para todos que invita a un verdadero ecumenismo y a una profunda unidad en la Iglesia. Esta Iglesia es un misterio de comunión por la que participamos en la santidad de Dios y formamos la comunión de los santos con María Madre de la Iglesia. Así, celebramos los sacramentos de la fe y de la vida cristiana que nos otorga siempre Cristo verdadero sacerdote. El sostiene nuestra esperanza y aviva nuestra caridad por el mandamiento nuevo y la entrega de su vida. Un librito sencillo que nos recuerda los fundamentos de la fe cristiana desde la perspectiva del Papa actual.— D. NATAL.

MELENDO, T., *San Josemaría Escrivá y familia*. Ed. Rialp. Madrid 2003, 19 x 12, 215 pp.

Este libro estudia la familia no sólo a la luz de las enseñanzas sino también de la vida y el amor humano-divino, del santo Escrivá de Balaguer. Como gran enamorado, este santo es un ejemplo vivo para los esposos que deseen vivir con entusiasmo su amor. En cuanto Padre espiritual de una familia humana y sobrenatural puede enseñarnos las verdaderas relaciones de amor que deben unir a los padres y a los hijos, en cuanto defensor convencido de la familia y de la mujer estamos ante un buen guía para instaurar en nuestro mundo la civilización del amor. El autor, profesor universitario, tiene a la vez una excelente como esposo y como padre de familia, sobre la que ha escrito importantes libros y artículos intensos. En el presente escrito, son los temas del amor los que hacen de esta obra una delicia para el lector, tanto al seleccionar los textos del santo Escrivá de Balaguer como al tomarlos de otros autores de la Iglesia o del mundo de la cultura, el autor nos ha entregado un pequeño tesoro de la ciencia y la vida del amor. Felicidades al autor, a los padres y madres de familia, a los hijos y a sus padres, y a todos los fieles unidos por el sacramento del amor, pues el amor “todo lo vence y nosotros debemos dejarnos vencer siempre por el amor” como dijo el poeta.— D. NATAL.

SIMÓN PARDO, Jesús, *La devoción a la Virgen en España. Historias y leyendas*, Ed. Palabra, Madrid 2003, 21,5 x 13,5, 394 pp

El libro se compone de cincuenta leyendas escogidas del frondoso jardín de la devoción mariana popular a Nuestra Señora. Es una publicación más de las muchas que este sacerdote tiene sobre este tema. La primera parte está dedicada a hacer un resumen histórico de la devoción a la Virgen en España (15-68), mezclando historia y leyenda, devoción y manifestaciones populares: cosas que han ido conformando progresivamente las vidas de la vida rural y ciudadana de nuestros antepasados. Se trata de un libro de divulgación, impregnado de curiosidades y de datos históricos, afanoso de conservar y acrecentar los lectores de habla española la verdadera devoción a la madre de Dios. Aunque recoge las advocaciones más llamativas, se echa de menos la mención a la tradición y devoción histórica a la Virgen del Pilar.— L. CASADO.

Pedagogía

COLEMAN John C., HENDRY Leo. B., *Psicología de la adolescencia*, Ediciones Morata, Madrid 2003, 24 x 17, 291 pp.

Se trata de un libro muy completo, en el que se estudia los distintos aspectos de la adolescencia, tales como el desarrollo físico, el pensamiento, la identidad, la familia, la sexualidad, la amistad, el trabajo, etc. En cada uno de esos capítulos se exponen, de una manera clara y documentada, los comportamientos de los jóvenes en la sociedad inglesa, pero con muchas relaciones con los demás jóvenes europeos. De todos modos, el autor defiende la tesis de que la adolescencia no es, por definición, un estado de trauma y de trastorno. Esta etapa está sufriendo la alteración y el cambio en el empleo y en las relaciones familiares. De hecho, para algunos científicos sociales, la juventud está afectada por varias transiciones diferentes, cada una de las cuales tiene una problemática propia. En principio se puede definir como joven, aquellos muchachos de entre 16 y 20 años, que no se han integrado a un trabajo y siguen dependiendo de sus padres o del estado. Nos queda la pregunta final, ¿Cuándo acaba la adolescencia? Hoy no se puede hablar de un momento concreto de ese final, que se ofrezca como valor de generalidad. Está claro que no podemos comprender la adolescencia sin considerar los cambios sociales que han influido en el mundo occidental. Conocer estos cambios es imprescindible para el estudio del adolescente y eso es lo que nos ofrece este libro.— R. PANIAGUA.

POZO, Juan I., *Adquisición de conocimiento*, Ediciones Morata, Madrid 2003, 24 x 17, 271 pp.

El libro tiene como subtítulo "Cuando la carne se hace verbo". El autor trata con mucho detalle los diversos niveles y teorías sobre la adquisición de conocimiento, ya que este es el rasgo característico que nos diferencia a los humanos de otros organismos que también aprenden. Para él la adquisición de conocimiento sería el conjunto de procesos mediante los que se explicitan y, en esa medida, se reconstruyen las representaciones inicialmente implícitas. Nos recuerda que el ser humano tiene sistemas de aprendizaje específicos, pero también comparte mecanismos de aprendizaje con otras especies..., siguiendo a Terencio se puede decir que "nada de lo animal nos es ajeno". Interesante resulta el análisis de los diversos niveles en la adquisición de conocimientos, en concreto las diferencias entre el aprendizaje asociativo y el constructivo, y entre el aprendizaje explícito y el implícito, etc. La tesis defendida en el libro es que nuestras representaciones y conocimientos son en gran medida específicos de dominio, entendiendo por dominio un conjunto de sucesos o contextos que procesamos de acuerdo con las mismas restricciones o principios.— R. PANIAGUA.

SMALE, Gerald; TUSON; Graham y STATHAM, Daphne, *Problemas sociales y trabajo social*, Ediciones Morata, Madrid 2003, 24x17, 261 pp

La expresión "trabajo social" frecuentemente es sinónimo de la actividad de los trabajadores sociales en posesión del título de diplomado en Trabajo Social. Los autores utilizan en el libro la expresión "trabajo social" en sentido amplio, del mismo modo que podemos aludir a la salud. Para muchos, hablar de salud evoca de inmediato la imagen del médico. Sin embargo, la mayoría de nosotros reconoce sin dificultad la aportación esencial de

los demás trabajadores involucrados en ese ámbito. El trabajo social se refiere a las intervenciones practicadas para cambiar situaciones sociales, de manera que las necesidades de quienes precisan ayuda se satisfagan mejor que si no se interviene. Todo esto incluye a muchas personas distintas de los trabajadores sociales de campo. Abarca a todos los que trabajan en residencias, centros de día y asistencia domiciliaria, a quienes se denomina a veces asistentes sociales o trabajadores asistenciales. Para apoyar en momentos o acontecimientos difíciles a una persona, esta ayuda depende de un conjunto: la respuesta de la comunidad para complementar a la familia o a las redes sociales más generales o como alternativa a ella.

Los autores evitan la moderna tendencia a considerar al "individuo" como la fuente primordial de problemas y soluciones y, en cambio, destacan la importancia de la comunidad, el trabajo en equipo y la colaboración. Los tres primeros Capítulos del libro describen cómo tienen que reinventar los trabajadores su práctica con las personas a las que se dedican: el trabajo social pretende resolver problemas, no aplicar soluciones predeterminadas. En los Capítulos cuarto al sexto, facilitan un marco de referencia para comprender y planificar los cambios en las distintas situaciones sociales: para dirigir el cambio. En los siguientes Capítulos, los autores exponen tres modelos de evaluación que sirvan de gran guía para la práctica profesional. Finaliza el libro con una amplia bibliografía, con un índice de autores y otro de materias, que sin duda serán de gran utilidad a los estudiosos del tema a la hora de ampliar conocimientos. Una obra fundamental e imprescindible para todos aquellos profesionales implicados en el trabajo social: psicólogos, pedagogos, asistentes sociales, alumnos de estas materias y para la gente en general, que tenga interés y quiera profundizar en este tema apasionante del trabajo social.— A. CASTRO.

FREYD, Jénifer J., *Abusos sexuales en la infancia*, Ediciones Morata, Madrid 2003, 24x17, 205 pp.

El libro trata un tema de candente actualidad y del que, por desgracia, nos llegan noticias frecuentes por los medios de comunicación: se trata de los abusos sexuales infantiles. La autora, que confiesa haber sufrido esta clase de abusos en su infancia, explica en el libro cómo es frecuente que las personas que han sufrido estos abusos sexuales en su infancia, llegan a desarrollar un mecanismo de supervivencia: una especial amnesia sobre esas traumáticas experiencias. Este libro plantea el bloqueo de información como una reacción natural e inevitable contra el abuso sexual infantil. Trata de mostrar cómo la represión de la memoria no aparece porque reduzca el sufrimiento, sino porque, a menudo, el hecho de desconocer el abuso cometido por un cuidador, progenitor u otro adulto, es necesario para la supervivencia.

La persona que ha padecido abusos sexuales infantiles que "olvida" y "no sabe" acerca del ataque sufrido tiene, de igual manera, recuerdo y conocimiento de los abusos que salen a la superficie de otras formas: fobias específicas, conductas aprendidas, mala percepción de sí mismo. La naturaleza e incluso la existencia del fenómeno del olvido de los acontecimientos traumáticos que defiende la autora en el libro, ha suscitado un intenso debate profesional e incluso público: El debate enfrenta a quienes creen en la realidad esencial de la mayoría de los recuerdos recuperados y reprimidos con quienes cuestionan la validez de estas creencias.

En clara contradicción con gran parte de lo publicado por los medios de comunicación acerca de la controversia, la autora señala que hay pruebas contundentes que muestran que las personas pueden olvidar y olvidan las agresiones sexuales y otros acontecimientos traumáticos. En el Capítulo III expone algunas de las pruebas que respaldan la amnesia poste-

rior al trauma y al abuso. Insiste en que las pruebas no deben rechazarse porque parece que no se ajustan a un determinado conjunto de supuestos acerca de mecanismos o motivaciones para olvidar los abusos. Esta obra nos da una idea nueva y clara de los efectos que causan los abusos sexuales a la infancia y nos proporciona pistas y materiales para su tratamiento. Es una aportación valiosísima para las ciencias de la salud mental, la psicología cognitiva y especialmente para la investigación de la psicología de la memoria. Muy recomendada para cualquier persona, no sólo especialistas, relacionada con este tema.- A. CASTRO.

Literatura Varios

CHRISTIAN GNILKA, *Prudentiana III. Supplementum*. K. G. Saur, Manchen-Leipzig 2003, 24 x 17, 100 pp.

Todo autor prefiere que sus libros sean objeto de lectura antes que de consulta, escribe Ch. Gnilkka. Ello no obstante, considerando el volumen alcanzado por la colección de sus estudios sobre Prudencio, no ha dudado en acudir en ayuda de quienes los consulten. Tal es el objetivo de este volumen, que contiene índices complementarios a los ya ofrecidos en los volúmenes que recogían tales estudios: *Prudentiana I (Crítica)* y II (*Exegetica*). En vez de índices unitarios, ofrece dos series, una para cada volumen, hecho que justifica por problemas técnicos. Son los mismos en ambos volúmenes, a saber: Gramática y retórica, Métrica y Prosodia; Nombres y cosas; y Autores modernos. A ellos hay que añadir también, por lo que se refiere al volumen I, el de Interpolaciones, aunque ya apareció en él (p. 745-756); la razón es que le resultaba imposible evitar remisiones a ese índice. El volumen concluye con un apéndice (Epilegomena) que contiene ulteriores aportaciones a los diferentes estudios, generalmente al hilo de nuevas publicaciones. También este apéndice tiene su índice particular.- P. DE LUIS.

MARTÍNEZ DE LEZEA, Toti, *La Comunera. María Pacheco, una mujer rebelde*. Ed. Maeva, Madrid 2003, 24 x 16, 324 pp.

El libro nos presenta la vida de una mujer. No es la vida de un hombre ni tampoco la fotografía de una época de nuestra Historia. Una mujer, María Pacheco, llamada la Comunera, con sus circunstancias personales e históricas, que, eso sí, ayudan a repasar un capítulo difícil y polémico de nuestra historia común, que sigue creando bandos, incluso con su lectura e interpretación. El primer cuarto del libro engancha al lector con el relato del nacimiento del amor entre dos personas aparentemente tan diversas y hasta opuestas. Pero nos hace palpar que el amor son obras, hechos, "obras son amores y no buenas razones", y que con paciencia y perseverancia las obras fructifican en el sentimiento del amor allí donde a primera vista se piensa que no puede nacer. Hubo obras, servicio, atenciones y floreció el amor con donosura. Continúa después entrecruzando los diversos avatares de la Historia de los Comuneros de Castilla, triste historia y heroica historia, entremezclada de intereses varios y ambiciones humanas, reflejando la búsqueda del anhelo, siempre perseguido y nunca alcanzado en plenitud, de un mundo más justo. Termina el libro con el mismo estilo con que empieza, con sendos escritos de esas dos personas que se amaron.

Es un hermoso relato con mimbres históricos, que la autora tiene a bien reflejar en la cronología final. Con esos mimbres teje, con primor y buena prosa, incluso poética en

muchos párrafos, el relato de la vida, con sus trabajos y gozos, amores y odios, de una mujer singular y adelantada a sus tiempos. Se nota la delectación de la autora por ciertos temas y el disfrute en relatarlos, pues además de la búsqueda de la justicia y el bien común, da realce al amor de María Pacheco y Juan de Padilla, brisa enamorada que lleva en volandas a los personajes hasta el final de su historia, así como la minuciosidad en presentarnos las muy diversas recetas tanto culinarias como de repostería con sus primorosos aderezos árabes y castellanos. Un buen libro para un buen momento.— J. M. BALMORI.

MOA, Pío, *Contra la mentira*, Ed. Libros libres, 2003, 21 x 14, 271 pp.

Recoge este volumen un conjunto de artículos periodísticos publicados durante estos últimos años en *La Razón* y en *Libertad Digital*. Aunque los asuntos abordados son múltiples, pues el autor, al hilo de la actualidad, reflexiona sobre la República, la Guerra Civil, el antifranquismo, el nacionalismo, etc., a todos les une un mismo denominador: la denuncia apasionada de lo que pudiéramos llamar interpretación progresista de nuestra historia. Pío Moa reacciona con vigor, como ya lo hiciera en sus obras anteriores contra la visión maniquea que parece haberse impuesto como canónica, que interpreta el pasado de España, y no sólo el reciente, como una lucha entre unas fuerzas reaccionarias clericales, casticistas y militaristas, y otras democratizadoras, laicas, europeístas y defensoras de la primacía civil, en la que las primeras habrían resultado siempre, salvo en breves períodos, triunfadoras. Es oportuno desenmascarar tales mistificaciones. Sin duda, Franco apreció poco la democracia, pero no lo hizo en mayor medida Largo Caballero —el Lenín español, como le complacía que le llamaran—; y el mismo Azaña, antes de que el desengaño le llevara al pronunciar el célebre discurso de *paz, piedad, perdón*, se comportó con un rígido sectarismo, que de hecho, y ahí están para probarlo las maniobras para desplazar a Alcalá-Zamora de la presidencia, pretendía excluir de la legalidad republicana a todos los grupos que no participaban de su proyecto jacobino. Tampoco los antifranquistas, entendiendo como tales a los que desarrollaban labores reales de oposición en la calle y en las fábricas, no a los miembros del consejo privado de don Juan, creían en la democracia. Para ellos, ésta, a menudo calificada despectivamente como formal o burguesa, no era más que una etapa transitoria en el camino de la revolución social y de la dictadura del proletariado.

En ocasiones siente uno que quizá Pío Moa se exceda, pero nunca estará de más recordar que antes del 18 de julio de 1936 tuvo lugar el intento revolucionario de 1934.— F. J. BERNAD MORALES.

BRENAN, Gerald, *Al sur de Granada* (= Tiempo de Historia, 30), Tusquets Editores., Barcelona 2003, 21 x 14, 373 pp.

Gerald Brenan es bien conocido de los lectores españoles. En 1919, terminada la Primera Guerra Mundial, en la que había luchado, hizo las maletas y se vino para España, en busca de una sociedad menos convencionalista y más anárquica, y para adquirir, como dice él, "algo que me era muy necesario; una educación" (p. 24). Se instaló en Yegen, en La Alpujarra, en 1920, luego en Churriana y, durante la Guerra Civil, en Gibraltar. Partidario del bando republicano, no pudo regresar a España hasta 1953. Murió en 1987, en Alhaurín el Grande (Málaga). Sobre España escribió varios libros. Entre ellos, éste. El protagonista del libro es el pueblo de Yegen, donde vivió seis o siete años entre 1920 y 1934, aunque se adentra también en otros lugares, sobre todo en los más cercanos a Yegen, llegando hasta Guadix, Almería y Granada. Brenan fue anotando cuanto veía, oía y vivía. Aquí hay de

todo: literatura popular, canciones infantiles, literatura de cordel, noviazgo, matrimonio, familia, paisajes, flora, fauna, folklore, fiestas, personajes del pueblo, prostitutas, brujas y hechiceras, curanderas, escuela e iglesia, alimentos y comidas, el caciquismo, la feria de Ugíjar, el calendario agrícola, arqueología, geología, etnología, antropología, supersticiones y rituales mágicos, trato a los animales, cencerradas, quehaceres de los labradores y pastores, recogida de las aceitunas por las mujeres, vida y muerte desde el nacimiento hasta la "casa de la verdad" (el cementerio), excursiones por La Alpujarra.

Se trata, en realidad, de una monografía sobre Yegen y, en general, sobre La Alpujarra. Dedicar un par de capítulos a las visitas que le hicieron algunos escritores ingleses: Lytton Strachey, Virginia Woolf y su marido, David Garnett y su esposa. También le visitaron Roger Fry y Bertrand Russell, aunque de estas visitas no habla. Brenan mantuvo estrechas relaciones con el grupo de Bloomsbury, aunque con los años se fue distanciando. Todo bien escrito. El mérito principal es de Brenan, pero también de sus traductores Eduardo Chamorro y Jesús Villa. Con este libro, se cierra el capítulo de los libros de viajeros ingleses que venían en busca del color local y se abre la lista de los que han venido después como antropólogos sociales a estudiar los modos de vida de distintos pueblos de España. Un buen libro de antropología social de un pueblecito español, hecho con gran cariño.— J. VEGA.

