

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXVIII

Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2003

SUMARIO

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo cuarto (II)</i>	231
L. RESINES, <i>La primera edición castellana del Catecismo de Heidelberg (1627)</i>	291
P. MAZA BAZÁN, <i>Nietzsche y el Cristianismo</i>	331
M. BERJÓN MARTÍNEZ, <i>Identidad e iniciación cristiana (I)</i>	393
LIBROS	421

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXVIII



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2003

S U M A R I O

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo cuarto (II).</i>	231
L. RESINES, <i>La primera edición castellana del Catecismo de Heidelberg (1627)</i>	291
P. MAZA BAZÁN, <i>Nietzsche y el Cristianismo</i>	331
M. BERJÓN MARTÍNEZ, <i>Identidad e iniciación cristiana (I)</i>	393
LIBROS	421

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

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2003
España: 35,00 Euros
Otros países: 57,00 Euros
Número suelto: España 12,00 Euros
Número suelto: otros países 20 Euros.
IVA no incluido

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

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2003

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO CUARTO

SEGUNDA PARTE

9. Interpretación desde las claves

También para una más exacta comprensión del presente capítulo hemos de echar mano de la estructura de la Regla y de las claves de lectura de ella derivadas. En cuanto a la estructura, recordemos que forma parte de la «unidad» segunda de la sección B. Ahora bien, leer el capítulo desde la sección B conlleva interpretarlo desde las claves de la exterioridad, del deseo «pervertido», de la esclavitud bajo la ley, de la antropología poslapsaria y también, en cierto modo, en clave de las prácticas ascéticas de cuaresma. A su vez, leerlo desde la «unidad» segunda de dicha sección implica interpretarlo desde las siguientes claves: la concupiscencia de la carne, la abstinencia, el mal originado en el cuerpo; y, yendo más atrás, teniendo en cuenta la dimensión corpórea del siervo de Dios, la relación consigo mismo, su avidez de salud y de vida, y la relación con Dios Padre. A nivel moral, desde la virtud de la templanza y la castidad. Todos estos horizontes aparecen de forma más o menos clara en otros textos agustinianos paralelos por su estructura y contenido a esta «unidad» de la Regla ¹. Veámoslos.

10. Examen de textos paralelos

10.1. Las costumbres de la Iglesia católica 31,65-67

En la obra *Las costumbres de la Iglesia católica* encontramos los primeros datos ofrecidos por el obispo de Hipona sobre el monacato. La informa-

1. Cf. *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 483-531: 487-511.

ción que puede iluminar el capítulo cuarto va estrechamente unida a la concerniente al capítulo tercero que ya consideramos en un estudio anterior ². El apologista del monacato católico habla en el texto de la castidad y de la continencia, de la templanza, del desprecio y abandono de los atractivos del mundo, de la vida santísima y castísima de los monjes ³. Mientras que respecto al ámbito alimentario entra en detalles como, por ejemplo, la dieta, respecto al ámbito de la castidad consagrada se limita a dar la motivación: la entiende como fruto de un *flagrare amore Dei*, del deseo de entregarse a la contemplación de Dios, de dedicar toda la vida al único y supremo Dios ⁴. Cabe resaltar, además, por ser poco frecuente en san Agustín, que vincula la abstinencia de carne y vino con el dominio de la libido ⁵.

10.2. La verdadera religión 39,72-45,83; 53,102-55,107

Este texto fue considerado con cierto detenimiento en un artículo anterior. A él remitimos, pues, para el detalle ⁶. Aquí nos limitamos a recordar los datos que sirven a nuestro interés concreto. El santo contempla, junto al ámbito de la alimentación, el de la reproducción, formando parte del hombre exterior ⁷; interpreta la plenitud escatológica desde Mt 22,30: *Pues en la resurrección ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo* ⁸; afirma que el placer corporal busca el descanso (*quietem*), un descanso que sólo es posible donde no se da indigencia o corrupción alguna ⁹. Contempla la tendencia que tiene el hombre a quedarse prendido en el placer corporal: al lado de los que prefieren comer y beber a carecer de hambre y sed y de quienes prefieren estar durmiendo a carecer de la necesidad de dormir, pone a los que prefieren disfrutar de la pasión sexual a no sufrir dicha pasión. Todos ellos optan por quedarse en los medios en vez de conseguir los fines, la salud ¹⁰. A estas personas se oponen otras que saben distinguir bien

2. Cf. *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo III (II)*, en *Estudio Agustiniano* 37 (2002) 452-453.

3. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (VII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 548-555.

4. Cf. la conclusión de la primera parte de este estudio.

5. «... a carnibus et uino abstinent pro sufficientia domandarum libidinum» (*mor.* 1,31,67).

6. Cf. *Estudio Agustiniano* 37(2002) 453-455.

7. Cf. *uera rel.* 40,74.

8. Cf. *uera rel.* 44,82.

9. Cf. *uera rel.* 52,101.

10. Cf. *uera rel.* 53,102.

fines y medios, y alcanzan incluso en esta tierra el reposo (*quietem*) corporal, a cambio de abstenerse de las cosas de que puede prescindirse aquí –entre ellas el ejercicio de la sexualidad–, y de esa manera saborean ya las delicias del Señor ¹¹. Logro de momento parcial, pero que en la vida futura alcanzará su plenitud, la salud completa, cuando el cuerpo corruptible se revista de incorrupción (1 Cor 15,53). Premio reservado únicamente a quienes, por lo que respecta al cuerpo, aman sólo la salud ¹². En cambio, quienes no desearon la salud sino disponer del apetito carnal para así gozar del sexo, al amar la indigencia –falta de salud, que el santo hace consistir en la carencia de toda necesidad– recibirán la indigencia que amaron aquí y, en consecuencia, se hallarán en el lugar del llanto y rechinar de dientes ¹³. Como último dato señalamos que Cristo con su resurrección anticipó esa salud plena ¹⁴.

10.3. Confesiones 1-9

Admitido el paralelismo estructural y de contenido de la primera parte de las *Confesiones* con la Regla, los libros segundo y sexto son los que se pueden considerar equivalentes al capítulo cuarto del documento monástico.

En la primera parte del libro segundo, san Agustín centra su confesión en el año decimosexto de su vida en que hubo de estar ocioso hasta que sus padres recaudaron los fondos que le posibilitaron continuar sus estudios en Cartago. Tras el prólogo entra *in medias res* con estas palabras: «¿Y qué es lo que me deleitaba sino amar y ser amado?». Y a continuación añade que no se mantenía en los límites dentro de los cuales la amistad es luminosa. Su corazón se hallaba obnubilado y ofuscado hasta el punto de no saber discernir la serenidad del amor de la tenebrosidad de la lujuria ¹⁵. Atribuye esta situación a la fangosa concupiscencia de la carne, despertada con la pubertad. Pero también a esta misma concupiscencia de la carne le asigna un origen inequívoco: es fruto de la ira de Dios sobre el hombre y resultado de su condición mortal, a su vez castigo divino al orgullo de Adán ¹⁶.

Para describir su vida de entonces el santo recurre a varias imágenes. Una de ellas tiene como trasfondo el sentido del olfato: se revolcaba en el fango de la pasión carnal como si se tratase de cinamomo y ungüentos pre-

11. Cf. *uera rel.* 53,102-103.

12. *Ib.*

13. Cf. *uera rel.* 54,104.

14. Cf. *vera rel.* 16,32.

15. Cf. *conf.* 2,2,2.

16. *Ib.*

ciosos¹⁷. Otra explota el tema del mando y de la sumisión: la locura de la libido licenciosa tomó el mando sobre él y él se le rindió sin condiciones¹⁸. Las otras dos están tomadas de la naturaleza: las zarzas de la lujuria crecieron por encima de su cabeza; el campo, él mismo, se hallaba repleto de las espinas de la pasión carnal, excluidas del paraíso¹⁹. En la última imagen la fuerza de la pasión es comparada con las olas de un mar encrespado. La causa inmediata de todo ello la pone en el haber convertido las criaturas ínfimas, los cuerpos, en objeto de goce, no de uso; en fin, no en medio. Dios, designado antes como su gozo, aparece como la alternativa²⁰.

Ante esta situación, el santo contempla dos posibilidades de salida digna. Una, aplacar tales olas en el matrimonio, que sería como la playa en que morirían suavemente; los placeres encontrarían su legítimo límite en la procreación que obedece a la voluntad de Dios, autor del germen transmisor de nuestra vida mortal. Otra, poner el remedio en el mismo origen, procurando que no vuelvan a levantarse²¹.

Ninguna de las dos posibilidades llegó a convertirse en realidad. La primera opción, porque sus padres no pusieron interés en ello; la segunda, porque él no escuchó con la debida atención las palabras del apóstol Pablo que le advertían de los inconvenientes del matrimonio –al que esperaba acceder algún día– y sobre las ventajas de la vida célibe. Si lo hubiera hecho, añade, convertido en eunuco por reino de los cielos, habría esperado más feliz los abrazos de Dios. Con estas palabras presenta a Dios como alternativa, sin salir de la imagen²². Siempre en el mismo libro, pero en su capítulo final, san Agustín señala que en Dios hallará la quietud²³.

Del libro sexto nos interesa su segunda parte. En ella refiere el santo la incapacidad que sentía entonces para vivir sin los abrazos de una mujer²⁴, su esclavitud bajo la pasión carnal²⁵, más específicamente bajo la costumbre carnal²⁶. Presenta tal pasión como una «debilidad» (*infirmitas*)²⁷, una enfermedad (*morbus*) en sí misma²⁸; con referencia a sí mismo la ve como una cade-

17. Cf. *conf.* 2,3,8.

18. Cf. *conf.* 2,2,4.

19. Cf. *conf.* 2,2,3.

20. Cf. *conf.* 2,2,3.

21. Cf. *conf.* 2,3,8.

22. Cf. *conf.* 2,2,3.

23. Cf. *conf.* 2,10,18.

24. Cf. *conf.* 6,11,20.

25. Cf. *conf.* 6,12,22.

26. Cf. *conf.* 6,12,22; 6,15,25.

27. Cf. *conf.* 6,11,20.

28. Cf. *conf.* 6,11,21; 6,15,25.

na ²⁹, por lo que se consideraba un esclavo ³⁰. Esa debilidad o enfermedad tiene su origen en Adán ³¹.

Los efectos negativos de tal debilidad/enfermedad puestos en claro por el santo son varios: a) Impide vivir en la dedicación imperturbada al amor a la sabiduría ³². En realidad se trata del parecer de Alipio no compartido entonces por su amigo; lo cierto, sin embargo, es que echó por tierra el proyecto filosófico de vivir en común ³³. b) Es insaciable ³⁴; c) Ciega e impide ver otras realidades de más calidad ³⁵; d) Hunde en el abismo ³⁶.

La misma enfermedad, en su fuerza, hace que use mal de su remedio: ninguno de los dos amigos buscaba lo que de bueno tiene el sacramento del matrimonio: la función de gobierno y procreación ³⁷. Por lo que se refiere a sí mismo, confiesa que, más que amante del matrimonio, era esclavo de la pasión carnal ³⁸.

La alternativa a este estado de cosas la ve el santo en el abrazo gratificante de la belleza que no percibe el ojo de la carne, pero sí el interior ³⁹. En todo caso, la castidad es un don de Dios ⁴⁰.

10.4. Confesiones 10

En el libro décimo de las *Confesiones* san Agustín se examina a sí mismo respecto de las tres concupiscencias a que se refiere 1 Jn 2,16. Para efectuar el examen sobre la concupiscencia de la carne toma como pauta los cinco sentidos corporales. Para el aspecto específico que nos ocupa ahora, la relación con el capítulo cuarto de la Regla, es de interés ante todo lo concerniente al sentido del tacto. Vuelve a insistir sobre la idea dominante del poder de la costumbre y, como en textos anteriores, habla de una dolencia (ahora *languor*) de tal naturaleza que trasciende los límites de la consciencia. En su na-

29. Cf. *conf.* 6,15,25.

30. Cf. *conf.* 6,11,22.

31. Así se deriva de 6,12,21 en que san Agustín se equipara a sí mismo con Eva, al considerarse tentador de Alipio.

32. Cf. *conf.* 6,12,21.

33. Cf. *conf.* 6,14,24.

34. Cf. *conf.* 6,12,22.

35. Cf. *conf.* 6,16,26.

36. Cf. *conf.* 6,16,26.

37. Cf. *conf.* 6,12,22.

38. Cf. *conf.* 6,15,25.

39. Cf. *conf.* 6,16,26.

40. Cf. *conf.* 6,11,21.

turalidad, ese mal consiste en una rebelión del alma contra sí misma por la que se niega a seguirse a sí misma. El remedio a la enfermedad que considera es, de nuevo, doble: el matrimonio o el celibato. En todo caso, el que llegue a sentir desagrado ante esa rebelión está siempre en el poder de Dios. Tampoco aquí deja el santo de contemplar la posibilidad de superar la enfermedad: espera que Dios perfeccione en él sus misericordias hasta que alcance la paz plena que, en compañía de Dios, tendrá su interior y su exterior, una vez absorbida la muerte en la victoria ⁴¹.

En este mismo contexto conviene dirigir también la mirada al examen de conciencia a propósito del sentido de la vista. De interés nos parece el lenguaje erótico a que recurre: «Porque la misma reina de los colores, esta luz, bañando todas las cosas que vemos en cualquier parte que me hallare durante el día, me acaricia y se me insinúa de mil modos, aun estando entretenido en otras cosas y sin fijar en ella la atención. Y con tal vehemencia se insinúa, que, si de repente desaparece, se la busca con pasión y, si falta por mucho tiempo, el alma se llena de tristeza» ⁴².

10.5. Carta 48

En el pasaje de esta carta que, estructuralmente, corresponde al capítulo cuarto de la Regla, san Agustín presenta como una de las «actividades» del monje el hacer frente a los dardos incendiarios del enemigo. Dardos incendiarios que, sin duda, se refieren a los impulsos de la pasión carnal ⁴³.

10.6. Sermones sobre la Cuaresma

Cuando el obispo de Hipona exponía a los cristianos que le escuchaban el sentido del tiempo litúrgico de la Cuaresma, solía reservar un espacio para lo que podemos llamar ascesis de la sexualidad. Siguiendo los pasos del Apóstol, les invitaba a crucificar la carne con sus pasiones y apetitos desordenados

41. Cf. *conf.* 10,30,41-42.

42. *Conf.* 10,34,51. Cf. J. DOIGNON, *La métamorphose de la tentation de la lumière au livre 10 des Confessions*, en *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*. XXIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 5-7 maggio 1994, Roma 1995, pp. 556-557. El autor advierte en el texto, referente al sentido de la vista, como tres actos, que corresponden a las tres perspectivas desde las que contempla la luz: lírica, erótica y bíblica.

43. Cf. *ep.* 48,3.

(Gal 5,24; cf. también Sal 118,120) o al hombre viejo, apartándolo de toda deshonestidad e inmundicia (Rom 13,13) ⁴⁴. Más en concreto, solicitaba de quienes estaban casados la abstinencia sexual temporal. El cristiano, les dice, ha de evitar en todo momento el adulterio, la fornicación y cualquier otra corruptela ilícita, pero en los días de cuaresma ha de abstenerse de toda relación sexual, incluida la conyugal ⁴⁵. Y si no puede de forma absoluta, que al menos se modere en el uso del matrimonio ⁴⁶. Les invitaba también a ocupar en la oración el tiempo empleado de ordinario en satisfacer el débito conyugal (1 Cor 7,5) ⁴⁷. Un modo de proceder útil siempre, pero muy a tono con la cuaresma ⁴⁸. El principio consiste en sustraer al cuerpo algo de lo que le es lícito, para que no vaya a parar en lo ilícito; a fin de que no busque aquello sobre lo que no tiene derecho, hay que refrenarle en lo que lo tiene ⁴⁹. Además, quien apetece sin moderación lo que se le ha concedido ofende al que se lo concedió ⁵⁰. A quienes pudieran argumentar que pedía algo imposible, les replica con el ejemplo de los siervos y siervas de Dios, que conservan intactos sus miembros consagrados a Dios y el de las viudas que viven célibes toda su vida o una parte de ella respectivamente ⁵¹. A los célibes y vírgenes les exhortaba a incrementar en tiempo e intensidad sus propias oraciones ⁵².

10.7. Comentario al salmo 37

El presente texto no contempla la vertiente negativa del amor, en cuanto campo en que actúa la concupiscencia de la carne, sino que se ocupa del amor auténtico, y ello en un contexto en que está hablando de la salud.

El pasaje del salmo habla de los dardos de Dios que el predicador ha interpretado como los males que el hombre sufre, bien en su cuerpo (hambre, sed, fatiga), bien en su alma («ilusiones»). Pero de inmediato advierte que bajo el término «dardos» suelen entenderse también las palabras de Dios. Palabras que de entrada producen amor, pero que en un segundo momento causan dolor. Se trata del dolor que acompaña siempre al amor, cuando este no

44. S. 205,1.

45. S. 205,2; 208,1; 210,6,9.

46. S. 207,2.

47. S. 205,2; 206,3; 207,2; 208,1; 209,3; 210,6,9.

48. S. 208,1; 210,6,9.

49. S. 207,2.

50. S. 210,6,9.

51. S. 208,1; 209,3; 210,7,9.

52. S. 205,2; 208,1.

consigue lo que ama. Es inevitable que gima de dolor el que ama y aún no posee lo que ama. La prueba de la herida del amor que lleva todo cristiano se la ofrecen al santo un texto del Cantar de los cantares: *Estoy herida de amor* (*Cant.* 2,5 y 5,8) que él pone en boca de la Iglesia. Ama algo que aún no posee y siente dolor por no poseerlo aún. Ese dolor testimonia una herida que la impulsa a buscar la verdadera y auténtica salud. Hecha la traducción, los dardos, las palabras de Dios clavadas en el corazón, le hacen recordar el «sábado». Su simple recuerdo, no aún la posesión, le impide gozar y le hace reconocer que la salud no existe en la carne, ni se debe llamar tal, si se compara esta salud con la que tendrá lugar en el descanso sempiterno, cuando el cuerpo corruptible se revista de incorrupción (1 Cor 15,53). En comparación con aquella salud, esta es más bien una enfermedad (*morbus*)⁵³. Esta salud, al final, se identifica con la visión y unión con Dios, por quien hasta el fin hemos suspirado y nos hemos alegrado en la esperanza⁵⁴.

10.8. Síntesis orgánica de los expuesto

El contenido de los textos agustinianos examinados podemos sintetizarlo, como hemos hecho a propósito de los capítulos anteriores, en una secuencia de ideas recogidas en los siguientes términos: a) salud, b) pecado, c) enfermedad, d) medicación, e) abuso, f) efectos, g) remedio, h) referencia, i) salud.

a) *Salud*. Se trata de la salud plena de que gozaba el hombre al salir de las manos de Dios. Utilizando imágenes agrícolas y marinas, Agustín habla de tierra sin espinas y de mar plácida, sin olas⁵⁵. Esta salud puede entenderse como relación del hombre consigo mismo (correspondiente a la dimensión físico-corpórea del hombre, obviamente animada siempre por el espíritu). A su vez manifiesta la relación específica del hombre con el Padre de quien recibe todo el ser y es origen de otros seres⁵⁶. Salud que no es otra cosa que la plenitud del propio ser, dentro siempre del propio *modus*. En concreto, estamos ante una salud en la que no hay apetitos ni movimientos al margen de la voluntad.

53. Cf. *en. ps.* 37,5.

54. Cf. *en. Ps.* 37,27.

55. *Conf.* 2,2,3.

56. *Ib.*

b) *Pecado*. Se trata del pecado de Adán, fruto de la soberbia de su alma ⁵⁷, en el que Eva tuvo su parte como inductora ⁵⁸.

c) *Enfermedad*. En su manifestación última, esta enfermedad consiste en la mortalidad, pero vista ahora desde la perspectiva de la especie, no desde la del individuo. Agustín habla de debilidad (*infirmitas*), de enfermedad (*morbis*), de dolencia (*languor*). En concreto, estas se manifiestan en la rebelión del cuerpo contra el alma o, más exactamente del alma contra sí misma, activada por la concupiscencia de la carne, a su vez movida por el apetito de placer (*voluptas*). A nivel físico, se manifiesta en la rebelión de los órganos sexuales que no obedecen a la razón, ni siquiera en el sueño y el estado de inconsciencia que le acompaña.

d) *Medicación*. El médico divino no tuvo que producir ningún nuevo fármaco para curar dicha enfermedad. Basta con la aplicación de las potencialidades incluidas en la misma naturaleza sana original, pero ya con otro sentido. La procreación, a que sirve la sexualidad, asume también la función de reponer las bajas que metódicamente produce la muerte. El remedio se concreta en el matrimonio como institución para continuar la especie y para dar un cauce legítimo a las apetencias de la carne, de la *voluptas*, satisfacción legitimada por el fin de la procreación y de gobierno ⁵⁹.

e) *Abuso*. Pero el hombre hace un mal uso del remedio a la mortalidad, esto es, de la sexualidad. De una parte, no siempre se mantiene dentro de los cauces institucionales del matrimonio; de otra, aun cuando entra por ese camino, no se sujeta a sus límites ⁶⁰. Se trata de un abuso, de un exceso en el uso. Así a nivel de los hechos. A nivel de los principios, en cambio, se confunden los medios y los fines; se constituye en objeto de disfrute lo que ha de ser sólo medio, instrumento. O, con otra formulación, se pasa por alto la jerarquía del ser; se constituye en criterio la *voluptas*, haciéndole de Celestina el sentido de la vista.

f) *Efectos*. Por tratarse de un abuso, los efectos sólo pueden ser negativos. De una parte, la *voluptas* no consigue el objetivo que se propone: apagar la molestia causada por el apetito de placer, pues tal concupiscencia se mani-

57. Cf. *conf.* 2,2,2.

58. Cf. *conf.* 6,16,26; *en. Ps.* 37,4.

59. Cf. *conf.* 2,2,3; 6,12,22.

60. Cf. *conf.* 2,2,3; 6,12,22.

fiesta insaciable, hasta convertirse en fuente de dolor físico y moral ⁶¹, además de revolcarse en el fango. De otra, su misma condición de insaciable, le lleva a repetir sin cesar los mismos actos, que crean una costumbre, que acaba convirtiéndose en cadena, cuyo término es la esclavitud ⁶². Esclavitud profunda que san Agustín expresa con la imagen de entregar el cetro de mando de la vida a la lujuria ⁶³. Más aún, el ruido de esta cadena ensordece el oído interior para que no oiga las voces sabias que le indican la vía de la liberación ⁶⁴. Manteniendo la misma imagen, pero recurriendo a otro sentido, el abuso conduce a la ceguera por la que el hombre resulta incapaz de contemplar otra belleza que no sea la de los cuerpos, incapaz de contemplar la belleza espiritual ⁶⁵, y crea una especie de anorexia espiritual ⁶⁶. Por eso mismo ocasiona el abandono de proyectos sapienciales ⁶⁷. A un nivel antropológico, el hombre se rebaja al máximo, se hunde en el abismo ⁶⁸ y rebaja a la persona cómplice al mantener una relación revestida con un manto que remeda el de la amistad, pero que no es tal.

g) *Remedio*. Para salir al paso a las mencionadas consecuencias negativas y eliminarlas, san Agustín propone dos caminos: uno para los más débiles, otro para los más fuertes. Para los primeros, propone el uso racional del matrimonio y ajustado al plan de Dios: al servicio de la procreación. Este camino tiene la ventaja de que, de una parte, sirve a la conservación de la raza humana –dato al que san Agustín apenas otorga aquí importancia–; de otra, concede al deseo carnal una satisfacción legítima; por último, permite una relación afectuosa con otra persona ⁶⁹. En este contexto, san Agustín habla del matrimonio como la playa en que pueden morir suavemente las olas encrespadas de la pasión carnal ⁷⁰. Con otra imagen, también ella marina, señala el afecto conyugal como dique de contención de semejante torrente ⁷¹. Pero junto a ese camino, san Agustín propone otro que el Señor le indicó ser mejor ⁷², alternativa radical que no hace concesiones. En las imágenes antes indicadas

61. Cf. *conf.* 2,2,4.

62. Cf. *conf.* 6,12,22; 6,15,25.

63. Cf. *conf.* 2,2,4.

64. Cf. *conf.* 2,2,2.

65. Cf. *conf.* 6,16,26.

66. Cf. *conf.* 3,1,1.

67. Cf. *conf.* 6,14,24.

68. Cf. *conf.* 2,2,2; 6,15,25.

69. Cf. *conf.* 2,3,8.

70. Cf. *conf.* 2,2,3.

71. Cf. *conf.* 2,3,8; 2,2,2.

72. Cf. *conf.* 10,30,41.

habla de cortar por lo sano, de tapar en su fuente el torrente, o de conseguir que no se levanten las olas ⁷³. Es el camino de la renuncia a la unión carnal, el de la continencia perfecta. Este camino, además de evitar los inconvenientes del matrimonio, vistos en clave religiosa, no social, evita los efectos del abuso anterior. A diferencia de lo que pasa con la enfermedad de que se ocupa el capítulo tercero, aquí la medicación puede no ser necesaria. Además, el amor no se pierde, se eleva; de las bellezas físicas se pasa a las espirituales ⁷⁴, los abrazos de la mujer son sustituidos por los de Dios, con felicidad sin duda superior ⁷⁵. El alma se obedece a sí misma; comienza a sentir el perfume de Dios ⁷⁶. Es la castidad perfecta de los anacoretas y cenobitas, castidad que apaga los dardos incendiarios lanzados por el enemigo.

h) Referencia: Jesucristo ⁷⁷.

i) Salud. Ahora se trata de la salud plena y definitiva ⁷⁸.

El capítulo cuarto tiene su contexto antropológico y moral en las etapas que van de b) a g). Los siervos de Dios a los que el legislador dirige la Regla son personas que arrastran los efectos del pecado de origen. Como consecuencia, llevan en su interior el virus inoculado por Adán en la naturaleza humana que, a poco que le sean favorables las circunstancias, germina en enfermedad, en este caso la de la lascivia. En ese contexto ha de interpretarse el capítulo. Sus preceptos miran a evitar que se den esas circunstancias: así en su primera parte; en la segunda, en cambio, buscan poner remedio al mal, si ya se ha producido. Cabe decir, pues, que el santo presenta una doble terapia: una de prevención y otra de curación ⁷⁹, correspondientes respectivamente a la primera y segunda parte.

Ahora nos ocupamos únicamente de la primera parte, es decir de la terapia de prevención.

⁷³. Cf. *conf.* 2,2,3.

⁷⁴. Cf. *conf.* 6,16,26.

⁷⁵. Cf. *conf.* 2,2,3.

⁷⁶. Cf. *conf.* 2,3,8.

⁷⁷. Cf. *uera rel.* 16,32; *en. Ps.* 37,9. Sobre este aspecto volveremos cuando comentemos el capítulo octavo. Baste, pues, esta simple indicación.

⁷⁸. Cf. *uera rel.* 44,83; 53,103-54,106; *conf.* 10,30,42; *en. Ps.* 37,28. También sobre este aspecto volveremos con más amplitud en otro momento.

⁷⁹. Este doble aspecto de la medicina es idea frecuente en el santo: «Duo sunt officinae medicinae: unum quod sanatur infirmitas, alterum quo sanitas custoditur... Si enim medicinam exhibet, qua sanemur infirmi, quanto magis eam qua custodiamur sani...? (*en. Ps.* 70,10); «Sed medicinam nunc uoco, quidquid omnino corporis uel tuetur uel instaurat salutem» (*mor.* 1,27,52).

11. Terapia preventiva (par. 1-6)

Como indicamos al fijar la estructura del capítulo, esta sección la componen tres partes: a) qué debe evitarse (par. 1-4a); b) por qué debe evitarse (par. 4b), c) recursos para evitarlo (par. 5-6).

11.1. ¿Qué debe evitarse?

El legislador lo indica en los tres primeros párrafos y en el punto primero del párrafo cuarto de la edición de L. Verheijen. Ahora nos corresponde justificar la división del párrafo cuarto.

El párrafo se abre con este precepto: «Aunque dirijáis vuestros ojos sobre alguna mujer, no los dejéis prendidos en ninguna»⁸⁰. Y continúa así: «Pues (*enim*) no se os prohíbe ver mujeres cuando salís; lo que es pecado es desearlas o querer ser deseados por ellas»⁸¹. De entrada llama la atención que, habiendo prohibido en el punto anterior únicamente la acción de dejar los ojos prendidos en una mujer, la explicación se refiera a dos acciones: «es pecado desearlas o querer ser deseados de ellas». Si tomamos el dejar los ojos prendidos en una mujer como expresión del deseo de ella, ¿dónde queda expresado el querer ser deseado por ellas? Muy probablemente, en el párrafo tercero, como veremos dentro de poco. Según ello, el párrafo tercero y el punto inicial del cuarto, describen dos acciones paralelas, pero de dirección inversa; en activa y en pasiva, se podría decir. En consecuencia, nos parece que hay que dar al primer punto del párrafo cuarto un tratamiento gráfico paralelo al que recibe el tercer párrafo. Así lo hemos hecho en nuestra traducción. La continuación del párrafo cuarto contiene la explicación de lo anterior⁸². Esto es, significa una segunda parte de la sección dedicada a la terapia preventiva.

Se puede ir todavía más lejos. Admitiendo que el *enim* abre un nuevo apartado en la intención del legislador, cuya función es explicar lo ordenado anteriormente, y teniendo en cuenta que la explicación se refiere a la mirada, específicamente al ver mujeres, parece lógico interpretar todo lo anterior, no sólo los párrafos tercero y cuarto a), sino también el primero y el segundo, desde esa doble clave: mirada y mujeres.

80. «Oculi uestri, et si iaciuntur in aliquam feminarum, figantur in nemine» (4,4, l. 84-85).

81. «Neque enim, quando proceditis, feminas uidere prohibemini, sed adpetere, aut ab ipsis adpeti uelle, criminum est» (*praec.* 4,4, l. 85-86).

82. Introducida por la conjunción causal-explicativa *enim*.

Veamos ya en concreto qué prescribe el santo a los siervos de Dios.

11.1.1. No utilizar el modo de vestir como recurso de seducción

En el primer párrafo el legislador ordena que el porte del siervo de Dios no sea llamativo y que éste no procure agradar con el modo de vestir sino con el modo de vivir ⁸³.

El término más cargado de significado es quizá el verbo «agradar» (*placere*). El texto le señala un sujeto, los siervos de Dios a los que va destinado el documento monástico, y un medio que no deben utilizar para conseguir el objetivo: el modo de vestir. Pero al lector le gustaría saber más; en concreto, a quién pueden pretender agradar, según la mente del legislador, y con qué finalidad. La respuesta la buscaremos sucesivamente en el mismo capítulo de la Regla y en otros escritos del santo.

El mismo capítulo nos orienta en el sentido de la respuesta. Basta leer su párrafo quinto. En él vuelve a aparecer el verbo agradar (*placere*), pero esta vez con la información deseada. Va acompañado de un complemento de persona: la mujer (*feminae*), y de un adverbio: *male*. Cabe pensar, pues, en la mujer como complemento de persona del mismo verbo en el párrafo primero. Lo reclama el argumento de conveniencia, dado que favorece una interpretación coherente y orgánica de toda la sección y nada parece impedirlo. El adverbio *male*, por su parte, apunta a la finalidad por la que el siervo de Dios puede querer agradar a una mujer. Por tratarse de un adverbio tan genérico, no nos aporta en sí mismo muchas luces. Pero el contexto no deja duda de que está en relación con la concupiscencia de la carne (*concupiscentia feminarum*) de que habla anteriormente, en línea con todo el capítulo. A la luz de cuanto acabamos de decir, se podía parafrasear el texto que nos ocupa de la siguiente manera: «no procuréis agradar a las mujeres con fines lascivos, sirviéndoos para ello del modo de vestir». Y en traducción más libre: «procurad no intentar seducir a las mujeres con vuestro modo de vestir».

En esta misma dirección nos coloca otro texto del mismo san Agustín. Y no deja de ser significativo que se halle en la obra *La virginidad consagrada*. El santo se expresa en estos términos:

Tampoco me ocupo de aquellas en las que se manifiesta cierto deseo de agradar o con un vestido más elegante de lo que exige tan excelsa profe-

83. «Non sit notabilis habitus uester, nec affectetis uestibus placere sed moribus» (*praec.* 4,1, l. 78-79).

sión, o con un llamativo tocado de cabeza, ya con abultados moños, ya con velos tan finos que dejan entrever las redecillas puestas debajo. A estas aún no hay que darles preceptos sobre la humildad, sino sobre la castidad misma o la integridad de la pureza ⁸⁴.

Para advertir la cercanía de este pasaje con el parágrafo del capítulo que nos ocupa baste señalar que un fragmento de él ha sido integrado en el mismo parágrafo de la versión femenina de la Regla ⁸⁵. El texto no deja duda de que el santo está hablando a siervas de Dios. Pero lo que aquí nos interesa es la vinculación que establece entre el modo de vestir y la castidad. El santo viene hablando de la humildad como virtud que permite a las viudas vivir en continencia perpetua. Pero, ante determinados comportamientos de algunas de ellas, decreta que seguir hablando de continencia perpetua –asociada en la circunstancia con la virtud de la humildad– es perder el tiempo, porque ellas están aún en el nivel de luchar por la virtud de la castidad exigida a todo cristiano. El santo juzga que quien intenta agradar mediante un modo de vestir más elegante del que reclama el elevado nivel de su compromiso religioso se coloca fuera de los niveles elevados de la castidad consagrada hasta el punto de que corre riesgo la misma virtud. El texto apoya, pues, la interpretación dada antes.

La relación entre el modo de vestir y el poder de seducción nos la ofrece san Agustín todavía en otro texto, en que contrapone la belleza exterior a la interior. Aunque sin mencionar explícitamente los vestidos, señala la relación de proporción directa que existe entre la apetencia de los adornos del cuerpo (hombre exterior) y el detrimento causado al hombre interior ⁸⁶. Lo

84. «Nec de his ago in quibus est quidam placendi appetitus, aut elegantiore uestitu quam tantae professionis necessitas postulat, aut capitis ligamento notabili, sive praetumidis umbonibus capillorum, sive tegminibus ita teneris, ut retiola subter posita appareant: his nondum de humilitate, sed de ipsa castitate vel integritate pudicitiae danda praecepta sunt» (s. *uirg.* 34,34).

85. Al texto tal como lo conocemos, la versión femenina añade: «non sint uobis tam tenera capitum tegmina, ut retiola subter appareant. Capillos ex nulla parte nudos habeatis nec foris uel spargat neglegentia uel componat industria» (cf. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite*, Paris 1967, 56-57).

86. «Illae (virgines) autem amantes, quibus terrenae nuptias viluerunt, quae terrenos amplexus non desideraverunt, usque adeo acceptaverunt praeceptum, ut non recusarent consilium: ut plus placerent, plus se ornaverunt. Corporis enim huius, id est, exterioris hominis ornamenta quanto magis appetuntur, tanto sunt interioris maiora detrimenta; quanto autem minus appetuntur ornamenta exterioris hominis, tanto magis moribus pulchris homo interior adornatur» (s. 161,11,11). En el número siguiente continúa vinculando adorno exterior y amor: «His ornamentis studentes Dei puellae, sanctae virgines, nec quod licebat appetierunt, nec quod cogebantur consenserunt» (*ib.* 161,12,12). Para la relación entre vestido y amor lascivo, cf. también s. 161,10,10.

significativo del texto para nosotros es que está hablando de las vírgenes que aceptaron el consejo de san Pablo (cf. 1 Cor 7,25).

Aunque se refiera específicamente a clérigos, vale la pena traer aquí un texto de san Jerónimo. Dice así:

Otros hay –hablo sólo de los de mi propio estado– que ambicionan el presbiterado o diaconado para poder ver más libremente a las mujeres. Toda su preocupación es el vestido, andar bien perfumados y que el pie no se mueva dentro del zapato como un fuelle. Los cabellos, ensortijados, llevan la señales del rizador, los dedos lanzan destellos por los anillos, y para que la humedad de la calle no les moje la planta del pie, apenas si pisan el suelo con la punta de los zapatos. Cuando vieres a gentes semejantes, tenlos más bien por pretendientes que por clérigos ⁸⁷.

Tenemos aquí a personas consagradas a Dios que recurrían al modo de vestir para agradar a mujeres (casadas). Es lo que asumimos que quiere decir el texto de la Regla. Téngase en cuenta que san Agustín conoció esta carta del monje de Belén y que tomó de ella buena parte de la información que sobre el monacato nos ofrece en la obra *Las costumbres de la Iglesia católica*. El santo bien podía tenerla en la mente al redactar el párrafo. Precisamente por esto, el texto puede iluminar el sentido de la primera parte del precepto de la Regla: «no sea llamativo vuestro porte». Bien pudiera ser que el santo buscara evitar lo que aquí critica el monje de Belén. Que el texto se opone a un excesivo acicalamiento, parece obvio; que sea en función de agradar a las mujeres, es lo que se puede deducir no sólo de este pasaje, sino también del capítulo entero. En este caso lo que el legislador trata de evitar es que el porte sea llamativo por exceso, no por defecto. Difícilmente podía pensar alguien en llamar la atención de una mujer *male* con un porte totalmente desaliñado ⁸⁸.

El párrafo no se reduce al aspecto negativo hasta ahora expuesto. Al siervo de Dios no se le prohíbe agradar –a las mujeres, presuponemos–, sino

87. «Sunt alii –de mei ordinis hominibus loquor–, qui ideo ad presbyterium et diaconatum ambiunt, ut mulieres licentius uideant. Omnis his cura de uestibus, si bene oleant, si pes laxa pelle non folleat. Crines calamistri vestigio rotantur, digitis de anulis radiant et, ne plantas umidiore uia spargat, uix imprimunt summa uestigia. Tales cum uideris, sponso magis aestimato quam clericos» (*ep.* 22,28; BAC 530, Madrid 1993, 239).

88. En *s. dom. m.* 2,11,41 san Agustín critica tanto el lujo en los vestidos y demás adornos exteriores como el vestir harapiento. Pero en este texto el lujo de los vestidos no sirve a la pasión carnal, sino a la vanagloria o a alguna otra apetencia (*aliqua ambitione*). También san Jerónimo recomienda en la mencionada carta 22 que el vestido no sea llamativo ni por demasiado limpio ni por demasiado sucio, contemplando la posibilidad de que se busque agradar no con vestidos bordados en oro, sino con los harapos. Pero de nuevo el llamar la atención está puesto aquí al servicio de la vanagloria, no de la pasión carnal (cf. *ep.* 22,27).

agradarlas de cierta manera: con el modo de vestir, al servicio de una pasión más o menos oculta. Cuando en el parágrafo quinto se especifica que el siervo de Dios ha de evitar agradar *male* (con malas intenciones) a una mujer, deja sobreentendido que hay otra forma de agradarla, que no condena. Lo allí sobreentendido es claramente afirmado en el primer parágrafo. El legislador no le prohíbe agradarlas siempre que sea con las costumbres. La idea es apostólica, teniendo por destinatarias a las mujeres. Pero mientras san Pablo habla de buenas obras (1 Tim 2,9-10) y san Pedro del hombre interior del corazón (1 Pe 3,3-4), san Agustín opta por hablar del modo de comportarse (*mores*). Detallar más a qué se refiera en concreto ese modo de comportarse no es fácil. Quizá sea sólo un anticipo del contenido del parágrafo tercero.

11.1.3. No utilizar las salidas del monasterio como ocasión de seducción

Recuérdese que hemos introducido el presente parágrafo dentro del epígrafe general de lo que hay que evitar. A nadie se le oculta que el tenor literal del texto monástico no corresponde a esa realidad. No prohíbe nada; lo que prescribe lo hace de forma positiva. Con todo, no es preciso dar marcha atrás.

Lo que el parágrafo ordena parece claro: cuando los siervos de Dios tengan que salir del monasterio han de hacerlo a la vez, juntos. La pregunta ahora es: ¿a qué obedece este precepto? Sobra decir que es fruto natural de un ideal de vida cenobítico: de no hallarse dentro juntos los siervos de Dios, no podrían salir juntos. Pero lo que se trata de saber es si el legislador introduce el parágrafo para apuntalar la vida común o con otra intención. La primera opción es asumida frecuentemente por los comentaristas que interpretan el parágrafo a la luz del capítulo primero, en concreto de la unidad de almas y corazones. A nosotros, sin embargo, nos parece más lógico leerlo dentro del contexto más inmediato del capítulo. Sólo desde él se puede deducir la intencionalidad del precepto. A su luz parece claro el sentido de la norma dada: desvirtuar una posible ocasión para que germine la lascivia y específicamente la ocasión de la mirada lasciva.

Algunos datos apuntan a que no estamos descaminados al pensar así. El hecho de que los textos que vamos a aducir se refieran todos a presbíteros y no en concreto a monjes no les quita fuerza por dos razones. Una, porque revelan el pensamiento del santo respecto a la relación causa efecto entre hallarse sola una persona consagrada y tener dificultades en la guarda de la castidad; otra, porque los clérigos de la diócesis de Hipona eran en buena medida equiparables a los monjes.

En una carta a un obispo de nombre Xantipo, san Agustín le informa sobre un presbítero, de nombre Abundancio, de costumbres no muy edificantes, y sobre las medidas que tomó contra él. Dice así:

He creído deber apartar del ministerio a un presbítero que en día de ayuno, observado en la Iglesia de ese lugar, se despidió del colega que le acompañaba, un presbítero de aquella Iglesia, y osó quedarse a desayunar, comer y dormir en casa de una mujer de mala fama, sin llevar consigo ningún otro clérigo ⁸⁹.

Otra carta, entre las descubiertas por J. Divjak, presenta un caso en cierto modo similar. Se trata también de un clérigo al que determinadas circunstancias le llevaron a recogerse en una casa, en cuya azotea se quedó a dormir. Sólo que, al despertarse, vio venir hacia sí una monja. Con el fin de evitar el escándalo, permitió que se quedase a su lado y le contase sus cuitas, para luego invitarla a que se alejase, cosa que ella no quiso hacer hasta que la lluvia le obligó a ello. Más tarde dicha mujer acusaría al clérigo de haber mantenido relaciones sexuales con ella. Puesto en la situación de tener que creer a uno de los dos, el obispo acepta en principio la versión del clérigo ⁹⁰, pero añade:

Cierto que tales cosas no ocurrirían fácilmente a los clérigos, si no anduviesen solos cuando han de ponerse en camino por necesidades particulares o de la Iglesia. Pero, si apenas logramos que los presbíteros, particularmente los que se hallan en las casas de campo, no anden solos, ¡cuánto menos podremos conseguirlo de los clérigos de grado inferior! ⁹¹.

Los textos señalados reflejan bien a las claras el peligro que representaba para la castidad de los siervos de Dios —en los casos señalados, clérigos— el no ir acompañados. En este sentido dan razón del parágrafo que nos ocupa. Pero si tenemos en cuenta que el legislador se refiere probablemente a las salidas a la iglesia, resultan de interés algunos datos de la tradición monástica.

89. «Ego certe presbyterum, ut qui die ieiunii, quo eiusdem loci etiam ecclesia ieiunabat, “uale faciens” collegae suo eiusdem loci presbytero apud famosam mulierem nullum secum clericum habens remanere et prandere et cenare ausus est et in una domo dormire, removendum ab officio presbyterii arbitratus sum timens ei deinceps ecclesiam dei committere» (*ep.* 65,2). En el número anterior ha anticipado los datos del caso insistiendo en el hecho de estar solo: «et cum secum nullum clericum haberet...» (*ib.*, 1).

90. Cf. *ep.* 13*,1-3.

91. «Haec autem clericis non facile contigissent, si non soli ambularent propter quaslibet uel proprias uel ecclesiasticas necessitates. Sed cum vix obtineamus de presbyteris, maxime in uillis, ne ambulent soli, quanto minus hoc de inferioris gradus clericis possumus obtinere» (*ep.* 13*,3).

En Antinoe, las miradas de personas del otro sexo obligaban a la bella Taor, que temía despertar la pasión de los hombres, a permanecer en el monasterio, mientras las demás monjas asistían a la iglesia para la comunión dominical ⁹². Y más cercano a san Agustín, san Jerónimo señala, a propósito de Paula y de Pacátula, que se tomaban todas las precauciones para mantenerlas alejadas de los jóvenes, vigilando sobre todo sus salidas para ir a la iglesia ⁹³. Más aún, las monjas del monasterio de Belén bajo la tutela de san Jerónimo iban en grupo a la Iglesia, a pesar de estar cercana ⁹⁴.

Se podría objetar que los casos señalados no sirven para explicar el texto que nos ocupa, por tratarse de ejemplos femeninos. Pero juzgamos que tienen plena validez, desde el momento que se trata precisamente de mujeres. No sólo porque pueden ser objeto de deseo por parte de los siervos de Dios, sino también porque ellas mismas pueden desearlos a ellos. Ambas posibilidades son contempladas en la Regla.

Cuanto se ha dicho hasta aquí resulta casi obvio desde la experiencia: el estar acompañados milita en favor de la castidad tanto como el estar solos milita contra ella ⁹⁵. Pero no resulta tan comprensible en la circunstancia concreta. ¿Era la distancia del monasterio a la iglesia tan grande, como para crear problemas a la castidad? ¿No estaba al lado de ella? Aun siendo ese el caso ⁹⁶, para quien ubica la castidad sobre todo en el corazón, en el propio interior, nunca las distancias serán un problema. Además, este particular deja entender lo que hemos presupuesto: que aquí el legislador tiene en mente particularmente las miradas lascivas. Y para ellas basta con un mínimo espacio. Por otra parte, es cierto que la compañía de otros no basta para impedir el mirar a una mujer; pero sí representa un cierto impedimento para ese dejar prendidos en ella los ojos cargados de lascivia, al menos por el temor a ser visto ⁹⁷.

En síntesis, si el párrafo anterior contemplaba un modo concreto como el siervo de Dios podía mostrarse seductor, en este señala, siempre de modo

92. PALADIO, *Historia Lausiaca* 59,2. Cf. DE VOGÜÉ, 5,38.

93. Cf. *ep.* 128,4 y 107,9; cf. también DE VOGÜÉ, 5,233.

94. JERÓNIMO, *ep.* 108,20.

95. Cf. más adelante, el comentario al párrafo quinto.

96. Se suele entender que el monasterio llamado «del huerto» (cf. s. 355,2) se hallaba ubicado precisamente en un huerto contiguo a la Iglesia. Pero, cuando san Posidio habla de él, afirma que estaba *intra ecclesiam* (*Vita Augustini*, 5). Resulta obvio que no se puede interpretar el *intra* (dentro) en sentido físico; de ahí que haya que dar a la expresión un valor jurídico: «dentro de la jurisdicción eclesiástica» (cf. L. RUBIO, *De nuevo sobre la Regla de san Agustín*, en *Religión y cultura* 31 [1985] 677-740: 699). Por tanto, bien podía estar a relativa distancia de la iglesia.

97. Cf. más adelante, comentario a los párrafos quinto y sexto.

muy concreto, un cuándo y un dónde: en el camino hacia la iglesia cuando se dirigen a las celebraciones litúrgicas ⁹⁸.

11.1.4. No utilizar la mirada al servicio de la seducción

Dentro de este epígrafe incluimos tanto el párrafo tercero como el primer punto del cuarto. En los dos párrafos precedentes, el legislador ha tenido en cuenta el servicio que los ojos pueden prestar a la lascivia, pero no los ha mencionado. Es ahora cuando saca a la luz lo que había mantenido oculto. Tanto el párrafo tercero como el primer punto del cuarto tienen en común el centrarse en la mirada; pero divergen en el modo de considerarla. Las posibilidades contempladas por el legislador son dos: una, que el siervo de Dios sea objeto de la mirada lasciva, provocada incluso por él mismo; otra, que él sea el sujeto de la misma en respuesta a una provocación ajena. La primera posibilidad da razón del párrafo tercero; la segunda del primer punto del párrafo cuarto.

11.1.4.1. No provocar la mirada lasciva de la mujer

Para interpretar correctamente el párrafo tercero nos parece fundamental determinar con exactitud el significado del giro *offendere aspectum*. A los traductores les parece obvio. He aquí algunas de sus traducciones: «To give offense» ⁹⁹, «che offenda lo sguardo» ¹⁰⁰, «ofender la vista» ¹⁰¹, «molestar» ¹⁰², «choquer le regard» ¹⁰³, «choquer quelq'un» ¹⁰⁴, «offend anyone» ¹⁰⁵, «molestar a quienes lo ven» ¹⁰⁶. Ninguna de estas traducciones trasladan con claridad la naturaleza de la «ofensa» ni señalan en qué consiste la «molestia».

En nuestra opinión al *offendere aspectum* hay que darle un valor moral: ser de escándalo para la vista o provocar el pecado de quien ve algo. En efec-

98. El hecho de que, como parece, el legislador tiene en mente casos en que todos han de salir al mismo tiempo, hace pensar que se refiera a salidas a la iglesia para las celebraciones litúrgicas. Cf. también el par. sexto.

99. ZUMKELLER, 74; AGATHA MARY, 149.

100. TRAPÈ, 249.

101. CILLERUELO, *Comentario*, 33.

102. *Constituciones de la Orden de Hermanos de san Agustín*, Madrid 1991, 23.

103. L. VERHEIJEN, NA 1, 21.

104. MARIE-ANCILLA, 24.

105. G. LAWLESS, *Augustine of Hippo and his monastic Rule*, Oxford 1987, 89.

106. Ediciones en castellano de BOFF, 31; VAN BAVEL, 106.

to, la idea de tropiezo (sentido físico) o de escándalo (sentido moral) es central en el verbo *offendere*. *Offendere aspectum* puede considerarse como un giro similar a, por ej., *offendere pedes*. Y, si traducimos este por «hacer tropezar a los pies», desde el paralelismo hay que traducir a aquel por «hacer tropezar a la vista (o mirada)», entendiendo en este caso que se trata de un tropiezo moral. Añádase a lo dicho que la *Regularis informatio* o versión femenina de la Regla ha modificado el texto en los siguientes términos: «que despierte la pasión carnal de alguien»¹⁰⁷. El dato tiene toda su fuerza si, como cree L. Verheijen, la acomodación al género femenino, tuvo lugar ya en vida de san Agustín. Esa modificación habría que entenderla como una explicitación del sentido propio del texto original, oculto bajo el giro *offendere aspectum*, que admite diversos modos de comprensión¹⁰⁸.

Si nuestra interpretación es correcta, el legislador reclama del siervo de Dios que evite dar escándalo o, lo que es lo mismo, convertirse en ocasión de pecado para los ojos de otras personas. Pero con ello no está dicho todo. Todavía falta saber la naturaleza del pecado, el modo de producir el tropiezo o escándalo y la persona que puede sufrir las consecuencias, así como la alternativa que propone el santo.

Del conjunto del capítulo hay que deducir que el pecado a que se puede dar ocasión es un pecado «carnal», relacionado con la lascivia. Así resulta de los dos párrafos siguientes en que la mirada aparece en relación con el deseo de mujeres y de las mujeres¹⁰⁹. Téngase en cuenta, además, que en el párrafo quinto el legislador contempla explícitamente la posibilidad de que también la mujer deje sus ojos prendidos en un siervo de Dios¹¹⁰.

El siervo de Dios se puede convertir en ocasión de pecado para la mirada de otras personas ya en el andar, ya en el estar parado, ya en cualquiera de sus movimientos. A este propósito se puede traer aquí un texto de la obra *La virginidad consagrada*. En él distingue dos tipos de pecados de los que ha de abstenerse la persona que ha optado por esa virginidad. Después de mencionar los más graves, añade otros que «son o se juzgan» más leves. A saber:

107. «... quod illiceat cuiusquam libidinem» (*Regularis informatio* 4,4; cf. L. VERHEIJEN, *La Règle*, I,). Se trata de una variante que aparece en numerosos manuscritos de la Regla.

108. El mismo giro *offendere aspectum* aparece en un sermón de fecha desconocida con un sentido distinto al propuesto. Está hablando de la vida futura en la que no habrá nada indecoroso,... nada discordante, nada fuera del orden natural, nada que ofenda a la mirada (*offendat aspectum*), sino que en todo será alabado Dios (s. 243,8,7). Pero el dato no obsta a lo dicho, habida cuenta de la frecuente ambivalencia semántica de los términos.

109. cf. *praec.* 4,4.

110. «... et illius (feminae) in se ipse diligit fixum» (*praec.* 4,5, l. 94-95).

... el descarar en el rostro, el mariposear de los ojos, el desenfreno de la lengua, la risa provocadora, el chiste grosero, un vestir indecoroso o un andar afectado o disoluto ¹¹¹.

En el texto se hallan elementos que se ajustan tanto al «no sea llamativo vuestro porte» del párrafo primero, como al modo de andar y de moverse del tercero.

Aunque referido a siervas, no a siervos, de Dios, un pasaje de san Jerónimo, siempre de la carta a Eustoquia, puede ayudarnos a comprender el texto agustiniano, que quizá halló en él su motivo inspirador:

Estas son las que se hacen notar en público, y con guiños furtivos arrastran en pos de sí a toda una grey de jovenzuelos. Estas son las que deberán oír permanentemente de boca del profeta: *Tienes rostro de mujer descarada y no te avergüenzas*. En su vestido únicamente hay un toque tenue de púrpura, la cabeza va sujeta flojamente para que cuelgue el pelo, el calzado es rústico, el chal revolotea sobre los hombros, las mangas son estrechas y pegadas a los brazos, y el caminar es lánguido debido al movimiento desenvuelto de las rodillas: esa es toda la virginidad para ellas. Tengan ellas si quieren sus panegiristas, y que bajo el nombre de vírgenes tengan un fin más fastuoso. Yo no estoy dispuesto a complacerlas ¹¹².

Todo el texto es significativo de un comportamiento que no se ajusta a quien ha prometido la castidad consagrada. Pero de todos los particulares, merece la pena resaltar los guiños furtivos con que concitan la presencia de

111. «... non improbus vultus, non vagi oculi, non infrenis lingua, non petulans risus, non scurrilis iocus, non indecens habitus, non tumidus aut fluxus incessus» (*s. uirg.* 53,54). Comparar el texto anterior con el siguiente: «ipse ergo mathematicus si uxorem suam paulo petulantius viderit conversari, aut aliquos alienos improbe attendere, aut fenestram crebro repetere...» (*en. Ps.* 140,9). Nótese que aparecen en contexto de lujuria dos de los adjetivos que aparecen en el texto arriba citado: *petulans, improbus*; además, el mariposear de los ojos, aparece en el *crebro repetere fenestram*.

112. «Hae sunt, quae per publicum notabiliter incedunt et furtivis oculorum nutibus adulescentium gregem post se trahunt, quae semper audiunt per prophetam: *facies meretricis facta est tibi, impudorata es tu* (Jr 3,3). Purpura tantum in ueste sit tenuis et laxius, ut crines decident, ligatum caput, soccus uilior et per humeros maforte uolitans, strictae manicae brachiis adhaerentes et solutis genibus incessus. Habeant istiusmodi laudatores suos, et sub uirginali nomine lucrosius pereant: libenter talibus non placemus» (*ep.* 22,13, BAC 530, Madrid 1993, 218-219). Otro texto, esta vez de san Ambrosio y asimismo dirigido a monjas, puede iluminar también hacia dónde apunta san Agustín en el párrafo que nos ocupa: «Virginem mihi prius gravitas sua nuntiet pudore obuio, gradu sobrio, uultu modesto, et praenuntia integritatis anteeant signa virtutis. Non satis probabilis virgo est, quae requiritur cum uidetur» (*De uirginibus* 3,3,14). El peligro que representan las mujeres para los hombres (él habla de los sacerdotes, no de los monjes) lo expresa san Juan Crisóstomo de esta

jóvenes del sexo opuesto. Cabe que san Agustín estuviera pensando en algo parecido al escribir el parágrafo tercero que nos ocupa.

Queda por determinar todavía quiénes serían las posibles víctimas de ese comportamiento inadecuado: ¿hombres o mujeres? El texto, que se sirve del indefinido *cuiusquam*, no excluye a nadie. Si es cierto que se refiere a la lascivia, lo normal es que piense en mujeres. En principio no cabe excluir del todo a los varones: las tendencias homosexuales se podían dar en aquel grupo humano como en cualquier otro. Pero todo el contexto lleva a pensar más bien que el legislador tiene en mente las mujeres. En la medida en que el texto anterior de san Jerónimo pueda ser iluminador, hay que pensar en ellas. Pero no es preciso buscar apoyos externos. Sólo hace falta leer el parágrafo tercero junto con el cuarto. En este señala que lo pecaminoso es desear o ser deseado por las mujeres. El primer caso puede verse indicado en el hecho de dejar sus ojos prendidos en ellas; el segundo cabe verlo en la actitud provocadora a que remite el *offendere aspectum*. Además, explícitamente habla de «concupiscencia de las mujeres». Como hemos de volver sobre ello, no nos detenemos.

Por último hay que considerar la alternativa que propone el legislador: una actitud que se ajuste a la santidad del siervo de Dios. Partiendo del presupuesto de que san Agustín está hablando en el capítulo de la castidad perfecta o virginidad consagrada, los traductores procuran trasladar ese convencimiento a la traducción ¹¹³. Es nuestro parecer que aquí san Agustín no tiene en mente la especial consagración religiosa, sino simplemente la consagración bautismal. Detrás del concepto de «santidad» está con toda probabilidad el texto de 1 Cor 3,16-17: *¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él. Pues el templo de Dios es santo, y vosotros sois ese templo*. Gracias al bautismo, pues, el cristiano se convierte en templo de Dios y adquiere para sí

manera: «Cuánta fuerza y energía crees que necesita el sacerdote para poder arrebatar el alma de toda mancha y conservar intacta la belleza espiritual?... La belleza de su figura, la afectación de los movimientos, la manera estudiada de caminar, el tono de la voz, el acicalamiento de los ojos, el maquillaje de las mejillas, el arreglo de las trenzas, los tintes de los cabellos, el lujo de los vestidos, la variedad de joyas, la belleza de las piedras, el olor de los perfumes y el resto de los cuidados que practican las mujeres, bastan para turbar al alma si no se ha endurecido con la severidad de la moderación» (*Diálogo sobre el sacerdocio*, 6,2, Madrid 2002, p. 148-149).

113. «holy state of life» (*Zumkeller*, 74); «your holy state» (AGATHA MARY, 149); «vostro stato di consacrazione» (TRAPÈ, 249); «vuestra consagración» (*Constitutiones OSA*, 23); «votre état, qui est saint» (L. VERHEIJEN, NA 1,21); «your holy profession» (LAWLESS, *The Rule*, 89). No todos, sin embargo: «a vuestra santidad» (CILLERUELO, *Comentario*, 33); «vôtre saintité» (MARIE-ANCILLA, 24).

la santidad propia del templo. En favor de esta interpretación juega el hecho de que en el párrafo sexto el santo vincule la castidad a la misma idea de templo, presentando a Dios como morando en sus siervos ¹¹⁴. Además, encaja perfectamente en el marco que estamos presentando, pues el santo vincula habitualmente la destrucción del templo de Dios con el pecado contra la virtud de la castidad ¹¹⁵. Más peso tiene todavía un argumento que nos proporciona una carta de las descubiertas por J. Divjak. San Agustín defiende el derecho de los presbíteros a aplicar el castigo de los azotes a un personaje de cierto rango social ¹¹⁶ que había sacado de su tierra a una monja para cometer estupro con ella. Procede traer aquí una parte del argumento de san Agustín:

Aunque si, poseyendo el honor propio de la curia o del foro, como parece tenerlo ese de quien se trata, quisieran bailar en la Iglesia, no veo como podrían perdonarlos los que con vistas a eso tienen en sus manos el poder de imponer el castigo de los azotes. Y, ciertamente, es mucho más grave someter a la propia liviandad la profesión de santidad que atreverse a danzar dentro de los muros de la Iglesia ¹¹⁷.

El interés de este texto para nosotros se halla, en que menciona la «profesión de santidad»; en que tal «profesión de santidad» ha sido profanada por la liviandad de una determinada persona, y, por último, en que el sujeto de la misma no es ningún clérigo, ni monje, ni siquiera la monja víctima, sino un seglar, cristiano sin duda. Pensar en personas con una consagración especial siempre que aparece el término «santidad» se corresponde bien con cierta mentalidad posterior, pero no con la de la Iglesia primitiva, que tenía una conciencia más viva del valor de la consagración bautismal y de la santidad que ella implicaba.

Todavía podemos aducir un argumento más. En una obra sobre la mentira, san Agustín niega rotundamente su licitud. Se opone a quienes la defienden en pro de un bien superior, que luego miden no con la regla de la verdad, sino con la de sus apetencias y costumbres. Sólo tienen por mal o pecado el

114. «Deus enim qui habitat in uobis» (*Praec.* 4,6, l. 105).

115. Cf. s. 9,15; 82,13; 161,11; 353,2.

116. Se trataba de uno de aquellos que «cum honorem uel curiae uel fori habent» (*ep.* 9*,2).

117. «Quamquam si, cum honorem uel curiae uel fori habent, quem uidetur habere iste de quo agitur, in ecclesia saltare uellent, non uideo quomodo eis possent parere qui propter hoc etiam in manibus ferunt, unde disciplinam uerberum imponunt: et utique multo est grauius sanctitatis professionem libidini suae subdere quam intra ecclesiae parietes audere saltare» (*ep.* 9*,2).

que se comete en detrimento de otros, y no el que repercute en detrimento propio. Tales personas aborrecen más a los ladrones, raptos, verdugos o asesinos que a los lascivos, borrachos e impúdicos, cuando no dañan a nadie. El santo defiende la gravedad del pecado de estos últimos porque de hecho se dañan a sí mismos. Llegado aquí recurre al texto antes mencionado de 1 Cor 3,16-17 ¹¹⁸. Después de algunas reflexiones sobre una y otra clase de pecados, continúa: «Estas son las cosas que reclama la santidad: la pureza del cuerpo, la castidad del alma y la verdad doctrinal» ¹¹⁹. De nuevo nos encontramos con que el santo habla de «santidad» vinculada a la virtud de la castidad, aquí llamada pureza del cuerpo y con que el sujeto de dicha «santidad» no es ninguna persona de consagración especial, sino el simple cristiano.

En conclusión, la «santidad» mencionada en el párrafo es la exigida a todo cristiano y, por supuesto, a todo religioso, como consecuencia de su condición de templo de Dios.

11.1.4.2. No mirar lascivamente a una mujer

Bajo este epígrafe contemplamos únicamente el primer punto del párrafo cuarto. Suena así: «Aunque dirijáis vuestros ojos hacia alguna mujer, no los dejéis prendidos en ninguna» ¹²⁰. A nuestro parecer, la frase hay que considerarla como el *pendant* del párrafo anterior. Si en aquel, según nuestra interpretación, el legislador procuraba que los siervos de Dios no se comportasen de forma seductora, convirtiéndose en ocasión de pecado para las mujeres, ahora contempla la posibilidad opuesta, esto es, que ellos puedan caer seducidos por mujeres, dejando sus ojos prendidos en ellas. A eso mira la norma concreta.

Dos puntos reclaman nuestra consideración: la mención, por primera vez en el capítulo, de la mujer, sin duda presente ya en la mente del legislador desde el primer párrafo, y la relación con ella.

El santo emplea el término *femina*, no *mulier* que, contra lo que sucede con su equivalente español «mujer», designa a la mujer ya casada. Al servirse de *femina* no hay duda de que se refiere a cualquier representante del sexo femenino, independientemente de cual sea su condición de edad, social

118. Cf. *mend.* 18,38.

119. «Ista sunt autem quae sanctitatis causa servanda sunt: pudicitia corporis, et castitas animae, et veritas doctrinae» (*mend.* 19,40). Cf. a propósito de María: «Non timeas aestum libidinis, sub tanto umbraculo sanctitatis» (s. 290,4,4).

120. «Oculi uestri, et si iaciuntur in aliquam feminarum, figantur in nemine» (*praec.* 4,4, l. 84-85).

o eclesial. Es el término de contenido más amplio que podía utilizar. Lo que está en juego, pues, es la relación del siervo de Dios con la mujer en cuanto tal o, si se quiere, con la mujer en general, no con una determinada categoría de ellas ¹²¹.

Como segundo punto digno de consideración a propósito del precepto agustiniano señalamos la relación del siervo de Dios con la mujer. El santo no plantea el problema en todas sus dimensiones, sino en una muy concreta: en la medida en que concierne a los ojos y desde el punto de vista moral.

Junto a la oración principal, que expresa la prohibición, la frase incluye una oración subordinada concesiva, cuyos verbos son, respectivamente, *figantur* y *iaciuntur*. Aunque los verbos aparezcan en voz pasiva, por ser esta la preferida por la lengua latina, uno y otro verbo señalan acciones, en este caso de naturaleza física. Comenzamos por la segunda. El verbo *iacio* cuyo significado es arrojar, dirigir, lanzar, es verbo activo. El hecho tiene en este contexto su importancia porque la actividad que describe reclama una decisión de la voluntad. El verbo elegido deja entender que la mirada sobre la mujer en que piensa el legislador en la oración concesiva no es accidental, casual, sino más bien intencionada. Lo que contempla, pues, no es el hecho de que los ojos del siervo de Dios caigan accidentalmente sobre una mujer, sino el que, sabiendo lo que hace, los dirija hacia ella. A esta acción en sí nada tiene que oponer y, por tanto, la admite.

El verbo *figo* es asimismo activo, y la actividad que describe reclama también una decisión de la voluntad. Su significado es clavar o dejar clavado, fijo, prendido, adherido algo, en este caso los ojos. Se trata de una acción que el legislador prohíbe en todos los casos, independientemente de quién sea la mujer. El motivo lo indica a continuación.

11.2. Por qué debe evitarse

En el resto del párrafo cuarto, el legislador da razón de cuanto ha preceptuado anteriormente. Pero cabe distinguir dos momentos. En el primero da razón de por qué es lícito dirigir la mirada hacia una mujer y no lo es dejar los ojos prendidos en ella. En el segundo da razón de por qué centra su atención en la mirada.

121. Aquí san Agustín se refiere a otra situación distinta de la señalada por san Jerónimo en un texto ya citado con anterioridad, cuando afirmaba que había quienes ambicionaban ser ordenados presbíteros o diáconos, «ut mulieres [esto es, a mujeres ya casadas] licentius videant» (cf. *ep.* 22,28; texto latino en nota 87).

12.2.1. *Por qué es lícito ver mujeres y no lo es dejar los ojos prendidos en ellas*

Al dar razón del precepto, el legislador señala la intencionalidad de una y otra acción física, en virtud de la cual acepta la primera (dirigir los ojos hacia una mujer) y rechaza la segunda (dejarlos prendidos en ella). La diferencia entre una y otra está en que él entiende la primera como simple ejercicio del sentido de la vista, mientras que la segunda la interpreta como expresión de una desordenada apetencia recíproca entre el siervo de Dios y la mujer en cuestión. Y es este deseo el que valora negativamente desde el punto de vista moral. Antes de dar razón de ello, conviene señalar que la norma dictada está llena de sensatez y de humanismo. La mujer es persona humana y en cuanto tal nada impide verla e, incluso, mirarla.

Esta actitud abierta que el santo manifiesta en la Regla llama la atención cuando se la compara con otros pronunciamientos suyos. Baste como ejemplo un texto tomado de un sermón en que se dirige a personas que han optado por la castidad consagrada:

Vosotros que ya habéis hecho voto de castidad, castigad más severamente el cuerpo y no aceptéis aflojar las riendas a la concupiscencia ni siquiera con referencia a lo permitido. De modo que no sólo os alejéis de la unión carnal ilícita, sino que hasta despreciéis la mirada lícita ¹²².

Pero sorprende sobre todo si se compara la norma de la Regla con los consejos dados por alguno de sus contemporáneos. Nos referimos, una vez más, a san Jerónimo. En una carta al monje Rústico escribe: «Que las mujeres conozcan tu nombre, pero no tu rostro» ¹²³. Y a la inversa: «Visita a tu madre de forma que no te veas forzado a ver por su causa a otras (mujeres) cuyos rostros se queden en tu corazón y en tu pecho comience a vivir una herida secreta» ¹²⁴. Y a la virgen Demetria presenta como ideal y ejemplo que debe

122. «Qui vero iam vovistis (continentiam), corpus arctius castigate, et concupiscentiae frenos nec ad ipsa quae permissa sunt, patiamini relaxare; ut non solum a concubitu illicito divertatis, sed etiam licitum contemnatis aspectum. Mementote in quocumque statu sitis, sive mares, sive feminae, angelorum vitam ducere vos in terram...» (s. 132,3,3). Pero este sermón es tardío. Cf. E. HILL, *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century. Sermons III/4* (1992) p. 328, n. 1. En *mor.* 1,31,68 escribía de las mujeres que habían consagrado a Dios su virginidad: «... quae habitaculis segregatae ac remotae a viris quam longissime decet» (*mor.* 1,31,68).

123. «... feminae nomen tuum nouerint, uultum nesciant» (*ep.* 125,17, BAC 549, 603).

124. «Matrem ita vide, ne per illam alias (feminas) uidere cogaris, quarum uultus cordi tuae haereant “et tacitum uiuat sub pectore uulnus”» (*ep.* 125,7, BAC 459, p. 591). Cf. también *ep.* 52,11 a Nepociano.

imitar a la joven que «oculta su cara y camina con sólo un ojo destapado, justo para ver el camino»¹²⁵. Ejemplos a los que se podrían añadir otros¹²⁶.

A la luz de estos datos no sorprende que el legislador haya sentido la necesidad de justificarla. La justificación misma permite suponer que preveía que iba a sonar extraña a más de uno. La indicación «no se os prohíbe»¹²⁷ deja entender que piensa en que más de uno podría considerar prohibido dirigir la mirada a mujeres. Él, lector de san Jerónimo, sabía que este célebre inspirador del monacato pensaba así y podía dar por hecho que otros pensasen igual. Y hasta cabría preguntarse si la formulación del precepto no significa una puntilla contra el monje de Belén.

Lo significativo aquí es que san Agustín no ordena tomar prevención alguna sobre el hecho. Tratándose de un monacato urbano, con cierto nivel de actividad exterior, pretender evitar el encuentro con mujeres se hubiese revelado de todo punto imposible. Pero otro legislador, con otra mentalidad sobre la mujer y con otra base moral, hubiese actuado diversamente. Por ejemplo, ordenando no salir a donde hubiera mujeres, o en las horas en que menos se las pudiera encontrar, o con la cabeza baja y la vista recogida para evitar verlas, etc. Nuestro legislador, en cambio, asume como normal el hecho de ver a mujeres y, en consecuencia, no pone cortapisa alguna al respecto. Ese no es para él el problema: el problema consiste en que los ojos del siervo de Dios queden prendidos en ellas.

El santo justifica la norma en estos términos: «Pues no se os prohíbe ver a mujeres cuando salís; lo que es pecado es desearlas o querer ser deseado por ellas»¹²⁸. Si el legislador prohíbe lo que prohíbe es porque ve en ello la expresión de un deseo que indudablemente es de naturaleza «carnal» como indicará poco después. Del texto se deduce con claridad la vinculación entre dejar los ojos prendidos y tal deseo.

El mismo texto invita a formularse la pregunta de si la doble posibilidad que contempla: desear a las mujeres y querer ser deseado por ellas, tiene un equivalente en lo preceptuado anteriormente. Nos parece muy probable. El desearlas se puede considerar como fruto de una seducción que sufre el siervo de Dios, provocada conscientemente o inconscientemente por la mujer: el siervo de Dios ha dirigido su mirada hacia una mujer, sus ojos han quedado prendados de ella y comienza a desearla. Ha quedado seducido por su belle-

125. «... sed quae celat faciem et vix uno oculo, qui viae necessarius est, patente ingreditur» (*ep.* 130,18, BAC 549, 679).

126. Cf. también *c. Vigilantium*, 16.

127. «Neque enim, quando proceditis, feminas uidere prohibemini, sed adpetere, aut ab ipsis adpeti velle, crimosum est» (*praec.* 4,4, l. 85-86).

128. Cf. en nota anterior el texto latino.

za o por lo que sea: sus ojos quedaron prendidos en ella. A esta posibilidad obedece la frase inicial de este párrafo cuarto. A su vez, en cuanto al querer ser deseado por ellas se puede hablar de una seducción, provocada por el siervo de Dios, a la que sucumbe la mujer: el siervo de Dios se comporta de una manera específica tanto en el modo de andar, como en el de estar de pie o de moverse con el fin de llamar la atención y seducir a una mujer y esta queda prendada de él ¹²⁹. A esta posibilidad obedece el contenido del párrafo tercero, al que quizá se puede añadir también el primero ¹³⁰.

La prohibición tiene un fundamento moral; el legislador no la apoya sobre bases jurídicas, disciplinares o espirituales. Ese deseo, recíproco o no, entre el siervo de Dios y la mujer, de que son expresión los ojos embelesados, entra en la categoría de pecado, y no insignificante. El término empleado, *criminosum*, hace referencia a *crimen* que para san Agustín es siempre sinónimo de pecado grave ¹³¹.

12.2.2. *El porqué de ese centrarse en las miradas*

Cualquier lector de la Regla puede preguntarse, y así lo han hecho muchos lectores modernos, a qué se debe la fijación en la mirada que parece sufrir el legislador. El santo responde a la cuestión en la continuación del párrafo cuarto. Para un esclarecimiento lo más completo posible, seguiremos los siguientes pasos: 1) La presencia del mal de la concupiscencia; 2) diversos cau-

129. Lo que moralmente valora el legislador como «haber tropezado» o haber sucumbido al escándalo procurado por el siervo de Dios. El santo utiliza la imagen de dejar los ojos prendidos en un hombre respecto de las mujeres: «Si quis peregrinetur et sponsam suam amico commendet, et illo peregrinante, lasciva femina in amico custode oculum infigat, nonne exhorrescit ille alienam libidinem, ne suam perdat fidem?» (s. 379,7).

130. En el párrafo segundo, en cambio, señala cuándo es posible tanto lo uno como lo otro. De hecho, en el cuarto indica que es precisamente «cuando salís» (*quando proceditis*) el momento en que se puede despertar el deseo en una u otra parte.

131. «Crimen autem est peccatum grave, accusatione et damnatione dignissimum» (*Io. eu. tr.* 41,9). En el número siguiente, a propósito del texto de 1 Tim 3,10: «*Si hay alguno que carezca de crimen*», identifica este «crimen» con determinados pecados entre los cuales cuenta el homicidio, el adulterio, cierta impureza propia de la fornicación (*aliqua inmunditia fornicationis*), etc. Si tenemos en cuenta que, según Mt 5,28 el simple desear a una mujer (casada) es ya adulterio, y que el adulterio es un *crimen* o pecado grave, es totalmente lógico que san Agustín considere como pecado grave el desear o querer ser deseado por alguna mujer. Aunque no explicita que sean casadas como en el texto de Mateo según la versión latina, no lo excluye. Por otra parte, la gravedad podía venir también de las más que negativas consecuencias morales a las que podría conducir, como testimonia el caso del rey David.

ces a través de los que se manifiesta y actúa; 3) la mirada, manifestación del interior; 4) la mirada, Celestina de los amores impuros. Veámoslos uno a uno.

12.2.2.1. *La presencia del mal de la concupiscencia*

El término *concupiscentia* aparece expresamente dos veces en el párrafo. Primero como concupiscencia de (las) mujeres ¹³² (*concupiscentia feminarum*) y luego como concupiscencia de la carne (*concupiscentia carnis*) ¹³³. No cabe duda de que la primera hay que interpretarla en el marco de la segunda. Este particular nos ofrece una clave para interpretar el capítulo: no estamos en el nivel de la virginidad, el celibato o la castidad perfecta; el capítulo se halla todavía en un nivel previo: el de la superación del vicio de la concupiscencia de la carne. Detengámonos brevemente en este concepto.

a) *La concupiscencia de la carne*

De la concupiscencia de la carne ya nos ocupamos en el contexto del capítulo tercero de la Regla. Aunque nuestra atención estaba centrada en otras de sus manifestaciones concretas ¹³⁴, sus aspectos generales valen también para el caso presente. No es preciso, pues, volver sobre ellos. No obstante, conviene recordar algunas generalidades referidas a este otro campo de acción.

De nuevo hay que decir que, por tratarse de una concupiscencia, estamos ante un deseo; por tratarse de la concupiscencia de la carne, estamos ante el deseo de placer; pero, si estamos ante un vicio, es sólo por tratarse de un deseo «descarriado». El deseo de que se trata aquí es, en última instancia, el de la relación sexual; el placer que, por tanto, está en juego, es el placer venéreo; el carácter vicioso de la relación y, en consecuencia, del placer que de ella se deriva, proviene, otra vez, de su «descarrió», esto es, de no estar encaminada hacia la finalidad querida por Dios.

132. *Feminarum* puede ser, en principio, genitivo objetivo o subjetivo. En el primer caso habría que traducir: la concupiscencia (= el deseo) «de mujeres» y en el segundo: la concupiscencia (= el deseo) «de las mujeres». De ahí que hayamos puesto el artículo entre paréntesis.

133. «... adpetitur et adpetit concupiscentia feminarum... et secundum concupiscentiam carnis...» (*praec.* 4,4, l. 87-88. 91).

134. En cuanto actúa a través de la gula, o del deseo de determinadas comodidades, como las del vestido o descanso.

Recordemos la secuencia de los momentos de la historia espiritual del hombre, presentados con anterioridad. El hombre, que gozaba de plena salud, la perdió por el pecado, hasta el punto de quedar sometido a la muerte a nivel personal y, como lógica consecuencia, a nivel de especie. Es esta segunda realidad la que sobre todo entra aquí en juego. La situación, con ser sumamente grave, no es desesperada. Al crear al hombre, Dios lo hizo varón y mujer, llevando en esa misma dualidad la capacidad de regenerar la especie. Pero esa capacidad se vio afectada por el pecado de origen. La rebelión del cuerpo contra el espíritu, consecuencia del pecado, se manifiesta también en el ámbito sexual. Y la concupiscencia de la carne, en su búsqueda desafortunada de placer, la estimula. La consecuencia es que, bajo el mando de la concupiscencia, la sexualidad deja de servir al uso natural para el que fue creada, quedando a menudo exclusivamente al servicio del placer.

Para entender la valoración negativa que san Agustín hace del apetito desordenado de placer sexual hay que considerar varios aspectos. En primer lugar, los preceptos positivos dados por el Señor, ya directamente, ya por medio de sus apóstoles, y el alcance de su trasgresión. A este propósito, merece especial atención el texto ya citado de 1 Cor 3,16-17. En segundo lugar, otras reflexiones de base filosófica. Una, que el sometimiento al apetito desordenado de placer sexual «descarría» el uso de la sexualidad al desviarlo de la finalidad que le otorgó Dios ¹³⁵. Otra, que altera la jerarquía natural entre los dos componentes del ser humano: cuerpo y espíritu. Como en toda modalidad de concupiscencia carnal, también aquí el cuerpo busca sobreponerse al espíritu e intenta esclavizarlo a sus intereses. Aunque toda manifestación de la concupiscencia de la carne implica una rebelión del cuerpo contra la razón ¹³⁶, en el ámbito que nos ocupa hay una diferencia de grado. El placer sexual es capaz de anular por completo la actividad del espíritu, de tal manera que en el momento de su máxima expresión es capaz de sepultar toda agudeza mental y hasta la conciencia ¹³⁷. Se trata de algo específico de la concupiscen-

135. Esto vale tanto en una relación heterosexual como en una homosexual (cf. *conf.* 3,8,15).

136. «Quia vero per peccatum homo deseruit eum sub quo esse debuit, subditur eis supra quae esse debuit» (*ep. Io. tr.* 8,6; cf. *ciu.* 14,15).

137. «... ita ut momento ipso temporis, quod ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruitur» (*ciu.* 14,16). Este argumento contra la concupiscencia es constante en san Agustín. «Illa vero pro qua mecum tantis contentionibus litigas, etiam quando ad eam bona intentione, hoc est, causa propagandae prolis acceditur, tamen in ipso opere suo, quem permittit aliquid, non dico sapientiae, sed cuiuslibet rei aliud cogitare?» (*c. Iul.* 4,14,71). Aquí san Agustín recoge un pensamiento del Hortensio que cita en un pasaje inmediatamente posterior: «An vero», inquit, «voluptates corporis expetendae, quae vere et graviter a Platone dictae sunt illecebrae suae atque escae malorum? Quae

cia en el ámbito sexual, cuyo efecto es tal que en el acto el hombre pierde la posesión de su espíritu, pudiéndose afirmar que el hombre entero se vuelve carne ¹³⁸.

Siempre que hay algún placer que rebañar, nunca falta a la cita la concupiscencia de la carne. Y menos todavía cuando se trata del placer sexual, que el santo considera el más intenso de todos los placeres sensibles ¹³⁹, precedido de un ardor mayor que ningún otro ¹⁴⁰. Este particular hace la lucha contra dicha concupiscencia más difícil en este ámbito que en otros. Pero en cierto sentido puede resultar más fácil. La razón consiste en que, mientras el hombre no puede dejar de comer, porque entonces moriría, y en la necesaria satisfacción de esa necesidad se le puede infiltrar el virus de la concupiscen-

enim confectio est», inquit, «valetudinis, quae deformatio coloris et corporis, quod turpe damnum, quod dedecus, quod non evocetur atque eliciatur voluptate? Cuius motus ut quisque est maximus, ita est inimicissimus philosophiae. Congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest. Quis enim cum utatur voluptate ea, qua nulla possit maior esse, attendere animo, inire rationem, cogitare omnino quidquam potest? Cuius autem tantus est gurgis, qui dies et noctes sine ulla minimi temporis intermissione velit ita moveri suos sensus, ut moventur in summis voluptatibus? Quis autem bona mente praeditus, non mallet nullas omnino nobis a natura voluptates datas?» (*ib.* 4,14,72).

138. «Videtur enim beatus apostolus, in quo loquebatur Christus, aut exaggerare voluisse fornicationis malum super caetera omnia peccata, quae etsi per corpus committantur, non tamen animum humanum concupiscentiae carnali ita efficiunt obstrictum et obnoxium, quemadmodum in solo opere fornicationis corporalis, commisceri facit animum vis ingens libidinis cum ipso corpore, et unum cum ipso quodammodo agglutinari et devinctum esse: in tantum ut nihil aliud ipso momento et experimento huius tan magni flagitii cogitari homini liceat, aut intendere, nisi quod sibimet addicit mentem, quam captivam subdit ipsa summersio, et quodam modo absortio libidinis et concupiscentiae carnis; ut hoc esse videatur quod dictum est: *Qui autem fornicatur, in corpus proprium peccat*, quia tunc fit proprie et familiarier servum corporis cor hominis fornicantis, in tempore maximae ipsius nequissimae operantis... Liberum est enim animo humano in aliis quibusque sceleribus, et unum aliquid eorum operari, et eo ipso tempore alibi cogitatione distendi: quod in fornicationis ipso opere atque tempore non licet animo, ad aliud aliquid cogitandum liberum esse. Sic enim totus homo absorbetur ab ipso, ut iam dici non possit ipse animus suus esse; sed simul totus homo dici possit quod caro sit, et spiritus vadens et non revertens (Ps 77,39)» (*s.* 162,2). Y un poco más adelante: «... quia nunquam sic totus homo corporis ipsius voluptati addicitur, et ineffabiliter vel inevitabiliter affigitur, ut in comparatione huius tanti mali, caetera peccata extra corpus esse videantur, etiamsi per corpus exercentur. Quemadmodum solius fornicationis vis quaedam imperiosae libidinis, conditioni suae subdit, propriumque ipsius corporis mancipium facit, tempore maximae ipsius inmundissimae operationis; ut aliud nihil praeter quod agit in ipso corpore, non sit liberum humanae menti vel cogitate, vel intendere» (*ib.* 4).

139. «... obscenae partes excitantur. Haec autem sibi non solum totum corpus, non solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat, totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est» (*ciu.* 14,16).

140. «... quia maiore libidinis ardore, quo superior nullus est» (*s.* 162,2).

cia, sí puede prescindir por completo de la actividad sexual ¹⁴¹. Si ese es el caso, al no darle satisfacción alguna y quitarle hasta las imágenes que la excitan, va perdiendo fuerza progresivamente. Aunque sería un error reducir el valor de la virginidad, celibato o castidad perfecta a este aspecto ascético, es sin duda un valor a tener en cuenta. Es más, los otros valores, sean teológicos, cristológicos, eclesiológicos o escatológicos, sólo son posibles desde esa ascética previa. El vencimiento de la concupiscencia de la carne no es sólo deber de los consagrados; lo es de todo cristiano. Más aún, sólo puede dar el paso hacia la virginidad o celibato o castidad consagrada quien antes haya logrado al menos el nivel exigido a todo cristiano. Y de eso habla el santo en este capítulo de la Regla.

b) «*La concupiscencia de las mujeres*»

El texto es el siguiente: «Y tanto el querer que os deseen mujeres como el desearlas vosotros a ellas no lo suscitan sólo el tacto y el afecto, sino también la mirada» ¹⁴².

Para la traducción hemos recurrido a una perífrasis que creemos recoge el sentido del texto. Es difícil, en efecto, una traducción fiel y comprensible de la frase latina: *adpetitur et adpetit concupiscentia feminarum*. En su literalidad, la frase podría ser vertida en estos términos: el deseo ¹⁴³ de las mujeres es deseado y desea...

Además de cacofónica, esta traducción tampoco resulta clara. Por otra parte, el hecho de que en una Regla para varones hable del «deseo de las mujeres» podría llevar a pensar que esta modalidad de la concupiscencia de la carne anida sobre todo en ellas, por lo que quedarían justificadas las precauciones que el siervo de Dios ha de tomar. Cualquier interpretación en este sentido es evidentemente errónea. Si el texto monástico ha prohibido antes a los siervos de Dios que dejen sus ojos prendidos en una mujer, es porque parte de la evidencia de que también ellos sufren la presión de dicha concupiscencia.

La Regla no menciona explícitamente la concupiscencia de los siervos de Dios. Pero no está sólo presupuesta, sino también aludida. Para advertirlo

141. Cf. *conf.* 10,31,43-44.

142. «Nec solo tactu et affectu, sed aspectu quoque, adpetitur et adpetit concupiscentia feminarum» (*praec.* 4,4, l. 86-88).

143. El término *concupiscentia* nos plantea un problema de traducción en castellano. Para solucionarlo hemos optado por recurrir a un doble término. Cuando nos referimos al vicio, lo traducimos por «concupiscencia» y cuando nos referimos al acto, por «deseo».

basta prestar un mínimo de atención a las dos oraciones, antes indicadas, que contiene la frase. Téngase en cuenta que el verbo *adpetere* es del mismo ámbito semántico que *concupiscentia*, el sujeto, y que no expresa sino el despliegue interno de este ¹⁴⁴. La segunda oración, cuyo verbo (*adpetit*) está en voz activa, lleva implícito un complemento directo, interno, que no es otro que un deseo. Ahora bien, del contexto se deduce que ese deseo no puede ser otro que el de los varones. Explicitando lo implícito, esta sería la lectura: el deseo de las mujeres apetece el deseo de los hombres, esto es: el deseo de las mujeres es que las deseen los varones. Que se trata de estos, resulta del contexto, pues es a ellos a quienes se dirige el legislador.

Lo mismo vale para la primera oración cuyo verbo va en voz pasiva. También ella reclama, ahora como complemento agente, otro deseo que, de nuevo por el contexto, no puede ser sino el de varones. Explicitando de nuevo lo implícito, he aquí la lectura: el deseo de las mujeres es deseado por el deseo de los varones. Así formulada, además de la insoportable cacofonía, la idea queda oscura. Más clara es esta otra formulación: el deseo de los varones es que los deseen las mujeres. Dicho con otras palabras: una concupiscencia o un deseo se alimenta y se satisface con otra concupiscencia o deseo. En el caso concreto, la concupiscencia o deseo del varón no llega a su término natural si no encuentra la complicitad de la concupiscencia o deseo de la mujer ¹⁴⁵. Y es esto lo que el legislador advierte: los siervos de Dios han de estar precavidos y actuar en consecuencia porque las respectivas concupiscencias o deseos pueden estimularse recíprocamente. Por tanto, aunque el texto no menciona la *concupiscentia virorum*, la describe en sus manifestaciones: hacer algo que provoque la mirada lasciva de una mujer (parágrafo tercero) o dejar los ojos prendidos en ella (parágrafo cuarto).

El hecho de emplear el verbo en pasiva y en activa a la vez, no es un puro recurso literario. Con ese proceder, el legislador indica los dos movimientos de la concupiscencia: el movimiento de respuesta a una provocación de otra concupiscencia o deseo (*adpetitur*) y el momento de provocación que espera la respuesta de otra concupiscencia o deseo (*adpetit*). Es lo que ha querido recoger nuestra traducción.

Antes de seguir adelante, resulta oportuna una observación. De ser cierta nuestra interpretación, san Agustín reparte equitativamente las responsa-

144. Si no hubiera que evitar cacofonías derivadas del repetirse de la misma raíz, la expresión podía haber sido esta: «concupiscit et concupiscitur concupiscentia feminarum». Con todo *adpetere* indica sobre todo el movimiento provocado por el deseo (*petere ad*).

145. Teóricamente podría satisfacerse también con la concupiscencia masculina, pero no es el caso que contempla el legislador que habla sólo de dejar prendidos los ojos en una mujer.

bilidades. El mal no está en la mujer sólo, ni en el varón sólo, sino en la mujer y en el varón. Y aunque sólo menciona explícitamente la concupiscencia/deseo de las mujeres, puede ser significativo que utilice primero el verbo en pasiva (*adpetitur*) cuyo sujeto agente sería la concupiscencia/deseo de los varones. Dicho con otras palabras: en un primer momento, la mujer es sólo sujeto paciente, mientras que el sujeto agente es el varón (oración en pasiva); sólo en un segundo momento la mujer aparece como sujeto activo y el varón como destinatario de esa acción. San Agustín, pues, queda lejos de los planteamientos de otros autores espirituales que ponían todo el mal en la mujer, del que el varón era la víctima ¹⁴⁶.

A nivel literario el doble movimiento se expresa mediante un doble quiasmo. Se trata de un recurso retórico frecuente en el santo, incluido el texto de la Regla ¹⁴⁷. Un primer quiasmo está formado desde el criterio exterior y físico de la mirada:

1. No hagáis nada que sirva de escándalo a la mirada de cualquier otra persona (par. 3).
2. Aunque vuestros ojos vayan a parar sobre alguna mujer, no los dejéis prendidos en ninguna (par. 4a).
2. Y el que deja sus ojos prendidos en una mujer... (par. 5).
1. El que se goza de que alguna mujer deje sus ojos prendidos en él (par. 5).

Este factor literario nos confirma en el convencimiento de que ha sido correcta nuestra interpretación del giro *offendere aspectum* y del parágrafo tercero; y, además, de la estructura ofrecida.

El segundo quiasmo recoge ya los aspectos interiores y morales. En él son fundamentales dos conceptos inseparables: deseo y mujeres:

146. Aunque no se coloca en la tradición agustiniana, puede ser ejemplo este texto de un clásico de la espiritualidad antigua, como es san Juan Clímaco: «Reconocemos el cuidado que Dios tiene de nosotros por el hecho de dotar a las mujeres de pudor para frenar su atrevimiento. Si fuese la mujer quien caza al hombre, ninguno de ellos se salvaría» (*Escala espiritual*, 15 [castidad], 73, p. 142). Sin duda, el relato del pecado original que presenta a la mujer como primera culpable ha influido mucho en presentar a la mujer como culpable de los males del varón. También el caso de la mujer de Job. San Gregorio Magno escribe: «(El diablo) se adueña entonces del corazón de la mujer (de Job) y se sirve de ella como de una escalera con la cual poder subir al corazón de su marido» (*Moralia in Job* 3,8,12).

147. Así por ejemplo, en los párrafos 4-7 del capítulo primero: los párrafos 4 y 7 están dirigidos a los siervos de Dios «ricos»; los 5 y 6 a los «pobres». Lo mismo en el capítulo séptimo: los par. 1 y 4 están dirigidos a los que deben obedecer, los 2 y 3 a los encargados del gobierno.

2. Lo que es pecado grave es desear (*adpetere*) a mujeres (par. 4b).
 1. (Lo que es pecado grave es) querer ser deseado (*adpeti*) por mujeres (par. 4b).
 1. El deseo de las mujeres es deseado (*adpetitur*) por el de los varones (par. 4b).
 2. El deseo de las mujeres desea (*adpetit*) el de los varones (par. 4b).

Como se ve por la referencia al texto de la Regla, este quiasmo está incluido dentro del primero. Si en este hemos cambiado el orden natural de la numeración (2,1,1,2, en vez de 1,2,2,1) ha sido para mostrar la continuidad con el anterior quiasmo. De donde se ve que se trata de un solo quiasmo prolongado. A simple vista se percibe fácilmente el paralelismo entre el primer par y el segundo: el uno y el otro indican lo mismo, sólo que el primero referido a los varones y el segundo a las mujeres.

12.2.2.2. *Diversos cauces por los que se manifiesta y actúa la concupiscencia*

El texto concerniente ya fue citado al comienzo de la anterior sección. Lo que se afirma se refiere específicamente a la concupiscencia/deseo de las mujeres. Pero no se olvide que esta, en el contexto, es presentada sólo en función de la de los siervos de Dios. La argumentación del legislador, por tanto, sirve para ambos sujetos.

El santo explicita tres cauces a través de los cuales la concupiscencia intenta conseguir su objetivo de placer: el tacto, el afecto, y la mirada. Ya la misma redacción del texto revela que lo que interesa al legislador es el último, el de la mirada, al presentarlo solo, y que este necesita justificación, mientras los demás no parecen ofrecer dudas ni requerir pruebas¹⁴⁸. Antes de ocuparnos de la mirada, parece oportuno pararse brevemente en los otros dos aspectos.

El primer cauce señalado es el sentido del tacto. Cuando en el libro décimo de las *Confesiones* san Agustín se examina a propósito de la concupiscencia de la carne, toma como pauta los sentidos corporales. Son instrumentos que el mal de la concupiscencia toma a su servicio. Pero, aunque el tacto está extendido por todo el cuerpo, con relación a la concupiscencia de la carne

148. Al decir, «no sólo con...» asume que eso es admitido por todos; el «sino también» significa la novedad que el legislador pasa a justificar. Por otra parte es lógico que trate de justificar lo referente a las miradas porque ellas centran su atención en este capítulo.

el santo centra su atención en el aspecto sexual ¹⁴⁹. Es, por otra parte, una constante en él ¹⁵⁰. Al tacto vincula el santo los adulterios, las fornicaciones y demás corruptelas ilícitas ¹⁵¹. Qué puede entender él bajo esas «corruptelas ilícitas» nos lo deja entender en una carta en que habla de besos, abrazos y otras inmundicias ¹⁵².

En segundo lugar, el legislador menciona el afecto. El término tiene varios usos en el lenguaje agustiniano, casi todos positivos ¹⁵³. Pero el santo habla también de otros afectos reprobables. Un ejemplo puede ser el afecto carnal –en el caso, el desmedido apego a la madre– del que quiere librar al joven Leto para que regrese al monasterio ¹⁵⁴. Pero el afecto al que se refiere el texto de la Regla, aun siendo también carnal, es distinto de ese. El adjetivo que mejor lo califica es el de «libidinoso». De libidinoso tilda san Agustín el apego (*adfectu*) interior que llevó al hijo menor de la parábola lucana a abandonar la casa paterna y malgastar sus bienes con prostitutas (Lc 15,13) ¹⁵⁵. Cuando entre un varón y una mujer surgen vínculos afectivos sin el fundamento de valores sólidos que la frenen, la concupiscencia se agarra a ellos para conseguir sus exclusivos propósitos de placer.

El tercer medio es la mirada. En ella centra su atención el legislador. Como ya vimos, los comentaristas de la Regla advierten detrás de este proceder una referencia al texto de Mt 5,28: *Todo el que mira a una mujer (mulier) deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón*. Es probable, pero en todo caso es posible que no sea el único texto. ¿Por qué no pensar también, por ejemplo, en el texto del Sermón de la montaña en el que Jesús presenta al ojo como la lámpara del cuerpo, de modo que si él está sano, todo el cuerpo estará luminoso, pero si aquel está malo, este se hallará a oscuras (Mt 6,22-

149. Cf. *conf.* 10,30,41-42.

150. Cf., por ejemplo, *conf.* 4,7,12; 10,30,41-42. La peligrosidad que la tradición monástica asignaba al sentido del tacto la expresa sin embages el siguiente texto de san Juan Clímaco: «Un simple roce puede mancillar el cuerpo, pues de todos los sentidos el tacto es el más peligroso. Acuérdate de aquel que envolvió sus manos con un paño cuando se disponía a llevar a su madre enferma» (*Escala espiritual* 15 [castidad], 49, p. 138).

151. «Per alios dies adulteria, fornicationes, omnesque illicitas corruptelas nolite contingere» (s. 205,2).

152. «... quoniam omnes christiani, quanto magis clerici, non solum ab illicito concubitu puri esse debent, verum etiam ab illicito osculo et ab illicito amplexu et ab omni inmunditia» (*ep.* 18*,1). Nos queda por saber a qué se refiere en concreto con el término «inmunditia». Otra carta añade otro particular: la conversación obscena: «ab eius impudico temperaret complexu et a flagitiosa conlocutione» (*ep.* 13*,1).

153. Entre otros, acompañan como complementos del nombre a *affectus*, los siguientes sustantivos: *pietas, caritas, dilectio, humanitas, oratio* o el adjetivo *compatiens*, etc.

154. Cf. *ep.* 243,5.

155. Cf. *conf.* 1,18,28.

23; Lc 11,34-35)? ¿Por qué no pensar también en Eva, en el origen de cuyo pecado está el haber visto que el árbol era bueno para comer y apetecible a la vista (Gen 3,6)? ¿Por qué no pensar, sobre todo, en la historia del rey David? Dice, en efecto, el texto sagrado: «Un atardecer se levantó David de su lecho y se paseaba por el terrado de la casa del rey cuando vio desde lo alto del terrado una mujer que se estaba bañando» (2 Sam 11,2). Es quizá el caso que mejor expresa la relación entre la mirada y el deseo¹⁵⁶. El no haber controlado sus ojos le llevó a desear la mujer ajena, luego al adulterio y finalmente al homicidio. A este propósito puede ser iluminador un texto del santo. Comentando el salmo 50, afirma que en la Iglesia se propone la historia de David a quienes no han caído para que no caigan y a quienes ya han caído para que, como él, se levanten. Pero la historia suscita actitudes contrapuestas, pues a algunos les invita a pecar, no así a otros:

Otros, en cambio, escuchando (el relato) para su salvación, en la caída del fuerte miden la propia flaqueza. Y no queriendo cometer lo que Dios condena, reprimen sus ojos de una mirada confiada; no los dejan prendidos (*defigunt*) en la belleza de la carne ajena, ni se ofrecen seguridad con maligna simplicidad. No dicen: he mirado con espíritu limpio (*animo bono*), he mirado benignamente, he detenido mi mirada impulsado por la caridad. Ponen ante sus ojos la caída de David y advierten que, si cayó ese hombre grande, fue para que los pequeños no quieran ver lo que puede causar su propia caída. Alejan sus ojos de la lascivia (*oculos a petulantia*), no se juntan con mujeres ajenas, no elevan con facilidad sus ojos a los balcones y terrazas ajenas. David vio desde la distancia a la mujer, de la que quedó prisionero. La mujer estaba lejos, pero cerca la concupiscencia. En un lugar estaba lo que había visto, dentro de él lo que le llevó a caer¹⁵⁷.

156. El tópico de que es imposible ver a las mujeres sin desearlas está en la tradición clásica. Cf. CICERÓN, *De finibus* 5,29,87, a propósito de Demócrito. Cf. también TERTULIANO, *Apologeticum* 46,11.

157. «Alii vero audientes salubriter in casu fortis metiuntur infirmitatem suam; et quod damnat Deus vitare cupientes, ab aspectu securo abstinent oculos: non eos defigunt in pulchritudine carnis alienae, nec se ipsos faciunt de perversa simplicitate securos, non dicunt: Bono animo attendi, benigne attendi, et caritate diu aspexi. Proponunt enim sibi casum David, et ad hoc illum magnum vident cecidisse, ut parvi nolint videre unde possint cadere. Reprimunt enim oculos a petulantia, non se facile adiungunt, non miscent se mulieribus alienis, non levant oculos faciles ad aliena maeniana, ad aliena solaria. De longe enim vidit David illam, in qua captus est. Mulier longe, libido prope. Alibi erat quod videret, in illo unde caderet» (*en. Ps. 50,3*). Al mismo ejemplo de David recurre san Jerónimo en la ya repetidamente citada carta a Eustoquia, poniendo también el énfasis en la mirada: «... posteaquam deambulans super tectum domus suae Bethsabeae captus est nuditate, adulterio adiunxit homicidium. Vbi et illud breuiter adtende, quod nullus sit, etiam in domo, tutus aspectus» (*ep. 22,12*, BAC 530, 217).

El comportamiento prudente que aquí propone el santo es el mismo que, de forma más breve propone en el capítulo cuarto de la Regla. Digno de nota es el modo de referirse a la mirada de David hacia Betsabé: vincula los ojos con la *petulantia*. Ahora bien, cuando el santo quiere sintetizar al comienzo de la segunda parte del capítulo lo tratado en la primera, lo presenta en síntesis como *oculi petulantia*¹⁵⁸. Este uso nos puede ayudar para descifrar el significado que el santo da al sustantivo. Pero de ello, en su momento.

12.2.2.3. La mirada, manifestación del interior

Así es en general; en el caso específico que nos ocupa, la mirada impura es mensajera de un interior impuro. El legislador lo indica de la siguiente manera: «Y no digáis que es puro vuestro interior (*animos*), si tenéis ojos impuros, puesto que el ojo impuro es mensajero de un corazón (*cor*) impuro»¹⁵⁹.

En el texto citado a los ojos se les asigna únicamente una función reveladora¹⁶⁰. Son simples indicadores de un mal que radica en otro lugar expresado con un doble término: *animus* y *cor*.

La antropología agustiniana no tiene un vocabulario fijo. Para designar la parte espiritual del hombre utiliza sea *anima* que *animus*. Pero *anima* no siempre significa lo mismo en sus obras. Unas veces puede designar el componente espiritual del hombre; otras veces designa solamente el principio al que se asignan las funciones vegetativa y sensitiva, haciendo pareja con *animus*, al que compete la función racional¹⁶¹. En este caso, mientras el *anima* pertenece aún al «hombre exterior», el *animus* pertenece al «hombre interior», siendo lo más profundo, íntimo y espiritual que posee el hombre. Justamente por ello, el *animus* es de categoría superior y a él compete gobernar al *anima*, de categoría inferior. El *anima*, en consecuencia, debe estar sometida

158. Cf. *praec.* 4,7, l. 106.

159. «Nec dicatis uos animos habere pudicos, si habetis oculos inpudicos, quia impudicus oculus impudici cordis est nuntius» (*praec.* 4,4, l. 88.89).

160. Esta función la expresaba hermosamente el Comentador de la Regla del siglo XVII, el agustino recoleto P. Andrés de san Nicolás, con estas palabras: «Explica el corazón aquello que apetece por los ojos, los cuales son los más inmediatos intérpretes y primeros ejecutores de su afecto» (*Designios del índice más dichoso*, Roma 1656, 36, p. 87. Recogemos el dato de SALAZAR, J. A., *El Padre Andrés de san Nicolás comentador de la Regla agustiniana*, en *Augustinus* 12 [1967] 375-386: 386). Y mucho antes decía san Juan Crisóstomo: «Pues adulterio no es sólo cópula ni compañía corporal, sino también ojos desenfadados» (*Homilía VI,2*, en JUAN CRISÓSTOMO, *La verdadera conversión*, Madrid 1997, p. 192).

161. Del plural *animos* no ha de derivarse que el hombre posea más de uno; hay que entenderlo referido a pluralidad de siervos de Dios.

al *animus* ¹⁶². Cuando no se respeta dicho orden, se origina lo que san Agustín llama una «perversión», que acompaña siempre a toda concupiscencia. En este caso, cuando el *animus* pierde el control sobre el *anima* y se somete a ella, dígame a la sensibilidad, siendo esta la que aporta el criterio para actuar, el *animus* al contacto con el *anima* se vuelve impuro; se mancha con las adherencias de ella. El concepto es primeramente filosófico y sólo en un segundo momento adquiere carácter moral.

Al emplear el término *cor* (corazón), que ya apareció en el capítulo segundo ¹⁶³, no se refiere evidentemente al músculo de que habla la anatomía humana. Con la palabra se propone expresar, en lenguaje bíblico, lo mismo que con *animus* en terminología filosófica. Es siempre el núcleo de la persona, el lugar de donde surgen las decisiones y los sentimientos.

El santo contempla dos momentos respecto del mal. Con una imagen vital, habla de concebir y de alumbrar ¹⁶⁴. La concepción siempre tiene lugar dentro, y hacia dentro ha de dirigirse la lucha ¹⁶⁵. En todos los ámbitos, a la caída visible precede siempre otra que acontece en el propio interior ¹⁶⁶. A veces sólo se produce la caída interior y no la exterior, pero sólo por falta de oportunidad ¹⁶⁷.

La introducción de esta perspectiva, es decir, el colocar la fuente del mal en el interior, háblese de *animus* o de *cor*, suponía un cambio notable en la as-

162. Cf. *Augustinus Lexikon*, 1,315-340.

163. «... hoc uersetur in corde...» (*praec.* 2,3, l. 41).

164. «... non eam permittat concipere quod pariat. Ecce blanditur concupiscentia, stimulat, instat, exigit, ut mali aliquid facias: noli consentire et non concipit. Si libenter cogitaveris, concipit; pariet ut tu moriaris... cave concupiscentiam, etsi non ad factum, certe ad verbum. Audis aliquid libenter, quod non debes audire, dicis quod non debes dicere, cogitas quod non debes cogitare. Nihil cogitatione velocius, alas incredibiles habet: de corde se excutit, et linguam transit: malum antequam dicatur, cogitatur» (s. 77 A,3).

165. «Propone tibi tentator pulcherrimam feminam: adsit intus castitas, victa est foris iniquitas. Ut ergo non te capiat proposita pulchritudine mulieris alienae, cum tua libido intus pugna. Non sentis hostem tuum, sed sentis concupiscentiam tuam. Diabolum non vides, sed quid te delectet vides. Vince intus quod tu sentis» (s. 57,9).

166. Cf. *ciu.* 14,13,2, con referencia al pecado de orgullo de Adán y Eva. En la tradición monástica no todos veían las cosas como las veía san Agustín. San Juan Clímaco presenta las dos corrientes en los siguientes términos: «(Unos) dicen que si el entendimiento no fuera por delante, no seguiría el cuerpo. Los otros sostienen que su opinión está basada en la opinión del cuerpo, pues con mucha frecuencia una mirada placentera, el tocar una mano, la fragancia de un perfume, el sonido de una voz agradable, es suficiente para suscitar malos pensamientos» (*Escala espiritual* 15 [castidad], 76, p. 143).

167. «Quando enim surrexerit in corde ipsius concupiscentia, ipsa hora consentit illi. Sed ideo non facit, quia non invenit locum» (s. 335 J,2); «Sunt ergo qui peccatum intus in corde habent, in facto nondum habent. Nescio quis commotus est aliqua concupiscentia. Dicit enim Dominus: *Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, iam moechatus est eam in corde suo* (Mt 5,28). Nondum accessit corpore, consentit in corde; mortuum intus habet, nondum exhibuit» (s. 98,5,5). Cf. también s. 46,4,9.

cética cristiana. En línea de principio significaba la liberación del cuerpo, al que la tradición filosófica platónica, vinculándolo a la materia, ponía en el origen de todos los males; dejaba de verse por sí mismo como un peso del alma. A nivel de práctica ascética, implicaba no olvidar sus exigencias y abandonar las luchas extenuantes contra él, tan vigorosas en otras tradiciones monásticas ¹⁶⁸.

12.2.2.4. *La mirada, Celestina al servicio de corazones impuros*

El legislador comenzó regulando las miradas. En un segundo momento, adujo la razón: su relación con la concupiscencia de la carne. El paso siguiente consistió en señalar la naturaleza de esa relación: simplemente de manifestación, puesto que la raíz de la concupiscencia está en las profundidades del hombre, en su *animus* o en su *cor*. Pero si la mirada no hace sino revelar el mal ya existente, ¿a qué centrarse en ella? Porque, además de la de revelar, la mirada tiene otra función. De hecho, el legislador muestra cómo ella hace de Celestina de los corazones y se pone al servicio de la concupiscencia. Esto es lo que él afirma: «Y cuando, aunque calle la lengua, los corazones, con la mutua mirada, se transmiten recíprocamente mensajes impuros y, conforme a lo habitual en el deseo carnal, hallan deleite en el ardor recíproco, la castidad misma huye de las costumbres, aunque la violación impura no llegue a tocar los cuerpos» ¹⁶⁹.

El interior del hombre, su «corazón», es, pues, la morada y el hogar del deseo impuro, que delata la presencia de la concupiscencia. Es el «corazón» el que desea. Ahora bien, el deseo existe sólo como apetencia de algo concreto, hacia lo que se siente impulsado y se mueve. Aunque, cuando se trata de la lascivia, el objeto del deseo sea un cuerpo, este cuerpo depende de otro «corazón», de una persona normalmente del sexo opuesto. Por ello, para poder satisfacer su deseo necesita de la complicidad de la otra persona. Para establecer el contacto imprescindible utiliza la mirada como alcahueta. Y una vez establecido ese contacto, uno y otro «corazón» se sirven de ella para transmitirse recíprocamente sus mensajes impuros, bajo el mando de la concupiscencia ¹⁷⁰. Es tal la capacidad de la mirada para establecer contactos y transmitir mensajes que hace innecesario el medio más natural, el de la lengua, o

168. Cf. V. GROSSI, *Ascetica del corpo e antropologia nella «Regula ad servos Dei» (cc. 3-5) di S. Agostino*, en *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Studia Ephemeridis «Augustinianum», Roma 1988, 315-321: 320-321.

169. *Praec.* 4,4, l. 89-93. El texto latino lo iremos citando a continuación.

170. «Et cum se inuicem sibi... conspectu mutuo corda nuntiant impudica...» (*praec.* 4,4, l. 89-91).

sea, el habla ¹⁷¹. Además, por ruidoso, éste es poco discreto y, por ello, puede no servir al caso. Por otra parte, la mirada tiene mayor alcance y velocidad que la voz; llega más rápidamente hasta los balcones o azoteas distantes ¹⁷². En este sentido, la mirada no sólo revela el mal que existe en el interior de la persona, sino que también lo activa y estimula en cuanto que abre posibilidades de satisfacción ¹⁷³.

Establecida la comunicación entre ambos «corazones», la concupiscencia de la carne entra en acción con su forma habitual de actuar: provoca el ardor recíproco, a su vez fuente de determinado nivel de placer ¹⁷⁴, con el que el siervo de Dios, por las razones que fueren, pudiera darse por satisfecho.

El santo añade que, en ese caso, aunque la violación impura no llegue a afectar a los cuerpos, la castidad huye de las costumbres ¹⁷⁵. Y es que no hace falta llegar al acto carnal para que la castidad desaparezca. Personificándola, habla de una huida, como movimiento personal de la virtud. El desvincular la castidad del hecho físico es pensamiento frecuente del santo, que la considera una virtud del espíritu más que del cuerpo ¹⁷⁶. Ella tiene su fuente en el «corazón», de donde refluye al cuerpo. De ordinario, sin embargo, expresa la misma idea de forma inversa: aunque haya violación física, si no ha habido consentimiento de la voluntad, la castidad no se pierde ¹⁷⁷.

Este insistir en que el mal es interior y en que la acción exterior no es criterio indispensable para afirmar su existencia se encuadra perfectamente en el marco del pensamiento agustiniano y puede tener ahí su explicación. Pero ¿pensaban todos los siervos de Dios lo mismo? ¿No cabe pensar en la existencia entre ellos de conciencias laxas, más «materialistas», que sólo percibían pecado donde se daba contacto carnal?

¿Era esta la única barrera moral que, al menos, algunos de los siervos de Dios pensaban que no debían traspasar? Llaman, en efecto, la atención los lí-

171. «... etiam tacente lingua» (*praec.* 4,4, l. 90). Aunque aquí apenas contempla el servicio que hace el lenguaje a la concupiscencia de la carne en este ámbito, si lo hace en otros contextos. Cf. s. 77 A,3 (texto citado en nota 164).

172. Cf. *en. Ps.* 50,3; el texto en nota 156.

173. Ya Propertio decía: «Oculi sunt in amore duces» (*Elegiae*, II,15,2). Para otras referencias o paralelos, tomados de la literatura clásica y referidos también a los diversos aspectos tocados por san Agustín, cf. C. NARDI, *Lo sguardo impudico nella Regula ad servos Dei di Agostino. Fonti, paralleli, sviluppi*, en *Vivens homo* 9 (1998) 407-437.

174. «... et secundum concupiscentiam carnis alterutro delectantur ardore...» (*praec.* 4,4, l. 91-92). El placer está indicado por el verbo *delectantur*.

175. «... etiam intactis ab inmundi uiolatione corporibus, fugit castitas ipsa de moribus» (*praec.* 4,4, l. 92-92).

176. Cf. *b. coniug.* 21,25; *ciu.* 1,18,1.

177. «Tantum enim valet in mente integritas castitatis, ut illa inuolata nec in corpore possit pudicitia violari, cuius membra potuerint superari» (*ep.* 111,9; *ciu.* 1,18ss.).

mites del peligro contemplados por el legislador. En la primera parte del capítulo, no llegan más allá de los «ardores recíprocos» que pueden producirse incluso desde la distancia, con tal que llegue la mirada ¹⁷⁸; y en la segunda parte, los límites los ve en el simple recibir cartas o regalillos en secreto ¹⁷⁹. El no contemplar de hecho otros límites más graves del peligro, ¿se debe a que las circunstancias físicas lo hacían difícil, si no imposible, o a que era innecesaria cualquier ulterior clarificación moral?

13. Recursos para evitar la mirada lasciva

Llegamos al tercer apartado de la primera parte del capítulo. Después de haber indicado qué debe evitar el siervo de Dios y haber aducido las razones que lo justifican, señala el modo como puede hacerlo. Juzga el tema tan importante que considera que, además del siervo de Dios concernido, han de implicarse los demás. Del primer caso se ocupa en el parágrafo quinto del capítulo, del segundo en el sexto.

13.1. Implicación del siervo de Dios concernido

En su mismo comienzo el legislador señala con toda claridad a quién se dirige específicamente o, mejor, a quién tiene en su mente: al siervo de Dios que tiene prendidos sus ojos en una mujer y se goza si ella los tiene prendidos en él. A este comienzo cabe asignarle cierto valor estructural. La doble posibilidad que contempla, la activa: dejar prendidos los propios ojos en una mujer, y la pasiva: sentir prendidos en sí los de ella, remite tanto a la primera como a la segunda sección de esta primera parte del capítulo cuarto de la Regla. La primera, concluye con una doble recomendación al siervo de Dios: no hacer nada que pueda servir de tropiezo o escándalo a la mirada de otra persona –por lógica, una mujer–, equivalente a un buscar que los ojos de ella queden prendidos en él, y no dejar prendidos los propios en una mujer, lo mismo que hallamos indicado aquí. La segunda señalaba de inmediato que lo que constituía pecado grave era desear a mujeres, implícito en el dejar los pro-

178. L. Cilleruelo opina que los «ardores recíprocos» suponen estacionamiento y complicidad sostenida (*Comentario*, 379). Si puede aceptarse lo segundo, no parece tan obvio lo primero.

179. Cf. *praec.* 4,11, l. 135.

pios ojos prendidos en ellas, o querer ser deseado por ellas, equivalente a gozarse de ver que ellas dejan sus ojos prendidos en él.

A ese siervo de Dios el legislador le indica que no debe hacerse la ilusión de que no va a ser visto por nadie. Y le advierte que tendrá dos testigos de su maligna acción: uno sólo posible, la persona menos esperada, y otro inevitable, Dios.

13.1.1. Pensar en un eventual testigo humano

Si el santo recurre al argumento del testigo humano es porque se trata de algo posible, al menos para la primera de las dos situaciones en que puede hallarse el siervo de Dios a que se dirige: una, dejando sus ojos prendidos en una mujer; otra, gozándose de ver que una mujer los deja prendidos en él. Esta segunda posibilidad alude a una actitud interior, aunque en determinados casos pueda reflejarse externamente; la primera, en cambio, se refiere a algo cabalmente exterior y, por tanto, susceptible de ser vista por otra persona.

Parece indiscutible que la observación del legislador tiene una función intimidatoria, en función del daño que la acción puede causar al mismo siervo de Dios que la realiza. Lo que pretende es retraerle de tal comportamiento. Con ese fin, a la vez que se sirve de una constatación, tiene en cuenta la psicología humana, específicamente en su relación con la falta que le ocupa.

La constatación la formula con todas las letras. Es muy difícil que pase sin ser visto. El amor es tan ciego que deja de ver la realidad en relación a la persona amada y, también, a las demás personas del propio entorno. Respecto de aquella, no advierte sus posibles defectos; respecto de estas, no se percató de que le están viendo. No se da cuenta, incluso, de que trasparenta sus emociones interiores y que, por tanto, los demás pueden percibir las, aun sin pretenderlo.

Al recurrir a esta constatación, el legislador está haciendo uso de su conocimiento de la psicología y del comportamiento humanos. Es una constante en su obra señalar el sentimiento de pudor que va vinculado al ámbito concreto de la sexualidad. Un pudor que tiene su explicación en el hecho de que en los órganos genitales se manifiesta la rebelión de la carne contra el espíritu. Son ellos los únicos miembros de la persona humana que no obedecen al imperio de la voluntad. No sólo actúan contra lo que ella ordena, sino que, además, no siempre obedecen cuando les ordena algo. Cuando Adán y Eva comenzaron a experimentar tales movimientos incontrolados cubrieron sus miembros genitales con hojas de higuera (Gen 3,7), a pesar de no existir toda-

vía nadie más que ellos y Dios, a quien nada se puede ocultar. Estaba haciendo acto de presencia la vergüenza, el pudor. Los demás hombres siguen reaccionando igual que los primeros padres. Tal es la explicación de su comportamiento habitual, también repetidamente constatado por el santo. Las personas lujuriosas buscan siempre la oscuridad o, en todo caso, los lugares en que piensan que no serán vistos por nadie ¹⁸⁰. Hasta el punto de que soporta mejor el hombre una multitud de espectadores en un arrebato injusto contra otro hombre, que la presencia de uno sólo cuando se une legítimamente con su esposa ¹⁸¹, aunque se trate de las personas más cercanas o, incluso, los mismos hijos ¹⁸². Es tal la fuerza del pudor que acabó imponiéndose a los planteamientos teóricos y a los comportamientos prácticos de los cínicos ¹⁸³. El legislador, pues, no hace sino aprovechar ese sentimiento de pudor para conseguir su objetivo de alejar a los siervos de Dios de que dejen prendidos sus ojos en las mujeres. En efecto, el rubor que sobreviene con frecuencia a quienes son sorprendidos en tales miradas no es sino una manifestación del pudor ¹⁸⁴.

Lo que acabamos de indicar no está explicitado en la Regla. Simplemente lo presuponemos. De no tener más información que la que aporta la Regla, habría que deducir que el siervo de Dios no quiere testigos humanos para evitar ciertas complicaciones. Estas están especificadas en la segunda parte del capítulo. Como hablaremos de ellas en su momento, no es preciso detenerse ahora. Baste con mencionarlas: tener que cortar por lo sano o tener que someterse a un proceso de enmienda, con varias etapas, que puede acabar en un castigo o, incluso, en la expulsión del monasterio.

13.1.2. *Pensar en el testigo divino*

De él se ocupa el santo con mayor profusión. Téngase en cuenta lo dicho antes: el gozo que pueda experimentar un siervo de Dios que se siente desti-

180. «Opus vero ipsum quod libidine tali peragitur, non solum in quibusque stupris, ubi latebrae ad subterfugienda humana iudicia requiruntur; verum etiam in usu scortorum, quam terrena civitas licitam turpitudinem fecit, quamvis id agatur, quod eius civitatis nulla lux vindicat, devitat tamen publicum etiam permissa atque impunita libido conspectum; et verecundia naturali habent provissum lupanaria ipsa secretum, faciliusque potuit impudicitia non habere vincula prohibitionis, quam impudentia remove latibula illius foeditatis» (*ciu.* 14,18). A nivel de predicación, cf. s. 31,6; 128,8; 159,7; 45,8; 306 B,5.

181. Cf. *ciu.* 14,19.

182. Cf. *ciu.* 14,18.

183. Estos consideraban que no debe causar vergüenza hacer en público lo que se puede hacer legítimamente con la esposa y, por tanto, no hay por qué evitar el acto conyugal en cualquier calle o plaza (cf. *ciu.* 14,20).

184. Cf. *Gn. litt.* 12,19,41.

nario de la mirada complaciente de una mujer es una realidad interior. Aunque el afectado, aun involuntariamente, a veces lo deja traslucir al exterior, no siempre acontece así. Los demás hombres no tienen acceso a ese dominio. La introducción del testigo divino está en línea con el desarrollo del párrafo cuarto. En él el legislador contemplaba las dos etapas del desarrollo de la concupiscencia: una exterior, la de la mirada, y otra interior, la del *animus* y el *cor*. Si de la primera podía ser testigo también el hombre, de la segunda sólo podía serlo Dios. En definitiva, una vez que el legislador optó por hacer recurso al argumento del testigo humano de la acción pecaminosa, le era imprescindible recurrir al testigo divino, para suplir la limitación humana: relativa en los aspectos exteriores y absoluta en los interiores.

A propósito del testigo divino el santo pone de relieve los siguientes datos: su omnisciencia, su tolerancia y su sabiduría, que da razón de su tolerancia. Veamos una a una.

a) *La omnisciencia*. A un hombre lo puede burlar otro hombre, a Dios no ¹⁸⁵. A Dios no se le oculta nada. Se trata de una afirmación cuya verdad no necesita demostración. Ningún cristiano, y menos aún, ningún siervo de Dios la pondrá en duda. De una parte, entra dentro del concepto de Dios como ser perfectísimo; de otra, está afirmada repetidamente en la Escritura ¹⁸⁶.

El que se presente a Dios como inspector o vigilante causa una cierta extrañeza, cuando no disgusto, en el lector moderno, como ya se señaló en la parte primera ¹⁸⁷. Se juzga que equivale a convertir a Dios en una especie de policía, lo que conllevaría prejuzgar negativamente al hombre. De hecho la policía existe en función de la trasgresión de la ley, ya sea para prevenirla, ya para detener al trasgresor. Pero conviene aclarar antes qué tipo de inspector es. El texto indica que vigila desde «arriba» (*desuper*). Habitados a categorías cosmológicas, es fácil pensar en un lugar más elevado desde el que se divisa un horizonte más amplio. Es obvio que san Agustín pudo haber utilizado esa imagen, tan fácil de comprender ¹⁸⁸. Pero él no mide la «superioridad» de Dios respecto del hombre en categorías físicas ni en relación a su exterioridad, sino en relación a su interioridad. Afirmar que Dios está por encima (*desuper*) del espíritu humano ¹⁸⁹, equivale a afirmar que está en lo más pro-

185. Dice en un sermón tras citar Mt 5,28: «Et potest esse moechus, nullo hominum vidente, sed deo puniente» (s. 179,7,7).

186. Cf., entre otros textos, Jb 11,11; 23,10; Sal 32,13-14; Sb 1,8; Si 15,18-19; 23,19; Mt 6,4; Hb 4,13.

187. Cf. *Estudio Agustiniano* 38 (2003) p. 50.

188. Como hace en las *Confesiones*: «Et circunvolabat super me fidelis a longe misericordia tua» (*conf.* 3,3,5).

189. *Conf.* 10,17,26: «Ecce ego transcendens per animum meum ad te, qui *desuper* mihi manes...».

fundo de él: *interior intimo meo et superior summo meo* ¹⁹⁰. Está por encima en cuanto Verdad que ilumina la mente humana ¹⁹¹. En virtud de esa presencia, el hombre puede juzgar la moralidad de sus actos. En este sentido, el ojo vigilante de Dios no es otro que el ojo vigilante de la propia conciencia. En el contexto concreto, el legislador quiere decir, pensamos, que, aunque su acción pecaminosa no tenga testigos humanos, nunca escapará a la propia conciencia, cauce por el que llega al hombre el juicio de Dios. Pero esto vale para toda situación, no sólo para la mirada lasciva.

b) *La tolerancia*. Se trata de un atributo divino, bien asentado en la Escritura ¹⁹², pero no en la mentalidad antigua. Esta mentalidad concibe a Dios como un justiciero, que pasa factura al instante por las trasgresiones contra su ley. Tan firme era el convencimiento que, cuando Dios no obraba así, no se concluía que Dios era tolerante, sino que era ignorante. No cabe duda de que este modo de pensar reflejaba la pervivencia de ciertas concepciones judías dentro de la Iglesia. Y se puede añadir: dentro de los monasterios. El legislador sale en defensa de la tolerancia de Dios, no en el sentido de justificarla, sino de afirmar su existencia. La mentalidad a la que se opone niega la tolerancia de Dios a costa de negar su omnisciencia; el legislador afirma la tolerancia no sólo afirmando la omnisciencia divina, sino trasformando dicha tolerancia en sabiduría. En definitiva, el texto del santo ofrece una imagen de Dios distinta de la que se le suele atribuir: la de un Dios justiciero. Frente a ese Dios justiciero, él presenta un Dios tolerante, porque es sabio, y en definitiva misericordioso.

c) *La sabiduría*. Es uno de los atributos divinos de más arraigo en la Escritura. La sabiduría es más que un saber o conocer. Implica el ordenamiento de unos medios a un fin. El fin, como en toda la historia sagrada, no es otro que la salvación del hombre. Los medios son la concreción, distinta en cada caso, de la sabiduría. En el presente, el medio es la tolerancia, que consiste en suspender provisionalmente o aplazar el ejercicio de la justicia. El fin que persigue esta manifestación específica de la sabiduría de Dios lo dejó formulado san Pedro en su segunda carta: los aplazamientos de Dios o su paciencia están al servicio de la salvación de los hombres, previa su conversión ¹⁹³. Cuando el

190. *Conf.* 3,6,11.

191. «Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae *supra* eumdem oculum animae meae, *supra* mentem meam, lucem incommutabilem...» (*Conf.* 7,10,16).

192. Cf. Sb 1,6; 11,24(23); 12,20; Si 5,6; Ez 33,11; Rm 2,4; 1 P 3,9, etc.

193. 2 Pe 3,8: *No retrasa el Señor el cumplimiento de la promesa, sino que usa de paciencia con vosotros, no queriendo que algunos perezcan, sino que todos lleguen a la conversión.*

santo trata este problema suele añadir otros motivos: enseñar al cristiano a servir a Dios por Dios mismo y no por otros motivos, advertir a los sanos y puros, etc.¹⁹⁴.

De los tres atributos divinos debidamente armonizados el legislador extrae una conclusión explícita (*ergo*) para el futuro¹⁹⁵, con doble presentación: «A Él, pues, tema desagradar el varón santo: así evitará querer agradar con malicia a una mujer. Para evitar el deseo de mirar con malicia a una mujer, piense que Él todo lo ve»¹⁹⁶. Dos de los conceptos presentes en el texto reclaman un breve comentario; el del temor y el de agradar/ver con malicia a una mujer.

Señalamos en su momento¹⁹⁷ cómo, de forma casi unánime, los comentaristas interpretan que el santo piensa aquí en el temor casto que, en última instancia, se identifica con el amor. Tal interpretación no la excluye el texto, pero tampoco la reclama necesariamente. El simple empleo del verbo *timere* deja abierta la puerta a cualquiera de las dos clases de temor contempladas por él: el temor servil o el temor casto. La tendencia favorable al temor casto se fundamenta en el presupuesto de que el legislador se ocupa en el capítulo, sin más distinciones, de la castidad consagrada, virginidad o celibato, y en la inconsistencia de una concepción de la castidad perfecta basada en el miedo, que obviamente desentona de otras tomas de posición del santo. En este modo de argumentar, sin embargo, funciona la lógica, pero falla la premisa. Si el legislador se mantuviese en la perspectiva de la mística de la castidad consagrada, nada sería más lógico que pensar en el temor casto¹⁹⁸. Pero al considerar el argumento del capítulo señalamos ya que no era tanto la mística como la ascética de la castidad. Y a este nivel el temor mantiene todavía su función positiva: ser medio por el que entre el amor, conforme al principio bíblico según el cual el temor es el comienzo de la sabiduría¹⁹⁹. No es que haya

194. Cf. *Gen. Litt.* 11,8,10; *ciu.* 1,8; *pat.* 1,1.

195. También se podría leer entre líneas otra conclusión implícita para el pasado. En el caso de que ellos mismos u otros hayan caído en lo que él prohíbe y no hayan sentido la justicia de Dios sobre sí, los siervos de Dios han de extraer dos conclusiones. Una negativa: sería un error pensar que Dios no lo ve; otra positiva: convertirse. De hecho, la mención de la sabiduría debe conducirlos a preguntarse por el sentido de ese extraño proceder de Dios desde criterios humanos.

196. «Illi ergo uir sanctus timeat displicere, ne uelit feminae male placere. Illum cogitet omnia uidere, ne uelit feminam male uidere» (*praec.* 4,5, l. 99-101).

197. cf. parte primera, *Estudio Agustiniano* 38 (2003) 51-52.

198. Cf. *s. uirg.* 38,39.

199. Pr 1,7. A propósito de este texto, escribe Clemente de Alejandría: «Es un regalo hecho por el Señor, mediante Moisés, a los indóciles y duros de corazón, porque a quienes no conquista la razón, los pacifica el temor» (*Stromata* II 37,2 Fuentes patrísticas, 10, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 129).

que excluir necesariamente el temor casto, sino que el temor servil tiene su sentido ²⁰⁰ en el contexto del capítulo ²⁰¹. Quizá no nos resultara tan extraño si pudiéramos conocer más en detalle la vida de aquellos siervos de Dios, sobre todo su formación al entrar en el monasterio. Aun sin existir el noviciado como institución canónica, bien pudiera tratarse de una Regla para novicios. En todo caso, aceptando que fue escrita en torno al 397, los siervos de Dios, independientemente de los años que hubieran cumplido, eran aún religiosamente jóvenes. Hasta se podría considerar prácticamente a todos en «período de formación». Y si bien es cierto que hay que proponer unas metas elevadas que estimulen el esfuerzo, también lo es que conviene asegurar bien los cimientos.

El adverbio *male* encierra en sí un valor que es necesario poner de relieve. Desde él se puede responder a algunos críticos del presente capítulo de la Regla, especialmente por lo que se refiere a la visión que ofrece de la mujer. Ya valoramos positivamente el que, en su contexto cultural y monástico, considerase normal ver o incluso mirar a la mujer sin juzgarlo pecado. Ahora hay que añadir algo más: el texto no prohíbe buscar agradarlas, siempre que no se haga con malicia o intenciones menos rectas. La prohibición explícita de buscar agradarlas con malicia implica que acepta el buscar agradarlas siempre que se haga sin malicia. El legislador, pues, deja abierta la puerta a una relación personal y sana con la mujer. Lo dicho vale también para el ver/mirar: si necesita prohibir específicamente un mirar/ver con malicia es porque cabe un ver/mirar sin ella.

Esta malicia hay que entenderla desde el parágrafo cuarto. Se da cuando lo que está detrás es el deseo de mujeres o el querer ser deseado por ellas, con un deseo estimulado por la concupiscencia de la carne. Cuando esta no aparece en la raíz ni, en consecuencia, brota de ella la rama del deseo lascivo, nada impide el agradar como tampoco el ver o mirar a una mujer.

Lo dicho se puede extender al tacto (un beso, por ejemplo), al afecto (la amistad) y a la conversación de que habla en el parágrafo cuarto. Es cierto que también estos gestos o actitudes pueden ponerse al servicio de la concu-

200. Sobre él, cf. *ep. Io. tr. 9*; *s. uirg.* 38,39; *en. ps.* 127,7ss; *gr. et lib. arb.* 18; *s.* 161,7,7ss.

201. San Agustín trata con frecuencia el tema de la castidad unido a Dios como testigo. «Ipse timendus est in publico, ipse in secreto. Procedis, videris; intras videris; lucerna ardet, videt te; lucerna extinta est, videt te: in cubiculum intras, videt te; in corde versaris, videt te. Ipsum time, illum cui cura est ut videat te; et vel timendo castus esto. Aut si peccare vis, quaere ubi te non videat, et fac quod vis» (*s.* 132,2,2). El temor al que aquí se refiere es inequívocamente el servil, puesto que antes ha hecho referencia al temor a las leyes. Cf. también *s.* 145,3.

piscencia; pero no necesariamente; igual que la mirada o la voluntad de agradar, pueden proceder de una intención sana. Otra cosa es que, por considerar sólo este segundo aspecto, se olvide el primero y luego se paguen las consecuencias. En definitiva, en la Regla san Agustín no presenta ni mucho menos la concepción de la mujer que a menudo se le atribuye.

Pero volvamos ya al párrafo de que nos estamos ocupando. El adverbio *male* acompaña a dos verbos: *agradar* (*placere*) y *ver* (*videre*). Uno y otro están dentro de una oración subordinada final (*ne*), como infinitivos concertados que tienen por sujeto al siervo de Dios y por complemento directo a la mujer. Las respectivas oraciones principales tienen una construcción paralela, incluyendo también un infinitivo concertado que es el mismo de la oración subordinada²⁰², cuyo complemento es Dios. En el primer caso, el santo pone al siervo de Dios en la alternativa de tener que elegir, en la circunstancia concreta, entre Dios y la mujer. Y la opción versa sobre el agradar/desagradar. Se trata de confirmar una opción hecha en el momento de entrar en la vida monástica. Para quien parta de que el santo se ocupa en el capítulo de la castidad consagrada, sin más distinciones, su modo de expresarse resulta extraño. En ese supuesto, desde la teología paulina del celibato o virginidad expuesta en el capítulo séptimo de la primera carta a los Corintios, cabía esperar que motivase lo que ordena en la voluntad de agradar a Dios, que distingue al célibe/virgen del casado o de la casada²⁰³. La distancia del texto paulino aludido se manifiesta en otros dos particulares. El primero se refiere a la mujer; en él aparece contrapuesta a Dios como objeto de agrado; contraposición ausente del texto agustiniano; esta se da más bien entre los dos modos de agradar a la mujer. El segundo se refiere a la preferencia por el verbo «desagradar» en vez de «preocuparse por». El santo ha preferido quedarse en un plano inferior. Se conforma con no desagradar a Dios. Es el nivel en que se ha colocado al componer el capítulo.

En el caso anterior, san Agustín ha jugado con los sentimientos: temer/agradar; en el segundo caso cambia de referencia e introduce el criterio del conocer (pensar/ver). Pero el objetivo al que se propone llegar es el mismo: impedir que los ojos del siervo de Dios queden prendidos de una mujer o que este busque que queden prendidos los de ella en él.

Y ahora podemos volver a los aspectos literarios. No cabe duda de que la segunda conclusión que saca el legislador: «piense que él todo lo ve, para

202. Con la diferencia de que en vez de *agradar* (*placere*), emplea *desagradar* (*displacere*), su versión negativa.

203. *El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor* (1 Cor 7,32).

evitar el deseo de mirar con malicia a una mujer» remite al contenido del primer punto del párrafo cuarto. Y nos parece también probable que la primera conclusión pueda interpretarse como una referencia al párrafo tercero y, a la vez, como explicitación del mismo. ¿No se referirá a la misma cosa cuando allí prescribe no servir de escándalo a la mirada de nadie (*offendere aspectum*) y cuando aquí prohíbe buscar agradar con malicia a una mujer? Tendríamos de nuevo el quiasmo, que ahora se podría componer asociado al punto inicial de este párrafo quinto. Sus términos serían los siguientes:

- 2. No debe pensar quien deja sus ojos prendidos en una mujer...
- 1. (No debe pensar) quien goza de que los ojos de una mujer queden prendidos en él...
- 1. para evitar agradar con mala intención a una mujer
- 2. para evitar ver con mala intención a una mujer

El último punto del párrafo contiene la justificación bíblica del temor que acaba de recomendar. Tal recomendación, viene a decir, no es fruto de su modo particular de ver las cosas. No es él quien quiere infundir miedo; es la Escritura misma quien lo hace. Y no de una forma genérica, sino metiendo directamente el dedo en la llaga: «Pues también en este ámbito recomienda temerlo el siguiente texto de la Escritura: Abominable es ante el Señor el que deja prendidos los ojos» (Pr 27,20) ²⁰⁴. A partir de este texto se comprende cómo todo el razonamiento del párrafo cuarto estaba dirigido a distancia por la Escritura. En segundo lugar, el texto permite comprender también la gravedad que el santo asigna al pecado de que se ocupa: es una abominación ²⁰⁵.

Es sabido cuán abundantemente alimenta la Escritura el pensamiento de san Agustín. Pero su nivel no hay que medirlo sólo por el conjunto de citas explícitas o de referencias más o menos claras. Para adquirir una visión completa hay que calar más hondo. Con frecuencia él reflexiona o argumenta teniendo como trasfondo un texto, un pasaje o una escena bíblica que no sale a la superficie. Tal puede ser el caso de este párrafo quinto.

A propósito del apartado anterior, referido al testigo humano, indicamos cómo el santo podía estar explotando el sentimiento de pudor, que él vincula con el pecado original. No descartamos que esta escena de los comienzos de la historia de la salvación ofrezca asimismo el hilo conductor de este apartado sobre el testigo divino.

204. «Illius namque et in hac causa commendatus est timor, ubi Scriptum est: *abominatio est domino defigens oculum* (Prov 27,20 LXX)» (*praec.* 4,5, 1.101-102).

205. En un sermón san Agustín señala que cuando se abomina a un hombre, ese hombre deja de parecer hombre: «abominamini, nec uobis homo uidetur» (*s.* 9,9,12).

El punto de partida lo tomamos de un texto de uno de sus Comentarios al Génesis. El que sea un poco posterior a la fecha que asumimos para la Regla no le resta interés. El santo relata cómo, al comienzo, Adán y Eva se hallaban desnudos, aunque sin tener conciencia de ello porque Dios mantenía su pensamiento elevado en las cosas celestiales, hasta que, después del pecado y como castigo, sintieron el vergonzoso movimiento de sus miembros. Y sigue:

Por tanto, les afectó del mismo modo que afecta a los hombres al hallarse bajo los ojos de otros hombres. Y era castigo del pecado ese sentirse afectados (que se manifestaba en) querer que quedase oculto a aquel a quien nada puede quedar oculto y querer esconder su carne a quien inspecciona el corazón ²⁰⁶.

Salta a la vista la cercanía textual y conceptual del pasaje respecto al contenido del párrafo quinto. La expresión con la que indica que a Dios nada se le puede ocultar es la misma utilizada en la Regla; idéntico es también el contexto en que aparecen: en relación con el ámbito sexual y con Dios como inspector del corazón. Adán y Eva querían ocultar a Dios el hecho vergonzoso de unos miembros desobedientes al imperio de la voluntad, algo que el comentarista considera absurdo, dado que la mirada divina penetra hasta el corazón. Es el mismo razonamiento que encontramos en la Regla. Pero podemos ir más lejos todavía. Desde esa escena bíblica se pueden explicar otros particulares.

En el paraíso Dios castigó de inmediato el pecado de los trasgresores. Si en la Regla se apresura a dar explicación de por qué Dios se muestra tan tolerante, ¿no se deberá a que el santo tiene en mente el proceder de Dios en esa circunstancia? Comentando el relato de los primeros padres, san Agustín se pregunta extrañado cómo Adán se dejó seducir, esto es, engañar, dado el estado de plena lucidez intelectual de que gozaba en el paraíso. Para responder toma nota de la afirmación de san Pablo de que no fue él el seducido (1 Tim 2,14), esto es, inducido a error. Su caída en el pecado tuvo otra causa: la vinculación que mantenía con Eva ²⁰⁷ o, más en concreto, el temor de contris-

206. «Sic ergo affecti sunt, ut solent affici homines sub oculis hominum; et talis affectio de peccati poena erat: eum latere velle quem latere nihil potest, et ab eo carnem occultare qui cordis inspector est» (*Gn. litt.* 11,34,46).

207. «... ita credendum est, illum virum suae feminae... ad Dei legem transgrediendam, non tamquam verum loquenti credidisse seductum, sed sociali necessitudini paruisse. Non enim frustra dixit Apostolus: *Sed et Adam non est seductus, mulier autem seducta est* (1 Tim 2,14)» (*ciu.* 14,11,2).

tarla si no aceptaba su oferta ²⁰⁸. Su pecado fue fruto, sigue diciendo el santo, de «cierta benevolencia propia de amigos, por la que a menudo se ofende a Dios para que el amigo humano no se convierta en enemigo» ²⁰⁹. Con otras palabras, según nuestro comentarista, el Adán espiritual pecó únicamente por agradar a su mujer. Ahora bien, tenemos aquí un marco adecuado para comprender el texto: «A Él, pues, tema desagradar el varón santo; así evitará querer agradar indebidamente a una mujer». Fijémonos en términos «desagradar», «santo», «agradar».

«Desagradar». Como ya indicamos, el lector de hoy se hubiera sentido más cómodo si, en vez de formular la idea en forma negativa, lo hubiera hecho en términos positivos. Pero si el santo tenía en mente la escena paradisiaca, se comprende que haya hecho la opción que hizo, porque refleja la realidad de lo que allí aconteció: Adán y Eva desagradaron a Dios, y es lo él que quiere evitar.

«Santo». Detrás de este adjetivo se esconde la condición «espiritual» de Adán antes de cometer el pecado, que hace difícil entender su pecado ²¹⁰. Es probable que en la Regla el *uir sanctus* no se refiera específicamente al siervo de Dios consagrado, sino genéricamente a todo cristiano que viva conforme a la fe. Equivaldría a decir: por santo que uno sea, no está libre del peligro. Más santo era Adán, y cayó.

«Agradar a una mujer». Volvemos a lo dicho anteriormente. Hoy leeríamos más a gusto el texto si el santo hubiese hablado de agradar a Dios ²¹¹ aun a costa de desagradar a una mujer. Pero esa forma de expresarse se comprende, si detrás de ella se advierte la referencia a lo que san Agustín entiende que ocurrió en el Paraíso: el deseo de agradar a su mujer, fue el causante de que también Adán pecara.

208. «Ita et Adam, posteaquam de ligno prohibito seducta mulier manducavit, eique dedit ut simul ederent, noluit eam contristare, quam credebat posse sine suo solatio contabescere, si ab eius alienaretur animo, et omnino illa interire discordia» (*Gn. litt.* 11,42,60).

209. «Non quidem carnis victus concupiscentia, quam nondum senserat in resistente lege membrorum legi mentis suae; sed amicali quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus» (*Gn. litt.* 11,42,60).

210. «Illud magis movet, si iam spiritualis erat Adam, quamvis mente, non corpore, quomodo credere potuit quod per serpentem dictum est...» (*Gn. Litt.* 11,42,58).

211. «Virgines quod licebat noluerunt, ut plus placere ei cui se devoverunt. Ambierunt illam maiorem pulchritudinem cordis sui...» (s. 161,11,11). El agradar a Dios es una forma de presentar el ideal monástico: «Et si qui sunt inter eos, qui eo proposito ad sanctam militiam venerint, ut placeant cui se probaverunt (2 Tim 2,4), cum ita vigeant viribus corporis et integritate valetudinis, et non solum erudiri, sed etiam secundum Apostolum operari possint...» (*op. mon.* 22,26); «Sed illae non cogitant quemadmodum non puniantur a Deo, sed quomodo placeant Deo, pulchritudine interiore, decore occulti hominis, decore cordis, ubi illius oculis nudaae sunt; nudaae intus, non foris; integrae et intus et foris» (s. 161,12,12).

El paralelismo se puede establecer en los siguientes términos. De un lado están los datos de la historia bíblica: Adán, varón ²¹² «espiritual», optó por desagradar a Dios por querer agradar indebidamente a su mujer; de otro, la exhortación del legislador: tema el varón santo desagradar a Dios y así no querrá agradar indebidamente a una mujer. De una parte, el error de Adán consistió en querer ante todo agradar a su mujer y de ahí se siguió que desagradase a Dios ²¹³: antepuso la mujer a Dios; de otra, la clarividencia del hombre santo consistirá en optar por no desagradar a Dios y de ahí se seguirá el no querer agradar indebidamente a una mujer: anteponer Dios a la mujer.

Si detrás de este párrafo estuviese efectivamente la voluntad de sacar del pecado de Adán y Eva las conclusiones para el caso concreto que le ocupa, se comprendería el conjunto del párrafo ²¹⁴ y hasta sus detalles. Y, como corolario, se obtendría otro argumento en favor de que la Regla fue escrita originariamente para varones. En efecto, la base bíblica sobre la que se cimienta la argumentación no hace fácil la aplicación a mujeres.

13.2. Implicación de los demás siervos de Dios

Hasta el presente el legislador ha tomado en consideración la ascética de la castidad como tarea de cada siervo de Dios. Le ha señalado lo que debe o no debe hacer, le ha indicado el por qué y le ha ofrecido algunas consideraciones, elementales ciertamente, que le han de ayudar. Ahora, en este último párrafo de la primera parte del capítulo, el legislador trasciende el ámbito individual e implica a otros agentes en la salvaguarda de la castidad de los demás.

En el párrafo aparece por dos veces la palabra «guardar» (*custodire*), en ambos casos como verbo de la oración principal. Pero tanto el sujeto como el complemento directo son distintos en cada caso. La primera vez tiene como sujeto, no explicitado, a los siervos de Dios y como complemento directo la pureza o castidad; la segunda tiene por sujeto a Dios y por complemento directo a «vosotros», los siervos de Dios. El mismo texto nos ofrece, pues, el criterio para establecer la división del párrafo.

²¹². Aunque en un primer momento sea equivalente de *homo*, en los textos citados representa ya al *vir*, contrapuesto a la *femina*.

²¹³. De quienes temen más desagradar a los hombres que a Dios habla también en *s. uirg.* 34,34, pero referido a quienes no vuelven a casarse por motivos humanos.

²¹⁴. Y podríamos decir que del capítulo, en cuanto que está centrado sobre la mirada. No olvidar que el pecado de Eva tuvo su comienzo en el sentido de la vista: *Y como vio la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista...* (Gen 3,6).

13.2.1. La protección, obra de Dios

La protección de Dios no entra por sí misma en el discurso, sino sólo en cuanto requerida por la norma concreta que el legislador acaba de dar: cuando los siervos de Dios se hallen juntos en la Iglesia o en cualquier otro lugar donde haya mujeres, han de proteger recíprocamente su pureza ²¹⁵. A continuación da la razón de lo preceptuado, sirviéndose de la partícula explicativa *enim*: «pues Dios, que habita en vosotros, os protegerá, sirviéndose de vosotros mismos, también de este modo»²¹⁶. La segunda proposición explica la primera; esto es, la primera sirve de base a la segunda. Por eso hemos comenzado por esta última.

Por falta de atención, algunos comentaristas interpretan el texto en el sentido de que será Dios quien proteja la pureza de los siervos de Dios, aunque por medio de los demás miembros de la comunidad. Ven en el texto la afirmación de un principio fundamental del pensamiento agustiniano: la castidad, como todas las demás virtudes, es un don de Dios. Evidentemente, tal idea formó parte del patrimonio religioso de san Agustín desde muy pronto. Se diría que desde la conversión. Y se diría también que el convencimiento le llegó no por vía intelectual, sino por vía de experiencia ²¹⁷. Pero no es eso lo que afirma el texto de la Regla, aunque quepa sobreentenderlo: si se relaciona con Dios el efecto, se puede relacionar también con él la causa que lo produce. Lo que propiamente dice el texto es que Dios protegerá a los siervos de Dios. ¿De qué los protegerá? De la destrucción a que conduce el fijar los ojos con malicia (*male*) en una mujer. Para entender el pensamiento del santo es importante tomar nota de la conjunción ilativa *ergo*, segunda palabra del párrafo. Lo afirmado es consecuencia de lo que precede. Y lo que precede es la cita de Pr 27,20 (LXX), que declara como abominación para el Señor el dejar prendidos los ojos en una mujer y hacerlo con malicia, como interpreta

215. «Quando ergo simul estis in ecclesia et ubicumque ubi et feminae sunt, inuicem uestram pudicitiam custodite» (*praec.* 4,6, l. 103-103).

216. «deus enim qui habitat in uobis, etiam isto modo custodiet uos ex uobis» (*praec.* 4,6, l. 104-105).

217. En todo caso, es idea que repite con toda claridad en las mismas *Confesiones*. Conocido es el texto del libro décimo por ir asociado a la célebre oración que tanto incomodaba a Pelagio: «Da quod iubes et iube quod uis. Imperas nobis continentiam. *Et cum scirem* –ait quidam– *quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius erat hoc donum* (Sap. 8,21)» (*conf.* 10,20,40). A este mismo texto bíblico había recurrido ya antes, al referir su estado previo a la conversión misma, cuando aún ni se planteaba la posibilidad de entrar por ese camino. Cf. *conf.* 6,11,20.

san Agustín, según se deduce del contexto. Ahora bien, la abominación aparece vinculada en los textos legislativos a pecados de naturaleza sexual ²¹⁸; de otra parte, el santo la asocia a la destrucción de Jerusalén y su templo ²¹⁹. Este doble significado permite asociar el concepto de abominación con 1 Cor 3,16-17 que habla de profanación y destrucción. A esta misma idea nos conduce otro particular del texto que comentamos. En él Dios es contemplado específicamente en cuanto que «habita en vosotros». Lo que equivale a considerar a los siervos de Dios como templos de Dios. De nuevo aparece, ahora con mayor certeza, la referencia a 1 Cor 3,16-17, según el cual Dios destruirá a quien profane su templo.

Templo de Dios es, sin duda, el siervo de Dios que eventualmente deja sus ojos lascivos prendidos en una mujer, y templo de Dios puede ser eventualmente la mujer sobre la que deje prendidos los ojos. En cuanto profanación de ese templo, el pecado interior que testimonia la mirada impura acarrea la destrucción del sujeto de la profanación. En consecuencia, evitando la mirada pecadora, se evita la profanación del templo; y evitando la profanación del templo, se evita la destrucción de quien lo profana ²²⁰. He aquí a qué se refiere, creemos, el legislador cuando afirma que «Dios os protegerá».

El verbo proteger tiene, pues, un sentido fuerte. Lo que el legislador ve en peligro y, por tanto, necesita protección no es otra cosa que la misma vida, la vida en Cristo se entiende. No es sólo la pureza o la castidad, como suele interpretarse.

Ahora bien, esta protección de cada uno de los siervos de Dios la realiza ciertamente Dios, pero sirviéndose de los demás miembros de la comunidad (*ex uobis*).

218. Cf. Lv 18,22; Dt 22,5.

219. En conexión con la profecía de Dn 12,11. Cf. *ep.* 199,9,28-29. A otro nivel específicamente espiritual, pero en la misma línea de castigo, san Agustín vincula el ser objeto de abominación con el ser desheredados: «... solent abominati dici exhaeredati» (*en. Ps.* 5,8).

220. «Ipsum corpus tuum templum in te est Spiritus Dei. Iam vide quid facias de templo Dei. Si eligeres in ecclesia facere adulterium intra istos parietes, quis esset sceleratus? Modo autem, tu ipse es templum Dei. Templum intras, templum exis, templum in domo tua manes, templum surgis. Vide quid agas, vide ne offendas templi habitatorem, ne deserat te, et in ruinam vertaris» (s. 82,10,13). Aquí se refiere al adulterio cometido de hecho. «Fratres mei, filii mei, estote casti, amate castitatem, amplectimini castitatem, diligitem munditiam: quia deus auctor munditiae a templo expellit imundos» (s. 332,4).

13.2.2. La protección, deber de los demás hermanos

Para empezar, llamamos la atención sobre un detalle que propiamente se refiere a la protección que ejerce Dios. Nos referimos al giro «también de este modo» (*etiam isto modo*), que admite una doble interpretación, una más restrictiva que la otra. En efecto, se puede entender la frase de esta manera: «Pues Dios... os protegerá también de este modo: sirviéndose de vosotros mismos (*ex uobis*)», o de esta otra: «Pues Dios... os protegerá sirviéndose de vosotros mismos también de este modo». En el primer modelo, el santo tendría en mente dos modos como Dios puede proteger a sus siervos: uno directo (por sí mismo), y otro indirecto (por medio de otras personas). En este caso, el texto señalaría el modo indirecto. En el segundo modelo, el santo tendría en mente varias modalidades de actuación indirecta de Dios (por medio de otros). El sentido sería, entonces, el siguiente: Dios acostumbra a custodiar a sus siervos por medio de ellos mismos: una forma concreta, entre otras, es la aquí aludida. Admitiendo que caben las dos formas de interpretación y sin que el texto permita dilucidar la cuestión, nos parece más de acuerdo con el pensamiento del santo el segundo modo de traducción propuesto. De una parte, en principio, implica el reconocimiento de más posibilidades en Dios; de otra, existen distintas formas como los cristianos pueden proteger a otros cristianos, que no están contempladas aquí.

¿Cuál es la modalidad concreta como Dios protege a unos siervos suyos sirviéndose de otros siervos suyos, a que hace referencia el legislador? Mediante la protección recíproca de la pureza, dice explícitamente el texto. Pero la respuesta no nos deja satisfechos. Lo que queremos saber es el modo como él piensa que se ha de llevar a cabo esa custodia recíproca. Y es aquí donde surge la mayor dificultad en la interpretación del párrafo. Sin duda los destinatarios del texto conocían muy bien qué era lo que ordenaba el legislador. A nosotros no nos queda sino hacer conjeturas.

Para aventurar la respuesta, contamos con algunos datos de la misma Regla: a) el legislador tiene en mente determinadas situaciones concretas: cuando se hallen *simul* en la Iglesia o en cualquier otro lugar donde haya mujeres. b) Cuanto se ha dicho hasta ahora en el capítulo ha estado relacionado con el ver mujeres o el ser vistos por otros siervos de Dios ²²¹. De no contar con este segundo dato, sería más fácil hacer una conjetura, pensando en la posibilidad del contacto contemplada en el párrafo cuarto: invitaría a estar juntos, para así evitar roces con mujeres o apretujones de ellas ya al entrar a

221. Así lo confirma el mismo san Agustín en el párrafo siguiente: «Et si hanc de qua loquor oculi petulantiam in aliquo vestrum adverteritis...» (*praec.* 4,6, l. 106-107).

la Iglesia, ya dentro de ella en los días de grandes aglomeraciones ²²². ¿Pero no valdría esta explicación también para las circunstancias señaladas? No cabe excluirla. Es cierto que para el sentido de la vista la distancia es un impedimento menor que para el del tacto. Pero también lo es que la distancia sigue siendo un impedimento, y tanto más en lugares poco iluminados, como podían ser los templos. Aunque el texto habla en términos generales, es posible que el santo tuviese en mente de un modo muy particular las vigiliias ²²³. Por bien iluminadas que estuviesen, nunca estarían lo suficiente para facilitar una buena visión. En ese contexto, reducido el campo de visión, el estar juntos al menos dificultaba el que los ojos de los siervos de Dios se cruzaran lascivamente con los de cualquier mujer ²²⁴.

Esta interpretación sólo cabe desde determinada traducción del adverbio *simul*. Si se traduce por «juntos» en el sentido espacial, queda excluida. En efecto, la interpretación se coloca en un momento anterior al previsto por el legislador; supone que éste ordena que se pongan juntos, algo que él ya da por hecho. Si, en cambio, se asigna al adverbio un significado temporal, todo es posible. Su sentido podría ser éste: cuando cuadre que os encontréis en la Iglesia a la misma hora, protegéd mutuamente vuestra pureza, manteniéndoos juntos. En definitiva, nada nuevo sobre lo preceptuado en el párrafo segundo.

A favor de esta interpretación cuenta el que es válida también para los otros posibles escenarios contemplados y el que enlaza perfectamente con el párrafo anterior, como reclama el *ergo* inicial. Para prevenir contra todo tipo de miradas lascivas el santo hacía saber a los siervos de Dios que era muy difícil que no fueran vistos por nadie. El argumento, como señalamos ya, lo consideraba muy eficaz debido a la naturaleza del pecado. De acuerdo con ello, aquí sugeriría precisamente la cercanía física para que el potencial pecador tenga siempre a su lado el testigo que le retraiga de entrar por ese camino.

222. Cf. lo dicho en la primera parte de este estudio, notas... 112-126. A propósito de la ordenación por san Epifanio de Paulino como presbítero para servicio del monasterio de Jerónimo, escribe A. de VOGÜÉ: «Sans doute peuvent-ils la célébrer (la Eucaristía) et la recevoir à l'église, mais cette célébration commune de la messe, qu'attesteront dans peu de temps Augustin et Jérôme lui-même, ne va sans inconvénients pour les ascètes, hommes ou femmes, qui y sont astreints. Pour éviter, en particulier, une promiscuité qui engendre des tentations, il paraît préférable d'assister à la messe chez soi, dans l'oratoire du monastère» (DE VOGÜÉ, 3,20). Y remite a lo que cuenta Paladio (*Historia Lausiaca* 59,2) acerca de la vigen Taor que, por ser demasiado bella, evitaba asistir a la Eucaristía los domingos.

223. Cf. s. Mainz 5,5. texto citado en la primera parte de este estudio, nota 119.

224. Hablando de los monjes de Vercelli, san Ambrosio, escribe: «separati a coetu mulierum, sibi ipsi invicem tutam praebent custodiam» (*ep.* 63,82).

14. Reflexiones finales

Nuestro comentario de esta parte del capítulo cuarto deja ver cómo todo gira en torno a la mirada lasciva, desde el primer párrafo hasta el último, el sexto. De forma explícita aparece por primera vez en el tercero y por última en el quinto. Aunque ni los dos primeros ni el último la mencionan por su nombre, sólo leyéndolos con esta clave alcanzan su pleno sentido: esa mirada lasciva la puede suscitar y alimentar un modo de vestir llamativo; la salida del monasterio puede convertirse en circunstancia que la posibilite; el coincidir con mujeres, sea en el lugar que sea, puede ser ocasión que la favorezca. Considerando a san Agustín como un realizador cinematográfico y a la Regla como la producción ejecutada, se podría decir que esta tiene como argumento la lascivia y como protagonista la mirada.

Nuestro comentario revela también cómo el desarrollo del argumento obedece a una dinámica propia. El realizador no muestra de entrada el rostro de la protagonista, pero, a través del entorno que describe, inmediatamente dirige hacia ella la mente del espectador (párrafos 1 y 2), la presenta en primer plano, con rostro y nombre propios (párrafos 3 y 4a). Pero acto seguido, para que nadie se deje embaucar por ella, saca a la luz su verdadera y maligna catadura (párrafo 4b). Por último, orienta sobre cómo desembarazarse de ella (párrafo 5), en lo que los demás pueden jugar un papel importante (párrafo 6). Tal es el guión, lleno de lógica y de dinamismo.

¿Por qué el realizador ha elegido dicho argumento y dicha protagonista para su producción? Responder correctamente a estas preguntas es imprescindible para entender la película. La elección del argumento se entiende bien si se considera la película como formando parte de una serie. La serie, en su conjunto, tiene en última instancia argumento antropológico, tomando como punto de partida las diversas dimensiones constitutivas del hombre. Pero la perspectiva desde la que las contempla: no en su desarrollo en plenitud, sino en cuanto susceptibles de verse afectadas o en cuanto afectadas de hecho por un mal que impide ese desarrollo, permite defender que el argumento inmediato es el mal específico de cada dimensión. En el caso presente, la lascivia o lujuria, como indicamos.

También requiere explicación el hecho de que haya elegido la mirada (lasciva) como protagonista. Una primera explicación se puede obtener desde la naturaleza de la mirada misma. Refiriéndose al momento de su adolescencia en que la lascivia se apoderó de él, san Agustín utiliza primero la imagen de un manantial y, luego, la de un torrente en crecida que arrastraba su frágil edad y, discurriendo entre las rocas de sus apetitos, le conducía a un abismo

de torpezas²²⁵. La imagen del torrente es dinámica al máximo. Es posible resaltar diversos momentos cualificados: en el primero, el agua está oculta bajo la tierra; en el segundo, sale a la superficie; luego, enriquecido con otras aportaciones de agua que recibe en su curso, adquiere tal fuerza que arrastra consigo cuanto cae en él y lo lleva hasta el «abismo». Tal es la imagen. Haciendo la aplicación, la mirada equivaldría al segundo momento. En ella tiene lugar la primera manifestación de algo que hasta entonces ha estado oculto. Continuando con la imagen, si se quiere intervenir y evitar el efecto destructor del agua, no se ha de esperar a hacerlo sobre el torrente en crecida, sino en su misma aparición, ya sea cegando la fuente, ya sea encauzando el agua debidamente. Es lo que creemos que hace la Regla: enfrentarse al mal en el mismo momento en que se revela al exterior. Antes no siempre es posible porque no se conoce; después sería demasiado tarde y requeriría demasiado esfuerzo que, por otra parte, resultaría inútil. Quizá lo había leído en Ovidio: «*Principiis obsta: Haz frente al mal desde el primer momento: tarde llega la medicina, cuando el mal se ha desarrollado demasiado tiempo*»²²⁶.

Una segunda explicación la podemos derivar de los destinatarios del escrito. Dadas las circunstancias concretas de su modo de vida, la lascivia hallaba en la mirada su más fácil y, a veces, única forma de manifestarse. De una parte, tiene un radio acción superior a cualquier forma de contacto físico; de otra, es sumamente veloz; por último, era posible que algunos concediesen poca importancia a la simples miradas lascivas, siempre que no diesen pasos ulteriores. Los presupuestos del legislador son sobre todo dos: ese hecho exterior es ya revelación de un mal interior; y quien no ataja el mal desde el principio puede verse arrollado por él e ir a parar a donde nunca pensó poder llegar.

Leyendo los comentarios al capítulo cuarto de la Regla sorprende la dureza de la crítica contra su autor a propósito del modo de abordar el tema de la mujer. Hemos de reconocer que en alguna ocasión nos hemos preguntado si teníamos delante el mismo texto. Nos referimos en concreto al comentario de C. Boff. Examinando detenidamente el capítulo cuarto no hemos percibido en modo alguno que martillee *ad nauseam* sobre el peligro de la mujer, ni que la insistencia llegue a hastiar, ni que haya obsesión alguna; en ningún modo advertimos que se trate a la mujer como una cosa, que no se enseñe a

225. Cf. *Conf.* 2,2,2. Recordemos que este libro segundo de las *Confesiones* se corresponde estructuralmente con el capítulo cuarto de la Regla. Cf. *Estructura (IV)*, en *Estudio Agustiniiano* 487-524: 494-497.

226. *Remedia amoris*, 91.

relacionarse con ella de forma madura, que se la vea como «el acabose»²²⁷. El interés por el tema de la castidad o, más exactamente, de su reverso, la lascivia, llevó al legislador a ocuparse de la relación del siervo de Dios con la mujer. El santo lo hace desde distintas perspectivas. Pero eso no es obsesión; es sana metodología. Que la mujer se puede constituir en peligro para el siervo de Dios, nadie lo podrá negar²²⁸; pero tampoco se podrá negar que el peligro no lo ubica el legislador sólo en ella, sino también en el siervo de Dios. Que la concepción que tenía san Agustín de la sexualidad dista mucho de la actual, nadie lo discutirá. Pero, al mismo tiempo, hay que afirmar que, si en la Regla no contempla la tendencia sexual en forma positiva, se debe sencillamente a que el santo no habla de ella en sí misma, sino de su manifestación «deformada» y dominada por la concupiscencia. La confusión entre sexualidad y concupiscencia que se oculta en ciertos juicios deja entender que el autor de los mismos trabaja con idénticos presupuestos que atribuye a san Agustín. ¿Que podía haber hablado positivamente de la tendencia sexual? De acuerdo. Pero no somos nosotros quiénes para imponer proyectos o dictar argumentos para producciones ajenas.

PÍO DE LUIS, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

227. Es cierto que el autor lo presenta como impresiones de un joven religioso, pero parece asumir como propios sus puntos de vista.

228. Al respecto, invitamos a leer una de las tradiciones peruanas del célebre escritor, también peruano, Ricardo Palma que lleva por título «Entre santa y santo, pared de calicanto» (*Tradiciones peruanas completas*, Aguilar 1961, 387-388).

La primera edición castellana del Catecismo de Heidelberg(1627)

INTRODUCCIÓN

Este artículo responde a la localización de una muy antigua y venerable versión al castellano del *Catecismo* de Heidelberg, la primera versión castellana. Su relativamente temprana fecha –1627–, así como los intentos documentados por introducirlo en los dominios españoles, son un testimonio de la actividad y tesón de Juan Aventroot, reformado holandés, deseoso, a todo trance, de hacer partícipes a los españoles de lo que constituía la expresión de su fe.

Tal edición se adelanta en un año a la más antigua edición que hasta ahora resultaba conocida. (Quizá hubo otra anterior, del siglo XVI). Pero la distancia de un solo año no es irrelevante, porque se trata de dos ediciones bien diferenciadas entre sí, de forma que las que parecen unidas en el tiempo, no son tan idénticas como cabría suponer.

En rigor, sería obligado decir que no hay tal «descubrimiento», puesto que no se trata de un escrito que permaneciera oculto, o camuflado bajo otra apariencia o título; ni tampoco es el caso de un texto perdido en la masa de un legajo determinado que nadie hubiera examinado; ni se trata de que otros ojos no se hubieran puesto en él, o que no lo hubiera reconocido. Nada de eso cuadra en esta ocasión. El texto estaba perfectamente localizado, pero insuficientemente datado y mal asignado a su autor, y la casualidad, la escasa preocupación, o el menosprecio hizo que hasta ahora no hubiera apenas noticia del mismo. He tenido la suerte de poder llegar hasta el texto. Ahora es de justicia hacer honor a la obra referida como, sin lugar a duda, se merece.

Es la edición castellana conocida más antigua, lo que le aporta un valor en sí misma. Pero tal edición no aparece aislada: junto con el *Catecismo* propiamente dicho constan otros escritos, que lo enmarcan, lo sitúan adecuadamente en su momento, y que hablan a las claras de las intenciones del fautor

de la misma, el ya citado Juan Bartolomé Aventroot. Tales documentos encuadran el momento en que apareció esta rarísima edición. Originalmente, el *Catecismo* de Heidelberg no surgió con la intención de ser difundido hacia España, sino de servir de instrumento de educación en la fe –y a la vez, de piedra de toque como confesión de fe– para el Palatinado alemán, en la zona noroeste, limítrofe con los Países Bajos. La versión castellana de 1627 y su difusión indirecta hacia España, –pues directamente estaba destinada a Perú–, obedece a otras causas bien diferentes que las simplemente misioneras. Forma parte de una maniobra político-religiosa totalmente original, y muy poco conocida.

Retomo la cuestión del «descubrimiento». En primer lugar, en su origen (como aparecerá más adelante) es un texto del controvertido y apasionante siglo XVI, con sus enfrentamientos, luchas ideológicas y religiosas, pasiones encendidas; en definitiva, «tiempos recios» como los designaron quienes vivieron entonces. En segundo lugar, es la más antigua versión del catecismo difundida por un calvinista, que intenta intervenir en el ambiente español. En este ambiente se incluye a la mayoría conscientemente católica, por elección y decisión, y también a la masa popular, católica por decisión ajena, en función del principio entonces vigente «cujus regio, ejus religio»; interesa, pues, conocer los enrevesados vericuetos por los que discurrió tan rara edición, así como el fracaso que tuvo.

Finalmente, en los tiempos actuales, claramente ecuménicos, pese a recelos, frenazos y miedos, conocer serena y objetivamente un texto religioso reformado, en el sentido más amplio del término, es una oportunidad magnífica para que todos los que vivimos la condición de creyentes en algún grupo cristiano podamos acceder a este catecismo, sin recelos, sin apasionamiento, sin balas en la recámara; muy al contrario, con el ánimo de extraer del mismo todo cuanto pueda ser útil para conocernos mejor y dar pasos hacia la unidad deseada.

1. Contexto histórico del Protestantismo Español

Al protestantismo español le corresponden, en principio, las características de todo el movimiento reformador europeo, en que están mezcladas las actitudes críticas respecto a la forma de llevar a cabo la religión por parte de las autoridades católico-romanas, y, a la vez, la proclamación de independencia ideológica, basada en el principio de libre interpretación de la Biblia, que termina por ser el principio omnímodo de fragmentación de la unidad.

El deseo de reforma era en realidad una verdadera urgencia, sentida con anterioridad a Lutero, y expresada con voces que reclamaban imperiosamente una salida de la corrupción y el mal ejemplo generalizado por parte de las autoridades eclesiales, con el papa a la cabeza, que constituían una dolorosa piedra de escándalo. Wiclef, Savonarola, Hus, Erasmo,... son algunos de los nombres dignos de mención. En España, en particular, la reforma de los religiosos, propugnada en tiempo de los Reyes Católicos, con Hernando de Talavera a la cabeza, se inscribe en la misma dirección. El retorno a las fuentes, en concreto a la Biblia, tuvo una enorme fuerza, frente a una reflexión teológica gastada, y engolfada en los vericuetos de la escolástica decadente. El deseo de retorno a la Biblia tuvo en España una manifestación privilegiada, con la edición de la *Biblia polígota* de Alcalá, impulsada por Francisco Jiménez de Cisneros (1514-1517).

La lectura de las obras de Erasmo de Rotterdam era frecuente en cualquier lugar de Europa, entre los hombres cultos. España no fue una excepción. Erasmo (1467-1536) fue consejero de Carlos V, y su peso como hombre de indudable valía decantó a los españoles en dos grandes grupos, el de los seguidores incondicionales de Erasmo, y el de los detractores que sospechaban herejías, desviaciones y planteamientos inaceptables. Entre los primeros cabe señalar a Juan de Vergara, Luis Vives o Luis Núñez Coronel, por indicar algunos nombre entre otros posibles; entre los segundos, lugar destacado corresponde a Diego López de Stúñiga y a Sancho Carranza de Miranda. La acritud de unos y otros en posturas irreconciliables llevó a la convocatoria por parte del inquisidor Alonso Manrique de las Juntas de Valladolid, celebradas a partir de la cuaresma de 1527, que llegaron a un punto muerto en la discusión, y que hubieron de ser suspendidas como consecuencia de innúmeros debates. Sin embargo, todo este clima prueba una inquietud por una reforma que también aquí resultaba necesaria¹.

La lucha contra la ignorancia religiosa, que afectaba a grandes estratos sociales, y no sólo a los más humildes, es otra de las características presente en la génesis de las reclamaciones de los protestantes. El nivel de conocimientos y de exigencia intelectual no podían ser más pobres, y las consecuencias se dejaban sentir de manera permanente, y lacerante, en un pueblo que hacía expresa profesión de fe, precisamente la fe que ignoraba y no acertaba a comprender ni a explicar. Tal empeño contra la ignorancia religiosa fue patrimonio católico, tanto como protestante: las personas sensibilizadas, estuvieran en el bando que estuvieran, lamentaban este penoso hecho. El dominico Felipe

¹ M. BATAILLON, *Erasmo y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996²; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 v., Madrid, BAC, 1956.

de Meneses (1514 ó 1515 - 1572) bien podría ser uno de los nombres destacados que en España clama por una elevación del nivel de exigencia, de conocimientos, de predicación, de explicación catequética,... a fin de salir de la pobreza endémica y esterilizadora en que se encuentra sumida masivamente una población que se llama cristiana. Pero el suyo no es el único nombre de quienes trabajan en esa dirección, ya que se añade a los de Juan de Ávila, Gutierre González de Doncel o Andrés Flórez, entre otros muchos posibles.

Otra fuente de peticiones de reforma, de la que Lutero y sus seguidores se hicieron inmediato eco, la constituían los abusos, las ausencias prolongadas, la falta de ejemplaridad de los dirigentes eclesiales, particularmente de los obispos. La peculiaridad española, con la reclamación de los Reyes Católicos, consistió en la erección del Patronato regio que dejaba en manos de los reyes la decisión de elegir personas para ocupar las sedes, tratando de eliminar el absentismo inveterado, los abusos económicos, el acaparamiento de cargos puramente nominales en pocas y ansiosas manos, preocupadas más por las prebendas que por el quehacer pastoral². La búsqueda de buenos pastores era condición imprescindible para recuperar el crédito de la institución eclesial, altamente deteriorado.

La ruptura expresa con Roma por parte de Lutero (31 de octubre de 1517) constituyó la culminación de largas tensiones en las que aparecen entreveradas razones religiosas con planteamientos políticos nacionalistas. La negativa al entendimiento con Roma es también la afirmación de una ruptura, por parte de los nobles que le secundan, con relación al emperador, del que se desentienden, quebrando de esta forma el molde de la sociedad medieval. A partir de entonces la conmoción es inevitable, tanto religiosa como socialmente.

A la publicación y difusión del pensamiento y de las obras impresas de Lutero siguió, imparable, la adhesión de unos y la repulsa de otros, unas veces por convencimiento religioso sincero, y otras veces como consecuencia de los acontecimientos políticos. Carlos V pretendió la reconciliación entre católicos y protestantes, especialmente con la intención de apaciguar el territorio alemán, y convocó la Dieta de Augsburgo (1530), que fue la ocasión de que los reformadores redactaran y expresaran cuáles eran sus convencimientos, recogidos en la *Confesión de Augsburgo*, que contribuyó en cierta medida a una

² T. DE AZCONA, *El tipo ideal de obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana*, en "Hispania Sacra" 11 (1958) 50ss. No es posible dejar de lado la publicación por parte de BARTOLOMÉ CARRANZA DE MIRANDA, *Controversia de necessaria residentia personali episcoporum et aliorum inferiorum Pastorum, Tridentino explicata per Fratrem Bartholomeum Carranza de Miranda, instituti beati Dominici Hispaniae Provincialem*, Salmantica, Andreas de Portonariis, 1550.

mayor difusión del pensamiento luterano. En los años que siguieron a 1520 se fueron publicando los grandes escritos teológicos de Lutero. Poco tiempo después, Juan Calvino llevaba a cabo en Francia y Suiza una actuación similar, tanto por la repetida dirección de la iglesia de Ginebra en dos períodos distintos (1536-1538, y 1541-1546), como por la publicación de sus escritos.

La difusión de tales impresos en España era cuestión de tiempo. Pero desde el primer momento la vigilante Inquisición intentó controlar e impedir que llegaran a España y que extendieran las ideas de los reformadores. No es fácil decir quién resultaba más ingenioso y hábil: si los partidarios de las nuevas ideas intentando métodos para introducir los libros en España; o los oficiales de la Inquisición detectando los mismos para la requisa. Pero, pese a todos los esfuerzos, no pudo impedirse de modo absoluto que, por tierra o por mar, arribaran obras que eran leídas, comentadas o predicadas, según los casos. Los protestantes españoles de aquel siglo XVI actuaron inicialmente en el sigilo, dando a conocer en círculos cerrados sus convencimientos. Pero esos mismos les llevaban a propagarlos, buscando a la vez el máximo posible de seguridad.

Son conocidos los grupos protestantes de Zamora, Toro y Logroño, que resultaron menos famosos que el que se formó en Valladolid y que fue enérgicamente reprimido, tanto por la dureza y ejemplaridad que la Inquisición empleaba, como también por la celeridad que desde su retiro de Yuste urgía Carlos V, sabedor de los problemas que la ruptura había causado en Alemania y poco deseoso de que volviera a suceder otro tanto en España. El auto de fe en Valladolid (mayo de 1559), con toda la parafernalia al uso, pretendía la finalidad que revisten todas las ejecuciones públicas: la advertencia expresa de que no se procedería de manera indulgente en caso de repetición. Y, en efecto, el 8 de octubre de 1559 también en Valladolid, y en septiembre del mismo año 1559 y en diciembre de 1560, esta vez en Sevilla, se procedía sin piedad contra los que integraban el círculo de simpatizantes con las ideas sospechosas. Si en Valladolid habían sido Agustín de Cazalla, su madre Leonor de Vibero y Carlos de Seso los más célebres implicados, y aglutinadores de los demás, en Sevilla destacan los nombres de Constantino Ponce de la Fuente y Juan Gil, conocido como el Doctor Egidio.

En torno a esas personas y lugares, además de otras localizaciones que adquirieron menor difusión e importancia, hay que situar a los grupos más influidos y a la vez más influyentes de la difusión de las ideas reformadas. Se ha afirmado que los protestantes españoles no siempre estaban convencidos plenamente de sus ideas, en un intento de descalificarlos, o de restar importancia a su actuación, dejándola como una presencia desleída y poco firme. Como también se ha dicho en ocasiones que eran más erasmistas que luteranos.

nos en el sentido propio del término³. Lo que no se puede negar es que, errados o no, manipulados por otros o enteramente libres, habían tomado una decisión que afectaba a sus convencimientos religiosos y que se traducía en su actuación pública. Y que tal decisión, en los patrones de la época, resultaba inaceptable para el estilo imperante de que la religión concreta fuese vinculada al territorio regido por un gobernante, de manera que los disidentes se veían forzados a emigrar. El principio estuvo en vigor, de manera prácticamente equivalente en toda Europa. Y, desde la serenidad que proporciona la distancia, no se trata de convertir en mártires a todos y cada uno de los que se vieron rechazados y sometidos a la pena capital en un lugar o en otro, pues resulta difícil medir el nivel de barbarie e inhumanidad que se desató como una epidemia. Más suerte tuvieron quienes salvaron sus vidas a costa de tener que exiliarse y huir con graves riesgos físicos, económicos, familiares, y de toda índole. Pero los que se vieron en este forzoso destino, al menos pudieron rehacer sus vidas y proseguir, con mejor o peor fortuna, su actividad.

Por parte de esa minoría de españoles que, consecuentes con sus convencimientos religiosos, tuvieron que emprender el camino del exilio, se produjo un fenómeno curioso. Hay quien ha querido exaltarlos como si fueran la flor y nata de la verdad religiosa y de la sinceridad para con su fe. En honor a la verdad, no lo fueron menos que otros muchos católicos que permanecieron aquí. Lo que ocurre es que la minoría protestante era una porción selecta de hombres cultos, y, en consecuencia, su cultura rindió frutos en un vehemente y sincero deseo de comunicar su fe a los españoles. Son conocidos en mayor o menor medida los catecismos de Juan de Valdés, Francisco de Enzinas, Constantino Ponce de la Fuente, Juan Díaz, Juan Pérez de Pineda. Conocido también es Casiodoro de Reina, autor de la versión castellana de la Biblia, y autor de un catecismo, del que sólo se conoce la fecha de publicación: 1580. En modo alguno trato de establecer una competición, para averiguar si católicos o protestantes españoles fueron más en número, o en calidad intelectual. No es ésta la cuestión. Unos y otros procuraron poner por escrito sus reflexiones a fin de que sirvieran a otras personas para educarse en su fe, aunque, naturalmente, los escritos respectivos estuvieron teñidos del estilo de la con-

³ M. BATAILLON, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, 1996², 526: «Esta abjuración [de Juan Gil, en Sevilla] nos demuestra que hasta el fin del reinado de Carlos V, el "luteranismo" sevillano debe poquísimamente a Lutero, y que, por el contrario, sigue siendo erasmiano hasta en su aversión al martirio», e Id., 545: «España se nos muestra, en Sevilla y en otras partes sin duda, agitada por una predicación que se podría llamar implícitamente protestante, que deriva claramente del iluminismo erasmiano, y que, entre 1553 y 1555, se adhiere a la justificación por la fe sin deducir de ella conclusiones fatales para los dogmas católicos».

fesión profesada. La diferencia no hay que buscarla en la recta intención de todos ellos. Más bien hay que ponerla en que, mientras los católicos no tuvieron problemas para difundir sus escritos catequéticos⁴, los protestantes –luteranos o calvinistas– encontraron todas las dificultades previsibles y echaron mano de todos los recursos de su imaginación para conseguir que estos libros llegaran a manos de los destinatarios que habían previsto, a fin de ganarlos para su causa. Se pueden recordar dos detalles anecdóticos, entre esos inverosímiles intentos para que sus libros se leyeran sin levantar sospecha. Así, Francisco de Enzinas publicó en 1540 su *breve i compendiosa institución de la Religión Christiana...*, y, para no despertar sospechas, señala que se imprimió en la inexistente ciudad de Topeia, cuando en realidad fue impresa en Gante. Igualmente famoso es el colofón del *Sumario breve de la Doctrina Christiana...*, de Juan Pérez de Pineda, impreso en Venecia en 1556, donde dice: «fue visto y aprobado este libro por los muy reverendos señores de la Inquisición de España», mentira que sólo podía ser comprobada por quien tuviera la adecuada información, pero que podría pasar por verdad en el resto de las ocasiones.

Esto, que ocurría en el convulso siglo XVI, con sus enfrentamientos sin piedad, determinó que las doctrinas reformadas, del tipo que fueran, apenas tuvieran entrada en España. Pero el lastre de la ignorancia religiosa seguía siendo la verdadera mancha contra la que se enfrentaban los numerosos autores de catecismos católicos, no conformes con un desconocimiento básico de los más elementales conocimientos, mientras se hacía ostentosamente profesión de una fe –la católica, en este caso– ignorada.

En particular, el *Catecismo* de Heidelberg no parece que llegara a España de modo que pudiera ser leído por todos. Sí existe versión castellana de las dos obras catequéticas de Calvino: la *Institución de la Religión Christiana en romance*, es de 1536; y el *Catechismo, Es a saber, formulario para instruir a los mochos en la Christiandad...* data de 1550. Es patente que la traducción no se llevó a cabo como mero ejercicio escolar o didáctico, sino que incluía la voluntad de difusión para el país y lengua al que se traducía. Pero no es fácil poder asegurar que estas obras se difundieran mucho, y se conocieran demasiado en España.

La más antigua versión castellana del *Catecismo* de Heidelberg data de 1627. Otro problema concreto es si, con anterioridad a la edición de 1627,

⁴ Esto no es totalmente cierto en todos los casos. Resulta paradigmático el de Bartolomé Carranza de Miranda, precisamente a raíz de sus *Comentarios al Catechismo christiano*, pero también es bueno recordar otros conflictos que tuvieron con la Inquisición fray Luis de León, Juan de Ávila o Alonso de Molina.

hubo o no otra edición castellana, que podría denominarse «privada», destinada a ser puesta en manos del malogrado príncipe don Carlos, hijo de Felipe II, muerto en circunstancias que nunca se han aclarado por completo. En un estudio de Walter Hollweg sobre si tuvo o no en sus manos don Carlos una versión del *Catecismo* de Heidelberg⁵, remite a una noticia anterior, procedente de J. Ch. Köcher⁶, que dice literalmente: «De Hisp. versione in 8 impr. quae Carolo Principi Hisp. mortem causata dicitur. V. Dunkel, vol. II, p. 171». Es decir, se trata de un ejemplar, traducido al español, impreso en 8º, que, se dice, pudo causar o desencadenar la muerte del príncipe Carlos; tal versión, a su vez, ha sido documentada por Dunkel, lo que obliga a retroceder unos años más.

J. G. W. Dunkel llevó a cabo un trabajo de ampliación de otra obra anterior, con noticias históricas sobre los profesores de la comunidad de Jöcher⁷; en dicho trabajo recoge una información valiosa sobre una edición castellana perdida:

«Daß aber dasselbe Buch auch in die spanische Sprache übersetzt worden, ist theils höchstunbekannt, theils von denen, welche etwas davon gehöret, für ein Märlein geachtet worden. Nichts destoweniger hat es damit seine unstreitige Richtigkeit, daß es ins spanische übersetzt und in 8 gedruckt worden, und ich habe diese Seltenheit in der Bibliothek eines fürnehmen und rechtschaffenen Gottesgelehrten zu Berlin, welcher sich noch am Leben befindet, mehr als einmal gesehen. Die darin angezogenen Schriftörter sind, meines Erinnerns, nicht den Worten nach ausgedrucket, aber den Stellen nach angezeigt».

No es posible dudar de la existencia de este raro y desaparecido ejemplar del *Catecismo* de Heidelberg. De él se puede afirmar con seguridad: 1º, que estaba traducido al castellano; 2º, que estaba impreso; 3º, que el formato del impreso era el de 8º; 4º que tal rareza, documentada en 1755, cuando escribió Dunkel, ha desaparecido. Dunkel, en su información, no dijo nada del lugar de impresión, ni de la imprenta, ni de la fecha, ni del traductor, ni del título exacto de la obra, o de alguna posible introducción. Poco más se puede

⁵ W. HOLLWEG, *Don Carlos und der Heidelberg Katechismus*, en *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberg Katechismus*, Neukirchen, Neuchirchener Verlag des Erziehungsvereinis, 1968, 48-82.

⁶ J. CH. KÖCHER, *Katechetische Geschichte der Reformierten Kirche*, Jena, 1756, 226.

⁷ J. G. W. DUNKEL, *Predigers des göttlichen Wortes in Hoch-Fürst. Anhalt-Cöthnischen Amte Wulfen, zu Wulfen und Drosa, und des Jenaischen Instituti Litterarii Academici Ehrenmitgliedes, Historisch-Critische Nachrichten von verstorbenen Gelehrten und deren Schriften...*, Des Zwitzen Bandes Erster Theil, Dessau und Cöthen, 1755.

deducir con seguridad de semejante noticia. La referencia de Köcher, del año siguiente al de la información de Dunkel –1756–, avanza un paso más, y, mientras confirma los datos seguros de que se trata de una traducción española, impresa, en tamaño 8º, añade que «se afirma que fue la causa de la muerte del príncipe Carlos» («*quae Carolo Principi Hisp. mortem causata dicitur*»). Pero relacionar semejante impreso con el príncipe Carlos, como causa de su muerte, ya no es tan seguro.

Hollweg ha llevado a cabo un notable esfuerzo de documentación, en el trabajo reseñado, para tratar de vincular la versión castellana del *Catecismo* de Heidelberg con la persona de don Carlos. Muestra que tal impreso podría haberse llevado a cabo entre los años 1563 (año de la publicación original del *Catecismo*), y 1568 (año de la muerte de don Carlos). Indica que quien podría haber llevado a cabo tal impreso sería el barón Adam de Dietrichstein, tutor de Rodolfo y Ernesto, los hijos del emperador Maximiliano II, de Viena, a los que acompañó en España desde marzo de 1564 hasta 1569 o 1570. Es cierto que Dietrichstein podía conocer la obra en cuestión, pero era sinceramente católico y permanecía en aquel tiempo a título de embajador en una corte católica, regida por Felipe II, que permitía pocas licencias en materia de fe. Hollweg intenta mostrar que el príncipe Carlos estaba en contacto con los brotes de protestantismo que surgieron en Valladolid, que oyó predicar a Agustín Cazalla, que quedó impresionado por el auto de fe de 1559 al que tuvo que asistir, y que tenía un profundo odio a la Inquisición. Hollweg traza un cuadro bastante detallado sobre la inquietante personalidad de don Carlos: alejado de su padre durante su infancia cuando Felipe II estaba en Inglaterra y Flandes, mal criado por sus tías María y Juana, imprevisible de carácter, enfrentado a su padre cuando éste regresó en 1559 a España. Señala también cómo sus más cercanos amigos, su tutor y educador Honorato Juan y su amigo Germán Suárez de Toledo le hicieron veladas advertencias sobre los peligros que podrían seguirse de una postura religiosa exaltada. También indica la prevención realizada por Felipe II al jefe de la casa del príncipe, García de Toledo, para que observara una estrecha vigilancia en las comunicaciones que don Carlos mantuviera.

Todo ello lleva a la evidencia de que se trataba de una personalidad desquiciada, con trastornos de conducta –además de defectos físicos– y que, desde el punto de vista religioso estuvo dando bandazos. A ello hay que añadir el silencio que envuelve su muerte, y que el propio Felipe II decretó con toda severidad. Hollweg ha querido indagar en las fuentes que Felipe II no pudo controlar, los informes de ciertos embajadores y diplomáticos a sus respectivas cortes; pero es evidente que esos informes adolecen todos de un doble defecto: partían del silencio oficial desde la corte española, y se surtie-

ron de los rumores y sospechas más o menos fundados de cada informante; y, además, expresaban un punto de vista que era inevitablemente el del informador respectivo. Estos informes deben ser, por tanto, asumidos con mucha precaución, puesto que el abanico recorre un amplio panorama: desde la situación de un católico convencido, hasta la postura tibia en materia de fe, e incluso a asegurar que hubiera caído abiertamente en la herejía, con el consiguiente proceso inquisitorial.

Sinceramente creo que no hay forma de saberlo. Semejante variedad de criterio apunta a las interesadas intenciones de los informantes, a fin de desplazar el centro de gravedad hacia su causa, y ante tanta información sesgada, lo más fácil es que no haya que creer a ninguno. No existe seguridad ninguna. Que don Carlos estuviera picado por la curiosidad de saber qué afirmaban los cristianos separados de la Iglesia católica, no creo que ofrezca duda; ni tampoco ofrece duda que esto lo pretendiera tanto por las influencias y noticias que llegaban hasta él, como por una actitud levantisca de rebeldía frente a su padre, celoso defensor del catolicismo. Hollweg afirma que don Carlos tuvo deseo de conocer particularmente el calvinismo⁸.

No deja de resultar llamativo que, desde varios puntos de vista, diversas personas hayan intentado recalificar la inspiración de fondo de los célebres grupos disidentes de Valladolid y Sevilla sobre los que recayeron los autos de fe. Desde la postura más genérica, Menéndez Pelayo los califica, sin más de «luteranos»⁹. Marcel Bataillon los sitúa entre los «erasmistas», o entre los «iluministas»¹⁰. Por su parte, desde la postura calvinista, Hollweg asegura que eran más calvinistas que luteranos («In Valladolid und Sevilla bildeten sich erste evangelische Gemeinden. Ernst Schäfer hat ausdrücklich betont, daß ihr Charakter mehr calvinistisch als lutherisch war»)¹¹. A mí me parece que hay

⁸ Ver HOLLWEG, *o.c.*, página 77: «Daß Don Carlos in solcher Lage Verlangen trug, nähere Kenntnis des Calvinismus und seiner Glaubenshaltung zu gewinnen, kann nicht bezweifelt werden».

⁹ M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, I. IV, cap. VII «El luteranismo en Valladolid y otras partes de Castilla la Vieja», Madrid, BAC, 1956, 1044ss.

¹⁰ M. BATAILLON, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966², 706-707: «El erasmismo condenado (...) Hablar, como se hace a menudo, de “comunidades protestantes” es falsear la imagen de este movimiento. En vano se buscaría en él el culto reformado según las fórmulas luteranas (...) Es posible que, de no haber intervenido la Inquisición tan vigorosamente en 1558, estos grupos hubieran acabado por convertirse en verdaderas comunidades protestantes, comparables a las que se estaban constituyendo en Francia (...) Ahora bien, la aportación reciente del luteranismo propiamente dicho no tiene en ello sino poca parte, y la Inquisición, aunque aplica al movimiento español el epíteto de *luterano*, no se engaña en cuanto a sus verdaderos orígenes». (Ver, además, nota 3).

¹¹ W. HOLLWEG, *o. c.*, 75. Curiosamente se apoya en ERNST SCHÄFER, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition in 16. Jahrhundert, nach den*

algo de imprecisión genérica a la hora de calificar estos grupos; pero que hay bastante de postura interesada al recalificarlos de calvinistas. Máxime si se pretende hacer que las cosas rueden en una dirección, de forma que parezca innegable que don Carlos quiso tener conocimiento del calvinismo en particular y del *Catecismo* de Heidelberg más en concreto. Es lo mismo que el deseo interesado de afirmar que se encontraron entre sus papeles libros calvinistas, testimonio que procede del landgrave Guillermo de Hesse al príncipe Federico III, en el Palatinado¹², cuna del *Catecismo* de Heidelberg, a fin de llevar al difunto don Carlos como mártir para su causa.

Como conclusión de lo anterior, no se me ocurre ni dudar de la existencia de una edición antigua del *Catecismo* de Heidelberg, impresa en 8º y traducida al español, pero tan imprecisamente referenciada, que no se puede avanzar más en su conocimiento; sobre todo, cuando el único ejemplar ha desaparecido. Y, por otra parte, sólo resulta posible, pero ni siquiera probable, que don Carlos llegara a tener en sus manos un ejemplar del *Catecismo* de Heidelberg traducido. Las evidencias y los datos históricos aducidos por Hollweg no llevan más allá, y de una posibilidad no es válido hacer un argumento; menos aún, afirmar que fuera precisamente el ejemplar desaparecido de la traducción española el que don Carlos tuviera en sus manos. No existe certeza alguna.

De ahí que la consignación de esa rara y desaparecida traducción del XVI, no resta nada de importancia a la edición de 1627, hoy por hoy, la más antigua edición conservada con seguridad del *Catecismo* de Heidelberg.

2. La más antigua edición castellana del *Catecismo* de Heidelberg (1627)

Con la intención de destacar algunas de las ediciones más significativas o importantes de la historia particular del *Catecismo* de Heidelberg, Douwe Nauta llevó a cabo una interesante bibliografía¹³ que, según sus palabras, no puede ser completa ni incluir todas y cada una de las ediciones. Sin embargo, se trata de un trabajo meritorio, que incluye 207 ediciones del catecismo, la

Original-Akten in Madrid und Simancas, Güttersloh, Bertelsmann, 1902, al afirmar que las comunides heterodoxas eran más calvinistas que luteranas. Sin embargo, M. BATAILLON, o.c., 706, nota 8, también se remite a Schäfer y afirma que «[éste] muestra con mucha justeza la impropiedad de esta expresión [protestante], que sin embargo él mismo usa».

¹² W. HOLLWEG, o. c., 70.

¹³ D. NAUTA, *Die Verbreitung des Katechismus. Übersetzung in andere Sprachen, moderne Bearbeitungen*, en L. COENEN (ed.), *Handbuch zum Hiedelberg Katechismus*, Neukirchen, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereinis, 1963, 39-62.

mayor parte de las cuales son europeas, sobre todo ediciones alemanas y holandesas; pero no están ausentes ediciones en otros idiomas, así como ediciones asiáticas, como consecuencia de la expansión misionera del calvinismo. En lo que respecta a las ediciones españolas, la referencia que incluye Nauta es la siguiente:

«Spanien.

142. Catechismo que significa forma de instruction que se enseña en las escuelas y Yglesias reformadas, segun la palabra de Dios. Puesto por Preguntas y respuestas, sobre los principios de la doctrina christiana, 1628.

143. El catecismo de Heidelberg, publicado por Iuan Aventrot en 1628 anova (sic, por ahora) pelmente (sic, por ¿bellamente, fielmente?) reimpresso. Libreria Nacional y Extranjera, 1885».

Como se comprueba, recoge noticia de dos únicas ediciones, la castellana de 1628, estimada la más antigua, y la edición que, sobre la base de la anterior, preparó Luis Usoz para su célebre obra *Reformistas Antiguos Españoles*. No la pudo ver incluida ahí y apareció en 1885. La limitación del trabajo de Douwe Nauta, de no incluir todas las ediciones hace que no aparezca noticia alguna de la edición de 1627. Pero se guió por lo que había publicado Luis Usoz. Y, sin embargo, éste sí que conocía bien la edición de 1628, así como la precedente de 1627, puesto que ambas fueron suyas y conservan sus sellos. Ahora bien, al preparar la edición de *Reformistas Antiguos Españoles*, Usoz tomó la decisión de incluir la edición de 1628, dejando fuera la precedente de 1627. Y ésta es la causa de que Nauta no aportara noticia de ella.

El *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional*, v. XII, 1988, indica que el ms. 7.120, contiene una serie de obras manuscritas asignadas, globalmente, a Casiodoro de Reina. Éstas son:

1. *Confession de la fe christiana hecha por ciertos fieles espannoles, los cuales huyendo de los abusos de la Iglesia Romana...* (p. 6-146; es copia de la ed. de Cassel, 1601).
2. *Epistola a los peruleros en la qual está comprehendido el Catechismo de la verdadera religion christiana y una Alianza de los Muy Poderosos Señores Estados de las Provincias Unidas del Pais Baxo* (p. 155-218; copia de la edición de Amsterdam, 1627).
3. *Catechismo que significa instrucion que se enseña en las escuelas y yglesias reformadas según la palabra de Dios. Puesto por preguntas y*

respuestas sobre los principios de la Doctrina Christiana (p. 223-267; copia de la ed. de Amsterdam, Iores van Henghel, 1628).

4. *Forma o manera de administrar y celebrar los sacramentos en las iglesias reformadas* (p. 269-345; copia de la ed. de Sevilla, 1551).
5. CONSTANTINO PONCE DE LA FUENTE, *Sermón del monte* (p. 357-390).
6. CONSTANTINO PONCE DE LA FUENTE, *Doctrina que muestra cómo cada uno debe regir y gobernar su casa, ordenada por San Bernardo* (p. 391-402; copia de la edición de Sevilla, 1551).

El *Inventario* de la Biblioteca Nacional citado asigna, sin más, la autoría a Casiodoro de Reina. Pero procediendo con más calma, es evidente que las obras 5ª y 6ª no lo son, porque tienen su autor consignado. La otra constatación es no se puede asignar a Casiodoro de Reina más que la primera obra, pues todas las demás tienen su autor respectivo. Para mayor claridad, he desglosado el contenido del volumen en forma de cuadro, señalando el autor respectivo de cada escrito, la obra y la fecha

Autor	Obra	Fecha
1. Podría ser CASIODORO DE REINA	<i>Confesión de la fe</i>	
2. JUAN BARTOLOMÉ AVENTROOT	<i>Epístola a los peruleros:</i>	
JUAN BARTOLOMÉ AVENTROOT	A. <i>Epístola a los peruleros</i>	Copia de Amsterdam, 1627
JUAN BARTOLOMÉ AVENTROOT	B. <i>Alianza de los muy Poderosos Señores...</i>	1627
ZACARÍAS URSINO - GASPAS OLEVIAN	C. <i>Catecismo</i>	1627
JUAN BARTOLOMÉ AVENTROOT	D. <i>De la Missa</i>	1627
3. ZACARÍAS URSINO - GASPAS OLEVIAN	<i>Catecismo</i>	1628
4. ?	<i>Forma o manera de administrar ...sacramentos</i>	Copia ed. Sevilla 1551
5. CONSTANTINO PONCE DE LA FUENTE	<i>Sermón del monte...</i>	c. 1548
6. CONSTANTINO PONCE DE LA FUENTE	<i>Doctrina que muestra...</i>	Copia ed. Sevilla 1551

Se comprueba que el *Catecismo* aparece en dos ocasiones. La primera vez se integra en la obra segunda, disimulado en el título global de *Epístola a los peruleros*, pero que incluye cuatro escritos diferentes, uno de los cuales es el *Catecismo*, en la versión de 1627. Además aparece la segunda vez en la obra tercera, con el título expreso de *Catecismo*, en la versión de 1628, que es la que consignó Nauta, y la que preparó Usoz para editar.

Comento de forma rápida cada una de las obras que integran este manuscrito. La obra primera, podría ser de Casiodoro de Reina, pero no parece claro ni afirmarlo ni negarlo; el título coincide con el de obra de Casiodoro de Reina¹⁴. Es un alegato contra la Inquisición, destacando –y subrayando– los padecimientos de los protestantes por el hecho doloroso de verse forzados al exilio, como el de tantas otras personas que, por razón de los conflictos religiosos del XVI se vieron en idéntica situación. Reina fue uno de ellos, pero este solo hecho no certifica que sea el autor.

Cambiando el orden, y dejando para más adelante la obra segunda, la obra tercera, es el *Catechismo*. Es traducción manuscrita datada en 1628. Conforme al procedimiento usual en el volumen que contiene estas obras, incorpora reproducción de la portada de la edición impresa, que autentifique la legitimidad y verosimilitud de la copia. La versión impresa, sin señalar expresamente el lugar, remite a la edición efectuada en Amsterdam (?), Iores van Henghel, 1628. Tampoco aparecen consignados los nombres de los autores del *Catechismo*. De una comparación detallada con la otra versión que aparece en el documento segundo, se deduce que se trata del mismo *Catecismo*, manuscrito a partir de dos versiones impresas diferentes, la primera de 1627, y la segunda de 1628.

La obra consignada en el manuscrito en cuarto lugar, *Forma o manera de administrar y celebrar los santos sacramentos...* es diversa del *Catecismo* que le precede. No tiene fecha, ni tampoco nombre de autor. La referencia que he señalado, de que se trata de una copia de la edición de Sevilla, 1551, aparece consignada en el *Inventario General de Manuscritos* de la Biblioteca Nacional de Madrid. Lo que aparece claro en la intención del amanuense es vincular el tratado tercero, *Catechismo*, con el cuarto, *Forma o manera de administrar...*, puesto que al final aparece una «Tabla» o índice, que abarca conjuntamente los dos escritos.

Las obras que constan en quinto y sexto lugar no ofrecen dudas: se trata de copias de sendas obras de Constantino Ponce de la Fuente.

¹⁴ CASIODORO DE REINA, *Confesión de la fe cristiana*, Londres, 1559.

Es el momento de retomar la obra que consta en segundo lugar, que contiene varios tratados:

A: la *Epístola a los peruleros*.. Es copia manuscrita de la edición de Amsterdam, 1627, impresa, de la que reproduce la portada para certificar la autenticidad de la copia. La portada dice: *Epistola a los Peruleros. En la qual esta comprehendido el Catechismo de la Verdadera Religión Christiana y una Aliança de los Muy Poderosos Señores Estados de las Provincias Unidas del País Baxo. Esai. Cap. 55, verso 11: Assi será mi Palabra que sale de mi boca, no bolverá a mi vazía: mas hará lo que yo quiero, y será prosperada en aquello por aquel que la envía* [Grabado con una carabela] *Psal. 119: 105: Lanterna a mi pie tu palabra, y lumbre a mi camino*. La portada va seguida de una «Notificación a todas las Potestades, Oydores, Corregidores, y a qualquiera otra persona particular en cuyas manos esta Epistola [l]legare, para que ninguno peque de ignorancia» que precede a la *Epístola* propiamente dicha. Su autor es Juan Bartolomé Aventroot.

B: También en copia manuscrita, precedida de una reproducción de la hoja inicial impresa, que certifica su veracidad, sigue la *Aliança de los muy Poderosos Señores Estados de las Provincias unidas del País Baxo, con los Illustres Señores del PERÚ*. Constituye un alegato para la presentación de la fe calvinista en Perú, a la vez que se invita a la rebelión abierta contra el rey de España. Lleva fecha de 1627. La redacción es debida a Juan Bartolomé Aventroot.

C: sin solución de continuidad, y al acabar los términos de esta *Alianza*, sigue el *Catecismo*, en traducción de 1627, del que más adelante me ocuparé con amplitud.

D: con paginación seguida a la del *Catecismo*, pero al menos intencionalmente diversa, aunque la continuidad y el empalme literario son evidentes, consta un tratado titulado *De la Missa*. Dicho tratado, redactado en estilo epistolar, está datado y firmado, y su párrafo final (con reproducción impresa de parte del mismo, que denota el carácter de copia que tiene el manuscrito) dice:

«Y pues que se haze a Christo mismo aquello que se haze a sus fieles, estays obligados [los peruleros] de salir de essa Babylonia y de renunciar al Rey de España por el amor de Christo, en cuyo nombre yo he escrito esta Epístola, y los muy poderosos Señores Estados la embían. Que es imprimida in (sic) Amsterdam por mandado de sus Altezas, el año de nuestro redemptor 1627. Vuestro hermano amado en Christo. Joan Bartolomèes».

Joan Bartolomèes, o Juan Bartholomé Aventroot, se confiesa autor de la *Epístola a los peruleros* («yo he escrito esta Epístola»). Ese mismo estilo epistolar permite asignarle, sin asomo de duda, el tratado *De la Missa*, al principio del cual afirma:

«Ya acabó el catechismo que en la Iglesia reformada se enseña, al qual dexé de añadir (sic, por «añadir») la forma de administrar los Sacramentos con otras más appendencias (sic, por «apéndices»), que por la graçia de Dios se os embiarán con la sagrada Biblia fielmente traslatada (sic, por «trasladada») en vuestra Castellana».

Al hablar de «vuestra Castellana [lengua]», es evidente que Juan Bartolomé Aventroot no se identifica con ella como la suya materna, y que, si habla en primera persona («[yo] dexé de añadir la forma de administrar los Sacramentos»), a él se puede asignar también la autoría del tratado *De la Missa*. Además, señala que la *Alianza de los Muy Poderosos Señores Estados...* es una propuesta de tratado emitido por las autoridades holandesas («del País Baxo»). Queda, pues, únicamente sin indicación de autor, el *Catecismo*, que Juan Bartolomé, con honestidad, no se apropia, sino que afirma que es por el que se enseña en las Iglesias reformadas (de Amsterdam), desde donde escribe y desde donde firma. Dicho *Catecismo* tiene como autores a Ursino y Olevian, pero sus nombres no constan en la portada, tal como ocurre en las ediciones primeras alemanas del *Catecismo* de Heidelberg.

Es preciso hacer una serie de precisiones complementarias con relación al volumen que contiene las obras referidas. Se trata, en conjunto, de una serie de manuscritos, calografiados por diversos amanuenses, con unas letras impecables, que, salvo excepciones, son perfectamente legibles. Todos los manuscritos están encuadernados conjuntamente en un volumen de excelente papel y no menos suntuosa encuadernación. Las diferentes letras son del siglo XIX, aunque se refieran, en todos los casos a escritos más antiguos, que han sido reproducidos.

La explicación hay que buscarla en una de las firmas, casi camuflada, que aparece en una nota al inicio de la segunda obra: «B. B. Wiffen». Se trata de Benjamin Barron Wiffen, con quien contactó Luis Usoz al acudir a Londres, y hacerse cuáquero¹⁵. Es, pues claro, que el contenido global del manuscrito

¹⁵ Las noticias sobre Benjamin Barron WIFFEN las he tomado de las que proporciona, en diversos lugares, M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos...* A propósito de Luis Usoz, catedrático de hebreo en la Universidad de Valladolid, que decidió unirse a los cuáqueros, dice: «Imagínense si los cuáqueros le recibirían [a Usoz] con palmas, encantados de tan valiosa adquisición, ellos que son tan pocos y tan olvidados en Inglaterra. Entre

forma parte de los esfuerzos mancomunados de Juan Calderón y Benjamín Wiffen por reunir, copiados, originales de protestantes españoles, o para ser usados por españoles, o que pudieran constituir el fondo de la colección de *Reformistas Antiguos Españoles* que Usoz se encargaba de editar y sacar a luz pública¹⁶.

Esto viene corroborado por algunos breves billetes que, incluidos en el manuscrito, aportan datos complementarios sobre los escritos que lo integran. Así, aparece una nota previa a la *Epístola a los peruleros*, firmada por Wiffen, que dice:

«This copy of the “Epístola a los Peruleros” is made from the printed book kindly send to me by Frederick Muller, bookseller, im Amsterdam. He intending to send it to the Brazil, send it to me for a short time only. There is a copy in dutch in the Royal Library at the Hague printed in Amsterdam 1630. The first letter in it dated Amsterdam den 8 Jan. 1630 is subscribed: “Joan Bartholomaeus Aventroot”; the second, is dated 1627, is subscribed “Joan Bartholomaeus”. These signatures appear to show that Joan Bartholomaeus Aventroot, and Joan Bartholomaeus were one and the same person, and hence the Catechism which may be a translation made by Aventroot. It was reprinted with additions in 1628. A Portuguese translation of the Catechism for the East India colonies of Holland was printed

todos se extremó un tal *Benjamin Barron Wiffen*, de Woburn, hermano del traductor de *Garcilaso* y de la *Jerusalén*, y algo conocedor de las literaturas española e italiana. Entonces nació aquella amistad o hermandad literaria que por tantos años los unió, y a la cual debemos la colección de *Reformistas Españoles*» (p. 1037); «... comenzó Usoz su biblioteca de Reformistas con el *Carrascón*, libro que él poseía y que había mostrado a Wiffen en una fonda de Sevilla, inflamando con él los deseos de su amigo para colaborar en aquella obra» (p. 1038); «...en pos del *Carrascón* imprimió Wiffen la *Epístola consolatoria*, que había comprado para Usoz en la librería del canónigo Riego, tirando sólo 150 ejemplares, y así fueron volviendo a la luz, unas tras otras, por esfuerzo y diligencia de ambos amigos, todas las obras de Juan de Valdés, Cipriano de Valera, Juan Pérez, Constantino, etc (...) Unos eran de la biblioteca del mismo Usoz (...) Otros fueron copiados por [Juan] Calderón y Wiffen de manuscritos del Museo Británico o del Trinity College, de Cambridge, o de galerías de ingleses particulares. El trabajo de la colección es todo suyo [de Usoz]; sólo la *Epístola consolatoria* fue costeada e ilustrada por Wiffen, que tradujo, además, al inglés el *Alphabeto cristiano*» (p. 1039); «Juan de Valdes era su ídolo [de Usoz], y no tuvo en su vida día mejor que aquél en que Wiffen le presentó la biografía del famoso conquense, a quien, muerto y separado por larga distancia de siglos, tenían entrambos camaradas por su más familiar camarada y amigo» (p. 1040); «Juan Calderón publicó un opúsculo constituido “por una autobiografía que Calderón escribió en Londres el 18 de junio de 1847 y dirigió en forma de carta a Benjamín Wiffen”» (p. 1030, nota 7).

¹⁶ L.USOZ - B.B. WIFFEN, *Reformistas Antiguos Españoles*, Madrid-Londres, 1847-1863 (21 v.).

at Amsterdam in 1656 and again in 1680. B.B. Wifen. 12th of 2nd month 1859. Near Woburn, Bedfordshire».

Wiffen certifica la autoría de la *Epístola a los peruleros*, así como la traducción del catecismo, y las modificaciones que Aventroot introdujo en la edición de 1628 (de las que me ocuparé más adelante), además de la traducción al portugués, en dos ediciones.

Otro papel suelto, al comienzo mismo de la *Epístola a los peruleros*, firmado y fechado por Aventroot, da cuenta de las vacilaciones del capitán del barco en que se embarcaron ejemplares de tal escrito, con el fin de que fuese trasladado a Buenos Aires y, desde allí a Perú, donde pretendía que fuese difundido. Ante las dificultades previstas, el capitán optó primero por no desembarcar en Buenos Aires la mayor parte de los ejemplares de la *Epístola a los peruleros*, en concreto, 2925 ejemplares, no teniéndolas todas consigo, y luego ordenó detener el navío cuando acababa de hacerse a la mar, para descargar los 75 ejemplares restantes, y evitarse así problemas no deseados con la Inquisición:

«Note for the Ms. Epístola a los Peruleros. 1627.

3.000 copies of the Spanish, intended for Peru were sent in one vessel which sould from the Texel the 24th of January 1628 for Buenos Ayres. But the Captain brought them back, except 75 copies which he sent ashore after the hour of his departure.

Preface to the Dutch edition Amsterdam 1630.

J. Aventroot»

Y otra nota suelta, que precede al manuscrito consignado en cuarto lugar en el conjunto del volumen, la edición del *Catecismo* de 1628, dice:

«This copy was made from the printed original (N. B. 160, in 8° Theology) in the Royal Library at The Hague. It is made litteraly extract verbatim, and line for line, page for page, with the printed book. This I can certify having compared the copy verbatim with the original.

The Hague, November 21 september 1858.

M.S. Campbell.

Deputy Librarian».

Con ello tenemos la certeza, avalada por el bibliotecario encargado, Campbell, de que la copia del *Catecismo* de 1628 es absolutamente fiel a la edición impresa, y que ha sido copiada a mano en 1858 para que Wiffen dispusiera de ella y pudiera enriquecer la colección de *Reformistas Antiguos Españoles*, pues ya no contaba con el apoyo y financiación de Luis Usoz,

fallecido en 1865. Éste es, en definitiva, el destino último al que estaba encaaminado el manuscrito, que hoy conserva, en castellano, la doble edición de 1627 y 1628 del *Catecismo* de Heidelberg. La copia llegó a manos de Wiffen; quizá antes estuvo en poder de Usoz, pues conserva sus sellos, pero por alguna razón, no pudo llegar a incorporarla en la colección que traía entre manos; luego, la muerte de Usoz la relegó indefinidamente como manuscrito, no impreso. El ejemplar que esperaba el momento de su impresión pasó en última instancia, a la Biblioteca Nacional de Madrid.

Es obligado hacer una referencia a las ediciones antiguas castellanas de este *Catecismo* de Heidelberg que este manuscrito certifica. Hay que hacer una salvedad destacable (que podría ser común a otros muchos catecismos): la de desconocer el número de ejemplares, para saber de su implantación real. En el caso que nos ocupa, se trata de ediciones realizadas con afán propagandístico por los calvinistas.

Las ediciones documentadas por este manuscrito de la Biblioteca Nacional son:

1ª edición: 1627 (Castellano). Copia manuscrita a partir de edición impresa, sin lugar, impresor, ni fecha (posiblemente en Amsterdam, Iores van Henghel, 1627). Está integrada, literariamente, en el conjunto de otros escritos: 1. *Epístola a los Peruleros*, de J. B. Aventroot; 2. *Alianza de los Señores Estados...*, sin autor definido; 3. *Catecismo*; 4. *De la Missa*, de J. B. Aventroot.

Dicha edición impresa, de 1627, fue traducida por Aventroot.

2ª edición: 1628 (Castellano). Edición impresa en Amsterdam (?), Iores van Henghel, 1628. A partir de ella se hizo la segunda copia manuscrita que figura en el manuscrito de Madrid. Según certifica Wiffen, dicha edición de 1628 incorpora adiciones con relación a la edición de 1627 («It was reprinted with additions in 1628»). La copia manuscrita de la edición de 1628 es fidedigna, según certifica el bibliotecario Campbell.

Además, la nota que habla de los ejemplares que debían ser enviados a Perú, certifica la existencia de una edición holandesa de 1630, no consignada por Nauta, pues la información está tomada del prólogo a la misma («Preface to the Dutch edition, Amsterdam, 1630»). Y la nota de Wiffen habla de dos ediciones portuguesas, de 1656 y 1680, que Nauta tampoco constató («A Portuguese translation of the Catechism for the East India colonies of Holland was printed at Amsterdam in 1656 and again in 1680»).

3. Quién fue Juan Bartolomé Aventroot

Ya ha salido en varias ocasiones el nombre del impulsor, traductor y difusor de las ediciones castellanas del *Catecismo* de Heidelberg, la más antigua de 1627 y la que le sigue inmediatamente, de 1628.

De nuevo es preciso recurrir al estudio que sobre este singular personaje ha realizado Walter Hollweg¹⁷, ya que se trata de la mejor información disponible en torno a la persona de Aventroot. Es, sin duda, un individuo fuera de lo común, en el que se entrecruzan la constancia del comerciante, la inconsciencia del ingenuo, la tenacidad del calvinista convencido, y el espíritu exaltado del misionero. Como se puede apreciar por estos rasgos con los que sintetizo lo fundamental de su vida, no deja de ser una mezcla explosiva, que puede derivar por los vericuetos más insospechados, como aquéllos por los que discurrió su existencia. Los datos biográficos más destacados y más firmemente establecidos se deducen del informe inquisitorial de la de Toledo, en el cual se recogen como parte de la declaración que él mismo realizó ante los inquisidores, y que Hollweg ofrece como apéndice, a continuación de la relación de su vida¹⁸. Es preciso advertir que Hollweg, siguiendo a Nauta, señala que Aventroot es el traductor de la más antigua versión del *Catecismo* de Heidelberg al castellano, y sitúa ésta en 1628, al no haber tenido oportunidad de entrar en contacto con el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, en el que consta la versión realizada en 1627.

Juan Bartolomé Aventroot nació en 1562 en Aalter (o Halter, como transcribe Hollweg), pueblo de Flandes, situado entre Gante y Brujas; se consideró siempre holandés pues era un momento en que ni siquiera de hablaba de dos países, Bélgica y Holanda, como se haría posteriormente. Su infancia y juventud discurrió en su tierra natal, donde se vio sometido a la guerra contra España, en el tiempo en que Alejandro de Parma sometió las provincias holandesas del sur y las tierras belgas, imponiendo, simultánea e inseparablemente el dominio político y el criterio religioso del dominador. No fueron raros los casos de calvinistas que tuvieron que expatriarse, y de una manera particular –acaso con mayor libertad e independencia– una serie de comerciantes que buscaban instalar su negocio sin las incertidumbres de la guerra y del sometimiento político-religioso. En esa situación se vio también envuelto

¹⁷ W. HOLLWEG, *Das Leben und das Werk des Johannes Bartholomäus Aventroot, des Übersetzers des Heidelberg Katechismus ins Spanische*, en ID., *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberg Katechismus*, Neukirchen, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1968, 82-109.

¹⁸ W. HOLLWEG, *Anhang. Das Urteil des Inquisitionengerichtes von Toledo über Johannes Bartholomäus Aventroot*, en *Ibid.*, 113-120.

Aventroot, quien a los treinta años se dirigió a las Canarias. Allí su espíritu de comerciante emprendedor estableció un negocio de comercio de plata y oro, metales preciosos que venían desde América a España. Hollweg lo presenta como un hombre desprendido y generoso, pero no cabe duda que amasó una fortuna, y que siempre estuvo en una situación económica que se podría llamar privilegiada, desde la cual hizo presión y en la que dispuso de bienes de fortuna.

En Canarias se casó con una viuda española, madre de cuatro hijos, y tanto ella como éstos eran católicos en un ambiente católico, en tanto que Aventroot era calvinista convencido. Al menos desde el punto de vista religioso –no es posible saber si los hubo de otra índole– tuvo conflictos domésticos, y fue denunciado ante el Santo Oficio en Canarias por una de sus hijastras. Él calculó –ingenuamente– que, dada su situación económica y social destacada, no tendría problemas, y expresó en el seno de hogar sus convencimientos religiosos de que no constituía ningún pecado que el hombre tuviera relación sexual con su mujer –sin ningún tipo de limitación, rechazando el celibato–; así como que tampoco constituía pecado comer carne ni los viernes ni en el tiempo de cuaresma. Se apoyaba de forma expresa en la lectura literal de la Biblia para denunciar que constituía una falsa religiosidad la de quienes, en el catolicismo, rehusaban el matrimonio o restringían los alimentos. La condena de la Inquisición no fue demasiado severa, y parece que los años siguientes se abstuvo de hacer declaraciones que pudieran acarrearle conflictos.

Clausuró su establecimiento canario y emprendió una larga estancia en Perú, donde prosiguió con el comercio de metales preciosos, desde el mismo origen de la explotación, y debió amasar una considerable fortuna; además adquirió plantaciones de caña de azúcar y viñas. Junto con otras personas, no nombradas en el informe inquisitorial, se constituyó en financiador o prestamista de la propia corona española, necesitada incesantemente de dinero para afrontar los gastos de la guerra con Holanda. Se aprecia así una patente contradicción entre su interés mercantil y los perjuicios que indirectamente contribuyó a provocar en su patria. Regresó a España, y fue un hombre celebrado en la corte y su relación buscada con interés, precisamente por la posición económica de que disfrutaba. Esta situación, sus contactos con personas de responsabilidad política y con gente de la corte hizo que interviniera en el armisticio de 1609, firmado con Holanda tras doce años de negociaciones.

Muerta su mujer, decidió regresar a Holanda. Pero además de la situación económica, Aventroot era un sincero creyente, –quizá exaltado, para nuestros criterios actuales– y en un momento de reflexión estimó que los conflictos derivados de la guerra entre Holanda y España eran debidos a defectos y pecados de la religión católica romana. Su honestidad le llevó a estudiar las actas del concilio de Trento, y encontró una diferencia entre la enseñanza

de los apóstoles y las prácticas católicas, por lo que se confirmó en el engaño de la religión católica.

Cuando se dirigía hacia Holanda hizo alto en el camino en Lerma, donde encontró al duque de Lerma, valido de Felipe III. Habló con Lerma de temas religiosos, e incluso se lo expresó por escrito. El duque de Lerma, hábil, le invitó a manifestárselo directamente al rey, cosa que Aventroot hizo, denotando así una ingenuidad increíble. El rey puso sobre aviso a dos hombres de su confianza sobre los criterios manifestados por Aventroot, y el propio Lerma le hizo saber lo peligroso de sus opiniones religiosas. Uno de los hombres señalados por el rey, Andrés de Prada, –acaso para evitar conflictos– le invitó a que pusiera por escrito sus pensamientos una vez hubiera llegado a Holanda. En efecto, desde Holanda, desde Amsterdam en concreto, al comprobar que sus entrevistas no habían tenido consecuencias negativas inmediatas, se expresó con una libertad rayana en la imprudencia más absoluta, manifestando que el duque de Lerma era el mismo anticristo, epíteto que dirigió también al papa, a la vez que expresaba la falsedad absoluta de la religión católica, como muestra del reinado del anticristo.

El colmo llegó en 1613 cuando redactó e imprimió una *Carta el poderosísimo rey de España, en la qual se declara el mysterio de la guerra sobre las XVII provincias del Pais Baxo*, Amsterdam, Paulo van Ravesteyn, 1613. Y lo difundió, de manera que, escrito en español, envió a España 2.000 ejemplares a fin de que fuesen distribuidos a personas seleccionadas. Es bastante fácil deducir las reacciones que su obra provocó. No contento con eso, al año siguiente, 1614, sacó una edición más amplia y retocada, y envió 7.000 ejemplares también para que fueran distribuidos, vía Lisboa. La ingenuidad más llamativa presidió esta operación, puesto que envió a su sobrino Jan o Juan Cote, para que se hiciera cargo de los ejemplares en Lisboa. Naturalmente, la Inquisición se le echó encima; y fue juzgado y sentenciado a seis años de galeras, pero Felipe III quiso agravar la pena de forma que fuera condenado de por vida. Sin embargo, influencias o dinero administrado en el momento oportuno hizo que la pena quedara finalmente reducida a 200 latigazos. No se entiende un proceder tan irresponsable, ni desde el más profundo convencimiento calvinista, ni desde el más absoluto desprecio a la religión católica, ni menos aún desde la pretensión de que sus libros no provocarían ninguna reacción, ni que la Inquisición permaneciera pasiva. En Holanda se hicieron varias ediciones de la obra, y tuvo una difusión notable¹⁹.

¹⁹ En BNM, U/10836, se conserva un librito en el que aparecen encuadernados dos impresos diferentes, que tienen en común a Juan Bartolomé Aventroot como autor. El primero de ellos se titula, en holandés, *Send brief van Joan Aventroot ton den Grootmachtichsten Conink van Spangien. Waer inne cortelijck verclaert wort de verbogen*

Él era calvinista convencido, pero su sentido religioso estaba teñido de una visión providencialista según la cual Dios dirigía la historia, y él mismo se sentía instrumento de Dios para intervenir en su oposición cada vez más enconada hacia España. Había pretendido, como señala muy bien Hollweg, conseguir la paz y la libertad para Holanda trabajando *junto con* el rey de España; pero al comprobar la inutilidad de sus intentos, se decidió por hacerlo *contra* el rey de España. En 1621, tras la muerte de Felipe III, accedió al trono Felipe IV, quien delegó en el válido conde-duque de Olivares, como el hombre indispensable para todos los asuntos de Estado.

Aventroot debió ser un hombre de relevancia en la Holanda independentista de aquellos años: conocía la situación financiera española y sus deudas; sabía el sistema de explotación de la plata de Potosí, y la necesidad absoluta que España tenía de ella para financiar la guerra contra Holanda. Por influencia suya, sin duda, se decidió en 1622 que los Estados Generales holandeses equiparan una armada para enviarla al Callao, a fin de cortar el suministro de plata hacia España. La marcada visión providencialista de Aventroot le llevó a influir en sus compatriotas de forma llamativa. Él lo indicó por medio de tres señales en las que pretendía ver marcado el deseo divino: que era voluntad de Dios la partida de la armada; que en medio de un día de oración general percibió que éste era el medio elegido por Dios para luchar contra la tiranía española, y proporcionar la salvación a través de la iglesia reformada; y, finalmente, que al abrir un libro donde llevaba las cuentas de los gastos de la armada, encontró dos gotas de sangre fresca, que interpretó como signo expreso de la voluntad de Dios. Estas intuiciones, convenientemente difundidas, dieron como resultado que la armada, al mando del general L'Hermijte, equipada para una acción bélica por mar y tierra (en Perú) zarpó en 1623. El resultado fue calamitoso, y tres años después atracaba en el puerto de Texel, de regreso a Holanda.

Desde el punto de vista de la simple estrategia, se trataba de una derrota²⁰. Sin embargo, el celoso y casi fanático Aventroot intentó profundizar en

thent des Dorloghs van de 17. Provintien des Nederlants. Herfien ende verbeteret met een vermaninghe aen de Grooten. Tot Amsterdam, Gedruckt by Paulus van Ravesteyn, Anno 1615 (es decir, *representación de Juan Aventroot al poderosísimo rey de España. en la que explica en breves palabras el secreto de la guerra de las 17 provincias de los Países Bajos. Revista y mejorada con una admonición a los Grandes*, en Amsterdam. Impresa por Pablo de Ravesteyn. Año 1615). Se trata del escrito dirigido contra Felipe III, en edición holandesa de 1615, lo que demuestra que Aventroot no cesó de insistir una y otra vez en la difusión de sus ataques al rey de España.

²⁰ En 1628 las cosas fueron al revés, y la derrota fue en este caso española, a manos de la flota holandesa mandada por Martin Tromp en Matanzas (Cuba), y con ello se vio quebrantado el sistema de comunicaciones entre España y América. No es posible olvidar

los hechos, con espíritu religioso, y detectó tres fallos que explicaban el fracaso. El primer fallo era que no se había enviado el *Catecismo* de Heidelberg con la armada, limitando ésta a una expedición militar, en lugar de haberla planteado como una empresa religiosa. El segundo fallo consistió en que la armada había ido demasiado pronto, y en un cálculo alambicado y acomodaticio, llegó a la conclusión de que debería haber ido a Perú en 1629, pues entonces Dios acudiría a liberar al pueblo sojuzgado y tiranizado por la bestia apocalíptica representada por la religión católica. El tercer fallo consistía en no haber confiado suficientemente en Dios, que libera a los hombres por la fuerza de su Espíritu, y no por la fuerza de la potencia humana.

Como consecuencia de esto, emprendió otra campaña buscando ayuda en los Estados Generales holandeses, a fin de proporcionar otra dirección a la lucha, en la que Dios tuviera el protagonismo. El arma principal para esa lucha era Dios, e indirectamente el *Catecismo* de Heidelberg. Para ello, llevó a cabo la traducción del *Catecismo*, y lo imprimió en un tomo que incluía: 1º, una *Notificación a todas las Potestades, Oidores, Corregidores y a qualquiera otra persona particular en cuyas manos esta Epístola legare* (sic, por llegare) *para que ninguno peque de ignorancia*; 2º, la *Epístola a los Peruleros*; 3º, la *Alianza de los muy poderosos Señores Estados de las Provincias unidas del Pais Baxo con los Illustres Señores del Perú*; 4º, el *Catecismo* de Heidelberg, traducido en castellano; 5º, el tratado *De la missa*. Este impreso, posiblemente realizado en Amsterdam, debía ser llevado en un barco, que zarpó de Texel, en Holanda, el 24 de enero de 1628, para que el capitán lo desembarcara en Buenos Aires, y desde allí fuera transportado a Perú; pretendía que fuera leído por los indígenas, y suscitara en ellos la sacudida independentista respecto de España, para que se aliaran con Holanda, y además, abandonaran la fe católica, opresora y corrupta, y la cambiaran por la fe calvinista incluida en el *Catecismo*²¹.

que, desde el último cuarto del siglo XVI, los corsarios holandeses (*Watergeusen*) asediaban constantemente a los mercantes españoles, en parte como estrategia independentista, y en parte por simple afán de codicia.

²¹ En el libro señalado en la nota 19, el segundo impreso, igualmente en holandés, lleva el título de *Send-brief Aen die van Peru, met een Aliance van hooghmogende Heeren Staten der Vereenigder Provintien des Nederlands. Getranslateert uyt de Spaensche Tale. Esai. cap. 55. ver. 11 Also sal mijn Woordt sijn, dat uyt mijnen gaet: het en sal niet ledigh weder tot my keeren, maer doen dat my believet, ende sal wesen voorspoedigh in't gene ick het sende. Daniel cap. 2, vers. 21. Godt verandert tyden ende stonden, by settet Coningen as, ende settet Coninghen aen. t'Amsterdam, Gedruck by Paulus Aertsz van Ravesteyn. Anno 1630 (es decir, *Representación a los Peruanos. Con una Alianza de los poderosísimos Señores Estados de las Provincias Unidas de los Países Bajos. Traducida de la lengua española. Isaías, cap. 55, vers. 11: Así será mi palabra que sale de mi boca: no volverá a mi vacía, antes hará lo que yo**

De nuevo sale a la superficie con toda su fuerza la reiterada ingenuidad de Aventroot. Había asegurado al capitán del barco que nada tendría que temer, y que no habría problema en la entrega. Pero éste, menos cándido y más receloso, ya en Buenos Aires, no se decidió por descargar de la bodega los 3.000 ejemplares que le había confiado, sabedor de que la Inquisición vigilaba atentamente todo lo que oliera a letra impresa. En consecuencia, una vez que acaba de zarpar de Buenos Aires en el viaje de regreso, y con el navío anclado enfilando a la boca del puerto, envió a tierra en una chalupa 75 ejemplares, dispuesto a largar velas a la menor señal de alarma. Con esos 75 ejemplares –o con los 3.000, si se hubieran desembarcado– Aventroot pretendía ejecutar los designios de Dios, quien saldría por sus fueros, puesto que se ventilaría el difundir la verdadera fe –calvinista– e independizar a los peruanos de España. No deja de llamar la atención la inconsciencia de Aventroot: él había sido detenido por la Inquisición en Canarias; su sobrino Juan Cote había sido detenido, juzgado y condenado en Lisboa al ir a hacerse cargo de los ejemplares del libro que dirigía contra Felipe III, con numerosísimas referencias religiosas; y ahora volvía a las andadas, al querer combatir la guerra de Dios, explosiva mezcla política y religiosa, a golpe de catecismo. Y con la pretensión de que no pasaría nada, y que el resultado estaba garantizado, pues estaba en manos de Dios.

Si las cosas hubieran quedado ahí, habría que tachar a Aventroot de visionario iluso. Pero aún fue más lejos. Como las cosas no rodaron como esperaba, se decidió, desde su retiro en Amsterdam, primero a escribir a Felipe IV, y después a viajar a Madrid, a fin de entrevistarse personalmente con él, y convencerle de dos cosas fundamentales: por un lado, que cesara la persecución y hostilidad religiosa, y que permitiese en los territorios españoles en Holanda la libertad de conciencia; por otro lado, que el propio Felipe IV abrazara la fe calvinista. Y la inconsciencia se tornó temeridad cuando emprendió tal viaje. Al solicitar la entrevista con Felipe IV, fue recibido por el conde-duque de Olivares, quien tenía sobre la mesa un ejemplar de la obra que había dirigido contra Felipe III, y que había sido incautada en Lisboa. Además, le recordó su huida a Holanda, su enfrentamiento con Felipe III, la incitación a la rebelión peruana.

Fue detenido y entregado a la Inquisición. En el interrogatorio no negó ninguna de las imputaciones que se formulaban contra él, y reconoció paladi-

quiero y será prosperada en aquello para que la envié. Daniel cap. 2, vers. 21: Dios cambia los tiempos y las circunstancias, quita reyes y pone reyes, En Amsterdam, impreso por Pablo Aertsz de Ravesteyn, año 1630). Se trata de los documentos que acompañaban al Catecismo en la edición de 1627, pero en esta ocasión están publicados sin el Catecismo.

namente su condición de calvinista, sus diferentes intentos por difundir su fe, los escritos en que había rechazado e impugnado la fe católica. El intento que realizaron los inquisidores de concederle el perdón y restituirle sus propiedades incautadas pasaba por que renunciara a su fe. Como esto era inviable para un hombre como él, fue condenado a la pena de muerte, y fue ejecutado el 22 de mayo de 1623 en Toledo.

4. Las versiones del *Catecismo* y otros escritos próximos

En este punto es imprescindible empezar por recordar lo que había escrito el bibliófilo Wiffen como advertencia previa: «It was reprinted with additions in 1628». Con ello prevenía lealmente de que se habían llevado a cabo cambios –y cambios importantes– de los que la edición de 1628 no advierte, como tampoco quién haya sido el responsable de los mismos. Hay que pensar, lógicamente, en el propio Aventroot, pues parece que su papel no se limitó únicamente a traducir, dada su actividad, su convencimiento religioso rayando en el fanatismo, su protagonismo en el envío de la armada a Perú en 1623, y de los catecismos de la edición de 1627, expedidos vía Buenos Aires; quizá fuera ayudado en la revisión de la edición por alguno de los ministros de la congregación calvinista de Amsterdam, donde se imprimió el libro en las prensas de Jores van Henghel.

El contenido de las dos primeras ediciones castellanas, de 1627 y 1628, es: (ver cuadro página siguiente)

El cuadro anterior se refiere a los cambios que afectan al contexto literario en que aparece el *Catecismo*. Permite una comparación entre la edición de 1627 y la de 1628, en que se aprecian las modificaciones con que el *Catecismo* de Heidelberg es ofrecido al público.

Otra indicación inevitable es que las dos ediciones de 1627 y 1628 –o sus respectivas copias– estuvieron en manos de Luis Usoz, y que el manuscrito de la Biblioteca Nacional incorpora una a continuación de otra, pero cada una de las ediciones acompañada de diversos documentos complementarios. Procede analizar cada una de ellas por separado.

Edición de 1627

Salió del puerto de Texel el 24 de enero de 1628 rumbo a Buenos Aires; era un libro impreso en una edición constituida por 3.000 ejemplares. El

Edición de 1627	Edición de 1628
- Notificación a todas las potestades.	3-6
- Epístola a los peruleros (J. B. Aven- troot)	6-8
- Alianza de los Muy Poderosos Señores Estados	9-15
- CATECHISMO	15-59
- De la Missa (J. B. Aventroot)	60-64
	CATECHISMO
	- Forma o manera de administrar y celebrar los santos sacramentos y otras ceremonias usadas en las Yglesias reformadas
	. Forma de administrar el santo baptismo
	. Forma de baptizar a los de edad de discreción
	. Forma de celebrar la santa Cena
	. Forma de confirmar el matrimonio ante la Yglesia de Cristo
	. Forma de confirmar a los ministros de la Palabra de Dios
	. Forma de confirmar los Ancianos y Diáconos conjuntamente
	. Forma de la descomunión de la Yglesia
	. Forma de recibir de nuevo los descomunlgados a la comunión de Christo
	- La forma de las oraciones públicas y privadas que hacen ordinariamente los de las Iglesias de la Religión Reformada
	. Pública confesión de los pecados y oración para dezir los domingos antes del sermón para dezir los domingos después del sermón
	. Confesión de los pecados y oración por todas las necesidades de la Christiandad
	. Breve confesión de los pecados y oración para antes del sermón
	. Breve oración para dezir después del sermón
	. Oración para antes de la doctrina del catechismo
	. Oración para después de la doctrina del catechismo
	. Oración de la mañana
	. Oración de la noche
	. Oración para antes de comer
	. Acción de gracias para después de comer
	. Oración para los enfermos y atribulados
	. Oración para alcanzar la bendición de Dios sobre nuestro trabajo
	. Una christiana oración para estar en la guardia y en tiempo de guerra
	. Oración antes que el niño vaya a la escuela
	. Oración escolástica
	. Symbolo o forma de confesión de la fe recopilada en dos concilios generales Niceno y Constantinopolitano I
	. Symbolo o forma de fe y confesión de S. Atanasio, obispo de Alexandria, recopilada cerca del año del Señor
	1-58
	59-133
	59-63
	63-66
	66-75
	76-82
	82-90
	90-97
	97-100
	100-103
	104
	104-106
	106-111
	111-112
	113
	114
	114-115
	115-116
	116-117
	117-118
	118-119
	119-121
	122-123
	123-126
	126-127
	127-129
	130
	131

manuscrito incluye la portada del libro, la portada de la Alianza, y un fragmento de la última página, impresas, para que se pudiera comprobar la autenticidad del manuscrito, realizado a partir del impreso.

La portada del libro, impresa, y con el sello de Luis Usoz, dice así:

Epistola a los | Peruleros. | En la qual esta comprehendido el Catechismo de la | Verdadera Religión Christiana y una Aliança | de los Muy Poderosos Señores Estados de las | Provincias Unidas del Pais Baxo. | Esai. Cap. 55, verso 11: | Assi será mi Palabra que sale de mi boca, no bolverá a mi | vazía: mas hará lo que yo quiero, y será prospera- | da en aquello por aquel que la envía | [grabado con una carabela] | Psal. 119: 105: | Lanterna a mi pie tu palabra, y lumbre | a mi camino.

Hay que advertir que esta portada no indica ni lugar de impresión, ni impresor, ni fecha.

Sigue la «Notificación a todas las Potestades, Oydores, Corregidores, y a qualquiera otra persona particular en cuyas manos esta Epistola [l]legare, para que ninguno peque de ignorancia» (p. 2-6), manuscrita, y que no consigna fecha. A continuación la anunciada «Epístola a los del Perú» (p. 6-8), que, como puede observarse, ha cambiado la palabra «peruleros» por «del Perú»; no lleva fecha ni firma exclusiva para la epístola. Sigue en la página frontera la *Aliança de los muy | Poderosos Señores Estados de las | Provincias unidas del Pais | Baxo, con los Illustres Señores del PERÚ* | [Incluye un escudo circular con un león rampante empuñando espada]. Comienza el texto de la Alianza. Esta página está impresa, y tiene el sello de Luis Usoz, y en las páginas siguientes continúa el texto manuscrito. La Alianza ocupa las páginas 9-15, y aunque carece propiamente de fecha, indirectamente la incorpora al texto, cuando afirma (p. 13): «...y la tercera generación de los con conquistadores (sic) espira el año venidero de 1628...». Es decir que fue escrito e impreso en 1627, sin duda alguna.

En la misma página 15, al concluir la Alianza, sin solución de continuidad, comienza el *Catecismo*, que no mantiene el título convencional de las ediciones en alemán o en holandés, sino que incorpora el siguiente título: *Aquí sigue el Catechismo, que es forma | de instruction de la verdadera Religión Christi- | ana, necessario y provechoso por todo fiel | Christiano, compuesto en manera de diálogo | adonde pregunta el maistre y responde el discípulo*. Va desde la página 15 hasta la 59, donde concluye con un «Fin del Catechismo». Por último, las páginas 60 a 64 acogen al tratado *De la Missa*, manuscrito, y que termina con la siguiente frase, extensible a la totalidad del libro: «Que es imprimida in Amsterdam por mandado de sus Altezas, el año

de nuestro redemptor 1627. Vuestro hermano amado en Christo, Joan Bartolomèes». Por si aún quedara duda sobre la impresión (además de la portada del libro, y de la hoja inicial de la Alianza), esta última página incorpora, fragmentaria, la última página impresa del libro, con el final, la fecha y la firma. Hay que hacer, además una advertencia, no sólo de la cuidada caligrafía, sino de la muy cuidada disposición del texto por parte del calígrafo, quien copió en cada línea exactamente lo mismo que aparecía en cada una de las líneas del libro impreso, de manera que el texto manuscrito es casi un calco del impreso en Amsterdam en 1627.

Es plena la certeza de que el libro, que incluía el *Catecismo*, ha sido impreso en Amsterdam en 1627. No se sabe qué imprenta lo realizó, si Iores van Henghel, impresor de la edición de 1628, o Paulus Aertsz van Ravesteyn, impresor de la edición de 1630, de la que hablaré en seguida. El *Catecismo*, pieza central del libro, aparece acompañado de otra serie de documentos. Por un lado, el de signo político con la Alianza que pretenden establecer las autoridades independentistas holandesas con las de los principales peruanos que se alcen reclamando la independencia. La mezcla político-religiosa está servida; y la epístola a los peruleros constituye la introducción de Aventroot, para justificar la doble medida política (alzamiento contra la hegemonía española) y religiosa (rechazo de la religión católica, sustituida por la calvinista); además, el tratado final de la misa refuerza y explicita la postura calvinista contra el culto católico.

Edición de 1628

En el cuadro precedente aparece todo el contenido de este segundo manuscrito, que no es cuestión de repetir, dada su amplitud. Antes de la portada aparece la nota, ya reproducida, del bibliotecario Campbell, que certifica en La Haya («Hague, November 24th 1858») que lo que sigue es copia fidedigna del texto impreso en 1628. Por si esto no fuera suficiente, se incluye también, en la página siguiente, la portada impresa, que dice: *Catechismo* | *que significa* | *forma de in-* | *strucion que se enseña en las* | *escuelas y Yglesias reformadas,* | *segun la palabra de Dios.* | *Puesto por Preguntas y Respuestas, sobre* | *los principios de la Doctrina* | *Christiana* | [*Escudete del impresor*] | *Iores van Henghel* | *Anno 1628.* Esta portada aparece manuscrita en la hoja siguiente, numerada como «1»; el *Catecismo* ocupa hasta la página 58, que termina con un «Fin del Catechismo». A partir de la página 59 siguen los demás tratados ya consignados.

Tanto el *Catecismo* como el resto de los tratados son de inequívoco contenido religioso, de manera que hay una clara diferenciación entre la edición de 1627, con la mezcla político-religiosa, y la edición de 1628, que deja a un lado las propuestas de alianza, y las soflamas antiespañolas que aparecían en la edición de 1627. Algo ha cambiado, y no sólo en los textos impresos (después manuscritos). Quizá el fracaso del envío de los 3.000 ejemplares de la edición de 1627 obligó a Aventroot a replantear las cosas, y emprendió una difusión estrictamente religiosa. Tampoco es aventurado pensar que si Aventroot incitó a las autoridades independentistas holandesas para equipar la armada de 1623 y no obtuvo más que un fracaso; y cosechó otro fracaso en el envío de 3.000 ejemplares de la edición de 1627 (¿Quién lo financió?: ¿Aventroot solo?, ¿las autoridades de las Provincias Unidas?), los gestores públicos le retiraran su confianza y él se viera obligado a emprender otra nueva edición, exclusivamente religiosa, espoleado por su celo creyente, y financiada únicamente por él, dejando a un lado implicaciones políticas.

Posible edición de 1630

Desde 1628, fecha de la segunda edición en castellano, hasta su último viaje a Madrid, para tratar de convencer a Felipe IV de su ingreso en el calvinismo, y de que diera un giro en su política en Holanda, permitiendo la libertad de conciencia, Aventroot tuvo tiempo de realizar alguna otra edición. Su muerte tuvo lugar en mayo de 1632; su viaje a Madrid se realizó el año anterior, 1631. Tuvo tiempo en esos tres años de acometer nuevamente la empresa²².

Comparación entre las ediciones de 1627 y 1628

Las versiones castellanas de 1627 y 1628 no son idénticas. Aventroot está detrás de ambas, pero es palmario que el proyecto ha sido modificado en el año intermedio entre ambas versiones. Ya he señalado que, examinadas junto con los documentos que acompañan a cada una de ellas, la de 1627 se puede denominar como versión político religiosa, pues está vinculada y en cierto modo condicionada a la pretendida alianza que los peruanos, caso de suble-

²² Ya he indicado en las notas 19 y 21 el contenido del ejemplar de BNM, U/10836. No tiene el *Catecismo*, sino los escritos complementarios al mismo, que figuraban en la edición de 1627. No es improbable que, de la misma forma que se editaron estos escritos sin el *Catecismo*, también se editara en *Catecismo* solo.

vase, pudieran suscribir con los independentistas holandeses; y junto al entendimiento político frente al enemigo común, España, la condición religiosa de que trocaran su religión católica por la adhesión a la confesión calvinista reformada.

A diferencia de ello, la versión de 1628 deja a un lado los aspectos políticos, para centrarse únicamente en aspectos religiosos, y el texto del *Catecismo* va acompañado de numerosos apéndices con fórmulas de oración y normas disciplinares para el desarrollo práctico de una comunidad cristiana reformada²³.

Además conviene fijar la atención en el respectivo título. El que corresponde a la edición de 1627, al estar integrado entre los demás escritos que le preceden y siguen, es un título que apunta, con toda claridad a la continuidad en la exposición, lo que no impide que se pueda hablar de un título propiamente dicho: *Aquí sigue el Catechismo, que es forma de instruction de la verdadera Religion Christiana, neçessario y provechoso por todo fiel Christiano, compuesto en manera de dialogo adonde pregunta el maistre y responde el discipulo*. Si se prescinde del comienzo redaccional «aquí sigue el» disponemos de un título preciso, que se parece levemente al original del *Catecismo* de Heidelberg en la edición de 1563²⁴.

En cambio, la edición retocada de 1628 ha cambiado la expresión anterior por ésta otra: *Catechismo que significa instrucción que se enseña en las escuelas y yglesias reformadas según la palabra de Dios. Puesto por preguntas y respuestas sobre los principios de la Doctrina Christiana*

²³ No he podido comprobarlo, pero no me extrañaría que toda esta serie de apéndices canónicos y oracionales se correspondiera con la *Kirchenordnung* de la iglesia calvinista del Palatinado. De hecho, DOUWE NAUTA ha publicado *Die Verbreitung des Katechismus. Übersetzung in andere Sprachen*, en L. COENEN (ed.), *Handbuch zum Heidelberger Katechismus*, Neukirchen, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1963. En la amplia lista de ediciones, la nº 8 del *Catecismo* de Heidelberg retoca el título por el de *Kirchenordnung*, y añade la noticia de que incluye los textos ceremoniales y oracionales a que me refería; el título de esa edición es *Kirchenordnung, wie es mit der christlichen Lehre, heiligen Sacramenten, unnd Ceremonien inn des durchleuchtigsten Herrn Friderichs Pfaltzgraven bey Rhein (...) gehalten wirdt*, Heidelberg, Johannes Maier, 1563. El otro aspecto singular que contiene el título de la edición castellana de 1627, es la referencia a las preguntas y respuestas. No he encontrado más que una similitud en el referido catálogo de ediciones de NAUTA; en este caso, de una edición francesa: *Catechisme de Heidelberg, avec una courte Explication par Demandes et par Reponses, adjouté a chaque Article pour lever les principales difficultez, et pour étendre davantage les matières les plus importantes*, Delf, A. Berman, 1700.

²⁴ El título alemán de la primera edición de las tres que aparecieron en 1563 dice *Catechismus oder Christlicher Underricht, wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wird*, Heidelberg, Johannem Mayer, 1563.

Es claro que ambos títulos designan la misma obra, pero ni dicen lo mismo, ni insisten en los mismos aspectos; el primer título va mucho más por libre, en tanto que el segundo título, el de la edición de 1628 entra casi de lleno en lo que se podía designar como patrón o modelo del título más corrientemente repetido en las ediciones del *Catecismo* de Heidelberg.

EDICIÓN DE 1627

EDICIÓN DE 1628

1° <i>Catechismo, que es forma de instruction de la verdadera Religion Christiana,</i>	1° <i>Catechismo que significa instruction</i>
2° <i>neçessario y provechoso por todo fiel Christiano,</i>	2° <i>que se enseña en las escuelas y yglesias reformadas según la palabra de Dios.</i>
3° <i>compuesto en manera de dialogo</i>	3° <i>Puesto por preguntas y respuestas</i>
4° <i>adonde pregunta el maistre y responde el discipulo</i>	4° <i>sobre los principios de la Doctrina Christiana</i>

Distribuidos ambos títulos en sus respectivas frases, las señaladas en primer lugar son bastante parecidas («*forma de instruction*» y «*significa instruction*»). Pero a continuación la edición más antigua añade que la instrucción consiste «*en la verdadera Religión Christiana*», en tanto que tal detalle está ausente en el título de 1628, o para ser más precisos, figura como equivalente, pero en otro orden, en la frase 4ª: «*sobre los principios de la Doctrina Christiana*». Sin embargo, no es posible dejar pasar, sin más, que esta última frase pone bastante menos énfasis que la expresión del título de 1627, que no se limita a afirmar que presenta *una* religión, o *la* religión cristiana, sino que subraya que ésta es *la verdadera*, aunque no entre en consideraciones de comparar las afirmaciones de este catecismo con otros catecismos también cristianos. Era lógico hacer esta modificación, si se pretendía con la edición de 1627 cambiar los criterios religiosos de los peruanos.

La segunda frase del título que corresponde a la edición de 1627 pone al acento en el carácter de utilidad individual que el *Catecismo* reportará a cada uno de sus usuarios: «*neçessario y provechoso por todo fiel Christiano*»; por el contrario la insistencia del título de la edición de 1628 ha omitido el aspecto de la utilidad personal, para desplazar al acento a la docencia reglamentada, que evoca más la obligación que la utilidad, y para fijarse en el aspecto colectivo de las instituciones docentes en que se utiliza: escuelas e yglesias. La «*utilidad individual*» se ha trocado en la «*obligación colectiva*», con un cambio de acento harto significativo: «*que se enseña en las escuelas y yglesias reformadas según la palabra de Dios*». Tampoco es ociosa la razón de la autoridad de la palabra de Dios en que tal enseñanza se apoya, según este segundo título.

Como ha aparecido antes, la edición de 1627 ha marcado otro subrayado diverso al precisar que lo que incluye es «la verdadera religión»

La tercera frase de los dos títulos podría muy bien darse por igual en cuanto a su contenido, ya que el primero dice «*compuesto en manera de dialogo*», mientras que el otro señala que está «*puesto por preguntas y respuestas*». Sin embargo, tal equivalencia pronto queda desnivelada en beneficio del título de 1627, que añade que el procedimiento del diálogo sigue una pauta pedagógica precisa, y no indeterminada: «*adonde pregunta el maistre y responde el discípulo*». Lo que ahí está expresamente afirmado no aparece ni en el otro título, ni en el resto de la edición de 1628, porque al indicarse simplemente «pregunta» y «respuesta» en las dos ediciones cotejadas, la edición de 1627 asigna la «pregunta» al maestro («maistre», con un deficiente castellano) y la «respuesta» al discípulo; y esto no aparece en la edición posterior. De no haber dispuesto de la edición de 1627, este detalle metodológico no podría deducirse de ningún pasaje. La cuarta frase de cada uno de los dos títulos, como es evidente, no admite comparación con la del otro título.

Además no es sólo una cuestión de título; es preciso tener en cuenta los cambios que afectan al contenido del *Catecismo* propiamente dicho. Lo más importante es que en bastantes ocasiones, el texto es igual o casi igual. Pero ello no es obstáculo para que en otros momentos algunas preguntas cambien, o sean modificadas en su redacción. Los principales cambios son:

- el añadido de adjetivos,
- la alteración en el orden de las frases,
- la búsqueda de mayor claridad expresiva,
- la introducción de breves matices al texto.

Junto a estos cambios, otro no menos importante es el de alteración, substitución de unas referencias bíblicas por otras y adición de muchas más referencias a cada una de las preguntas, lo que arroja como resultado que, en el conjunto del *Catecismo*, sean numerosísimas las modificaciones y cambios que se registran en todo el aparato de referencias bíblicas adjunto a las preguntas.

No es posible reproducir íntegro el texto de las dos ediciones, pero sí es válido parar la atención en una muestra que permite verificar las modificaciones. Reproduzco, a doble columna, el texto de la primera pregunta de ambas ediciones

EDICIÓN DE 1627

Pregunta primera: Que es tu unico consuelo ansi en la vida como en la muerte? / Respuesta: Que yo con cuerpo y alma^A ansi en la vida, como en la muerte^B, no soy mio proprio, sino de mi fiel salvador Jesu Christo^C. El qual satisfaziendo con su preciosa sangre enteramente por mis pecados^D me ha librado de todo el poder del diablo^E y de tal suerte me guarda^F que sin la voluntad de mi Padre celestial, ni un solo cabello de mi cabeça puede caer^G: antes bien conviene que todas las cosas sirvan a mi salvación^H. Por lo qual tambien por su Espíritu me assegura de la vida eterna^I, y me haze prompto y aparejado, de vivir en adelante segun su sancta voluntad^J.

^A Rm. 6, 10.20.

^B Rm. 14, 7.8.9; 1 Tes. 5, 9.10.

^C 1Co. 1, 23.

^D Ef. 1, 7; 1Pe. 1, 10; 1Jn. 1, 7.

^E Jn. 3, 8; Hb. 2, 14.15.

^F Jn. 6, 38.39.40.

^G Mt. 10, 30.31.

^H Rm. 5, 3.4.5; Gn. 50, 20; Rm. 8, 28.

^I 2 Co. 1, 22; Rm. 8, 16.

^J Rm. 7, 21; 2 Co. 5, 15; Rm. 8, 14.

EDICIÓN DE 1628

Pregunta primera: Qué es tu unico consuelo así en la vida como en la muerte? / Respuesta: Que yo con cuerpo y alma, así en la vida como en la muerte no soy mio proprio, sino de mi fiel Salvador jesu Christo^A, el qual, satisfaziendo enteramente con su preciosa sangre por todos mis pecados^B, me libró de todo el poder del Diablo^C, y de tal suerte me guarda^D que sin la voluntad de mi Padre Celestial un solo pelo de mi cabeça no puede caer^E: antes es necessario que todas las cosas sirvan a mi salvación^F. Por lo qual también por su Espíritu Santo me asegura de la vida eterna^G, y me haze prompto y aparejado de bivar de aqui adelante segun su santa voluntad^H.

^A 1 Co. 3, 22-24; 6, 19-20; Rm. 14, 7-9; 1 Tes. 5, 9-10; Is, 43, 1-3; Jn. 17, 6; Tit. 2, 14.

^B Ef. 1, 7; 1 Pe 1, 18-19; 1 Jn. 1, 7; 2, 42; Ap. 1, 5; Hb. 2, 10; 9, 12.14; 10, 14; Col. 2, 10.14.

^C 1Jn. 3, 8; Col. 1, 13-14; Jn. 8, 36; Hb. 2, 14-15.

^D Jn. 6, 38-40; 10, 27-30; 17, 12.15; 2 Tes. 3,3; 1 Pe. 1, 4-5.

^E Mt. 10, 29-31; Lc. 21, 17-18; Sal. 23, 4-5.

^F Rm. 5, 3-5; 8, 28; Gn. 50, 20.

^G 2 Cor. 1, 21-22; 5, 5; Ef. 1, 13-14; 4. 30; Rm. 8, 15-17.

^H Rm. 7, 22.25; 8, 14; 2 Cor. 5, 15; Lc. 1, 69. 74-75; Sal. 110, 3.

Es claro que, además de las modificaciones textuales, en cuanto a las referencias bíblicas, 1) no señala las mismas; 2) no las sitúa en los mismos lugares del texto; 3) sólo coinciden 10 referencias de las 19 existentes en el texto de 1627 (en *cursiva*) con las del texto de 1628 (que tiene 40 referencias).

Pese a todas las diferencias, es el mismo *Catecismo* en cuanto al texto repetido, el orden, la distribución de los temas y de las preguntas, aunque incorpore sensibles modificaciones. Hay una mejora de traducción de una edición a otra, y se perfecciona el aparato bíblico. Además no se puede olvidar el dato de índole pedagógica de que, siguiendo el modelo del catecismo de Calvino, el texto de 1628 señala la materia que corresponde estudiar para cada uno de los domingos del año, distribuida para 52 domingos (El texto de Calvino lo repartía entre 55 domingos).

Puesto que la copia manuscrita que Wiffen consiguió, avalada por el bibliotecario Campbell, es idéntica al texto impreso en Amsterdam, Jores van Henghel, 1628, hay que deducir que Aventroot introdujo todas estas modificaciones en el texto impreso, con la finalidad de que fueran difundidas en la edición de 1628, renovada respecto a la de 1627. Quizá contó con la aquiescencia de la Congregación reformada de Amsterdam, con vistas a difundir su fe, pues junto con el *Catecismo* propiamente dicho, se incluía el ritual con sus rezos y ceremonias más comunes. A una edición distinta corresponde un contenido distinto. La edición de 1627 incluye documentos que incitan a la independencia y al cambio de religión; la edición de 1628 prescinde de esos documentos, pues parece que está destinada al empleo habitual en una congregación calvinista de lengua española, tanto si ya existía, como si sólo había sido prevista.

5. Influencia prevista en Perú

Ya indiqué que tanto la *Epístola a los peruleros*, como el tratado *De la Missa*, son de Juan Bartolomé Aventroot, quien se los atribuye y firma. No es por tanto un dato que se pueda olvidar; en ambos tratados aparece consignada la fecha de 1627. Tampoco es posible dejar de lado que ambos tratados sean, en principio, independientes entre sí, y ajenos al *catecismo* en cuanto tal. Si Aventroot hubiera deseado llevar a cabo una edición simple del *catecismo* ninguno de ellos tendría que haber aparecido junto al texto. Sin embargo, no son ajenos cuando Aventroot emprende la traducción, a la que adjunta ambos escritos, con los cuales integra un conjunto destinado a ser difundido en Perú.

Pero no deja de llamar la atención el conato de difusión que Aventroot pretende llevar a cabo en el lejano Perú. No impera la fuerza del dinamismo misionero, emprendido por los calvinistas desde Amsterdam, con la intención

de que en Perú se extienda y difunda su convencimiento; se impone la intencionalidad política de que está traspasada dicha edición. Más aún, el hecho de que Aventroot propusiera llevar a cabo una edición así, con semejante contenido, y que las autoridades holandesas lo aceptaran demuestra tanto el poder de convicción y la influencia de Aventroot, como la pretensión compartida de que, con este procedimiento, se provocaría un cambio político y religioso en Perú. Impulsor de tal actuación, Aventroot, que conocía Perú, se propuso estrangular el poderío militar de España, cortando el suministro de plata; intervino de forma activa en el equipamiento de la armada; llevó a cabo la traducción –y posiblemente también la edición– del *Catecismo*; gestionó con las autoridades holandesas la alianza político-religiosa; y redactó la *Epístola a los peruleros*.

La mencionada *Epístola* presupone una ingenuidad impresionante, como si no existiera entonces un férreo control inquisitorial en Perú, que impidiera de forma eficaz y rápida la implantación del calvinismo. De hecho, tal control estuvo vigente en Buenos Aires, e impidió al capitán del barco desembarcar los libros de su bodega.

Examinada con un poco más de detalle, hay que poner primero la vista en la *Notificación* que precede a la *Epístola*. En ella, Aventroot arremete contra el papa, al que acusa de proclamarse a sí mismo príncipe de los apóstoles y sucesor de Pedro, mientras que, en su interpretación, las palabras de Mt. 16, 18, fueron dirigidas por Cristo a todos los apóstoles por igual, y esto no otorga al papa ningún derecho especial de primacía.

La *Epístola a los peruleros* está transida del mismo espíritu evangélico que el *Catecismo*, y va acompañada de referencias bíblicas. Manifiesta abiertamente el propósito de arrebatar al rey de España el suministro de plata. Además alude a la expedición de la armada al mando del general Lermite (o L'Hermijte), enviada a Perú en 1623 («aora quatro años passados»). Todo ello se inscribe en la guerra de independencia de Holanda con relación a España (1568-1648), recrudescida después de la «Tregua de los Doce Años» (1609-1621). Señala el doble fracaso: por un lado, el estratégico que supuso la desastrosa expedición naval; por otro lado, el de no publicar entonces, al enviar la armada –como hace ahora, al mandar los libros– la Alianza para que los peruanos se conviertan en aliados en lugar de ser enemigos. Añade una razón de índole religiosa: que el rey de España persigue a la verdadera iglesia de Cristo, y que, por tanto, ha de ser considerado como enemigo religioso de los perseguidos²⁵. A diferencia de lo que había ocurrido en 1623, en que había

²⁵ Mientras unos eran perseguidos y combatidos en Holanda, otros eran explotados en Perú por el sistema de encomiendas y por la hegemonía de la metrópoli. Aventroot no

emprendido una expedición naval, que no era portadora del *Catecismo* para unir lo militar y lo religioso, Aventroot señala el año 1627 en la *Epístola* que envía el *Catecismo* desprovisto de todo intento de poder humano, para que brille el poderío de Dios sin necesidad del apoyo de los hombres. Ofrece las razones por las cuales invita a la sublevación: el rey Carolo (Carlos V) tomó tiránicamente Perú; además, según sus cálculos, la sumisión sólo puede llegar a tres generaciones más allá, hasta Felipe IV, por lo cual es el momento indicado para la proclamación de independencia. De Felipe IV ya había indicado que perseguía a la verdadera iglesia de Cristo, y lo precisa en dos sentidos: porque hace la guerra en Alemania, y porque sostiene y alienta la Inquisición. En consecuencia, los peruanos están obligados a repudiar al rey de España, a proclamar la insumisión, y a hacer alianza con los holandeses.

La *Epístola* constituye una mezcla de razones religiosas con otras políticas y económicas, no disimuladas:

«para que... hagais lo que estays obligados, ansi al bien de vuestro próximo como a la gloria de Dios. La causa por que yo la solicité [la intervención de la armada holandesa] fue y es para quitar al Rey de España²⁶ la Plata, con la que por instigación del Papa persigue la Iglesia de Christo, para opprimir la palabra santa de Dios, y no pudiéndosele quitar esa plata sin vuestra ayuda, ni sin vuestra libertad, ordenaba yo una Alianza en que sus Altezas ordenaban de ponerlos en vuestra libertad christiana».

El escrito que sigue, la *Alianza de los muy Poderosos Señores Estados de las Provincias Unidas del Pais Baxo*, promete el oro y el moro respecto a una posible pero muy poco probable alianza entre los holandeses –aún en lucha contra España para conseguir la independencia– y los peruanos que, secundando su deseos, se alzarán en armas en Perú, para provocar una rebelión. Se mezcla de nuevo lo religioso y lo político al afirmar que España ataca a Holanda, y más en particular a los protestantes y calvinistas holandeses «por instigación del Papa» con la plata que procedía de Perú. Vuelve a insistir en idénticas razones de las de la *Epístola*, porque –afirma– se ha cumplido el plazo desde la tercera generación posterior a Carlos V, y Dios arrebatará el reino al tiránico rey de España. Según los cálculos de Aventroot, ese plazo expira precisamente en 1628, y ésa es la razón por la que apremia a los perua-

matiza la diferencia religiosa en el caso holandés con los de confesión calvinista: y la identidad religiosa una vez que se había difundido el catolicismo por Perú desde los esfuerzos misionales del siglo XVI. Para Aventroot, todos los que son sometidos están en la misma situación, que identifica como la de la verdadera iglesia de Cristo.

²⁶ A la sazón, Felipe IV, rey desde 1621.

nos. Los términos estrictamente políticos de la supuesta Alianza son imprecisos, puesto que se concreta en una ayuda por mar y tierra, y ropa a precio asequible²⁷. Sugiere que los holandeses harán la alianza con el que entre ellos se proclame rey y cumpla una serie de requisitos de buen gobierno, que detalla esquemáticamente. Pero no deja de llamar la atención que una de las obligaciones de ese nuevo monarca, además de impulsar «la fe verdadera cristiana», será quitar las imágenes de las iglesias.

En aquellos momentos de escasa serenidad y fuerte tensión, todas las razones eran consideradas legítimas. La actitud nacionalista y resentida de Aventroot es evidente.

La *Epístola* en cuestión añade otro dato interesante, al afirmar que el proyecto de envío de una armada a Perú constituyó un fracaso militar, y que el hecho de no enviar el *Catecismo* fue también una oportunidad religiosa perdida:

«Empero ni el Aliança fue publicada ni el armada tuvo buen suçesso, y esso de una parte por culpa de personas malintencionadas, y de otra parte por faltas que nos eran ocultas: a saber, que el armada se abraçasse con el brachio carnal, partiesse quatro años antes de su tiempo, y especialmente que con ella no fuese embiado el Christiano Catechismo...»

Es claro que Aventroot pretendía una acción combinada de ataque militar y de información de principios calvinistas, para debilitar o, si era posible, arrebatar a la potencia que entonces era España, la fuente de su riqueza que era la plata de Cuzco. Si los acontecimientos se han precipitado y desembocado en fracaso en el año 1623, Aventroot vuelve a intentar parte de la empresa con el envío de ejemplares del *Catecismo* el año 1627. Pero es preciso recordar la nota firmada por Aventroot, junto a la portada de la edición impresa de 1627, según la cual, de los 3.000 ejemplares que se pretendían enviar a Perú, vía Buenos Aires, el capitán del barco desembarcó sólo 75 ejemplares, mientras el resto permaneció a bordo. El pretendido uso de este *Catecismo* en tierras peruanas forma parte de una estrategia calvinista y nacionalista totalmente utópica.

Hollweg se pregunta quiénes eran los peruanos a los que dirigía la *Epístola*. La respuesta es muy clara y aparece en el título mismo de la *Alianza*: los *Illustres Señores del PERÚ*. Es decir aquella parte de la aristocracia indígena del antiguo imperio incaico, que disponía de un mayor nivel cultural, que

²⁷ Era una de las acusaciones que formula contra el rey de España, que cobra tasas por la ropa, con lo que ésta resulta más cara que en otros lugares, y los nativos se ven en serios apuros para adquirirla.

se había aproximado a los españoles, que había educado a sus hijos en las normas y criterios de los conquistadores, y que mantenían una cierta influencia social. Tal aristocracia indígena no podía manifestar de forma llamativa su poder de convocatoria, ni la influencia social conservada, dada la presencia española. Pero se mantenían unos usos inveterados que la presencia europea no había podido eliminar. Aventroot conocía Perú y se había dado cuenta de esto. Y a ellos dirige el libro, con la intención de que sea leído, examinado y llevado a la práctica y que estos caciques y hombres destacados en el universo social peruano fueran los que proclamaran la rebeldía respecto de España; se hicieran con el control del poder; trocaran la religión católica no por su antigua religión inca, sino por el nuevo planteamiento calvinista; nombraran un rey y establecieran alianza con Holanda, nación que a los peruanos podría resultarles total o casi totalmente desconocida. No es seguro que, aunque hubieran llegado a su destino los 3.000 ejemplares que embarcó Aventroot, éstos hubieran producido, por sí mismos el efecto deseado; y menos que las familias residuales de la aristocracia peruana aceptaran sin más la propuesta que se les formulaba. ¿No sería una propuesta de cambiar un dominio por otro? De hecho, Holanda también llegó a ser potencia colonial. Y la recién constituida Compañía de Comercio de las Indias Occidentales –1621– fue un instrumento holandés para sus aspiraciones de expansión.

LUIS RESINES
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

Nietzsche y el cristianismo

INTRODUCCIÓN

Mi pretensión al escribir este trabajo es la de comprender qué entendía Nietzsche por cristianismo. Es decir, cuál es la esencia de eso que llamamos religión cristiana y por qué considera que debe ser tan radicalmente rechazada. Creo que más allá de las posiciones clásicas de Feuerbach haciendo de la religión una proyección de los deseos humanos o de Marx convirtiéndola en garante de la explotación de los pobres, la crítica nietzscheana conserva una actualidad y un atractivo considerable en nuestro tiempo. Nietzsche no deja de sorprender con sus paradojas, con sus retos, con su mirar frente a frente al absurdo y despreciar al ateo burgués y mediocre tanto como al propio creyente. La religión es hedonismo. Creo que aquí reside la sorpresa de su intento. Vosotros los creyentes equivocáis la dirección de vuestros dardos, sois vosotros los verdaderos hedonistas, los que hacéis del placer y el agrado el signo de la verdad. Y efectivamente éste es el argumento: la fe salva, luego es verdad. No cabe mayor hedonismo. ¡Qué poca cosa es la fe, que para valer necesita agradar, salvar al hombre! ¡Qué orgullo infantil el nuestro al suponer que la verdad ha de ser agradable y el mundo hecho a nuestra medida!

No puedo dejar de pensar al escribir estas líneas cuánto se acerca Nietzsche a Freud. También el gran analista de la mente humana cree ver en la religión una cuestión de narcisismo, es decir, una cosa de niños. Porque si algo no puede admitir un niño es que la omnipotencia quede en el vacío, sin sujeto titular: omnipotente es él en un principio, sus padres luego y Dios finalmente. Y todo porque, ante la realidad, no podemos estar desprovistos de ayuda y consuelo. Como en Nietzsche, Freud cree que lo real es más bien un ideal regulativo, algo en lo que nunca acabamos de estar. Tan difícil nos resulta, que nos fugamos a nuestros sueños, a nuestros paraísos. Eso es la religión, el sueño de la humanidad, como nuestros sueños son la religión, el mito, de cada cual. Pero sueño que se desconoce como tal. Mentira, dirá Nietzsche que no sabe que lo es. Por eso el nihilismo es nuestro destino inevitable, nace del suicidio del cristianismo cuando éste, al fomentar el espíritu de verdad, acaba

por descubrirse a sí mismo como mentira. Esta es la tragedia que occidente estará penando por siglos: haber sido cristiano durante tanto tiempo. Acabada la fe, convertida en imposible, lo que ésta nos deja es un mundo feo, pesado, absurdo, sin sentido. Tardaremos en sobreponernos, habrá de nacer un nuevo hombre que nada tenga que ver con el antiguo. Como Zaratustra habremos de perecer en nuestro ocaso.

El recorrido por los diferentes apartados pretende justificar estas afirmaciones. ¿Qué es la realidad para Nietzsche? Devenir y el terror que acompaña al devenir, pero también posibilidades infinitas de creación, mar abierto, ahora más que nunca. ¿Cuál la postura del cristianismo frente a este terror? El idealismo, el más allá, el desdoblamiento de lo real y la reducción de éste a pura apariencia. ¿Por qué? ¿Quién necesita llevar a cabo esta operación metafísica? El hombre débil y cansado, la existencia baja y servil. Este hombre es un resentido, un decadente para quien la vida es un plato demasiado fuerte de digerir. Su odio y sufrimiento se vuelve contra todo lo fuerte hasta nivelarlo por abajo. El sacerdote es su pastor y médico: la vida es dolor porque nace del pecado y la medicina que nos cura, en realidad, la suprime. Como Sócrates, también el creyente ofrece un gallo a Asclepio en el momento de morir por haberle curado de la peor de las enfermedades: la vida.

NOTA: Las siglas utilizadas para citar las obras de Nietzsche por la edición que se reseña en la bibliografía son:

V.P.: Voluntad de poder.

AHZ: Así Habló Zaratustra.

GC: Gaya Ciencia.

MABM: Más Allá del Bien y del Mal.

GM: La Genealogía de la Moral.

HDH: Humano Demasiado Humano.

1. EL ATEISMO DE NIETZSCHE

¿Cómo se hace ateo Nietzsche? ¿Qué tipo de cristianismo conoció y por qué llegó rápidamente a rechazarlo? *“Lo que ahora se pronuncia en contra del cristianismo es nuestro gusto, ya no nuestros argumentos”* (G.C. n.º 132, 165 p.) Es el punto de partida de nuestro estudio. Veamos qué dice Nietzsche de su propio ateísmo, por qué llega a considerarlo la expresión de un instinto, una cuestión de buen gusto, como él mismo escribe.

“Dios, inmortalidad del alma, salvación, más allá, simples conceptos a los que no he acordado ninguna atención, con los que no he perdido tiempo ni cuando era niño, ¿quizá no era lo bastante niño? No conozco en absoluto el ateísmo como resultado, todavía menos como suceso: en mi caso se trata de un

instinto"¹. Nietzsche nos habla como si su ateísmo no fuera el resultado de una evolución intelectual que hace desaparecer una fe antecedente, ni de una evolución espiritual que le libera de antiguas y periclitadas creencias. Su ateísmo es visceral, espontáneo, inmediato, un estado de rechazo de las cuestiones religiosas que tiene ya su origen en la juventud.

El conoció un cristianismo fideísta separado de toda referencia intelectual. *"El cristianismo es esencialmente un asunto del corazón; no sólo si él se incorpora a nosotros, si se convierte en entraña nuestra, el hombre es verdaderamente cristiano. La doctrina cristiana fundamental del cristianismo expresa las verdades profundas del corazón humano; ella es el símbolo de éstas"*². En estas condiciones la creencia se vacía de todo contenido y el creyente se pregunta si la fe no es nada más que experiencia de sí mismo. ¿En qué rincón del corazón humano se fragua la fe? Nietzsche comenzó muy pronto a interesarse por la psicología cuando comprende que quizá detrás de la religión sólo hay una búsqueda ferviente de salvación, que sólo la fe (no importa cual) da *seguridad* y que seguridad es lo que más necesita el ser humano. Intuye la irreductibilidad de lo real a los deseos del ser humano, la desproporción entre el hombre y lo que existe, *"algo podría ser verdadero que fuera incluso perjudicial y peligroso en grado supremo; sí, podría ser incluso que perteneciera a la constitución misma de la existencia que se hundiera en el abismo al conocerla enteramente, de tal manera que se podría medir la fuerza de un espíritu por la cantidad de verdad que podría soportar, mejor incluso, en qué medida necesita rebajarla, disimularla, endulzarla, atenuarla, falsificarla"* (M.A.B.M., sección segunda: *"El espíritu libre"*, n.º 39, 64 p.). Por eso no quiere cegarse con la falsa claridad de las evidencias lógicas, morales y religiosas (conocer es tranquilizarse) y se propone levar anclas, soltar las amarras. El cristianismo que conoció le condujo a no ver en la religión más que ese tipo de búsqueda, esta caída en la ilusión de quien no puede sobrevivir sino a costa del autoengaño. Efectivamente lo religioso asegura, pero no es verdad.

La ruptura inaugura un movimiento positivo, la entrada en una aventura personal que se impone como una tarea desde el momento en que el cristianismo se muestra como una interpretación general de la existencia del hombre que extravía, banaliza, uniformiza la vida. No hay una receta que pueda salvar a todo hombre. Cada uno debe ser médico de sí mismo. Estamos necesitados de un sano egoísmo que nos obligue a tomar en serio la propia vida en lugar de perdernos en la adhesión a una teoría general. La felicidad se encuentra en la búsqueda jamás acabada, paciente, dolorosa de la misión

1. VALADIER, P., *Nietzsche l'athée de rigueur*, p. 17. Es una cita de *Ecce Homo*.

2. VALADIER, P., *Ibidem*, p. 22.

de cada cual. Para conseguirlo se impone salir de las facilidades de los hábitos fortalecidos por las tradiciones seculares. Pero *“cómo ignorar que se prefiera siempre un puñado de certezas a un montón de bellas posibilidades”* (M.A.B.M. sección primera: *“De los prejuicios de los filósofos”* n° 10, 29 p.). Toda la vida de Nietzsche puede ser leída como el intento de abandonar la falsa seguridad del hábito y entrar en el descubrimiento y la acogida de nuevas posibilidades. El hombre está en perpetuo cambio, somos viajeros continuamente transformados por las peripecias del propio viaje. *“La serpiente que no puede cambiar de piel muere. Igualmente los espíritus a los que se impide cambiar de opinión; cesan de ser espíritu”*³. Por ello forma parte de la naturaleza humana, ser espiritual, el ser acto de metamorfosis, no parada o reposo fatigado sino acto de engendramiento de sí. En el peligro está la salvación y no en la seguridad de la fe. Es el *riesgo* el que nos salva, el de encontrar cada uno su propio camino. Nuestra misión es un tirano íntimo que se venga cada vez que queremos eludirlo.

Al abandonar la fe Nietzsche comienza su propio viaje, su propia aventura, su propio camino: *“Este es mi camino, ¿dónde está el vuestro?, así respondía yo a quienes me preguntaban por el camino. ¡El camino no existe!”* (AHZ *Del espíritu de la pesadez*, 272 p.). El camino no existe: cada uno es poeta, artista y demiurgo de su existencia. Aventura peligrosa porque supone salirse de las sendas trilladas y encaminarse hacia una verdad que es abismal (*“Yo valoro a los hombres por la cantidad de verdad que pueden asumir”*). Vivir sin sentido sólo es posible para voluntades fuertes e incluso éstas necesitan del autoengaño, de la ilusión del artista que baila al borde del abismo. Este arte hace posible la vida, el arte como error útil, verdad pragmática que puede ser sobrepasada. Pero existe también una *patología de la ilusión*, un exceso en el engaño, una degeneración del pragmatismo vital útil. Este puede degradarse para ponerse al servicio del hombre débil, del que necesita de un “plus” de seguridad. Se trata del idealismo utilitarista, esencia de la religión, que ya no está al servicio de la vida.

La religión se alimenta de la calumnia de lo sensible y de la fábula del más allá donde habita el ser inmutable: *“la creencia en el ser muestra no ser más que una consecuencia: el auténtico primun mobile es la no-creencia en el devenir, la desconfianza respecto al devenir, la depreciación de todo devenir”* (V.P., n° 577, 327 p.) es decir, la imposibilidad para cierto tipo de hombres de soportar la vida. La religión es por ello la ideología de aquellos para quienes la vida es desmesurada, una tarea excesiva. El cristianismo es la religión de los agobiados, del gran cansancio de vivir.

3. VALADIER. Ibidem, p. 28. Es una cita de “Aurora”.

Resumiendo: desde joven juzga la religión como un obstáculo en la vida del hombre. Obstáculo porque ella no es sino una búsqueda patológica de seguridad, la expresión de una auténtica fobia, del miedo a la aventura de la vida. No hay pretilos para nuestro caminar y buscarlos es encerrarse en caminos trillados que no son los nuestros. El cristianismo no dice nada del mundo, dice del sujeto que habita el mundo y dice que éste está abrumado por el peso de la vida, es nada más que la expresión de un deseo, el cumplimiento de una función securizante.

2. LA FE SALVA, LUEGO ELLA MIENTE

Vamos a comenzar aclarando la posición de Nietzsche respecto de la crítica más habitual al cristianismo: la que tiene su origen en el pensamiento de Feuerbach. Nietzsche no es un humanista y no pretende por tanto substituir a Dios por el Hombre. Su óptica es muy diferente. Este apartado debe permitirnos comprender que para Nietzsche, el cristianismo es una forma oculta de *hedonismo*, un intento de tranquilizarnos proponiendo una connivencia oculta entre la realidad y nuestros deseos. Dios sería el garante de dicho acuerdo. Intento compartido también por el humanismo postcristiano. No habría por ello una diferencia cualitativa entre Feuerbach y el cristianismo.

Efectivamente el ateísmo de Nietzsche no tiene sus raíces en la filosofía feuerbachiana. Se le malinterpreta profundamente cuando se hace de él un crítico posthegeliano de la religión. No se trata de recuperar, gracias al ateísmo, los atributos alienados en Dios por el hombre. En la concepción feuerbachiana la divinidad es el resultado de la expropiación de lo mejor de nosotros, antropología camuflada que sería necesario recuperar como tal para situar al hombre en el centro del universo. Pero Nietzsche no es un defensor del Prometeo que encuentra en Dios un obstáculo para el ejercicio de un auténtico humanismo. Para el prometeísmo moderno, nacido de la ilustración, la esencia divina no es más que la proyección ilusoria y fantástica de la esencia humana, el hombre inconsciente de sí mismo, por eso el ateísmo sería una forma de humanismo por el que retomamos en nosotros mismos los atributos divinos falsamente hipostasiados.

Pero Nietzsche no es un humanista. El representa una opción contra la cultura y la ciencia. *“Para quien crea que la historia humana es la crónica de nuestra liberación paulatina de las tinieblas de la animalidad y nuestro ascenso, lento pero constante, hacia formas cada vez más altas de convivencia y conocimiento; para quien crea que la razón científica empírico-matemática, objetiva y desinteresada, es el más refinado logro de la civilización; para quien*

piense que los valores morales vigentes, el igualitarismo cristiano consolidado por la ilustración democrática, la sublimación de las pasiones en pro de logros más elevados, como cimiento de toda sociedad humana... para quien piense así, Nietzsche es la peor regresión imaginable” ⁴. El vio en este humanismo un nuevo avatar de la loca pretensión humana de medir las cosas a partir de sí. El tema de la muerte de Dios no significa que, al borrar a Dios, el hombre puede tomar su lugar con el propósito deliberado de convertirse en el centro de toda la realidad que no es él mismo. Justamente lo contrario: la muerte de Dios representa la imposibilidad para el hombre de asimilarse lo real convirtiéndolo en producto de una voluntad divina. Desdivinizar el mundo es también deshumanizarlo, volverlo a percibir como frío e indiferente, sordo a las demandas del hombre. Por eso Dios ha muerto, pero muchos no saben qué hacer con su muerte: “*El nihilismo está ante la puerta: ¿Dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?*” (V.P., n° 5, 31 p.).

La pretensión humanista muestra la esencia de la filosofía occidental que Nietzsche identifica con la metafísica. El humanismo ilustrado es su último heredero. ¿En qué consiste esta esencia? En algo que podríamos llamar *hedonismo idealista*. Se trata de la pretensión metafísica de que el ser colma las aspiraciones morales del hombre. Una providencia divina lo pondría de acuerdo, a priori, con nuestras necesidades. A causa de ello el ser es bueno, veraz, ajeno al dolor, al cambio o a la lucha. El bien es su esencia. Así lo propone Platón en su filosofía cuyo núcleo central es una agatología. Todo cuanto existe manifiesta y refleja el bien. De esta manera el ser verdadero está absolutamente abstraído al devenir. El devenir que es caducidad y finitud, manifestación de la entropía que degrada la existencia. Sin embargo, más allá de las apariencias sometidas a perpetuo cambio (Heráclito) está el mundo inteligible, un ámbito, el reino del ser, libre de todo devenir. El ser es la antítesis del cambio y de esta forma la cultura occidental aparece como cultura del remedio. Necesitamos salvarnos del devenir, del fluctuar entre dos nada, aquella de la que venimos y aquella a la que retornamos. El ser eterno e inmutable nos libra de la entropía, en él se proyectan nuestras preferencias subjetivas. Todos nuestros deseos y exigencias morales se camuflan bajo este concepto. Enmascarados allí y como adquiriendo un tinte de neutralidad que les hace pasar por lógicos y aceptables. Para los filósofos lo que es, no deviene, lo que deviene no es. Por lo tanto nuestros deseos más profundos coinciden con la realidad. En esto consiste el hedonismo: el acuerdo entre lo que deseamos y el fondo profundo de las cosas, como si el mundo estuviera hecho para nos-

4. SAVATER, *Idea de Nietzsche*, pp. 11-12.

otros, “listo para ser usado”, a nuestra disposición. La materialización del hedonismo es el sentido último de la filosofía: “*La ingenuidad estribaba simplemente en tomar la idiosincrasia antropocéntrica por la medida de las cosas, como norma de lo real y de lo irreal; o lo que es lo mismo: en hacer absoluta una cosa condicionada. De repente el mundo se divide en un mundo-verdad y un mundo-apariencia... El proyecto consistía en engañarse de una manera útil, en medio de fórmulas y de signos por medio de los cuales se pudiese reducir la multiplicidad turbadora a un esquema útil y manejable*” (V.P., n° 576, 325 p.).

Que el hedonismo constituye la esencia de la metafísica lo prueba la elucidación del significado del *concepto de verdad*. Algo es verdadero si el juicio correspondiente procura satisfacción al alma humana. Beatitudo index veri. La verdad es la verdad porque ella vuelve al hombre mejor. El metafísico no hace sino seguir la opinión popular, porque “*siempre los hombres han creído que lo que parecía ser más precioso era lo que había de más verdadero, de más real*”⁵. Deseamos a cualquier precio que la verdad sea útil, que ayude, asegure, consuele. De este modo el cristianismo es verdadero porque es necesario, porque ayuda y alienta. Existe una providencia divina buena y verdadera que garantiza que todo lo que es necesario para nosotros sea igualmente verdadero. Para muchos la vida sería insoportable si no hubiera Dios, pero es una presunción creer que deben darse las condiciones necesarias para nuestra conservación.

Como consecuencia la verdad se deja reconocer en el *contentamiento subjetivo* que acompaña a su aprehensión por el entendimiento humano. La verdad es eminentemente tranquilizadora. Por eso su primer atributo es la *identidad substancial* que garantiza su posesión permanente. La verdad es clara y delimitable, exenta de todo error, de toda relación, de toda ambigüedad. Luminosa como el sol, nos arrastra fuera de la oscuridad y la frialdad de la cueva en la que el error nos atenaza. Su segundo predicado es la *permanencia*. Sólo así se garantiza una posesión definitiva más allá de los desencantos del mundo sensible. Fuera del tiempo, la verdad es definitivamente apropiable. Nietzsche vio en la aspiración a la verdad transcendente la máscara de una simple voluntad de seguridad: “*La felicidad no puede sentirse garantizada más que por lo que es: el cambio y la felicidad se excluyen uno a otro. Por consiguiente, la ambición más alta es conseguir la identificación con el ser. Esta es la fórmula que conduce al camino de la mayor felicidad*” (V.P., n° 577, 327 p.). Todos los aspectos extraños son eliminados para conseguir habitar en un mundo familiar. Los predicados de identidad y permanencia traducen el

5. GRENIER, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, p. 61. Cita “El viajero y su sombra”.

miedo del hombre a no controlar el deslizamiento del tiempo y ello hasta el punto de segregar un mundo-verdad en el que no existe el devenir. Nietzsche quiere abstraer al hombre de esta actitud estéril de venganza: *“Es muy importante suprimir el mundo-verdad. El es quien disminuye el valor del mundo que formamos y el que origina dudas contra él: el mundo-verdad ha sido hasta hoy el más grave atentado contra la vida”* (V.P., n° 575, 324 p.).

El tercer predicado de lo verdadero concierne a la *inteligibilidad*, a la racionalidad que incluye la claridad, la distinción, la unidad, la coherencia lógica. El ser es definido como logos, como permeable a las categorías de la razón humana, que el optimismo científico utiliza para instaurar el reino planetario de la técnica. La fe en el poder de la lógica es una consecuencia directa de la fe metafísica en la identidad del ser y del ideal. Pero esta afirmación de la logicidad de la realidad no conserva sentido sino por su relación con la ficción metafísica del ser, como permanencia sustancial y norma absoluta de toda inteligibilidad: *“Para poder pensar y razonar es obligado admitir la existencia del ser. La lógica no utiliza sino fórmulas correspondientes a cosas estables. Por eso la citada admisión no tendría fuerza de demostración respecto de la realidad; lo que “es” forma parte de nuestra óptica... Un mundo en devenir no se podrían inteligir en el sentido estricto de la palabra: solamente en cuanto la inteligencia que comprende y que conoce encuentra un mundo previamente creado por un procedimiento grosero, constituido de meras apariencias; sólo en tanto este género de apariencias remansa la vida, hay algo como conocimiento: es decir, un mensurar los antiguos errores con otros”* (V.P., n° 514, 292 p.). El ser es una creación de la gramática que petrifica el devenir, lo remansa para poderlo explicar, es decir, para poder tranquilizarse.

Pero el garante último de la armonía entre ser y deseo es *Dios*. El es la personificación de la armonía preestablecida que la metafísica afirma existir entre el ser y la vocación ética del hombre. Asume por tanto las funciones de *garante ontológico supremo*, primer motor y principio de la legalidad del cosmos. En el orden práctico es el *guardian de los valores supremos*, el juez y remunerador. Gracias a él todo está organizado en función del bien y de la promoción moral del hombre. *“Esta confianza absurda en el curso de las cosas, en la vida, en el instinto vital, esta honrada resignación que cree suficiente que cualquiera cumpla con su obligación para que todo vaya bien, todo esto, no tiene sentido mientras no aceptamos una dirección de las cosas sub specie boni”* (V.P., n° 242, 156 p.). ¿Qué puede persuadirnos de la inteligibilidad de lo real, de la dignidad de la razón y del carácter sagrado de la existencia, sino la fe en la infinita solicitud del creador respecto de sus criaturas?

La fe teológica es indispensable para sostener el edificio del idealismo metafísico. Con ello se opera una anexión de lo sagrado a la fábula metafísi-

ca de un mundo armonioso lo que supone un alarmante deterioro de lo sagrado mismo, una contaminación de la idea de Dios por los temas del bien y del mal: “Yo no creería más que en un dios que supiese bailar” (A.H.Z. 70 p.), afirma Zaratustra, un dios más allá del bien y del mal, no culpabilizador ni condenador de la existencia, a causa del caos y dolor. Este dios juega el juego del azar inocente, un dios que ama la vida tal cual es, sin reducirla al deseo humano. Pero, frente a la manera griega de entender lo sagrado, el *cristianismo* representa la *moralización de la divinidad*, la asimilación de lo sagrado a lo moral y con ello la condena de la vida. Con la fe cristiana la percepción de la existencia como sufrimiento alcanza su cima y un determinado tipo humano adquiere el predominio: “Si encuentran un enfermo, o un anciano, o un cadáver, en seguida dicen: la vida está refutada. Pero sólo están refutados ellos, y sus ojos, que no ven más que un solo rostro en la existencia” (A.H.Z., *De los predicadores de la muerte*, 77p.).

Con el tiempo la religión ha perdido fuerza pero no la mentalidad que ella ha promovido. La ciencia es para Nietzsche heredera de la cosmovisión metafísica y religiosa en una época en la que ya no es posible seguir creyendo en las fábulas de la religión, pero donde las actitudes de fondo continúan siendo las mismas: la ciencia no supone ninguna novedad al respecto. Reencontramos el hedonismo bajo la máscara seductora del optimismo lógico, bajo la creencia en el valor redentor del saber. El heredero del optimismo epistemológico es la ciencia. Ella cree en la primacía absoluta de la lógica. Esta sobre-estimación está en las antípodas del pesimismo de la fuerza que se expresaba en la tragedia griega y que la victoria del socratismo reemplazó por un racionalismo superficial e ingenuo. El verdadero antagonismo no se da entre religión y ciencia como pretenden los positivistas, sino entre una *concepción trágica* y una *concepción teórica* del mundo. No es pues la ciencia el verdadero enemigo de la religión. Más bien ella prolonga las mismas actitudes de fondo. Por ello la pregunta básica es: ¿se desarrolla la relación con el mundo al modo de una relación sensata y tranquilizadora o al modo de una relación insensata y trágica? ¿Del lado de quién está la razón, de los confiados o de los desconfiados? Nietzsche verá en el predominio del optimismo, de lo racional, del utilitarismo teórico, un síntoma de fuerza declinante, de cobardía, de la necesidad de acuerdo entre mundo y deseos. La modernidad ha apagado el sol de la divinidad cristiana pero ha encendido otros en su lugar porque no es capaz de vivir en la oscuridad.

La *ciencia* reposa sobre una creencia: la fe metafísica en la dignidad absoluta de la verdad. Esta voluntad de verdad a cualquier precio recubre la simple aspiración a un mundo estable, conforme con el esquema del ser, con los predicados que, en la tradición metafísica, pertenecen a la definición de lo

absoluto. Es el miedo y el instinto de seguridad los que inspiran el proyecto científico como lo hacen con el metafísico y religioso: "La ciencia moderna tiene por fin: el menor dolor posible, la mayor vida posible, por consiguiente una especie de felicidad eterna, en verdad bastante modesta en comparación con las promesas de las religiones" (H.D.H. parte I, n° 128, 119p.). En la ciencia se expresa la misma necesidad que empuja al hombre a crear la fábula del mundo inteligible del que estaría excluido el dolor, la contradicción, la lucha, la ambigüedad, el devenir. Oculta una opción racionalista y utilitarista sobre el sentido último del ser. Ella hace del entendimiento humano la medida de las cosas.

Los científicos con su pretensión de neutralidad y objetividad sólo alcanzan una realidad abstracta. Eliminan de la observación científica la pasión, lo afectivo, las inclinaciones. Se trata de la reaparición camuflada de la condena de lo sensible tal como está en la religión y la filosofía occidental. Detrás se oculta una negación de la vida en favor del *intelectualismo*, de la abstracción estéril. Reencontramos la vieja oposición del socratismo y del pesimismo trágico, el conflicto de la lógica y de la exhuberancia vital.

Consecuentemente Nietzsche critica con dureza ("Primera consideración Intempestiva") la ideología cientista del progreso de *D.F. Strauss*. Ve en ella la sustitución de la antigua fe cristiana por una nueva. También la ciencia busca un universo tranquilizador donde la verdad sea fácilmente alcanzable. El dominio racional por el esfuerzo científico anhela el cielo en este mundo. Este es el ideal no científico que alienta toda ciencia. Ella es *voluntad de un cielo sobre la tierra*. Así la infinitud del progreso científico imita la eternidad de la fe religiosa. Es la historia del hombre que busca tranquilizarse y que por ello huye de toda relación trágica con el universo. Quererse dar un mundo a nuestra imagen delata una voluntad que busca precaverse contra toda pérdida. Sea fe religiosa o ciencia, encontramos lo mismo: rechazo a ver lo que hay, a comprender que no existe relación entre lo que el hombre se imagina del mundo y el mundo mismo. Algo que Nietzsche aceptó gracias a *Schopenhauer*. La ciencia rechaza el dogmatismo religioso pero presupone la misma actitud que hace posible la fe. Romper con un credo no es romper con la voluntad que ha creído en ese credo. No se ha transmutado la forma de relacionarse con el mundo. El paraíso de la ciencia es el cielo, lugar de un pretendido aplacamiento total de los deseos humanos, aunque sea un cielo inmanente, pero es el mismo sueño hedonista de la religión: nada ha cambiado respecto del cristianismo.

El criterio de verdad es el placer, experiencia que resulta del acuerdo entre el yo y el fondo de las cosas, acuerdo que no es solamente el objeto de una contemplación fría, sino de una emoción poderosa que invade a toda la

persona. El contentamiento subjetivo es para el yo una confirmación. Pero Nietzsche advierte que nunca puede ser un argumento para demostrar nada: *“Siempre se han tomado los buenos sentimientos por argumentos, un pecho hinchado de entusiasmo...”* En “Humano, demasiado humano” se encuentra una dura crítica de la creencia y confusión funesta entre el grado de convicción y la probabilidad de una verdad: *“La creencia fuerte no prueba no prueba mas que su fuerza no la verdad de lo que se cree”*. El deseo de que lo que nos hace felices sea también verdad nos hace tomar malas razones por buenas. El placer inherente a una convicción no constituye una prueba en su favor, es más bien un argumento en contra de la doctrina correspondiente: *“Si la fe no volviera feliz, no habría fe: que poco valor debe entonces tener”* (H.D.H parte I, n° 120, 116 p.) De este modo la sangre de los mártires es el peor testimonio de la verdad.

Entre conocimiento y creencia, saber y convicción hay un antagonismo mortal. Las convicciones son enemigos de la verdad, más peligrosas que las mentiras. Allí donde la inclinación a dar la adhesión es más fuerte, allí hay que redoblar la vigilancia y poner los puntos de interrogación. Nietzsche quiere dinamitar la famosa argumentación “la fe salva, entonces es verdadera” que maquilla bajo apariencia de argumento un hedonismo implícito. Nietzsche lo vuelve del contrario: *“La fe salva, entonces miente”*. Se trata de poner en duda la piedra angular de la metafísica, el postulado según el cual el criterio de la verdad reside en la satisfacción subjetiva que nos procura su posesión, la garantía de que el descubrimiento de la verdad va necesariamente unido al progreso moral del hombre. La confianza como actitud ingenua es destruida. El criterio de placer responde a una ilusión enorme: la ficción de un mundo que corresponde a nuestros deseos. *“La prueba de placer es una prueba de placer, nada más; ¿Cómo se podrían saber que los juicios verdaderos causan mayor placer que juicios falsos, y que, conforme a una armonía preestablecida, implicarían necesariamente detrás de ellos sensaciones de placer? La experiencia de todos los espíritus serios muestra lo contrario. Ha habido que conquistar por la lucha cada parcela de verdad, se ha tenido que sacrificar todo lo que nos tienta, todo lo que amaba nuestro amor y nuestra confianza en la vida. Hay que tener para ello grandeza de alma: el servicio de la verdad es el más duro servicio”* ⁶.

Schopenhauer hizo posible que Nietzsche asumiera otro tipo de planteamiento. Aceptar el ocaso de la interpretación cristiana es aceptar ver la existencia tal como es: no divina, *carente de sentido*. Emerge con Schopenhauer la

6. GRENIER, J, J. o.c., p. 97. Es una cita de “El Anticristo”.

verdadera pregunta que el cristianismo no permitía aflorar: la cuestión del valor de la vida. La existencia es restituida a su dureza y aspereza. Pero Schopenhauer es un *melancólico* y con ello delata su dependencia sutil del cristianismo: como el mundo ya no está ordenado a la salvación del hombre, este mundo no puede ser sino horrible. Es la concepción de la vida como culpa: como si Dios fuera ahora el pecador y el hombre su salvador. Hay en el juicio despectivo sobre el mundo que lanza Schopenhauer una nostalgia de lo religioso: querríamos que la vida tuviera sentido pero no lo tiene y nos sentimos despechados. Por eso la voluntad es en Schopenhauer deseo insatisfecho, tendencia dolorosa, búsqueda sin fin. La única salvación posible consiste en la negación de esta voluntad y el rechazo del mundo. Tras la supervaloración del individuo en el cristianismo se pasa a la infravaloración motivada por la decepción. La pérdida de sentido hace aparecer como evidencia la vanidad de la existencia. Se desprecia el mundo por no responder a lo esperado de él. Schopenhauer acaba midiendo la vida a través de una necesidad humana, como ya hiciera la ciencia y el cristianismo, por eso es un desencantado, un nihilista: *“El filósofo nihilista está convencido de que todo acontecimiento no tiene sentido, de que todo sucede en vano, y también de que no debería existir nada sin sentido ni en vano. Pero ¿por qué este no debería? ¿De dónde se toma este sentido, esta medida? El nihilista quiere decir, en el fondo, que la consideración de una tal existencia vacía e inútil, no es satisfactoria para un filósofo, le produce tristeza y desesperación... Nos hace llegar a esta absurda valoración: el carácter de la existencia debería satisfacer al filósofo para que ésta pueda mantenerse con pleno derecho...”* (V.P., nº 36, 47p.).

Para acabar este apartado. La duda que Nietzsche plantea se resume en esta pregunta: ¿En nombre de qué deberá el mundo responder a los deseos y a las necesidades humanas? Existe una total inadecuación entre existencia y necesidad del hombre. La toma de conciencia de esta inadecuación supone el comienzo de la emancipación respecto de la fe cristiana y de toda forma de humanismo. El cristianismo hace de la vida un espacio de calma y armonía donde todo riesgo y peligro es borrado. Pero con ello es la vida misma la que es eliminada. Sólo la ruptura con este hedonismo enmascarado permitirá el acceso a una nueva manera de ver la existencia que no la niegue ni por el recurso al más allá ni por el desprecio pesimista y la fuga de tipo budista que tentó a Schopenhauer, ni finalmente por el paraíso tecnológico que promete la ciencia.

3. EL “MAS ALLÁ” COMO REMEDIO AL DEVENIR

¿Por qué el mundo se niega a plegarse a nuestros deseos? ¿Qué hace de él un ámbito inhóspito en el que tantas veces nos sentimos a disgusto? En definitiva ¿de qué necesitamos ser salvados? La respuesta está en el *devenir*. El mundo es devenir, tiempo, finitud, aquello que Aristóteles conceptualizó como admirable pero también terrible. Nietzsche ve en la religión y en la metafísica occidental un intento de provocar la parálisis, de detener el cambio para poder habitar un mundo hecho a nuestra medida. Veámoslo.

El concepto nietzscheano del devenir procede sin duda de *Heráclito* y es concebido como la trama que condena a morir todo cuanto vive, el fundamento del carácter terrible de la verdad sobre las cosas. Ya los griegos captaron desde el principio su carácter admirable y terrorífico. En virtud del devenir, empezar a existir y dejar de existir es lo mismo.

En sus primeras obras Nietzsche habla de una unidad primordial indeterminada de la que nace lo finito y determinado. Este nacimiento lleva aparejado el dolor porque implica una transgresión. El proceso de desaparición de lo finito y la reposición de la unidad originaria en su unidad excluyente constituye una expiación. El devenir pierde su inocencia y se torna idéntico a la originación de la culpa: llegar a ser es llegar a ser culpable, comenzar a existir es comenzar a penar. Schopenhauer respondía con la negación de la voluntad de existir. El pesimismo es la reacción ante la fragilidad de la existencia. “*El error fundamental de la voluntad en Schopenhauer es típico: disminución del valor de la voluntad hasta el desconocimiento. De la misma forma, el odio contra el querer; intento de querer ver en el ya-no-querer, en el ser sujeto sin finalidad ni intencionalidad algo superior, incluso lo supremo en sí, la entidad. Gran síntoma de cansancio o de la debilidad de la voluntad*” (V.P., n° 84, 73p.).

Este concepto del devenir es compartido por toda la filosofía occidental. Supone la ontologización del concepto de *culpabilidad*. El mundo es culpable del dolor que nos infringe, de la ausencia de sentido. En consecuencia vivimos resentidos, profundamente heridos. Por eso necesitamos el consuelo de un dios.

Fenomenológicamente el devenir es colección de instantes, momentos fugaces entre dos nada. El *instante* es el ámbito único de la existencia, único remanso de mínima estabilidad y permanencia, allí donde todo cuanto existe deja de existir. El fluir que constituye el devenir implica que cada instante se alimenta de la muerte del anterior y expía su culpa frente a él sometiéndose al dolor de verse sustituido por el que le sigue. La memoria del paso del tiempo convierte todo goce en sufrimiento, condena el presente a la insignifican-

cia. Nada sino el recuerdo confiere unidad a la multiplicidad instantánea, nada sino el dolor y el espanto de existir se conserva idéntico por encima del cambio. El devenir se alimenta de cadáveres, es el tiempo que come la vida. Cada instante devora al anterior como Saturno a sus hijos. La movilidad del devenir se caracteriza como apetencia oral, oralidad insaciable; el tiempo se ve empujado por su apetito de futuro, arruinando a los individuos, haciéndolos emerger y hundirse, surgir y desaparecer. El individuo es instantáneo, fugaz... por eso tiempo e insatisfacción son lo mismo.

Entonces el *pensamiento* sólo se ejerce para tranquilizarse: acondicionar un espacio de reposo para el hombre, preservarle del horror primordial. Las únicas identidades, *remansos de inteligibilidad*, se las debemos al lenguaje, a su red de conceptos estables. Construimos sobre el devenir y consideramos lo construido como la realidad misma. “*El hombre necesita la verdad, un mundo que no se contradiga, que no falsee nada y que no cambie, un mundo-verdad, un mundo en el que no se padezca contradicción, ilusión, cambio, causas del sufrimiento. No duda un instante de que haya un mundo así, que deba haberlo*” (V.P, n° 577, 327p.). Fingimos un cosmos para ocultarnos el cambio porque éste nos arrastra, nos dispersa, nada se cumple, todo es imperfecto. El devenir es dispersión, olvido, fragmentación del individuo en la infinitud de los instantes.

El Nietzsche definitivo, que ha conjurado el pesimismo schopenhauariano, concibe el devenir como *juego*, juego del mundo que no busca otro fin que su propio ejercicio. “*Si alguna vez jugué a los dados sobre la divina mesa de la tierra, de tal manera que la tierra tembló y se resquebrajó y arrojó resoplando ríos de fuego: pues una mesa de dioses es la tierra, que tiembla con nuevas palabras creadoras y con divinas tiradas de dados*” (A.H.Z. *Los siete sellos*, 316 p.). Inmerso en su juego el niño heraclíteo no se pregunta el por qué de la existencia, en su goce tiene la respuesta. Juego sin sentido, sin finalidad, ateleológico, hecho sólo para fuertes, para las almas sanas, pero insoportable para los enfermos y débiles. “*Ahí están los tuberculosos del alma: apenas han nacido, y ya han comenzado a morir, y ansían doctrinas de fatiga y de renuncia*” (A.H.Z., *De los predicadores de la muerte*, 76 p.). Sólo hay verdadero pensamiento si renunciamos a las falsas seguridades, a la metafísica que secciona el devenir en instantes y busca relaciones de causalidad entre ellos, como si el tránsito de unos a otros revistiera carácter de imposición forzosa. Así se somete el devenir a una ley y se lo considera como modificación, actividad de un uno, idéntico y estable. Este algo subyacente vincula los instantes entre sí y les concede sentido en función de una finalidad, de este modo se oculta la muerte de cada instante, la desintegración de su irreductible individualidad. El momento no es ya un todo completo en sí, necesita justificarse a través de las conse-

cuencias que le siguen; realidad acaba por identificarse con operatividad productiva, se hace equivalente a la capacidad para producir efectos.

Sobre dos ejes ha intentado la filosofía domesticar el devenir: el *concepto de cosa y el de yo*. Hay cosas, substancias, estabilidad, identidad. La piedad por los entes lleva a dividirlos en accidentes y esencia inmutable, de este modo el devenir sólo les afecta epidérmicamente. “*La cosa en sí es absurda. Si todas las relaciones, todas las propiedades, todas las actividades de una cosa desaparecen, no queda la cosa, porque la coseidad es algo añadido por nosotros, por necesidades lógicas, con el fin de comprenderla*” (V.P, n° 551, 312p.). El lenguaje es el vehículo de este engaño. Somos platónicos desde el momento en que hablamos. La palabra no es sino la copia de una excitación nerviosa, pero nosotros deducimos de ella la existencia de una cosa fuera y la similitud entre cosas; en definitiva, detenemos el devenir con las palabras. Hipostasiamos la unidad del nombre por el que designamos un cierto conjunto de cualidades sensibles, concibiendo una sustancia, un en-sí, debajo de las apariencias móviles. Nietzsche no hace sino desarrollar la misma crítica que Hegel: la cosa no es un substrato simple que soportaría sin revelarse, las diversas cualidades sensibles, las diversas apariencias. La cosa es el resultado de la operación de unir un haz de experiencias, coordinar una serie de esbozos perceptivos en una totalidad, sobre la cual la acción pueda ejercerse eficazmente. Pero en el fondo la piedad por las cosas es piedad por el yo, también constituido en “cosa”, en substancia. De esta forma el *concepto de Yo* enmascara esa forma propia del devenir que es el cuerpo y lo trata como si en él hubiera identidad. “*Sujeto es la ficción que pretende hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo substratum pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre esos diferentes estados*” (V.P., n° 480, 279 p.). Llamamos yo a lo que los demás esperan de nosotros y lo que nosotros esperamos de los demás. La existencia del hombre en sociedad sería inviable sin la previa fijación de las identidades que reciben el nombre de yo: las instituciones necesitan de la identidad personal a fin de que pueda darse la propiedad, promesa, contrato, falta, culpa, delito etc. No se puede prometer sin identidad del que promete (Cfr. “Genealogía de la Moral”). Todo ello convierte al hombre en un animal de ideas sencillas, reacciones simples y previsibles, de comportamientos prefijados. La ficción personal tiene una función de autocontrol y sometimiento. La sociedad imprime en el individuo el sello de la regla, éste al autocomprenderse realiza una acción violenta, quedando así toda comprensión de sí acomodada a los moldes sociales, todo nuestro ser cobra rigidez, nos forjamos una carácter y personalidad.

Pero el martillo del devenir rompe el yo: tan sólo la precaria ficción lingüística de un pronombre personal suelda con su engaño esta dispersión irre-

ductible de las fracciones de nuestro ser. “*Decir que, cuando se piensa, es preciso que haya algo que piensa, es un poco la formulación de un hábito gramatical que atribuye a la acción un actor*” (V.P., n° 479, 278 p.). Vivimos en el instante fugaz, inocentes de toda culpa pasada, irresponsables ante cualquier tribunal futuro; este instante individual, inocente e irresponsable, es la respuesta nietzscheana al planteamiento de la subjetividad en la modernidad. El estricto presente de la existencia no carga ni con deudas del pasado ni acoge la responsabilidad del futuro. Los optimismos de tipo hegeliano que intentan descubrir en el devenir el cumplimiento de un canon moral elevado también lo desnaturalizan. La concepción nietzscheana es *antiteleológica*. El finalismo es el resultado de un antropomorfismo ingenuo y conlleva las nociones de falta y castigo. Desde el momento en que se pretende ligar el curso del mundo a un plan preestablecido, nos inclinaremos a admitir que si el estado ideal no se ha realizado todavía, la culpa es del hombre. Para explicar la ruptura entre el ser y el deber ser somos conducidos a pensar en un culpa que contraría a la providencia. Por ello negar el finalismo, negar al Dios que fija imperativos, negar el carácter ordenado, racional, moral del mundo, es sustraer el devenir a la peor de las maldiciones, es devolverle su inocencia: “*En verdad, una bendición es y no una blasfemia el que yo enseñe: sobre todas las cosas el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia*” (A.H.Z., *Antes de la salida del sol*, 235 p.).

En el devenir no hay puntos estables, ni líneas continuas y uniformes. Hay dispersión, azar y falta de sentido. Que un instante suceda a otro es puro azar, nada hay en el primero que haga necesaria la sustitución por el segundo. En el estado A no hay ninguna compulsión que forzosamente le haya de conducir a transformarse en el estado B. “*La causalidad se crea precisamente por el pensamiento, el cual introduce una constricción en el hecho de la sucesión. De esta manera surge una cierta comprensión, es decir, hemos humanizado el hecho, lo hemos hecho más conocido*” (V.P., n° 657, 361 p.). Es la crítica a la causalidad heredada de Hume. “*Nada tenemos de una causa efficiens; aquí tiene razón Hume: el hábito nos hace esperar que un proceso observado frecuentemente sigue a otro: ¡Nada más!*” (V.P., n° 543, 305 p.). Cada instante emerge en la frescura del olvido y en la fe en su ocaso. Hay un incensante renacer del mundo en el instante. Pero para el débil, el devenir significa: lo que amamos perece.

El antídoto lo constituye la fe en el más allá, el desdoblamiento de la realidad en *mundo sensible y mundo inteligible*. “*Sufrimiento fue, e incapacidad, lo que creó a todos los transmundos; y aquella breve demencia de la felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todos. Fatiga que de un sólo salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no*

quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los transmundos” (A.H.Z. De los transmundos, 57 p.). Desprovistos de todas las marcas del dolor, inteligibles y eternos constituyen el refugio contra la acción del tiempo. Su existencia se basa en el prejuicio parmenídeo de que lo que existe debe ser homogéneo con el pensamiento. En cambio el devenir es ininteligible, mezcla del ser y del no ser, destrucción de identidades y quiebra del principio de no contradicción (“*lo que es, es y lo que no es, no es*”). Por ello el devenir es apariencia, engaño de los sentidos. Sólo aquello que podemos iluminar con la razón es real. El cristianismo constituye una variante “popular” de esta filosofía, auténtico platonismo del pueblo. La existencia real es una degradación de la perfección divina. El ser absoluto denigra el devenir subsumiéndolo bajo el concepto de apariencia. Si abolimos el mundo-verdadero, también aboliremos el mundo como apariencia. “*Todo lo imperecedero no es más que un símbolo. Y los poetas mienten demasiado. De tiempo y de devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos; una alabanza deben ser y una justificación de todo lo imperecedero*” (A.H.Z., *En las islas afortunadas*, 133p.).

Hemos descubierto el devenir y rescatado las heridas que la existencia ha marcado en nuestra piel. Todo el proyecto nietzscheano apunta en esta dirección: restituir la escenografía, el espacio en el que surge el pensamiento. Las ideas remiten a un suceso que las desencadena. En este caso es el devenir. Frente a él, el cristianismo aparece como un dique de contención del terror, como un sistema de seguridad, de contención y anulación del azar, de la falta de sentido. “*Cuando el agua tiene maderos para atravesarla, cuando puentecillos y pretiles saltan sobre la corriente: en verdad, allí no se cree a nadie que diga: todo fluye... En el fondo todo permanece inmóvil, esta es una auténtica doctrina de invierno, una buena cosa para una época estéril*” (A.H.Z., *De las tablas viejas y nuevas*, 279 p.). Es la ideología de los pretiles, de las barandillas que impiden asomarse al abismo para que los débiles no se asusten. La religión, sistema de verdades frente a la verdad abismal e insoportable, remedio peor que la enfermedad. ¿Quién es su creador? ¿Quién la necesita? La *genealogía* nos muestra su origen oculto. La religión recubre una opción última sobre el ser: su identidad con el bien, identidad que garantiza el acuerdo entre las exigencias subjetivas del hombre y el absoluto. El hombre religioso no podría soportar que el mundo no estuviera ahí para él.

Nietzsche, recuperando la concepción heracliteana del devenir, no puede concebir el ser sino como cuestión. Pasamos así del monoteísmo cristiano a un especie de *politeísmo* (“*Esta es precisamente la divinidad, que existan dioses, pero no Dios*” (A.H.Z. *De las tablas viejas y nuevas*, 281 p.)) que haga justicia a la movilidad absoluta de lo real. El idealismo sacraliza un ser momificado al que dota de todos los atributos que lo convierten en adversario de la vida y

del devenir. Ser al que preserva en un más allá inmutable o como en-sí que se esconde tras las apariencias. Pero nuestro mundo es incierto, cambiante, variable, equívoco, un mundo peligroso. El ser que deviene no puede permanecer cautivo de nuestras categorías racionales: *“Lo que puede ser pensado es ciertamente ficticio”* El ser es cuestión, o si queremos, interpretación. De este modo se conserva su carácter ambiguo, su inconmesurabilidad: *“El mundo es profundo, más de lo que el día imagina”*. El ser trasciende a la razón. *“En todas las cosas sólo una es imposible: la racionalidad. Un poco de razón, ciertamente, una semilla de sabiduría, esparcida entre estrella y estrella, esa levadura está mezclada en todas las cosas: por amor a la necedad hay mezclada sabiduría en todas las cosas. Un poco de sabiduría sí es posible; más ésta fue la bienaventurada seguridad que encontré en todas las cosas: que prefieren bailar sobre los pies del azar”* (A.H.Z. *Antes de la salida del sol*, 235 p.). No se trata de desvalorizar la razón: el ser no es razón absoluta ni sinrazón, sólo autoriza una afirmación: está abierto al pensamiento, pero este compromiso no conduce a su posesión. La reflexión alcanza al ser pero no coincide nunca con él, no es el ser un logos translúcido. El es un límite que asigna una tarea infinita.

El *perspectivismo* se apoya en el ser que deviene y que al devenir se muestra de mil maneras. Se acaba así con la creencia metafísica en una subjetividad capaz de dominar la totalidad del ser. El sujeto que conoce está situado y sólo puede concebir perspectivas parciales que no agotan la riqueza de lo real. *“La tarea: ver las cosas tal como son. El medio: contemplarlas a través de cientos de ojos, a través de numerosas personas”* Nietzsche defiende con ello un *pluralismo ontológico*: el ser tiene por esencia mostrarse, pero mostrarse según una infinidad de puntos de vista. Nuestra experiencia es la de un ser desgarrado en el infinito parpadeo del universo, que se comporta como un texto susceptible de múltiples lecturas. Texto oscuro, lagunar, que pide la interpretación como iniciativa creadora de quien interpreta. Por eso lo que consideramos el ser es un producto cultural, un monumento de la civilización humana.

El *ser es texto*, no un conjunto de ideas claras y distintas, no racionalidad omnipresente, sino inteligibilidad oscura, no plena luz del sentido, sino un estremecimiento de éste, una serie de alusiones discretas. La interpretación es la expresión de ese parpadeo (devenir) ontológico irreductible que excluye la síntesis superior de los diferentes puntos de vista particulares. Es el existente el que constituye el sentido del texto por una operación que le compromete radicalmente, porque la relación de la interpretación con el texto no es del orden de la contemplación sino del combate y de la conquista. Son nuestros instintos prácticos los que nos imponen una interpretación que nos permita subsistir en un mundo de signos y superficies, generalizado, vulgarizado. Lo

real nos reenvía la imagen de nuestros deseos, de nuestros miedos, de nuestras esperanzas y elecciones fundamentales. Es el correlato de todos nuestros actos de proyección. “¿Y si nuestro yo fuera el único ser a semejanza del cual creásemos o comprendiésemos todos los seres perfectamente?” (V.P., n° 512, 291 p.).

Nietzsche aleja la amenaza del *dogmatismo religioso* insistiendo sobre la imposibilidad de una interpretación definitiva que agotaría la riqueza de lo real: el ser es equívoco, no hay verdad absoluta que el hombre poseería como un bien inalienable. Pero contra el relativismo absoluto, niega el derecho de escamotear el texto y sustituirlo por la idea de un caos fundamental que podría recibir cualquier interpretación. El texto existe y todas las perspectivas no son igualmente legítimas. Para Nietzsche caos quiere decir que el ser no es reductible a un ideal humano. El caos designa el poder plástico de la vida en lo que tiene de inhumano, de terrible, de indomable. Nietzsche libera a la naturaleza de las interpretaciones demasiado humanas, la deshumaniza al desdivinizarla. Substituimos el logos del idealismo por el caos de la vida dionisiaca.

La realidad es realidad interpretante y realidad interpretada. Si se acentúa la noción de interpretación, el aspecto creador, dominador, somos conducidos a la doctrina del pragmatismo perspectivista según el cual conocer es introducir un sentido en el mundo para plegarlo a nuestros imperativos vitales. Conocimiento es anexión, apropiación, voluntad de regir lo real. Pero, por otra parte, si nos preocupamos del lado objetivo de la interpretación somos conducidos a contestar la validez última del criterio de utilidad vital. El texto no es un juguete de la subjetividad humana. Para los espíritus más nobles y más valientes, una voz habla más alto que la voz del imperialismo vital y esta voz manda hacer justicia a la naturaleza, revelar las cosas tal como son. La *probidad filológica* anima la auténtica pasión por el conocimiento que prefiere las verdades desoladoras a los ideales falaces. Este examen nos entrega la doble afirmación de que la verdad tiene por medida el valor para la vida y que, sin embargo, la verdad reclama esta filología rigurosa que inmola el valor a la justicia. La realidad es devenir, lucha, contradicción, dolor: estos son los atributos que provocan su condenación en la voluntad decadente. Esta realidad calumniada por la religión y la metafísica designa ahora el texto que Nietzsche recupera a través de los principios de una filología severa. Pero, además, el mundo designa ese conjunto de interpretaciones con las que los hombres petrificamos el devenir, el mundo en el que podemos vivir: su verdad coincide con su valor para nosotros. Necesitamos de las ilusiones.

Para concluir: el devenir es la esencia de lo real. De esta manera lo real se constituye en pura movilidad y pura temporalidad. Como tal, el ser es equi-

vocidad que sólo puede fundamentar una interpretación politeísta del mismo. No hay lugar al dogmatismo cristiano. Este sólo representa un intento de acondicionarse un mundo del que se habría evacuado su esencia, un mundo paralizado donde los espíritus débiles podrían vivir a gusto. Pero este mundo paralizado es la nada. El terror que el devenir infunde en cierto tipo de almas está en el origen “genealógico” de la religión. Este es el sentido del cristianismo.

4. EL CUERPO TROCEADO

No es sólo la filosofía del devenir cósmico la que presenta querella contra el cristianismo, también la concepción del cuerpo como realidad segunda y la primacía de *la conciencia y el alma*. Una y otra forman parte de la estrategia para borrar el cuerpo como signo de lo caduco, de lo mortal, de la imperfección, del instinto. La operación del cristianismo consiste en extirparlo por la identificación del yo con el alma. Vamos ahora a estudiarlo.

El cuerpo es un abismo del que no se posee la llave. Así el miedo ante lo desconocido es también miedo ante el *cuerpo*: angustia por la complejidad de fuerzas que lo constituyen, ante las pulsiones no controladas e inconfesables, opacas al libre arbitrio. De golpe la alteridad no tiene ya la figura lejana del cosmos. Mi propio cuerpo, yo mismo, soy otro. “*Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento... Cada uno es para sí mismo el más lejano*” (*G.M.*, nº 1, 17 p.). Seguramente este abismo que cada uno es para sí, podría no suscitar espanto en un ser capaz de querer y afirmar la alteridad. Pero en la mayoría esta alteridad genera miedo y resentimiento.

El hombre dividido en sí mismo, ansioso ante la vida que él es, desea borrar lo extraño, negarlo concediendo unidad y transparencia a la realidad corporal, de modo que la alteridad se convierta en secundaria. Lo horrible para la voluntad débil no es sólo el devenir cósmico, sino ese devenir interiorizado que es el cuerpo. La religión tiene a ambos escenarios como matriz. Nos defiende contra la angustia de un cuerpo cuyos instintos amenazan con anegar la conciencia, conjunto de pulsiones parciales que se desbordan, amenazando con hundirnos en la locura. El Yo, decía Freud, no es un señor en su morada. También lo piensa Nietzsche.

Partir de la conciencia conduce a formarse una representación superficial de la vida, aceptar la ruptura entre cuerpo y alma y el idealismo. Este eleva la conciencia a absoluto, haciendo de ella una sustancia sui generis, el alma, cuyo valor ontológico es eminente, mientras se reduce el cuerpo a

envoltorio contingente. La esencia del hombre se confunde con esta alma sobrenatural, emparentada con el mundo inteligible y la divinidad. Nietzsche denuncia la idea de que la conciencia agote la esencia del hombre. Hay que enseñarle humildad: ella es un simple auxiliar de la razón del cuerpo. *“Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: detrás de ellos se desarrolla la lucha de nuestros instintos y de nuestros estados: la lucha por el poder”*⁷. Así el fenómeno consciente sostiene con las operaciones del sí orgánico una relación de significado a significante. *“Nada llega a la conciencia que antes no hay sido completamente modificado, simplificado, esquematizado, interpretado”*. De ahí la pobreza esencial de la interioridad, espejismo de lo profundo, de lo corporal. La observación interna, la introspección, fracasa en la labor de captar la realidad profunda del psiquismo y por eso la conciencia es incapaz de criticarse a sí misma. *“Lo que se hace consciente se encuentra en relaciones de causalidad que nos son absolutamente desconocidas”* (V.P., n° 518, 295 p.). Nietzsche se aproxima a Freud. El yo-substancia, productor espontáneo del pensamiento es una ficción, jamás en el flujo de la conciencia nos encontramos con tamaña entidad. *“Todo lo que entra en la conciencia bajo forma de unidad es ya extremadamente complejo; no captamos jamás más que una apariencia de unidad, si hay alguna unidad en mí, no consiste ciertamente en el yo consciente, en el sentir, el querer, el pensar, ella está en otra parte, en la sabiduría global de mi organismo, ocupado en conservarse, en asimilar, en eliminar, en vigilar el peligro; mi yo consciente no es más que un instrumento para ello. La sensibilidad, la voluntad, el pensamiento jamás me enseñaran sino fenómenos terminales cuya causa me es desconocida; la sucesión de estos fenómenos terminales que parecen resultar los unos de los otros no es sin duda más que una apariencia”*⁸.

Nietzsche atribuye el pensamiento al cuerpo entero, pensamiento corporal inconsciente, mucho más sabio y rico que el de la conciencia. Esta desempeña una tarea auxiliar y derivada. *“Las funciones animales resultan mucho más importantes que todos los bellos estados de ánimo y la altura de la conciencia; éstas son cosas superfluas, en cuanto no deben ser instrumentos de aquellas funciones animales. Toda la vida consciente, el espíritu juntamente con el alma, con el corazón, con la bondad, con la virtud, ¿al servicio de quiénes trabajan? Trabajan en favor del mayor perfeccionamiento de los medios de nutrición y educación de las fundamentales funciones animales: sobre todo del incremento de la vida. Por tanto la parte incalculablemente mayor se encuentra en lo que se llama cuerpo: el resto resulta accesorio”* (V.P., n° 667, 366 p.). El

7. GRENIER, J. o.c., p.133. Es una cita de “Obras Póstumas”.

8. GRENIER, J. o.c., p.137. Es una cita de “La Voluntad de Poder”.

cogito reflexivo es víctima de una ilusión: la interioridad que él discierne no agota jamás la riqueza profunda de la vida psíquica. Para descubrirla hay que situarse en otro punto de vista: *la gran riqueza orgánica*. Si disipamos el espejismo de la interioridad metafísica y consideramos el fenomenismo del yo, se puede decir que el ser de nuestros pensamientos desborda el aparecer reflexivo y reenvía, más allá del ego, a una subjetividad orgánica. El cogito lejos de constituir el ser de sus ideas, es él mismo constituido en el cuadro de una espontaneidad vital que Nietzsche designa como “*instintos*”, verdaderos motivos inconscientes de actuación. Las motivaciones conscientes son fenómenos superficiales del cogito. Pero la teología necesita el concepto de voluntad libre para explicar el mundo del devenir como una degradación causada por la caída del hombre. Hay que creer que el hombre es soberano de lo que piensa, que todo en él es conciencia. Así asume la responsabilidad del mal en lugar de Dios: la creación es buena, pero el mal existe porque el hombre es libre. El hombre debe ser declarado responsable e infectado con las ideas de culpa y castigo. “*La voluntad del hombre de encontrarse culpable y reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación, su voluntad de imaginarse castigado, su voluntad de infectar y de envenenar con el problema de la pena y la culpa el fondo más profundo de las cosas, su voluntad de establecer un ideal, el del Dios santo, para adquirir en presencia del mismo, una tangible certeza de su absoluta indignidad... ¡Qué bestialidad de idea!*” (G.M., n° 22, 106 p.).

En la consideración del cuerpo Nietzsche muestra claramente su preocupación por *lo sano y lo enfermo*. Salud es sobre todo salud del cuerpo. Si Dioniso ataca al crucificado es porque hay un cuerpo dionisiaco sano afirmador de la vida, frente a un *cuerpo cristiano enfermo*, decadente, que se auto-desprecia: “*El cristianismo que desprecia el cuerpo, ha sido hasta ahora la mayor desventura de la humanidad*”. La afirmación del cuerpo en toda su abismalidad necesita de la muerte de Dios, espectador culpabilizante y compasivo, por eso es el hombre más feo el que mata a Dios, aquel que despertaba compasión pero que ahora quiere afirmar su cuerpo. “*Su compasión carecía de pudor: penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Ese máximo curioso, super-indiscreto, super-compasivo, tenía que morir. El hombre no soporta que tal testigo viva. Así habló el más feo de los hombres*” (A.H.Z., *El más feo de los hombres*, 357p.). Sólo tras la muerte de Dios recupera el cuerpo su inocencia. Es más, un cuerpo vigoroso no necesita de Dios para subsistir: “*Se ha llamado Dios a todo lo que debilita, a todo lo que predica la debilidad, a todo lo que infecta de debilidad*” (V.P., n° 54, 58 p.). Nietzsche nos llama a oír la voz del cuerpo poderoso y sano, ella manda amar la vida tal como es, evitar la fuga de los transmundos: “*Es mejor que oigáis, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: es esta la voz más honesta y más pura. Con más honestidad y*

con más pureza habla del cuerpo sano, el cuerpo perfecto y rectangular; y habla del sentido de la tierra" (A.H.Z. *De los transmundos*, 59 p.). El cuerpo vigoroso es abogado de la inmanencia del mismo modo que los despreciadores del cuerpo son los inventores del más allá: "Pero cosa enfermiza es para ellos el cuerpo: y con gusto escaparían de él. Por eso escuchan a los predicadores de la muerte, y ellos mismos predicán trasmundos".

El cuerpo fuerte desarrolla una gama de funciones sutílísimas, de una manera más perfecta que la razón misma. La subjetividad global del cuerpo es el resultado de una multitud de fuerzas solidarias, jerarquizadas. *Multitud de instintos y pulsiones*, auténticas subjetividades orgánicas, investidas de energía y cuyo trabajo se efectúa en las profundidades del sí corporal. "El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas espíritu, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dices "yo" y estás orgulloso de esta palabra. Pero esa cosa más grande aún en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo". (AHZ, *De los despreciadores del cuerpo*, 60 p.).

Sin embargo el *decadente* y enfermo carece de instintos firmes y se ha de apoyar en la conciencia y la razón. La *hipertrofia de lo racional* compensa sus carencias. Es el caso de Sócrates: "Deformación: la ironía de sí mismo, la sequedad dialéctica, la inteligencia como tirano contra el tirano (el instinto). En Sócrates todo es exagerado, excéntrico, caricatura, un bufón con los instintos de Voltaire" (V.P.nº 426, 250 p.). La razón orienta, mientras que el cuerpo y su sabiduría extravían. El cuerpo es malo, sus pasiones nos atan al devenir y fragilizan la existencia. Sócrates y Platón son los primeros en pensar que la felicidad sólo es posible a costa de sacrificar una parte de nosotros mismos. No somos cuerpo, sólo lo tenemos y ello bajo la égida del alma. Una parte de nosotros está contra nosotros. Por eso la filosofía es aprender a morir (Fedón) y la vida una enfermedad. En esta tradición bebe el cristianismo.

¿Cómo se niega el cuerpo? Afirmando el *alma*, substancia del yo, negadora de los instintos que nos poseen y fragmentan. El alma divina es algo que somos, el cuerpo sólo algo que tenemos. Nos abstraemos así a la entropía de todo lo real y afirmamos el más allá como remedio a nuestra finitud. Es la estrategia del hombre enfermo, de la vida que no puede soportar la vida. Cuando los instintos no son fuertes, tiene que venir dios en ayuda del hombre.

Frente al cuerpo humillado en su contraposición al alma, Nietzsche reivindica el *cuerpo dionisiaco* liberado de culpa, un cuerpo que desea su despedazamiento sin temerlo, que quiere la resurrección de lo instintivo. Ya Freud

descubrió lo perverso como esencial a lo humano. Es la sexualidad infantil en toda su perversidad que perdura, intemporal, en el inconsciente. Hay por eso más en el cuerpo de lo que imaginamos. La angustia es el resultado de ese más, del ataque pulsional interno del que la instancia unificadora del yo a penas puede defenderse.

El cuerpo mantiene su coherencia reuniendo todas las pulsiones parciales y sublimándolas. Si se rompe esta estructura centralizada, se fractura su unidad. Hay en Nietzsche una recuperación de la polimorfía en cuanto denuncia de la sujeción a la cabeza y de la represión de nuestra “animalidad” por la conciencia. *“En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que tus virtudes: ellas han surgido de tus pasiones”* (A.H.Z. *De las alegrías y de las pasiones*, 64 p.). Si el yo así concebido, bajo el imperio de la razón, se rompe, el cuerpo se libera. Por eso al atacar al yo, se defiende un cuerpo polimorfo. No es el cuerpo glorioso del cristianismo, cuerpo no castrado, con sus órganos sexuales, pero sin funciones. Esta mística cristiana supone el horror al cuerpo real, castrado, imperfecto, pluralidad de impulsos. Nietzsche se nos muestra provocador y subvertidor. Pero sabe que el instinto liberado ha de ser sublimado. No se trata de abandonar al hombre a un hedonismo de pocas miras. *“La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche”* (A.H.P. *Prólogo*, 40 p.). Somos esencialmente trascendencia, no como asalto al cielo preexistente, sino como permanente creación, como vuelo que al elevarse crea él mismo un horizonte. Las verdades no bajan del cielo, suben de la tierra impulsadas por el hombre sano, nacen de la vitalidad de su cuerpo, de la fuerza de sus instintos: *“Tú Zaratustra has querido ver el fondo y el trasfondo de todas las cosas por ello tienes que subir por encima de tí mismo, arriba, cada vez más alto, hasta que incluso tus estrellas las veas por debajo de tí”* (A.H.Z., *El viajero*, 221 p.).

Lo espiritual no es sino el lenguaje cifrado del cuerpo. *“El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad”* (A.H.Z. *De los despreciadores del cuerpo*, 61 p.). La intencionalidad de la conciencia está sostenida en el ser por una trascendencia más originaria, el *sí del cuerpo*, multiplicidad de instintos, auténticos centros de interpretación, microcosmos de la voluntad de poder. Ellos juzgan, desean, eligen, mandan... Es la inteligencia de los instintos la que garantiza la sabiduría del sí, el depositario de nuestra verdad más personal. *“Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llamado el sí mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría”* (A.H.Z. *De los despreciadores del cuerpo*, 61 p.). A la astucia de la razón hegeliana, Nietzsche sustituye la astucia del instinto: *“Tú sí mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. ¿Qué son para mí esos saltos*

y esos vuelo del pensamiento? Un rodeo hacia mi meta". (A.H.Z. *idid.*). El debilitamiento del sí corporal obliga a confiar en el yo racional y a renunciar a la sabiduría del cuerpo.

Pero Nietzsche no es un discípulo de Calicles para quien la liberación del hombre consiste en desencadenar los apetitos sensuales. Nietzsche escribe: "El placer es sólo un síntoma del sentimiento del poderío alcanzado, la comprobación de una diferencia; no se busca la consecución del goce, el goce sobreviene cuando se logra lo que se pretende: el goce acompaña pero no mueve" (V.P., n° 681, 377 p.). El poder es la medida de su aptitud para trascenderse y en este transcendimiento el hombre engendra algo superior a sí mismo: el *superhombre*. A este engendramiento acompaña el placer, como su signo, como expresión de la voluntad de poder. Entonces el hombre debe perecer en su ocaso, como el sol en el horizonte, él es puente hacia otra cosa. "Yo amo a los que no quieren preservarse a sí mismos. A quienes se hunden en su ocaso los amo con todo mi amor: pues pasan al otro lado" (A.H.Z. *De las tablas viejas y nuevas*, 278 p.). La vida es un esfuerzo siempre mayor de poder, pero este plus no representa un acrecentamiento objetivo de un capital de fuerza sino la ilimitación propia del acto de trascenderse. "El poder de la clase media se conserva por el comercio, sobre todo por el comercio del dinero... Pero su propio instinto es fatalmente conservador y mediocre" (V.P. n°. 859, 470 p.). Lo esencial no es el aumento de bienes sino el grado de disciplina que un ser es capaz de inflingirse para extraer de sí lo imposible: "Quien se ha tratado a sí mismo con mucha indulgencia acaba por enfermar a causa de ello" (A.H.Z. *El viajero*, 220 p.). La voluntad de poder es menos deseo de algo que deseo de desear ("Haced lo que queráis con tal de sepáis querer"). Es en el deseo donde cada uno puede reconocer la traza fugitiva de su transcendencia. El acto de trascenderse a sí mismo no puede dissociarse del fervor creador, de la prodigalidad, del heroísmo lúcido con los cuales debe operarse el compromiso del hombre en la tragedia de la historia. Por eso Nietzsche no tiene más que menosprecio para el *hedonismo de Calicles*. No se trata de abandonarse al placer de los instintos, sino de aumentar la dureza de la existencia para obligar al hombre a plegarse a una disciplina siempre más austera. Pero tampoco es un socrático. Reencontramos la oposición categórica entre la domesticación del hombre obtenida gracias al aplastamiento de las pulsiones peligrosas y la verdadera cultura humana que exige la sublimación de todas las energías vitales. No sirve de nada combatir el hedonismo de Calicles si se lo sustituye por el *mortificación de Sócrates*. Antes prefiere Nietzsche al bárbaro de pasiones brutales que al animal gregario, débil, que se conduce según los principios de la moral ascética y que al imponer al hombre la tarea de extirpar las pasiones borra la posibilidad de transcendencia. Esta es la ética cristiana, terroris-

mo nihilista, moral de la anihilación de sí. Según que el acto de sobrepasarse se cumpla por la liquidación de los instintos o por su superación, la voluntad de poder caerá en la decadencia o se desarrollará en la vida ascendente.

Contra el hedonismo, la naturaleza es superación de sí y no complacencia en sí. *“La preponderancia del dolor sobre el placer o lo contrario (el hedonismo): estas dos doctrinas son ya indicios que apuntan al nihilismo... Porque, en ambos casos, no se establece aquí ningún otro sentido último sino la apariencia del placer o el desplacer. Pero así habla una clase de hombres que ya no se atreve a establecer una voluntad, una intención, un sentido; para cualquier clase de hombres más sana el valor de la vida no se mide así”* (V.P. n°35, 46 p.). Contra la moral clásica, la superación de sí es paso, y no divorcio de uno consigo mismo. *“Sublimar todos los impulsos de modo que pueda llevarse muy lejos la sensibilidad para lo que es extraño y hacer de ello, a pesar de la extrañeza, una fuente de gozo. El instinto de sinceridad respecto de sí mismo, el de justicia respecto de las cosas debe convertirse en tan fuerte que sus gozos sobrepasen las otras formas de gozo que deberán quizá serle sacrificados, parcial o enteramente”*⁹. Esta sublimación representa una espiritualización o una intelectualización de las tendencias vitales. La sublimación es una auténtica transcendencia que mantiene lo que sobrepasa elevándolo a una forma superior (Hegel). Un instinto sublimado aparece como necesariamente opuesto al instinto bruto, refleja la promoción de este instinto en el orden de la razón: *“Cuando un instinto se intelectualiza, le damos un nombre nuevo, le prestamos una apreciación nueva, ejerce funciones nuevas. Frecuentemente lo oponemos al mismo instinto tal como se manifiesta en el plano inferior, como si él fuera la antítesis”*¹⁰.

La sublimación actúa complicando el circuito de la excitación y de la reacción, retardando la explosión vital primaria y enseñando al instinto la paciencia del rodeo: *“Problema: ¿cómo el querer, el temible querer será decantado y purificado, es decir, transcendido, convertido en tendencias más elevadas? Por medio de un cambio llevado al mundo de la representación, por el gran alejamiento de su fin, alejamiento tal que este querer debe ennoblecerse en un despliegue inmenso”*¹¹. Así se suaviza el instinto, se le sustrae su carácter intempestuoso. La sublimación lo transforma haciéndolo flexible, plástico, moldeable. Si la voluntad de poder es el acto de trascenderse a sí mismo, es decir, la sublimación, entonces es esencialmente voluntad de cultura. *“El querer hace libres: pues querer es crear: así enseñó yo. Y sólo para crear debéis*

9. GRENIER, J, J. o.c., p. 423. Es una cita de “Obras Póstumas”.

10. GRENIER, J, J. o.c. p. 424. Cita de “Obras Póstumas”.

11. GRENIER, J, J. Ibidem. Cita de “Fragmentos sobre la energía y el poder”.

aprender” (A.H.Z. *De las tablas viejas y nuevas*, 285 p.). No hay que equivocarse, poder no es violencia y dominación sobre el otro. Lo que Nietzsche exalta es la dominación sobre sí, el heroísmo del conocimiento y la *sublimación estética* de los instintos en detrimento de la violencia bárbara, característica del individuo vulgar y mediocre. “*Yo encontré la fuerza donde no la buscaba, en los hombres simples, dulces y exigentes, sin la menos inclinación al dominio, e inversamente el gusto de dominio no aparece frecuentemente sino como un signo de debilidad íntima... Las naturalezas fuertes, es una necesidad, reinan, sin tener necesidad de levantar un dedo*”¹².

Resumimos lo dicho. La filosofía del cuerpo constituye un nuevo motivo en la querrela de Nietzsche contra el cristianismo. La decadencia de lo corporal está en el transfondo de la génesis de lo religioso. El alma se convierte en sujeto de la fe a costa de un cuerpo mortecino. Es el cuerpo enfermo el que cree, el que, perdida su seguridad instintiva, necesita a Dios. Y en Dios se opera la gran venganza de lo débil hacia lo fuerte, la venganza de lo enfermo. Porque él es la manifestación del resentimiento, de la agresividad, de la moral como ataque a lo que está vivo y es poderoso. Aquello que el creyente no puede tener lo ataca en el otro hasta subyugarlo.

5. LA RELIGIÓN COMO SÍNTOMA

Para Nietzsche la religión es un fenómeno escrito en clave cuyo significado es necesario desvelar. Al modo de los sueños en Freud, el cristianismo nos ofrece un material manifiesto que nos remite a un contenido latente que hay que sacar a flote. Sólo así comprenderemos por qué la religión se hace necesaria para cierto tipo de personas. Esta es la pregunta clave: ¿quién necesita de la religión?

Las ideas existentes no son sino fenómenos que requieren ser descifrados. Y la clave de su comprensión se da en el desvelamiento de su origen, tarea que Nietzsche llama genealogía. ¿De qué origen son fenómeno y síntoma? La religión, como la metafísica, es tratada por Nietzsche como un epifenómeno, un pensamiento que ha olvidado sus premisas existenciales. El análisis genealógico se acerca a la crítica de la ideología en Marx. En uno y otro la religión deja de ser considerada como un conjunto de datos inmediatos que se dejan comprender desde sí mismos. Marx ve en la superestructura la manifestación de una praxis material. Nietzsche habla de la religión como síntoma de una actitud ante la vida. En los dos casos la apelación al fundamento onto-

12. GRENIER, J. J. o.c. , p. 402. Cita “La voluntad de poder”.

lógico suprasensible es eliminado en favor de una búsqueda de lo originario en el corazón de la inmanencia: “*No es la conciencia la que determina la vida, es la vida la que determina la conciencia*”.

Una crítica puramente especulativa de la metafísica y la religión hace el juego a ambas: “*Hasta el presente el asalto dado al cristianismo es no sólo tímido sino falseado... El único problema de la verdad del cristianismo, la existencia de su dios o la historicidad de su leyenda, por no decir nada de su astronomía y de su ciencia de la naturaleza, es un problema muy accesorio mientras no se cuestione el valor de la moral cristiana*”¹³. La aplicación de la *metodología genealógica* tiene por finalidad disipar la ilusión de una autonomía de la actividad predicativa refiriendo todos los juicios a sus condiciones de existencia. Marx escribe: “*Exigir que se renuncie a las ilusiones que conciernen a nuestra propia situación, es exigir que se renuncie a una situación que tiene necesidad de ilusiones*”. Pero no se refutan condiciones de existencia, sólo se las puede cambiar. Para Nietzsche la problemática del origen es sobre todo una problemática moral. La razón de las razones no se encuentra en la argumentación misma sino en los juicios de valor que vehicula el cristianismo. Como hace notar E. Fink, en Nietzsche, tras la metafísica se esconde la moral y detrás de ésta una manera de valorar la vida. Las morales representan modos de existencia de los que juzgan y valoran. El problema crítico por excelencia es el del valor de los valores. Los hay en los que sólo se puede creer a condición de vivir y pensar bajamente. He aquí lo esencial: lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil. La genealogía es la investigación del *origen noble o vil* de los valores.

Para Nietzsche vivir es evaluar. Todo individuo posee la aptitud de crearse una tabla de valores que traduce sus aspiraciones. “*Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder*” (A.H.Z., *De las mil metas y de la única meta*, 95). La moral está enraizada en tendencias oscuras de la vida orgánica, por eso glorifica a un tipo determinado de vivientes. Detrás de ella aparecen las estructuras existenciales que constituyen un tipo orgánico: “*una creencia expresa en general la fuerza obligatoria de ciertas condiciones de existencia, la sumisión a la autoridad de las únicas circunstancias en las cuales un ser puede prosperar, crecer, adquirir poder*”. El punto de vista del valor consiste en prever las condiciones de conservación y crecimiento para los seres en el interior del devenir. La ecuación es: moral = normatividad vital = creencia = código cifrado de condiciones de existencia = semiología de los instintos. El inmoralismo nietzscheano cobra aquí su sentido. No se trata de prescindir de toda moral sino de trascender la que está implícita en la tradición metafísica y en

13. GRENIER, J. J. o.c., p. 155. Cita “La voluntad de poder”.

la religión.” *Oh hermanos míos, hay tablas que las creó la fatiga, y las tablas que las creó la pereza, tablas perezosas*” (A.H.Z. *De las tablas viejas y nuevas*, 287 p.).

El estudio genealógico de la religión establece los valores que ésta oculta, para determinar el tipo existencial que se expresa en ese código abstracto. Finalmente tras el tipo hay una jerarquía de instintos. Por ello la pregunta concernirá al tipo de fuerza, de energía que favorece o reprime, a su capacidad de volver al hombre más sano o enfermo. Y la salud o la enfermedad hacen referencia a una manera de vivir el sentido del ser. Este es el punto último y más fundamental. Y de acuerdo a él Nietzsche distingue:

- a. El ideal superior que corresponde al máximo de salud física y psíquica. Reflejo de una vida creadora que se derrama en su exceso de riqueza.
- b. El ideal inferior que es expresión de una vida anémica incapaz de dominar lo real y de asumir sus aspectos más terribles (el devenir). Está obligado a seleccionar y espiritualizar. Es el caso de las castas sacerdotales.
- c. El ideal nihilista corresponde a una vida tan enferma que no puede soportar el contacto con lo real y hace del ideal una negación de la realidad.

Es el pesimismo de nuestros contemporáneos. Con la ayuda de la filosofía del martillo (la ironía crítica) el valor deja de ser un absoluto para convertirse en síntoma de la *experiencia del ser* como profusión o indigencia. Entonces la búsqueda de la esencia de un sistema metafísico o religioso acaba en una imputación. Es la pregunta por el quién: ¿Qué voluntad tiene necesidad de tal sistema para apropiarse el ser? Toda filosofía se arraiga en el proyecto de un determinado existente, razón de las razones, sentido de la esencia de cualquier sistema de ideas. Esta manera de cuestionar que acaba siempre en el “*quién*” refleja la modificación revolucionaria que Nietzsche opera sobre la esencia en filosofía.

La metafísica convierte la axiología en una topología: un valor superior tiene su fundamento en un lugar superior y un valor inferior es siempre de extracción inferior, procede de lo sensible. El *hombre moral* no puede tolerar la mezcla y necesita de la catarsis: hay que purificar lo real disociando el ser de la apariencia, la inteligencia de lo sensible, lo espiritual de lo corporal. La mezcla es mancha. Así el pensamiento religioso y metafísico desconoce esta determinación esencial de lo real rompiendo la convivencia solidaria de lo positivo y lo negativo. No puede tolerar que los valores más altos estén mar-

cados por el devenir y la materia. El pensamiento metafísico hace de la ambigüedad, las modificaciones, el cambio, una experiencia engañosa. Los elementos antagonistas son separados para constituir sistemas irreductibles: uno es real, lo inteligible y el otro una apariencia, lo sensible. Es la génesis del dualismo, esencial al cristianismo y al platonismo. Según él, el bien se opone radicalmente al mal. Su conjunción es resultado de una corrupción causada por una falta ético-religiosa. Miedo al devenir, a los instintos, nostalgia de un estado de quietud que dispense del esfuerzo y la creación. “*Lo sabes bien: el demonio cobarde que hay dentro de tí, a quien le gustaría juntar las manos y cruzarse de brazos y sentirse más cómodo: ese demonio cobarde dice: ¡Existe Dios!*” (A.H.Z. *De los apóstatas*, 254 p.).

El hombre moral, bueno, necesita el dualismo ya que es impotente para integrar lo negativo en la maduración de su persona. “*Cuanto más mediocre, débil, servil, cobarde, es un hombre, más cree en el mal, es en él que el dominio del mal está más extendido*”¹⁴. El mal es la deformación de lo negativo en la conciencia del hombre bueno que no quiere comprender que lo negativo es el auxiliar irremplazable de toda voluntad de creación. No hay transcendimiento del hombre si se rechaza lo contradictorio del centro del individuo. Es la lucha entre *el ser dado* y *el yo superior* que trabaja para elevar esta naturaleza a la altura de sus exigencias: “*Es preciso tener caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros teneis todavía caos dentro de vosotros*” (A.H.Z. *Prólogo*, 39 p.). El hombre bueno proyecta el caos fuera de sí para protegerse del esfuerzo de autosuperación. Quiere lo que él es, suprimir la tensión que le obliga a cruzar el puente. Simplemente desea instalarse en la existencia con toda comodidad. El hombre de la moral es el hombre del tener, no el hombre del devenir. Nietzsche piensa lo negativo como función mediatrix en la producción del hombre por sí mismo. El mal es el dolor del alumbramiento, la crueldad de la metamorfosis, la angustia de la transfiguración. A la piedad, que es un travestimiento de la vana complacencia en sí, opone el *gran desprecio* por el cual el hombre se contesta sin cesar y rechaza el narcisismo de la mala finitud. “*Mi yo es algo que debe ser superado: mi yo es para mí el gran desprecio del hombre*” (A.H.Z. *Del pálido delincuente*, 67 p.). El desprecio es el resultado de la conciencia del hombre que se quiere siempre delante de sí y que es consumido por la pasión de la victoria sobre sí, cuyo precio es la crueldad hacia uno mismo. Si el hombre es indisolublemente materia y forma, acto de elevar una naturaleza bruta a un grado de perfección superior, entonces tomar partido por la *piedad* es favorecer lo que, en el hombre, debe ser sacrificado al querer creador, es elegir el caos, lo infor-

14. GRENIER, J, J. o.c., p. 178. Cita “La voluntad de poder”.

me contra la potencia plástica creadora de formas. La virtud auténtica no nos protege, nos empuja al abismo por la prodigalidad: “*Conocéis las chispas que arroja el espíritu, pero no véis que él es un yunque, ignoráis la crueldad de su martillo*”. El error fundamental consiste en no distinguir estos dos tipos de placer: el de dormirse y el de triunfar. Los agotados desean el reposo, la felicidad. Los ricos y los vivos quieren la victoria, la difusión de la sensación de poder en un dominio más vasto. El bueno convierte la norma existencial del hombre-esclavo, del individuo social standard, en criterio de verdad.

Resumiendo: la sospecha genealógica de que el sentido de los fenómenos está en su origen nos ha permitido desvelar tras la religión el palpito de una existencia agotada y pobre. El cristianismo es un intento de acondicionar un mundo seguro para un hombre de instintos débiles, para un hombre que vive la experiencia del ser como límite, como sufrimiento y que busca entonces el consuelo en los trasmundos. El valor de todo fenómeno cultural se decide genealógicamente por su referencia a una vida noble o a una vida vil y débil.

6. ¿POR QUÉ EL HOMBRE QUIERE LA RELIGIÓN?

Estamos ya en condiciones de contestar a la pregunta sobre el origen de la religión. La respuesta es clara: por medio de ella un cierto tipo de hombre se quiere a sí mismo, o, dicho negativamente, el hombre rechaza querer lo que real y fundamentalmente se le escapa. Esta es la razón por la que se trata de una actitud enfermiza: es coherente con una debilidad intrínseca que tiende a no querer ver lo que es, que desea negar lo que le molesta.

Si la religión proviniera de un error de la razón sería fácil de corregir. Pero proviene del miedo, sentimiento no pasajero, nacido del presentimiento de un mundo sin sentido. Se trata de la sabiduría trágica de Sileno. Al rey Midas, que quiere escuchar cuál sería la cosa mejor y más deseable para el hombre, Sileno, después de haber callado durante un largo rato, responde finalmente diciendo: “*Estirpe miserable y efímera, hijo del acaso y de la pena, ¿por qué me obligas a decirte lo que, para tí, representa una gran ventaja no escuchar? Lo mejor para tí es del todo inalcanzable: no haber nacido, no ser, ser nada. Ahora, la segunda cosa mejor para tí es morir pronto*”.

Esta experiencia es muy primitiva. Las antiguas religiones ya concibieron el mundo como una realidad caprichosa dotada de una libertad total respecto del hombre, desnuda de regla y regularidad. Mundo espantoso, poblado de seres arbitrarios, animados de una voluntad incomprensible. El hombre aparece como un ser limitado ante una potencia no domesticada. La religión

nace del deseo de sobreponerse a esta relación: “*la reflexión de los hombres que creen en la magia y el milagro tiende a imponer una ley a la naturaleza: el culto religioso es el resultado de esta reflexión*”¹⁵. La religión es la organización cultural, moral y dogmática de esta tentativa de apropiación humana de lo desconocido.

El hombre está inclinado a la enfermedad. Si esto no fuera así no sería explicable el éxito de las fantasías religiosas. Ellas necesitan de un tipo de hombre para el que la existencia es entendida bajo la categoría de *culpabilidad*. La vida es culpable de tratarnos con dureza, del sufrimiento, de la falta de sentido. “*Dios creó a los hombres felices, ociosos, inocentes e inmortales: nuestra verdadera vida es una existencia falsa, decaída, pecaminosa, una existencia de castigo... El sufrimiento, la lucha, el trabajo, la muerte, se estiman como objeciones e algo contra lo que se necesitan medicinas*” (V.P. n° 224, 146 p.).

Nietzsche investiga lo que en el hombre desea la religión. La sospecha alcanza menos a la propia religión que a lo que en el creyente necesita de ella. Para analizar el fenómeno de la creencia no es útil considerar su contenido racional: en efecto, la variedad de credos y sus contradicciones, sin hablar de los evidentes absurdos que contienen, muestran que el creyente no cree a causa de la racionalidad de la religión. La pregunta es: ¿quién quiere creer en tales absurdos y aberraciones? ¿Por qué es necesario creer contra toda demostración en la incoherencia de los dogmas o en la brutalidad represiva de las morales? La toma en consideración de la voluntad permite entrever que el interés por la creencia viene de su rigor, de su fijeza, de su estabilidad: creer proporciona un punto fijo que permite saber a qué atenerse. Pero ¿quién puede *querer la verdad a todo precio* sino es una voluntad débil, inconsistente, incapaz o de encontrar en ella misma firmeza o de jugar con la multiplicidad de las interpretaciones?

Espantado por la disparidad no unificable que es él mismo, distendido por las necesidades instintivas pluriformes, el individuo encuentra en la creencia el principio a partir del cual podrá unificar su personalidad. Sea la creencia que sea: damos sentido a la vida en el servicio a un partido, dedicándonos a los pobres o explotados etc. Ellos se transforman en aquello que manda a la voluntad, porque el débil tiene necesidad de inventar una potencia exigente. Por eso proclama su fe en un Dios de justicia, en un proletariado explotado, en la lucha contra la explotación de los pobres etc. El fanatismo es la única fuerza de voluntad a la que pueden ser conducidos los débiles y los inciertos.

15. VALADIER, P. o.c., p. 50.

La religión así entendida es tan perversa porque es el medio por el cual el débil se afirma a sí mismo por intermedio de la divinidad. Dios se pone al servicio de la criatura enferma, un dios tanto más poderoso cuanto ella es más débil. Por esta invención, se alza el hombre y se proporciona un medio para olvidar su debilidad. *“La moralidad de las pequeñas gentes como medida de las cosas: esta es la degeneración más importante que la civilización ha creado hasta ahora, ¡Y esta clase de ideal permanece suspendida sobre la humanidad como “dios”!”* (V.P., n° 200, 134 p.). ¿Basta con retirar a Dios, a la religión, para no querer ya fijarse a todo precio una certeza que confiera consistencia y justificación a la vida?

El judeocristianismo no encuentra toda su fuerza persuasiva sino porque se dirige a una humanidad ya enferma. Extrae su credibilidad en tanto que ofrece una interpretación gracias a la cual el individuo o los grupos concernidos encuentran sentido a lo que experimentan. El hombre es sufrimiento, pero ¿dónde encontrar sentido al sufrimiento? ¿tiene una causa u origen? ¿responde a un castigo? *“Fuera del ideal ascético, el hombre, el animal-hombre, ha estado, hasta el presente, desprovisto de sentido. Su existencia sobre la tierra carecía de finalidad: ¿por qué el hombre? Era una cuestión sin respuesta; la voluntad para el hombre y para la tierra faltaba...”* (G.M., n° 28, 185 p.). Al hombre enfermo la religión ofrece una interpretación cuyo portavoz es el sacerdote. El hace equivalentes existencia y pecado.

Es el caso de la interpretación sacerdotal de la historia de Israel que es releída como si fuera una consecuencia de la desobediencia del pueblo de la ley de Dios. Esto supone una transformación de todos los valores: leer el mal en la prosperidad, la riqueza y la vitalidad del pueblo, mientras identifica exilio y dispersión con el bien que convertirá al pueblo. El judío Pablo prosigue esta tradición al interpretar la muerte de Jesús como sacrificio por los pecados: falsifica el mensaje de vida y acogida del reino, valoriza el pecado y la muerte. Convierte en presupuesto de la predicación cristiana la idea de que la vida es una prisión. La religión se presenta entonces como liberación. Para ello hay que convencer al hombre de que se sienta oprimido y pecador, así nace la *conciencia pecadora*. *“En todas partes la mirada del pecador, que se mueve siempre en una sola dirección, dirección a la culpa, considerada como causalidad única del sufrimiento; en todas partes la mala conciencia, esa bestia horrible... en todas partes el reinterpretar el sufrimiento como sentimiento de culpa, de temor, de castigo; en todas partes las disciplinas, el cilicio, el cuerpo dejado morir de hambre, la contrición, en todas partes... el grito que pide redención”* (G.M. n° 20, 164 p.). El hombre mórbido se da un dios mórbido, un dios humano, pequeño, compasivo, débil, lleno de commiseración. Así Pablo inventa un dios padre que acepta el sacrificio sangrante de su hijo, reservándose para él

mismo el papel de justiciero. El hombre del rencor tenaz, inapto a la liberalidad, se da un dios que no ama a los hombres sino a condición de que crean en él.

No es la religión la que crea la enfermedad, es el enfermo quien cree encontrar en la religión un sostén y una justificación a su mal. El judeocristianismo llama pecado a la enfermedad humana y así la fortalece. *“Dios es el pensamiento que hace contrahecho o torcido a todo lo recto y a todo lo que está quieto, lo hace girar... Pensar esto es torbellino y vértigo para los huesos humanos y vómito para el estómago; en efecto, yo llamo la enfermedad rotante al anhelar tal cosa”* (A.H.Z. *En las islas afortunadas*, 132 p.). Entonces aparece Dios como médico de almas, preocupado por su criatura. Por eso el cristianismo necesita del hombre enfermo y sólo persuade a los que tienen el mundo por feo, injusto, malo. La expansión de la fe en el seno del imperio romano supo explotar la miseria de los esclavos y su humillación por una ciudad orgullosa para convencerlos que la salvación venía primero para ellos. El cristianismo necesita de los que se desesperan. Por ello ha sabido explotar tan bien la hora de la muerte, el espanto que ella suscita: muerte como signo del pecado, de la condenación, muerte como instante decisivo donde se juega la totalidad de una vida, muerte como punto focal de una enseñanza y de una religión organizada alrededor de la idea del dios muerto en la cruz. Se une así la humillación de Dios y la del hombre.

La presunción cristiana consiste en hacer creer al individuo pasajero que tiene un valor eterno y de este modo la humillación va paralela a un orgullo infinito. Todo el designio divino tiene por fin nuestra salvación; cada alma puede considerarse lo bastante importante para que la divinidad haya gastado por ella tesoros de misericordia en su favor. ¿Cómo no sospechar que el débil necesita para subsistir de creer que todo ha sido querido para él, que la eternidad le ha sido prometida? Por ello la predicación cristiana vuelve al hombre interesante. La desmesura del egoísmo y del orgullo cristianos, el carácter excesivo de esta religión está ligado a su naturaleza mórbida: el enfermo no puede querer la justa medida. El quiere lo incondicionado porque no puede aceptar su condición. Religión de la violencia, el cristianismo no tiene el buen gusto del matiz o el pudor de guardar la distancia: necesita de esta hipótesis extrema, un dios único, un redentor que pasa por el sacrificio de la cruz. Necesita de un creyente que se pliegue totalmente a la obediencia de la fe. Suscitado por el orgullo del débil, el cristianismo es excesivo, porque apunta demasiado alto, desnaturaliza lo real y suscita el nihilismo: él ha producido este aborto sublime, el hombre moderno, desilusionado de todo y que, porque se le ha hecho creer en su destino absoluto, descubre ahora su nada y la nada de todas las cosas.

El círculo se cierra: la presunción cristiana es sospechosa de haber engendrado este nihilismo decadente que Nietzsche encontró en Schopenhauer. La filosofía moderna retranscribe, secularizándolos, los temas cristianos fundamentales, del mismo modo que el pensamiento político contemporáneo. *“Los juicios de valor cristianos reaparecen por doquier en los sistemas socialistas y positivistas. Falta una crítica de la moral cristiana”* (V.P., n° 5, 32 p.). Comienza con quien se tiene por dominador (dios, la existencia o el devenir, la sociedad injusta o el sistema social), se busca una causa o culpable (el hombre pecador, el no-sentido, los poderosos o el poder), se encierra la totalidad de las cosas bajo un juicio sin remisión (condenación eterna, moral negativista o nihilista, carácter irreformable del sistema social), se hace desear al ser humano, privándole de salvación por sí mismo o ofreciéndole un redentor (cristo, la ascesis, el proletariado o el progreso científico) que se pondrá al servicio de la humanidad caída. Por eso el cristianismo ha dejado su marca sobre el universo convirtiéndolo todo en más feo: *“creer malo, es volver malo”*: carácter productivo y transformador de la creencia: queriendo ver el mundo feo, injusto e insensato, se lo convierte en todo ello. La voluntad se da un mundo a su medida: enfermo y devaluado. *“Una resolución peligrosa: la resolución cristiana de considerar el mundo feo y malo lo ha convertido en feo y malo”* (G.C. n° 130, 165 p.)

El hombre religioso condena la vida. Es el hombre resentido porque no puede responder a las sollicitaciones del mundo exterior. Las impresiones exteriores son acogidas como una sucesión de choques que provocan sufrimiento. Esta vulnerabilidad patológica despierta la necesidad infantil de protección y consuelo. Es el hombre debilitado, inofensivo, humilde y mediocre. Hay toda una pedagogía de la decadencia que identifica moralización y mejora del hombre con su castración. *“Esta especie de medicación sacerdotal ha mejorado al hombre: sólo añadir lo que para mí significa mejorado, lo mismo que domesticado, debilitado, postrado, refinado, reblandecido, castrado, es decir, casi lo mismo que dañado, tal sistema pone al enfermo más enfermo, aun suponiendo que lo ponga mejor”* (G.M. n° 21, 165 p.). La medicación ascética del sacerdote consiste en romper los instintos, extirpar las pasiones. Se exige al hombre que haga la guerra a su cuerpo. Esta es *la cultura de la decadencia*.

La verdadera cultura es la antítesis de esta domesticación brutal. La cuestión no es ¿cómo producir el individuo neutro y dócil? sino ¿cómo espiritualizar, embellecer y divinizar un deseo? Para el hombre activo, el enfrentamiento a lo real significa realización de sí gracias a una victoria siempre renovada sobre las fuerzas hostiles del mundo. Una cosa es necesaria: *“Que el hombre llegue a estar contento de sí, cualquiera que sea el arte o la ficción de la que se sirve para este fin: sólo entonces adquiere una fisionomía soportable.*

Los que están descontentos de sí mismos están siempre listos a vengarse" (G.C. 290, 213p.). El débil se afirma en la voluntad de venganza, única actuación del decadente que quiere así compensar el espectáculo de su debilidad. El fundamento del idealismo metafísico y de la moral es un cierto tipo de voluntad de poder, a saber, la voluntad de venganza como voluntad que se mediatiza a través de negatividades. El débil sólo sabe afirmarse negando.

El análisis genealógico nos ha mostrado las razones por las que el hombre desea la religión y el modo cómo ésta actúa. El cristianismo aprovecha la propia enfermedad humana a la que Nietzsche llama mala conciencia para, envenenándola, hacer de ella una conciencia pecadora. El mal existe, el hombre se resiente de él, pero uno mismo es el culpable de ese mal. El concepto de pecado constituye el centro de la explicación. La moral cristiana se revela como masoquismo y en ello Nietzsche coincide con Freud en su valoración del cristianismo como neurosis obsesiva. La religión refuerza el mal al que se propone como remedio.

7. EL NIHILISMO

En los próximos apartados estudiaremos el nihilismo, es decir, cómo la mentira que sustenta la religión se manifiesta como tal mentira. Se trata del desvelamiento del sentido de la fe en Dios como fe en la nada, porque Dios es la máscara de la nada. Y este hecho fundamental en la cultura de occidente es resultado de la búsqueda de la verdad que la propia tradición moral cristiana promueve, por ello podemos hablar de suicidio del cristianismo. Desde entonces el absurdo y el pesimismo acechan a occidente.

El nihilismo es el acontecimiento inaugural de los tiempos modernos. Proclamar el nihilismo es proclamar la muerte de Dios. La muerte de Dios significa que lo suprasensible es rechazado y por tanto también las normas, valores y fines que se encontraban hipostasiados en él. Todos ellos han perdido el derecho a regentar nuestras vidas.

"No hay ninguna verdad, no hay ninguna cualidad absoluta de las cosas, ninguna cosa en sí. Esto es nihilismo, y, verdaderamente nihilismo extremo. Sitúa el valor de las cosas en el hecho de que ninguna realidad corresponde ni correspondió a estos valores, sino que son sólo un síntoma de fuerza por parte del que atribuye el valor, una simplificación para fines vitales" (V.P, n°13, 38p.). La muerte de Dios expresa una enorme decepción ontológica: nuestras aspiraciones no apuntan a un absoluto en el que alcanzarían plenitud. El hombre descubre que lo que él tomaba por un diálogo no era sino un monólogo alucinado. *"Nos hemos templado y endurecido en la comprobación de que las*

cosas del mundo no marchan en absoluto divinamente, ni siquiera en la forma racional, compasiva o justa, según la medida humana: sabemos que el mundo en que vivimos no es ni divino ni moral ni humano, demasiado tiempo lo hemos interpretado de una manera falsa y falaz, mas según el deseo y voluntad de nuestra veneración, vale decir, de acuerdo con una necesidad... la conclusión a que ha llegado nuestra desconfianza es que el mundo no vale tanto como habíamos creído” (G.C. 346, 259 p.) Estamos indefensos ante el sentimiento de absurdidad universal. Un sentimiento que no es natural como pensaba Sartre, resultado de una intuición sobre la contingencia del ser, sino el producto de una cultura. El absurdo no es, por tanto, el objeto de una captación inmediata por parte del hombre, sino la consecuencia de una esperanza decepcionada. No hay *absurdo* si no hay previamente *espera*. El absurdo nace de la historia de una decepción respecto al sentido del ser. Nietzsche muestra que en la raíz del sentimiento de absurdo hay un resentimiento inconfesado contra el ser en tanto que éste no se pliega a los cánones morales.

Veamos cómo el mundo-verdad se convierte en una fábula y comprenderemos la génesis del nihilismo. La interpretación metafísica del ser implicaba la percepción de una falta de armonía en el corazón de las cosas, pero hacía posible un acomodo gracias al dualismo entre el mundo sensible y el más allá supra-sensible. Se confería al más allá el valor de un arquetipo sobre el cual ajustar la conducta humana y se conservaba la esperanza de que, por una transformación progresiva de la realidad empírica, el desacuerdo presente sería finalmente superado. Pero el hombre toma conciencia de que este dualismo es un subterfugio destinado a camuflar las contradicciones. Entonces el espíritu descubre el mecanismo de la constitución de los trans-mundos: *la proyección*. Lo suprasensible está constituido con la ayuda de elementos prestados a la inmanencia sensible. Es el resultado de un “llenado” axiológico: el mundo sensible, condenado, queda situado ante un mundo auténtico. Esta operación implica dos términos: un lugar ontológico que es rellenado y el contenido proyectado en el más allá metafísico. El contenido se elabora sobre la base de lo que valoran aquellos que se designan como buenos, valores procedentes de la voluntad de venganza. La naturaleza de la voluntad de venganza, como voluntad de poder negativa, nos indica cuál es la naturaleza del lugar en el que se cumple la proyección de los valores. Este lugar es la *nada* misma. No es la nada en el sentido del nihil absolutum de los metafísicos, sino una nada axiológica, relativa al ser. No su opuesto absoluto (tal alteridad es impensable) sino una posibilidad del ser en tanto que el ser pone valores. El nihilismo marca el *desvelamiento* de esta nada que sostiene el sistema ideal de verdades metafísicas y religiosas y el desvelamiento del proceso por el cual la voluntad de poder negativa ha conseguido confiscar en provecho suyo la tota-

lidad del mundo real. Es la prueba de la falta de fundamento que constituye los valores reinantes. Descubrimos el valor de los valores como la nada sobre el cual estos valores se apoyan.

El nihilismo representa la muerte de las pretensiones de la decadencia de conservar su dominación sobre el mundo. La decadencia está en el origen de la mentira metafísica, pero ella no conocía todavía esta mentira como mentira. Es decir, ella era en sí el nihilismo, pero no para sí: era un *nihilismo inconsciente*. La irrupción del nihilismo significa que el nihil de los valores suprasensibles se desvela en la consciencia decadente, obligada a presenciar, impotente, el hundimiento de lo que ella consideraba como su verdad. Explicar la dialéctica que ha conducido a esta situación, es resolver el problema del paso de la decadencia al saber de sí. Las claves de esta dialéctica son:

1. La universalización de la decadencia, resultado de la victoria paradójica de los débiles sobre los fuertes. La decadencia se extiende y convierte en una locura colectiva. Acaba identificándose con la naturaleza humana misma.

2. La manipulación de las categorías lógicas al servicio de la voluntad de venganza y de la fábula metafísica. El nihilismo ha sido posible porque la voluntad de venganza ha conseguido dominar las categorías desviándolas de su función primera y utilizándolas como material para la elaboración de la fábula. El conocimiento procede de la voluntad de poder por cuanto se esfuerza en encadenar el devenir en las redes de las categorías intelectuales. Así lo intentan los conceptos de finalidad, unidad y ser. Pero separados de esta intencionalidad inmanente, son elevados a la pseudodignidad idealista del sentido en sí, para servir de medida al valor del devenir. El nihilismo, en cambio, descubre el verdadero sentido de las categorías como instrumentos del pragmatismo vital, es decir, como expresión de ciertas perspectivas de utilidad que caracterizan la relación del hombre con la realidad del devenir. El sentido de las categorías reside, no en la aptitud que manifestarían para captar el devenir en tanto que tal, sino en su aptitud para garantizar la dominación del hombre sobre el mundo. Una tal utilidad representa, confrontada al ser del devenir, una simplificación y por ello Nietzsche llama a este conocimiento pragmático un error. El nihilismo es precisamente el desvelamiento de la actividad simplificadora y organizadora (falsificante) del entendimiento al servicio de la voluntad de poder. Descubre que no hay ninguna realidad que corresponda o que haya jamás correspondido a estos valores, sino que son una simplificación útil para la vida. La calumnia metafísica de la vida había nacido de un uso ilegítimo de los conceptos que, de ser expresión del intento humano de dominar la realidad, se habían convertido en expresión de

un mundo verdadero resistente al devenir. Por eso afirma Nietzsche que seguiremos creyendo en Dios mientras sigamos creyendo en la gramática. El descubrimiento de este hecho nos deja sin transmundos, sin el consuelo del más allá y por ello la tentación nihilista se hace tan fuerte.

3. La moral engendra el ansia de verdad y esta ansia se vuelve contra ella al descubrir el oscuro basamento de sus valores. Entonces la moral se transciende a sí misma. El resultado es un fenómeno ambiguo que se escinde, en el análisis, en dos elementos: el nihilismo (hundimiento de todos los valores metafísicos) y la sublimación de la moral bajo la forma de la pasión del conocimiento, que inaugurando un nuevo modo de filosofar, debe conducirnos más allá del nihilismo.

El nihilismo es el resultado de una *veracidad* que ha llegado a la edad adulta; nace de lo que viene implicado en la moral. *“Pero entre las fuerzas que sustentaba la moral estaba la veracidad: ésta se vuelve finalmente contra la moral, descubre su teología, su consideración interesada; y ahora la comprensión de esa mentira, encarnada hace tiempo y de la cual no esperamos poder desembarazarnos, actúa precisamente como estimulante. Ahora constatamos en nosotros mismos, enraizadas a través de la larga interpretación moral, necesidades que nos parecen como exigencias de lo no verdadero; son estas necesidades a las cuales parece estar unido un valor, las que hacen que soportemos la vida”* (V.P., n° 5, 34 p.). El primer aspecto del nihilismo es el de una crisis: se comienza a entrever el contraste entre el mundo que veneramos y el mundo del que tenemos experiencia, el mundo que somos. Una elección nos queda: destruir nuestra veneración o a nosotros mismos. Este último caso es el nihilismo. La amenaza es clara: atascados en esta situación que impone o el sacrificio de la fe o el sacrificio de la vida, el hombre corre el riesgo de abandonarse a la desesperación y, por nostalgia de las ilusiones metafísicas perdidas, preferir el anonadamiento a un nuevo esfuerzo creador. La lucidez no basta. Para salir del impasse, la verdad debe ponerse al servicio de una voluntad heroica, heredera de esta moral. La filosofía de Nietzsche representa el cumplimiento positivo de la superación de la metafísica occidental, el resultado de la inversión de todos los valores nacidos de la metafísica.

Pero hace falta un tercer factor además de la conjunción del nihilismo y del impulso moral sublimado. Este factor es el nacimiento de un nuevo tipo de voluntad de poder que concilia en él la exigencia de la probidad intelectual (resultado de la superación de la moral) y la fuerza de afirmación capaz de reorientar el nihilismo en la dirección de la vida ascendente. Es el objeto de lo que Nietzsche llama la doctrina de la selección. Ella guarda las puertas del futuro. Se trata de crear las condiciones necesarias para la producción de

un tipo de hombres nuevo, que asociaría en él la espiritualidad y la prodigalidad vital, voluntad de futuro. La espiritualidad es creada por los enfermos, los impotentes, aquellos a quienes la vida rechaza la exteriorización de su voluntad de poder y que son obligados a buscar en ellos mismos su escapatoria, obligados al tormento de la introspección. Pero se constituyen en fermento de una cultura superior, si al superar la tendencia al escepticismo, esta espiritualidad conecta en las almas fuertes con las mayores energías vitales. Nietzsche no predica el regreso de los bárbaros, reclama un tipo de hombre que encarne la reconciliación del espíritu y de la voluntad de potencia afirmativa. *“Enseño el no contra todo lo que debilita, contra todo lo que agota. Enseño el sí hacia todo lo que fortalece, acumula fuerzas, justifica el sentimiento de la fuerza. Hasta ahora no se enseñaron ni lo uno ni lo otro”* (V.P., nº 54, 57 p.).

Así pues, confrontados al nihilismo, Nietzsche nos sitúa ante la crucial coyuntura histórica que estamos viviendo. Toda la operación de construcción de un transmundo llevada a cabo por los espíritus débiles se manifiesta en lo que tiene de falsedad y cobardía. La vida vuelve a mostrar su peor rostro, su falta de sentido ¿cómo sobrevivir al absurdo?

8. LA HISTORIA DEL NIHILISMO

Hay una historia concreta del nihilismo, una historia que debemos contar en detalle si queremos disipar el gran malentendido que empaña la verdad y corre el riesgo de arrastrar la humanidad a la catástrofe. Este camino histórico conduce al hombre siempre más lejos hacia la esencia del nihilismo.

La llegada del nihilismo aporta un obscurecimiento general: el *pesimismo*. Consiste en el aumento del sentimiento de inseguridad, en la difusión de impresiones de angustia, en una exasperación de las reacciones al dolor. El sufrimiento aparece como la prueba irrefutable de la nulidad de la vida. *“Lo que se desprende del pesimismo, es la doctrina de la absurdidad de la vida”*. El nihilismo nos hace pensar: el dolor pertenece a la esencia de la vida; ahora bien, el dolor es un mal; luego la vida es mala. Se asiste así al refluir de la voluntad de afirmación ontológica. El ser parece perder su crédito. Necesitamos, dice Schopenhauer, hacer que cese este escándalo, desgarrar el velo de Maya en el cual una voluntad mala nos retiene cautivos y nos aleja de la beatitud de la nada. *“La cuestión de si no ser es mejor que ser, es ya, por sí misma, una enfermedad, un signo de declive, una idiosincrasia. El movimiento nihilista es sólo la expresión de una decadencia fisiológica”* (V.P., nº38, 48). Extraer argumentos del dolor para condenar la vida no demuestra nada más que la superficialidad del filósofo que recorre a esta pobre retórica. En cuan-

to vacila el ideal metafísico, un reflejo de pánico sobreviene y se busca una compensación: *el nihilismo incompleto*. Se quiere escapar al nihilismo sin transformar los antiguos valores tradicionales, sin tocar su antiguo fundamento en la región ideal de lo suprasensible. Sin duda el nihilismo incompleto reemplaza los valores antiguos por valores nuevos, pero sigue situándolos en el viejo lugar que se reserva como región ideal de lo suprasensible. No se desarraiga el ideal, se seculariza. Dios ha muerto pero sobre su tumba se levanta el hogar de la humanidad futura. El nihilista incompleto es un teólogo sin Dios. El hombre moderno debe cesar en sus vanos esfuerzos de ilusionista.

Todos los expedientes son buenos con tal que ahorren al hombre la percepción del abismo que acaba de abrirse: *“La europa de hoy es rica ante todo en excitantes, parece que nada le sea más indispensable que los estimulantes y las aguas-de-vida: por ello esta atmósfera repugnante, apestada, cargada de mentira y de pseudoalcohol que se respira por todas partes”* (G.M., n° 26, 181 p.). La humanidad rechaza confesarse que está condenada a reinventar al hombre. En lugar de esto está lista para arrodillarse delante de toda autoridad capaz de prescribirle fines. Esta heteronomía del querer sanciona la persistencia del fetichismo metafísico:

- a. Se intenta una especie de solución secular, pero orientada en el mismo sentido, en el sentido del triunfo final de la verdad, de la caridad, de la justicia (socialismo: igualdad de las personas).
- b. Se intenta igualmente conservar el ideal moral dando preferencia al altruismo, a la abnegación, a la abdicación del querer.
- c. Se intenta descubrir en los hechos una providencia divina análoga a la de otros tiempos, un orden moral que recompensa y castiga.
- d. Se intenta incluso conservar un “más allá”, sea bajo la forma de una x irracional de la que se extrae una especie de consuelo metafísico como el de antaño.

La muerte de Dios no marca el fin de la alienación del hombre. Hemos suprimido a Dios, pero se consolida la dimensión de lo divino y se salvaguarda el derecho de proyectar los valores en un absoluto que tiene los caracteres de la antigua transcendencia. La lucha entre los partidarios de la tradición religiosa y los libre-pensadores modernos acaba siendo una querrela de palabras. ¿Para qué borrar a Dios del vocabulario, si es para divinizar la materia, la razón o el progreso? Ambos bandos coinciden para fundar el destino de la humanidad sobre la sacralización del ideal. Es el pío fraude del ateísmo.

Primeramente, una declaración de ateísmo puede proceder de muchas motivaciones diferentes. Muchos ven en él una manera cómoda de liberarse de las limitaciones que la disciplina religiosa imponía a sus instintos y caprichos. Otros son ateos por indiferencia intelectual o tibieza afectiva. Su negación de la religión es oportunista. Pero sobre todo, el *libre-pensamiento* se caracteriza por una ceguera voluntaria respecto a las consecuencias de la muerte de Dios. Se rechaza al Dios personal, pero la identificación metafísica del ser y del ideal permanece como dogma intocable.

Persiste la creencia cristiana en la providencia, en la confianza, en la marcha de las cosas, en la fe en el progreso. No hay más que cumplir con el deber para que todo vaya bien. La filiación Kant-Hegel es patente: Kant y su reino de valores morales sustraídos a nuestros ojos pero real; Hegel y su evolución, revelación visible del reino moral que se instaura progresivamente. Por las mismas razones Nietzsche se opone a *las doctrinas socialistas*, última aparición del idealismo metafísico. No se debe confundir la liberación del hombre con el mito cuantitativo de la felicidad del mayor número posible, y, sobre todo, no se debe cifrar en los deseos del “último hombre”.

Además del nihilismo incompleto, se puede hablar de *nihilismo pasivo*. Este expresa el pleno reconocimiento de la absoluta falta de fundamento de todos los valores, pero en lugar de proceder a la revolución copernicana del querer a la que debería conducir este reconocimiento, se abandona a la delectación morosa de la inanidad universal. El nihilista pasivo mira el mundo con una mirada desencantada, ninguna tarea le parece digna de movilizar sus energías. Es un signo de decadencia y regresión de la fuerza espiritual. Lo bastante escrupuloso para no tolerar ya la mentira del ideal, el nihilista pasivo erige la no-verdad en absoluto: “todo es falso”. Incluso recusa toda especie de deseo. Con este nihilismo triunfa la actitud contemplativa del budismo, expresión extrema de la recaída vital que ve al ser deshacerse en el no-ser.

Allí donde subsisten todavía recursos dinámicos, la negación recupera su virtud explosiva y suscita un *nihilismo activo*. No se trata ya de la creencia de que todo merece perecer, consiste en destruir y por ello implica un cierto grado de fuerza. Se atribuye esta fuerza a los desheredados y a los decadentes. Nietzsche considera el nihilismo bajo dos ángulos. De una parte como coronamiento de la paciente educación por la cual la probidad intelectual ha sido alzada al rango de virtud cardinal: aquí el nihilismo activo testimonia la existencia de un espíritu fuerte. Por otra parte, como manifestación de la desesperación de los decadentes. Para ellos el nihilismo activo es un movimiento de decadencia. No se trata de cambiar al hombre y el mundo sino de hacerlos saltar. La rabia de la anihilación oculta el rechazo a adherirse a la voluntad de poder auténtica que es impulso a trascenderse por una actividad creadora.

Por eso Nietzsche dice: *“He aquí mis enemigos: los que quieren subvertirlo todo y no construirse ellos mismos. Dicen: todo esto no tiene valor y rechazan crear valores”*

Ahora se trata de extraer del nihilismo las consecuencias últimas, a fin de que se opere la selección humana que permitirá la creación de nuevas tablas de valores. Así la doctrina del *eterno retorno* se intuye como la expresión del nihilismo más severo, ya que consagra el carácter absoluto de este mundo que el decadente descubre desprovisto de sentido. El eterno retorno constituye el test ontológico decisivo que asegura la demarcación radical del sí y del no, de la voluntad de poder y de la voluntad de la nada. Ahora bien, la doctrina del eterno retorno triunfa sobre el nihilismo desencadenando el pesimismo más mortal, que producirá la selección del elemento más vivo.

Resumiendo: los diferentes tipos de nihilismo muestran como, descubierta la inanidad de los ideales religiosos, éstos se resisten a perecer. Cuesta transmutar los valores que nos han regido durante siglos y por eso el nihilismo se camufla detrás de las creencias políticas, las filosofías pesimistas, las ideas humanistas etc. El reto nietzscheano consiste en crear un tipo de hombre capaz de superar todo pesimismo, afrontar el nihilismo y crear nuevos valores. El hombre debe reabsorber la transcendencia metafísica convertida en poder de creación. El es el nuevo legislador.

9. LA MUERTE DE DIOS

Como hemos visto el nihilismo representa esta sacudida de nuestra esencia y de nuestra visión del mundo que Nietzsche piensa como el descubrimiento de la muerte de Dios. No es una fórmula desagradable para un cristiano. En el cristianismo Dios muere para resucitar. La muerte de Dios es transfiguración de la creación. Para Nietzsche se trata de la imposibilidad de seguir siendo cristianos.

¿Por qué ha comenzado a extinguirse el cristianismo? El diagnóstico nietzscheano es claro: el cristianismo sobrevive como moral pero es la moral cristiana la que ha destruido al cristianismo como religión. *“El nihilismo radical es el convencimiento de la insostenibilidad de la existencia, cuando se trata de los valores más altos que se reconocen, añadiendo a esto la comprensión de que no tenemos el menor derecho a plantear un más allá o un en-sí de las cosas que sea divino, que sea moral viva. Esta comprensión es una consecuencia de la veracidad altamente desarrollada, y por ello, incluso, una consecuencia de la creencia en la moral”* (V.P., n° 3, 33 p.). El cristianismo es una forma de sopor-tar la vida. Pero el simple rechazo de la vida acaba negándose a sí mismo. Se

trata de un hundimiento interno. La disciplina sacerdotal ha domesticado al bárbaro. Bajo la presión del ideal ascético se ha operado una educación que produce una inhibición de la vitalidad, pero que agudiza al mismo tiempo el juicio moral. El sacerdote que convence al hombre de su propia culpa es el agente que produce una cultura de la conciencia, un refinamiento de su poder de análisis y de crítica. Este es el origen de la curiosidad científica. Por medio de esta educación que dota al individuo de una aptitud cada vez más afinada para juzgar, por la práctica del exámen de conciencia, conduce a interrogarse sobre los fundamentos del dogma: la conciencia crítica se vuelve hacia las afirmaciones de la fe para examinar su validez. La veracidad adquirida descubre que el dogma tiene en contra a la conciencia intelectual y que por fidelidad a la moral no es convincente adherirse a él. Así la supresión del cristianismo es un acto del propio cristianismo: el espíritu de verdad se prohíbe la mentira de la fe en Dios. La moral cristiana ha hecho del cristianismo algo no creíble. Nietzsche le opone el *buen gusto* o la decencia: “*Lo que ahora se pronuncia en contra del cristianismo es nuestro gusto, ya no nuestros argumentos*” (GC, n°132, 165p.). No se refuta el cristianismo del mismo modo que no se refuta una enfermedad: sólo la salud refuta. La propia educación cristiana hace imposible adherirse al cristianismo, víctima de sí mismo. La voluntad se interroga y se pregunta para qué quiso creer. El hombre se vuelve entonces al problema del sentido de la vida. La muerte del cristianismo se identifica con esta cuestión, se trata de la inauguración “*de un gran espectáculo en cien actos, reservados a los dos próximos siglos de Europa, el más terrible, el más incierto y quizás también el más rico en esperanzas de todos los espectáculos*”.

¿Podrá el hombre afrontar la cuestión del sentido? ¿Se refugiará en nuevos ídolos? La eutanasia del cristianismo no resuelve estos problemas; sólo los plantea. Esta es la situación de los europeos: pérdida de suelo firme, riesgo de hundimiento en la aventura. La muerte de Dios al hacer imposible la fe, abre las cárceles que son las convicciones, pero sólo si el miedo a los riesgos de la libertad no obliga a encerrarse en nuevas cárceles. Hace falta un trabajo lento para que la muerte de Dios no aparezca sólo bajo el aspecto de una pérdida (nihilismo reactivo), sino como la posibilidad del gran sí a la realidad restituida en toda su inmensa profundidad. Nos sentimos angustiados porque naufraga todo lo que el mundo había poseído hasta ahora como lo más sagrado y poderoso. El problema es si seremos capaces de adherirnos al nuevo infinito. “*Ved qué plenitud hay entorno a nosotros. Y es bello mirar, desde la sobreabundancia, hacia mares lejanos; pero ahora yo os ha enseñado a decir: superhombre. Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora. ¿Podrías vosotros crear un Dios? ¡Pues entonces no me habléis de dioses! ¡Mas el superhombre sí podríais crear-*

lo!” (A.H.Z., *En las islas afortunadas*, 131 p.). Por primera vez el hombre tiene que orientarse en el mar, ante un horizonte que se aleja. Mientras los símbolos cristianos proceden de relaciones jurídicas (juez-culpable), penales (carcelero-prisionero), médicas (médico-enfermero) o de vigilancia (pastor-ganado), implicando todas ellas relaciones de dependencia y de coacción, los símbolos nietzscheanos apuntan a una no relación, a la apertura y al infinito, como el mar. Comienza una era en la que la tierra se ha desprendido de todo sol. Ya no es posible encerrar la existencia en un solo tipo de interpretación.

Cuando Dios es identificado con un límite insoportable para una voluntad creadora, Nietzsche remite a la voluntad, no a un obstáculo externo que bastaría suprimir para encontrar su pleno desarrollo. La voluntad que necesita de Dios no es una voluntad creadora, es la voluntad que recibe las verdades del cielo, frente a la voluntad que se emancipa de toda heteronomía: *“Habla y balbucea así: este es mi bien, esto es lo que yo amo, así me agrada del todo, únicamente así quiero yo el bien. No lo quiero como ley de un Dios, no lo quiero como precepto y forzosidad de los hombres: no sea para mí una guía hacia supertierras y hacia paraísos”* (A.H.Z. *De las alegrías y de las pasiones*, 63p.). Dios emana de una voluntad que no puede aceptar el ser del mundo. Esta es justamente la enfermedad de la que Nietzsche quiere curar el hombre: la tendencia a hacerse centro y rechazar lo que no es él. La voluntad de poder auténticamente afirmada no es la que olvida la realidad, encerrándose en un universo a la medida del hombre, sino la que bendice el sol superabundante de la realidad que el hombre no es. Esta es una de las más importantes consecuencias de la muerte de Dios, la de remitirnos a nuestra existencia real, más acá de todas las interpretaciones que la desvalorizan. El sin fin de la existencia libera de las pseudo-concepciones totalizantes del mundo y de las pretensiones a atribuirse una interpretación decisiva del universo. Las cosas no se reducen a la opinión que se tenga de ellas. Muertos los ideales es necesario multiplicar las miradas, ver con ojos diversos y de modo multiforme lo que es multiforme. Se supera así la megalomanía humana. El monótono teísmo no conduce al hombre más que a su propia imagen proyectada sobre la esencia de las cosas. Un hombre sano se deja fecundar, y éste es el papel maternal de todos los creadores de obras: su creación procede de una voluntad que se ha dejado informar y que, consciente de la relatividad de su inserción, está dispuesto a incorporar la ilusión al acto creador. La verdadera inocencia está hecha de indiferencia, de aptitud para dejar las cosas a su libre movimiento y para criticar la voluntad de asimilarlas demasiado deprisa a sí mismo. El engaño del intelecto está en no aceptar su limitación. La posición nietzscheana debe delimitarse por dos actitudes: la del *hombre teórico* (Sócrates) que mide las cosas por su poder para comprenderlas y que se coloca por encima de la

existencia para juzgarla y la representada por *Jesús* que, a la inversa, enseña una praxis y un sí incondicional. Para un hombre que no persigue ya la satisfacción febril de sí, porque se posee a sí mismo, la pasión de la verdad no es proyección o búsqueda de sí, sino deseo de lo que es tal como es, y no para colmar un deseo. La proyección de sí mismo sobre las cosas proviene de una voluntad inquieta que intenta imponer la tiranía del entendimiento y, por tanto, anexionarse la realidad que es fondo sin fondo, abismo, secreto impenetrable: como el mar, el horizonte o el sol. El ser es ininterpretable, ha de ser sólo escuchado. La muerte de Dios impone una tarea: ¿qué puede ser el hombre después del cristianismo?

Lo dionisiaco es la respuesta al cristianismo. El *hombre dionisiaco* es el gran afirmador de la vida hasta en sus abismos más terribles. Dioniso representa lo que el cristianismo ha rechazado. No busca un sentido a la vida: el mundo está más allá de toda justificación, mundo caótico, semejante a un mar agitado por fuerzas eternamente cambiantes y, sin embargo, siempre idénticas a sí mismas. En contra del crucificado paulino que exalta la muerte contra la vida, Dioniso afronta la muerte con la certeza de la sobreabundancia de la vida y de su poder recreator. El sufrimiento es interno a la santidad de la vida. El sí a la vida sólo es posible para el niño porque él es inocencia (no condenación y denuncia de la realidad como culpable) y olvido (no resentimiento). Pero no se es niño espontáneamente. Así Jesús: si es necesario distinguirlo de esta realidad histórica que es el cristianismo reactivo, sigue valiendo que Jesús ha entrevisto la posición justa, la que hace justicia a lo real sin juzgarlo. Aconsejó la acogida, el decir sí al reino, a una presencia paternal; si esta acogida es lo único que vale, nada vale en comparación: religión, estado, familia, riqueza... Niño, pero niño ingenuo que descubre en la cruz que el sí auténtico implica el no, que la belleza del reino implica, como su contraste, el horror del sufrimiento y la muerte. Su alegre mensaje no es un gay saber: saber que sabe lo real en sus contrastes espantosos, pero que encuentra la serenidad del reir, no el reir sarcástico atemorizado, sino el reir liberador ante una realidad que posee en ella misma su poder justificador. “*Si mi virtud es la virtud de un bailarín, y a menudo ha saltado con ambos pies hacia un éxtasis de oro y esmeralda: si mi maldad es una maldad riante, que habita entre colinas de rosas y setos de lirios: dentro de la risa se congrega todo lo malvado, pero santificado y absuelto por su propia bienaventuranza*” (A.H.Z. *Los siete sellos*, 317 p.). El niño del Gay saber no tiene menos voluntad que el león: tiene más y de otra manera. La condición es la voluntad de poder que sabe decir sí a lo que la trasciende. Ella reconoce que lo que es, está más allá de todo juicio posible, más allá del bien y del mal. Inocencia que significa que este pobre ser pasajero que es el hombre no puede acusar sin ridículo a la realidad. Ella es no-sen-

tido y el individuo encuentra salvación en afirmarla como tal. Quizá no hay más salvación que en reconocer que no la hay.

La muerte de Dios crea una situación completamente nueva. Nuestra modernidad está hecha a la vez de la herencia cristiana que conduce al nihilismo y de posibilidades trágicas abiertas por el redescubrimiento de la realidad sin orilla, sin tierra firme, de nuevo infinita. Como hemos visto en este apartado Nietzsche propone la creación de un hombre dionisíaco, fuerte, amante de la vida tal como ella es.

10. EL SACERDOTE

Si el cristianismo ha marcado decisivamente la cultura occidental, su figura principal es el sacerdote, correa de transmisión de los ideales ascéticos. Nietzsche cree que es necesario el estudio de este personaje si queremos entender lo que ha sucedido, comprender quiénes somos, por qué sentimos y pensamos tal como lo hacemos.

El es el gran educador de occidente no el filósofo. La filosofía siempre es segunda respecto a la influencia religiosa y la educación moral. El sacerdote es portavoz del *ideal ascético*. El asceta quiere vivir pero lo hace negando lo que le contraria. Posee una voluntad débil que sólo negando puede afirmarse. Este ideal encuentra eco porque la vida del hombre se experimenta como sufrimiento, por eso hay una complicidad estructural entre el hombre y el mensaje del sacerdote. El ejercicio de su ministerio se hace a través de dos poderes: el del médico y el del teólogo.

a. *El sacerdote médico*: el hombre vive su vida como sufrimiento sin comprender por qué. El enfermo no puede encontrar remedio sino junto a otro enfermo pero que sea capaz de dar razón del mal. Hace falta un débil que sea señor y éste es el sacerdote. La interpretación sacerdotal habla de *pecado y culpa* como causa del dolor. “*Trae consigo ungüentos y bálsamos, no hay duda; mas para ser médico tiene necesidad de herir antes; entiende este encantador y domador de animales rapaces, a cuyo alrededor todo lo sano se vuelve enfermo*” (G.M., n° 15, 147 p.). El sacerdote cambia la dirección del resentimiento producido por el sufrimiento en la vida débil: la causa del mal es identificada con el mismo que sufre, sufrimos por nuestra propia culpa, porque somos pecadores. La herida se agranda porque el responsable es uno mismo. “*De esta manera se aprovechan los peores instintos de todos los que sufren con la finalidad de lograr la autodisciplina, la autovigilancia, la autosuperación*” (G.M. *Ibid.*). Todo ello introduce la moral en occidente como medio terapéu-

tico para curar la enfermedad y como conducta recta por la que el enfermo piensa que se somete a la divinidad y se hace perdonar.

b. *El sacerdote teólogo*: el papel médico no se da sin una función de explicación y de convicción. La medicina sacerdotal consiste en una interpretación teológica de la existencia. El enfermo debe buscar explicación a su mal. Así nace la voluntad de verdad a cualquier precio que se plasma en la creencia. Todas las fantasías relativas al más allá sacan su fuerza de la voluntad de aferrarse a sí mismo, de asentir a un mundo confortable y erradicar el espanto.

El sacerdote concibe su papel como el de quien recuerda el orden moral de las cosas y en su nombre exige sumisión. Su poder consiste en su capacidad de interpretar la existencia según la divinidad. Todo ello testimonia una debilidad para existir y el intento de darse a sí mismo un medio reconfortante de llevar la vida reduciéndola a interpretación. El cristianismo es un epifenómeno, lo que actúa detrás es la necesidad de salvación. El sacerdote no se limita a mantener esta necesidad. La explota de acuerdo con la forma conjugada de la medicina que aviva la necesidad y de la teología que fija la verdad y subordina la salvación a su afirmación. Bajo la influencia sacerdotal es la realidad divina la que se pretende ordenar a la salvación del hombre al mismo tiempo que se quiere conocer la conducta moral que satisface sus exigencias. El sacerdote es identificado en Nietzsche con el ideal ascético mismo.

La crítica nietzscheana del sacerdote ascético se dirige a todo tipo de mediadores, y la del ideal ascético, a toda actitud que se viva por mandato o por sustitución o en orden a otra cosa que ella misma. Es sacerdote el que consuela y da sentido al sufrimiento del débil; el que aporta un apoyo gracias al cual la vida puede ser vivida. Es sacerdote el que ordena al individuo y le posibilita comprenderse: príncipe, clase social, médico, dogma, conciencia de partido. Es sacerdote el que hace causa común con el débil, se identifica con él, el que tiene necesidad de elevar su compromiso político, sindical, científico al rango de una identificación con la justicia, el bien o la verdad. Es sacerdote el que hace tomar conciencia al débil de su enfermedad, de su explotación, el que hiere para poder aportar el remedio. Es sacerdote el que tiene necesidad de la miseria de los hombres para poder aportar su interpretación e impulsar así su dominación. El sacerdote cura sacando de quicio, acusando globalmente. Hoy las nuevas mediaciones sacerdotales son más veladas pero no menos reales que antaño. En definitiva, el estudio del sacerdote nos permite certificar un espíritu de *rechazo de la vida* por miedo a lo terrible, concretado en la necesidad de salvación.

El importantísimo papel del sacerdote en la formación del hombre europeo queda en evidencia cuando analizamos el tema de la *mala conciencia* tal

como Nietzsche lo plantea. La mala conciencia representa el punto de partida de la hominización, es decir de la llegada del espíritu al mundo. Nace de la represión de los instintos y de la concentración de todas las facultades bajo la jurisdicción exclusiva del aparato intelectual. El hombre, en adelante impedido para descargar al exterior sus pulsiones vitales, se ve obligado a apoyarse sobre su sola conciencia para asegurarse el control de las pulsiones y la adaptación al medio. Esta interiorización da lugar a una hipertrofia del aparato reflexivo y a una ruptura brutal entre el yo y sus energías vitales elementales. Lo que es naturaleza es golpeado por la culpa y así el hombre se convierte en su propio verdugo. *“Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera se vuelven hacia dentro, esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su alma. Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido... La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción, todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la mala conciencia”* (G.M., n° 16, 96 p.). El espíritu representa autodomínio, control sobre la animalidad. Si esto es así, tenemos que reconocer que el despertar del espíritu y el despertar del sentimiento de falta están rigurosamente ligados. La subjetividad humana adquiere su profundidad gracias a un proceso de interiorización que implica la negación de la inocencia animal. El espíritu es *negatividad* que surge como conciencia de sí culpable, como conciencia infeliz, como mala conciencia: *“Se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre por el hombre, por sí mismo: resultado de una separación violenta de su pasado de animal...”* (G.M., n° 16, 97 p.).

Más profundamente diremos que la mala conciencia refleja exactamente la ley ontológica de la voluntad de poder. Esta no consiste en la posesión estática de una potencia, sino que es dinámica creadora que se cumple en la información de una materia (*“La relación más elevada es la del creador y la de la materia que él trabaja”*). Esta estructura ontológica encuentra su figura simbólica en la diada *Apolo-Dionisos*. Apolo domina y atempera a Dionisos en la medida en que Apolo simboliza el esplendor armonioso de la forma y Dionisos, la exuberancia caótica de las energías vitales que sirven de materia a la información apolínea. La voluntad de poder nos aparece como un Janus bifronte que nos ofrece de un lado el rostro de Apolo y de otro el de Dioniso. Dioniso es la fuerza en su *hybris* original y Apolo el grado de razón que la fuerza se incorpora en favor de la transcendencia. La forma es la espirituali-

zación de la fuerza, la belleza, la gracia del poder. Dionisos no representa sólo los instintos en su brutalidad anárquica, sino la esencia íntima de la voluntad de poder en tanto que inquietud radical, creadora, pasión demiúrgica. La voluntad de poder existe como violencia dionisiaca natural que se sublima constantemente en la forma apolínea: *“El devenir, sentido e interpretado desde dentro, sería la creación continua de un ser intranquilo desbordante de riqueza, infinitamente empujado adelante, de un dios que no triunfaría del tormento de la existencia más que a fuerza de metamorfosis y de perpetuo cambio”*¹⁶ Querer, para Nietzsche, es trascenderse y trascenderse es crear formas: *“El querer hace libres: pues querer es crear, y sólo para crear debéis aprender”*, dice Zaratustra. (Cfr. A.H.Z. *De las tablas viejas y nuevas*, 285 p.). La transcendencia es la esencia de la voluntad de poder, acto de informar una materia. *La mala conciencia refleja una interiorización de este proceso*. El hombre se escinde en materia y forma. La materia sobre la que se ejerce el dominio y la información es el hombre mismo. Ya no acontece como en estadios anteriores, el dominio simple de unos hombres sobre otros, sino el dominio del hombre sobre sí mismo. Los dominadores imponen a los dominados la represión de sus instintos. La vida se pone en contradicción consigo misma. El yo animal se convierte en materia prima que debe esculpirse y trascenderse. La oposición materia-forma deviene conflicto intrapsíquico en el interior de una misma individualidad orgánica en donde luchan espíritu y vida. El espíritu aparece entonces como enfermedad de la vida, negatividad interiorizada que perturba la vida natural: *“En el fondo es la misma fuerza activa que hemos visto operando de una manera grandiosa en los artistas de la violencia, en los organizadores para crear estados, la fuerza que, ahora empequeñezida y mezquina, crea la mala conciencia, obrando en el interior de una manera retrógrada, en el laberinto del corazón, para hablar con Goethe, construyendo ideales negativos, es precisamente este instinto de libertad (que yo llamo, en mi lenguaje, la voluntad de poder)”* (G.M., nº 18, 99 p.).

Así pues la mala conciencia arranca al hombre de la bestialidad primitiva e instaura el fenómeno del espíritu. Pero en un *segundo momento* entra en escena el sacerdote ascético y éste contamina el sentimiento de malestar con el de *pecado*. La mala conciencia se convierte en algo diferente y peor, en conciencia pecadora. Ahora contaminada por la idea de pecado ya no debe ser referida al desdoblamiento en materia y forma tal como sucede en el proceso de interiorización de la voluntad de poder que no puede expresarse hacia fuera pero que sigue realizando su trabajo de escisión hacia dentro. En la conciencia pecadora el propio individuo es puesto como culpable del dolor:

16. GRENIER, J., J. o.c. p. 432 Cita “La voluntad de poder”.

entonces el resentimiento se vuelve contra uno mismo. De este modo la enfermedad se convierte en definición misma del hombre: “*La tierra tiene una piel, y esta piel tiene enfermedades. Una de ellas, por ejemplo, se llama hombre*” (A.H.Z. *De los grandes acontecimientos*, 193 p.). El hombre pecador concibe la vida como castigo por su pecado y la somete a la voluntad de Dios para poder expiarlo. El dolor y el sufrimientos son merecidos y debe soportarlos esperando la recompensa del más allá. Este hombre recorre la vida enfermo esperando su fin, cargado bajo un fardo de deberes y obligaciones, como el camello de Zaratustra. “*Yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto, así piensa toda oveja enferma. Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: está bien, oveja mia, alguien tiene que ser culpable de esto: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable de tí... Esto es bastante audaz, bastante falso: pero con ello se ha conseguido al menos una cosa, con ello la dirección del resentimiento queda cambiada*” (GM, n° 15, 149 p.). Se entiende la negatividad inherente al espíritu como sufrimiento debido al pecado, no como resultado de la represión de los instintos (la mala conciencia es peligrosa porque puede ser atrapada por la religión pero es también la condición del progreso: sin la existencia de un interior el hombre no saldría de la naturalidad brutal de los primitivos).

Sólo hay dos posibilidades: o la mala conciencia se deja captar por la vida ascendente y la unión del espíritu y el vigor vital engendran la pasión por el conocimiento que arroja al espíritu libre en la aventura de la verdad, o la mala conciencia se encierra en su malestar y se muda en voluntad de venganza contra la vida. En el primer caso el espíritu, aun a costa de la espontaneidad vital, permite el dominio de la naturaleza y el progreso. Normalmente un fenómeno de ósmosis social debería permitir, según Nietzsche, corregir los excesos de la mala conciencia provocando correlativamente la hominización de los bárbaros que dominan y la renaturalización de los esclavos humanizados por la larga construcción de la interioridad. Este fenómeno llevaría a cabo la reconciliación del espíritu y la vida. Pero el curso de la historia no ha seguido esta progresión bien contrabalanceada. Es el segundo de los casos. La culpabilidad ligada a la mala conciencia es contaminada por la moralización religiosa de la noción de deuda y crea una horrible perversión de la esencia genérica del hombre: la mala conciencia se transforma en *conciencia pecadora*. “*El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el maximun del sentimiento de culpa. Suponiendo que entre tanto hayamos iniciado el movimiento inverso, sería lícito deducir, con no pequeña probabilidad, de la incontenible decadencia de la fe en el Dios cristiano, que ya ahora se da una considerable decadencia de la consciencia humana de culpa: la completa victoria del ateís-*

mo pudiera liberar a la humanidad del sentimiento de hallarse en deuda con su causa prima. El ateísmo y una especie de segunda inocencia se hallan ligados” (G.M., n° 20, 104 p.).

Para restituir a la voluntad de poder su rectitud ontológica, la transformación del idealismo se intuye como imprescindible. Esta voluntad debe recuperarse como afirmación de la vida, transcendencia creadora, artista pero fiel a la inmanencia. Voluntad de poder que desarraiga permanentemente al hombre de su medio humanizado, más allá de las ficciones que nos creamos para dominar el devenir, pero que no debe impulsar una huida, una ascensión vertical hacia lo divino. Transcender el mundo significa ir más allá de la bella apariencia de las formas y aventurarse hasta el abismo de la verdad, más allá de las verdades útiles y aseguradoras. El criterio absoluto de poder es la aptitud de la voluntad para soportar la amenaza de la ilimitación que está implicada en la veracidad: *“La medida de la suprema fuerza: en que medida un hombre puede vivir sobre hipótesis, y no sobre creencias, es decir, aventurarse en mares ilimitados”*¹⁷. La inhibición de los instintos y el retorno de la crueldad vital contra la vida misma, crean las condiciones necesarias al despliegue de la transcendencia más trágica. Porque el espíritu es la voluntad de poder trabajando por superarse, trascendiendo la pura vida hacia el abismo de la verdad, cruel y duro.

Hemos abordado en este apartado uno de los aspectos claves de la crítica nietzscheana al cristianismo, una de las razones por las cuales el buen gusto prohíbe la creencia religiosa. Ella ha convertido la mala conciencia, necesaria para la sublimación y mejora del hombre, en conciencia pecaminosa, es decir, en conciencia masoquista que explica el sufrimiento de la vida como castigo por la propia culpa. Con ello la vida es anihilada bajo el concepto de culpa. Vivir es pagar y expiar un pecado original. Esta es la tara que arrastra occidente y el sacerdote ha sido su inductor.

11. EL ABISMO DE LA VERDAD O LA RECUPERACIÓN DEL DEVENIR

El conocimiento está siempre situado y por eso no puede alumbrar un saber exhaustivo sobre el ser sino sólo proveer interpretaciones que el propio conocimiento se ve impulsado a sobrepasar. Conocimiento parcial pero, en cuanto voluntad de poder, esfuerzo constante por arrancarse a esa parcialidad y trascender la perspectiva del pragmatismo vital para desvelar el ser según

17. GRENIER, J. o.c., p. 448 Cita “Obras Póstumas”.

el espíritu de justicia. Así la noción de voluntad de poder engloba dos temas antagonistas:

- a. *El pragmatismo vital*: hace del conocimiento una operación demiúrgica guiada por el interés;
- b. *La probidad filológica*: consagra la aptitud del querer para sobrepasar todo límite y organizar el proyecto del conocimiento según la norma de la justicia.

La voluntad de poder une en la unidad indisoluble de un mismo impulso creador, el acto de informar una materia, de poner en ella el sentido que refleja la espontaneidad demiúrgica del querer y el acto de trascender toda posición finita, toda significación sedimentada. Habrá un momento del despliegue de la voluntad de poder que coincidirá con la libre producción de interpretaciones fijas, investidas de una función reguladora, a este momento lo llamamos el pragmatismo vital. Pero dado que la voluntad de poder es empuje para trascenderse sin cesar, la voluntad de conocer no puede detenerse en un sistema de interpretaciones. Toda forma tiene por destino ser abolida en nombre de este mismo poder del que ella fue una encarnación efímera. Puesto que la voluntad de poder es trascendencia, la forma no es más que transición, camino, paso. Así esta voluntad engloba a la vez la determinación de la interpretación como donación imperialista de sentido y como filología irrefragable. La primera corresponde al pragmatismo vital, que manifiesta la energía plástica del querer, la segunda a la pasión del conocimiento que manifiesta el heroísmo de una trascendencia fiel a la justicia.

El pragmatismo vital nos muestra el conocimiento como *instinto de apropiación y conquista*. En cuanto nacido de la voluntad de poder es imperio. Así Nietzsche lleva a sus últimas consecuencias la idea kantiana según la cual el conocimiento es esencialmente una actividad sintética constituyente. Esta esencia poético-práctica del conocer es una forma de dominación. Nietzsche ve en las categorías simples instrumentos que sirven para organizar lo real según las necesidades del hombre. La falta del idealismo metafísico es fabricar un mundo suprasensible enteramente ficticio hipostasiando las categorías como si fueran determinaciones ontológicas (en esto va más allá de Kant y sigue a Hegel): la voluntad de poder las requiere para subyugar el devenir. “*Todos los valores con los cuales hemos tratado hasta ahora de hacernos apreciable el mundo y lo hemos desvalorizado después al haberse mostrado inaplicables; todos estos valores son los resultados de determinadas perspectivas de utilidad, establecidas para conservar la imagen de dominio humano, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas*” (V.P., nº12, 37 p.).

El conocimiento así entendido es creencia, es decir, imposición de un sentido previamente establecido, objetivación de un deseo en una forma de manera que haga más fácil la vida. La creencia introduce un compromiso existencial. Significa que toda especie de juicio implica la adhesión apasionada del sujeto que conoce al contenido de su conocimiento. De este modo producimos las condiciones de posibilidad para nuestra supervivencia. En Nietzsche el juicio se confunde con la creencia porque no hay un entendimiento independiente de la voluntad, de mis necesidades más imperiosas. El juicio de conocimiento traduce la exigencia propiamente biológica de moldear el mundo en función de la perspectiva que me ha sido asignada en cuanto individualidad finita. Conocer es creer porque lo que conozco tiene por fin serme útil. Este fenómeno traduce las urgencias vitales más tiránicas procedentes de la sabiduría del cuerpo. Hay una asimilación del mundo al yo orgánico que ya comienza a realizar la imaginación, matriz de las palabras y los conceptos.

La determinación del conocer como creencia conlleva la reducción de la verdad a valor. Este término indica que se ha producido una ruptura de la indiferencia o de la igualdad entre las cosas y utilizamos el verbo valer para significar que la conciencia no puede mirar un objeto sin ratificarlo. Conocer es informar e informar es “conformar a”. El principio de razón se encuentra reducido por Nietzsche al principio de validez. El conocimiento tiene su fundamento en la normatividad de la vida, por ello no nos proporciona datos neutros sino síntesis de ser y de deber ser. Vivir es apreciar. La unidad de medida es el conjunto de valores que para cada tipo de voluntad de poder favorecen la expansión vital. La verdad no es por tanto una entidad lógica, sino el producto de una praxis, el signo de una victoria conseguida por la voluntad de poder en su esfuerzo por plegar el mundo a sus normas.

Es importante subrayar que para Nietzsche la verdad en tanto reducida al valor-útil se designa como error. El acto de conocer como expresión del instinto de dominación no consigue el desvelamiento del ser en su verdad propia, se limita a organizar el devenir según las necesidades de los diversos centros de fuerza. *La verdad es una especie de error*, a falta del cual un cierto tipo de seres vivientes no podrían vivir. “*La vida no es un argumento porque el error podría encontrarse entre las condiciones de la vida*”. Calificar esta verdad de error, nos impide confundir esta verdad-útil con el tipo de verdad que traduce un modo de relación con el ser radicalmente otro, el que designaremos como pasión del conocimiento y como filología rigurosa.

La metafísica y la religión hispotasían el valor-útil como esencia del ser. De ello resulta la identificación entre ser y bien y la eliminación de todas las determinaciones negativas, de la que hemos hablado más arriba. La moralización del ser conlleva automáticamente la diabolización de lo negativo. El

ser es abordado bajo el único prisma del valor. Así la religión aparece como una patología del pragmatismo vital, como una *hipertrofia de la necesidad de seguridad*, signo de una degeneración del querer que no puede soportar la dureza de la vida. El hombre religioso se instala en el universo familiar de sus ficciones. En él el pragmatismo ya no está al servicio de la voluntad de vivir, sino de la voluntad de la nada. Confiscado por la decadencia, se convierte en expresión de la moral de los esclavos. Nietzsche cree su deber restaurar la significación auténtica del pragmatismo vital. La utilidad práctica de la creencia no puede determinar los sentidos de la verdad ontológica, de lo contrario conduce directamente al idealismo y a la religión. La *verdad útil* debe abdicar de sus pretensiones de fijar el estatus de la *verdad originaria*. De lo contrario la religión sería verdadera porque engendraría consecuencias prácticas de acuerdo con lo que pide el bien. Pero cuando Nietzsche habla de *utilidad para la vida*, no hay que olvidar que fija el sentido de esta noción por referencia a la distinción de la vida ascendente y la vida decadente. Sólo la verdad que está al servicio de la vida ascendente merece ser calificada de útil. Lo que es útil a los decadentes es nocivo a la vida ascendente.

El criterio de verdad reside en la intensificación del *sentimiento de poder*. El poder auténtico designa el aumento de la dominación que un individuo consigue ganar sobre el mundo, pero bajo reserva que esta dominación se ejerce en provecho de la vida ascendente. El poder mide entonces la aptitud de la voluntad para crear formas apolíneas que exalten el deseo de trascenderse. Se trata del pragmatismo verdadero que no degenera en idealismo utilitarista. El pragmatismo expresa aquí el momento de la transcendencia que consiste en el acto de informar una materia. A este momento corresponde el error-útil.

Pero el valor no se confunde con la verdad incluso aunque estimule las energías demiúrgicas de la vida. Una idea no es verdadera porque nos confiere el máximo de poder. Al contrario, revela con ello que es simplemente un medio de falsificar inteligentemente lo real. Pero la esencia de la voluntad de poder no se agota en la actividad de asimilar lo real organizándolo como mundo. El otro momento de la transcendencia coincide con la ilimitación de la transcendencia. La esencia de la voluntad de poder engloba a la vez el acto de crear valores (valores-útiles) y el acto de trascenderlos, ya que es impulso a ir siempre "más allá de". Si se considera la voluntad de poder no ya en su función demiúrgica sino en su aptitud para trascender al infinito conservando la disponibilidad absoluta que permite a las cosas desvelarse como tales, todos los valores son objeto de sospecha. El problema es entonces el grado de verdad al cual un ser puede alzarse sin romperse como consecuencia de este esfuerzo: "*La dosis de verdad que un hombre soporta sin degenerar, esta es su*

medida” El poder no designa ya la extensión del imperio de la voluntad de poder, sino *el coraje trágico frente a la verdad*. El valor se convierte en ser fuerte. El verdadero poder de la voluntad de poder reside en la aptitud para trascenderse hacia la verdad, porque la verdad encarna la amenaza suprema. Requiere del hombre la mayor bravura y abnegación, porque es la prueba más temible. Por eso nos tenemos que engañar.

La justicia para con las cosas, más allá del idealismo metafísico y del pragmatismo legítimo de la vida ascendente, nos libera de todas las proyecciones antropomórficas y nos obliga a considerar como determinaciones fundamentales del ser aspectos que el idealismo se obstinaba en excluir de su definición: el pluralismo y el devenir. Si examinamos, a la luz de la justicia, la estructura ontológica del error útil, es decir si nos preguntamos qué relaciones establece la voluntad con el ser como realidad fluyente y pluridimensional, descubrimos que *la creencia*, manifestación del dinamismo conquistador de la voluntad de poder, es un proceso de asimilación que opera por simplificación y por solidificación de lo real. La creencia niega todos los caracteres del ser que dificultarían la asimilación. Como actividad simplificadora, borra el pluralismo, elimina el equívoco, la diferencia, la contradicción, con el fin de suscitar la ilusión de que el ser concuerda con nuestras exigencias de especie. Como actividad de sustantificación del devenir, se aplica a enmascarar la fluidez, niega el cambio, la génesis, la muerte, es decir, transpone el devenir en ser substancial y permanente disimulando así la entropía que afecta a todo lo real. La creencia representa la mayor injusticia que pueda concebirse respecto del ser, es la antítesis de la veracidad filológica. La voluntad de verdad como voluntad de dominar la naturaleza es una gigantesca empresa de falsificación. A esta empresa colabora decididamente la religión pero también sus sustitutos modernos como la ciencia y la tecnología.

Si el principio de la injusticia reside en la voluntad de reprimir el devenir disimulándolo tras el decorado de un mundo construido bajo el modo del ser substancial, *el principio de la justicia* consiste en dejar al devenir desvelarse en persona, por eliminación de todo lo que podría solidificarlo. Es el adversario de la creencia, y traduce la resolución de dejar al ser mostrarse en su verdad última. Esta verdad se opone tanto al error-útil del pragmatismo vital como al error-nocivo de la religión. Implica la afirmación de la inocencia del devenir, librándolo de todos los reproches que nos dicta la voluntad de venganza. Se corren grandes riesgos cuando se expone a la humanidad a la justicia. Esta situación conlleva una conversión trágica que arranca al hombre de su medio y lo convierte en un aventurero del conocimiento, un ser sin patria, abocado a la duda. *“El error es una cobardía... Toda conquista del conocimiento resulta del coraje, de la dureza para consigo, de la limpieza hacia sí*

mismo". Es importante saber si el hombre puede sobrevivir al desarraigo que le impone el proyecto de la veracidad absoluta. Descubriremos que la ilusión y la mentira son inherentes a la vida misma y que una probidad intelectual irreprochable la perjudica. Debemos aceptar que nuestra relación con el ser sólo puede ser oblicua.

En el momento en que tomamos conciencia de la incompatibilidad que existe entre la expansión de la vida y el servicio leal de la verdad, se revela el sentido último de la verdad originaria. Esta verdad es *el abismo de la muerte*. Querer incondicionalmente lo verdadero, es querer morir. La pasión del conocimiento es thánatos, instinto de muerte: "*El conocimiento es para la humanidad un magnífico medio de anihilación*" Esto no desacredita el ideal de la filología rigurosa, establece sólo que no debemos erigir la justicia y la veracidad en normas absolutas. Afirma la necesidad de una autolimitación de la voluntad de conocimiento. El refugio frente a la verdad es *la apariencia*. Si el fondo del ser es un abismo, la sabiduría suprema consiste en permanecer firmemente en la superficie. Esta apariencia protectora Nietzsche la asimila al *arte*. El es la santificación de la ilusión y de la mentira, el único espacio en el que la vida puede fructificar sin ser fulminada por el rayo de la verdad. Si no tuvieramos el recurso de replegarnos en los oasis de nuestras ficciones antropomórficas, habríamos perecido hace ya tiempo en los desiertos que el instinto de conocer nos empuja a explorar. El arte no es diversión que alivia la pena de existir, sino productividad. Hay arte allá donde asistimos a la modelación de una materia. Coincide con la actividad plástica de la voluntad de poder, actividad que caracterizada en términos de conocimiento corresponde al pragmatismo vital. Ya que lo real es el devenir, la falsificación pragmatista del devenir es el fenómeno estético fundamental. La asimilación de lo real se realiza al precio de disimular el ser. Si exaltamos nuestros poderes demiúrgicos, debemos glorificar no la verdad sino la mentira. La metafísica, la moral, la religión, la ciencia son considerados como diversas formas de la mentira, necesitamos de su ayuda para creer en la vida. Necesitamos que la vida nos inspire confianza. Cuando por un esfuerzo de transcendencia, la voluntad de poder consigue extraer del caos un orden armonioso, experimentamos alegría. Esta alegría sanciona toda victoria de la voluntad de poder sobre lo que se le resiste. El reflejo objetivo de esta alegría en el obra misma, es la belleza. La belleza es el testimonio gravado en el ser, de la aptitud de la vida para trascenderse sin cesar. Ella nos convence para perseverar en nuestro ser. El arte es el gran estímulo para vivir.

La apología del arte nos hace comprender que el momento del pragmatismo vital no es un instante accidental que tendría por destino abolirse en el despliegue de la transcendencia, sino un momento primordial, investido de

una dignidad al menos equivalente a la que posee el proyecto de desvelar el ser según la justicia. “*Tenemos el arte afin de no morir por causa de la verdad*”. La mentira del arte es distinta de la mentira idealista y religiosa dado que favorece la vida ascendente, mientras que la religión tiene por finalidad apuntalar la fe en un más allá que condena la vida del más acá. En la religión, la proyección de valores se pierde en una nada metafísica. Pero la buena ilusión es fidelidad a la tierra, acuerdo de la voluntad de poder con las condiciones concretas de su expansión. Al menos *la mentira artística* envuelve una cierta conciencia de sí como mentira y por ello una comprensión tácita de la verdad originaria, lo que no sucede con la religión, calumnia idealista del más acá sensible. Frente a ésta se necesita un equilibrio entre la ilusión y el saber. Este equilibrio es la esencia de la cultura trágica, equilibrio entre el momento estético del pragmatismo vital y el momento de la veracidad filológica. Esto sólo es posible para los más fuertes no necesitados de creencias extremas, que aman el absurdo, el azar. En ellos se expresa la doble vocación de la voluntad de poder como informadora de lo real (asimilación, imperialismo vital, mentira del arte) y desveladora de lo real (justicia, probidad filológica, verdad originaria). El ser nos obliga, simultáneamente, a violentar lo real para colmar las aspiraciones de la vida y a hacerle justicia para mantener los derechos de la verdad originaria. El hombre debe conciliar estos dos imperativos antitéticos y hacer penetrar en la vida que es negación de lo verdadero, una verdad que es muerte, negación de la vida. La desmesura conducirá al nihilismo: tanto por el exceso del pragmatismo vital (su degeneración en el hombre débil conduce a la religión) o por hipertrofia de la veracidad (nihilismo pesimista de Schopenhauer). Es el ser mismo el que promueve la solidaridad del error y la verdad. “*No, estamos hartos de este mal gusto, esta voluntad de verdad, de verdad a toda costa, esta locura de adolescente en el amor a la verdad: para eso somos demasiado serios, demasiados alegres, demasiados astutos, demasiado profundos... Ya no creemos que la verdad continúa siendo verdad si se le arranca el velo*” (G.C., n° 4, 35 p.). La vida es lo que, en el ser, es participable al hombre, mientras que la verdad es lo que se substrahe a la participación, porque no se puede vivir con la verdad. El ser se hace vida para que los diferentes existentes puedan ser, y él mantiene su transcendencia haciéndose amenaza para la vida. Como consecuencia el ser nos destina a habitar en lo no-verdadero y, querer la ilusión, es pronunciar el juramento solemne que nos une a la vida. La voluntad de poder que consiente en limitar su impulso de conocer para no inflingir la ley dictada por el ser, testifica en ello que ha apostado por el ser contra la nada. “*Se debería respetar más el pudor con que la naturaleza se ha ocultado tras enigmas e incertidumbres variopintas. ¿Quizá*

sea la verdad una mujer que tiene sus razones para no dejar ver sus razones” (G.C.: Ibid.).

El ser es plenamente afirmable. Basta que se haya vaciado con ardor la copa de un solo instante, que se haya aceptado la belleza de un solo gozo, para que esta única afirmación conlleve el retorno de la totalidad de los sucesos y de los seres. *“Suponiendo que dijéramos que sí en un determinado momento, nos encontramos con que habremos dicho no sólo sí a nosotros mismos, sino a toda la existencia, porque nada existe por sí mismo ni en nosotros ni en las cosas, y aunque sólo una vez haya vibrado y resonado nuestra alma, como una cuerda en función de la felicidad, sería necesaria toda la eternidad para reconstruir las condiciones de este único momento, en que decimos sí” (V.P., n°1025, 358 p.).* La afirmación es por esencia totalizante porque el todo está necesariamente incluido en cada afirmación particular. No es la afirmación del asno, animal paciente y dócil, que acepta cargar con el fardo de lo real y que dice sí porque no sabe decir no. Su aceptación es una aceptación servil, el asno se limita a soportar lo real tal como es en lugar de amarlo con un amor creador que no duda en negar, en rechazar y destruir. Afirmar el ser no es arrodillarse ante lo real adorándolo como la figura de la necesidad. El hombre que dice el verdadero sí, carga con lo real transformándolo, sabiendo querer lo que hay: *“Ah, amigos míos, cuando os metáis enteros en vuestro obrar, como la madre se mete toda entera en su hijo, diré entonces que ésta es vuestra definición de la virtud” (A.H.Z., De los virtuosos, 146).* Cada hombre prueba su virtud sobreponiéndose al azar, obligando a los más humildes acontecimientos de su vida a rodearse en una forma superior que manifieste la legalidad propia de su voluntad: *“Yo soy Zaratustra el ateo: yo me cuezo en mi puchero cualquier azar. Y sólo cuando está allí completamente cocido, le doy la bienvenida, como alimento mio. Y en verdad, más de un azar llegó hasta mí con aire señorial: pero más señorialmente aún le habló mi voluntad, y entonces se puso de rodillas implorando, implorando para encontrar en mí un asilo y un corazón y diciendo insinuante: Mira Zaratustra, cómo sólo el amigo viene al amigo” (A.H.Z. De la virtud empequeñecedora, 241 p.).* La densidad ontológica de mi existencia es exactamente proporcional al cantidad de coraje, de lucidez, de amor, de nobleza que soy capaz de invertir en cada uno de mis actos.

Queda así aclarado el sentido último que la realidad tiene para Nietzsche y el papel que el cristianismo juega. La verdad es abismal y el engaño es necesario pero con tal que no perdamos de vista que es un engaño. En este sentido sólo el arte, juego con las apariencias, nos permite sobrevivir. Pero el cristianismo es el engaño que no sabe que es engaño. Sucede así porque esta mentira nace en el espíritu débil que no podría soportar saber que al creer en un más allá se confunde. En el cristianismo la mentira debe pasar

simplemente por verdad, tal es la necesidad pavorosa de seguridad que lo anima, tal la debilidad que lo alienta. El es el pragmatismo-útil llevado al exceso, confundido con la verdad radical. El es nihilismo camuflado, odio, cansancio de vivir.

CONCLUSIÓN CRÍTICA

1. La discordancia entre el yo y el mundo ha llevado al ser humano a plantearse el problema del más allá. Con él se expresa la esperanza de una reconciliación. En el mundo la posibilidad de cumplimiento está ligada a lo que los griegos llamaban el kairós, la ocasión favorable. Pero esta ocasión es el privilegio del azar. Frecuentemente la realidad inflige dolores, decepciones y frustraciones. El yo se descubre abocado a lo accidental, a la fuerza ciega que arruina al sentido y se mofa de los valores. Esta fuerza ciega es el mundo mismo. Existir es estar expuesto a la anulación. La decepción es más brutal y la revuelta más vehemente al descubrir que entregado a la muerte, la interpretación amable de la vida es una pura quimera.

2. Tal como Freud explica, la vida obliga al yo a adaptar el principio de placer al principio de realidad si quiere ser eficaz en sus objetivos. Y esta educación en el sometimiento a las constricciones de lo real es el proyecto de conocer la verdad. Pero la verdad está al servicio de la vida, esta es la advertencia de Nietzsche. Antes que ideologías sociales, los productos de la cultura son ideologías vitales. Por eso intentar el conocimiento de la verdad más allá de su posible utilidad vital es ya el resultado de una sublimación. Y esta verdad, de acuerdo con Nietzsche, consiste en que no hay nada más allá de lo que el mundo nos muestra. Lo transreal es sólo una estructura antropológica, una exigencia del yo en el seno de su desacuerdo con lo real. El problema, a mi modo de ver, consiste en investigar si hay experiencias o fenómenos privilegiados que aún siendo frágiles, alusivos, tenues, constituyan el índice de una transcendencia que se pone como respuesta a la exigencia yoica. Entonces sería posible unir lo transreal y el impulso hacia la transcendencia que Nietzsche remite a un proyecto humano estrictamente horizontal, desplegado al interior del devenir del ser.

3. Nietzsche utiliza como concepto clave, en su interpretación de lo transreal, el de proyección. Sería el resultado de la exigencia de transcendencia que domina al yo. Nietzsche se ve en la obligación de dar cuenta de ella transfiriéndola a uno de los polos de la realidad inmanente. Así la ilimitación del

deseo se satisface en el concepto de poder. Todo ser se sobrepasa en la búsqueda de un mayor poderío. Este sobrepasamiento se expresa en conceptos como Dionisos, superhombre, eterno retorno, voluntad de poder... que están en contraste con la experiencia cotidiana del mundo. Aquella que, como Sócrates, Nietzsche critica en su concepto del último hombre, el hombre vulgar, el yo sonámbulo. Así cree encontrar en la inmanencia misma la respuesta al deseo del yo y salvarlo de su exilio en el mundo inmanente tal como éste se nos presenta en su inmediatez. Pero este desdoblamiento de la realidad en dos polos del que uno sería la respuesta a lo que el yo exige ¿es una salida tan distinta de la que Nietzsche critica? ¿que otra cosa es el eterno retorno si no un concepto fantasma para expresar ese anhelo de transcendencia que ahora debe satisfacerse en lo inmanente? ¿no se reconoce con ello la insatisfacción del yo en su instalación en lo real? Las exigencias del yo no aciertan a conceder realidad a lo transreal, pero tampoco a los conceptos que desde la inmanencia quieren ser también una respuesta. Creo que no sólo Nietzsche no consigue lo que quiere sino que su filosofía no hace sino evidenciar ese descontento consustancial a la vida en su desacuerdo con lo que hay.

4. ¿Puede un ente ser afirmado como existente aunque se sustraiga a la experiencia sensible? Lo transreal no puede convertirse en Dios por una operación de la cual el hombre tendría la iniciativa y el control. La exigencia del yo delimita un cierto campo para la manifestación divina, pero el sentido último de los conceptos de bondad, infinitud, transcendencia... no sabría ser claramente fijado a menos que pudiéramos apoyarnos sobre indicios reales, en los que reconoceríamos los signos de una revelación divina. Estamos dispuestos por las exigencias del yo a escuchar la verdad de Dios, pero debe ser él el que se haga oír. Sólo indicios reales pueden dar contenido a la anticipación comprensiva que existe en el hombre de lo infinito.

5. La existencia de Dios debe establecerse contra la duda existencial y la sospecha valorativa. Contra la duda existencial tenemos los testimonios transcendentales. Son signos que comunican un significado, un indicio que señala hacia algo más allá de lo fenoménico. Se trata de todas aquellas experiencias que apuntan hacia la afirmación de Dios, porque ellas son ya experiencias de Dios, presentidas por la estructura del deseo humano. Desde ellas la fe se valida a sí misma. Contra la sospecha valorativa hay que mostrar que la afirmación de Dios no degrada el mundo inmanente. Nietzsche nos empuja a reconocer el entusiasmo y la admiración que la experiencia de la riqueza de la vida nos produce, al mismo tiempo que la desesperación por la miseria universal y la angustia por la necesidad de elegir entre opciones siempre ambi-

guas. Ninguno de estos datos, que forman parte de una fenomenología de la vida humana, deben ser desconocidos.

6. Frente a la sospecha valorativa creo que debe profundizarse en la idea de Dios como aquél que no ha de venir a nosotros revelándose desde “fuera” porque ya está desde siempre en comunión íntima con nuestro ser. Esto significa que Dios no posee más intereses que los de nuestro propio desenvolvimiento. El dualismo heredado de la tradición griega debe ser negado de manera absoluta.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

1. OBRAS DE NIETZSCHE

- NIETZSCHE, F. *La voluntad de poderío*, Biblioteca EDAF, Madrid 1990.
 NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid 1995.
 NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid 1978.
 NIETZSCHE, F. *Más Allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid 1986.
 NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*, Ed. Akal, Barcelona 1988.
 NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano*, EDAF, Madrid 1988.

2. OBRAS SOBRE NIETZSCHE

- DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona 1994.
 DELEUZE, G. *Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris 1995.
 FINK, E. *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid 1982.
 GRANIER, J. *Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris 1994.
 GRANIER, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Ed. du Seuil, Paris 1991.
 SAVATER, F. *Idea de Nietzsche*, Ariel, Barcelona 1995.
 VALADIER, P. *Nietzsche l'athée de rigueur*, Desclée de Brouer, 1975.
 VALADIER, P. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982.
 VATTIMO, G. *Introducción a Nietzsche*, Ed. Península, Barcelona 1987.

P. MASA BAZÁN
Estudio Teológico Agustiniiano
 Valladolid

Identidad e iniciación cristiana (I)

“Hablar de iniciación en el cristianismo es tratar de la manera por la que una persona, en un marco determinado, con un apoyo y a través de medios propios, adquiere la identidad cristiana que se interioriza verdaderamente como un don del Señor, y que implica la entrada en el misterio de Cristo y de la Iglesia”¹.

“El rito de la iniciación *sacramentaliza* la conversión a la fe de una persona, una conversión única y difícilmente comunicable. El rito *eclesializa* esta conversión a la fe, tomando al converso definitivamente del ámbito privado y convirtiéndolo en una persona radicalmente pública de la Iglesia universal y local, en un *fidelis*, en alguien que posee ya la fuerza del Espíritu para afirmar, en la acción y en la *praxis*, que la Palabra se ha hecho carne”².

Quizá en algún tiempo estuvo claro ‘quién era’ y ‘cómo se hacía un cristiano’. Hoy las respuestas a estos dos interrogantes no son tan evidentes. Afirmar que la iniciación cristiana es el proceso para hacerse cristiano necesita seguir despejando incógnitas: ¿qué tipo de cristiano? ¿cómo articular el proceso de iniciación? El cuasi-monopolio que la Iglesia tiene sobre los rituales de transición³ complica el panorama pues se ha llegado a identificar, en la práctica, las transiciones bio-antropológicas con las transiciones teológico-existenciales fundadas en la fe y la conversión. Ciertamente, algo está pasando desde hace años, pero ahora somos más conscientes de la problemática. La posibilidad que una persona tiene para hacerse hoy cristiana, ayudada por la estructura heredada parece que es tarea complicada debido al profundo cambio socio-cultural al que estamos sometidos.

“La situación está ante los ojos de todos. La persistencia de la sacramentalización en masa en nuestro país [...] induce a la impresión de que la praxis actual acaba por producir más indiferentes que cristianos.

¹ A. CAÑIZARES LLOVERA, *Los sacramentos de iniciación cristiana*, en *Teología y Catequesis* 28 (1988) 632.

² A. KAVANAGH, *Los acontecimientos del ciclo vital. Los ritos civiles y el cristianismo*, en *Concilium* 132 (1978) 181.

³ Cf. D. POWER, *La odisea del hombre en Cristo*, en *Concilium* 132 (1978) 267.

Para muchos la primera comunión es también la última y la confirmación supone el momento de la finalización de la práctica cristiana⁴.

I.- LA IDENTIDAD CRISTIANA

Si es cierto que, desde la teología cristiana, la gracia no anula la naturaleza sino que la plenifica, este axioma debe quedar claro desde el principio a la hora de afrontar el tema de la identidad cristiana. La Buena Noticia de Jesucristo no es algo extrínseco al ser humano histórico ni una mera prolongación de lo que de hecho ya estamos viviendo; el Reino es absoluta novedad en la continuidad. El paradigma de la encarnación de Calcedonia (cf. Dz 302) puede ser aplicado al tema que nos ocupa: la identidad cristiana no puede ser definida desde la confusión ni desde la separación con la identidad humana. Entre identidad humana y cristiana hay continuidad en la discontinuidad; ni plena asunción ni absoluta novedad. Si la salvación en Cristo aporta algo importante al ser humano es porque esa oferta se enraíza en lo más plenamente humano que hay en todos nosotros. Unir ambas polaridades será la tarea de la iniciación cristiana en cuanto proceso por forjar la identidad cristiana madura en medio de un mundo pluralista.

I. 1.- Aproximación a la identidad personal

La *identidad personal* se adquiere dentro de una amplia red de relaciones con otros sujetos que comparten el mismo marco referencial. La identidad personal, por tanto, no es fruto de una autogeneración⁵ sino producto, en gran medida, de la sociedad donde tenemos nuestras raíces y en la desarrollamos nuestra existencia. No es un dato adquirido desde el nacimiento sino el logro de un largo proceso de interacción con los demás a través de *acomodaciones, rupturas y asimilaciones*. Por ello, hay que afirmar que la identidad personal es reflejo, en una medida importante, de la identidad grupal de la sociedad o comunidad donde el individuo nace y va creciendo como persona. Los modelos de identificación que la sociedad va proponiendo y que encarnan sus valores, van ejerciendo un poder seductivo que influirá en la orienta-

⁴ A. LÓPEZ CALVO, *La iniciación cristiana: una problemática actual*, en *Teología y Catequesis* 72 (1999) 7.

ción y edificación de la identidad personal. Modelos y valores sociales irán, por tanto, modelando la identidad personal de los sujetos que la componen.

El *proceso de identificación* con los modelos que se nos proponen es largo y muchas veces imperceptible. El individuo se va identificando con personas –reales o arquetípicas– que encarnan una serie de patrones de comportamiento y principios axiomáticos sancionados y ensalzados por la sociedad concreta. Lo que ella considera deseable lo propone como plausible y digno de ser alcanzado para que los individuos, al identificarse con tales modelos, actúen siguiendo las pautas que subyacen en el mensaje que transmiten. La identificación como proceso por el cual una persona va asimilando y haciendo suyos los patrones que una comunidad humana propone nunca se lleva a cabo plenamente.

Como hemos apuntado, en el proceso de identificación para alcanzar la propia identidad, hay personas e instituciones que sirven de mediación entre el sujeto concreto y el ideal de identidad. Los padres, maestros, estrellas del espectáculo, familia, escuela, iglesia, equipo de fútbol, himnos, historia... son todas ellas personas e instituciones mediadoras y necesarias para que cada uno de los sujetos pueda alcanzar una identidad personal con una coherencia aceptable tanto en su autocomprensión como en el ámbito social en el que vive.

La construcción de la propia identidad se hace siempre *en relación con y dentro de* una red social. El *sentido de pertenencia* a esa red es fundamental. La pertenencia de una persona a un grupo se define como un dinamismo psico-sociológico en el que el individuo entra en contacto con un grupo, se compromete e identifica en algún grado con él, participa de sus actividades, extrae de él sus motivaciones e inspira sus elecciones, preferencias y comportamientos⁶. El hecho de pertenecer a una comunidad, por tanto, nos ayuda definitivamente a encontrar nuestra propia identidad dentro de las relaciones que establecemos en ella y, al mismo tiempo, nos ayuda a entendernos como pertenecidos por los lazos de dicha sociedad. Pertenecer a una comunidad supone ser modelados por la participación en ella. Somos forjados como personas por la pertenencia a un grupo –o a varios– y, al mismo tiempo, nuestra

⁵ “La identidad o identificación de un individuo no puede nacer sólo de la coincidencia de ese individuo consigo mismo. Es necesario que ese individuo se sitúe también, y a la vez, en la herencia cultural recibida y desde allí se proyecte en un sentido u otro (aceptación, rechazo, modificación).” M. MATOS, *La catequesis como Traditio evangelii in symbolo*, en *Actualidad Catequética* 106 (1982) 98.

⁶ Cf. C. FLORISTÁN, *Pertenencia a la Iglesia y catecumenado*, en *Phase* (1971) 349, citando a H. Carrier.

pertenencia nos autoafirma como participantes y actores en dicho grupo⁷. El sentido de pertenencia hace que el Yo sea más que sí mismo al participar en una entidad mayor, más poderosa y rica. Participar en una identidad superior afianza y afirma la identidad endeble del Yo solitario. La pertenencia, conseguida mediante aproximaciones parciales a una comunidad, ayuda a construir la identidad personal⁸ y sin ella la persona no puede alcanzar su madurez y estructuración mínimas⁹.

Después de todo lo dicho, podríamos definir la identidad como aquello que permite a la persona experimentarse como una continuidad a través de los cambios, como lo que da a la persona continuidad en su carácter a lo largo del tiempo y le permite reconocerse a lo largo de las diferentes etapas de su vida y a través de las peripecias de la existencia como la misma a pesar de los cambios experimentados¹⁰. Con todo, la identidad personal no es un *datum* adquirido de una vez para siempre, y menos en nuestro contexto cultural, sino que es “una dimensión sumamente frágil, abierta y expuesta a riesgos. El hombre puede perder, en las revueltas de su vida cotidiana, su identidad, y aunque no llegue a perderla, jamás puede considerarla adquirida de una vez por todas. Por el contrario, es objeto de una búsqueda incesante y dura, cuya apuesta es la vida o la muerte”¹¹.

⁷ Hay una referencia al significado de *prosopon* como ‘actor’ con rostro (= máscara) y al esclavo como *a-prosopon*.

⁸ Cf. C. FLORISTÁN, *Pertenencia a la Iglesia y catecumenado*, 349-360.

⁹ “La identidad personal del niño es moldeada a medida que éste ve que su conducta se refleja en los actos de quienes le rodean. Cierta grado de coherencia en las acciones de esas personas es, por ende, la condición más importante para que la identidad personal se desarrolle sin perturbaciones. Si no se cumple este requisito, aumentan las probabilidades de que se produzcan crisis de sentido subjetivas. Además, [...] las comunidades de vida necesitan un mínimo grado de coincidencia en las interpretaciones de la realidad. Sólo en estas condiciones las comunidades pueden asumir un papel de apoyo en la generación y en el mantenimiento de sentido en la vida de sus miembros. El grado de concordancia entre la comunidad de sentido que se anhela y la que se logra obtener efectivamente parece tener especial importancia. A nuestro juicio, mientras mayor sea el grado de discrepancia, aumentarán las probabilidades de que surjan crisis de sentido intersubjetivas.” P. L. BERGER - T. LUCKMANN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona 1997, 109.

¹⁰ Cf. C. FLORISTÁN, *Para comprender el catecumenado*, Verbo Divino, Estella 1989, 33-34 siguiendo a E.H. Erikson y J. Rof Carballo. “El tema de la identidad nos remite enseguida a la exigencia de estabilidad. De hecho, la maduración de la persona comporta la urgencia de construir identidades estables, coherentes y seguras.” R. TONELLI, *Retrato de un joven cristiano*, en *Misión Joven* 268 (1999) 30.

¹¹ P. BÜHLER, *La identidad cristiana. Entre la objetividad y la subjetividad*, en *Concilium* 216 (1988) 181.

Para conseguir llegar a una identidad personal madura hay que partir de un sustrato fundacional: la *confianza básica* que ha de experimentar una persona en su relación con otras y con la misma vida, desde su más tierna infancia. La *'continuidad'* que hemos mencionado hace referencia a la *memoria* –personal y social– y a las *referencias* con las que una persona se va construyendo como tal. Memoria y referencias constituyen el suelo nutricio o 'humus' donde el individuo se asienta y constituye como 'humano'. Alimentado por este humus, el individuo va madurando y llega a ser una persona adulta consiguiendo, de manera esforzada, su identidad. Por el contrario, cuanto más difuminadas sean la memoria y las referencias, tanto más frágil será la identidad personal; cuanto más firme sea ese humus, más sólida podrá ser la construcción y madurez de la identidad. En otro sentido, si las referencias y la memoria son excesivamente duras e inflexibles, la identidad personal puede o instalarse el fanatismo intransigente o bien llegar a quebrar en contraste con el entorno. Si, por el contrario, las referencias y la memoria son excesivamente blandas, la identidad personal puede ser difícilmente alcanzable, conseguirse buscando falsas seguridades o diluirse en una identidad imprecisa.

La identidad personal se construye, está y se mantiene permanentemente entre dos polos: la continuidad y la ruptura, entre prolongar el pasado y la fractura con él, entre la identificación y la autoafirmación, entre la heteronomía y la autonomía.

“El eje de la identidad son los valores que la persona hace propios. Organizados en un sistema coherente de significado, determinan el sentido de su vida y la referencia a través de la cual los estímulos que empujan a la acción, internos y externos, son tomados, seleccionados y elaborados. Es difícil y poco practicable imaginar un control selectivo sobre los valores alrededor de los cuales construir y dar estabilidad a la propia identidad. El contexto de complejidad obstaculiza precisamente esta posibilidad.

La intervención formativa posible es otra. Hay que colocarla no sobre el plano 'externo', el que lanza las propuestas, sino sobre el de su adquisición. La persona está formada cuando ha llegado a construir un 'filtro' a través del cual verificar y valorar lo que acoge y lo que rechaza, de este modo, no busca mundos protegidos ni siquiera 'teme' el pluralismo de propuestas. Antes bien, las sabe acoger o rechazar a partir de algo que reconoce como determinante en la propia estructura de su personalidad.

De esa manera, la identidad misma crece y se consolida, como fruto del intercambio entre la historia personal y las aportaciones recibidas del exterior, que escriben esa misma historia.

Los valores en torno a los cuales se unifica y estabiliza la personalidad 'formada' no son elementos que se yuxtaponen unos a otros, provocando esa peligrosa desintegración de la personalidad que descubre claramente la

ausencia de formación o la fragilidad de su realización. Al contrario, todo esto representa el punto de referencia normativo de las valoraciones y de las actuaciones cotidianas. Este filtro unificador crece y se estabiliza con el ritmo y el estilo de la vida: se consolida entre incertidumbres y nuevos comienzos, orientándose hacia una meta que está más allá de los mismos pasos más adelantados”¹².

Las crisis de identidad son experiencias –espontáneas o provocadas– que una persona afronta y que, si supera con éxito, acrisolan y purifican dicha identidad. El cuidado de la identidad en estas crisis es fundamental para que puedan remontarse y así conseguir crecer y madurar como persona. En algunas edades de la vida personal –y colectiva– estas crisis son más agudas y pronunciadas¹³. El ejemplo más típico y estudiado es la crisis de la adolescencia. No es casualidad que, en un grandísimo número de culturas extendidas por toda la geografía, estas crisis se vivan y hasta se provoquen cuidando a las personas que las sufren por medio de complejos y elaborados sistemas rituales de iniciación, como hemos visto en el capítulo anterior. En las crisis de identidad que se resuelven de manera satisfactoria, la ruptura con el pasado y la remodelación de la identidad siempre están equilibradas. De lo contrario, la persona se puede instalar en una crisis de identidad continua o huir hacia una identidad negativa (= asunción vengativa de una identidad contraria a la que se debiera o cabría esperar conseguir) que produce desarraigo y sitúa al individuo en situación de marginalidad perpetua.

La búsqueda de la identidad es incesante y dura; entraña riesgos y dificultades. Es una aventura en las personas que quieren vivir desde la autenticidad, ‘se juegan la vida’, el ‘ser o no ser’, y por ello, esta búsqueda puede asimilarse perfectamente con el símbolo del laberinto, un tema típicamente iniciático. Los procesos y rituales de iniciación son fundamentales para que el individuo consiga una identidad personal sana y madura. Por esta razón, en muchas culturas los procesos de iniciación coinciden con la edad de la vida donde se producen las más importantes crisis de identidad. Los procesos de

¹² R. TONELLI, *Retrato de un joven cristiano*, en *Misión Joven* 268 (1999) 27-28.

¹³ “Normalmente, en la vida de todo hombre hay un período de *desarraigo natural*, de confusión en su ‘sí mismo’, en la llamada ‘crisis de identidad’, en la cual es el joven ‘como un artista en el trapecio que, en medio de su salto, ha de abandonar el asidero firme de su antigua situación para agarrarse a un futuro problemático y desconocido’ (ERIKSON). Esta crisis puede manifestarse prematuramente, aunque también pueden presentarse *problemas de identidad* en la edad avanzada.” J. ROF CARBALLO, *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, Labor, Barcelona 1961, 420.

iniciación ayudan a remodelar la identidad personal en consonancia con la estructura social que inicia y a la que los individuos son iniciados.

“El término ‘iniciación’ indica cierto ‘aprendizaje’, que no es algo puramente utilitario, sino que atañe a la persona en su identidad y en su historia.

Un terreno lindante con la iniciación es el de la ‘educación’. Ambas nociones poseen múltiples afinidades. Una y otra hacen referencia al ámbito de la cultura, de la humanización del hombre. Pero la educación presupone una identidad que hay que desarrollar. La iniciación parece más bien que establece esa identidad. Está de acuerdo con la estructura profunda del ser y no sólo con el desarrollo”¹⁴.

En las culturas, como la nuestra, donde los procesos iniciáticos –cuando existen– son más bien endebles o carecen de una sólida estructura comúnmente aceptada, la adolescencia, como época de crisis de identidad, se prolonga desmesuradamente, mientras que la incorporación al mundo adulto se aplaza sin desear que llegue el momento de la asunción de responsabilidades¹⁵.

Una cultura y unas relaciones que no ofrecen una ‘confianza básica’ no pueden ofrecer procesos de identidad definidos. Por el contrario, producen un sentido defectuoso de identidad que a su vez es consecuencia de una sensación de vacío, de estar perdido y sin referencias. La crisis de metarrelatos y cosmovisiones globales está en la base de muchas de las crisis de nuestra cultura.

“La situación cultural actual se caracteriza por la complejidad y el pluralismo. Esto influye notablemente en la construcción de la identidad y en su consolidación. Está surgiendo en la práctica, y con una insistente justificación también teórica, un nuevo modo de comprender y vivir la identidad. Tenemos más dudas que certezas, más signos de interrogación que de admiración. En general, no usamos palabras firmes y solemnes; preferimos expresarnos en términos relativos, inciertos y frágiles.

¹⁴ M.- L. GONDAL, *Iniciación cristiana*, Mensajero, Bilbao 1990, 44-45.

¹⁵ Responsabilidades: los rituales de iniciación ejemplifican la estructura dialogal del ser humano. En ellos, la comunidad iniciadora y el sujeto iniciado son interlocutores de un diálogo por el que el sujeto, al responder, va constituyéndose progresivamente en persona (*prosopon*) responsable (= que responde) y, por ello, como miembro social sujeto de derechos. “Nuestra civilización carece de los ‘ritos de iniciación’ que otras sociedades han empleado, en diversas épocas de la historia, para preparar la transición de la adolescencia a la edad madura. Nos hemos burlado de estos ritos considerándolos supersticiones de pueblos primitivos” J. ROF CARBALLO, *Urdimbre afectiva y enfermedad*, 418-419.

Esta identidad 'débil' parece que es la apropiada para un tiempo de crisis. Alguno dice, jugando con las palabras, que ésta no es una identidad en crisis, sino la identidad necesaria para sobrevivir en una situación de crisis.

Debemos encontrar cuanto antes una alternativa. Si la construcción de la identidad es el centro de la experiencia cristiana, quien descuida este elemento crucial corre el riesgo de perder lo que quiere consolidar.

La alternativa a los 'modelos fuertes' o firmes y a los débiles la ofrece la capacidad de confianza. [...La búsqueda de la identidad] se encuentra en el valor de apoyarse en un fundamento, que es sobre todo esperado, que está más allá de lo que uno puede construir y experimentar. Quien vive, se comprende y se define cotidianamente en una real experiencia de confianza, acepta la debilidad de la propia existencia como limitación infranqueable de la propia humanidad.

El fundamento esperado es la vida, progresivamente comprendida dentro del misterio de Dios: nos entregamos, nos confiamos a la vida y a su Señor. El gesto, frágil y arriesgado, de su acogida es una decisión jugada en la aventura personal totalmente orientada hacia un proyecto ya *donado*, que supera, juzga y orienta los inciertos pasos de la existencia.

Reconstruir personas capaces de confianza significa, por consiguiente, reconstruir un tejido de humanidad. Pero significa también echar los cimientos de la condición irrenunciable para vivir una madura experiencia cristiana.

En esto consiste realmente la vida cristiana: en un abandono en los brazos de Dios, con la actitud del niño que se fía del amor de su madre. Parece extraño: para llegar a ser adultos, descubrimos la necesidad de llegar a ser 'niños'¹⁶.

I. 2. Aspectos constitutivos de la identidad cristiana¹⁷

Podríamos aproximarnos al entendimiento de lo que es la identidad cristiana afirmando que está constituida por *la experiencia teologal cristocéntrica, suscitada por el Espíritu y que es profesada, celebrada y vivida en la Iglesia como sacramento de salvación para el mundo*.

La identidad cristiana parte de la experiencia del Dios-Abba, revelado plenamente en la vida, obra y misterio pascual de Jesucristo. Esta experiencia es siempre gracia y don que Dios mismo nos ofrece por medio de su Espíritu, que hemos de aceptar desde nuestra libertad. Es una experiencia teologal que se manifiesta desde y en la fe, la esperanza y la caridad.

Esta experiencia teologal no es un sentimiento vago y difuso carente de contenido. El credo no es sólo un conjunto de ideas acerca de lo que 'hay que

¹⁶ R. TONELLI, *Retrato de un joven cristiano*, 31.

creer' sino que también es clave hermenéutica para leer la vida, actuar en ella y esperar en la definitiva.

“La pura letra no salva nunca. Y por eso se identifica uno como cristiano en tanto cuanto la confesión de la fe del Credo pone en relación con el hecho salvífico –Cristo muerto y resucitado– que el Credo proclama. En esto consiste la *redditio*. [...] La catequesis salvaguarda la identidad cristiana cuando pone de manifiesto la referencia de cualquier elemento de la doctrina o praxis cristiana con el misterio cristiano, que es, en su plenitud, el misterio trinitario”¹⁸.

Al mismo tiempo, la identidad cristiana está configurada por la esperanza escatológica de un pueblo nacido del misterio de la Cruz-Resurrección de Jesucristo. Esta esperanza ya es presente, pero todavía no plenamente manifestada. Por ello, la identidad cristiana está forjada en la tensión de la esperanza gozosa y esperanzada del retorno del Señor. Una esperanza que, lejos de alejar los ojos de las tareas y responsabilidades históricas, más bien las ilumina con la provisionalidad del presente, sabiendo, al mismo tiempo, que ese presente está preñado del futuro de Dios. La esperanza cristiana se convierte, por tanto, en liturgia que clama “¡Marana tha!” y que vuelve a remitir necesariamente al mundo con sus conflictos y tensiones.

La identidad cristiana, para ser tal, ha de responder en la praxis de la vida concreta. La caridad cristiana es piedra angular que verifica la autenticidad de la fe y la esperanza. Lejos de todo idealismo, la identidad cristiana se va forjando en la praxis del seguimiento de Jesucristo, teniendo sus mismos sentimientos que impulsan a vivir como él (cf. Flp 2,2-11). Una vida entregada en favor de los demás, como lo hizo Jesús, es el distintivo que el cuarto evangelio marca a los que quieren ser reconocidos como los que participan de la identidad cristiana (cf. Jn 13,34-35). Una vida orientada por la caridad, confía en las promesas de Dios, tiene la esperanza de participar plenamente en su Reino y, por eso, celebra y actualiza su don –presente y futuro, otorgado y prometido al mismo tiempo– de manera auténticamente creíble en la eucaristía.

Estos tres aspectos de la identidad cristiana –fe, esperanza y caridad– son vividos por la persona en la comunidad eclesial y en comunión con ella, pues de lo contrario esa identidad se va deteriorando y erosionando hasta desapa-

¹⁷ Para un buen planteamiento del tema de la identidad cristiana cf. S. GAMARRA MAYOR, *Identidad cristiana*, en *Nuevo diccionario de catequética I*, San Pablo, Madrid 1990, 1166-1177.

¹⁸ M. MATOS, *La catequesis como Traditio evangelii in symbolo*, 95-107.

recer¹⁹. La Iglesia no se puede constituir en guardiana de la identidad cristiana de sus miembros ante la ‘amenaza’ de una contaminación exterior, sino ámbito donde crecer y vivir dicha identidad pero siempre en referencia al mundo. Por ello, la misión es otro aspecto de la identidad cristiana²⁰. Los que tienen una identidad cristiana madura la han de vivir en medio del mundo como sal y luz para ser sacramento de la Trinidad en los mismos gozos y esperanzas, en las mismas tristezas y angustias de los hombres de su tiempo (cf. *Gaudium et Spes*, 1).

De esta manera, fe, esperanza, caridad, eclesialidad y misión son las claves que pueden acercarnos a los aspectos constitutivos fundamentales de la identidad cristiana madura que sólo se pueden adquirir por medio de un proceso de iniciación.

“Los que han recibido de Dios, por medio de la Iglesia, la fe en Cristo, sean admitidos con ceremonias religiosas al catecumenado, que no es una mera exposición de dogmas y preceptos, sino una formación y noviciado convenientemente prolongado de la vida cristiana, en que los discípulos se unen con Cristo, su Maestro. Iníciense, 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*. [...] Y como la vida de la Iglesia es apostólica, los catecúmenos han de aprender también a *cooperar activamente en la evangelización y edificación de la Iglesia* con el testimonio de la vida y la profesión de la fe. [...] Expóngase, por fin, claramente en el nuevo Código el estado jurídico de los catecúmenos. Porque ya están vinculados a la Iglesia, ya son de

¹⁹ Una muchedumbre de cristianos, hoy en día, se consideran “cristianos sin Iglesia” que viven un cristianismo totalmente liberado de lo institucional y que, en el seno de nuestra sociedad, pronto perderán lo que les queda de tradición cristiana. Otros cristianos parcialmente identificados con la Iglesia manifiestan una ocasión privilegiada para la reforma de actitudes y estructuras de la misma Iglesia cf. J. B. METZ, *¿Necesita la Iglesia una nueva reforma? (Una respuesta católica)*, en *Concilium* 54 (1970) 83-84; J. B. METZ, *En lugar de un editorial*, en *Concilium* 66 (1971) 319; 321-322. La indiferencia religiosa es un proceso que comienza por el abandono de unas prácticas religiosas, continúa por el deterioro de los sistemas de creencias y las escalas de valores y el alejamiento de la institución, y termina en la desafección o la indiferencia religiosa cf. J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993, 89. La comunidad cristiana debe acoger a los que han iniciado el camino de la fe para educarlos en ella y posibilitar que la puedan vivir cf. *Catechesi tradendae* (CT) 24. Cf. X. QUINZÁ, *Los signos de un tiempo perplejo. Cómo evangelizar el nihilismo positivo de nuestra sociedad*, en *Sal Terrae* 78 (1990) 760-763.

²⁰ Cf. J. B. METZ, *¿Necesita la Iglesia una nueva reforma? (Una respuesta católica)*, 86-87. “La catequesis está abierta igualmente al dinamismo misionero.” CT 24. Cf. J. LÓPEZ SÁEZ, *Catecumenado e inspiración catecumenal*, en *Nuevo diccionario de catequética* I, San Pablo, Madrid 1990, 293.

la casa de Cristo y con frecuencia ya viven una *vida de fe, de esperanza y de caridad.*" (*Ad Gentes*, 14)²¹.

La identidad del cristiano necesariamente estará definida en relación al seguimiento de Jesús, el Mesías, que proclama la Buena Noticia del Reino como Hijo de Dios congregando una comunidad de hermanos y vivificada por el Espíritu para ser sacramento de la acogida gratuita de Dios en medio del mundo. Esta referencia cristocéntrica de la identidad cristiana se especifica en sus aspectos constitutivos que ya hemos señalado: fe, esperanza, caridad, eclesialidad y misión. Por tanto, la iniciación cristiana ha de ser, no un absoluto, sino un proceso que haga transparente la gratuidad de Dios que llama a participar en la nueva vida que nos ofrece en Cristo dentro de una comunidad movida por su Espíritu.

"Iniciación cristiana, en resumen, es el proceso en el que, en fidelidad a la iniciativa divina, se introduce al convertido en la vida nueva del Señor resucitado, vivida, confesada, celebrada compartida y testificada en la Iglesia"²².

I. 3. Madurez en la sociedad actual y madurez en la fe

La Ilustración trajo consigo dos cambios significativos para el cristianismo: por una parte, cae por tierra la identidad entre fe cristiana y conciencia religiosa unánimemente aceptada hasta ese momento. Por otra, se rompe la unidad, hasta ese momento considerada como evidente, entre religión y sociedad, de vida religiosa y vida social; es entonces cuando empieza un proceso en el que se considera el cristianismo, como un fragmento particular de un contexto social más amplio²³. Estos cambios han supuesto que, en la actualidad, se perciba como algo absolutamente normal que una persona pueda ser considerada religiosa pero no necesariamente cristiana y, en caso de serlo, una cosa sean sus convicciones personales y otra su actuación pública. Como aspectos positivos, el pluralismo religioso actual ofrece un reconocimiento de la dignidad de las personas con otros credos, mientras que la autonomía de lo

²¹ La cursiva es nuestra.

²² A. CAÑIZARES LLOVERA, *Los sacramentos de iniciación cristiana*, 634.

²³ Cf. J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979, 29. Para el segundo aspecto cf. I. KANT, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, en J. B. Erhard et al., *¿Qué es Ilustración?*, Tecnos, Madrid 1989², 24.

temporal –o la secularización– ha liberado el ámbito humano de la tutela omnipresente de la Iglesia. En su dimensión negativa, el reverso está representado por la privatización de las creencias así como la confusión y separación –para volver de nuevo al paradigma de Calcedonia– de lo que significa en la actualidad ser cristiano.

a) Identidad personal burguesa²⁴

Lo que solemos considerar como ‘persona madura’ no es algo totalmente inocente y en lo que todos estamos de acuerdo. El concepto o ideal de adultez humana está cargado con el peso de una larga tradición cultural que nos condiciona. Cada pueblo, comunidad, grupo o sociedad tiene un ideal, más o menos explícito de lo que es ser una persona madura que influye tanto en los miembros como en las instituciones de dicho grupo. Nuestra sociedad occidental también tiene un concepto de lo que significa ser adulto. Dicho concepto ha sido elaborado a lo largo de muchos siglos y en él ha influido de manera decisiva la Modernidad²⁵. En el mundo occidental de los países enriquecidos, el concepto de identidad personal es fruto de diferentes estratos. Aún a riesgo de simplificar, podemos afirmar que dicha identidad está formada por el ‘matrimonio’ entre el cristianismo encarnado en la cultura greco-romana y racionalidad instrumental-dominadora moderna. La identidad del hombre occidental está basada en una antropología de dominación: la persona se entiende a sí misma frente a la naturaleza como sujeto dominante que la somete; su saber es una racionalidad impositiva; su práctica es dominación por medio de la transformación. El individuo occidental se entiende a sí mismo como ser dominador-sometedor. Él “*es*” en la medida que domina y somete: ésta es su identidad. Este principio no sólo se reduce al ámbito de la relación del hombre con la naturaleza sino que se amplía al de las relaciones sociales e interpersonales. Por tanto, la identidad del sujeto de nuestros países ‘desarrollados’ está construida sobre el principio de dominación²⁶.

²⁴ “El hombre burgués es el que se expresa en la Ilustración, es el sujeto implicado en el ‘sujeto’, el que se esconde bajo el hombre ‘mayor de edad’, ‘autónomo’ y ‘racional’ de la época moderna. El sujeto burgués es también [...] el creador de esa ‘religión’ que sirve –por así decir– de ornamento y escenario para las festividades de la vida burguesa, *privatissime et gratis*, y que desde hace mucho tiempo es la usual y corriente incluso en el cristianismo ‘normal’.” J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 46.

²⁵ Cf. I. KANT, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*

²⁶ Cf. J. B. METZ, *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1982, 41.

Del ideal de identidad personal que nos propone la sociedad actual brota el concepto de realización humana como 'carrera'. Se trata de una visión voluntarista y heroica, tanto del Yo, como de la tarea de vivir. La autorrealización descansa en los recursos propios y en las oportunidades aprovechadas. Es una concepción individualista de la existencia donde el propio éxito se opone al de los demás. Toda esta concepción de la realización como 'carrera' descansa, tanto en el presupuesto ilustrado de que el hombre es fundamento de sí mismo, como en la concepción darwiniana de que sólo los fuertes sobreviven.

“En la actual producción social norteamericana los ciudadanos pobres se corresponderían con los montones de residuos que las fábricas vierten en sus entornos creando tasas de contaminación. Los pobres son detritus, se abandonan como stocks improductivos en las aceras, quedan quietos en las esquinas de las barriadas [...]. Están ahí como parte del sistema competitivo. El número de ricos parece gestarse a partir del número de pobres. Materialmente son un efecto de la producción, moralmente son una consecuencia que el escrutinio del mercado aplica sobre la heterogeneidad de los seres humanos. La idea de que el pobre es pobre porque es perezoso o incompetente está instalada entre muchos norteamericanos [...]”²⁷.

a. 1. Independencia y autonomía

Con la Ilustración se explicitó un ideal de identidad personal basado en el concepto de 'mayoría de edad'. Ésta se entendía como la autonomía del ser humano respecto de cualquier tutela²⁸. Las capacidades de cada individuo debían ponerse en funcionamiento para conseguir una identidad personal adulta, independiente y autónoma. Las influencias externas se consideraban perniciosas para conseguir la libertad y toda dependencia era vista como impedimento para la auténtica realización. Autonomía frente heteronomía era la clave para alcanzar esa 'mayoría de edad'. El hombre, como centro del mundo y fundamento de sí mismo, se convirtió en el axioma y la medida de todas las cosas²⁹. El problema –o la trampa, si se prefiere– es que ese 'hom-

²⁷ V. VERDÚ, *El planeta americano*, Anagrama, Barcelona 1996⁵, 64-65.

²⁸ Cf. J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 53-56.

²⁹ “Una teoría universal de la emancipación sin soteriología no deja de estar sujeta a un mecanismo irracional de disculpa o de presión de la culpa. La historia de la emancipa-

bre' abstracto no existe; sólo determinados 'hombres concretos' son centro y medida de todas las cosas, incluyendo al resto de hombres.

a.2. Racionalidad

Los argumentos fundados en la tradición y la autoridad fueron demolidos por la Ilustración.³⁰ La autonomía suponía conducir la propia vida por la racionalidad y no por la dependencia externa. La razón se convirtió en diosa y cualquier otro modo de orientarse debía ser exorcizado. "Otras formas de acceso sensorial-intuitivo a la realidad, por ejemplo los ojos y su mirar, son recluidas en lo privado o irracional."³¹ La racionalidad científica se alzó hace tiempo como el único medio válido para alcanzar la objetividad deseada.

a.3. Dominación

Este tipo de racionalidad se extendió a todos los campos del saber y del actuar (economía, política, técnica...). La racionalización ilustrada orientó la actividad humana hacia la producción y dominación de la naturaleza mediante el saber científico-técnico que, como es bien sabido, no es antropológicamente neutro. Al contrario, el encubrimiento social de la antropología de la dominación en la civilización científico-técnica ha posibilitado la mayor eficacia del sometimiento enraizado en ella.³²

Esta concepción de la identidad personal, aunque común en nuestro mundo, tiene muchos inconvenientes: afirmación de la primacía de los fuertes, productivos y dominadores;³³ legitimación del machismo explícito o encu-

ción sin la historia de la redención somete al sujeto histórico, a la vista de la historia concreta del sufrimiento, a nuevas coacciones irracionales [...]. Negarse a asumir la culpa no es promover una forma de libertad concreta, sino una mal disimulada heteronomía. La autonomía y mayoría de edad de la emancipación total está llena de contradicciones internas. Se basa en la suspensión parcial o total de la identidad del sujeto activo, y al final esa autonomía y mayoría de edad, cuando vive de la represión de la culpa o a costa de los sujetos de 'coartada' y, por lo mismo, no siente anhelo de redención y reconciliación, viene a ser lo que Adorno, lleno de clarividencia, temía: trivial. Expresión de una libertad abstracta, a medias. ¡Historia final de la libertad como apoteosis de la trivialidad!" J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 138-139.

³⁰ Cf. J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 49-51.

³¹ J. B. METZ, *Más allá de la religión burguesa*, 41.

³² Cf. J. B. METZ, *Más allá de la religión burguesa*, 42.

³³ [...] "el lenguaje de la Ilustración no debe hacernos perder de vista que él mismo, en definitiva, sirvió para erigir al burgués propietario en sujeto de la razón política. La

bierto; olvido de las pasividades y derrotados de la existencia³⁴; exclusión de la mayor parte de la humanidad; degradación personal y ecológica...³⁵

b) Identidad personal cristiana

La iniciación cristiana que pretenda ser tal ha de ser el proceso empeñado en favorecer la creación de una nueva identidad en la persona: la identidad cristiana. La iniciación cristiana en los países occidentales de tradición católica y herederos de la Ilustración ha de tener, como punto de partida, la identidad que posee su destinatario (antropología del sometimiento), para introducirlo en la nueva identidad cristiana cuyo culmen es celebrado en la eucaristía como *memoria passionis*. Son dos identidades radicalmente diferentes, a pesar de que la religión burguesa intente identificarlas.

mayoría de edad que proclamaba la Ilustración no se entendía como mayoría de edad para los que nada poseían, para la población rural, para los campesinos, que en la época en que se escribieron las enciclopedias eran casi todos analfabetos. Así, en la crítica de la razón metafísica, con esas enfáticas expresiones de ‘mayoría de edad’ y ‘sujeto’, lo que se afirma es una nueva élite, una nueva aristocracia, es decir, en imagen invertida, lo mismo que se combatía.” J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 57.

³⁴ “Los pobres deben sentirse avergonzados de su dependencia”, escribía Robert Malthus en su *Ensayo sobre la población* de 1789, y Dole y Gingrich declaraban lo mismo respecto a legiones de desarrapados que ambulaban a la espera del cheque gubernamental. Desean que la mayor parte se rediman por sí solos a través del esfuerzo personal y la fe en el sueño americano. Sólo cuando sus lesiones físicas o mentales irreversibles les impidan de verdad la liza serán merecedores de limosna. En su opinión, el Estado haría mal si contribuyera con sus fondos a proteger la indolencia de los que se califican de míseros.” V. VERDÚ, *El planeta americano*, 42-43.

³⁵ “El saber científico de la Edad Moderna ha recibido su impronta del saber dominador de la naturaleza; la comprensión antropológica que el hombre tiene dentro de este saber es la de un sujeto que domina la naturaleza. *Scientia et potentia in idem coincidunt*: esta frase de Bacon caracteriza el saber científico moderno como un saber dominador. Por consiguiente, en una sociedad totalmente influida por este saber científico, cualquier otra forma de relación o de saber humano –como, por ejemplo, el sufrimiento, el dolor, la tristeza, y también la alegría, el juego, etc.– tiene una validez puramente funcional y derivada y su rango cognitivo crítico es notablemente subestimado. [...] Nuestra representación de la historia está también unilateralmente caracterizada por una ceguera para comprender el rango del sufrimiento. Para nosotros, la historia se define, consciente o inconscientemente, como una historia de los que han conseguido abrirse camino, de los que han tenido éxito, de los vencedores. En el terreno de la historia está vigente una especie de darwinismo, según el cual se admite el principio de la selección, que se plasmaría en el *Vae victis!*” J. B. METZ, *El futuro a la luz del memorial de la pasión. Una forma actual de la responsabilidad del creyente*, en *Concilium* 76 (1972) 324-325.

“Si no ando desencaminado, la crítica de Kierkegaard a la ‘cristiandad’ podría entenderse ya como una primera forma de crítica a la religión burguesa dentro del cristianismo. Según él, en efecto, la ‘cristiandad’ –sin causar gran sensación ni darse cuenta ella misma– ha identificado la existencia cristiana más o menos con la existencia ‘natural’ del burgués; subrepticiamente la praxis cristiana del seguimiento se ha transformado en praxis burguesa. Bajo la forma de ‘cristiandad’, el cristianismo ha vuelto a conciliarse con gran éxito y poco menos que triunfantemente con el poder de la sociedad dominante, esto es, con la sociedad burguesa. Pero ¿a qué precio? Al precio, opina Kierkegaard, de acabar con el propio cristianismo, con el cristianismo del seguimiento, como él subraya una y otra vez”³⁶.

La identidad cristiana tiene su referente normativo en la experiencia de Cristo. Él es el que definirá, no de manera categorial, sino desde su seguimiento lo que significa ser cristiano. Esta identidad es, al mismo tiempo, don de Dios y acogida por parte humana. Tradicionalmente se ha resumido la experiencia cristiana como un todo complejo en las llamadas ‘virtudes teológicas’.

³⁶ J. B. METZ, *¿Religión mesiánica o burguesa? Sobre la crisis de la Iglesia en la República Federal Alemana*, en *Concilium* 145 (1979) 251. Después de los primeros envites de la modernidad, Kierkegaard reacciona con una crítica a la clásica identidad cristiana, tal como se estaba viviendo en la Dinamarca del siglo XIX. No creemos que esta crítica deba pasar desapercibida en nuestro estudio ya que, de modo indirecto, sigue en boca de muchos de nuestros contemporáneos y, de modo directo, ya hemos hecho referencia a parte de ella aludiendo a la crítica que Metz hace de la identidad cristiana burguesa. Su crítica se centra en tres referencias objetivas de identificación cristiana. 1ª) *Pertenencia eclesial como pertenencia nacional*: Nuestro autor critica la equivalencia establecida entre pertenencia nacional, pertenencia eclesial e identidad cristiana. Durante siglos –quizá el origen más remoto habría que situarlo en el edicto de Teodosio– se ha considerado que el ser miembro de una sociedad tradicionalmente cristiana implica necesariamente pertenecer a la Iglesia y, por descontado, ser obligatoriamente cristiano. Estas equivalencias lo que hacen, en definitiva, es considerar que un cristiano no se hace, sino que nace como tal al ser engendrado en un contexto socio-nacional cristiano. La crítica que Kierkegaard hace de este presupuesto es que el cristianismo se degrada y diluye cuando se es cristiano ‘por nacimiento’. El estado de cristiandad lo penetra todo, de tal manera que, el mismo cristianismo, al diluirse, se pierde. 2ª) *Adhesión intelectual a la fe*: El idealismo alemán de Hegel convirtió la fe cristiana en un ‘objeto de saber’. Contra esta tendencia reaccionó Kierkegaard aduciendo que en el cristianismo hay que distinguir entre doctrina y su mensaje existencial. Por ello, afirma que en materia de fe lo importante no es la adhesión intelectual sino la apropiación existencial de la misma. 3ª) *Moralización de la fe*: El pensador danés rechaza igualmente la moralización de la fe cristiana. Insiste en que lo religioso, al insertarse en el ámbito de lo existencial, debe estar articulado con la dimensión ética pero no directamente sino pasando a través de un rodeo: mediante la apropiación existencial. La pasión existencial, de esta manera, transciende las tareas éticas y en ocasiones llega a la superación de la misma ética (cf. la figura de Abrahán en *Temor y temblor*). Esto no significa que se suspenda la actuación ética sino que la reorienta.

Desde la identidad cristiana, la realización personal se concibe como ‘vocación’, es decir, como respuesta de la persona a la llamada gratuita por parte de Dios. La vida es, al mismo tiempo, don y tarea. La existencia humana es saber que lo que somos se nos ha dado gratuitamente por amor y, por amor, hemos de ofrecerlo gratis. La realización personal, así entendida, no es tanto una conquista autosuficiente y competitiva sino que descansa en la certeza liberadora de que podemos responder porque, previamente, ya se nos ha dado esa capacidad. Los propios límites y fracasos no frustran sino que pueden ser reconocidos porque hemos sido aceptados previamente por el amor incondicional de Dios, porque la Gracia nos precede. El tiempo no es un enemigo que nos devora –*kronos*– sino el lugar de la gracia, con una densidad inesperada –*kairos*–, donde el mismo Dios nos sale al encuentro.

Entender la vida como vocación ayuda a forjar una identidad personal que, lejos de encerrarse en el individualismo de la competición, nos abre a entender nuestra realización en función del crecimiento de todo el Cuerpo del que formamos parte³⁷. Lejos de ser la hazaña solitaria del héroe prometeico, la vida se convierte en participación en una obra comunitaria (cf. 1 Cor 12-14; Ef 4,13-16). La memoria del Evangelio es necesaria para poder celebrar y vivir auténticamente la fe. La eucaristía remite al significado profundo de la nueva identidad que Jesús propone a los suyos: una identidad forjada en la entrega y servicio hasta el final, como Él mismo hizo (cf. Mc 9,30-37; 10,32-45; Jn 13,2-17). La eucaristía –meta de la iniciación cristiana– concentra en sí una nueva identidad, diferente a la burguesa, pues une en sí mística y política, sin separación ni dicotomía. Vivir a costa de otros, sometiénolos y dominándolos, supone desgarrar el mantel de la mesa eucarística; al mismo tiempo, sentarse juntos alrededor del mismo altar debe suponer una praxis social y política en favor de una mesa de la que nadie quede excluido³⁸.

³⁷ Hay un “peligro social que amenaza la identidad a escala mundial: la imperceptible desaparición del hombre como sujeto, la muerte del individuo bajo las anónimas presiones y estructuras de un mundo construido por una fría racionalidad, que, por tanto, propaga la fatiga de la identidad, la pérdida del recuerdo y la inconsistencia del alma. Para vencer estos peligros se hace necesaria la creación de identidades que no estén configuradas simplemente según los modelos tradicionales de identidad colectiva. ¿Representa la Iglesia, frente a tales necesidades y conflictos, una simple promesa impotente? ¿O sería posible que, al final, la Iglesia como Iglesia universal y la Iglesia universal como Iglesia del pueblo nuevo se convirtiera en modelo impulsor de tal identidad? Pero adviértase que se trata sólo de una visión. ¿Sólo de una visión?” J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 162-163.

³⁸ Cf. J. SASTRE, *Algunas claves para una pastoral renovada del sacramento de la confirmación*, en *Teología y Catequesis* 74 (2000) 63-66.

b.1. Interdependencia: fe

A pesar de toda la ideología ilustrada, el ser humano no va evolucionando de manera lineal y ascendente desde una dependencia y heteronomía infantil hasta una independencia y autonomía adulta. La persona, por ser tal, se hace, crece y madura en una red de interdependencias no sólo necesarias sino también deseables. La autosuficiencia es una ilusión que termina por destruir a la persona. La confianza básica en otros y en el Otro no es una merma de la identidad personal madura sino que la posibilita.

“La historia de la religión bíblica narra cómo va haciéndose sujeto un pueblo, y el individuo dentro de él, en la presencia de su Dios. ‘Sujeto’, en este contexto, no es el individuo aislado, la mónada, que sólo en un tiempo ulterior se percató de su coexistencia con otros sujetos. Las experiencias de solidaridad y antagonismo, de liberación y angustia, compartidas con otros sujetos pertenecen por principio a la constitución del sujeto religioso, con lo que preguntarse por la relación del sujeto individual con los demás resulta aquí una cuestión más bien presuntuosa, producto de una abstracción tardía. [...] La idea bíblico-cristiana de Dios es [...] una idea esencialmente práctica. Como tal no es expresión de un avasallamiento a posteriori del sujeto y de su preconcebida identidad por medio de fuerzas misteriosas [...]. No es en absoluto una superestructura que adviene a la identidad ya formada del sujeto, sino una idea forjadora de identidad, que incide en la base misma de la existencia. Una idea que se opone a la formación de una identidad del sujeto centrada en el tener y el poseer y que hace del sujeto un sujeto solidario”³⁹.

La fe cristiana es, sobre todo, la adhesión, no a un cuerpo doctrinal, sino a la persona de Jesús, a su mensaje, su práctica y su causa –el Reino–, a su vida, muerte y resurrección. La fe tiene un enraizamiento antropológico, un referente religioso y una dimensión ética: la fe radica en el interior de la persona religiosa, no en las instituciones religiosas; se mueve en el mundo del misterio, no en el de la magia o la superstición; y activa las estructuras profundas del creyente para no quedar recluida en la intimidad ni en el mundo de lo sagrado sino que se explicita en el espacio público y en el ámbito de lo profano. Por eso, la fe implica a la totalidad de la persona y de la realidad. La fe en Jesucristo es una fe totalizante que conduce al cristiano a hacerse cargo de la realidad para transformarla desde los valores del Reino⁴⁰.

El sujeto de la fe cristiana no es el yo singular en cuanto individuo aislado sino el yo-persona en su condición de hermano. La opción personal de fe

³⁹ J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 77-78.

tiene lugar “como amoroso acogerse en la fe más grande de los otros, de la comunidad, de la ‘Iglesia’ y su ‘Subjetividad’. De esta forma la fe del individuo echa sus raíces, en cierto sentido, en una auténtica transubjetividad de una fe más grande. Naturalmente, el sujeto no puede abandonarse a ese suelo firme del que se alimenta su fe y sin comprometerse personalmente, sino que debe hacer suyo ese suelo por la apertura amante de la existencia hacia los otros, en una lucha nunca terminada contra la otra alternativa de su existencia, contra el cerrarse al hermano y a la comunidad”⁴¹.

b.2. Receptividad: esperanza

El ser humano no se construye desde la sola racionalidad autónoma sino desde la receptividad de otras instancias dadoras de sentido. Cada persona no es la primera en aparecer en la escena del mundo. La tradición, de la que uno es deudor, hace que el individuo sea acogido y, al mismo tiempo, pueda acoger a los otros. Las relaciones interpersonales no se reducen a mero cálculo racional sino que se basan sobre todo en la gratuidad. El sustrato que nos mantiene propicia en nosotros una apertura esperanzada hacia el futuro, más allá de todo cálculo de probabilidades. Por todo ello, la esperanza cristiana se basa en la acogida que el mismo Dios nos brinda y que nos llama a todos “a ser sujetos en su presencia.”⁴² Para E. Bloch, la esperanza no es sólo y simplemente una disposición del ánimo, sino una determinación objetiva y un rasgo esencial de la conciencia humana.⁴³ El carácter escatológico de la esperanza cristiana supera infinitamente las satisfacciones de los que han conseguido o aspiran a conseguir la plenitud social y humana. De otra manera, esta esperanza sería privilegio de los ‘afortunados vencedores’, quedando todas las víctimas fuera de ella. La esperanza cristiana es eminentemente solidaria porque confía en las promesas de Dios que hace justicia a las víctimas. Tampoco la esperanza cristiana es la simple espera, sino:

“la virtud del camino hacia la libertad, del éxodo hacia la tierra prometida: la esperanza como acción, como compromiso. [...] La esperanza es la virtud de la disconformidad con la realidad, de la rebeldía contra el orden establecido, de la negativa a aceptar el poder del destino sobre la vida

⁴⁰ Cf. J. J. TAMAYO, *Mínimos fundamentales para ser cristianos hoy*, en *Misión Joven* 268 (1999) 21-22.

⁴¹ J. B. METZ, *La incredulidad como problema teológico*, en *Concilium* 6 (1965) 77.

⁴² J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 17.

⁴³ Cf. J. J. TAMAYO, *Mínimos fundamentales para ser cristianos hoy*, 22.

humana. No se conforma con la fatalidad de la muerte, ni con la negatividad del sufrimiento. Pero el inconformismo de la esperanza no se queda en una actitud más o menos romántica o estética de contento, sino que impulsa a la acción, [...] lleva a asumir la propia responsabilidad en la construcción de un 'mundo nuevo'"⁴⁴.

b.3.- Pasión: caridad

Por encima de todo ideal de dominio, la identidad cristiana se configura desde el servicio que llega hasta la pasión. El horizonte del sufrimiento rompe todo falso ideal de una autosuficiencia dominadora y toda pretendida inocencia del sujeto burgués. La *memoria passionis* modela la identidad cristiana de tal manera que siempre se convierte en instancia crítica de cualquier componenda engañosa. La caridad, como elemento constitutivo de la identidad cristiana, no puede ser sólo creída sino practicada⁴⁵.

“El hecho de que en determinadas circunstancias inhumanas no se pueda ser ‘ortodoxo’ es un síntoma a favor de la humanidad de la fe cristiana. Pero el cristianismo sería inhumano si se limitara a enseñar a soportar las situaciones inhumanas. En tales situaciones no basta consolar, también es preciso curar; son las mismas condiciones de vida las que deben ser transformadas. [...] Y lo escandaloso no es que el cristianismo se presente como religión de los desdichados, como religión de los esclavos, sino algo más grave: que la Iglesia congrege en su seno a los desgraciados y a los espectadores de la desgracia, a muchos que sufren y a muchos que se desentenden del dolor, y que designe al conjunto como la única *communio* de los fieles”⁴⁶.

La caridad es, como las otras dos, eminentemente socio-teológica. Si el rasgo distintivo del Dios de Jesucristo es el amor, si es su ‘definición’ más precisa, la respuesta de los creyentes esperanzados en ese Dios no puede ser otra que el amor en toda su extensión, plenitud y radicalidad como fue la respuesta del mismo Jesús, hasta la muerte⁴⁷.

⁴⁴ J. J. TAMAYO, *Mínimos fundamentales para ser cristianos hoy*, 22.

⁴⁵ Quizá en este punto, y sin que sirva de precedente, pudieran estar de acuerdo tanto J. B. Metz como G. Vattimo. Este último afirma que “la caridad no se puede ejercitar en abstracto, sino que debe aplicarse a las situaciones concretas” (G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996, 99), mientras que el discípulo de K. Rahner afirma que nuestro cristianismo burgués está enfermo del veneno dulce de un amor solamente creído cf. J. B. METZ, *Más allá de la religión burguesa*, 57.

⁴⁶ J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 152; 155.

⁴⁷ Cf. J.-J. TAMAYO, *Mínimos fundamentales para ser cristianos hoy*, 22; *Discurso a Diogneto*, X, 5-6, en *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1950.

“La fe adulta es [...] donación de sentido absoluto, entroncando así con la capacidad del adulto de ‘dar sentido’ a su existencia. Pero también crítica y ruptura liberadora de todos aquellos ‘sentidos’ parciales donde el hombre no se supera bastante a sí mismo. Por otra parte, la fe adulta reclama una apertura radical, como salida hacia arriba, hacia Dios y hacia los hombres. Así radicaliza la fe auténtica la dimensión de apertura constituyente del hombre adulto. También la fe adulta ofrece una oportunidad crítica para su identidad, pero no puede realizarse más que recibiendo la filiación como la misma posibilidad de fraternidad. Por último la misma fe eclesial nos permite vivir la armonía de un amor gozoso y esperanzado que se sabe siempre perdonado y salvado y celebrado en la Iglesia”⁴⁸.

Como resumen de lo dicho, podemos remitirnos a la recomendación que San Agustín dirige a Deogracias en su tarea como catequista: “Por consiguiendo, teniendo presente que la caridad debe ser el fin de todo cuanto digas, explica cuanto expliques de modo que la persona a la que te diriges, al escucharte crea, creyendo espere y esperando ame”⁴⁹.

I.4.- La conversión como origen de la identidad cristiana

Cualquiera puede dar siempre algo más de sí, ya que desde el principio nadie es todavía lo que puede llegar a ser como persona. La apertura consciente a la vida que gratuitamente se ha recibido es la condición necesaria para que la persona se abra a horizontes más densos de humanidad. Por el contrario, también es posible ir deteriorando la herencia que hemos recibido hasta prácticamente anular todo resquicio de humanidad. Por eso, la tarea y el reto de orientarnos hacia un mejor y más concreto sentido existencial es un reto ineludible para cualquier ser humano. Renunciar a lo que nos deshumaniza, o deshumaniza a los demás, y embarcarnos en el proceso de un segundo nacimiento para asumir lo que podemos llegar a ser es la tarea más importante de cualquier persona⁵⁰. Este imperativo de todo ser humano, en cristiano se llama ‘conversión’. La conversión, como categoría fundamental y fundante de la identidad cristiana, va más allá y es previa a un cambio moral⁵¹.

⁴⁸ A. BRAVO, *Adultos y fe adulta*, en *Teología y Catequesis* 2 (1982) 187.

⁴⁹ SAN AGUSTÍN, *La catequesis de los principiantes*, IV, 8. (=Obras Completas XXXIX) BAC, Madrid 1988

⁵⁰ Cf. F. HERRÁEZ, *Conversión*, en C. Floristán - J. J. Tamayo (eds.) *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 243.

⁵¹ La conversión debe ser entendida “como tarea decisiva de la pastoral individual. Una razón de esto, pero no la única, está en que la libertad, como irrepetible autorrealiza

Por eso, los relatos de conversión son mucho más que la ilustración de una identidad; son su causa. La conversión al Dios de Jesucristo supone revisar “las aspiraciones y los intereses inmediatos centrados en nosotros mismos”⁵². Por eso, la conversión a Jesucristo es un cambio radical en el deseo que orienta toda la vida del creyente. La iniciación –entendida como ‘proceso’– es la gran metáfora que habla de un éxodo desde una antigua forma de vida hasta llegar al nuevo nacimiento de la persona según Cristo Jesús. Cuestionar la propia vida es el primer paso para poder replantearla y buscar otra dirección. La conversión religiosa cristiana “consiste en acoger las iniciativas de la bondad de Dios manifestada en Jesucristo, abandonando aquellas actitudes y realidades que, según él, no construyen el verdadero reinado de Dios, para introducirnos a nosotros mismos y al conjunto de la realidad en lo que creacionalmente estamos llamados a ser”⁵³.

Los criterios que definen la identidad cristiana hay que buscarlos en la autorrevelación de Dios, que siempre nos precede de forma absolutamente gratuita, y en la respuesta creyente de la persona en comunidad⁵⁴. La persona que –como respuesta de adhesión libre a la gracia del Padre, ofrecida en Jesucristo por medio de su Espíritu– se embarca en el proceso de la iniciación lo hace porque quiere responder a un ‘deseo’ que afecta a toda su persona. La respuesta a un ‘auténtico deseo’ sólo es posible realizarla por medio de rupturas y separaciones. La primera etapa de toda iniciación consiste, como ya hemos señalado, en la experiencia de *separación*. Se experimenta como *ruptura* con la vida previa. Consiste en separar a los candidatos de las posiciones estructurales que ocupaban hasta entonces. El objetivo de esta separación es

ción histórica del hombre por la que éste fija definitivamente su suerte ante Dios, implica una opción fundamental; opción que el hombre, dada su naturaleza esencialmente reflexiva e histórica, debería realizar con el máximo grado posible de reflexión explícita. De ahí que la conversión no sea tanto (ni siempre) apartamiento de determinados pecados particulares del pasado, cuanto la aceptación decidida y radical, radicalmente consciente, personal y singular, de la existencia cristiana, la cual implica una experiencia real de la libertad, de la decisión por el destino externamente definitivo, y de la gracia (cf. p. ej. Gál 3,5). Y eso sobre todo porque en una sociedad de extremo pluralismo ideológico y anticristiana, el cristianismo del individuo, sin apoyo del medio, no puede subsistir a la larga sin pareja conversión, es decir, sin la personal decisión fundamental por la fe y la vida cristiana.” K. RAHNER, *Conversión*, en *Sacramentum Mundi* I, Herder, Barcelona 1972, 981.

⁵² J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 66. Para un buen resumen de la conversión cf. EQUIPO DE CATEQUETAS DE EUSKAL-HERRIA, *Fe y conversión*, en *Nuevo diccionario de catequética* I, San Pablo, Madrid 1990, 960-971.

⁵³ F. HERRÁEZ, *Conversión*, 244.

⁵⁴ Cf. A. KAVANAGH, *Los acontecimientos del ciclo vital. Los ritos civiles y el Cristianismo*, en *Concilium* 132 (1978) 176; A. KAVANAGH, *Initiation: Baptism and Confirmation*, en *Worship* 46 (1972) 265.

arrancar al iniciando “de los valores, normas, sentimientos y técnicas asociadas con dichas posiciones” y despojarle “de sus anteriores hábitos de pensamiento, sentimiento y acción”⁵⁵. Todo lo que anteriormente había configurado la existencia –pensamiento, afectividad y acción– es puesto en cuestión por la separación. La conversión es el nombre cristiano de esta separación preliminar. Sólo desde la conversión a Jesucristo se puede empezar a hablar del inicio de la identidad cristiana. Todo lo demás será desarrollo, profundización y afianzamiento de ese acontecimiento nuclear que está en el origen del cristiano como discípulo. La *separación* iniciática como *ruptura* se puede experimentar en la iniciación cristiana de diferentes maneras, pero a lo que siempre ha de remitir es a la experiencia radical de conversión, pues ella es el origen de la identidad cristiana.

“La conversión misma es experimentada como don de la gracia (como *recibir* la conversión) y como radical decisión fundamental que afecta a la existencia entera del hombre, un cuando se realice en una particular decisión concreta de la vida diaria; ella es fe, como un concreto quedar afectado por la llamada que se me dirige singularmente a ‘mí’, y como aceptación obediente de su ‘contenido’. La conversión es esperanza, como un confiarse al camino inesperado y no fijable hacia el futuro abierto e imprevisible en que viene Dios; es aversión o apartamiento (hecho libremente y, sin embargo, sentido como don) de la vida pasada, con la tarea de la ‘expulsión’, por la que se reprime la pecaminosidad de la vida anterior; es amor al prójimo, porque sólo en unidad con éste puede amarse de veras a Dios, y, sin él, no se tiene conciencia, ni aun en el centro de la existencia, de quién sea Dios [...]”⁵⁶

La conversión se experimenta como ruptura y separación de los intereses inmediatos para “centrarse en lo esencial”⁵⁷. Esas rupturas son tanto más necesarias y radicales, cuanto que los objetos a los que se renuncia difieren del objetivo a conseguir. La ruptura con las ideas, sentimientos y caprichos que han configurado al individuo hasta el momento es necesaria⁵⁸ si se

⁵⁵ V. TURNER, *La selva de los símbolos. Aspectos del Ritual ndembu*, Siglo XXI, Madrid 1990², 117.

⁵⁶ K. RAHNER, *Conversión*, 979-980.

⁵⁷ J. DRAVET, *El noviciado, iniciación a la vida religiosa*, en *Vida Religiosa* 75 (1993) 388.

⁵⁸ En la actualidad se tiene la impresión de que los sentimientos sólo son válidos si son espontáneos. Lo que se pierde de vista, en esta concepción, es que se desconecta el mundo afectivo del intelectual y del moral o ético. “[...] la iniciación se dirige al ‘corazón’, enseña a dominar los sentimientos para afrontar la ‘prueba’ y todas las reacciones emotivas. ¿Hasta qué punto nuestra iniciación cristiana toma en consideración esta realidad?” A. LÓPEZ CALVO, *La iniciación cristiana: una problemática actual*, 11-12.

quiere ser iniciado como persona en una tradición religiosa como la cristiana, una tradición histórica que se remonta a Jesucristo, modelo de la iniciación cristiana⁵⁹. En los evangelios –que no son biografías de un personaje mítico o histórico, sino elaboraciones catequético-kerigmáticas de la comunidad creyente– Jesús es presentado, entre otros títulos, como Maestro y Camino que invita al seguimiento para llegar al Padre. Este Camino es ofrecido a todas las personas, de cualquier tiempo y lugar, a raíz del acontecimiento pascual por medio de la comunidad cristiana –Cuerpo de Cristo, en lenguaje paulino– vivificada por medio del Espíritu. Desde este enfoque, la historia como anécdota queda trascendida y participa del tiempo y espacio sagrado de Dios sin caer en el mito (entendido éste en su sentido más peyorativo).

La etapa liminar, en un segundo momento, aparece como un desierto o exilio simbólico donde hay que re-pensar, re-configurar y re-focalizar lo que hasta ese momento se había mostrado como evidente, invariable y deseable⁶⁰. Se trata de afianzar la primera conversión, de desarrollar la nueva vida que sea percibida por el sujeto como más deseable para poder trascender los rasgos de la identidad previa. El catecumenado no puede ser otra cosa más que la iniciación a la vida cristiana para adquirir la identidad propia del creyente en Jesucristo. Como iniciación que es, el catecumenado toca todas las dimensiones de la vida del catecúmeno (intelectual, afectiva, moral, social...) para re-modelarlas según Cristo (cf. Rm 15,5-6; Flp 2,1-5; 3,3-21; 1 P 3,8-16). El proceso de iniciación cristiana está marcado, como veremos, por una serie de rupturas y adhesiones que no son más que otras tantas formas de apuntar a lo que bíblico-teológicamente llamamos *epistrépho*⁶¹ o *metanoia*⁶² y que aparece en forma de relatos de vocación y conversión⁶³.

⁵⁹ “The effect of ritual, according to Margaret Mead, is to provide a continuity with the past and to provide a shared emotional experience of God.” (U. T. HOLMES, *Liminality and liturgy*, en *Worship* 47 (1973) 388.

⁶⁰ Según algunos pensadores, vivimos en un universo cultural donde domina la impulsividad infantil. Quizá sea éste un síntoma del mundo postmoderno en el que no se difieren los deseos infantiles inmediatos y, por tanto, no se da ni se quiere dar una auténtica iniciación que modele los deseos primarios.

⁶¹ *Sub* en hebreo significa retornar, volver después de haberse ido... En la versión de los LXX se traduce por *πιστρέφω* que está compuesta por *πι-* que tiene un sentido direccional que indica “hacia” y *στρέφω* que significa cambio de dirección, invertir, mudar, volverse, cambiar, dar la vuelta o convertirse; describe un movimiento corporal de retorno orientado por lo general hacia un objetivo o parte. Por tanto, *πιστρέφω* significa un movimiento corporal constatable de retorno. También tiene el significado de un movimiento espiritual o moral. En todos los casos lo que importa es la finalidad o la orientación del sujeto. En lo físico significa dar la vuelta, en lo moral es mirar hacia otro punto, contemplar o adherirse a otra realidad. Es cambiar la dirección de la vida. En los LXX el significado de

Para conseguir la identidad cristiana, es imprescindible el proceso de iniciación que comienza con la primera conversión a Jesucristo⁶⁴. Identidad, iniciación y conversión cristiana son esencialmente soteriológicas y por tanto han de partir de un enfoque realista de la propia autolimitación. En definitiva, previo a todo proceso de conversión a Jesucristo, la persona ha de percibir o ha de ser iniciada –como dice K. Rahner– “de forma mistagógica, en el reconocimiento de su situación de culpa”, no para ser oprimida con una ideología culpabilizadora, como ha sucedido durante tantos siglos, sino para desmascarar todo mecanismo que disculpa y toda ilusión de inocencia, como nuevo opio del pueblo, y poder ser alcanzados por la auténtica salvación⁶⁵.

⁶¹ *πιστρέφω* es la suma del cambio físico y moral. Es un cambio mental y comportamental de la vida que tiene dos aspectos: uno negativo en cuanto ‘dejar’ y otro positivo ‘ir hacia’. Por eso la conversión es un proceso, porque la persona es un ser enraizado, es un ser histórico. Des-enraizarse supone un dolor y un proceso. Si no asumimos nuestra historicidad, la conversión no será un proceso y, por tanto, no será conversión.

⁶² *Naham* en hebreo significa arrepentirse y lleva consigo tener pesar por algo y, por ello, lleva hacia un cambio. En la versión de los LXX se traduce por *μετάνοια*. La partícula *μετα-* indica cambio en el contenido del verbo y *νοειν* significa pensar, conocimiento profundo, sentimiento, decisión (está muy cerca de *kardía* que es el núcleo de la persona). *Μετάνοια* significa el cambio en lo más profundo de la persona. En el NT se utiliza más *μετάνοια* que *πιστρέφω*. Las dos expresiones se utilizan en Hch 3,9; 26,20.

⁶³ La acción pastoral de la Iglesia ha de estar abierta a ofrecer sus cauces de conversión a todo ser humano que estuviera entregado a la tarea de alumbrarse como persona a pesar de que pudiera descubrir que no está interesada en ser creyente en Jesucristo. La entrada en el catecumenado debe exigir un interés en ser persona de manera seria y radical. El catecumenado debe ayudar a afrontar el reto de ser persona. Si esto lo consigue hacer la persona desde los símbolos y persona de Cristo, podrá continuar adelante el proceso de iniciación. Pero la Iglesia, ‘Maestra en humanidad’, ha de ofrecer el catecumenado a todos los que tengan interés en convertirse plenamente en personas. “Dondequiera se desprende uno de sí mismo (‘se niega a sí mismo’), ama desinteresadamente al prójimo, acepta confiadamente su propia existencia junto con la imposibilidad de comprenderla y regirla plenamente, y la acepta como llena de sentido en medio de su carácter incomprendible, sin querer determinar por sí mismo este sentido último ni disponer del mismo, dondequiera uno logra renunciar a los ídolos de su angustia y hambre de vida, ahí se acepta y experimenta el reino de Dios, a Dios mismo (como última razón de tal acción), aun cuando se haga de manera totalmente irrefleja y, por eso, la conversión sea ‘implícita’ y ‘anónima’ y en ciertas circunstancias, no se comprenda expresamente a Cristo como palabra definitiva de Dios al hombre (aunque sí se le alcance ‘en espíritu’).” K. RAHNER, *Conversión*, 978-979.

⁶⁴ Cf. J. SASTRE, *Algunas claves para una pastoral renovada del sacramento de la confirmación*, 66-67. Para la relación entre iniciación e identidad cristiana cf. M. GELABERT, *Aspectos teológicos de la iniciación cristiana*, en *Teología y Catequesis* 72 (1999) 55-59.

⁶⁵ Cf. J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 139.

ÁMBITOS	PERSONA	ETAPAS DE LA INICIACIÓN		
		SEPARACIÓN	MARGEN	AGREGACIÓN
intelectual	pensar	ideas adquiridas	re-pensar lo evidente	nuevas ideas
afectividad	sentir	sentimientos 'salvajes'	re-configurar el 'corazón'	sentimientos
motivación de la acción	querer	deseos compulsivos o caprichos	re-focalizar lo deseable	deseos auténticos

A pesar de que, en la actualidad, la identidad cristiana está sometida a tremendos procesos de erosión, todavía las comunidades cristianas locales siguen actuando como si nada estuviera pasando. El peso de la '*civitas christiana*' sigue inspirando praxis pastorales inadecuadas al momento presente⁶⁶: se sigue considerando la fe como algo que se hereda por el mero hecho de pertenecer a un ámbito social con vestigios cristianos, la práctica religiosa se va reduciendo a las 'cuatro estaciones', la necesidad de la acción misionera no se asume como una de las acciones evangelizadoras prioritarias, la catequesis se sigue reduciendo a momentos puntuales sin ofertas procesuales para la iniciación, la acción pastoral suele reducirse a la conservación de un cristianismo individual, la ausencia de comunidades parroquiales vivas desplaza la función iniciática de la Iglesia hacia movimientos con particularidades muy definidas...

Con Álvaro Ginel y Antonio Cañizares podemos afirmar:

A. Ginel ⁶⁷	A. Cañizares ⁶⁸
"La tradición cristiana ha mantenido siempre que la fe no es un hecho de la naturaleza. No se adquiere la fe por el hecho de existir; creer es admitir que ocurre en mi existencia un aconteci-	"La tradición cristiana ha mantenido siempre que la fe no es un hecho de 'naturaleza'. No se adquiere la fe por el hecho de existir; creer es admitir que en

⁶⁶ Cf. V. M^a PEDROSA, *Causas de la escasez de grupos de catequesis de adultos*, en *Sínite* 106 (1994) 330-332.

⁶⁷ A. GINEL VIELVA, *La iniciación cristiana como lugar especial de la formación del lenguaje religioso*, en *Teología y Catequesis* 4 (1982) 514-515.

⁶⁸ A. CAÑIZARES LLOVERA, *Los sacramentos de iniciación cristiana*, en *Teología y Catequesis* 28 (1988) 632.

miento. Creer es pasar al evangelio, entrar en el misterio de Cristo⁶⁹. El evangelio no es puro conocimiento intelectual; si hay iniciación cristiana es porque la fe no se enseña, sino que se propone y se confiesa. [...] 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 Señor⁷⁰".

mi existencia ocurre un acontecimiento por el que mi vida es incorporada a Jesucristo y vive *en Él* y *desde Él*, que se inserta y queda incorporada a una historia salvadora y de gracia que me antecede. Creer es *pasar* al Evangelio, entrar en el misterio de Cristo, incorporarse a esa Historia de salvación, cuyo centro y plenitud es Cristo. Si hay iniciación cristiana es porque la fe se propone y confiesa, se recibe como don y se vive en la comunidad de los que antes de nosotros y con nosotros creen, en la Iglesia.

Este don de la pura gracia de Dios que implica un nuevo nacimiento está en la base de la iniciación cristiana y de la identidad en ella 'de algún modo se origina'.

Hablar de iniciación en el cristianismo es tratar de la manera por la que una persona, en su marco determinado, con un apoyo y a través de medios propios, adquiere la identidad cristiana que se interioriza verdaderamente como un don del Señor, y que implica la entrada en el misterio de Cristo y de la Iglesia".

MANUEL BERJÓN MARTÍNEZ, OSA
Iquitos (Perú)

⁶⁹ Está citando a H. Bourgeois y a P.-M. Gy.

⁷⁰ Vuelve a citar a H. Bourgeois.

LIBROS

Sagrada Escritura

BASLEZ, M. F., *Bibbia e Storia. Giudaismo, ellenismo, cristianesimo* (= Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 8). Edizione italiana a cura di Corinne Bonnet. Paideia editrice, Brescia 2002, 23 x 15 cm. 389 pp.

No es infrecuente que una serie de comentarios o de introducciones a los libros bíblicos incorpore algunos volúmenes como suplementos que traten temas históricos, metodológicos etc. que los comentarios más ceñidos al texto no puede ofrecer. El presente volumen se incluye en una introducción al estudio de la Biblia como suplemento adicional. Como el título indica, el libro trata temas históricos. El campo elegido por la autora, profesora de historia antigua en la Universidad de Paris XII, es el periodo del judaísmo que va desde las conquistas de Alejandro Magno hasta la destrucción de Jerusalén. El género literario elegido es el del ensayo y no el de manual. En realidad el libro es un conjunto de ensayos sobre la historia cultural y religiosa del periodo señalado. De los nueve capítulos de los que se compone el libro, cuatro tratan del judaísmo y cinco del cristianismo. En el primer cap. se trata de la traducción de los LXX, una aventura del pensamiento de gran alcance. Fue hecha entre dos mundos, el judío y el griego y es ella misma testigo de un mundo cultural lleno de interferencias entre ambas culturas. Bajo este punto de vista hace una lectura de la literatura surgida en esta época: Qohelet, Tobías y Sirácida, Daniel, Ester, Macabeos. Usa en su exposición todos los datos judíos y paganos en cuyo terreno la autora es una especialista. De esta manera consigue recomponer el ambiente cultural de unos y otros, cómo se ven en sus relaciones mutuas, los cambios de mentalidad, las dificultades que encontraban los judíos para vivir en la diáspora, etc. La exposición resulta amena y la obra está llena de erudición. El capítulo dedicado a Qumrán es interesante; en medio de las discusiones modernas sobre la identificación de los qumranitas la autora muestra una prudencia exquisita y no teme separarse de las opiniones que por repetirse constantemente son más aceptadas. Los otros cinco capítulos tratan del cristianismo: el ambiente en que se desenvuelve Jesucristo, examina los grandes grupos de tradiciones acerca de Jesús (milagros, parábolas), pasión y muerte. A continuación trata del origen e historia social de la iglesia de Jerusalén y su extensión, su apertura helenista y romana. El intento es reconstruir las circunstancias históricas, pero no los sucesos políticos, sino el ambiente social y cultural. Como la obra no proviene de una exegeta de oficio, su punto de vista resulta atrayente y llamativo. Al final añade una bibliografía comentada muy orientadora y termina con diversos índices de gran utilidad.- C. MIELGO.

REIMUTH, T., *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias* (=Orbis Biblicus et Orientalis, 183). Universitätsverlag Freiburg- Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 2002, 23 x 16 cm., XIII, 383 pp.

El libro presenta un análisis detallado de las “memorias” de Nehemías. Dos objetivos se fija el autor: Delimitar el relato, examinar la forma literaria y el contenido. En segundo lugar estudiar en qué tradiciones se integra el libro y qué relaciones mantiene con otros libros del A. T. Antes de nada el autor fija los presupuestos de los que parte. Esdras y Crónicas son dos obras independientes. Por tanto la lectura de Nehemías se hace prescindiendo del Cronista. No obstante, analiza aquellos textos que manifiestan contactos con el Cronista. Además, aunque es posible que Esdras y Nehemías sean un libro solo, pueden leerse independientemente. En todo caso Nehemías no presupone a Esdras. Por tanto el libro se limita a Nehemías.

El método histórico-crítico es el usado por el autor, prestando mayor atención de lo que es habitual a la construcción narrativa de los relatos. Los diferentes capítulos se articulan todos de la misma manera. En cada uno se analiza una perícopa del libro conforme al mismo esquema: en primer lugar se presenta la traducción con unas breves anotaciones de crítica textual. A continuación se hace un examen detallado de la estructura, estilo y vocabulario. Bajo el epígrafe “tradición y recepción” se discuten las relaciones temáticas del texto con otros libros del A. T. Luego trata de la construcción de la sección estudiada y cómo ésta se halla orientada hacia el objetivo del relato en su totalidad. Al final resume brevemente los resultados. Casi todos los capítulos van acompañados de algún “excursus” donde un problema es tratado con mayor detención.

La conclusión del libro más clara es que las memorias de Nehemías se componen de dos partes: Hay un relato de *construcción de las murallas* (1,1-4,17; 6,1-7,5; 12,27-43) y unas *memorias de Nehemías* (Neh 5,1-19; 13,4-31). Estructura, estilo, vocabulario son diferentes. Pienso que el autor lo ha probado suficientemente. Se presenta ahora el problema acerca del origen del relato. ¿Son independientes, unidos solo redaccionalmente al final? ¿O uno procede del otro como su desarrollo orgánico? Dada la diferencia de posiciones de Nehemías con el entorno, el autor considera que se trata de dos relatos. Nehemías habría escrito el relato de construcción que es presentada como una etapa importante de la restauración del pueblo como entidad política y no solo como comunidad religiosa y así mismo como una medida autorizada por las autoridades persas. En cambio, en las memorias se habla de reformas interiores que no son aceptadas de buena gana por los dirigentes y el alto clero. Precisamente esta resistencia encontrada fue el motivo por el que se escribieron: resaltar lo mucho que hizo Nehemías en favor del pueblo, como frecuentemente se indica. El primero se habría compuesto durante el mandato de Nehemías mientras que el segundo, una vez terminada la actividad de Nehemías, en el último cuarto del siglo V. Tras la combinación redaccional de los dos relatos, el autor cree distinguir otras dos elaboraciones. Es interesante el estudio de la tradición-recepción del relato de Nehemías. Es aquí donde se expone el mundo de ideas en que se mueve el libro. Y también la influencia de Neh en otros textos del A. T. en temas discutidos en el posexilismo, como el sábado, matrimonios mixtos, ingresos de los levitas y sacerdotes, etc.– C. MIELGO.

WHITLOCK, J., *Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Briefen* (=Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 98). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002, 23 x 25 cm., XVI. 508 pp.

Actualmente no son numerosos los libros sobre la inspiración publicados por escrituristas ni en el campo católico ni en el protestante. El autor merece el reconocimiento de profesores y de alumnos de la introducción a la Escritura. El tema de esta disertación es la inspiración en el antiguo Judaísmo y en San Pablo. Precisamente estas son las dos partes del libro, precedidas de un capítulo introductorio en el que se presenta el panorama de la investigación hasta este momento. Esta revisión es muy completa. Nota el autor que en los estudios sobre San Pablo, hoy tan numerosos, a la idea que tiene el apóstol sobre la inspiración se le presta escasa atención. Algunos ni la tienen en cuenta, otros muy poco, debido, quizá, a que San Pablo no trata teóricamente del papel del espíritu en la Escritura. Es manifiesto y admitido por todos, que para Pablo el Espíritu juega un gran papel en la interpretación de la Biblia. Pero precisamente la interpretación en el Espíritu que hace San Pablo supone una idea de la esencia de la Escritura, que, a juicio del autor, no se ha estudiado hasta ahora. El objeto del libro es, pues, exponer el papel del Espíritu en el origen y en la interpretación de la Biblia y cómo ambos conceptos están íntimamente unidos. De tal manera que la interpretación debe hacerse en el mismo Espíritu que le dio origen; frase que el autor repite varias veces y que como es sabido procede de San Jerónimo y usó también el Concilio Vaticano II.

En la primera parte trata de la idea de la inspiración en el judaísmo: A. T. Apocalíptica, Filón, Qumran, Flavio Josefo, Rabinismo. En cuanto al primer campo es acertada la distinción que hace el autor entre inspiración profética e inspiración sapiencial. La primera se basa en su unión con Moisés. Los profetas tienen el mismo espíritu que Moisés. En este contexto la inspiración no es una especulación sobre el origen de los libros sino una afirmación sobre la pertenencia del escrito a la tradición. Luego expone la inspiración sapiencial. A partir del destierro, la sabiduría y el espíritu se identifican, o si se quiere, el profeta se hace escriba. Al mismo tiempo el espíritu se moraliza y se intelectualiza. Ello significa la muerte de la profecía y el ascenso del escriba. La inspiración sapiencial se ve en la misma línea que la profética, aunque en un escalón más bajo. La inspiración sapiencial se ve como don de Dios, pero el don natural del sabio y el propio esfuerzo se incluyen en la inspiración. La apocalíptica ve también con cierta distancia a la antigua profecía. A través del ayuno y la oración consiguen alcanzar la interpretación inspirada de la S. Escritura. Sobre la exposición de Filón cabe señalar que el autor no cree que el judío alejandrino atribuya a Moisés y a los profetas una inspiración extática, y ello a pesar de la terminología tomada de Platón. Nada de particular sobre Qumran, sino es la afirmación que los libros propios de la secta gozaban de autoridad según fuera su relación con la Escritura. En Flavio Josefo se observa por primera vez la relación mutua entre inspiración y escritos sagrados y su pertenencia al canon. La inspiración se atribuye a las figuras antiguas. La actual es meramente interpretativa. Típica de los Rabinos es la afirmación de la diferencia neta entre la Torá y los profetas. Al ser la ley preexistente no pudo venir por medio de profetas, sino directamente de Moisés. La inspiración de los profetas se relaciona con el espíritu que es un modo de manifestarse Dios y que frecuentemente tiene ver con el anuncio anticipado. Como conclusión de la primera parte afirma el autor que en el origen de la formación de los libros sagrados no fue determinante la inspiración del autor sino el hecho de que fueron considerados los libros como acordes con la tradición mosaica. La inspira-

ción del profeta es una afirmación más tardía y con ella se quería defender el origen divino del mensaje. En este sentido apologético Filón y Flavio Josefo hablan de la inspiración.

En la segunda parte el autor recoge la doctrina de San Pablo sobre al inspiración. En los nombres dados a la Escritura, en las fórmulas de introducción, en los libros usados, en los métodos exegéticos Pablo está de acuerdo con el mundo judío, como no podía ser de otra manera. Se nota especialmente cercanía con los rabinos. A continuación al autor estudia cada una de las citas que hace Pablo del A. T. No teoriza sobre el origen y la inspiración de la escritura. Desde luego no tiene una idea extática de la inspiración como se ve por los métodos de interpretación que usa. Los cambios que introduce en los textos citados del A.T., manifiestan que no cree en la inspiración verbal. A continuación en dos capítulos, los más importantes de todo el libro, el autor expone la inspiración sapiencial en Pablo y la interpretación pneumática de la Escritura. La sabiduría y el espíritu ya identificados en el A. T. son la base de la doctrina de Pablo en este tema. Pablo democratiza la acción del espíritu que no es una cualidad excelsa de algunos, sino don de Dios para los bautizados. De esta manera el cristiano forma parte del cuerpo de Cristo. Como la sabiduría penetra el mundo de la misma manera el espíritu penetra el cuerpo de la iglesia. La comunidad es el lugar de la inspiración ¿Cómo entiende Pablo la interpretación de la Escritura? En Damasco Pablo aprendió a leer la Biblia de un modo nuevo, precisamente la lectura en el espíritu. No hay interpretación recta que no preceda del espíritu, como no hay conocimiento de Cristo sin la acción del espíritu. El cristiano sabe distinguir con el espíritu lo que viene y no viene del Dios. En un capítulo final compara los resultados obtenidos con tres presentaciones recientes de la doctrina de la inspiración, procedentes dos de ellas de autores de tradición protestante y la tercera de tradición católica. Los dos primeros son Paul J. Achtemeier. Y I. Howard. El autor católico es H. Gabel, a quien se le debe un libro que es sin duda la mejor exposición actual de la inspiración. Whitlock se considera más próximo a Gabel, debido a que éste fundamenta la inspiración en la doctrina del espíritu en la iglesia. El libro merece la atención de los especialistas en San Pablo como también de los eclesiólogos.- C. MIELGO.

ZENGER, E. (Hrs.), *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Oriente, im Judentum und in Christentum* (=Herders Biblische Studien 36). Herder, Freiburg, etc., 2003, 24 x 16 cm, IX-319 pp.

El libro reúne las intervenciones de un coloquio celebrado en Münster en el mes de Diciembre de 2001 en torno al papel de la poesía religiosa como factor formativo de la mentalidad y cultura de las sociedades del Próximo Oriente. El título de libro insinúa el tema predominante de la reunión: *Ritual y Poesía*. Es una evidente alusión al debate presente en la investigación de los salmos. Gunkel pensó que los géneros literarios de los salmos proceden del culto, pero los salmos actuales son poesías espirituales e imitaciones libres, hechas para servir a la edificación y a la meditación. Mowinckel, por el contrario, afirmó lo contrario: los salmos actuales fueron compuestos para el culto y en él fueron ejecutados. Aunque el tema se siga discutiendo todavía, las perspectivas han cambiado bastante. Hoy se admite comúnmente que los salmos no son oraciones individuales estrictamente, sino formularios o repertorio de oraciones al servicio de los fieles. Bajo este punto de vista el lugar propio es el templo y el culto, donde van adquiriendo un valor cuasi sacramental y un sistema de valores de la religiosidad de los fieles. La mayor parte de los trabajos se centran en los salmos, concretamente los ponentes se repartieron los géneros literarios y en ese contexto estudian la relación entre poesía y rito; alguno fija su atención en los

rituales mesopotámicos; otros en el uso mágico de los salmos; solamente uno analiza el uso de los salmos en el cristianismo y por cierto en la iglesia copta. Como es normal en esta clase de libros, las intervenciones son desiguales, y no nos referimos al valor intelectual, sino a la diversidad de géneros literarios. Unos artículos son más formalistas, buscan más las estructuras del pensamiento; otros descienden más al contenido concreto y a las actitudes de los orantes, reconstruyendo esta manera los valores que la comunidad religiosa quería impulsar. En todos los artículos el lector encuentra reflexiones e ideas que enriquecerán su visión de los salmos. Todos ellos, además, van provistos de una selecta bibliografía que es de agradecer.– C. MIELGO.

LISS, H., *Die unerhörte Prophetie. Kommunikative Strukturen prophetischer Rede im Buch Yesha'yahu* (=Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 14). Evangelische Verlaganstalt, Leipzig 2003, 24 x 16 cm, 342 p.

El libro de Isaías ha sido uno de los más estudiados. Y a pesar de los esfuerzos, siempre surgen problemas que no acaban de ser resueltos. La autor de esta tesis trata de un tema singular. Dios manda a Isaías que debe predicar lo siguiente: “Escuchad bien, pero no entendad, ved bien, pero no comprended” (Isa 6,9). El papel del profeta es comunicar un mensaje, establecer con el pueblo mediante el lenguaje un canal de comunicación. La dificultad está que Dios manda Isaías impedir que comprendan. De tal manera que el lenguaje profético es la causa de la no comprensión por parte del pueblo. La predicación de Isaías fundamenta la dureza del corazón de los oyentes. El libro de Isaías está configurado como una estructura de no comunicación. Por lo general, la interpretación que se da es la siguiente: el texto se refiere al resultado de la predicación. Si el rey y el pueblo hubieran sido fieles, muy distintas hubieran sido las consecuencias. La idea que está debajo es que los caminos de Dios y el obrar humano son inseparables. Sin embargo, la contradicción señalada no queda anulada: ¿cómo puede un profeta predicar la no comprensión si lo que busca es precisamente la comunicación? El autor propone otra solución que extrae de la visión de Isaías del cap. 6. En el centro está la santidad de Dios que expresa la distancia entre Yahvé y el profeta. No hay comunicación posible. Isaías solo puede percibir la proximidad cuando es consciente de su distancia de Dios. La separación queda eliminada por la acción divina que crea una positiva comunicación. Desde este momento Isaías será permanentemente distinto del pueblo. La purificación señala una separación entre el profeta y el pueblo de *labios impuros*. Esta situación es la que explica la no comprensión del mensaje de Isaías. En los capítulos siguientes la autora descubre esta falta de comunicación en los textos de Isa 1-12 y 28-32. La autora trata de explicar que la comunicación tiene más importancia de la que parece. La palabra profética es la acción de Dios en la historia. Fuera de ella Dios no actúa. Precisamente Isaías habla del “plan” de Dios secreto que tiene un objetivo. El profeta habla de la superficie de la metahistoria que abarca el pasado y el futuro. Por el contrario la relación de Israel con Yahvé es siempre presente y manifiesta evidentemente rupturas desagradables. Por eso la perspectiva lineal y diacrónica del profeta no podía coincidir con las expectativas puntuales del pueblo. De esta manera los profetas descubrieron para las generaciones siguientes la posibilidad de reconocer el plan de Yahvé con su pueblo y posibilitó la duración de esta relación. Durante el periodo de esplendor del imperio asirio, sostenido por los oráculos proféticos, no tuvo dificultades con su dios Asur. Cuando Asiria pereció, también su dios cayó en el olvido. En Israel sucedió todo lo contrario. Esto se debe al descubrimiento de la “otredad” de Yahvé, y al monoteísmo ya

implícito entonces. Al final la autora ofrece un resumen en inglés, que resulta necesario, pues el libro no es de lectura fácil.– C. MIELGO.

COUTO, A., *Pentateuco. Caminho da Vida agraciada* (=Collecção Estudos Teologicos 13). Universidade Catolica editora, Lisboa 200, 23 x 15 cm, 201 pp.

Con relativa celeridad van apareciendo estos manuales programados por la facultad de teología de la Universidad católica de Lisboa. Están previstos 39 volúmenes por lo que al final serán una colección que presentarán todos los campos del saber teológico en manuales dirigidos a los estudiantes de teología. Este volumen es una introducción al Pentateuco. Trata los temas habituales que cabría esperar. Tiene tres partes. La primera trata del origen y formación del Pentateuco y de la Historia Deuteronomista. Tras un capítulo en que sincrónicamente se hace una descripción la estructura y de la temática de los libros, se pasa a estudiar al tema estrella: la composición del Pentateuco. Habla de las cuatro hipótesis antiguas y naturalmente de la nueva crítica en la que según el autor pueden distinguirse dos tendencias: la llamada opinión de Heidelberg, con R. Rendtorff (y otros) y la opinión de Münster con E. Zenger. El autor se siente más próximo a esta segunda y en incluso va más allá pues habla de una redacción J (de Jerusalén) que comienza en el tiempo de David –Salomón y se extiende durante todo el periodo monárquico. El autor repasa todas las leyendas y tradiciones de esta redacción impregnada de optimismo y de una ideología real fuerte. A continuación recoge las tradiciones de E. Aquí el autor es aún más seguidor de la hipótesis documentaria, pues mantiene la fecha generalmente atribuida a esta fuente. No he observado en ninguna parte alusión alguna a lo problemático de esta indagación de E. Más breve es con el D y el Dtr. De este último no se menciona que pudo haber tenido más de una redacción. Sobre P el autor se limita a indicar lo habitual, sin aludir al problema discutido de si fue un documento o una mera reelaboración de material anterior. La segunda parte es un repaso de las tradiciones bíblicas propias de Israel presentes en el Pentateuco: salida de Egipto, Sinaí, marcha por el desierto, diferencia y asentamiento de las tribus en Palestina y finalmente las tradiciones de los patriarcas. La reconstrucción histórica de estos acontecimientos es muy pintoresca. Conociendo el escepticismo creciente que domina hoy en la exégesis sobre las tradiciones anteriores a David, uno desearía más modestia. En la última parte hace una exégesis un tanto peculiar de la historia primitiva.– C. MIELGO.

CROSSAN, J. D., *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús* (=Panorama 1). Sal Terrae, Santander 2002, XL + 653 pp.

Este libro del famoso autor norteamericano, publicado en inglés en 1998 y traducido ahora al castellano, es la continuación de su obra *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, publicada en inglés en 1991 (traducción castellana en Crítica, Barcelona 1994 y 2000). Su objeto es realmente apasionante: la reconstrucción histórica del nacimiento del cristianismo, en las dos primeras décadas después de la muerte de Jesús, es decir, en el tiempo oscuro antes de la aparición de cartas de Pablo.

El autor insiste en la metodología para abordar el tema. Esa preocupación determina tanto la estructura como el contenido de la exposición. Resulta significativo que sólo en el prólogo (p. XIX-LX), es decir, como un asunto previo, se aborde el sentido de las expe-

riencias pascales. Desde la parte primera a la quinta (p. 1-235), aproximadamente la mitad de la obra, se tratan diversas cuestiones sobre el trasfondo del tema. La primera parte (p. 1-46) precisa el *por qué* del planteamiento de la cuestión histórica. En la segunda y tercera (p. 47-135) se aborda la compleja y decisiva cuestión sobre *dónde* encontrar las fuentes, analizando el paso de la transmisión oral a la escrita y el carácter y la interrelación de los documentos escritos canónicos y extracanónicos. Las partes cuarta y quinta (p. 137-235) están dedicadas al *cómo* estudiar el tema, por medio de la aplicación de un método interdisciplinar (sociología, antropología y arqueología). Se llega así al tratamiento del *qué* o de la reconstrucción histórica concreta de los orígenes cristianos, desde la parte sexta a la décima (p. 237-573). El autor distingue dos grandes corrientes en el nacimiento del cristiano. La primera (partes sexta, séptima y octava: p. 237-417), fundada en “la tradición de la vida de Jesús”, habría estado representada por las comunidades campesinas de la región de Galilea y de Siria, mantenidas por la interacción entre itinerantes y sedentarios y cuyos signos más importantes eran la sanación y la comida compartida. Sus testimonios serían el evangelio Q, el evangelio de Tomás y la Didajé. Su talante más antiguo, coincidente con el de Jesús histórico, estaría testificado en la tradición de los dichos comunes del evangelio Q, del evangelio de Tomás y de la Didajé. Habría sido el de la “escatología ética”, es decir, el de la negación del sistema social injusto y violento, por medio de la protesta activa y de la resistencia no violenta. Ese talante habría evolucionado hacia el de una “escatología apocalíptica” (redacción del evangelio Q) y hacia el de una “escatología ascética” esotérica (redacción del evangelio de Tomás). La segunda corriente (partes novena y décima: p. 419-573), fundada en “la tradición de la muerte de Jesús”, estaría representada por la comunidad de Jerusalén y el resto de comunidades urbanas, como las Damasco y Antioquía, que eran dependientes de ella, ya que “dirigía dos misiones principales, una para los judíos y otra para los paganos” (p. 467). En la práctica de la comida compartida comunitaria se descubriría la ligazón de esta corriente con el talante de transformación del sistema social injusto que aparecía en la primera. Pero lo específico de esta segunda corriente sería su concentración en la muerte y resurrección de Jesús. Ella habría sido la configuradora del relato sobre la muerte y resurrección, cuyo testimonio más antiguo estaría en un hipotético “evangelio de la cruz”, que sería el núcleo primitivo del actual evangelio apócrifo de Pedro y que presentaría tanto la pasión como la resurrección en una dimensión comunitaria. El epílogo de la obra (p. 575-586) es una reflexión sobre la imagen del Dios bíblico. El libro concluye con siete apéndices de elencos comparativos de textos (p. 587-605), la bibliografía (p. 607-632) y los índices analítico, onomástico y de textos (p. 633-653).

Se trata, sin duda, de una obra importante sobre el nacimiento del cristianismo. Hay que agradecer a la editorial Sal Terrae su publicación en castellano. El estilo es el típico del autor, siempre vivo e insinuante. También es agradable su tono, nunca impositivo y en diálogo continuo con los autores contemporáneos, ante todo los de su ámbito norteamericano y de habla inglesa. La secuencia de la exposición es coherente y trabada, aun dentro de las aparentes digresiones. El tratamiento de las diversas cuestiones no sigue el camino tópico, sino que a cada paso sorprende y evoca. Quizá ahí esté lo más significativo del libro: en los nuevos caminos que abre y en lo que sugiere, invitando a un nuevo planteamiento y a una nueva reflexión. Y eso es de agradecer, aunque no se esté de acuerdo con muchos de sus análisis particulares e incluso con su reconstrucción global de los orígenes cristianos. Dejando aparte puntos particulares, creo que la cuestión decisiva está en el análisis y valoración de las fuentes, ya que esto determina la reconstrucción histórica que se intenta. Dentro de este campo, quisiera señalar una incongruencia general que, a mi entender, tiene amplias consecuencias. Resulta un tanto sorprendente que el método de aná-

lisis sobre la historia de la tradición y formación que se aplica a la fuente Q (“evangelio Q” para el autor), al evangelio de Tomás, a la Didajé y al evangelio de Pedro no se aplique a otros escritos del NT. Concretamente, pienso que si se hubiera aplicado ese mismo método a los evangelios de Mc y de Jn, a las cartas de Pablo y al libro de Hech, quizá se hubiera llegado a una reconstrucción muy diferente de los orígenes cristianos (y de la misión de Jesús). Pero esto supondría escribir un nuevo libro, sin duda muy diferente del que se está reseñando. En todo caso, este hay que apreciarlo en los valores que tiene, que no son pocos.– SENÉN VIDAL.

MÜLLER, C. G., *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk* (=Herders Biblische Studien 31). Herder, Freiburg - Basel - Wien - Barcelona - Rom - New York 2001, XII + 395 pp.

El libro es la publicación del trabajo de oposición a cátedra presentado en la facultad de teología católica de la universidad de Würzburg. Su tema es el estudio de la figura de Juan Bautista en la obra lucana (Lc-Hech), aplicando el método del análisis narratológico. En una corta introducción (p. 1-9) se da una visión esquemática de la historia de la investigación. Sigue una parte sobre el método (p. 11- 71): teoría narratológica, técnicas de la caracterización de las personas (prosopografía) y de la comparación (synkrisis) en la literatura de la antigüedad, con especial atención a la obra de Plutarco, y aplicación de ellas en la obra lucana. La parte central y más amplia del libro (p. 73-293) está dedicada al análisis de todos los textos sobre Juan Bautista en Lc y Hech, estructurándolos en cuatro grandes bloques (vida no pública, actuación pública, reflexiones, muerte y efecto posterior). La atención del análisis se centra en la comparación entre las figuras Juan y de Jesús. Sigue una parte de compendio general y de evaluación de los datos (p. 295-310), señalando el carácter protagonista, junto a Jesús, que la figura de Juan tiene a lo largo de toda la obra lucana, desde la base de una perspectiva teocéntrica. En una última parte (p. 311-328) se recopilan textos de Plutarco, para ilustrar diversas técnicas narrativas. El libro concluye con la bibliografía (p. 331-377) y los índices de textos, de términos y de temas (p. 379-395).

La obra es clara en su estructura y en la secuencia de su exposición. Es también importante la amplitud de su campo a toda la obra lucana, incluido el libro de Hech. Es natural que su método de análisis narratológico limite la perspectiva al ámbito interno del relato lucano. Pero quizá se podrían haber delineado las consecuencias que los datos lucanos podrían tener para la reconstrucción histórica de la misión de Juan y de Jesús y para los orígenes de los grupos bautistas y cristianos. De todos modos, el análisis del libro contribuye a clarificar esas cuestiones, que han atraído la atención de la investigación de estos últimos años.– SENÉN VIDAL.

CROMACIO DE AQUILEYA, *Comentario al evangelio de Mateo*. Introducción, traducción y notas de José Granados, DCJM y Javier Nieva, DCJM. (=Biblioteca de Patristica, 58). Ciudad Nueva, Madrid 2002, 21,5 x 13, 446 pp.

Cromacio de Aquileya, obispo de la ciudad del norte de Italia asociada a su nombre a finales del s. IV y comienzos del V, probablemente es para muchos un ilustre desconocido. Pero, aunque no se cuenta entre los grandes Padres de la Iglesia, fue un personaje de

relieve en su época, conocido por su actividad a favor de la paz y unidad de la Iglesia, favorecido por la situación estratégica de su ciudad, y, sobre todo, por su esfuerzo por reconciliar a dos viejos amigos, Rufino y Jerónimo, a la vez que impulsaba su actividad intelectual. Su producción literaria fue limitada, homilética o de origen homilético como es el caso del comentario del evangelio de san Mateo, ahora publicado por primera vez en español.

La introducción introduce al lector sucesivamente en el agitado contexto eclesial e imperial en que le tocó vivir, en la historia cristiana de Aquileya y en la figura de Cromacio mismo. En un segundo momento la atención se centra ya sobre el comentario al evangelio de Mateo: características generales, fuentes, estado del texto, de buena parte del cual sólo en los últimos tiempos se le ha restituido la paternidad. Una consideración más detenida se reserva a su exégesis, caracterizada por la lectura del texto en un doble plano: el literal y el alegórico, dato que, junto con otros, revela una clara gran dependencia de la tradición exegética alejandrina. Como peculiaridad de Cromacio, el autor señala el dar casi siempre la preferencia a los aspectos comunitarios sobre los individuales en la exégesis de los textos. Por último señala los principales contenidos de carácter teológico presentes en los tratados: más que original, Cromacio es un autor que sabe recoger múltiples tradiciones, formular con precisión la fe y acertar en la fórmula que refute la herejía. La mayor parte de las notas que acompañan la traducción son referencias bíblicas; en cuanto a las demás, la mayor parte son remisiones a otros pasajes o textos del mismo Cromacio o de otros exegetas antiguos; siempre muy breves. La obra concluye con los índices bíblico, de autores y de nombres y materias.— P. DE LUIS.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 11. Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas*. Obra preparada por G. Bray, Ciudad Nueva, Madrid 2002, 24 x 17,5, 362 pp.

La colección presenta ya su undécimo volumen, dedicado a las Cartas Católicas. Como es lógico, sigue fundamentalmente fiel a los criterios que han presidido la edición de los volúmenes precedentes. Al prólogo que da la razón de una obra de estas características y el objetivo que pretende, siguen las instrucciones para el uso adecuado de la obra. La introducción a las cartas las presenta sobre todo en relación con los Padres, sin que falten cuestiones más generales como la referida al autor de las mismas, defendiendo posiciones más bien conservadoras. En cuanto a los textos en sí mismos, precede el pasaje del texto bíblico que va a ser comentado, sigue una síntesis elemental del contenido de los comentarios y, finalmente, llegan estos. Por lo que se refiere a san Agustín, sorprende el pobre recurso a sus *Tractatus* sobre la Primera Carta de san Juan, prefiriendo, cuando existen, textos procedentes de otros escritos del santo. La obra incluye un valioso índice de materias.— P. DE LUIS.

LEÓN-DUFOUR, Xavier, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2002, 24 x 15,5, 625 pp.

Mediante el presente diccionario, este erudito francés ha intentado hacer accesible al lector moderno términos y conceptos del NT, teniendo en cuenta las culturas y los estratos de pensamiento semitas y griegos subyacentes. Es consciente de las limitaciones de cualquier diccionario, dado que se trata de una recopilación de palabras dispuesta por

orden alfabético que ofrece unas reseñas atentas a seguir el significado de las palabras, pero por eso mismo separadas unas de otras. Por ello se remite constantemente a *La Introducción* a fin de que el lector pueda completar o situar el tema tratado con una visión de síntesis. El número de voces incluido es elevado pretendiendo dar información al lector sobre diversos campos. Los artículos llevan dos registros: el texto corriente y una serie de referencias para quien desee profundizar en el término. Se ofrecen cuadros y mapas que deben facilitar la visión panorámica de algunos temas. El diccionario ofrece un cuadro amplio de los conocimientos elementales que necesita todo lector del NT para su comprensión, por lo que bien pudiera ser una herramienta de trabajo del cristiano de a pie.— D. A. CINEIRA.

SCHMID, Hansjörg, *Gegner im 1. Johannesbrief. Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem* (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 159), Kohlhammer, Stuttgart 2002, 24 x 16, 335 pp.

La cuestión de los enemigos ha sido considerada por algunos estudios como la clave de interpretación para toda la 1 Jn, aunque expresamente los enemigos vienen mencionados sólo en dos pasajes (2,18-27; 4,1-6). En confrontación con la intertextualidad, con el constructivismo radical y con la teoría de sistema propuesta por Nilas Luhmanns, Schmid propone un nuevo modelo textual y lo aplica a 1 Jn. Partiendo de una “lectura no polémica” de los escritos joánicos, defiende la tesis de que el tipo de lectura no polémica hace más justicia a los textos de 1 Jn que la que propone la historia de la comunidad: El constructo de los enemigos se comprende y entiende como un fenómeno de separación autoreferencial del sistema de significados joánicos y, por tanto, como una estrategia en la construcción de la autoidentidad. Por ello, en la primera parte intentará reelaborar un modelo textual especial para el corpus joánico que resumirá la cuestión de la enemigos desde un punto de vista teórico textual. A continuación ofrece un análisis detallado de los textos donde aparecen los enemigos, comenzando por los pasajes más claros para pasar a otros más discutidos (tema 2). Prosigue con la presentación de los objetivos principales de 1 Jn, dentro de los cuales se debe enmarcar el tema de los enemigos. La cuestión ética es el tema central de 1 Jn y los textos cristológicos están en función de la ética (2,18-27; 4,1-6). Del mismo modo, el tema de los enemigos tiene una función aseguradora de la salvación. El topos de los enemigos está instrumentalizado en función de consolidar cuestiones éticas, lo que representa un impulso para reflexiones internas. La deficiencia cristológica de los enemigos muestra que es urgente superar cualquier deficiencia ética. La mirada retrospectiva a la problemática cristológica anima al lector a superar la problemática ética. El papel de los enemigos como referente, se utilizará sólo puntualmente y de forma calculada. Las deficiencias cristológicas se atribuyen al paradigma de enemigo y la problemática cristológica sirve como conflicto representativo y área de proyección para la problemática ética, que es lo que en realidad preocupa al lector de 1 Jn. La imagen de los enemigos no juega un papel propio, sino que está en función de algo más importante: la ética, la cual deriva de la cristología y de la teología. Tanto Cristo (1 Jn 3,16) como Dios (4,11) son modelos éticos.

El libro finaliza con una síntesis de los resultados concretos, así como con el impacto del texto de 1 Jn y su repercusión en la historia de la tradición. El libro constituye una visión iluminadora para hacer resaltar el tema central y subordinar otros argumentos en función de los esenciales.— D. A. CINEIRA.

HENGEL, Martín, *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III* (= WUNT 141), J.C.B. Mohr, Tübingen 2002, 24 x 16, 587 pp.

Se trata de una recopilación de 11 artículos, que el autor ya ha publicado en los últimos 25 años. Han sido revisados o ampliados para esta nueva edición. Tres de los artículos más amplios, "Pablo y la apocalíptica" (p 302-417), "Pablo, Israel y la Iglesia" (418-472) y "Pablo y la cuestión de la gnosis precristiana" (473-510), no habían sido publicados hasta la fecha. Los trabajos relacionados con S. Pablo se refieren fundamentalmente al ámbito helenista de Jerusalén, como punto de partida del apóstol, a sus primeros pasos dentro del cristianismo, a su cristología, a su relación con el judaísmo del cual procedía. Aquí juega un papel especial su origen farisaico y la apocalíptica que influyó de forma decisiva en Pablo y en el cristianismo primitivo. Pablo era un apocalíptico, en cuanto que todo el cristianismo primitivo, y así también el apóstol, se caracteriza por ser apocalíptico por algunos rasgos distintivos: la cristología que esperaba la manifestación de Dios al final de los tiempos, por su autocomprensión como pueblo escogido de Dios de los salvados y por su intensa esperanza. El Apóstol es el único judío, junto con el vidente del Apocalipsis del que conservamos un relato auténtico en primera persona sobre un viaje al cielo y es el único testimonio que narra la aparición del resucitado que le sucedió a sí mismo. Pablo se imaginó el drama final de una forma muy viva y dinámica. La comprensión temporal paulina constituye una unidad llena de tensión cuyos diferentes aspectos, relacionados entre ellos (lo que podría denominarse dialéctica múltiple) no debe ser reducida a favor de un único modo temporal, sea éste el futuro, el presente o el futuro, el momento de la decisión o también una eternidad atemporal. También el significado central de la problemática de la ley y la intensidad de sus expectativas escatológicas están en relación con sus raíces judías. Hengel defiende, y creo que con razón, que no se puede hablar de una gnosis precristiana que influyera sobre Pablo, por tanto considera las hipótesis de Bultmann y Schmithals como un camino exegético, teológico e histórico erróneo. El origen de la gnosis la sitúa en Antioquía o Alejandría en el siglo II d.C.

Los últimos dos artículos están dedicados a la crítica de la carta de Santiago a Pablo y a la autoridad del hermano del Señor en el cristianismo primitivo. Muchas de sus interpretaciones sobre Pablo precristiano ya se han hecho populares por haber aparecido en libros muy conocidos (cf. M. Hengel-A.M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntten Jahre des Apostels*). Es de valorar la gran aportación de conocimientos que tiene el autor, aunque en algunos casos mantenga una visión conservadora sobre la persona de Pablo.- D. A. CINEIRA.

GRÄSSER, Erich, *Forschung zur Apostelgeschichte* (= WUNT 137), Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 24 x 16, 359 pp.

El autor presenta una panorámica de los estudios sobre Hechos de los Apóstoles después de los años 50 hasta 1985, es decir se centra en la época de oro de los estudios lucanos. La mayor parte del contenido del libro ya ha visto con anterioridad la luz en diversas revistas, por lo que se trata prácticamente de una recopilación de artículos. La gran cantidad de bibliografía que ha aparecido sobre Hechos hace difícil presentar una visión global de la investigación actual. El autor quiere ofrecer una retrospectiva para subrayar y resaltar las cuestiones que todavía están sin resolver y dejar constancia de los resultados y las tendencias, que permitan una descripción de las posiciones actuales sobre la investigación. La mayor parte de los problemas todavía no han encontrado una solución satisfacto-

ria. Del mismo modo, llega a constatar que a pesar de la disposición al diálogo actual existe todavía entre los estudiosos un profundo disenso no sólo entre las posiciones de la interpretación crítica lucana mayoritaria en Alemania y la interpretación más conservadora de los países anglosajones, sino que incluso dentro de la misma investigación alemana se ve dicha polaridad. Las discusiones se constatan en la historia de la redacción, en la teología de Lucas, en la discusión sobre la valor histórico de Hechos (el problema de la parusía), la relación de la Iglesia e Israel, la problemática de las fuentes usadas por el autor de Hechos. Los intentos para aislar y determinar las fuentes que Lucas usó han sido infructuosos y es cuestionable que se pueda llegar alguna vez a progresar en esta dirección. Este estudio muestra que en el transcurso de la investigación se tiene la impresión de que en ciertos aspectos se ha olvidado o no se ha prestado suficiente atención a lo que los predecesores ya habían dicho o escrito sobre el juicio negativo o positivo de Hechos. Por tanto, mucho de lo que se dice en la investigación moderna sobre el tema, no es más que repetir lo que otros ya han dicho, aunque siempre se puede adquirir nuevas perspectivas.

Para la cuestión de la escatología, parece que se llega a la siguiente conclusión: “la esperanza cercana ha desaparecido y la parusía no constituye un problema. Lucas sustituye la esperanza apocalíptica de la comunidad primitiva y la escatología cristológica de Pablo por el esquema de la historia de la salvación de la promesa y el cumplimiento, en el que la escatología también tiene su puesto, es decir, como lugar nuevo en el marco externo de su proyecto de historia de la salvación. Es de agradecer al autor la panorámica transmitida de los estudios sobre Hechos para ver los intentos de solución de grandes eruditos propuestos en los años 50-80, y como obra de historia y de recordatorio es loable, pero creo que las nuevas perspectivas sociológicas, psicológicas... arrojan nueva luz para comprender mejor aspectos oscuros de Hechos, aunque muchos temas tal vez no tengan solución. El libro puede tener un interés para ser almacenado en estanterías, pero una persona que quiera hacer un estudio sobre Hechos pretenderá buscar las nuevas aportaciones, por lo que es cuestionable la necesidad de “recopilar” tal obra. ¡Uno podría llegar a pensar que una serie de prestigio bíblico internacional o el editor ya no tienen nuevas cosas para publicar y se recrean en el pasado!— D. A. CINEIRA.

VOLLENWEIDER, Samuel, *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (=WUNT 144), Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 24 x 16, 425 pp.

Este tomo contiene una recopilación de 17 estudios provenientes en su mayor parte de los años 90. El autor los ha agrupado en tres grandes apartados. I.- Comienzos de la cristología: consta de 7 artículos. Los tres primeros están dedicados al trasfondo histórico-religioso de la cristología cristiana primitiva, en cuanto que tratan a) de la cristología de los ángeles mostrando, para ello la relación del monoteísmo y de la cristología, b) de Cristo como sabiduría dentro del contexto sapiencial del judaísmo primitivo y c) de la Imago Dei de Jesús. Los tres capítulos ayudan a comprender mejor el relato de visión Lc 10,18 (“vi caer a Satanás como un rayo del cielo”), único dentro de la tradición sinóptica. Este texto no hay que entenderlo como una lucha de Jesús contra Satanás y su reino, sino desde el trasfondo de TestSal 20. En Lc se trata de un suceso escatológico que ya ha ocurrido y es un resultado de la llegada del reino de Dios y no de una batalla de Jesús. Otro artículo se centra en la comprensión de la muerte de Jesús en la cruz como un sacrificio expiatorio, lo cual tiene amplias implicaciones culturales y antropológicas. No sólo se tratarán los puntos esenciales del camino de la muerte de Jesús, sino también la multitud de

significados de su muerte. Otro artículo viene dedicado a las visiones de las tradiciones de Pascua y las interpreta como un cambio existencial en la conciencia de los apóstoles. La confrontación de Dios y la muerte y las manifestaciones del poder creador de Dios prueban ser los modelos teológicos centrales. El autor busca los desarrollos y manifestaciones teológicas de las tradiciones neotestamentarias con sus trasfondos y las pone en relación con la imagen escatológica del mundo, aunque no tiene en cuenta el horizonte de comprensión y de experiencia actual. La primera parte finaliza con un escrito sobre el antijudaísmo en el NT (1 Tes 2,14-16; Mt 27,20-26; Jn 8,37-47), donde el autor muestra su compromiso en el diálogo judeo-cristiano.

El segundo grupo de artículos viene dedicado a la teología paulina. El primer título se centra en el significado apocalíptico del pensamiento paulino. Después de exponer lo que significaba la apocalíptica judía, presenta el cambio de paradigma en Pablo: la configuración, fundada cristológicamente, del presente y futuro, la teología de la justificación y la teología de la cruz, la apertura al futuro, el presente escatológico con su correspondiente nueva percepción, la integración de la historia, el significado del momento presente con motivo de la anticipación del futuro y la compresión del tiempo resultante. Continúa con dos trabajos sobre la pneumatología de Pablo, uno desde la perspectiva antropológica y otro desde la eclesiología. Ambos se caracterizan porque se plantean nuevos interrogantes a textos paulinos desde la antropología y desde la sociedad moderna. También confronta textos místicos paulinos (Gal 2,19; 2Cor 4,7-18) con expresiones paralelas del budismo para mostrar semejanzas y diferencias, lo que muestra la apertura del autor frente a la nueva problemática actual del diálogo interreligioso. Otro artículo estudia la comprensión de Pablo (Fil 1,21-26) sobre la alternativa de muerte-vida, relacionada con el modelo retórico de sincresis, y que en el caso de Pablo finaliza en una preferencia por la vida basada en la cristología. También analiza Fil 2,6 desde el trasfondo histórico-religioso, por lo que se ha de interpretar negativamente ("robo") y no como una expresión idiomática. La tercera sección, con tres artículos, está dedicada a temas escatológicos: la apocalíptica del mensaje joánico, al gnosticismo moderno y a la reencarnación según las viejas concepciones europeas, lo cual constituye hoy una alternativa atractiva a la fe en la resurrección.

Samuel relaciona en estos estudios el análisis histórico-religioso y filosófico con un planteamiento hermenéutico orientado a la relevancia de los textos del NT para el mundo moderno. Como es lógico, en una colección de artículos, falta un hilo conductor y armonizador, pero muchos de sus artículos son iluminadores para la comprensión de los textos o de los temas estudiados.— D. A. CINEIRA.

THEOBALD, Michael, *Herrenworte im Johannesevangelium* (=HBS 34), Freiburg i.B., Herder 2002, 24 x 16, 663 pp.

Este voluminoso estudio sobre las palabras del Señor en Jn está dividido en cuatro grandes apartados. A) El enigma de los discursos de revelación joánicos. Tareas y cuestionamientos de la problemática: En la búsqueda de las palabras de Jesús, no se trata de una cuestión del Jesús histórico, sino en primera línea se intenta una mejor comprensión de la concepción joánica, es decir, concretar la forma especial que caracterizan las composiciones de los discursos y diálogos joánicos. El método de argumentación es como una escalera de espiral, continuamente regresando al punto de inicio pero siempre más hacia arriba hasta llegar al final. ¿Qué leyes de construcción sigue la composición de los discursos? ¿Qué hermenéutica se esconde detrás de ella? Los capítulos 3-8 están dedicados al análisis de las palabras centrales y espera ofrecer una explicación sobre los factores histórico-reli-

giosos que son utilizados para la plasmación de la cristología en la escuela joánica. Las “palabras del Señor” son testimonio de esa cristología, aunque eso no excluye que se puedan reconocer puntos de contacto de la tradición joánica y el Jesús histórico, aunque no es el objetivo fundamental del libro.

Parte B: “Palabras del Señor con base sinóptica”. Compara los dichos de Jn con los que tienen una correspondencia en la tradición sinóptica. Llega a la conclusión de que no se puede demostrar que E (evangelista) hubiera copiado o creado sus dichos sinópticos de alguno de los evangelios sinópticos. Tampoco es demostrable que R (redactor) ya utilizó e incluyó tradiciones sinópticas en el Ev-Jn. Lo que a primera vista aparece como una cercanía especial a Mt, en un análisis detallado se muestra como un parentesco con las tradiciones recibidas en Mt (provenientes de Q). Los dichos “sinópticos” que aparecen en Jn, no proceden de los evangelios sinópticos sino que hay que considerarlos como tradiciones paralelas y catalogarlos en el ámbito de los materiales preevangélicos. La comunidad joánica tiene que ser considerada como tradente de dichos antiguos; de ella recibió E su material de dichos y aquí recibieron también su impronta pre-joánica como se puede reconocer de las características concretas de la fraseología. Algunos de estos dichos son auténticos de Jesús (3,3.5; 13,16; 13,20 y 14,13s). Llama la atención que tradentes de los logia se entendieron como los últimos enviados y misioneros de Jesús para Israel. Por tanto, la vinculación que relaciona a la comunidad joánica con los inicios del movimiento de Jesús son las tradiciones de envío de los mensajeros de Jesús. La comunidad joánica funciona como filtro de los dichos antiguos antes de que fueran recibidos por E o R.

No se debe presuponer una simple polaridad de los logia sinópticos en las fuentes escritas por una parte, y los logia sinópticos en el Ev-Jn por otra, sino que hubo una capa intermedia, que remite a la comunidad joánica: aquí vivieron los logia sinópticos (independientemente de su testimonio en los evangelios sinópticos), fueron perfeccionados, traducidos, comentados críticamente y ensalzados. Durante este proceso adquirieron una impronta lingüística joánica propia, antes de que fueran conservados por E y R en el libro de la comunidad de los círculos joánicos. Nuestro autor se muestra cauteloso ante la afirmación de algunos estudiosos sobre la “extraterritorialidad” de los círculos joánicos respecto al resto de la comunidad cristiana primitiva. La parte III estudia las palabras propias de la tradición joánica según el género: “yo soy”, “parábolas”, “dichos sapienciales”, “promesas y dichos de consuelo”; y la parte IV expone “las líneas de desarrollo joánico”.

Creo que el libro ha logrado mostrar la evolución de los “dichos del Señor” en la tradición joánica. Delinea la hermenéutica literaria y teológica del evangelista con el material que llegó a sus manos. Asimismo, intenta descubrir los orígenes de una cristología joánica tan elevada y explicar el modo de superar el trauma causado por la expulsión de las comunidades joánicas de la sinagoga.– D.A. CINEIRA.

OWCZAREK, Ch., *Sons of the Most High. Love of Enemies in Luke-Acts: Teaching and Practice*, Paulines, Nairobi 2002, 21 x 14, 360 pp.

En África, el continente con el mayor número de cristianos hoy, se experimentó hace poco menos de una década el increíble genocidio inter tribal en un país mayoritariamente cristiano. Este nefasto acontecimiento fue uno de los motivos, escribe el autor de este libro que es su disertación doctoral en la Universidad Gregoriana, para elegir y estudiar a fondo la instrucción de Jesús sobre el amor de los enemigos. Textos lucanos tratan el tema en manera tan especial que si no los hubiéramos tenido, habríamos perdido un aspecto importante de los dichos y hechos de Jesús. Lo específico de la instrucción de Jesús

–amar a los enemigos– consiste, entre otros, en dos aspectos: omisión de la reciprocidad e *imitatio Dei*. Jesús no pide a sus discípulos practicar el amor de los enemigos para que eso sea en alguna manera provechoso para ellos; el cristiano ama a sus enemigos en imitación de Dios quien es misericordioso y “bueno con los ingratos y los perversos”. Y la practica llevará a los cristianos a ser “hijos del Altísimo” (Lc 6,35). Este mensaje central de Lucas se deja desarrollar desde el contexto bíblico y cultural del cristianismo antiguo que el autor emprende en el primer capítulo, seguido por una historia de la interpretación del enseñanza *amar a los enemigos*. Mientras los capítulos tres y cuatro se dedican a la exégesis del pasaje lucano sobre el tema, los demás (cinco y seis) amplían la perspectiva para incluir la parábola del buen samaritano, el padre nuestro, la oración de Esteban por sus perseguidores, etc. Los resúmenes que concluyen los capítulos, la bibliografía y los índices ayudan al lector a seguir bien el argumento a ampliar su conocimiento. Es un buen libro no solamente como ayuda pastoral sino también como reflexión sobre la propia fe cristiana.– P. PANDIMAKIL.

TÁBET, M. A., *Introducción general a la Biblia* (= Colección Pelicano, manuales y ensayos para el estudio de la Teología). Ed. Palabra, Madrid 2003, 21 x 13, 720 pp.

La personalidad y preparación del autor avalan ya de por sí esta obra: venezolano, de origen libanés, es doctor en Matemáticas, en Sagrada Teología y en Filología bíblica. Actualmente es profesor de exégesis bíblica y de historia de la exégesis, a la vez que miembro de diversas asociaciones bíblicas internacionales. Se trata de un manual, que responde al título, y que aborda en profundidad los grandes temas del origen de los libros sagrados, la relación entre Escritura y revelación, las nociones de inspiración, verdad y santidad de la Biblia, la formación del canon y la historia del texto. Especialmente útil para todos aquellos que empiezan a tener sus primeros contactos, con el estudio bíblico de una manera sistemática. El libro nos ofrece un curso de carácter prevalentemente teológico en el que fe y razón, sabiduría teológica y ciencia humana, prospectiva sobrenatural y lógica natural se entrelazan armoniosamente, como indica el mismo autor en la Introducción. Un poco floja nos parece la Parte V: *Historia de la exégesis* (pp. 603-671), especialmente el capítulo dedicado a la historia de la exégesis cristiana, tema de máxima actualidad. Por lo demás, el manual está documentado, con abundante bibliografía y buen índice de nombres.– L. FERNÁNDEZ.

Teología

GISEL, P. & TÉTAZ, J.-M. (eds.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changement des contextes socio-culturels, requêtes réflexive*, Labor et fides, Genève, 2002, 22.5 x 14.7, 414 pp.

Esta colección de artículos sobre el fenómeno religioso desde las perspectivas histórica, cultural, social, antropológica, filosófica y teológica busca no solamente poner de relieve aspectos centrales como el conflicto entre particularidad y universalidad, teorías sobre la religión, etc., sino también comprender la modernidad occidental dentro de sí mismo. Como la introducción clarifica, el objetivo consiste en captar tanto la ‘teoría’ como la ‘religión’ en una nueva perspectiva; es decir, por un lado, superar la descripción esencia-

lista y por el otro, ofrecer una teoría crítica de la religión. El libro cumple esta tarea en tres secciones, la primera de las cuales se dedica a analizar la noción 'religión'. Entre los cuatro artículos que consta esta sección, dos abordan la cuestión desde la perspectiva filosófica, mientras los demás examinan el concepto de la religión como ritualismo y religión civil. Ha de destacarse el primer artículo, que basándose en Habermas y Wittgenstein, propone una posible teoría de la religión cuyo centro se sitúa en la 'imagen' entendida como símbolo tanto expresivo y normativo, como crítico y transformante. La segunda sección, que consta de siete artículos, aborda la cuestión sobre la religión desde las perspectivas contemporáneas de las varias ciencias de la religión, ya mencionadas arriba. A pesar de las distinciones entre las disciplinas, estas se complementan mutuamente: la antropología religiosa y la fenomenología de la religión por un lado, y la psicología de la religión y la sociología de la religión por el otro; su común denominador sería la historia de las religiones. Entre los estudios de este apartado se ha de destacar aquel sobre el monoteísmo, donde el autor pone de relieve la negación típica del monoteísmo por lo que se deja concebir como la contra-religión. El tercero y último apartado, que consta de cuatro contribuciones, trata del conflicto interdisciplinario que inevitablemente surge de la especialización aspirada por las disciplinas sobre religión: tanto el método como la meta pueden crear conflictos dada la específica racionalidad perseguida por las ciencias de las religiones. Pero la interdisciplinariedad se impone frecuentemente con provecho para la ciencia. Desde esta perspectiva ha de destacarse el artículo sobre la radicalización de la exigencia ética que hace ver la especial contribución de la teología. En su conjunto, todas las contribuciones –que son, excepto cuatro, originales– ayudan al lector para profundizar su conocimiento del sentido y función de la religión hoy. El libro, que consta de un índice de nombres y lista de colaboradores, es de fácil lectura y muy provechosa.– P. PANDIMAKIL.

CIPRIANI, R. - MURA, G. (eds.), *Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione*, Urbaniana University Press, Roma 2002, 24 x 17, 800 pp.

Ponencias e intervenciones del congreso internacional sobre el fenómeno religioso hoy, celebrado por las fechas 7-8 de Septiembre de 2000, en Roma constituyen este libro. Las ponencias de la sesión temática se colocan bajo los títulos: filosofía y fenomenología de la religión; individuo, valores y las religiones; crisis de la religión; educación, comunicación y religión; feminismo y las religiones; misticismo y las religiones; cuerpo, nacimiento, muerte y las religiones; arte y las religiones; y peregrinaje, jubileo y las religiones. Vistas, conocidas y analizadas así desde varias perspectivas y en manifestaciones diversas, ofrecen las religiones el campo que la Iglesia debe afrontar en su tarea misionera. Precisamente la evangelización fue el objeto de los organizadores –Pontificia Universidad Urbaniana, Pontificio Ateneo Antonianum y la Universidad Roma Tre– como lo indica Spreafico, rector de la Urbaniana, en su presentación. Según este espíritu, la cultura universitaria debe ofrecer un '*sapere forte*' contra la débil ciencia contemporánea, para instalar un humanismo integral que respeta toda la persona. En una u otra manera todos los estudios comparten este espíritu que se verifica en la sección siguiente, una mesa redonda. Consta de ponencias interdisciplinarias e interreligiosas que nos hace ver, p.e., el papel que juega el *homo oeconomicus*, el fundamentalismo, o los nuevos movimientos religiosos, etc. El aspecto teológico y el desafío al cristianismo se encuentran en la sección de relaciones que sirve como trasfondo de todo el argumento. Dado que es un libro que abraza numerosos aspectos sobre el *homo religiosus*, escrito por varios expertos, hubiera sido deseable al menos un índice cuya falta es notable. Tampoco informa sobre los autores. No obstante puede servir

para consulta sobre la situación religiosa del mundo hodierno desde la perspectiva católica.– P. PANDIMAKIL.

LÖNNING, Per, *Is Christ a Christian? On Inter-Religious Dialogue and Intra-Religious Horizon*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, Göttingen, 23.7 x 16, 254 pp.

El interés puesto en el dialogo interreligioso después del Vaticano II ha suscitado hasta hoy tan numerosos estudios sobre el tema, que al parecer queda poco nuevo que decir sobre ello. En cambio, este libro nos muestra que todavía hay campos para investigar, especialmente para clarificar el concepto. El dialogo interreligioso ha de tener lugar en un contexto intra religioso, pues todo dialogo entre las religiones dará fruto sólo si está valorado y sustentado dentro y por las religiones en diálogo. La dimensión 'intra' constituye así un elemento indispensable para la apertura hacia 'extra'. Desde esta perspectiva el autor aborda brevemente la historia, las expectativas y el fundamento conceptual del dialogo interreligioso. A esto sigue un amplio análisis, por un lado, de la situación actual que comprende las tendencias marcadas por inclusivismo, exclusivismo y pluralismo, y, por el otro, de la respuesta dada por las religiones como el Islam, el Budismo, el Hinduismo y el Judaísmo. En ambos casos, el autor deja ver su propia postura que es abierta, critica y fiel a su fe cristiana. Los últimos dos capítulos se dedican a orientaciones bíblicas y la dialéctica implícita en dialogo. La propuesta dialéctica requiere de todas las religiones practicar tanto una auto-estimación como una auto-critica para expresar y proyectar su especificidad al terreno interreligioso. Eso, argumenta el autor, puede preparar un verdadero dialogo interreligioso. El libro, provisto de una bibliografía e índice onomástico, hace una buena introducción al dialogo interreligioso desde la perspectiva ecuménica, y al mismo tiempo invita a seria reflexión sobre el tema.– P. PANDIMAKIL.

MOOREN, Th., *Gewürzstrasse des Glaubens. Ein interreligiöses Tagebuch*, Oros Verlag, Altenberge 2001, 21 x 15, 324 pp.

Este libro, que se presenta como un diario, pretende ofrecer una misionología narrativa siguiendo el itinerario de los grandes descubridores del siglo decimoquinto y más adelante. Narra por eso los preparativos en Portugal que toman forma concreta en África, continúan en la India y terminan en Suramérica donde Tahití ocupa un lugar especial. Como explica el autor en su prefacio, lo principal de este diario misionológico consiste en poner de relieve el itinerario personal hacia Dios – *itinerarium mentis in Deum* (Buena-ventura)– que deja descubrir los vestigios de Dios en el otro, facilitando así un dialogo interreligioso conducido en total libertad para descubrir y experimentar la hondura de la propia fe. Todo ello surge de la *pasión* –entusiasmo y sufrimiento– por el otro que corre por todo el texto. Pero, ¿qué centra la misionología aquí? Reflexionando sobre el papel que jugó la inquisición en Portugal, el autor hace ver que la misión *ad extra* y *ad intra* no tendrá ningún sentido si se entiende exclusivamente como conversión y expansión del territorio cristiano; la misión debe ser hoy para interiorizar y profundizar la propia fe, como ya la concibió Francisco de Asís. Esta conclusión está corroborada por el análisis de la misión en África, que en vez de ser servicio sincero e incondicional, ha degradado lamentablemente en un despojo humano a través de la esclavitud, colonialismo, capitalismo sostenido por fortificación, segregación, etc. que aún hoy el monoteísmo, al estilo de R. Girard

llegaría a promover. Es diferente la situación de la India, que a pesar de ser colonizada por cuatro potencias navales nunca se convirtió como objeto de misión.

El autor destaca justamente los experimentos conducidos por de Nobili y Le Saux, pero quedan al margen; el elefante hindú, que logró echar fuera a su concurrente, fue solamente rozado. Y paradójicamente, este –el budismo–, opina el autor, sería la única voz esperanzadora desde Asia. Finalmente en las Indias –que al parecer reflejan Europa– la evangelización ha logrado algo: unificación de los pueblos por las lenguas de los conquistadores. Esto reclama que no sea nunca más la opresión; pero eso será realidad sólo si logra una re-evangelización, que consiste en hacer la religión cristiana relevante en todos los niveles. Relevante sería el cristianismo no como religión de estado, sino como vivencia basada en el evangelio, que no deja reducirse a una ética pura o un elitismo. Es la relevancia que requiere la inculturación; y no hay inculturación sin una pérdida. En su conjunto, este libro –que consta tanto de una bibliografía selecta como de múltiples ilustraciones pintadas por el autor mismo– busca pintar la misionología globalmente con pinceladas maestras, tomadas desde la historia, antropología, historia de las religiones, literatura, etc. que hace ver que ni el dialogo interreligioso, ni la inculturación, ni la teología de las religiones deben seguir un camino uniforme, ya sea oficial ya sea radical, sino uno de autocrítica y reflexión evangélica. Para hacerlo debe mojarse: penetrarse en los mundos ajenos, variopintos, confusos y desequilibrados; el autor lo hace. Donde y cuando uno se atreva a dar este salto, puede emerger la misionología narrativa.– P. PANDIMAKIL.

BUONO, G., *Missiology. Theology and Praxis*, Paulines, Nairobi, 2002, 21 x 14, 263 pp.

Si aún después de un siglo de su comienzo como disciplina académica uno se confunde de qué trata la misionología, basta ver este libro que se presenta como manual actualizado desde la perspectiva católica. Surgida en el ámbito protestante, la misionología, consta esencialmente, de dos dimensiones: una teórica y otra práctica; mientras la primera hace llegar el mensaje de Jesús a todos, la segunda conduce a todos al Padre a través de Jesús. Como reflexión teológico-sistemática sobre la misión, la misionología es una ciencia reciente aunque sus raíces lleguen hasta Ramon Llull. El capítulo primero se ocupa en breve sobre este aspecto histórico, mientras el segundo elabora el concepto de la misión. Los demás diez capítulos se dedican a temas centrales de la disciplina, que en su conjunto constituye lo que tiene que ser entendido como misionología. Estos son: fundamentos bíblicos, teología, espiritualidad, contexto histórico, inculturación y dialogo interreligioso, acción pastoral, derecho misionero, vocación misionera, animación, cooperación, e institutos y organizaciones misioneras.

Una novedad en este elenco de temas consiste en la inclusión de las organizaciones/institutos que desde el primer momento desempeñaron un papel importante en la actividad misionera. No obstante su brevedad, la presentación de los temas es concisa, acompañada con una buena bibliografía, e índices de autores y temas. Y la conclusión menciona algunos problemas que tocan la tarea misionera en el siglo XXI. En general, es un manual según la perspectiva oficial de la Iglesia Católica, y de consecuencia concibe la misionología como disciplina bajo la tutela del *magisterium* y encargada para promover la fe en Jesucristo. Ciertamente, es una postura válida; pero hay que preguntar: si no existe otra manera de practicar la disciplina, como parte de ciencias humanas ¿No sería, entonces, la misionología más interdisciplinaria, asignando un papel más central a la antropología y la teología de las religiones? Pues, de lo contrario, la misionología se reduce a una disciplina parroquial, propagandista y carente de auto-crítica.– P. PANDIMAKIL.

NJOROGE WA NGUGI, J., *Creation in "The Catechism of the Catholic Church." A Basis for Catechesis in Post-Colonial Africa*, Paulines, Nairobi 2002, 21 x 14, 319 pp.

Este libro que estudia a fondo el nuevo catecismo de la iglesia católica y busca aplicar el concepto de la creación a favor del catecismo africano es la tesis doctoral del autor, presentada a la Universidad Católica de Washington. El argumento principal es sencillo: la Iglesia contemporánea africana debe dejar atrás el modelo exodico, aunque le había servido durante el periodo de lucha contra el colonialismo y para liberarse del mismo, y adoptar el modelo de la creación que facilita la integración de varios pueblos en una nación. La tarea de la Iglesia, y consecuentemente la del catecismo, consiste en construir la nación post-colonial basándose en el concepto cristiano sobre la creación. El libro busca, entonces, no solamente recuperar el concepto de la creación para la teología cristiana, sino también establecer la solidaridad y responsabilidad humana gracias al reconocimiento de Dios como autor de toda creación. Esta dimensión ética que surge de la fe hace el vínculo inalienable entre los pueblos. El libro que consta de nueve capítulos se divide en dos partes: la primera analiza la situación religiosa del África post-colonial, haciendo especial referencia a dos teólogos, J. N. K. Mugambi de Kenia y C. Villa-Vicencio de Sudáfrica; la segunda se ocupa del nuevo catecismo católico y del concepto de creación. Provista de una buena bibliografía y resumen al fin de los capítulos, este libro es una meritoria contribución a la creciente literatura teológica en y sobre África.— P. PANDIMAKIL.

RODRÍGUEZ PANIZO, P. - QUINZÁ, X. (eds.), *Cristianismo y religiones*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2002, 19.5 x 17, 324 pp.

Este libro recoge la mayoría de las contribuciones del Seminario Interno sobre "Fe cristiana y religiones: ¿Qué aporta y recibe la fe cristiana del amplio mundo de las religiones?", que tuvo lugar de enero de 1998 a junio de 1999 en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. En nueve capítulos se tratan temas actuales como pluralismo religioso, inculturación occidental, dialogo interreligioso, cuestiones cristológicas y soteriológicas, que inciden en religiones como el judaísmo, el budismo y el cristianismo. Mientras el ensayo sobre el pluralismo religioso (capítulo primero) introduce al lector en la problemática, dándole un conciso resumen e indicaciones bibliográficas importantes, los capítulos 2-5 tratan temas concretos: la contribución de M. Abé, budista japonés, sobre el concepto vaciarse y trascender; el concepto filosófico-religioso de la reencarnación, que en su forma occidental, resulta ser una egología del mundo joven e industrial; la cuestión de verdad en el pensamiento del judío F. Rosenzweig; y el incesto en la legislación levítica. Entre los demás capítulos que tratan cuestiones de teología dogmática cristiana, excepto el octavo que resume desde los documentos eclesiales las iniciativas tomadas por el magisterio para el dialogo interreligioso, se ha de destacar la contribución eclesiológica sobre la salvación. El concepto agustiniano de *Ecclesia ab Abel* expresa, según el autor, tanto la universalidad como la eclesialidad de la salvación, incluyendo al mismo tiempo a los no católicos y los no cristianos en el místico cuerpo de Cristo que es la Iglesia. "La idea de *Ecclesia ab Abel* puede servir de abrazadera entre esas dos llamadas, "llamada a la salvación por la gracia de Dios" y "llamada a la unidad católica del pueblo de Dios". Esto sería también la postura del Vat. II, pero no dice cómo los no cristianos pueden ser asociados al misterio pascual de Jesucristo. Publicado en la serie 'Religiones en Dialogo', este libro sirve para ampliar las perspectivas con reflexiones válidas y fundadas. P. PANDIMAKIL.

LINK, Ch., *In welchen Sinne sind theologische Aussagen wahr?. Zum Streit zwischen Glaube und Wissen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003, 14,5 x 22, 265 pp.

El tema tan traído y llevado de la verdad de la fe y la verdad de la ciencia es presentado de nuevo en esta obra del Dr. Link, donde se van desarrollando, desde la historia clásica hasta nuestros días la temática, llegando a conclusiones que siempre pueden estar mejor elaboradas, ya que entra de por medio el pensar tanto científico, como el filosófico y el teológico. Es cierto que la verdad filosófica y la verdad teológica no siempre han seguido derroteros idénticos, aunque muchas veces hayan llegado a encontrarse en ciertas reflexiones tanto de filósofos, como de los teólogos. No así la verdad científica, ya que se parte de presupuestos diferentes, aunque la filosofía de la ciencia hoy vaya por otros derroteros, que llevan a un posible diálogo con el pensar filosófico y especialmente teológico. Los presupuestos de la fe siguen las líneas de la historia de la salvación y de la revelación positiva ofreciendo perspectivas más comprometidas en un encuentro con el campo de la ciencia. Creer y saber están condenados a entenderse, como nos va demostrando los análisis actuales sobre la estructuración del origen de ambos principios del conocimiento. El autor reflexiona sobre el tema, consciente de que quizás haya que cambiar los paradigmas de interpretación de los lenguajes, tanto de la fe como de la ciencia. Bienvenidas obras de este calibre, que nos hacen replantear algunos de los fundamentos en los cuales estaba basada la afirmación de la verdad de las proposiciones de la fe cristiana.— C. MORÁN

LORIZIO, G., *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, 15 x 22,5, 408 pp.

Mucho se ha escrito y se sigue escribiendo en torno al tema central de la teología fundamental del “dar razón de la fe que habita en el creyente”. El autor sigue investigando en esta línea, siendo consciente de que la lógica de la fe debe seguir itinerarios de credibilidad de la revelación y razonabilidad de la fe, como creemos que se da en la revelación del Dios de Jesucristo. Ahora se trata de ver la trascendencia y concreción de esos supuestos en la conciencia del creyente contemporáneo, reflexionando sobre los presupuestos tanto de tipo metafísico, ámbito filosófico, como de tipo contextual religioso, viendo la posibilidad de un diálogo entre las distintas religiones y de las diferentes expresiones culturales en la actualidad, donde el retorno de lo sagrado parece hacerse realidad común en estas sociedades secularizadas. Y un tercer momento como algo obligatorio se cifrará en repensar la realidad de la misma revelación judeo-cristiana en su etapa constituyente, centrando la reflexión en el aspecto sacramental, donde no puede faltar el tema de la historia como contexto natural del hacerse presente Dios en medio de los hombres, llegando a su cúlmen en Cristo Jesús. A través de todas estas preocupaciones el autor recoge preocupaciones de autores que le han precedido como Henri Bouillard, que a su vez entronca con la línea de pensamiento de Blondel, Laberthònniere y anteriormente el pensamiento de Rosmini. Buen camino y que necesita ser recorrido de nuevo para que el mensaje de Jesús siga siendo mensaje con sentido para el hombre de nuestro tiempo, superando la objetividad desencarnada y partiendo del sujeto como punto de referencia para llegar a encontrar en él esas huellas de trascendencia, ya que no en vano la imagen de Dios sigue presente en su vida.— C. MORÁN

MEYENDORFF, J., *Teología Bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, Edic. Cristiandad, Madrid 2002, 20,5 x 13, 433 pp.

Suele decirse que más vale tarde que nunca. El dicho es perfectamente aplicable a la traducción al español de este libro que, publicado por primera vez en 1974, es un clásico en la materia. Por tratarse de “teología bizantina” alguien podría pensar que la obra tiene sólo el valor que cabe asignar a la teología histórica, considerando que el imperio bizantino desapareció en el ya lejano 1453. Pero, si grande es su valor histórico, no es menor su valor de actualidad. Sólo es preciso advertir que la moderna Iglesia Ortodoxa se identifica con la tradición teológica y espiritual bizantina; que en los últimos tiempos ha ido tomando una conciencia aun más viva de esa identidad, después de un largo período en que se dejó influenciar por la teología occidental, período valorado por algunos como una especie de “cautividad babilónica”.

El subtítulo refleja bien sus dos partes, una histórica y otra doctrinal. La teología bizantina se fraguó en un marco específico, presentado en la primera parte: la nueva situación surgida del concilio de Calcedonia, la luchas cristológicas, la crisis iconoclasta, las tensiones entre monjes y humanistas, la fuerza de la teología monástica, las fuentes canónicas en relación con la eclesiología, el cisma entre Oriente y Occidente y el vigor de su liturgia. La parte doctrinal se centra en los temas teológicos más importantes: la doctrina de la creación, la antropología, la cristología, la pneumatología, la doctrina trinitaria, la teología sacramentaria, la Eucaristía y la Iglesia en el mundo. En estos temas se concentra la que, según el autor, constituye la corriente fundamental de la teología bizantina, corriente que parte de los Padres griegos del s. IV y pasando por san Cirilo de Alejandría y san Máximo el Confesor, desemboca en el siglo XIV en el humanismo cristiano Gregorio Palamás, opuesto a cualquier concepción del hombre que lo considere como un ser autónomo o “profano”.

La exposición trasluce a cada paso la extraordinaria competencia, unida a una notable claridad, de J. M., sin duda uno de los más grandes teólogos de ortodoxos del siglo recién concluido. Cómo es fácil suponer, la contraposición con la teología occidental es constante a lo largo de la obra; constata las diferencias, juzgadas a menudo, no siempre, como deficiencias de esta, pero sin ánimo alguno de polemizar y sin dudar en reconocer, cuando es el caso, la inconsistencia de los argumentos aducidos por lo bizantinos en las determinadas controversias teológicas antioccidentales. A propósito de la tradición bizantina misma, de una parte, rechaza opiniones muy extendidas como, por ejemplo, su inspiración platónica; de hecho, la Iglesia bizantina rechazó el humanismo platónico; de otra, junto a sus muchos aspectos positivos, muestra también sus inconsecuencias (p.e., con la relación a la metodología misionera de los santos Cirilo y Metodios entre los eslavos), sus incoherencias (p.e., respecto de la lógica interna de la eclesiología eucarística), sus carencias (p.e., falta de un sentido de responsabilidad directa por la historia en cuanto tal), o los graves peligros que corrió (p. e., por la rendición del elemento institucional a los dictados del emperador), etc.

Quien esté interesado en el tema encontrará la obra de agradable lectura. La traducción corre fluida y en general está bien hecha. No obstante, no faltan descuidos: en p. 364, donde se lee “*posibilidad* de reducirlas a categorías estáticas”, hay que leer *imposibilidad*. Como error significativo, desde el punto de vista ortodoxo, hay que considerar la traducción repetida de “The Triune God” por “El Dios uno y trino”. Esta versión refleja una mentalidad latina y, a la vez, traiciona el pensamiento ortodoxo en uno de sus pilares: el dar la precedencia a la trinidad de Personas sobre la unidad de esencia. La obra concluye con un útil índice analítico.— P. DE LUIS.

HAUSAMMANN, S., *Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie im 4./5. Jahrhundert. Bd. 3. Gottes Dreiheit - des menschen Freiheit. Trinitätslehre. Anfänge des Mönchtums. Augustin und Augustinismus*, Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn 2003, 22 x 14, 512 pp.

Tras abarcar los cuatro primeros siglos de la historia y la teología de la Iglesia antigua en dos publicaciones, dedicadas respectivamente a la literatura cristiana primitiva (*Frühchristliche Schriftsteller*) y al desarrollo del cristianismo hasta la era constantiniana (*Verfolgungs - und Wendezeit der Kirche*), en este tomo se trata la edad de oro de la patrística. La prof. Suzanne Hausammann completa con él los dos anteriores de su cuidado proyecto de estudio. Con un abundante aparato crítico, en este volumen, el más grueso de los tres, la autora desarrolla los que considera los tres grandes temas centrales del período (s.IV y comienzos del s.V), indicados en el subtítulo y que le sirven de hilo estructurador de la obra: la doctrina trinitaria, los orígenes de monacato y la figura de San Agustín y su herencia.

El dogma trinitario se va a fraguar en el magisterio de la Iglesia a lo largo del s.IV en el tiempo que va desde la primera fase de la controversia arriana (318) hasta el I concilio de Constantinopla (381). La autora va recorriendo los acontecimientos que marcan las etapas de este proceso: el surgir del arrianismo, el concilio de Nicea (325), la recepción de Nicea (Sínodos posteriores y diversas corrientes teológicas con sus figuras emblemáticas), la cuestión del Espíritu Santo y el credo niceno-constantinopolitano. La presentación de este primer capítulo se completa con varios excursus sobre algunos autores: Eusebio de Nicomedia, Eusebio de Cesarea, Hilario de Poitiers, Atanasio de Alejandría, Marcelo de Ancira y Ambrosio de Milán.

El segundo capítulo muestra la génesis del monacato antiguo tanto en Oriente como en Occidente. Siguiendo un esquema expositivo de carácter geográfico, comienza con el monacato egipcio (Antonio, Pacomio) y sigue con el sirio (Efrén, Simeón estilita), el griego de Asia Menor (Eustasio de Sebaste, Basilio), el influjo del origenismo, para terminar con el monacato occidental (Paulino de Nola, Martín de Tours). En este último contexto la autora ofrece una documentada nota sobre el movimiento priscilianista.

El último capítulo, analiza la figura de San Agustín y el influjo de su pensamiento en la historia de la teología y del monacato occidental. Comienza repasando la vida y obra del obispo de Hipona: su pensamiento filosófico y teológico, su regla monástica y las polémicas donatista y pelagiana. Y tras presentar el monacato del sur de las galias (Juan Casiano, Cesareo de Arlés), termina con el monacato benedictino y su regla. Sobre el último punto hay un excursus sobre la investigación actual en torno a la conocida como "Regula Magistri".

Con la finalidad de facilitar el acceso de los lectores no especializados al vocabulario teológico, la autora ha introducido en el índice de autores referencias a algunos conceptos teológicos fundamentales-. R. SALA.

LÓPEZ DE MENESES, P. U., *Theosis, La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una Teología ecuménica de la Gracia* (=Colección Teológica 104), Eunsa, Pamplona 2001. 24 x 16, 408 pp.

Los Padres de los primeros siglos encarnan en una misma experiencia del Espíritu el orden moral, espiritual y religioso. El autor estudia la doctrina de la deificación de un modo general y da cuenta de la realidad evangélica. Divide su trabajo en cuatro secciones:

1ª sección: “*La Tradición del oriente cristiano*”. Insiste en esta sección de tres capítulos: Pneumatóforos o la theosis en la patrística oriental, la Mística de la luz o teología palamita de la civilización del hombre, Zoon Theoumenon o la divinización en la teología contemporánea. El autor insiste en que pocas tradiciones teológicas han conservado la coherencia de sus bases doctrinales como la tradición del Oriente cristiano, destinada a elevar al hombre a la contemplación y recogimiento en un Dios espiritual. Se sirve para ello de una relación espiritual y mística, basándose en que toda doctrina sobre el hombre gira en torno a su deificación.

2ª sección: “*Las tradiciones teológicas del occidente medieval*”. Comprende cuatro capítulos: Las tradiciones teológicas del occidente medieval, la ciencia de la theosis en Escoto Erígena, *unus spiritus cum Deo* o teología monástica de la unión con Dios y teología escolástica de la divinización. En este apartado expone, para la tradición latina, la soteriología agustiniana como teología principal. El genio de san Agustín acuña un molde antropológico que reforma a fondo el sentido de la “theosis” cristiana. En este nuevo marco el sentido patrístico oriental del hombre desaparece y deja paso a una antropología presidida por la noción de sustancia racional. La “theosis” queda entonces más orientada a la capacidad intencional de las potencias del hombre.

3ª sección: “*La tradición teológica protestante*”. Presenta estos apartados: Teología y crítica la “theosis” en el protestantismo liberal, protestantismo contemporáneo ante la deificación. Con el influjo de Lutero la teología protestante tuvo una nueva inflexión en muchas cuestiones capitales. Nos encontramos con los orígenes de una nueva tradición, la protestante, en la que la posibilidad de participar de la espiritualidad de esa teología es muy grande. La theosis nos permite deslindar las distintas antropologías que nacieron para la justificación de la fe.

4ª sección: “*Tradición católica posttridentina*”. Expone finalmente: La teología posttridentina de la gracia, el E. Santo y la divinización de la teología de renovación, humanismo y divinización en la teología contemporánea. El autor expresa que el distanciarse de lo protestante es uno de los rasgos que más ayuda a comprender lo que aconteció a partir de las enseñanzas de Trento. En el s. XIX la teología católica experimenta una grande renovación de dos grandes escuelas, la romana y la de Tubinga. La divinización vuelve a ser el centro de atención de la teología. El libro, denso, necesitaría expandirse mucho más para explicar toda la doctrina que expone.— S. GONZÁLEZ.

BRANDT, P.-Y., *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc* (=Novum Testamentum et Orbis Antiquus 50), Ed. Universitaires Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 23,5 x 15, 365 pp.

Estamos ante una relevante contribución a la investigación sobre el evangelio de S. Marcos. Se trata de una tesis doctoral presentada en el 2001 en la Facultad autónoma de teología protestante de la Universidad de Ginebra. El autor, especialista en Nuevo Testamento y doctor en psicología, siguiendo una rigurosa metodología ofrece una nueva aproximación a la cristología de Marcos en este trabajo sobre la identidad de Jesús.

Pese a experimentar correcciones de diverso alcance a lo largo del siglo pasado, lo cierto es que la “teoría del secreto mesiánico” (W. Wrede) todavía constituye la interpretación mayoritaria del evangelio de Marcos. Según esta teoría, Jesús, en la presentación de Marcos, opta deliberadamente por ocultar su identidad mesiánica hasta que en la cruz se revele su verdadero sentido. Esto conlleva una concepción implícita de la persona y su

identidad individual. Con este trabajo el autor desmonta completamente los presupuestos de la teoría del secreto mesiánico.

La tesis consta de cuatro partes. En la primera, el autor repasa críticamente los argumentos de Wrede y las principales reinterpretaciones propuestas con posterioridad (H.J. Ebeling, G. Minette de Tillesse, U. Luz, H. Räisänen, G. Theissen, T. Onuki). La segunda parte de la tesis está consagrada a reconstruir la concepción de la identidad individual dominante durante el primer siglo en el bajo mediterráneo. El modelo elaborado desde la antropología cultural (B. Malina y J. Neyrey) insiste en el papel del grupo en la configuración de la personalidad. Dando un paso adelante el autor precisa que ésta es atribuida por una "instancia superior" de autoridad. Se plantea así la necesidad de una interpretación alternativa al secreto que dé cuenta del proyecto marcano.

La tercera parte de la tesis está centrada sobre la identidad de Jesús. El autor procede en tres pasos. Se comienza analizando el plan del evangelio. En un segundo momento se estudia el tema a partir de los títulos cristológicos marcanos, descubriendo que la designación predilecta de Marcos para señalar la identidad de Jesús es "Hijo de Dios". Finalmente el interés se dirige específicamente al género literario del relato de la Transfiguración. Este relato comenta tipológicamente la filiación divina interpretándola de manera profética. Por último, en la cuarta parte, se estudia la identidad del discípulo-lector del evangelio a partir del tema de la incomprensión de los discípulos. El comportamiento manifestado por Jesús en la redacción de Marcos no es expresión de una estrategia particular, sino la actitud que se espera de un individuo que respeta las reglas vigentes de atribución de honor. En sus conclusiones el autor expone su hipótesis sobre el motivo del proyecto de Marcos: la necesidad de reivindicar la legitimidad de una tradición proveniente directamente de Jesús. Los destinatarios del evangelio serían extranjeros de origen pagano, al margen de los grupos judíos de donde provenían los primeros discípulos, no del campo de la misión paulina, sino de las colonias romanas del norte de Palestina (p. 321).

Junto a la bibliografía completa de la tesis, el libro contiene varios apéndices: un esquema detallado del plan de Mc, varios cuadros sinópticos e índices.– R. SALA.

FLORISTAN, C., (ed.), *Nuevo Diccionario de Pastoral*, San Pablo, Madrid 2002, 20 x 14, 1607 pp.

Se trata de un nuevo fruto del esfuerzo editorial de San Pablo. Una laboriosa obra de consulta dirigida por C. Floristán, que cuenta con la aportación del saber de sesenta especialistas de primera fila. Con una sola excepción (L. Boff), todos los colaboradores son españoles por lo que este diccionario lleva un sello inconfundible: representa la contribución de lo mejor de la teología española contemporánea al ámbito de la pastoral. Respecto a este magnífico plantel de firmas sólo cabe hacer una pequeña observación. Entre los colaboradores sólo hay dos mujeres: M. M. Pintos ("Feminismo") y T. León ("María"). Teniendo en cuenta que hoy su papel en las tareas pastorales es fundamental hubiera sido muy apropiado hacer oír más sus voces...y no sólo precisamente en los consabidos temas.

La presente publicación no surge de la nada. Recoge el testigo y amplía sustancialmente los *Conceptos fundamentales de pastoral* (Ediciones Cristiandad 1983), dirigida por el mismo Floristán junto con J. J. Tamayo, cuyos contenidos incorpora debidamente revisados y actualizados.

El diccionario nace con la vocación específica de convertirse en un instrumento de trabajo indispensable en la programación de los centros de pastoral, escuelas de formación, cursos... Quiere ser una fuente de información y estudio para todos aquellos inmer-

sos en las diversas tareas pastorales. Se han seleccionado 150 voces expuestas con un lenguaje asequible a los no especialistas en teología. Dado el carácter interdisciplinar de la publicación, el conjunto de entradas se puede clasificar en tres grupos: generales, teológicas y pastorales. El primero incluye las nociones que hacen referencia al contexto o entorno social donde se desarrolla la acción pastoral (p.e. "Increencia", "Ocio"). El segundo abarca aquellos términos que subyacen en la comprensión de la praxis cristiana como una disciplina teológica (p.e. "Jesucristo", "Iglesia"). Y el tercero está integrado por el vocabulario específico del campo pastoral (p.e. "Dinámica de grupos", "Transmisión de la fe"). Como es habitual en la colección de diccionarios de San Pablo el esquema de exposición de cada voz va precedido por un breve sumario y concluye con las notas y la bibliografía. – R. SALA.

COLLET, G., *".. Bis an die Grenzen der Erde." Grundfragen heutiger Missionswissenschaft*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 2002, 23,2 x 15,5, 284 pp.

Este libro consta de artículos (excepto uno) publicados por el autor en varias revistas y colecciones entre los años 1990 y 2001; trata temas misioneros que se organizan bajo tres títulos: perfil y función de la misionología, inculturación e identidad, y fragmentos de teología de la misión. Todos los artículos inciden en cuestiones actuales y, como el autor justamente indica en su prefacio, el concepto 'misión' –no obstante sus negativas asociaciones– no debe ser abandonado por la misionología contemporánea. La razón para eso ha de buscarse no solamente en la conciencia cristiana sino también en qué es lo que uno entiende como misión hoy. Qué debe ser la misión y la misionología hodierna constituye la pregunta de fondo de los primeros cinco ensayos, entre ellos se ha de destacar el artículo sobre la misionología católica, mientras los siguientes seis se dedican a la problemática de la inculturación. Desde la perspectiva de la iglesia local, p.e., africana, la teología debe abandonar el escolasticismo y, liberada de ello, abrazar el simbolismo para ser un verdadero y útil instrumento de salvación para la gente. En consecuencia, la inculturación no puede no ser que un mutuo aprendizaje para las iglesia local y universal. Reflexiones similares alrededor de la teología de la misión, llevan al autor a examinar en la tercera parte, que consta de cuatro artículos, el concepto de la nueva evangelización. El entusiasmo papal sobre la nueva o re-evangelización de Europa desconoce, no obstante su optima intención, los logros de la cultura europea en conjunto, ignora la herencia no cristiana, cuestiona la libertad individual y así culpabiliza a los que no comparten la ilusión de una Europa unida por el cristianismo. Aunque existe dentro la misma Iglesia otra imagen de Europa pluralista y prometedora, es el merito del autor llamar la atención sobre esta tendencia que puede crear un nuevo fanatismo cristiano. La misionología logra, así, una auto-crítica que la debe definir hoy en contraste con la auto-alabanza que se suele escuchar desde sus promotores. Precisamente por esta postura crítica y fundada, el libro de Collet, que consta también de un índice onomástico, sería una buena contribución para la misionología hoy.– P. PANDIMAKIL.

GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Al tercer día resucitó de entre los muertos (= Cruce 2)*, PPC, Madrid 2001, 22,5 x 11, 129 pp.

Con un lenguaje coloquial accesible a todos, lleno de narraciones y anécdotas tomadas de la vida actual, J.I. González Faus ofrece un magnífico comentario al artículo del

credo enunciado en el título. Consigue aproximar de forma sencilla a una cuestión compleja: ¿qué quiere decir eso de la Resurrección de Jesucristo? “Nunca, en ningún lugar y de nadie” se ha afirmado algo similar a lo que la fe cristiana profesa de Jesús.

El librito está destinado tanto a los no creyentes como a los creyentes. A los no creyentes para ayudarles a tener la mínima información sobre el tema que evite que opinen sin conocimiento de causa, poniéndose en evidencia, como suele ocurrir cuando se tratan hoy temas religiosos. Y se dirige también a esos creyentes que, “en asuntos de fe, salen muchas veces a la calle con aquel traje de marinerito, mostrando a la vez sus piernas peludas y sus cabezas entrecanas o entrecalvas”, como escribe el autor con mucha sorna.

En definitiva una obra de lectura fácil y amena. Al final, para quien quiera profundizar, el autor selecciona algunos títulos sobre el tema.— R. SALA

DELUZ, G., *La Résurrection de Jésus. Croire et comprendre* (= Essais Bibliques 33), Labor et Fides, Genève 2003, 22,5 x 14,5, 140 pp.

Este ensayo, de carácter divulgativo, tiene la finalidad de poner al lector medio en disposición de acoger gozosamente el mensaje cristiano de la Pascua. ¿Qué significa la resurrección de Jesús? Para el autor, el pastor suizo Gaston Deluz, se trata de un acontecimiento espiritual, al que tenemos acceso desde una experiencia personal de encuentro, si nos despojamos de prejuicios tanto fideístas como racionalistas. La experiencia pascual comporta dos elementos que se interrelacionan mutuamente: un aspecto empírico y objetivo, que la fe puede constatar; y otro trascendente y divino, de un evento que escapa a nuestro control.

Después de analizar el lenguaje y recorrer los testimonios neotestamentarios (kerygma, apariciones, tumba vacía...), “las palabras y los hechos”, el autor dedica el último capítulo a ofrecer una síntesis de lo descubierto. Porque para el creyente “vale más creer poco por convicción personal, que mucho por obligación”.

Sobre la cuestión de cómo encontrar hoy al Resucitado, a partir del relato de Emaús, se proponen las siguientes condiciones: conocer y meditar más las Escrituras, contar con la ayuda de testigos de Cristo que nos inspiren confianza y nos sirvan de guía, recuperar el lenguaje de los símbolos, el valor de la mediación eclesial y la comunión fraterna. Completa el texto una bibliografía actualizada sobre el tema.— R. SALA.

BRAMBILLA, F. G., *El Crucificado Resucitado. Resurrección de Jesús y fe de los discípulos* (=Verdad e Imagen 160), trad. J.M. Hernández, Sígueme, Salamanca 2003, 21 x 13,5, 366 pp.

Se trata de una exposición analítica que recoge de una forma orgánica y sistemática el resultado de los estudios más recientes en torno al tema de la Resurrección de Jesucristo. La obra se articula en dos partes que abordan por separado las dos grandes cuestiones a que hace referencia el subtítulo: el problema del origen de la fe pascual y la comprensión del acontecimiento mismo de la Resurrección. La versión española se ha realizado sobre la segunda edición italiana.

Según el prof. Brambilla, especialista en la cristología de E. Schillebeeckx, la segunda mitad del s. XX ha sido testigo de dos momentos especialmente relevantes para toda esta problemática. El primero hay que situarlo en los años 70 a raíz del debate provocado por la obra de W. Marxsen (1968). El segundo, inaugurado en los 90, ha dado lugar a una

intensa producción de títulos, que algunos han calificado como “nuevo debate sobre la Resurrección de Jesús” (*Newsweek*, 8 Abril 1996).

Sobre la génesis de la fe pascual, el autor pasa revista en 6 caps. a los dos principales posicionamientos sobre la cuestión: el de quienes ven en los testimonios de apariciones, en cuanto “fenómenos de visión”, el desencadenante decisivo (G. Lohfink, K. Rahner) y los que sitúan el origen de la fe de los discípulos en el Jesús prepascual (E. Schillebeeckx, R. Pesch, H. Verweyen). Tras exponer el “caso Lüdemann” (cap. 5), el autor se decanta por la primera posición (cap. 6).

La segunda parte aborda la Resurrección de Jesús como evento escatológico y de revelación, analizando sucesivamente en 4 caps. las perspectivas dialéctica (K. Barth), transcendental (K. Rahner), histórico-escatológica (W. Pannenberg, J. Moltmann) y trinitaria (H.U. von Balthasar, H. Kessler). En el cap. 11 el autor presenta su interpretación soteriológica como síntesis. Sigue el epílogo, una amplia bibliografía y un índice de autores.– R. SALA.

TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar la Resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003, 23 x 14,5, 372 pp.

Tomando en serio el cambio de paradigma cultural introducido por la Modernidad, A. Torres Queiruga continua con esta publicación, editada originalmente en gallego, su tarea de repensar los conceptos teológicos con el fin de hacer que la “fe común” resulte hoy culturalmente significativa y religiosamente vivencial. El autor ofrece aquí un tratamiento global sobre un tema, la Resurrección, ya abordado de forma parcial en algunos de sus trabajos precedentes (“Recuperar la experiencia de la resurrección”: *Sal Terrae* 70 (1982) 196-208; *Repensar la cristología*, Verbo Divino, Estella 1996, esp. 157-178). El libro está dividido en 6 capítulos. Los tres primeros presentan los presupuestos hermenéuticos del estudio y los tres últimos el desarrollo sistemático de la cuestión. En el Epílogo final se ofrece un resumen conclusivo.

La fe en la Resurrección, por su carácter central dentro del misterio cristiano, necesita una actualización continuada que posibilite en cada etapa histórica el despliegue de su dinamismo de vida y su fuerza de esperanza. Para situar adecuadamente hoy su tratamiento, el autor analiza su contexto original (fuentes bíblicas) y las claves de su comprensión actual, desde la distinción entre la realidad de la fe que se intenta comprender y la inevitable pluralidad de interpretaciones teológicas.

En su trabajo de reinterpretación Torres Queiruga repasa tres cuestiones básicas: el nacimiento de la fe en la Resurrección (cap.4), su contenido (cap.5) y sus consecuencias (cap.6). Quizás la aportación más valiosa del libro es la respuesta que da a la primera de las cuestiones. Entre los diversos factores que contribuyen a la génesis de la fe pascual, Torres Queiruga enmarca la novedad de lo acontecido en Jesús en continuidad (subtítulo) con la tradición veterotestamentaria de los mártires reivindicados por Dios. Frente a posiciones que subrayan la absoluta “ruptura” de la cruz, el autor muestra como la creencia en la resurrección anticipada de una persona concreta estaba ya presente en el ambiente judío de la época (cf. Mc 6,14-16). En consecuencia, no cree necesario tener que recurrir a los testimonios singulares de apariciones para buscar el origen de una fe cuya clave está ya presente en la muerte violenta de Jesús. Junto con algunos cuadros explicativos, el libro ofrece una valiosa bibliografía sobre la materia y dos completos índices (autores y conceptos).– R. SALA.

SCHÜRMMANN, H., *El destino de Jesús: su vida y su muerte. Esbozos cristológicos recopilados y presentados por K. Scholtissek* (=Biblioteca de Estudios Bíblicos 109), trad. C. Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca 2003, 21 x 13,5, 389 pp.

El volumen está concebido como un homenaje a la labor investigadora sobre la figura de Jesús del exégeta católico alemán Heinz Schürmann, desaparecido en 1999. El nombre de Schürmann, perito del Concilio Vaticano II y miembro de la Comisión Teológica Internacional (1969-1984), permanecerá en la historia de la cristología del s. XX inseparablemente ligado a la noción de "Pro-Existenz" (pro-existencia). A él se debe la paternidad de un concepto cristológico fundamental que ha hecho fortuna como idea reguladora y término programático para identificar lo más característico de la actitud de Jesús, de su misión y su destino.

En la presente publicación, K. Scholtissek hace una recopilación de estudios del autor publicados entre 1960 y 1985. Se trata de artículos de revista y trabajos aparecidos en obras de colaboración, no siempre accesibles y en algunos casos ya agotadas. Por eso es digno de reconocimiento el esfuerzo realizado por hacer una presentación de conjunto, sistemática y revisada, de páginas importantes en la obra cristológica de Schürmann.

Las aportaciones se han agrupado bajo dos epígrafes: "Focos de sumo interés" (caps. 1-9) y "Visión de la Figura" (caps. 10-13). El resultado es un valioso recorrido por temas centrales de la reflexión cristológica como el Reino de Dios o la muerte de Jesús, desde la perspectiva de su ser-para-los demás. Además de ofrecer detallada información sobre las fuentes del autor e índices onomástico y bíblico, el recopilador completa el aparato crítico con una selección de títulos recientes sobre Jesús (desde 1982).- R. SALA.

COZZARIN, L., *Dio onnipotente e misericordioso. Padre, Figlio e Spirito Santo. Corso di teologia trinitaria*, Messaggero, Padova 2001, 21 x 11, 249 pp.

Se trata de un manual concebido como texto base para la enseñanza del misterio de la Trinidad. Con una especial atención por ser fiel al dato bíblico y con un estilo "narrativo" toca todos los temas propios de esta disciplina de una forma sumaria. De cara a sus destinatarios cumple con creces su finalidad. Probablemente el autor, sin perjuicio del carácter del libro y precisamente por cuestión de claridad, podría haber sido más riguroso en el tratamiento de algunos puntos. Como ejemplo, no se muestra la importante distinción entre confesión, símbolo y regla de fe (pp. 123-127).

La exposición se divide en tres partes. La primera, de carácter introductorio, plantea la problemática del misterio de Dios en el contexto sociocultural actual. La segunda, bíblico-teológica, presenta la revelación de Dios a partir de la Escritura. La tercera, histórico-dogmática, muestra el desarrollo de la teología trinitaria desde la formación del dogma hasta nuestros días. El libro termina con un apéndice que comenta la doctrina del *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992). Al final de cada capítulo el autor ofrece una breve bibliografía de consulta.- R. SALA.

RAHNER, K., *Escritos de Teología V*, Cristiandad, Madrid 2003, 16 x 24, 507 pp.

Editado originalmente en 1962 (en castellano en 1964), la quinta entrega de los famosos *Escritos* rahnerianos traslucía huellas de aquel trasfondo, histórico e inigualable para la Iglesia y los cristianos de entonces. Rahner comenzaba a ser conocido en todas

partes y empieza a programar en perspectiva de futuro sus colecciones de artículos. Por otra parte, el mundillo eclesial vivía inmerso en la expectación del concilio inminente, flotaba en el aire la esperanza de unos y la indiferencia e inopia de otros. Los artículos de este tomo se agrupan temáticamente (pastoral, eclesiología, cristología) abarcando tesis variopintas, típicamente rahneriano, que buscaba que nada actual quedara en la sombra. Así, inicia consideraciones tan importantes que darán la vuelta a la Iglesia varias veces (los cristianos anónimos), como defiende batallas perdidas o peregrinas como la pervivencia del latín en la vida eclesial. El concilio está inevitablemente presente, y otros artículos estudian la teología de esta institución o preanuncian temas polémicos y renovadores en la marcha conciliar (el diaconado permanente). Rahner es un clásico, sus artículos también, el contexto reformista y el protagonismo que él tuvo hacen el resto.— T. MARCOS.

SÁNCHEZ, U., *Las relaciones hombre-Dios en el tercer milenio. De la religión institución a la fe creíble y creadora* (=Estudios y Ensayos 37), BAC, Madrid 2002, 13,5 x 20,5, 498 pp.

El tema del libro, como el título señala perfectamente, es la relación entre el hombre y Dios, y la mediación mejor para realizarla. La confección de la obra ha sido laboriosa, ha costado ocho años a su autor. Se comprende muy bien, porque lo tratado abarca varios campos, ya de por sí amplios. Por un lado teología moral, especialidad de nuestro autor, a la que ha dedicado gran parte de su docencia, y de otro filosofía de la religión más apuntes de teología dogmática y espiritual. En suma, tarea interdisciplinar, que pretender cubrir huecos en las cuestiones del comportamiento humano, más concretamente, en el comportamiento del hombre hacia Dios. El libro se divide en tres partes que diseñan la problemática y los intentos de solución. La primera parte trata las mediaciones habidas en la relación entre el hombre y Dios, esto es, las religiones: considera en distintos capítulos el cristianismo, religiones no cristianas y confesiones no católicas. Tal vez afina excesivamente al distinguir entre la comprensión católica, ortodoxa y protestante respecto a algo tan característico del cristianismo como la relación con Dios. La segunda parte aborda la tan traída crisis de las instituciones religiosas, de la modernidad a la posmodernidad, ateísmo y redescubrimiento de lo religioso. Y la tercera parte estudia las posibilidades futuras de la relación con Dios. Lo hace en torno a la idea de la fe, una fe que no prescinda del legado positivo de las religiones pero que también aprenda de los nuevos movimientos: que se estructure alrededor del individuo libre y responsable, la tolerancia hacia otros credos y ritos y la tradición social cristiana.— T. MARCOS.

CASTILLO, J. M., *La Iglesia que quiso el concilio*, PPC, Madrid 2001, 11 x 22,5, 143 pp.

Cuarenta años después de la conmovición del Vaticano II, es un buen momento para analizar su recepción en la Iglesia, los cumplimientos y decepciones de sus proyectos. Nada mejor para ello que este pequeño libro, escrito por alguien que vivió los cambios conciliares en su juventud sacerdotal, que los habrá desmenuzado sin pausa desde la cátedra, que ha quedado marcado por la desilusión de reformas abortadas. Explica, como tantas veces se ha dicho, que el concilio fue una risueña primavera eclesial: libertad existencial, liturgia participada, acercamiento de la institución a los creyentes y a la sociedad, autocrítica de la Iglesia... Pero tras la primavera llega el invierno. Decididas intenciones del Vaticano II se han quedado sólo en lo segundo: colegialidad, corresponsabilidad laical,

ecumenismo, hace tiempo que contrajeron neumonía y apenas salen de casa, si es que no han muerto. Libro sincero, ameno, comprensible y recomendable para toda clase de público, que invita a la reflexión y al compromiso.– T. MARCOS.

PALOMBELLA, M., *Actuosa participatio. Indagine circa la sua comprensione ecclesiale*, LAS, Roma 2002, 16,5 x 24, 240 pp.

Libro sobre la “participación activa”, según reza el título, de los fieles en la liturgia. Algo muy actual desde el Vaticano II, estudiado e intentado y revisado desde todos los ángulos posibles... Sólo que el libro estudia el tema en los siglos XVI-XVIII. El autor es profesor de liturgia y música y director de coro, de modo que tiene experiencia práctica del tema, al menos de su trasfondo. El primer capítulo, como no podía ser menos, trata de la reforma litúrgica protestante y resalta “adelantos” litúrgicos luteranos como el empleo del vulgar o la popularización del canto, aunque también lamenta su reduccionismo subjetivo y kerigmático. Los restantes capítulos abordan los siglos XVII y XVIII, el barroquismo teológico y cúlrico y el contrarreformismo que siguió al concilio de Trento, la participación activa entendida en sentido interno y no externo o físico, para terminar analizando la correlación clásica de *lex orandi, lex credendi, lex vivendi*. Libro muy informado, con numerosas notas a pie de página y bibliografía final, sobre algo que desemboca con todos los parabienes en nuestro concilio. Y, como suele ser habitual en la familia salesiana, primorosamente editado.– T. MARCOS.

IZQUIERDO, C. – MUÑOZ, R. (eds.), *Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*, EUNSA, Pamplona 2000, 15,5 x 24, 881 pp.

El presente tomo forma el número 100 de su serie, “Colección Teológica”, que desde 1970 publica la editorial de la facultad de teología de Navarra. Buen motivo para la efeméride, así que los profesores de dicha universidad han cedido uno de sus artículos más o menos recientes para conformar este volumen de homenaje de aniversario, no ya a un autor, pero sí a una facultad, unos profesores, una editorial. El libro queda estructurado, tras la elección de artículos, en cuatro partes, que quieren seguir los apartados docentes centrales de la facultad: dogmática, Escritura, moral, historia de la Iglesia. Ya se sabe que el punto flaco del *género literario* a que pertenece el libro es la falta de unidad, y más si los artículos estaban escritos para una ocasión diferente. A cambio, se muestra la envidiable salud de una facultad teológica, y una colección editorial, que presentan treinta y siete trabajos de sus profesores. Queda constancia igualmente de una variedad de temas y estilos entre los que se puede escoger según interés o especialidad. Todos ello dentro de la unidad del saber teológico y el misterio de Dios, como reza el título, de la complementariedad de tratados generales, y de la concordancia de esfuerzos y reconocimiento. ¡Felicidades!– T. MARCOS.

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

SEELBACH, L. C., "*Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechèn...*". *Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin*, Augustinus-Verlag, Würzburg 2002, 21,5 x 13, 302 pp.

Cuando se le menciona en relación con la mujer, san Agustín suele salir mal parado. Sobre sus espaldas se hace recaer buena parte de la responsabilidad del trato discriminatorio sufrido por ella en la cultura cristiana occidental a lo largo de muchos siglos. Pero ¿responde a la realidad esa apreciación? En el presente libro una mujer reivindica para el santo una visión de la realidad femenina mucho más positiva de la que suele atribuírsele. Así lo indica ya el título mismo que recoge un texto del santo: "el sexo femenino no es un defecto, sino algo natural" (*Ciudad de Dios* 22,17). "El núcleo de este estudio –escribe su autora– versa sobre la actitud personal de Agustín ante a las mujeres, que supera con mucho la de su época y su entorno teológico". Además de las habituales cuestiones introductorias, el estudio consta de cuatro partes que consideran respectivamente las relaciones con la mujer de Agustín en cuanto hijo, en cuanto compañero de su concubina, en cuanto obispo y como teólogo.

Hay, al menos, dos mujeres por las que san Agustín sintió tierno afecto y aprecio: su madre y su primera concubina. Lo que dejó escrito acerca de una y otra imposibilita tenerle por un misógino. No es admisible afirmar que consideró a la segunda "sin sustancia personal" y menos fundamentar esta afirmación en una supuesta frialdad en el momento de despedirla. Al contrario, los textos constatan que era capaz de profundos sentimientos humanos hacia ellas y que en ningún modo fue su enemigo. Ciertamente aceptó la subordinación de la mujer en el ámbito social y en ningún modo propugnó un cambio radical en las relaciones sociales, pero reconoció sin más la igualdad espiritual e intelectual entre el varón y la mujer. Varón y mujer están para él en el mismo plano espiritual, aunque no en el corporal ni en el social. En la visión de Ostia garantiza a su madre la máxima cercanía posible a Dios y, por su participación en los diálogos filosóficos de Casiciaco, la considera provista de atributos masculinos, modo de expresar la igualdad espiritual con el varón. Por otra parte, la autora rechaza los resultados de muchos estudios psicoanalíticos modernos sobre la relación Mónica-Agustín al no considerarlos fiables por no tener en cuenta presupuestos imprescindibles.

En cuanto pastor tuvo que tener trato con mujeres y con un número no pequeño mantuvo correspondencia epistolar. Ni el trato ni la correspondencia dan pie en absoluto para concluir que las infravalorase, pues no dejan la más mínima huella de una actitud negativa frente a ellas. Aunque algunos pocos textos la cuestionan, la igualdad espiritual de la mujer respecto del varón queda garantizada por la naturaleza del trato del pastor con las mujeres y por consideraciones teóricas: igualdad a nivel intelectual y, con frecuencia, superioridad a nivel moral. A nivel intelectual, las invita a tener un pensamiento independiente o personal; es más, lo que ellas progresen en la ciencia espiritual lo considera útil también para él. A nivel moral, exigió a los hombres que no usasen distinta vara de medir. A menudo constata, como ya se ha indicado, la superioridad moral de ellas sobre ellos, aunque esta superioridad moral no modificó su subordinación social. Si bien la paz doméstica reclama, según él, la subordinación de la mujer al marido, en el matrimonio cristiano son iguales.

Lo mismo hay que afirmar del Agustín teólogo. La subordinación social de la mujer no la juzga fruto del pecado, sino un hecho creacional, en cuanto creada después del

varón. Al ser creada con vistas a la procreación, entre el varón y la mujer se da la diferenciación en el sexo, pero no en el alma, ni en el orgullo que llevó al pecado. Por otra parte, dicho orden creacional afecta a las relaciones entre el varón y la mujer, no a las relaciones entre la mujer y Dios. El santo no dudó que la mujer en cuanto “hombre” fuera imagen de Dios. Esta está radicada en el alma, y respecto de ella la mujer es igual al varón. San Agustín es el primer Padre de la Iglesia que confronta Gen 1,27 con 1 Cor 11,7, texto que parece negar a la mujer por sí misma la imagen de Dios. Dando por descontado que ella es imagen de Dios y que la Escritura no puede contradecirse, el obispo de Hipona resuelve el conflicto mediante una interpretación figurada del segundo texto, referida a dos aspectos presentes en el alma de todo hombre, varón o mujer: el único espíritu humano tiene dos funciones referidas, respectivamente, a la sabiduría y a la ciencia. No es que el hombre sea imagen en mayor medida que la mujer, sino primero en cuanto es figura de la sabiduría, mientras la mujer lo es de la ciencia. Este valor simbólico lo asigna en función de la jerarquía social de uno y otra. Los estudiosos modernos que, apoyándose en 1 Cor 11,7, niegan que Agustín reconozca a la mujer a título individual la condición de imagen de Dios, no han tenido en cuenta el contexto ni el carácter figurado que el santo atribuye al texto paulino.

Estos aspectos doctrinales están bien enmarcados en su contexto histórico. No falta, por ejemplo, una exposición breve de la concepción de la mujer en la antigüedad, o de la institución del concubinato para una mejor comprensión de las relaciones de Agustín con su primera concubina; explica también cómo silenciar el nombre una persona no implicaba menosprecio de ella, etc. A nuestro juicio la autora se excede cuando pretende sacar conclusiones de un dato sólo posible, como el hecho de que la hermana de Agustín se llamase Perpetua.

Durante décadas se han atribuido a san Agustín múltiples posicionamientos doctrinales sobre diversos temas que, a menudo, se derivaban “lógicamente” de presupuestos poco fundamentados o poco matizados, o se apoyaban en textos desgajados de su contexto. Estudios más documentados van purificando la imagen del santo de escoria que no le pertenece. Entre ellos está el presente, referido a un tema que sigue siendo actual. – P. DE LUIS.

CARLOTTI, P., *Veritatis splendor. Aspetti della recezione teologica* (= Biblioteca di Scienze Religiose 167), Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2001, 16,5 x 24, 283 pp.

La recepción de la encíclica *Veritatis splendor* ha sido de lo más contrastante y abarcando todo un abanico de reacciones, desde la aceptación absoluta hasta un rechazo casi total. La ingente investigación de Paolo Carloti se presenta estructurada en 3 grandes capítulos y una concisa síntesis conclusiva, acompañando todo ello con abundantísimo material científico y una exhaustiva bibliografía.

Ya se ve desde el cap. I –*la recepción ecuménica*– que las cuestiones del mundo de la moral van más allá de las específicas pertenencias teológicas y eclesiales, denotando al mismo tiempo los presupuestos teológicos sobre todo en lo referente a la justificación y la consiguiente relación entre fe y moral. En un mundo cambiante y de “verdades inestables” se hace necesaria una voz autorizada que denuncie el subjetivismo y el relativismo, oriente y convenza; y es ahí donde hay para todos los gustos, porque “la verdad” es algo más complejo que la pretensión de absolutez universal que no integra al individuo ni al contexto histórico-cultural. En concreto, no parece claro que el Papa quiera el diálogo ecuménico cuando condena el disenso y ofrece un esquema inflexible de respuestas abso-

lutas donde no caben otros planteamientos; la función del teólogo, expuesta como servicio a la vida y a la misión de la Iglesia, acaba por reducirse a la justificación de un Magisterio con pretensiones de gozar exclusivamente de la asistencia del Espíritu Santo, olvidando la participación de los fieles y que, como tal magisterio, es *sujeto* y también *objeto* de la profecía. La perspectiva bíblica desemboca en la teología sistemática, y aquí los planteamientos son más divergentes, sin excluir concordancias: discontinuidad-continuidad entre la experiencia moral y la de fe; los mandamientos no pueden convertirse en un régimen opuesto a la gracia ni en autojustificación o acusación terrorífica, sino que son el don divino para que el creyente pueda configurar históricamente su identidad como imagen e hijo de Dios; en el problema de la justificación, reafirmamos con Santiago que la fe no se manifiesta sin las obras, y con Pablo, que estas últimas no son una premisa sino un fruto y una consecuencia de la fe. Una moral que quiere ser objetiva y absoluta no puede olvidar la intersubjetividad y la relación –presente al comienzo de la encíclica, desaparece después–; su antropología, que no es dualista, cae en un cierto *monopsiquismo* o *averroísmo* al contraponer la dignidad humana a la libertad individual, como si la libertad fuera “impersonal”. La alabanza de unos ante la dimensión de la racionalidad la truecan otros en riesgo de fundamentalismo y positivismo teónomo que recurre a un Dios legislador para justificar el juicio moral, al mismo tiempo que no comparten la acusación de creativa a la conciencia, como si se *inventara* la verdad; además, una cierta creatividad ha de ser reivindicada en la medida en que reflexión y discernimiento son necesarios para la comprensión objetiva de las exigencias ínsitas en una particular situación; en este campo de la conciencia son llamativas la ausencia de su carácter teológico y la concepción reductiva como instrumento meramente aplicativo de una verdad-norma moral dada, y no como entero proyecto de la persona para su auténtica autorrealización. La reflexión sobre el *simul iustus et peccator* puede ayudar a superar las reservas ante la opción fundamental al mostrar la realidad objetiva grave de una acción y su posible coexistencia con una fe salvífica. *El recurso a la Sagrada Escritura*, ampliamente desarrollado en el II cap., para unos es convincente y profético, y plasma la conexión entre experiencia moral y acogida de la fe, algo que quizás no logra en la relación entre moral del mandamiento y moral personal; también se lo valora como un intento por superar la “auto-referencialidad” típica del Magisterio católico –siempre citándose a sí mismo–. Otros, sin embargo, lamentan el menosprecio de la tradiciones teológicas no-católicas y de la exégesis moderna, principalmente lo referido a géneros literarios y contextualización histórica-teológica de los mismos, el no distinguir lo caduco de lo perenne, la selección tendenciosa y unilateral entre las diferentes teologías neotestamentarias –Mateo y Santiago en detrimento de Pablo y Juan– y un uso impropio de la argumentación bíblica –llega a ser emblemático en el decálogo, el episodio del joven rico y Rm 3,8– que no sirve para defender la tesis propuesta; se admite que dicha utilización no condiciona la verdad del tema propuesto y que su papel no es ni estructural ni central en el desarrollo argumentativo, pues se apoya fundamentalmente en consideraciones extrabíblicas o, con otras palabras, en el *policentrismo* de la ley natural, del neotomismo como opción antropológica y del magisterio eclesial con su interpretación de la tradición. La complementariedad de las fuentes no puede obviar el papel *normante* de la Biblia, debiendo desterrar el antiguo estilo de usarla para *corroborar* afirmaciones “*ex auctoritate*”. Y así desembocamos en la *comprensión del actuar moral* (III), el punto álgido de la controversia entre defensores y detractores de la enseñanza papal, y que exige cantidad de precisiones para poder entenderse: a qué autores se refiere la VS, pues ninguno niega que haya actos intrínsecamente malos, qué se entiende realmente por esos actos considerados negativos absolutamente, en toda circunstancia, tiempo y lugar –la historia de la Iglesia está llena de sorpresas al respecto–, definir exactamente qué es el *objeto* –¿sólo el *finis*

operis o también el *finis operantis* e incluso las circunstancias?-, la distinción entre corrección moral y bondad moral, y en qué consisten el deontologismo y el teleologismo –no identificable sin más con el consecuencialismo y menos con el utilitarismo–, y sus consideraciones en torno a las consecuencias, la proporción en el principio de doble efecto y la epiqueya.

La lectura de esta obra es apasionante y te invita a meterte de lleno en su dinámica. Quizás la conciencia invenciblemente errónea (¿VS 63 es fiel a Sto. Tomás?) merecía una alusión más explícita (cf. 243) y, sobre todo, el paralelismo que algunos autores han encontrado entre la encíclica y el esquema *De ordine morali*, rechazado en el Vaticano II. Prescindiendo de esas minucias, el autor ha dejado bien claras algunas instancias irrenunciables para la fe y moral cristianas, como son las relaciones fundamentales entre libertad-verdad, experiencia moral-experiencia cristiana y teología-magisterio, la necesidad de la fundamentación bíblica-cristológica y de una racionalidad filosófica rigurosa y coherente, y que la reflexión teológico-moral no se agota en la perspectiva preferentemente normativa de los teólogos preocupados por las cuestiones pastorales y prácticas ni en la de los filósofos moralistas más preocupados por las coordenadas fundamentales y sistémicas.– J. V. GONZÁLEZ OLEA

VILLEMEN, L., *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction* (=Cogitatio Fidei 228), Cerf, Paris 2003, 13,5 x 21,5, 505 pp.

Todos hemos aprendido a distinguir, al estudiar el sacramento del Orden, entre el poder de orden y el poder de jurisdicción, aunque no sabíamos muy bien su sentido y necesidad. Este libro es precisamente una tesis doctoral para la universidad de la Sorbona centrada en el estudio del origen, evolución y consecuencias de dicha terminología. La obra se presenta como estudio especializado, que analiza autores medievales semidesconocidos o desconocidos del todo, algunos en ediciones manuscritas no impresas. A cambio, la finalización de cada capítulo está provista de unas páginas sintéticas que resumen lo tratado. Según el autor, nuestras nociones nacieron en el siglo XII, con la aparición de la teología sistemática y el derecho canónico, marcando una diversidad cada vez más encanada: gracia y ordenamiento, sacramento y reglamentación. Por un lado, se pretendía no contaminar lo sagrado con lo jurídico; por otro, reforzar la autoridad del papa, plenitud de la potestad de jurisdicción. Así creció una diferenciación que el Vaticano II se ha encargado de eliminar. La tesis va estudiando la historia de esta evolución siglo a siglo, desde el XII al XX, para aconsejar en un capítulo conclusivo su desaparición, ya que separa realidades eclesiales imbricadas, como lo carismático e institucional, y desvía la plenitud del sacramento del Orden del episcopado al papado, en contra de lo que ha afirmado la *Lumen gentium* recuperando la tradición antigua.– T. MARCOS.

PALOS, J.–CREMADES, C. (ed.), *Diálogos de Teología III. Fundamentos de la moral cristiana. Espiritualidad sacerdotal. Diálogo interreligioso*, EDICEP–Mainel, Valencia 2001, 17 x 23,5, 264 pp.

La Biblioteca sacerdotal Almuñé está embarcada en la noble e imprescindible tarea de mejorar la formación del sacerdote, abarcando todos los ámbitos y ofreciendo “doctrina” consolidada y segura. El subtítulo nos indica las 3 partes en que están estructurados estos *diálogos*.

Aurelio Fernández, considerando la situación actual semejante al comienzo de la ética en el mundo griego, tanto en lo teórico –pluralismo de corrientes sin que prevalezca ninguna– como en lo práctico –alto déficit moral en el comportamiento individual y en la convivencia social, desarrolla el fundamento de la moral católica y su estatuto epistemológico. José Noriega Bastos centra la pregunta moral en el sentido de la vida, y la construcción o destrucción del hombre en las acciones concretas; dos son los caminos que intentan explicar racionalmente el obrar humano: el antropológico y el teleológico, según se preste mayor atención a la ley, las normas y los absolutos morales fundamentados en el ser del hombre o a la intencionalidad del obrar; no debemos absolutizar ninguno ni descartar la afectividad. Mons. Francisco Gil Hellín toma la ontología matrimonial como punto de partida para la moral conyugal, insistiendo en que la entrega mutua es la misma esencia del matrimonio ya desde la creación, no un fin; en cambio, sí lo son la procreación y educación; el hombre y la mujer realizan su santificación mediante las acciones coherentes con la dinámica matrimonial. José Hernández Yago, sin mencionar a los mosaicos, las quimeras ni la interacción con el ADN de la madre, defiende que el genoma es el mismo desde el momento de la concepción de la persona y no se va a añadir ninguna información genética nueva a lo largo de su vida. Vicente Bellver Capella, tras distinguir los diversos tipos de células madre –crean problemas éticos las embrionarias y fetales, no las adultas y las procedentes de la placenta y del cordón umbilical–, y relativizar la importancia dada al genoma –condiciona menos que los factores ambientales y las decisiones libres–, precisa que la intervención en la línea genética germinal ha de ser prohibida por ahora –no conocemos los efectos y sí un posible uso injustificado–, mientras que habrá que sopesar mucho los pros y contras del conocimiento (propio y ajeno) de la información genética y procurar que la biotecnología favorezca la igualdad en vez de agrandar la desigualdad entre personas y pueblos. Juan José Pérez-Soba Díez del Corral presenta la bioética como esa disciplina que va perdiendo lo específico de su racionalidad ético-antropológica al limitarse a la valoración de los medios y subordinarse a la técnica, la cual va ocupando el orden de los fines y hace prevalecer los criterios del beneficio para la salud, la posibilidad de manipulación y el modo de argumentar; para corroborarlo se sirve del mito de Fausto aplicado a la clonación.

Mons. Carlos Amigo Vallejo medita sobre la vocación universal a la santidad vivida por el sacerdote en su configuración con Cristo desde el carisma sacramental del orden, centrada en la Eucaristía y preocupada por cómo servir a los demás en una existencia heroica, pobre, sin horarios, testimonial y fraterna. Lucas F. Mateo-Seco afirma que el sacerdote, perteneciente al ámbito de lo sagrado, es *alter Christus* y actúa *in persona Christi* e *in persona Ecclesiae*, teniendo bien presente que es toda la Iglesia la que está relacionada a Cristo, único Mediador y Sacerdote. Juan Esquerda Bifet profundiza la espiritualidad del sacerdote diocesano desde la comunión eclesial y concretada en las asociaciones o fraternidades sacerdotales en las que se puede integrar su proyecto personal y comunitario, facilitando la superación de los límites y roces inherentes a toda institución eclesial. Saturnino Gamarra nos dice que ya va siendo hora de perder el miedo a hablar de la santidad, esa realidad inserta en el Misterio de Cristo-Trinidad, contextualizada en la vida y favorecedora del desarrollo autónomo de la persona.

José Morales ubica el marco histórico de la declaración *Dominus Iesus* en el pluralismo religioso teocéntrico de John Hick y algunas propuestas de teólogos católicos que trabajan en la India, Raimundo Pannikar y Jacques Dupuis entre otros. José Luis Sánchez Nogales reconoce lo positivo del diálogo con otras religiones así como los obstáculos a la autenticidad del mismo; la crispación ante la *declaración* quizá se deba a la recepción del 4º objetivo –la confutación de errores y ambigüedades–, olvidando que por delante están

la llamada al discernimiento eclesial, la referencia necesaria al dato de la fe teologal y el reconocimiento de problemas abiertos a la reflexión teológica (“*quaestiones disputatae*”). Para Francisco Conesa, el contexto de la *declaración* es el relativismo teológico que equipara todas las religiones otorgándoles idéntico valor salvífico y desconfiando de la verdad absoluta y universal; esto no puede hacerse sin negar la unicidad de la mediación salvífica de Jesucristo y, consiguientemente, de la Iglesia; lo cual no obsta para reconocer que no siempre hemos asimilado plenamente la verdad y que podemos aprender de las otras religiones.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

FLECHA, J.-R., *Ética de la sexualidad* (= Cruce), PPC, Madrid 2002, 11 x 22,5, 130 pp.

La sexualidad es algo intrínseco al mismo ser de la persona humana, como esa realidad psico-somática que integra dinámicamente corporeidad y espiritualidad, individualidad y relación, oblatividad y menesterosidad, gesto y significado. En su desarrollo puede mezclarse lo más auténticamente humano con buenas dosis de egoísmo, mentira y violencia; de ahí la necesidad de una ética que eduque para lograr la realización última de la verdad del ser humano. Esta educación ha caminado y camina intra y extra-eclesialmente entre luces y sombras, animalismo y angelismo, miedos y trivialización, permisividad y prohibición; de ahí que la antropología unitaria, huyendo de dualismos y monismos, nos haga ver que gracias al cuerpo-corporalidad el individuo puede descubrir y realizar su identidad personal y entrar en relación-comunión con los otros y con el Otro. El cristianismo se ha reconciliado con el placer, superando tanto la condena como los optimismos ingenuos y poniendo el acento en la actividad a la que acompaña: si es personalizadora, humanizadora y expresa el amor oblativo o no. En la sexualidad se encuentran las vocaciones unitiva y procreativa de las personas que viven su amor esponsal como encuentro del yo-tú para construir el nosotros en un proyecto de comunión, donación y aceptación mutuas, y en el que se inserta la vocación a la fecundidad en continuidad con la obra del Creador; todo lo cual exige un discernimiento para ejercer un juicio ético sobre intenciones y actitudes, sobre las condiciones en las que se ejerce tal vocación y sobre los medios empleados; queda descartado el aborto y se apela a la conciencia de los esposos para valorar la diferencia cualitativa de otros medios disponibles que respeten la verdad significativa de la relación esponsal. Por último, autoerotismo-masturbación y homosexualidad son vivencias de la sexualidad en las que no queda defendida la verdad de la sexualidad humana; la enseñanza del Magisterio es tajante en el juicio negativo sobre su moralidad objetiva, aunque la responsabilidad subjetiva puede variar, debiendo conocer los factores psicológicos de la situación personal, fomentar actitudes de comprensión y acogida, y aplicar la ley de la gradualidad al itinerario moral de la persona desde la perspectiva de la historia de la salvación.

Esta obra una maravillosa síntesis de la moral de la persona en la que José Román Flecha integra sabiamente los conocimientos científicos y los valores racionales y evangélicos, logrando una visión integral y humanizadora de la sexualidad accesible a quien quiera profundizar en ella.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

GUARDINI, R., *La esencia del cristianismo. Una ética para nuestro tiempo*, Ed. Cristiandad, Madrid 2002, 11 x 17, 360 pp.

El autor cifra la esencia del cristianismo en la existencia de Jesús de Nazaret, en su obra y en su destino concreto. Esta vinculación con un hombre determinado singulariza el cristianismo. Por su parte, una ética para nuestro tiempo quiere hacer justicia a la grandeza del bien. La práctica del bien es una fuente universal de valores humanos y de realización plenaria del hombre. Guardini es ya un clásico en estos dos temas fundamentales, como autor de *El Señor*, es uno de los grandes recreadores de la figura de Cristo actualizada y viva, y como autor de la ética para nuestro tiempo es uno de los grandes humanistas que han sabido descubrir en los auténticos valores de la vida la fuente de la realización plena al hombre actual.- D. NATAL.

WOOLFENDEN, G., *La oración diaria en la España cristiana. Estudio del oficio mozárabe*, Ed. Cristiandad, Madrid 2003, 20 x 13, 313 pp.

El autor, profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Oxford, hace un estudio comparativo de la liturgia mozárabe, basándose en los contenidos de los oficios de Vísperas y Maitines y poniéndolos en relación con otras liturgias latinas occidentales contemporáneas. En una extensa Introducción (pp. 13-37) expone la trayectoria de los estudios realizados hasta el presente sobre este tesoro litúrgico. La finalidad de la obra es "tratar de identificar, partiendo de las fuentes españolas consideradas en su contexto, cuales son realmente algunas de las características fundamentales del oficio cotidiano y cual pudo haber sido su función como "oficios". Se trata de una materia que despierta cada día un interés mayor, aunque no contemos en la actualidad con estudios e investigaciones suficientes. El trabajo merece la pena y esperamos que el autor siga investigando en este filón, tan rico de contenido para la vivencia litúrgico-cristiana del pueblo creyente.- L. FERNÁNDEZ.

CALVO GUINDA, F. J., *Homilética* (=Sapientia Fidei 29), BAC, Madrid 2003, 14,5 x 21,5, 246 pp.

Resulta injusto el olvido a que ha quedado relegada en los estudios teológicos la materia de homilética o predicación. Así que con buen criterio es recuperada en la esta serie de manuales de teología preparados por la editorial. A nadie le suena ya *protestante* que se intente realzar la palabra en toda celebración litúrgica, y sí un atraso *tridentino* decir lo contrario. El ministerio eclesial tiene entre sus tareas principales la de dirigir el culto comunitario, que no puede prescindir de la palabra, y la de enseñar, que se centra igualmente en ella. Es un tema de la máxima importancia. A él intenta responder el presente libro, de modo organizado y moderno, teniendo en cuenta las aportaciones de ramas conexas (exégesis, psicología, oratoria). Tras una parte introductoria en que repasa la historia de la homilética, dedica luego los diferentes capítulos en la consideración del contenido (la Escritura), el auditorio, la actualidad. Se trata de encontrar un equilibrio en todo ello, de modo que no se peque de subjetivismo (la mera actualidad u opinión) ni de academicismo distante (puro saber teológico). Otros capítulos se centran en el método concreto de la predicación (escrito o espontáneo), las circunstancias (fiestas, bodas, exequias), y requisitos básicos para una óptima comunicación (vocalización, inteligibilidad, concisión). Cie-

rran el libro sendos índices onomástico y temático. Una certera frase que resume la importancia del tema es la de que “mientras mal predicador tiene que decir algo, el buen predicador tiene algo que decir” (p. 21).– T. MARCOS.

MELENDO, T., *Familia, ¡sé lo que eres!*, Ed. Rialp, Madrid 2002, 191 pp.

La familia es uno de los ámbitos donde mejor se refleja la insoportable levedad del ser que define nuestro tiempo. Es decir, resulta imposible construir bien la vida del hogar si no se acepta lo que la familia es, con todos sus consecuencias, de ahí el *ser o no ser* hamletiano que nos lanza aquí el autor. Después de *La muerte de la familia* de Cooper, hoy la realidad familiar es una institución a quién todos reconocen, al menos en teoría, la más decisiva solvencia. Pero para que sea así es preciso aprender a vivir la familia como vida profunda del don en el amor al otro en cuanto otro, la integración humana de los amores, la amistad en la familia y su importancia irremplazable. Frente a la despersonalización actual y el gran miedo al compromiso es preciso renovar el amor, en el ambiente familiar, para que cambien las cosas. Se trata de cambiar cada uno en nuestra vida para así cambiar el mundo.– D. NATAL.

BORGHELLO, U., *Las crisis del amor*, Ed. Rialp, Madrid 2003, 14 x 20, 204 pp.

Las rupturas del hogar causan gravísimos sufrimientos de consecuencias irreparables a las personas. Pero, con frecuencia, cada cual está convencido que la culpa es del otro. La idolatría de lo propio es origen permanente de problemas y dificultades. Así, lo que para uno es una piedrecita para el otro es una montaña. Ese libro trata de averiguar la causa principal de las incomprensiones que arruinan la convivencia conyugal. Así trata de prevenir fracasos pero también explicar que, más allá de cierto límite, sólo un milagro puede hacer que razone bien quién ya ha decidido separarse. Después de un detallado análisis de los problemas, se ofrece una serie de consejos prácticos que no son simples recetas vulgares. Estamos ante una obra de gran utilidad para afrontar el drama de la crisis conyugal del que ningún matrimonio puede hoy sentirse automáticamente aliviado.– D. NATAL.

CORDES, P.J., *El eclipse del padre*, Ed. Palabra, Madrid 2003, 13 x 21, 221 pp.

La crisis de la paternidad es sin una de las características más importantes de nuestra sociedad. La relación de los padres con los hijos es hoy muy problemática. Entre el padre ausente y el padre omnipotente la relación con los hijos se ha vuelto muy complicada y tiene muchos grados diversos. Y sin embargo, la compañía de los padres en el proceso de la construcción de la identidad de la persona es, según parece, insustituible. Pero estos son los datos por todos conocidos que encontramos en nuestro mundo. Lo verdaderamente destacado de este escrito es cómo el autor integra este problema de la paternidad humana en la paternidad de Dios. Es en sus reflexiones sobre la historia de Francisco de Asís y la meditación de Kierkegaard sobre la fe y la paternidad de Abrahán donde la obra llega a su plenitud. El autor es Presidente del Consejo Pontificio *Cor Unum* y conoce muy bien el tema.– D. NATAL.

Filosofía

FIDORA, Alexander, NIEDERBERGER, Andreas, (Hrsg.), *Vom Einen zum Vielen. Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert. Eine Auswahl zeitgenössischer Texte der Neoplatonismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 2002, 20,5 x 13,5, xlviii-178 pp.

¿Cómo explicar el paso de lo uno a lo múltiple? La historia de la filosofía ha dado vueltas a esta cuestión por siglos, en especial la filosofía de la antigüedad tardía y la filosofía cristiana: en el principio era sólo Dios, el Ser, ahora lo que tenemos es la pluralidad de seres. La noción cristiana de creación, más allá de su mera afirmación escueta en los credos o en relatos míticos, tiene una carga filosófica que una y otra vez ha provocado la reflexión. Esto ha sido así desde Teófilo de Antioquía e Ireneo, que en el siglo II introducen la noción de creación de la nada, hasta hoy. Si hay una tradición filosófica, independiente del cristianismo, que se ha preocupado especialmente de este tema, ésta ha sido la neoplatónica; la constitución de lo múltiple a partir del uno es tema central de la obra de Plotino y de sus seguidores. El bagaje conceptual neoplatónico es usado por los autores cristianos medievales en servicio del pensamiento cristiano; en especial, en el renacimiento filosófico y cultural que se produce en el siglo XII. La obra que presentamos recoge una antología de textos filosóficos, compuestos o usados en el siglo XII, que dan una panorámica preciosa de la problemática en ese momento. Tras una introducción espléndida de los editores, se recogen textos breves, –en total son 50 pp. de textos latinos con traducción alemana enfrente–, de Thierry de Chartres, Isaac de Stella, Achard de San Víctor, el *Liber de Causis*, Domingo Gundisalvo, El *Libro de los veinticuatro filósofos* y Alano de Lille. Tras la selección de textos viene el comentario a los mismos (pp. 100-165) y una excelente bibliografía escogida.– F. JOVEN.

LEIBNIZ, G. W., *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*. (=Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs 13), Vittorio Klostermann, Frankfurt 2002, 20,5 x 13,5, 308 pp.

N. F. Rémond le escribe a Leibniz a finales de 1714 diciéndole que ha leído un escrito del jesuita, misionero en China, P. Longobardi y le pregunta si lo conoce y cuál es su opinión sobre el mismo. Leibniz le pide que le envíe el tratado, cosa que Rémond hace instándole a que le dé su parecer. A finales de 1715 parece que Leibniz se ha puesto sobre el tema y el 27 de enero de 1716 le informa que ha terminado su trabajo, sin embargo no es así; el 27 de marzo escribe diciendo que aún falta. Rémond el 24 de octubre le manifiesta en otra carta su impaciencia. Veinte días después muere Leibniz y el tratado queda inédito. Aunque ha sido publicado en diferentes ocasiones, faltaba la edición crítica, labor realizada por Wencho Li y Hans Poter es este volumen trece de las publicaciones del Archivo Leibniz. El *Discurso sobre la teología natural de los chinos* es un manuscrito de 32 páginas (cuyas fotos podemos encontrar en la edición) que reúne las dificultades enormes de todos los manuscritos de Leibniz: correcciones, tachaduras, notas al margen, etc. El trabajo de los editores, tanto con la edición del texto, como con las notas explicativas que lo aclaran, es impresionante. El volumen incluye como apéndice el escrito del P. Nicolás Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des chinois*, y otros dos escritos relacionados, comentados en la correspondencia, el *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine* del franciscano P. Antonio de Santa María y el *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* de Nicolás Ma-

lebranche. Se añaden además tres reseñas de estas obras en el *Journal de Sçavans* de 1701 y el escrito de Leibniz *Annotationes de cultu religioneque sinensium*, enviado a Des Bosses en 1709. Unos completos índices y la bibliografía cierran la obra. El título castellano de la obra del P. Longobardi, citado en las pp. 9 y 273, tiene un par de erratas a tenor de la edición que tenemos en nuestra biblioteca del libro del P. Fernández Navarrete de 1676; tal y como lo trae en la p. 246 del mismo dice: “que pone el China”, “residencias” y “Visitador de Macao”. Que yo conozca, de esta obra de Leibniz sólo hay en castellano una edición de 2000 en una editorial de Buenos Aires; aprovechando la edición crítica podría hacerse la traducción de este breve tratado en el que Leibniz expone su interpretación de la filosofía china en algunos aspectos centrales de la misma.– F. JOVEN.

BERG, Christian, *Theologie im technologischen Zeitalter. Das Werk Ian Barbour als Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Theologie zu Naturwissenschaft und Technik.* (=Forum Systematik 18). Kohlhammer, Stuttgart 2002, 23 x 15,5, 352 pp.

La presente tesis doctoral, defendida en la Facultad de Teología de la Universidad de Heidelberg en otoño de 2000, estudia la obra de Ian Barbour, destacado representante del diálogo entre religión y ciencia. Barbour, nacido en 1923, ha sido junto con Peacocke y Polkinghorne –pertenecientes a su misma generación– un personaje clave del diálogo entre religión, teología y ciencia en los países anglosajones. En Alemania es mucho menos conocido y por ello el autor ha visto interesante dedicar la tesis doctoral al estudio de su pensamiento. Respecto a su desconocimiento, algo similar ocurre en España y eso que una obra suya, *Issues in science and religion*, fue traducida por Sal Terrae allá por 1971. La influencia de Barbour, en Estados Unidos sobre todo, ha sido inmensa; allí ha recibido el premio de la Fundación Templeton y otros reconocimientos oficiales de sociedades científicas. Comenzó como profesor de Física, pero muy pronto mostró interés en la Teología y en el diálogo interdisciplinar; desde los años cincuenta se ha ocupado en la determinación de la relación entre las ciencias naturales y la religión. Su obra fundamental, *Religion in an age of science* (1990), publicada tras impartir las *Gifford Lectures*, ha sido reelaborada y reeditada recientemente en 1998 como *Religion and Science, historical and contemporary issues*. La obra de Berg, como buena tesis doctoral, es muy sistemática: tras la introducción, los dos siguientes capítulos se ocupan de problemas metodológicos y epistemológicos, analizan la evolución del pensamiento de Barbour respecto a las relaciones entre ciencia y religión considerando, entre otros aspectos, la evolución de su famosa tipología para dichas relaciones: conflicto, independencia, diálogo e integración. El cuarto capítulo estudia los asuntos de *contenido* más queridos por Barbour: la teología de la creación y su relación con la cosmología y la teoría de la evolución. El quinto se preocupa del otro gran campo que ha focalizado la obra de Barbour: la ética en la era tecnológica. Una completa bibliografía cierra la obra. Berg hace una excelente exposición de la obra de Barbour y de su esfuerzo por responder al triple desafío de la ciencia a la religión: por su método y modo de conocimiento, por los contenidos y la comprensión del mundo que propugna, por el uso práctico de sus conocimientos mediante la técnica. A la vez, Berg expone las insuficiencias y debilidades del proyecto de Barbour especialmente en los aspectos estrictamente teológicos.– F. JOVEN.

JANKA, Markus, SCHÄFER, Christian, (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 22 x 14,5, viii-326 pp.

El volumen recoge las ponencias realizadas en el congreso que, sobre los mitos y Platón, se celebró en 2001 en la Universidad de Regensburg. Con anterioridad, en dicha Universidad había tenido lugar un seminario interdisciplinar, filósofos y filólogos, sobre el mismo tema. Las contribuciones son de G. W. Most, M. Janka, T. Kobusch, B. Manuwald, M. Erler, Ch. Pietsch, Ch. Schäfer, Ch. Horn, Ch. Rowe, D. O' Brien, W. Mesch, J. Dalfen, G. Rechenauer, T. Ebert, K. Alt y A. Schmitt.

Los diálogos de Platón son inseparables de los mitos que en algunos de ellos se recogen como narraciones independientes. ¿Qué pretende Platón con ello?, ¿cuál es la relación entre mito y logos? Estas son preguntas que a lo largo de la historia de la filosofía se han hecho una y otra vez. Posiciones extremas ha habido: desde considerar que la narración de mitos era un simple juego que Platón mantiene con el lector, sin tomárselos nunca en serio; hasta pensar que el mito es para Platón realmente una segunda fuente de verdad, del mismo valor que la razón. Estas y otras cuestiones son analizadas con detalle en los diferentes artículos que recoge el libro, todos ellos de gran altura, densidad y erudición. Una y otra vez los mitos dejan interrogantes abiertos. “Los mitos –señaló el profesor Lledó– flotan sin amarras en el mar del lenguaje platónico (...) su verdad consistió en su maravillosa expresión de libertad. Una ideología suelta, (...), no era más que un estímulo para la inteligencia, una fuente de sugerencias...”. Ante las eternas cuestiones de la vida los mitos están ahí, sugerentes: “¿qué preferís, que lo demuestre relatando un mito o con un discurso razonado? (...). Me parece que resultará más agradable contaros un mito” (cf. *Protágoras 320c*).– F. JOVEN.

WOLF, Ursula, *Aristoteles' Nikomachische Ethik* (=Werkinterpretationen). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 22 x 14,5, 281 pp.

La colección *Werkinterpretationen* tiene la intención de ofrecer comentarios a grandes obras de la historia de la filosofía aunando las características de ser asequibles al estudiante de filosofía y poseer un buen nivel científico. En este caso la obra elegida ha sido la *Ética a Nicómaco*. Tras una introducción general, U. Wolf ha dividido el trabajo en diez capítulos sin hacer por ello un comentario seguido de los diez libros de la obra. El primer capítulo comenta el libro I *sobre la felicidad*, el segundo está dedicado a los distintos apartados en los que Aristóteles se preocupa del método de la disciplina. El tercer capítulo se ocupa de la virtud (libros II-IV), el siguiente viene dedicado a la justicia (libro V). El capítulo quinto se ocupa de las nociones de voluntariedad y decisión. El sexto se consagra a la prudencia (libro VI), el séptimo a la falta de dominio de sí (libro VII, 1-11). El octavo capítulo se centra en el placer (libros VII, 12-15 y X, 1-5). El noveno viene dedicado a la amistad (libros VIII y IX) y el último recoge los distintos modos de felicidad (libro X, 6-9). Cada uno de los capítulos comienza con una introducción, sigue con el comentario y termina con un resumen general de lo expuesto. Como apéndice se recogen en paralelo las traducciones más importantes que se han hecho de los términos griegos fundamentales. Una buena bibliografía y el índice de términos cierran la obra. Estamos ante un excelente trabajo que cumple plenamente su misión. Como resulta obvio requiere tener al lado el texto de Aristóteles.– F. JOVEN.

CASSIRER, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (=Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Band 14). Texte und Anmerkungen bearbeitet von Friederike Plaga und Claus Rosenkranz. Felix Meiner, Hamburg 2002, 24 x 17, xii-414 pp.

La edición de las obras completas de Cassirer continúa a buen paso. En este volumen catorce se recogen dos de sus estudios clásicos de historia de la filosofía. Ambas obras fueron publicadas en la colección *Studien der Bibliothek Warburg*. La primera de ellas, *Individuo y cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, data de 1927 y ha sido mucho más conocida e influyente que la segunda: *El renacimiento platónico en Inglaterra y la Escuela de Cambridge*, una obra de 1932. En su estudio sobre la filosofía del Renacimiento, influido por el pensamiento de Burkhardt, Cassirer trata de demostrar que existe una filosofía renacentista en cuanto tal, que no estamos ante una filosofía de transición, ante un puente entre la filosofía medieval y Descartes. Tras la diversidad de soluciones y de corrientes hay una unidad de fondo en la problemática y en la perspectiva última que merece ser estudiada filosóficamente por sí misma. En la segunda obra estudia el pensamiento de los filósofos de la Escuela de Cambridge (Whichcote, Henry More, Cudworth, entre otros), movimiento centrado en los años 1630 a 1680, caracterizado por su platonismo, oposición al empirismo de Bacon y Locke, deseo de elaborar una teología natural y de reconciliar la razón y la fe (primer intento de ello dentro de la tradición protestante), aversión a Calvino y a las propuestas de Hobbes, entre otros rasgos distintivos. Cassirer recalca la gran importancia que tuvo dicho movimiento en el desarrollo del pensamiento filosófico europeo.– F. JOVEN.

LIEBSCH, Burkhard, (Hrsg.), *Sozialphilosophie* (=Alber-Texte Philosophie, 8). Alber, Freiburg 1999, 21,5 x 14, 231 pp.

La colección *Alber-Texte Philosophie* viene constituida por antologías que presentan las posiciones relevantes, de la filosofía europea, en las diferentes disciplinas filosóficas. En este caso el tema es la Filosofía Social y se recogen textos de Hobbes, Rousseau, Hegel, Marx, Heidegger, Löwith, Husserl, Sartre, Levinas y Habermas que responden a la cuestión de cuál es el sentido de la dimensión relacional, constitutiva del ser humano, que le lleva a vincularse o a los otros por medio de estructuras en las que se plasma dicha dimensión. La amplia introducción de B. Liebsch, 40 pp., ilustra las características de la sociabilidad humana y contextualiza los textos que después serán presentados, así mismo enmarca la Filosofía Social respecto a la Ética, la Filosofía Política y la Filosofía del Derecho como disciplina más básica que trata de desentrañar lo que significa *el otro* para el ser humano ejerciendo así, en cierto modo, de *filosofía primera* respecto a las mismas. Una bibliografía básica cierra la obra. Quizá, en mi opinión, el panorama pudiera haber sido más completo si se hubiera introducido algún texto de Mounier o del personalismo en general.– F. JOVEN

MÈLICH, Joan-Carles, *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona 2002, 20 x 12, 183 pp.

Desarrolla Mèlich en este libro ideas que ya apuntó en *La ausencia del testimonio*. El Holocausto —por nuestra cuenta añadiríamos el *Gulag*, sin creer que con ello se violente la argumentación— nos coloca ante la experiencia del mal radical y nos obliga a repensar el ideal ético ilustrado y nuestra propia concepción del hombre. Éste se nos presenta como un ser finito y contingente, anclado en el tiempo, obligado a interrogarse sobre el sentido de la vida y sobre el mal, e incapaz de hallar una respuesta. En una posición declaradamente antikantiana, Mèlich niega la existencia de una razón pura práctica o de un bien ontológico, con lo que recuerda lo apuntado por Isaiah Berlin acerca de la incompatibilidad de los fines humanos —la libertad, la justicia, la fraternidad— y la imposibilidad de respuestas últimas para las cuestiones normativas. Para el ser humano, el otro es la única trascendencia, un otro concreto, individual, con nombres y apellidos; no, por tanto, la Humanidad, sino el prójimo.

La relación es ética cuando es deferente, cuando hace propia la causa del otro, del que no tiene poder. Y ¿quién con menos poder que el llamado *musulmán*, en la jerga de los campos?, el muerto viviente, el hombre a quien han aniquilado el alma, aunque su cuerpo aún parezca vivo, un ser incapaz ya de expresarse mediante la palabra, pero cuyo silencio, del que dan testimonio los relatos de los supervivientes, es perenne recordatorio del horror. La ética fundamentada en la experiencia del mal radical, de lo demoníaco —en palabras de Paul Tillich, citadas por Mèlich, lo demoníaco consiste en algo finito y limitado que ha sido investido de la magnitud de lo infinito—, formula su imperativo categórico en la exhortación de Theodor W. Adorno *¡Que Auschwitz no se repita!* La tarea fundamental de la educación será evitar un nuevo Auschwitz.— F. J. BERNAD MORALES

STAAB, G., *Pythagoras in der Spätantike*. Studien zu *Vita Pythagorica* de Iamblicos von Chalkis, K.G. Saur Verlag, München-Leipzig 2002, 15 x 23, 543 pp.

La influencia pitagórica ha configurado la cultura occidental hasta bien avanzado el siglo XX nos dicen los historiadores de la ciencia. Se trata de un grupo filosófico científico que a la vez asume una configuración religiosa. De ahí que sus escritos y saberes hayan sido transmitidos de unas generaciones a otras como patrimonio de un grupo que algunos caracterizan como la secta pitagórica. Esto hace que ese grupo sea objeto permanente de estudios de sus fuentes y de nuevas interpretaciones de su doctrina. Esta obra se dedica al análisis completo de la *Vita Pythagorica* de Iamblico un neoplatónico de la ciudad de Calcis, en Siria, que vivió del 242 al 327 de nuestra era. Para ello se estudia a Pitágoras hasta Platón y Aristóteles, la literatura pitagórica, el pitagorismo del tiempo de los Césares con Moderato de Gades, Nicómaco de Gerasa y Numenio de Apamea. También se analizan las vidas de Pitágoras de Diógenes Laercio y de Porfirio. Después se sitúa al autor y su obra en el contexto ideológico e histórico adecuado. Finalmente se analiza la estructura y se hace un comentario de la *Vita Pythagorica* para detallar la biografía de Pitágoras, la educación pitagórica tanto en lo relativo a la pedagogía, como tal, como la educación filosófica y política, para terminar con una exposición de las virtudes pitagóricas entre las que destacan la piedad, la sabiduría, la justicia, la prudencia, la fortaleza y la amistad. Para terminar se hace un análisis sobre el resultado de la obra de Iamblico en lo que se refiere a la tradición filosófica, a la nueva educación y al ideal pitagórico de vida que pretendía asemejarse a la divinidad.— D. NATAL.

PIEPER, J., *Darstellungen und Interpretationen: Platón*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, 17 x 23, 392 pp.

Después de santo Tomás de Aquino han sido los Diálogos de Platón el tema más decisivo de la Filosofía de Pieper. Tanto en sus cursos académicos como en su intervenciones en televisión o radio los temas de Platón han tenido un público permanente interesado en los problemas planteados por el gran sabio griego que ha influenciado el pensamiento occidental durante siglos. La actualidad de Platón es especialmente notable en la lucha del filósofo contra la Sofística en el su relación con la educación y la dominación humana. Para el Sofista la verdad, el derecho y la ley son solamente un medio de supervivencia a través de una educación dirigida a la vida social. También es muy actual de Platón su pensamiento no reduccionista con respecto a los mitos y tradiciones que configuran la vida humana y su inspiración religiosa. En este volumen de un total de 8 que editará la obra completa de Pieper se trata sobre *La figura de los Sofistas en los Diálogos de Platón y La forma dialógica en la filosofía platónica*. Es admirable que después de tantos siglos los Diálogos de Platón conserven su primera frescura y sigan siendo un medio tan sugerente para ayudarnos a plantear nuestros problemas también hoy.– D. NATAL

DEUSER, H.- M. MOXTER (Hrsg.), *Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer*, Echter Verlag, Würzburg 2002, 15x23, 214 pp.

Se reúnen aquí diversos trabajos del nuevo Instituto para la Investigación de la Filosofía de la Religión de Frankfurt en una Jornadas internacionales que trataron el problema de la Religión y la Cultura en Cohen y Cassirer. Una docena de profesores, estudian el tema del concepto de Racionalidad y de Cultura en la obra de Cohen y Cassirer en relación a diversos aspectos como la teoría crítica o el pensamiento empírico, la mitología, el judaísmo, el problema de la racionalidad de la religión, la crítica de Cohen a Espinosa y el panteísmo, el hombre como ser con los demás y la intersubjetividad de H. Cohen. Otros autores abordan en el pensamiento de Cassirer con temas como el mito y la religión en Casirer, la pragmática de las forman simbólicas en la expresión religiosa, la función de la religión en la unidad y el desarrollo de la cultura, la teoría de la filosofía trascendental de la cultura en Cassirer y su significación para una teología de la religión. La religión en la cultura y del mito a la simbólica. La filosofía de la estética y la ética en Cassirer y su relación con la filosofía de la religión de Cohen. Y, finalmente, sobre la Mística en Cohen y Cassirer. Estamos ante una obra que estudia ampliamente a dos autores modernos que se han convertido ya en clásicos de la filosofía.– D. NATAL

LIEDKE, U., *Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik*, Echter Verlag, Würzburg 2002, 15 x 23, 146 pp.

Los planteamientos de Adorno en cuestiones Metafísicas se mueven entre la salvación de la verdad en sus contenidos y la crítica de su carácter ideológico. Esta tensión no es ningún rechazo sino expresión de un proceso dialéctico: sólo por medio de la crítica se puede encontrar la verdad auténtica. Sólo en este proceso de confrontación emergen los perfiles auténticos de una Metafísica o Dialéctica negativa cuyo contenido expresa perfectamente la autenticidad de una verdad frágil y la plenitud de una realidad nunca, del todo, conseguida. Los estudios de este volumen tematizan diversos aspectos de la confrontación

entre Teología y Metafísica. Algunos motivos centrales de su crítica de la religión aparecen aquí de nuevo como la idea de experiencia metafísica y la interpretación de las pruebas ontológicas de la existencia de Dios. Con Adorno, estamos ante un autor siempre sugerente y que, en los graves debates de la postmodernidad, nos da justo motivo de esperanza ya que en el la fragilidad no es obstáculo para la verdad ni impedimento para un nuevo realismo.– D. NATAL

HOESLE, V., (Hrsg.), *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten* (=Collegium Philosophicum. Band 4). Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 15 x 20, 222 pp.

La crisis de la Metafísica es una cantinela permanente, pero es como la crisis del teatro que nunca termina pero nunca se resuelve. Y es que, además, no puede ser de otra manera ya que como se ha dicho: “un pueblo es su metafísica” o como decía Hegel: un pueblo sin metafísica es como un templo sin Dios. De ahí que la Metafísica sea un reto permanente y siempre se está volviendo sobre los desafíos y las posibilidades del problema metafísico. Esta obra es un paso más en este tema fundamental de la vida humana. Así Apel se plantea la Metafísica en relación con los modelos trascendentales de la Filosofía Primera. R. Schönberger se cuestiona el conocimiento y sus fronteras para tratar de elaborar las condiciones de posibilidad de la Metafísica. V.Hösl se plantea la Metafísica de la vida y la filosofía de Schopenhauer. Th. Buchheim se interroga sobre el sentido de las preguntas Metafísicas, y Marco M.Olivetti sobre la Metafísica, Intersubjetividad y Teología. P. Koslowski, estudia la Metafísica en relación a la Filosofía de la Revelación. W. Schweidler se plantea la Inducción como forma de vida para estudiar el problema de la vida y del ser. M. Lutz-Bachmann se pregunta por el pensamiento postmetafísico para indagar la idea de Metafísica en la crítica de la Metafísica. Estamos ante un conjunto de estudios que nos obligan a pensar de nuevo de problema de la Metafísica y nos estimulan a seguir buscando aquella ciencia que, como en Aristóteles, sigue siendo “la que se busca”.– D. NATAL

SAFRANSKI, R., *Un Maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo. Biografía*. Ed. Tusquets, Barcelona 2003, 14 x 21, 543 pp.

Martín Heidegger es sin duda uno de los filósofos más influyentes del siglo XX. Pero es también una herida abierta en la filosofía alemana. Las controversias en torno a este pensador que, supuestamente por razones filosóficas, se acercó al nacionalsocialismo y por estas mismas razones se habría alejado de ese movimiento, han impedido que su obra fuera leída con sosiego. Safranski consigue algo excepcional: cerrar la herida. “La historia de la vida y del pensamiento de Heidegger vuelve a ser la historia de Fausto”, nos dice el autor. Y, de hecho, la trayectoria vital y espiritual de Heidegger se funde con la fáustica y abismal historia del siglo XX. Así pues, Safranski no sólo sigue los pasos de la vida y la obra de Heidegger, sino que guía al lector por la epopeya filosófica e histórica de nuestro siglo. Si los libros buenos se reeditan, las cuatro ediciones publicadas, sólo en español, avalan plenamente la obra. En efecto, el autor sigue paso toda la vida y el pensamiento de Heidegger, sus orígenes e influencias, sus amigos y enemigos. La controversia sobre el nazismo se presenta con toda de detalles, documentos y personajes, de modo que el lector puede hacerse una idea muy aproximada de lo ocurrido. Los momentos más im-

portantes del pensamiento metafísico de Heidegger también se exponen con exactitud. Sus relaciones con personajes tan interesantes como Jaspers o H. Arendt, René Char o Paul Celan y muchas otras cosas más. Una obra muy completa y objetiva que merece la pena leer y tener en cuenta.– D. NATAL

FLÓREZ, R., *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2003, 16x23, 391 pp.

Con estas estancias, llenas de profunda y serena claridad, nos trae el autor a la presencia de Heidegger, un pensador formado en la más honda tradición filosófica y por eso mismo su obra brilla en el tiempo de un modo ejemplar dentro del pensamiento actual y nos obliga a buscar soluciones para nuestro mundo, es decir, a pensar el ser y pensar en nuestro ser, en el advenimiento de un nuevo comienzo después de la noche oscura que actualmente vivimos. La “estancias” son siempre lugares de paso pero van haciendo camino al andar y marcando hitos. Así vemos el camino, la estrella, el pensar lo divino, la historia del ser, el lenguaje poético, el humanismo y el ser, la voluntad del poder y el pensamiento transeuropeo, y el aliento de los clásicos como Heidegger y san Agustín. Así vemos lo que ha sido el cristianismo con la cultura griega y lo que podía haber sido sin el peso excesivo de esa influencia excesiva y la dificultad de eliminar lo platónico de Agustín pero también la impronta superlativa de la revelación cristiana. La importancia de Agustín entre los padres de la Iglesia y en la configuración de la cultura moderna (p.59). El misterio de la vida y el pasmo interior con que esta siempre nos sorprende desde sus raíces divinas. Así el corazón humano se siente siempre obligado a pensar a lo divino (p. 107). Así se comprende la altitud, la longitud, la profundidad y la riqueza del misterio de la vida y del corazón humano, y como el ser es el temblor de lo divino según Heidegger (p. 113), con la certeza de que el hombre es el pastor del ser no su dueño ni su señor (p. 135). Pero también estamos ante el olvido del ser, la brutalidad de la técnica, el poder universal del engranaje, la ambigüedad de la globalización, el Jano bifronte que nos muestra por un lado cara bella, ilusional y liberadora del ángel de salvación y por otro la obscena y facinerosa cara del drácula chupasangres calculador, traicionero, verdugo mercader y vendido, sin moral ni ataduras para aplastar según las conveniencias de poder (p. 229-232). Y así ahora nos encontramos ante la anemia del ser y la desustancialización de la vida. “Subyace en el último Heidegger, sin que tengamos de él una formulación explícita, una triple convicción: En la hora de ahora, en los estertores del *nihilismo* y de la *imposición* tecnológica, asistimos y vivimos en: 1º) Una *desmundanización* del mundo, 2º) Una *deshumanización* del hombre, y 3º) Una *desdivinización* de Dios. Vivimos en un vacío, atareados con la Nada, enloquecidos adrede” (p.292). Estamos ante una obra excelente, encantadora, profunda y bien construida, donde se encuentran el humanismo más auténtico con la actualidad más grave. Siempre fue un gran maestro el profesor R. Flórez. ¡Felicidades!– D. NATAL.

Historia

MARTÍNEZ GIL, J. L., O. H., *San Juan de Dios, fundador de la Fraternidad Hospitalaria. Consolidación de la Fraternidad según documentos inéditos, 1534-1619*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, pp. LIII-607, 23,5 x 15,5.

Tengo el placer de presentar a nuestros lectores un libro que tuve por unos momentos en mis manos apenas salido de la imprenta y antes de su presentación y difusión. Esta historia de San Juan de Dios, y el desarrollo de su obra hasta 1619, está escrita por el Fr. José Luis Martínez Gil, un Hermano de San Juan de Dios que estudió en su día en la Universidad Pontificia de Salamanca pero que lleva bastantes años afincado en Roma, el cual es un amigo con quien me encuentro casi a diario en el Archivo Vaticano durante los meses de mi estancia en la Ciudad Eterna cada curso académico. Soy, pues, un buen testigo de su laboriosidad y rara competencia en la historia de su familia religiosa y del fundador de la misma

Se trata de una obra de envergadura, que ha tenido presente toda la literatura precedente –usa mucho la biografía de Castro (1585) que fue la primera, así como las cartas del santo y otros textos fundamentales– que él bien conoce; estos subsidios aparecen muy enriquecidos ahora con un copioso acervo documental inédito recogido por él a lo largo de muchos años en los archivos de Simancas, Vaticano, etc. De toda la parte expositiva, más de una tercera parte de documentos inéditos (pp. 381-594) conforma este volumen. El cuerpo de la obra, después de las partes previas (prólogo, presentación, introducción, bibliografía, etc.), se articula en cuatro amplios capítulos, con numerosas divisiones y subdivisiones, en los que estudia respectivamente: a) la primera parte de la vida del santo (en el siglo Juan Ciudad) hasta su conversión; b) las fundaciones del santo hasta su muerte en 1550; c) su muerte y circunstancias: “De Granada a la eternidad”; y d) consolidación de la obra hasta 1619, donde el papel principal es ya de sus discípulos inmediatos y continuadores. Dos índices de lugares y de personas completan el volumen, el cual aparece ennoblecido con numerosas ilustraciones en blanco y negro, las mayor parte fuera de texto y algunas incorporadas en el.

Repetimos que se trata de una obra muy hermosa que habla muy alto de la competencia en materia del autor y que da ulterior prestigio a la editorial BAC, que ha hecho tantos servicios a la cultura española desde su ya lejana fundación. Felicidades para ambos.– C. ALONSO

Animali Simbolici. Alle origini del bestiario cristiano I (Agnello - gufo), a cura di Maria Pia Ciccarese, Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, 20,5 x 13, 508 pp.

Los bestiarios conocieron gran auge en la Edad Media. De ellos se sirvió de modo especial la escultura románica y gótica, pero también la oratoria cristiana y hasta la liturgia. La asignación del simbolismo cristiano a cada uno de los animales había sido ya, en buena medida, obra de los Padres de la Iglesia. De ahí que los autores medievales aprovecharan lo que hallaron disperso en la literatura patristica.

De lo mucho que, al respecto, escribieron los Padres da testimonio la presente obra de M. P. Ciccarese. Aunque ella no pretende agotar el tema, sino ofrecer sólo una antología, el lector puede hacerse una idea de la verdadera riqueza patristica al respecto. Esta no se halla sólo en los textos que directamente se ofrecen a su lectura, sino también en las nu-

merosas notas que los acompañan. Además de las explicaciones que la autora juzga oportunas y que denotan un gran conocimiento de la literatura cristiana antigua, contienen abundantes referencias ulteriores, siempre una selección, sobre el animal objeto de consideración.

Cada capítulo está dedicado a un animal, siguiendo el orden alfabético. Carece de importancia que el animal sea real o mitológico, pero es condición imprescindible que aparezca en la Biblia y, específicamente, en la versión de los Setenta. La primera parte del capítulo ofrece la historia del símbolo animal; la segunda contiene los textos seleccionados tomando como criterio la simbología que se trata de iluminar, no la categoría de su autor. Todos los textos aparecen en el original latino o griego con la traducción italiana adjunta, clasificados según el simbolismo asignado al animal. En efecto, es frecuente que al mismo animal se le asignen diversos significados. De ese significado depende en que algunos animales, aunque de distinta especie, sean considerados juntos, y otros, de la misma especie, por separado (p. e., toro/buey).

Este primer volumen consta de 22 capítulos y incluye los animales que cuyo nombre comienza por las letras de la *a* a la *g*. La obra concluye con dos índices: de autores antiguos y de citas y referencias bíblicas.– P. DE LUIS.

LABOA, J. M., *Historia de la Iglesia: Época contemporánea* (=Sapientia Fidei: Serie de Manuales de Teología 27), IV, BAC, Madrid 2002, 14 x 21,5, xvii-392 pp.

A la espera de las obras generales correspondientes a las edades Media y Moderna, la editorial BAC nos adelanta el trabajo de Juan María Laboa que se ocupa de los últimos tiempos históricos, los contemporáneos. Las ideas tienen consecuencias y la vida, la gente, la Iglesia y el Estado dependen en gran medida de la ideología dominante. Y la que precede a esta última etapa fue la de la Ilustración y la Revolución francesa, que disolvieron el binomio Trono-Altar, desembocando en una secularización del Estado y una laicización de la sociedad, cogiendo a la Iglesia a pie cambiado hasta que el Vaticano II nos puso en la estela y el compás de la marcha de los tiempos. El autor, apoyado en un trabajo riguroso y una reflexión exigente trata de exponer en una perspectiva abierta y saludablemente crítica los dos últimos siglos de la Historia de la Iglesia. Son 21 capítulos que se abren con uno dedicado a los 5 pontificados del siglo XIX y se cierran en paralelo con ocho en los que se exponen los del siglo pretérito, desde el de San Pío X al vigésimo de Juan Pablo II. Y en medio de unos y otros eventos tan señalados como liberalismo, revoluciones de 1848, pensamiento moderno, Syllabus y Concilio Vaticano I, actividad misionera, la cuestión social, vida religioso-eclesial y el Vaticano II. Si de la anterior obra recensionada del mismo autor decíamos que era más divulgativa, esta es un referente ya para el estudio del que quiera profundizar en una época tan crucial y compleja que precede a los tiempos que nos tocan vivir.– J. ÁLVAREZ.

CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XIX y XX)* (=Ayer y Hoy de la Historia), Ed. Palabra, Madrid 2002, 14 x 22,5, 511 pp.-

Gala y honra es para uno el poder recensionar una de las últimas obras del polígrafo historiador Vicente Cárcel Ortí, especialista en la historia religiosa de Europa y España de las últimas tres centurias. La que nos ocupa se ciñe a los límites geográficos y cronológicos de la España postilustrada y postmoderna. Precede una breve pero enjundiosa introduc-

ción, seguida de una decena de capítulos: Final del Antiguo Régimen (1802-1846); Pío IX e Isabel II (1846-1868); Revolución y Primera República (1868-1874); Restauración (1875-1931); Segunda República, Guerra Civil y Persecución religiosa (1931-1939); Franco (1936-1975); Democracia (1975-2000); Obispos, Clero y Seglares. Cada capítulo se abre con ilustrador apartado de "Ideas fundamentales", de pocos más de una página. Y se cierra el volumen con una Cronología y un Índice onomástico. Serenidad y seriedad son los criterios que preceden siempre a sus minuciosos análisis en un tema tan controvertido en nuestra España que se debate entre el anticlericalismo y la secularización. Este libro debe convertirse en un referente no sólo para las Facultades de Teología, sino también para las Universidades civiles dado el papel decisivo que la Iglesia española ha tenido en toda nuestra historia, de manera singular en las relaciones Iglesia-Estado de unos tiempos que evolucionan desde el binomio Dios-Patria a la aconfesionalidad constitucional de 1975, mediando una guerra civil y fratricida.- J. ÁLVAREZ.

LORTZ, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la Historia del pensamiento: Antigüedad y Edad Media* (=Historia de la Iglesia I), Cristiandad 2003, 23 x 15, 766 pp.

Felicitemos a la editorial Cristiandad por la reedición de un autor clásico de la Historia de la Iglesia como es Joseph Lortz a quien tanto deben los historiadores y profesores de esta disciplina desde mediados del siglo pasado, pues todos somos sabedores de cuál es su punto de arranque: "Que la Historia de la Iglesia es teología y que, de no ser así, no tendría razón de existir independientemente de los avatares de una entidad particular llamada 'Iglesia' en vez de hacerlo de la historia de los estados y de la cultura profana". También conocemos su visión vanguardista en adentrarse por los caminos de la comunión y del ecumenismo. Todo ello hace da a su obra un valor imperecedero por su valiente y lúcida reflexión sobre el acontecer del cristianismo. El volumen, además de una elegante presentación, va acompañado de 21 láminas, 25 mapas y un buen índice analítico que facilitan su manejo y consulta.- J. ÁLVAREZ.

LABOA, J. M., *Cristianismo. Origen, desarrollo, divisiones y expansión* (=Magister 18), San Pablo, Madrid 2002, 14 x 21,5, 372 pp.

La ciencia, la sociedad, la economía, la religión... El mundo se transforma ante nuestros ojos sin que comprendamos bien hacia dónde vamos. En un mundo en el que el cristianismo ha jugado un rol importante por su condición de "catolicidad" bien nos vienen estas breves lecciones de historia, porque eso es lo que constituye este volumen, un sintético manual de historia eclesial, entremés para abrir nuestro apetito de saber-degustar y conocer-recordar los avatares de una institución providencial y humana, con sus luces y sombras, trigos y cizañas que se han mezclado en los dos milenios y que "tienen que ver con el meollo más profundo del desarrollo de Occidente, de sus creencias, su cultura, sus sentimientos y sus realizaciones".- J. ÁLVAREZ.

SCHENK SANCHIS, Juan E.- CARCEL ORTI, Vicente, *Pío XII ¿Defensor de los judíos?* (=Lo Eterno y el Tiempo 32), Edicep, Valencia 2002, 21,5 x 14, 254 pp.

En una época de confusión mediática, donde la información nos llega a retazos, el análisis sereno e independiente se hace imprescindible. Con ese propósito se ha escrito este libro en cooperación. Ya en la introducción nos advierte que “cuando las acusaciones se fundan en documentos, es posible discutir la interpretación de los textos, verificar si han sido recibidos acriticamente... En cambio, cuando una leyenda es construida con elementos disparatados y con un trabajo de imaginación, la discusión no es posible. Lo único posible es oponer al mito la realidad histórica probada con documentos incontestables”. Por eso la primera parte a cargo de J. Schenk se nutre, no de la imaginación como hiciera R. Hocbuth en su novela, sino de la documentación de los doce volúmenes de las Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, aparecidos entre 1965-1981, pero que escapa a muchos de los que infundadamente hablan y escriben o filman sobre la Santa Sede y la segunda guerra mundial, como es el caso de la producción del cineasta C. Gravas, ignaro de que apenas elegido Pío XII no tardó en elevar la condena del nazismo con una encíclica o el radiomensaje del 3 de marzo y la homilía de pascua de 1939, que son pruebas inconfutables de la atención de Pío XII por los problemas de la paz. En la segunda parte, que corre a cargo de V. Cárcel Ortí, queda bien patente, por una parte la labor humanitaria de la Santa Sede, se desmonta el argumento del “silencio de Pío” como un acto irresponsable, línea de conducta además a la que se atuvieron la Cruz Roja Internacional y las organizaciones hebreas americanas, pero no consta que ninguna de ellas se les haya acusado de “silencio”. Por último conviene dar un vistazo a los párrafos “19. Gratitud de los judíos a Pío XII” y el “21. Se desenmascara la leyenda negra contra Pío XII”.- J. ÁLVAREZ.

UYARRA CAMARA, B., *Tres siglos de presencia (1551-1851) de los agustinos en el Perú milenario*, Colegio San Agustín, Lima 2001, 22,5 x 14,5, cxxxiii-510 pp.

Como se indica en la portada, su autor ha sido tres períodos de gobierno consejero provincial y otros tres secretario de la provincia de Nuestra Señora de Gracia del Perú. Con sus 70 años, “más o menos”, ya que nació en 1932, el P. Benigno Uyarra, cargado de experiencia, hace en esta obra una gran labor de síntesis histórica con una proyección vocacional. Su primera intención fue rendir un tributo al P. Julián Martel, porque intentó salvar del olvido a 90 agustinos que integraron las primeras barcazas. El fue en la quinta expedición “con más codicia de almas, que otros de riquezas” (p. 21). El formuló cómo se auscultaba y se debía formar a los candidatos a la Orden. Actualizando sus inquietudes de cara al tercer milenio, el P. Benigno Uyarra compone esta obra, donde se analizan y sintetizan tres siglos de historia mirando hacia el futuro de la Orden en el *Continente de la esperanza*, como dijo Juan Pablo II en 1993. Abarca esta obra tres centurias: la 1ª desde 1551 hasta 1651 con 1.035 religiosos; la 2ª desde 1651 a 1751 con 1.056 religiosos y la 3ª desde 1751 a 1851 con 523 religiosos. Total 2.614. De algunos solamente se da la fecha de profesión y de otros algunos datos complementarios y supletorios tomados de las *Crónicas* de la Orden. Se nota un descenso de más de la mitad en la tercera etapa, dada la situación conflictiva en la primera mitad del siglo XIX.

Aunque la Orden ha trabajado ininterrumpidamente 450 años en el Perú, a su autor le ha parecido bien dejar en suspenso los últimos 150 años. Se le animó a que llenase también esta laguna y él manifestó sus razones afectivas y posiblemente conflictivas. También

el corazón tiene sus razones. Es delicado hacer historia moderna y conviene dejar pasar el tiempo para tener una perspectiva mejor con una visión más equilibrada y serena. Se enriquece la obra con 132 páginas en color dedicadas a obras y cuadros del convento, cuya iconografía se amplía con cuadros de San Agustín existentes en Valladolid y otros lugares, dado el carácter formativo y vocacional de esta obra. Su autor, testigo cualificado del último medio siglo, no estaría mal que dejase escrita la última etapa. Se tendría en cuenta en el futuro. Se dan por orden alfabético las seis primeras barcazas de religiosos que fueron al Perú y también los 90 religiosos del primer convento de la Orden de San Agustín en Lima; pero se nota un índice final de autores para facilitar su consulta. Como antiguo amigo y admirador de su obra, le felicito y animo a que la complete, aunque no la publique. Serviría de fuente documental y se tendría en cuenta en el futuro.– F. CAMPO.

SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN, A., *La Iglesia y el convento de San Agustín de Lima*, Colegio San Agustín, Lima 2001, 22,5 x 14,5, xxx-507 pp.

El autor es miembro de la Academia Nacional de la Historia del Perú y profesor de Arquitectura e Ingeniería. Reconoce en la introducción que los agustinos contaron entre sus miembros con algunos religiosos cultos en arquitectura y en las artes decorativas, como fray Gerónimo de Villegas, fray Francisco Bejarano y fray Fernando de Valverde (p. 3). El prólogo es del P. Benigno Uyarra Cámara, que ha colaborado con el autor y hace un resumen de los once capítulos de este libro con su epílogo, donde más que la historia completa de la iglesia y el convento aparecen los conciertos de obra desde 1592 hasta 1709 y 1721 con sus alarifes y constructores desde Francisco Becerra y Francisco de Morales hasta Diego de Aguirre ensamblador del altar mayor e Ignacio Amorín, que talló las piedras de la fachada. En el capítulo 1º aparece la construcción del coro, bóvedas y portadas de la iglesia de san Agustín (1592-1596); en el 2º, las capillas con sus pinturas y murales; en el 3º, los retablos de las capillas; en el 4º, las bóvedas de crucería en el convento de San Agustín y Colegio Universitario de San Ildefonso; en 5º, el claustro principal de San Agustín y la escalera de los claustros; en el 6º, la sillería del coro; en el 7º, la cañería y la pila del claustro; en el 8º, la torre de la iglesia en 1636; en el 9º la sacristía, la antesacristía y la cajonería; en el 10º, las obras de San Agustín a finales del siglo XVII; y en el 11º, la portada principal de la iglesia. Termina con un *epílogo*, donde hace notar lo multifacético y lo pluriarquitectónico del Convento Grande de Nuestra Señora de Gracia o de San Agustín, como también se le ha llamado y se le sigue llamando. Se lamenta de los terremotos y de algunos hombres, que se han turnado para borrar el rostro visible de este edificio agustiniano, “que con tanto esmero promovieron los Superiores religiosos y labraron los alarifes, carpinteros, ensambladores, pintores, escultores y doradores virreinales” (pp. 485-486). Está bien documentado y escrito este libro con un índice general. Faltan los índices de nombres y de materias, que no restan méritos a esta obra de obligada consulta en el futuro para cuantos traten del Convento Grande de San Agustín en Lima.– F. CAMPO.

CANO TELLO, Celestino A, *La legalidad del proceso de Jesús*, Edicep, Valencia 2002, 23 x 16, 198 pp.

Jesús fue juzgado, pero ¿por quien fue juzgado? ¿Cómo fue el proceso? Estas preguntas es lo que intenta desentrañar este libro. Un estudio riguroso, que mediante una certera documentación y basándose en otros investigadores, nos abre el camino para ver

cómo fue juzgado el personaje más importante de la historia de la humanidad. Por ello el lector tiene la oportunidad de tener una síntesis sobre el proceso de Jesús, conforme a las últimas investigaciones y descubrimientos. El autor, profesor y doctor en Derecho, es presidente de la Asociación Valenciana de Juristas Católicos y ha publicado otros trabajos de investigación sobre temas afines a éste.– L. FERNÁNDEZ.

Espiritualidad

LARCHET, J. C., *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Cerf, Paris 2002, 14,5 x 23,5, 280 pp.

Afrontar las realidades humanas en su dimensión más profunda desde lo religioso, siempre ha preocupado al hombre de todos los tiempos. El autor del presente trabajo afronta el tema de lo humano en su realidad más dura y cruel, como puede ser la enfermedad, el sufrimiento y la muerte, consciente de la unión que siempre se da entre lo corporal, lo psíquico y lo más espiritual en la existencia humana, analizado todo en la respuesta que se ha ido dando desde la dimensión religiosa cristiana, especialmente en los momentos iniciales del desarrollo de la vivencia del mensaje cristiano. Al reconocimiento del valor del cuerpo, se une la presentación de los principios éticos en relación con la evolución de la medicina y de la biología, extendiendo dicha respuesta a los procesos de enfermedad y sufrimiento, intentado extraer la consecuencias para el desarrollo de la vida espiritual. Y en la actualidad cómo poder orientar el sentido de la enfermedad, constatando la realidad del vínculo íntimo existente entre las enfermedades mentales y las espirituales, buscando también las causas que están en el origen de las depresiones tan comunes en nuestro mundo. A su vez también el autor intenta ofrecer respuestas a la afirmación de cómo las pasiones constituyen un “inconsciente espiritual”, que actúa en el creyente, para entroncar todo ello en la aceptación de la muerte desde la visión cristiana y concluir con la posibilidad de considerar la salud como una curación total de la persona. Presentado todo ello en un estilo asequible al gran público y consciente de que las preocupaciones humanas encuentran en la respuesta cristiana soluciones que no solo se limitan al campo de lo corporal, sino que incluye a la persona como totalidad. Buenas reflexiones para la orientación de la vida cuando ésta se vislumbra abierta al misterio que plenifica la existencia, tanto desde lo humano como desde lo trascendente: Cristo, el Señor de la vida y de la muerte.– C. MORÁN.

STEIN, Edith, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2003, 15 x 22, 264 pp.

Siguiendo la obra de San Juan de la Cruz, Edith Stein nos ofrece una interpretación de la ciencia de la cruz, desde una teología enraizada netamente en la experiencia mística, que lleva a la verdadera realidad de la resurrección como principio de existencia nueva en la vida del creyente. Nos ofrece un sincero testimonio de la vida, de la teología y de la clara orientación que da a toda su espiritualidad San Juan de la Cruz, teniendo como experiencia interior el significado de la cruz del Crucificado, siendo modelo e impulso de experiencia mística. La reflexión teológica se siente enriquecida con la aportación de la intérprete del Santo en torno al significado de la cruz, no como significado de muerte sino

precisamente de vida y vida eterna, capaz de transpasar los umbrales de la realidad de la muerte en la resurrección de Cristo. Muy buen estudio, llevado con riguroso método científico, extrayendo las conclusiones para una espiritualidad de la redención que lleva a la vivencia del misterio pascual en su más nítida realidad cristiana. Muy buena presentación de la obra a la que nos tiene acostumbrados la editorial Herder y que agradecemos sinceramente.- C. MORÁN.

STEIN, Edith, *Escritos esenciales*, Sal Terrae. Santander 2003, 20 x 13, 207 pp.

La obra recoge una selección de escritos filosóficos y teológicos de Edith Stein, religiosa carmelita canonizada en 1998 y nombrada copatrona de Europa un año después. Tras un prólogo en el que se presenta la interesante vida de la autora y una introducción, realizada por John Sullivan, en la que se analiza la profundidad religiosa de todo el trabajo espiritual de Edith Stein, aparecen cinco apasionantes capítulos en los que con un talante realista y lleno de fe se abordan, desde una visión optimista del ser humano, aspectos fundamentales de la vida cristiana.

Con la esperanza de que Cristo, con su victoria de la Cruz resuelve el enigma del hombre, da sentido a la relación de éste con Dios. Tomando ejemplos de santos que nos han precedido como San Benito, Santa Teresa o San Juan de la Cruz, describe los pasos que debe seguir el cristiano para alcanzar la plenitud de vida religiosa.

Cuando trata el tema de la mujer lo hace desde una perspectiva actual, adelantándose a los tiempos que hemos vivido después, planteando problemas como la compatibilidad de distintos roles o el sacerdocio femenino. La interacción de vida y oración en una sola liturgia que las inspire mutuamente, al servicio de Dios es una de las cuestiones que resuelve con acierto la autora. De manera sencilla, nos transmite la idea de que la confianza en la providencia y el vivir en manos de Dios, debe llevarnos a descubrir los planes que Él tiene para nosotros.

Cabe destacar el capítulo dedicado a la *empatía*, tema de su tesis doctoral en Filosofía, en el que sostiene que "solo quien se experimenta a sí mismo como persona como un todo significativo, puede entender a otra persona". En síntesis, es un libro comprometido y de gran profundidad espiritual, a la vez que testimonio de fe y contemplación.- C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

Y la Iglesia también. Elogio de la BAC a la Iglesia en tiempos de inclemencia (=BAC 2000: 37), (ed. J. L. Ortega), BAC, Madrid 2002, 20,5 x 14, 297 pp.

Joaquín L. Ortega ha logrado la colaboración de buenos escuderos para confeccionar este volumen que surge, por razones de coyuntura de estricta actualidad en tiempos recios y agrios para la Iglesia, cuando "el ciego y el ábrego porfían" en frase del poeta agustino Fray Luis de León. "¿Qué se les ha pedido a los que han tomado parte en este libro? Sustancialmente lo siguiente: contar las razones de su pertenencia a la Iglesia y de la permanencia en sus filas; explicar las modulaciones personales de su adhesión y de su amor eclesial; hablar limpiamente de cómo les gustaría que fuera la Iglesia aunque la acepten como es; abundar en lo que debe a la Iglesia su vivencia íntima de la fe, en qué medida les ha llevado al conocimiento de Dios y al seguimiento de Jesucristo. En suma, una confesión serena y personal, libre y afectuosa, de aprecio a la Iglesia de hoy y de siempre. Un testimonio que dejara bien claro por qué procede hoy todavía decir netamente:

Jesucristo sí y la Iglesia también”. Y todo esto en 71 relatos, breves, intimistas, que alimentan el espíritu y llenan la meditación matutina o vespertina. Firmados por cardenales, laicos, profesores, párrocos, religiosos, físicos, críticos de cine... En prosa y en verso. Todos de cristianos de a pie y al pie del cañón, de los que nos permitimos la licencia de nombrar a dos: Pedro Langa, por fraternidad agustiniana, y Luis Resines, por amistad compartida en nuestro Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid.– J. ÁLVAREZ.

LORDA, J. L., *El fermento de Cristo. La eficacia del cristianismo*, Ed. Rialp, Madrid 2003, 222 pp.

Muchos no creyentes y también algunos creyentes se preguntan para qué sirve el cristianismo. En las sociedades opulentas la pregunta se hace porque no se ve qué puede traernos la religión de nuevo o de qué puede salvarnos cuando no carecemos de nada. En las sociedades empobrecidas, el problema es que el cristianismo parece ser poco práctico y realista, dadas las enormes necesidades que las gentes sufren en sus propias carnes. Está claro que el cristianismo ofrece una vida en el más allá pero a veces no es fácil ver qué podrá darnos en el más acá. Sin pretender responder a toda las cuestiones planteadas, el autor nos hace una descripción muy ajustada del mensaje de Jesús como doctrina salvadora, como impulso de caridad y fermento de vida, y como anuncio y celebración de la redención cristiana. Así se nos presenta, en todo su fulgor, la luz de la fe, el fervor de la caridad y la ilusión de la esperanza cristiana. Un trabajo muy bien hecho que nos acerca, con autenticidad, toda la vida cristiana.– D. NATAL.

REY BALLESTEROS, J. F., *Figuras de la Virgen en el Antiguo Testamento* (=Cuadernos Palabra 140), Palabra, Madrid 2003, 19 x 12, 196 pp.

El libro ofrece una lectura tipológica de ciertos modelos veterotestamentarios en clave mariana. En María de Nazaret los creyentes vemos la figura, enraizada en la historia y cercana a nuestra realidad, que refleja admirablemente la intencionalidad salvadora de Dios. Por eso, justamente, el Concilio ha calificado a María “tipo de la Iglesia” (LG 63).

El autor trata de mostrar el papel de María en la historia de la salvación a partir de ciertos personajes y símbolos del AT. Es una pena que se fije sólo en aquellos que fácilmente hacen de María el tipo sublime de la “mujer ideal” (Sara, Rebeca, Judit) y pase por alto su condición de mujer real, creyente y comprometida (p. e. Abraham, vocación de los profetas). Las consecuencias de este modelo mariológico no sólo han sido muy negativas respecto al papel de la mujer en la Iglesia, sino que han sido nefastas para la religiosidad popular. Es desacertado que funciones propias del Espíritu se conviertan en advocaciones marianas: “Consuelo”, “Auxilio”, “Refugio”... Y está totalmente fuera de lugar el cap. XII que concibe la Sabiduría divina como tipo de María contra toda la tradición de la Iglesia.– R. SALA.

GRUEN, A., *Evangelio y psicología profunda*, Ed. Narcea, Madrid 2003, 14 x 21, 104 pp.

El autor, gran conocedor de la obra de Jung y maestro espiritual de nuestro tiempo, se adentra en el significado más profundo de las parábolas, narraciones, tradiciones orales y encuentros con Jesús, narrados en los Evangelios, así como en la Pasión y las apariciones

de Cristo que culminan en la Resurrección. Estas cuestiones tienen, desde la perspectiva de la psicología profunda una interpretación más auténtica y transparente que nos facilita un encuentro más decidido con Cristo que es la Vida capaz de transformar profundamente nuestras vidas, en sus dimensiones conscientes e inconscientes. No se trata aquí del reduccionismo miope de la psicología vulgar sino de un acto de profundización y transformación de la persona en su más auténtica dimensión humana y espiritual.– D. NATAL.

NADEAU, M.-T., *¿Quién es María? Hablar de la Virgen hoy*, San Pablo, Madrid 2002, 21 x 13,5, 146 pp.

Esta pequeña obra sobre María, a la que se ha añadido un subtítulo muy acertado en la edición española, tiene por autora a una religiosa canadiense, profesora de teología. En sus páginas la hermana Nadeau transmite, sobre todo, un intenso amor por el misterio de María. Pero sin renunciar por eso a fundamentar con rigor el ensayo. La autora quiere descubrirnos la belleza de María “con la cara lavada”. Por eso su lectura seguramente desagradará a quienes prefieren ese otro rostro de María, lleno de maquillaje, que a menudo ha desdibujado tanto su figura.

Con un estilo directo y claro, en la primera parte, la autora ofrece dos criterios “que hay que respetar para hablar bien de María”: remitirse constantemente a la Escritura y no aislar a María del Misterio cristiano. El objetivo de la segunda parte, sólidamente construida desde la más escrupulosa fidelidad a los dogmas marianos, es percibir mejor el verdadero significado de María. Es decir, captar el sentido de ciertos títulos que le pertenecen (“Virgen”, “Madre”), aclarar la confusión frecuente entre la concepción virginal (de Jesús) y la inmaculada concepción (de María) y mostrar las claves para afrontar cuestiones complejas como su cooperación en la obra redentora o la Asunción. Finalmente, la tercera parte afronta con gran respeto y lucidez el tema de la devoción mariana (el culto litúrgico y las oraciones).

Una lectura muy recomendable para redescubrir sin prejuicios el lugar de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia.– R. SALA.

PARRAVICINI, G. (Ed.) *Vida de María en iconos*, Edit. San Pablo, Madrid 2002, 25 x 17, 150 pp.

G. Parravicini es la responsable de la edición rusa de la revista *La Nueva Europa*, a la vez que investigadora de la Fundación *Rusia Cristiana*. Esta Fundación presta especial atención a la historia de la Iglesia en la Rusia del s. XX y del arte bizantino ruso. Fruto de este dedicación y preparación, nos ofrece ahora este hermoso libro sobre María, con originales y hermosos iconos orientales, “como teselas de un mosaico para formar la vida de la Virgen”. Cada icono viene acompañado de un comentario que orienta al lector en la interpretación de los símbolos hechos teología y espiritualidad. Tales comentarios son escritos de los Padres de la Iglesia ortodoxa, juntamente con los himnos más bellos y luminosos de la liturgia bizantina. La belleza de los iconos, de los textos y de los himnos nos facilita la entrada en el corazón del misterio cristiano; a la vez que nos fascina. El arte bien hecho, bien expuesto y mejor comentado se hace camino y vehículo de elevación espiritual y moral. ¡Felicidades!– A. GARRIDO.

ARRANZ ENJUTO, C., *Cien tesoros del Evangelio: para la contemplación*, Edit. San Pablo, Madrid 2003, 25 x 17, 215 pp.

¡Cuando el arte se convierte en teología y en vida interior fecunda...! Éste podía ser el mensaje de este clérigo segoviano, Clemente Arranz, que tanto en esta obra como en otras similares editadas también por San Pablo, ha lanzado al mercado editorial un nuevo estilo evangelizador. En esta época, de arte religioso ramplón y a veces hasta feo, libros como éste estimulan a afinar nuestra sensibilidad y sirven de instrumentos válidos para la aceptación del mensaje evangélico y para el mejoramiento de nuestro sentido ético. “Creo por la belleza” decía Agustín de Hipona. La verdad se nos hace controvertida, la bondad se nos muestra ambigua..., sin embargo la belleza –lo bello– queda siempre como itinerario seguro, y con pocos enemigos, para acercarnos al misterio del Absoluto. El esquema del libro es sencillo: un texto bíblico de los Evangelios con una reflexión que se hace “mensaje”; y como ayuda y acompañamiento cien bellísimos cuadros de grandes pintores clásicos y modernos. En conjunto: la obra es una mirada al ayer del Jesús evangélico, que se nos hace camino, contemplación, arte y relación amorosa.– A. GARRIDO.

CASTILLO, J. M., *El futuro de la vida religiosa. De los orígenes a la crisis actual*, Ed. Trotta, Madrid 2003, 23 x 15, 221 pp.

La vida religiosa “consagrada” esta sufriendo una profunda crisis, pero ¿cuál es el origen de esta crisis? Castillo nos propone unos puntos orientadores de donde pudo surgir esta crisis. Comenzando desde los primeros cenobitas que fueron al desierto rompiendo todas las reglas de una sociedad y desarraigándose del “sistema dominante en su tiempo para ofrecer un modelo alternativo de ser”. Si los primeros cenobitas se desmarcaron de la sociedad ¿qué está pasando ahora en esta sociedad capitalista, donde la vida religiosa “tradicional” parece vivir integrada tranquilamente en el sistema? ¿Se está siendo fiel a los orígenes de la vida religiosa? ¿Cumple actualmente la vida religiosa “consagrada” con su función profética para esta sociedad del siglo XXI? El apartado tercero del libro: “El futuro de la vida religiosa” (pp. 161-209) afronta el problema con un realismo casi “cruel” cuya descripción impresiona y cuya lectura puede servir de referencia a todos, pero especialmente a los superiores y responsables, proclives con frecuencia a buscar la solución más fácil en cada momento. El análisis que hace y las intuiciones que apunta pueden provocar reacciones fuertes, ya que la *oferta alternativa* de vida y de testimonio ideal puede entrar en contradicción con la dura realidad de las instituciones. En fin: reflexiones que nos pueden ayudar a plantearnos si realmente tenemos algo que decir a la sociedad.– L. FERNÁNDEZ.

GALINDO, J. A., *Pedagogía de san Agustín* (=Biblioteca Agustiniiana, 1), Editorial Augustinus, Madrid 2002, 21 x 13, 164 pp.

Este librito se ofrece como ayuda para que tanto los Agustinos recoletos como su fraternidad secular puedan vivir mejor su propio carisma y hacer partícipe de él a las personas que caen en el ámbito de su actividad, particularmente en colegios y parroquias. La obra consta de tres partes. Las dos primeras están centradas en cinco valores que destacan en la personalidad humana y cristiana de san Agustín: interioridad, libertad, amistad, amor y sentido comunitario. La primera presenta esos cinco valores en relación al hombre

en general; a cada valor dedica un apartado según este esquema fijo: noción abreviada, desarrollo del tema y actitudes derivadas de lo expuesto. La segunda vuelve sobre los mismos valores pero ya en el marco de la vida religiosa, señalando la peculiaridad de los mismos en cuanto agustinianos, y mostrándolos en la vida de san Agustín. La tercera parte, que da razón del título del libro, presenta las “Líneas básicas de la pedagogía de san Agustín”, ofreciendo primero los aspectos teóricos, de carácter filosófico, y luego los prácticos, tomados en su mayor parte de la obra *La catequesis de los principiantes*. Como conclusión ofrece los textos agustinianos de esta obra que le han inspirado en el apartado anterior.

J. A. Galindo es un buen conocedor de san Agustín y, dentro de la naturaleza de este librito, deja constancia de ello. Sus páginas están llenas de sencillez, claridad y de sentido práctico. A menudo deja hablar al santo mismo a través de sus textos bien seleccionados.– P. DE LUIS.

RAHNER, Hugo, *María y la Iglesia*, Ed. Cristiandad, Madrid 2002, 18 x 12, 177 pp.

Hugo Rahner fue, desde 1937, profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de Innsbruck, especializándose en la eclesiología de los Padres. La obra que presentamos es la traducción de la segunda edición del original alemán de 1962, que lleva por subtítulo: *Diez capítulos sobre la vida espiritual*, con un intento claro de situar los dogmas marianos en el conjunto de las verdades de la fe. Recurriendo a los Santos Padres y a la piedad cristiana, Hugo Rahner contribuye a alimentar la vida espiritual del cristiano al exponer con sencillez la función que María en la vida de la comunidad cristiana.– T. PESTAÑA

Psicología-Pedagogía

SUÁREZ-OROZCO, C., *La infancia de la inmigración*, Morata, Madrid 2003, 19 x 13, 291 pp.

Uno de los fenómenos sociales más importantes en nuestros días es la inmigración a gran escala, que condiciona el presente y el futuro de los países ricos. De cómo se afronte este cambio histórico dependerá el beneficio o perjuicio de la sociedad afectada.

Este libro, fruto de un estudio longitudinal realizado con hijos de inmigrantes en EE UU, examina las experiencias psicosociales de la inmigración y considera cómo pueden interactuar de manera que conduzcan a formas divergentes de adaptación y de formación de identidad. Estructurado en cinco capítulos y un epílogo, analiza las distintas vías de acceso al nuevo hogar, estudia las diferencias entre la antigua y la nueva inmigración, observa los efectos psicosociales de la inmigración en las familias, el modo que tienen los hijos de inmigrantes de reformular las nuevas identidades en la sociedad de destino así como los elementos que parecen contribuir a la adaptación escolar y social.

La acogida, la imagen social positiva de los nuevos ciudadanos y una escuela de calidad, con maestros motivadores, currícula adaptados, medios y material adecuados, parecen ser factores decisivos para una integración real y sin traumas en el nuevo grupo. El equilibrio entre la conservación de la cultura materna y la inmersión en la otra facilita el éxito de los niños en el país receptor. Se trata de una perspectiva esperanzadora, que ve en

la inmigración una oportunidad de mejora tanto para los que llegan como para los del país de origen.– C. SÁEZ GUTIÉRREZ

KUSHNER, S., *Personalizar la evaluación*, Morata, 2002 Madrid, 24 x 17, 231 pp.

El libro plantea una manera nueva de evaluar los programas sociales y educativos, y se dirige a los técnicos que desarrollan esas prácticas. Parte de un supuesto: medir un programa con respecto a sus objetivos, o en relación a unos indicadores impuestos externamente, carece de significado, porque esos indicadores se relacionan de manera diferente en la vida de las personas. El libro refleja la problemática que suscita la evaluación de programas y aporta muchas experiencias del trabajo de campo.

El autor en un defensor de la personalización de la evaluación, y por ello insiste en que la metodología de la evaluación debe incrustarse en la experiencia directa. Habla de la necesidad de un grado importante de independencia que debe tener el estudioso, para actuar por encima de los funcionarios, de los políticos y hasta de los que pagan el estudio a realizar. En el libro estudia con detalle los procesos evaluadores, con los múltiples condicionamientos sociales, políticos y económicos, desde su experiencia en el trabajo educativo, musical y social que ha desarrollado. La evaluación de programas debe interesarse en cómo las personas viven su vida y ser conscientes de sus creencias y limitaciones para hacer elecciones metodológicas racionales. La evaluación no debe promover estándares absolutos en nombre de otras autoridades, porque personalizar la evaluación significa ofrecerla como un servicio para la expresión de las ideas individuales y colectivas sobre la cultura.– R. PANIAGUA.

VIÑAO, A., *Sistemas educativos, culturas escolares y reformas*, Morata, Madrid 2002, 21 x 13, 131 pp.

Metidos de lleno en la polémica sobre las reformas educativas y, en concreto, sobre la Ley de Calidad presentada recientemente en España, el autor nos expone una serie de reflexiones sobre la relatividad y viabilidad de las reformas educativas. En la oleada neoliberal que nos embarga, se hace esta pregunta, ¿estamos ante el final de los sistemas educativos, tal como los conocemos hoy?. Las razones o circunstancias que llevan a esta pregunta son el peso, entre otros, de los medios de comunicación e internet en la educación, y también la propia atomización de los planes de estudios regionales, autonómicos y privados.

En el libro hay un largo capítulo dedicado a analizar la trayectoria histórica de los sistemas educativos en Occidente y en concreto en España, hasta desembocar en la llamada escuela comprensiva, que se aplicó en muchos países después de la segunda guerra mundial. Este sistema, que implantó la LODE y la LOGSE ha sido puesto en entredicho en nuestros días, desde la derecha y la izquierda, aunque por razones distintas. Es muy interesante el análisis que hace del concepto de cultura escolar y su relación con las reformas educativas. La cultura estaría formada por esas pautas, normas no escritas, hábitos y tradiciones, que a lo largo de los años, y sin discusión, conforman la vida y la práctica de las instituciones educativas. Está claro que cualquier reforma sólo es posible si los profesores la aceptan, ya que éstos viven inmersos en su propia cultura formada por “sus tradiciones”. Al analizar la dicotomía entre pedagogos y psicólogos, que son quienes programan las reformas y los planes de estudio por un lado; y los profesores que muestran recelo y

oposición hacia “esos especialistas” por otro, está claro que la reforma necesitará de mucho diálogo y consenso si quiere ser eficaz.– R. PANIAGUA.

COOPER, H., *Didáctica de la Historia en la Educación Infantil y Primaria*, Morata, Madrid 21 x 13, 2002, 263 p.

El libro nace en el contexto de la formación de profesores, y cuenta con experiencias de la práctica docente, en los niveles de la educación Infantil y Primaria. Se trata de una edición que corresponde a la segunda inglesa, y tiene como principales destinatarios los estudiantes de magisterio y los maestros de niños de 3 a 9 años.

La autora, siguiendo a Piaget y sus experiencias sobre los aprendizajes de los niños, nos recuerda que en historia, aprender sobre el pasado supone adquirir el vocabulario que, hasta cierto punto, es específico de la historia. El lenguaje es la herramienta para abrir el pasado, y por ello los niños tienen que comentar, dialogar, explicar y justificar entre ellos las palabras utilizadas en los relatos. De hecho, cuando los niños crecen, el lenguaje se hace cada vez más importante para perfeccionar los conceptos. Aunque la cronología y los tiempos son fundamentales para la historia como disciplina, para los niños pequeños la curiosidad y el entusiasmo con respecto a otras gentes, otras vidas y otros tiempos, son más importantes que las fechas. A los niños les gusta mucho los relatos en forma de comics, que pueden ser tan importantes para aprender historia como lo son en el proceso de la lectura.

El juego también es una excelente forma de presentar la historia a los niños, porque les ayuda a dar sentido a lo que han aprendido, a explicarlo y desarrollarlo y a integrarlo con lo que ya saben, y en ello los investigadores han demostrado que la función del maestro es esencial para garantizar el valor óptimo del juego. La práctica muestra que la historia puede hacerse relevante para los niños pequeños mediante el relato, la secuenciación sencilla de actividades y unas fuentes adecuadas del pasado, como objetos, fotografías, etc.

Todo el mundo reconoce que la historia fomenta el desarrollo de una mayor conciencia y el crecimiento social y emocional, al estimular a los niños para que hagan preguntas, dialoguen y especulen sobre las razones de la conducta, las actitudes y los valores de las personas en otras épocas y de otros lugares.

El libro hace constante referencia a experiencias pedagógicas y termina con el estudio de tres casos de trabajos con niños sobre temas históricos. Nos recuerda que hay muchas oportunidades de desarrollar los primeros objetivos de aprendizaje de la educación personal y social en contextos históricos para los mayores y también para los niños.– R. PANIAGUA.

CUMMINS, J., *Lenguaje, poder y pedagogía*, Morata, Madrid 2002, 21 x 13, 350 p.

El libro “Lenguaje, poder y pedagogía”, tiene como subtítulo “niños y niñas bilingües entre dos fuegos”. Como se ve, por tanto, el autor nos habla de un problema que día a día se extiende por todos los países. No hay grupos uniformes, ni en lo cultural ni en lo lingüístico, ya que las migraciones nos llevan hacia sociedades multiculturales. Como en todo libro que se precie, el diálogo cooperativo entre lector y autor espera que se establezca con los interesados por la educación en contextos cultural y lingüísticamente diversos. Se trata de estudiar las varias facetas que presentan los problemas del bilingüismo, así como las controversias vigentes sobre estos temas.

El autor parte de la afirmación de que las interacciones entre los educadores y los alumnos, constituyen el determinante directo del éxito o fracaso de los estudiantes bilingües en la escuela. El objetivo del libro consiste en bosquejar un esquema para comprender las causas de las dificultades académicas de los estudiantes bilingües y los tipos de intervención que se deriven de un análisis causal. Cuestiones como la distinción entre el dominio de la lengua convencional y el de la académica, así como sus relaciones con el rendimiento académico, y su desarrollo, así como su evaluación en las experiencias realizadas.

Aunque en España los problemas del bilingüismo no se han generalizado, como en otros países desarrollados de América y Europa, a excepción de las comunidades autónomas con lengua propia. ¿Qué formación reciben en las escuelas de magisterio los futuros maestros sobre el bilingüismo?, ¿Cómo resolver la tentación del monolingüismo en la clase? Estas y otras cuestiones, que hace bien poco nos resultaban muy lejanas, están ya presentes en nuestras aulas y deberán ser afrontadas con realismo y con preparación propia. A esa necesidad contribuye el presente libro.— R. PANIAGUA.

GIMENO SACRISTÁN, J. *El alumno como invención*, Morata, Madrid, 2003. 24 x 17. 255 pp.

El alumno es considerado como una construcción social inventada por los adultos a lo largo de la experiencia histórica. La imagen que creamos de él está situada en unas ordenadas y circunstancias concretas, dependiendo de las distintas culturas y grupos sociales. El libro analiza el papel del alumno en la educación en dos partes bien diferenciadas. Una primera, en la que, de una manera interdisciplinar, trata cómo a través de las distintas creencias y formas de pensar se ha creado la figura del alumno, y otra, en la que se considera al sujeto de la educación como eje, en torno al cual se deben planificar todas las actuaciones pedagógicas.

En demasiadas ocasiones, las instituciones han acomodado al alumno a sus objetivos y organización, en lugar de proyectar el currículo y el clima escolar en función de las capacidades, expectativas e intereses de las personas a quienes iba dirigida la enseñanza. Una educación de calidad deberá aunar el placer por aprender con el acceso a una cultura relevante y significativa, la acogida en las escuelas e individualización de la educación y el cumplimiento de normas que lleven a un orden social democrático.. Gimeno Sacristán apuesta por un modelo educativo centrado en el sujeto, que desarrolle su persona, capaz de enfrentarse a un mundo complejo y cambiante, con pluralidad y relativismo, aprendiendo de forma crítica y constructiva.— C. SÁEZ GUTIÉRREZ.

Varios

STRANGE, S., *La retirada del Estado*, Icaria-Intermón Oxfam, Barcelona 2001, 21 x 15, 310 pp.

Frente a la idea tradicionalmente aceptada que hace del Estado el sujeto indiscutible de las relaciones internacionales, Susan Strange sostiene que éste ha sido en parte desplazado en tres diferentes direcciones: en primer lugar, de manera vertical, desde los estados débiles a los fuertes; en segundo, de forma horizontal, desde los estados hacia los mercados, y, por último, de un modo quizá inquietante, hacia la nada, en la medida en que se

diría que una parte del poder se ha “evaporado”. Pecaríamos de ingenuos si sostuviéramos que en alguna ocasión ha existido una sociedad de estados libres e iguales. Podríamos incluso decir que un estado sólo es libre en tanto que puede oprimir a sus propios ciudadanos al abrigo de injerencias exteriores. En realidad, la soberanía de los débiles siempre ha encontrado el límite de la hegemonía de los poderosos, como a su pesar experimentaron las polis de la Liga de Delos cuando osaron cuestionar la dominación de la Atenas democrática. Nada nuevo nos descubre, pues, ese desplazamiento vertical del poder. Nadie en su sano juicio sostendrá que Hungría y la Unión Soviética, o que Panamá y los Estados Unidos eran estados igualmente soberanos, o que lo fueron Alemania y Checoslovaquia en vísperas de la II Guerra Mundial.

Más sugerente resulta esa difuminación horizontal del poder, desde los estados hacia los mercados. Aquí emergen las compañías transnacionales, cada vez más emancipadas de su país de origen, como sujetos activos de las relaciones internacionales. Cáteles, consultorías, seguros y mafias son examinados por Susan Strange en apoyo de su tesis de que las relaciones internacionales en la actualidad no son única y ni siquiera prioritariamente, relaciones entre estados. Y resulta difícil negarle una buena parte de razón. Se dibuja un mundo en rápido cambio en el que parece complejo orientarse. Las instituciones no son ya lo que eran y tampoco los controles democráticos que tan trabajosamente hemos llegado a construir. Así que una vez más, el futuro se muestra incierto y hasta puede que amenazador, pero eso, si lo miramos desde otro ángulo, sólo significa que tenemos la oportunidad y hasta la necesidad de reinventarlo.— F. J. BERNAD MORALES.

ZAMBRANA, J., *La política en el laberinto. Salidas por la izquierda*, Tusquets Editores, Barcelona, 2003, 14 x 21, 255 pp.

Ya en la introducción menciona Justo Zambrana la débil elaboración teórica del socialismo español. Tras leer su libro no puedo por menos que mostrar mi total acuerdo con su afirmación. Algo queda claro en medio de confusas y maniqueas digresiones: al señor Zambrana, y suponemos que a la izquierda en cuyo nombre parece hablar, no le gusta el mercado. No voy a disputar sobre esto, aunque me parece una base en exceso débil para soportar el peso de una construcción política. Invocaciones a Hegel y a paradojas de la historia no bastan para convencernos de que el comunismo, al imponer un sanguinario dominio sobre millones de seres humanos, tuvo el efecto benéfico de mejorar las condiciones de vida de los trabajadores de Estados Unidos y Europa Occidental, dado que llevó a los dirigentes de estos países a desarrollar políticas sociales de inspiración socialdemócrata. El argumento no es paradójico, sino malvado, pues lleva implícita la conclusión, que el autor no tardará en explicitar, de que la caída del comunismo ha dejado vía libre a los liberales, sin duda los villanos de la historia, para revelar, ya sin disimulos, su pérfido rostro y sus siniestros planes.

Para Zambrana, la desaparición del Gulag no es, en realidad, un paso hacia la libertad, sino un retroceso en el camino hacia Utopía. Pero no temamos, para un progresista sólo existen estancamientos temporales. El movimiento antiglobalización y el atentado —ataque en palabras del autor— contra las Torres Gemelas muestran “que las carencias de este modelo son mayores que las del anterior y que se hace necesario un nuevo cambio del péndulo dialéctico en el devenir histórico” (p. 57). Demasiada solemnidad para sustancia tan ruin. Si el lector espera encontrar una dosis de autocrítica en lo que se presenta como una reflexión teórica sobre el papel de la izquierda en la política actual, quedará totalmente defraudado: pensamiento utópico, republicanismo y veneración por las austeras figuras

fundadoras del socialismo, conforman un magma en que caben el Partido Demócrata de los Estados Unidos, el Laborismo británico, la socialdemocracia continental y el movimiento antiglobalización. Extraños y temo que mal avenidos compañeros de cama que, dotados de una bondad innata, acabarán venciendo –pues sin duda oscilará el péndulo dialéctico del devenir– a los pérfidos liberales y conservadores, idólatras adoradores del mercado y destructores de la sociedad civil. Ni que decir tiene que Zambrana en ningún momento se pregunta si la decadencia de las Asociaciones de Vecinos y otras similares que conforman lo que parece entender por sociedad civil, pudo tener algo que ver con su instrumentalización por el Partido Comunista y otras organizaciones de extrema izquierda, en los postreros momentos de la dictadura franquista y en los titubeantes inicios de la transición. Tampoco reflexiona sobre la ausencia del Partido Socialista en este tipo de entidades. ¿Para qué?: en este mundo de buenos y malos, en que hasta el estalinismo tuvo un efecto benéfico, los papeles están definidos a priori y no es necesario descender a detalles triviales. El Partido Popular queda eternamente marcado por una suerte de pecado original, en tanto que la izquierda, ese abigarrado revoltijo de admiradores de Stalin y de Mao, de devotos de Trotski y de Castro, de seguidores de Willy Brandt y de Clinton, del Che y de Schroeder, de González y de Fischer, goza de una angélica y prístina inocencia. Tiene razón Justo Zambrana, el socialismo español padece de una grave falta de elaboración teórica. Francisco.– J. BERNAD MORALES.

RYKWERT, Joseph, *La idea de ciudad*, Sígueme, Salamanca 2002, 24 x 17, 295 pp.

Realiza Rykwert en esta obra, cuya primera edición en inglés data de 1976, una minuciosa reconstrucción, apoyada en fuentes arqueológicas y literarias y enriquecida mediante la comparación con fenómenos similares en lugares tan distantes en lo histórico y lo geográfico como China o Mesoamérica, de los ritos que en la antigua Roma acompañaban la fundación de ciudades. Al hacerlo nos introduce en un mundo en que todas las acciones humanas están investidas de un sentido sagrado. Así, el fundar una ciudad no es primordialmente el establecer una red viaria dentro de un recinto más o menos fortificado, sino, ante todo, recrear de manera simbólica el orden del universo. La ciudad es así una imagen del cosmos, edificada conforme a la voluntad de los dioses, y es eso lo que da sentido a la vida de sus habitantes, quienes con monumentos y fiestas periódicas renuevan continuamente el acto fundacional.

En nuestro desacralizado mundo actual puede parecernos extraño que algo aparentemente tan racional como el trazado ortogonal de las calles se fundamente en la proyección del universo que le es dada al augur en el transcurso de una ceremonia compleja, envuelta en el misterio. Sin embargo, nosotros en las modernas ciudades erigidas según criterios utilitarios nos sentimos a menudo desorientados, como esos bororo del Brasil que, al ser trasladados de su aldea circular compuesta de chozas igualmente circulares, a otra de cabañas rectangulares dispuestas en hileras paralelas, vieron venirse abajo tanto su cosmología tradicional como su orden social. Se diría que el mundo, al desacralizarse, también se ha deshumanizado.– F. J. BERNAD MORALES.

MOLINA, P., y CHECA, F., eds., *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*, Icaria, Barcelona 1997, 21,5 x 13,5, 399 pp.

La ritualidad forma parte de la condición humana. El ser humano en todas las épocas y en todas las culturas se ha comportado ritualmente. Entre las diversas explicaciones del fenómeno ritual destaca la función social que desempeñan los ritos en la constitución y funcionamiento de los grupos humanos, como han mostrado, entre otros, E. Durkheim o B. Malinowski. El origen de este libro son unas jornadas internacionales sobre “el ritual como expresión simbólica”, organizadas por el Departamento de Ciencias del hombre y de la sociedad del Instituto de Estudios Almerienses (Almería, 9-12 de Marzo de 1995). Allí se dieron cita varios especialistas que tratan de ofrecer una visión panorámica diversificada sobre el hecho ritual y su vigencia en la sociedad mediterránea contemporánea. Los editores, antropólogos de la universidad de Almería, han agrupado las doce ponencias en cinco bloques temáticos: ritos de paso, cultura y ritual, comensalía, simbolismo ritual y violencia ritual.

De la primera sección destaca la lectura que hace F. Checa del fenómeno de las pateras como un moderno rito de paso consistente en atravesar el umbral que separa el primer y el tercer mundo. En la segunda sección es interesante el análisis de las causas de la actual desritualización del medio rural, fruto de la modernización de la agricultura desarrollada, que hace B. Roux, doctor en economía agraria del INRA (París). En la tercera sección dos estudios repasan la peculiaridad de las prescripciones y del simbolismo de los rituales alimentarios en la cuenca mediterránea. Los trabajos de la cuarta sección se ocupan respectivamente del simbolismo de los bestiarios medievales (X. R. Mariño) y de las formas del curanderismo tradicional (P. Gómez). Por último, M. Delgado, de la Universidad de Barcelona, ofrece una valiosa aportación sobre un fenómeno conocido pero escasamente tratado: la violencia ritual. La edición incluye la bibliografía de cada una de las ponencias y en algunas de ellas cuadros ilustrativos e incluso algunas fotografías en blanco y negro.– R. SALA.

BARRIO MAESTRE, J. M^a., *Cerco a la ciudad. Una filosofía de la educación cívica*, Ed. Rialp. 2003, 165 pp.

La sensación de que algo no marcha bien se agudiza entre la gente joven. Los movimientos antisistema nos indican el malestar con la situación actual de esta generación. Este libro trata de tomarle el pulso al *ethos* de la modernidad tardía con el fin de separar en ella lo auténtico de lo espurio. Esta reflexión se propone, especialmente, a quienes, desde la tarea educativa, están preocupados por una auténtica cultura cívica promotora de la paz y el respeto a la persona. La mentalidad positivista que debilita el respeto al otro y trivializa la libertad humana ayuda muy poco en este proceso. Habría que recuperar la ética del diálogo, la cultura de la solidaridad y un nuevo sentido moral actualizado.– D. NATAL.

CÓZAR CASTAÑAR, Juan, *Modernismo teológico y Modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*. (=Estudios y ensayos 35), B.A.C, Madrid 2002, 20,5 x 14, xxxvi-250.

La obra que a continuación presentamos es original. En una primera parte, a modo de introducción, expone sucintamente el *Modernismo teológico*. La corriente teológica liderada por Loisy, Sabatier, Von Hügel, Tyrrell y Buonaiutti que, en los primeros años del

siglo XX, intentó reconciliar a la Iglesia y la cultura moderna con una serie de nuevas propuestas teológicas; acertadas en unos casos, desarcertadas en otros. Como es bien conocido, las tesis modernistas fueron condenadas por el Magisterio. Pues bien, el autor quiere hacer ver cómo el pensamiento modernista influyó en grandes literatos de la época que se hicieron eco de dicho movimiento. Así, rastrea la obra de Unamuno, Rubén Darío, Azorín, Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez mostrando cómo influye en ellos el modernismo teológico. De todos ellos, sin duda, el que mejor conocimiento tenía de esta corriente de pensamiento, haciendo incluso frecuentes citas literales, es Unamuno: su erudición es impresionante y su interés por buscar la verdad y conocer es enorme. Un libro muy interesante sin duda.– F. JOVEN.

LACAVE, J. L., *Guía de la España Judía. Itinerarios de Sefarad*, Ed. El Almendro, Córdoba 2000, 11 x 21, 201 pp.

Esta obra tiene por objeto ayudar al viajero a descubrir todos los vestigios que han quedado en España del antiguo judaísmo. Así, se presentan once itinerarios que recorren nuestro país a lo largo y ancho de sus tierras. Se trata de un exhaustivo recuento de todas las ciudades españolas que conservan barrios judíos con sus calles, arcos, muros y puertas que los aislaban del resto de la ciudad. Las sinagogas remanentes o su conversión en iglesias, los monumentos judíos, las lápidas hebreas conservadas, los objetos de culto o piezas de adorno, los sellos e inscripciones, los archivos y bibliotecas que nos ofrecen documentación relativa a los judíos. También se presentan las pinturas, leyendas, topónimos, cancióncillas o dichos alusivos. Un apartado especial se dedica a la Inquisición, indicando los escenarios que ocupaban los tribunales, los lugares donde se celebraban los autos de fe y los quemaderos. Finalmente se cuentan los hechos históricos relacionados con los judíos y los sitios en que tuvieron lugar. Se trata por tanto de la Guía más completa y actualizada de la España Judía.– D. NATAL.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

- Archivo Agustiniiano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Religión y Cultura**
Columela, 12 - 28001 Madrid

- Revista Agustiniiana**
Ramonet, 3 - 28033 Madrid

- Estudio Agustiniiano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Biblia y Fe**
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE EDITORIAL “ESTUDIO AGUSTINIANO”

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
- , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
- , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
- , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
- , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
- , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
- , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
- , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
- , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia (+1628)*. Valladolid 2000.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
- , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
- , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
- , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
- , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
- , *Sor Catalina de S. Tomás de Villanueva Maura. Una mujer mallorquina ejemplar*. Valladolid 1984.
- , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literat. crítica, social y religiosa contemp.* Valladolid 1985.
- , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
- , *Francisco Jambriña Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
- , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
- , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- , *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.
- , *Juan Teodoro Vázquez. Crónica continuada de la prov. de san Agustín del Perú*. Valladolid 1991.
- , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
- , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
- , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
- , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
- , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
- , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
- , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001,
- , *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BELTRÁN, J., *Tras las huellas del obispo Polanco*. Teruel 1989.
- CAMPELO, M. M^a, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.^a ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.
- , *El caballero de la estrella*. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA). Zamora 1981.
- , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Sahagún. Monasterio y villa. 1085-1985*. Valladolid 1993.
- , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
- , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GAGO FERNÁNDEZ, L., *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá 1966.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- , *Frustración y revolución. Conceptos y temas del teatro de Alfonso Sastre*. Manila 1982.

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GÓMEZ DE CEA, C., *Exigencias personales en la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., -, *Trío familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- JARAMILLO ESCUTIA, R., *Fray Alonso de la Veracruz. Sobre los diezmos*. México 1994.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilias sobre la 1ª Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarreal ... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús*. Valladolid 1978.
- MELÉNDEZ VALLINAS, M., *El culto litúrgico de la Virgen en la O. de S. Agustín*. Valladolid 1964.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila: 2 vols.*, Manila 1983.
- NATAL ALVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. Á., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- , *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones*. Madrid 1945.
- , *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- , *Letras e historia*. Madrid 1966.
- , *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- , *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España. Ortodoxia y heterodoxia*. Madrid 1961.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma. (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid .
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- , *El P. Pepe, agustino...* Valladolid 1989.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano ...* Salamanca 1948.
- , VALLEJO, I., *Fray Diego Tadeo González*. " Archivo Agustiniano " n° 51 (1977).
- , VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.
- VILLAREJO, A., *Así es la selva*. 4ª. ed., (Joaquín García, ed.), Iquitos 1988.